

Dogmática Reformada

Herman Bavinck

En el Principio:
Fundamentos de la
Teología de la Creación

Traducción de Donald Herrera Terán

La *Teología de la creación* es la segunda sección de la *Dogmática Reformada* de Herman Bavinck. Esta obra en su totalidad existe aun solamente en el idioma holandés con el título *Gereformeerde Dogmatiek*, que apareció en los años 1895-1901 con una segunda edición revisada en 1911. Las referencias a otras partes del *Gereformeerde Dogmatiek* corresponden a la cuarta edición de 1928.

Donde aparecen “notas del editor” son las notas de John Bolt, el editor de las traducciones al inglés de selecciones del *Gereformeerde Dogmatiek*.

Contenido

- 1 • La Creación
- 2 • El Cielo: El Mundo Espiritual
- 3 • La Tierra: El Mundo Material
- 4 • Los Orígenes Humanos
- 5 • La Naturaleza Humana
- 6 • El Destino Humano
- 7 • La Providencia

La Creación

1

*La doctrina de la creación, que afirma la distinción entre el Creador y su criatura, es el punto de partida de la verdadera religión. No hay existencia aparte de Dios, y el Creador solamente puede ser conocido verdaderamente a través de la revelación. La religión Bíblica rechaza tanto el emanacionismo panteísta lo mismo que el dualismo Maniqueísta aunque cada uno haya tenido partidarios Cristianos y filosóficos. En cuanto a las explicaciones materialistas del universo éstas no son científicas en carácter sino más bien cosmovisiones religiosas disfrazadas de ciencia. Los sistemas filosóficos sofisticados de Schelling, Hegel, Schopenhauer y otros fracasan al no satisfacer las necesidades religiosas humanas y están plagadas de contradicciones internas. A ellos toda la iglesia Cristiana confiesa simplemente “Creo en Dios el Padre, Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra.” Se dice correctamente que esta creación es **ex nihilo**, “de la nada,” preservando así la distinción en esencia entre el Creador y el mundo y la contingencia del mundo en su dependencia de Dios. El Dios Trino es el autor de la creación más bien que un intermediario. Las obras activas de Dios son indivisibles aunque es apropiado distinguir una economía de tareas en la Deidad de tal manera que se habla el Padre como la primera causa, el Hijo como*

*aquel por el cual todas las cosas son creadas, y el Espíritu Santo como la causa inmanente de la vida y el movimiento en el universo. La Escritura sí relaciona la creación de una manera especial con el Hijo por medio de las categorías de Sabiduría y Logos. El Hijo es el Logos por quien el Padre crea todas las cosas; todo el mundo es la realización de una idea de Dios. La creación procede **del Padre por medio** del Hijo y **en** el Espíritu de manera que en el Espíritu y a través del Hijo ésta pueda retornar al Padre. La creación también significa que el tiempo tiene un principio: solamente Dios es eterno. Como criaturas nosotros nos hallamos necesariamente **en el tiempo**, y la especulación sobre la realidad pretemporal o extratemporal es especulación inútil. El propósito y la meta de la creación han de encontrarse solamente en la voluntad de Dios y en su gloria. Es especialmente en la tradición Reformada que el honor y la gloria de Dios fueron hechos los principios fundamentales de toda doctrina y conducta. Una doctrina de la creación es uno de los bloques de construcción básicos de una cosmovisión Bíblica y Cristiana. La creación no ha de ser deificada ni despojada sino que, como el “teatro de la gloria de Dios,” ha de ser disfrutada y usada con sentido de mayordomía. Es la **buena** creación de Dios.*

La realización del consejo de Dios comienza con la creación.¹ La creación es el acto inicial y el fundamento de toda la revelación divina y, por lo tanto, también el fundamento de toda la vida religiosa y ética. La historia de la creación en el Antiguo Testamento es de una belleza tan sublime que esta no solamente no tiene comparación, sino que todos los pensadores, incluyendo los científicos naturalistas como Cuvier y Von Humbolt compiten los unos con los otros en sus elogios para ella. “La primera página del documento Mosaico tiene una mayor consecuencia que todos los volúmenes escritos por los científicos naturalistas y los filósofos” (Jean Paul).² Más tarde, ese [acto] de creación llega a destacarse vez tras vez a lo largo de la historia de la revelación.

Desde el mismo primer momento, la religión verdadera se distingue de todas las otras religiones por el hecho de que interpreta la relación entre Dios y el mundo,

incluyendo al hombre, como aquella relación entre el Creador y su criatura. La idea de una existencia separada e independiente de Dios no sucede en ninguna parte de la Escritura. Dios es la causa única, total y absoluta de todo lo que existe. Él ha creado todas las cosas por su Palabra y su Espíritu (Gén. 1:2, 3; Sal. 33:6; 104:29, 30; 148:5; Job 26:13; 33:4; Isa. 40:13; 48:13; Zac. 12:1; Juan 1:3; Col. 1:16; Heb. 1:2, etc.). No había sustancia o principio de algún tipo que se le opusiera; ningún material que le obligara a hacer algo o le restringiera de hacerlo; ninguna fuerza que limitara su libertad. Él habla y las cosas empiezan a existir (Gén. 1:3; Sal. 33:9; Rom. 4:17). Él es, sin ninguna restricción, el poseedor del cielo y de la tierra (Gén. 14:19, 22; Sal. 24:2; 89:12; 95: 4, 5). No hay límites para su poder; Él hace todo lo que mira apropiado hacer (Isa. 14:24, 27; 46:10; 55:10; Sal. 115:3; 135:6). De Él, por medio de Él y para Él son todas las cosas (Rom. 11:36; 1 Cor. 8:6; Heb. 11:3). El mundo es el producto de su voluntad (Sal. 33:6; Apoc. 4:11); es la revelación de sus perfecciones (Prov. 8:22ss.; Job 28:23ss.; Sal. 104:1; 136:5ss.; Jer. 16:12) y encuentra su propósito en su gloria (Isa. 43:17; Prov. 16:4; Rom. 11:36; 1 Cor. 8:6).

Sin embargo, esta enseñanza de la creación, que ocupa un lugar prominente y central en la Escritura, no se presenta como una explicación filosófica del problema de la existencia. Con toda certeza ésta también ofrece una respuesta a la pregunta del origen de todas las cosas. No obstante, su significado es, primero y ante todo, religioso y ético. No es concebible ninguna relación correcta con Dios aparte de esta base; ella nos coloca en la debida relación con Dios (Éxo. 20:11; Deut. 10:12-14; 2 Reyes 19:15; Neh. 9:6). Por lo tanto, es de un valor prác-

1. *Nota el Editor:* La sección inmediata precedente de la *Dogmática Reformada* era la conclusión de la doctrina de Dios y trataba con “el Consejo de Dios.”

2. *Nota del Editor:* Jean Paul Friedrich Richter (1763 – 1825), más comúnmente conocido simplemente como Jean Paul según su héroe Jean-Jacques Rousseau, era un popular novelista Alemán quien influyó significativamente al movimiento Romántico Alemán lo mismo que al historiador y escritor Escocés Thomas Carlyle (1795 – 1881). En vista de la tendencia de Jean Paul hacia el panteísmo naturalista es más bien notorio que Bavinck lo cite aquí al comienzo de su sección sobre la creación. Para una discusión de Jean Paul como novelista (Pre) Romántico, véase Alan Mehhennet, *El Movimiento Romántico* (Londres: Croon Helm; Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1981), 172 – 85.

tico eminente, y sirve para dejar al descubierto la grandeza, omnipotencia, majestad, bondad, sabiduría y amor de Dios (Sal. 19; Job 37; Isa. 40). Por lo tanto, la enseñanza de la creación fortalece la fe de la gente, confirma su confianza en Dios, y es una fuente de consuelo en su sufrimiento (Sal. 33:6ss.; 65:6ss.; 89:12; 121:2; 134:5; Isa. 37:16; 40:28ss.; 42:5, etc.); inspira alabanza y acción de gracias (Sal. 136:3ss.; 148:5; Apoc. 14:7); estimula a la humildad y la docilidad y hace que la gente sienta su pequeñez e insignificancia ante Dios (Job 38:4ss.; Isa. 29:16; 45:9; Jer. 18:6; Rom. 9:20).

La Creación y sus Alternativas Religiosas: El Panteísmo y el Materialismo

La doctrina de la creación se conoce solo a partir de la revelación y es entendida por fe (Heb. 11:3). Se concede que la enseñanza Católica argumenta que también puede descubrirse a partir de la naturaleza y por medio de la razón,³ y el Concilio Vaticano incluso elevó esta doctrina al status de dogma.⁴ Pero la historia de las religiones y de la filosofía no apoya esta demanda. El Islamismo, efectivamente, enseña una creación de la nada pero tomó prestada esta

doctrina del Judaísmo y del Cristianismo.⁵ Las cosmogonías paganas, las cuales son al mismo tiempo teogonías, son todas politeístas. Todas ellas asumen la existencia de una materia primordial, sea que se interprete como el caos, como un principio personal, un huevo cósmico, o algo similar. Finalmente, tienden a ser o emanacionistas – de manera que el mundo es una emanación de Dios; o evolucionistas, de manera que el mundo se vuelve cada vez más divino; o dualista, así que el mundo es el producto de dos principios antagónicos.⁶ Tampoco el Génesis Caldeo, que en este sentido ofrece paralelos notorios con los del Antiguo Testamento, es una excepción a esta norma. Es también una teogonía que tiene a Bel dando forma al mundo a partir de la *tiamat* que guarda caóticamente todas las cosas en sí misma.⁷ También la filosofía Griega, de manera materialista, busca el origen de las cosas en un elemento material (escuela Eónica; los Atomistas); o, de manera panteísta, en el único ser eterno e inmutable (escuela Eleática), o en la transformación eterna (Heráclito, Stoa). Incluso Anaxágoras, Platón y Aristóteles nunca se alzaron por encima de un dualismo del espíritu y la materia. Dios, para ellos, no es un creador sino, en el mejor de los casos, un decorador del mundo (*dēmiourgos*). Aunque los Escolásticos afirmaron algunas veces que Platón

-
3. T. de Aquino, II *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2; idem, *Contra los Gentiles*, II, 15; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit vertheidigt* (Münster: Theissing, 1863), II, 795s.; M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischer Dogmatik* (Freiburg i.B.: Herder, 1933), II, 5, 6; J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2a ed. (Mainz: Kirchheim, 1881 – 1900), V, 64s.
 4. “Constitución Dogmática, *Dei Filius*, acerca de la Fe Católica,” cap. 2, can. 2, en *Documentos del Concilio Vaticano I, 1869-1870*, seleccionados y traducidos por John F. Broderich, S.J. (Collegeville, Minn.: Liturgia, 1971).

-
5. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsman, 1877-99), I, 426s.
 6. O. Zöckler, “Schöpfung und Erhaltung der Welt,” en *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (PRE), 3a ed., XVII, 681-704.
 7. H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1903), pp. 37, 38, 117s.; cf. también el Capítulo 3 más abajo.

y Aristóteles enseñaban una creación de la nada, esta opinión fue correctamente rechazada por otros – Buenaventura, por ejemplo.⁸ Los Griegos sabían de una *phusis* (naturaleza), un *kosmos* (mundo), pero no una *ktisis* (criatura). El Cristianismo ganó una victoria sobre esta teogonía y cosmogonía paganas en su controversia con el Gnosticismo que, para explicar el pecado, predicaba la existencia de un dios inferior a la par de la Deidad suprema, o una *hulē* (materia) eterna. Sin embargo, las explicaciones paganas del origen de las cosas se han mantenido saliendo a la superficie también en siglos Cristianos. Se declara ya en la Sabiduría de Salomón 11:17 que la mano todopoderosa de Dios “creó el mundo a partir de una materia amorfa” (*amorphos hulē*) y la misma expresión sucede en Justino Mártir.⁹ Pero, en relación con esto, Justino tiene en mente la posterior así llamada *creatio secunda* y en otro lugar también enseña expresamente la creación de la materia.¹⁰ Igual como el Gnosticismo surgió en el siglo segundo, así, después del Concilio de Nicea, surgió el Maniqueísmo, el cual explicaba el pecado de manera similar asumiendo la existencia de un ser malvado original además del Dios verdadero.¹¹ Este dualismo fue ampliamente diseminado

en el Cristianismo, alcanzando incluso los Priscilianos en España, saliendo nuevamente a la superficie en la Edad Media entre los Bogomilos y Cataros.

No solamente el dualismo, sino que también el panteísmo, adquirieron sus intérpretes. Bajo la influencia del Neo-Platonismo el seudo-Dionisio enseñaba que las ideas y los arquetipos de todas las cosas existían eternamente en Dios, cuya bondad superabundante le movió a conferir realidad a estas ideas y a impartirse a Sí mismo a sus criaturas.¹² En sus criaturas Dios, digamos, emergió de su unidad, multiplicándose a Sí mismo y derramándose a Sí mismo en ellos,¹³ de manera que Dios es un ser universal,¹⁴ el mismo ser de todas las cosas.¹⁵ Pero añade que Dios, sin embargo, mantiene su unidad¹⁶ y es el todo en todos en tanto que Él es la causa de todo.¹⁷

Las mismas ideas se repiten en Eriгена. Aunque repetidamente y de manera expresa enseña una creación de la nada,¹⁸ lo que hace panteísta su sistema es la manera en que relaciona las cuatro naturalezas las unas con las otras. La primera naturaleza, la cual crea y no es creada, esto es, Dios, produce de la nada por medio de pensar, esto es, desde dentro de Sí mismo, las ideas y formas de todas las cosas en la Palabra divina.¹⁹ Esta Palabra es la segunda naturaleza, que es creada y crea. Esta

8. Buenaventura, II *Sent.*, dist. 1, p. 1, art. 1, Q. 1; cf. J. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 29, 30.

9. Justino Mártir, *Apología*, I, 10, 59.

10. Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 5; idem, *Discurso a los Griegos*, 23; K. G. Semisch, *Justino Mártir: Su Vida, Escritos y Opiniones* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1843), II, 336.

11. Véase Agustín, *Los Escritos contra los Maniqueos*, en *Padres Nicenos y Pos-Nicenos*, primera serie, vol. IV, ed. por Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1989 [1897]); cf. K. Kessler, “Mani, Manichaer,” *PRE*³, XII, 193-228.

12. Seudo Dionisio, *Los Nombres Divinos*, Cap. 4, 10.

13. Ibid., Cap. 2, 10.

14. Ibid., Cap. 5, 4.

15. Ibid., *La Jerarquía Celestial*, Cap. 4, 1.

16. Ibid., *Los Nombres Divinos*, Cap. 2, 11.

17. Ibid., *La Jerarquía Celestial*, Cap. 5, 8.

18. John Scotus Eriгена, *Sobre la División de la Naturaleza*, Libro III, V, 24, 33.

19. Ibid., III, 14, 17.

segunda naturaleza es naturaleza creada (*natura creata*) cuanto es producida por Dios y es creativa (*creatrix*) cuanto es ella misma la causa y potencia del mundo real. Pues esta segunda naturaleza no es, ni real ni sustancialmente, distinta de la tercera naturaleza – el mundo de los fenómenos, el cual es creado y no crea – la primera es la causa, la otra es el efecto pero es el mismo mundo visto en un momento en la eternidad de la Palabra de Dios y se halla cercano a la temporalidad del mundo.²⁰ Es el mismo Dios quien primero, en las ideas, se crea a sí mismo, luego fluye hacia sus criaturas y se vuelve el todo en todos para, finalmente, regresar a sí mismo en la cuarta naturaleza, que no crea y no es creada.²¹ Y la causa de este proceso es la bondad de Dios,²² su impulso para volverse todas las cosas.²³

Fuera del mundo Cristiano el panteísmo fue propagado por los filósofos Avicenna (1036) y Averroes (1198), [entre los Musulmanes] por el Sulfismo, que miraba el universo como una emanación de Dios, y entre los Judíos por la Cábala.²⁴ Hacia el fin de la Edad Media y el alba de la era moderna todas estas ideas panteístas, dualistas y emanacionistas se entrecruzaban libremente entre los místicos, teosofistas y Anabaptistas tales como Floris, Amalric de Bena, los Hermanos del Espíritu Libre, los Libertinos, Eckhardt, Tauler, Servetus, Frank, Schwenkfeld, Bruno, Paracelso, Fludd, Weigel y Böhme. Aún el Socinianismo enseñó solamente una creación a

partir de la forma amorfa (*amorphos hulē*),²⁵ planteando así, de manera abstracta lo finito y lo infinito a la par y en contra el uno del otro, que lo primero no podía posiblemente ser el efecto de lo segundo.

Sin embargo, el panteísmo fue una vez más restaurado a una posición de honor en la filosofía moderna por medio de Espinoza. En su criterio la sustancia única es la causa eterna y necesariamente eficiente del mundo; el mundo es la explicación del ser divino y los detalles son los modos por los cuales los atributos divinos de pensamiento y extensión son determinados de una manera particular.²⁶

Hacia fines del siglo dieciocho esta filosofía encontró más y más aceptación y fue elevada por Schelling y Hegel al estatus de sistema dominante del siglo diecinueve. La doctrina Bíblica de la creación fue rechazada *in toto*. Fichte escribió: “la noción de una creación es el error básico de toda metafísica falsa y de toda enseñanza religiosa falsa y es particularmente el archiprincipio del Judaísmo y el paganismo.”²⁷ Schelling llamó a la creación de la nada una “cruz para el intelecto” y se opuso firmemente a ella.²⁸ En su primer período enseñó una identidad absoluta entre Dios y el mundo. Los dos están relacionados el uno al otro como esencia y forma; ellos son lo mismo, pero vistos desde perspectivas diferentes. Dios no es la causa del Todo, sino el Todo mismo, y el Todo, por consiguiente, no se encuentra en proceso de vol-

20. *Ibid.*, III, 8.

21. *Ibid.*, III, 4, 20.

22. *Ibid.*, III, 2, 4, 9.

23. *Ibid.*, I, 12.

24. A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters* (Mainz: Kirchheim, 1864-66), II, 28, 92, 181, 237.

25. O. Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes* (Kiel: C. Schröder, 1847), 482.

26. B. Espinoza, *Ética*, Parte I.

verse sino que es algo que existe eternamente, en kai pan.²⁹ Pero en su período posterior, gracias a Baader, llegó a estar bajo la influencia de Böhme y así bajo la de la Cábala y el Neo-Platonismo, y comenzó a buscar el fundamento del mundo en la naturaleza oscura de Dios. La teogonía y la cosmogonía están muy íntimamente relacionadas. Así como Dios surge Él mismo desde su estado no diferenciado, por la oposición de la *principia*, la naturaleza (*Urgrund, Ungrund*, oscuridad) y el intelecto (la palabra, la luz), al nivel del Espíritu, el amor y la personalidad, así estos tres son simultáneamente las potencias del mundo. La naturaleza oscura en Dios es el principio de la confusión ciega, la materia y fundamento del mundo creado en tanto que éste es caótico y tiene un carácter caótico. Pero también se halla en operación en ese mundo la potencia del intelecto divino, el que introduce luz, orden y regularidad en él. Mientras tanto Dios se manifiesta Él mismo como Espíritu en el espíritu de la humanidad y alcanza personalidad plena en el espíritu de la humanidad.³⁰

También Hegel reconoció abiertamente su adhesión al panteísmo, no al panteísmo que considera las cosas finitas en sí mismas como Dios sino al panteísmo que

27. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum Seligen Leben* (Londres: Trübner, 1873), 160. *Nota del Editor:* Una nueva edición Alemana de esta obra fue publicada en 1970 por Meiner en Hamburgo. El ensayo también se encuentra en J. G. Fichte, *Características de la Era Presente: El Camino hacia la Vida Bendecida: o, la Doctrina de la Religión* (Washington, D.C.: Publicaciones Universidad de América, 1977). Para una discusión del ensayo de Fichte véase H. Berkhof, *Doscientos Años de Teología* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 26-28.

en lo finito y accidental mira la apariencia de lo absoluto, la idea fosilizada, la inteligencia congelada.³¹ Este panteísmo pasó de la filosofía a la teología. Schleiermacher rechazó la distinción entre la creación y la providencia y consideraba la cuestión de si el mundo era temporal o eterno como un asunto de indiferencia, esto si se mantenía la absoluta dependencia de todas las cosas en Dios.³² De manera similar, en Strauss, Biedermann, Schweizer y otros, Dios no es más que la causa eterna inmanente y fundamento del mundo.³³

Junto a este panteísmo también emergió un materialismo que busca los elementos finales de todo el ser en los átomos materiales eternos (sin principio) e indestructibles, e intenta explicar todos los fenómenos de todo el universo a la luz de los procesos atómicos de separaciones y uniones mecánicas y químicas según leyes fijas. Este materialismo tenía sus raíces en la filosofía Griega, y fue reintroducido en los tiempos modernos por Gassendi y Descartes, y fue apoyado por la filosofía Británica y Francesa del siglo dieciocho. Apareció en el siglo diecinueve, no como fruto del estudio científico sino como el producto de la

28. F. W. J. Schelling, *Werke*, I/2, 44s., I/8, 62s. *Nota del Editor:* Las referencias de Bavinck a obras de Schelling que están incorporadas en la nueva versión, no revisada, pero abreviada y re-compaginada *Ausgewählte Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), serán citadas con el título completo de la obra lo mismo que la referencia original de Bavinck. Puesto que esta no es una edición completa de la obra original de Schelling *Sämmtliche Werke* (Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856-61), los escritos no incluidos en la nueva edición serán citados como *Werke* usando la referencia original de Bavinck.

reflexión filosófica en Feuerbach, quien puede ser llamado e padre el materialismo en Alemania. Después de 1850, como resultado e una variedad de causas incidentales, encontró aceptación al menos por un tiempo entre científicos naturalistas tales como Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe y Haeckel.³⁴

Debe decirse, primero que todo, que ni el panteísmo ni el materialismo son el resultado de la ciencia exacta sino de la filosofía, de una cosmovisión, de sistemas de creencias. Tampoco es “conocimiento” en el estricto sentido de la palabra. Claro, el materialismo ama hacerse pasar como una ciencia exacta pero puede demostrarse fácilmente, tanto histórica como lógicamente, que es el fruto del pensamiento humano, un asunto tanto del corazón humano como de la mente humana. Pues el origen y el fin de las cosas se encuentran más allá de los límites de la observación y la investigación humanas. La ciencia presupone la existencia y descansa sobre el fundamento de lo que ha sido creado. En ese sentido el panteísmo y el materialismo se hallan en la misma posición del teísmo, que reconoce el origen misterioso de las cosas. Por lo tanto, el único cuestionamiento es si el panteísmo y el materialismo pueden

reemplazar este misterio con una explicación inteligible. Esta demanda puede bien ser hecha con respecto a ambos puesto que ambos rechazan la doctrina de la creación a causa de su incomprendibilidad y la ven como una “cruz para el intelecto.” ¿Es este realmente el caso, que el panteísmo y el materialismo hacen una mejor labor que el teísmo satisfaciendo el intelecto y por tanto merece preferencia? En realidad, en la historia de la humanidad ambos sistemas han hecho su aparición repetidas veces y vez tras vez han sido abandonados; han estado tantas veces sujetos a las críticas más serias y efectivas que nadie puede ahora aceptarlos únicamente porque sean tan satisfactorios para el intelecto. Otros motivos juegan aquí el rol decisivo. Si el mundo no se originó por un acto de creación, entonces ciertamente debe haber alguna otra explicación. Y ese caso – excluyendo al dualismo – quedan aquí solamente dos opciones disponibles: una explica la materia a partir de la mente o la mente a partir de la materia. El panteísmo y el materialismo no son opuestos puros; más bien son dos lados de la misma moneda; constantemente se mezclan el uno con el otro y difieren solamente en que abordan el mismo problema

29. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, III, 13s. (“Carstellung meines Systems der Philosophie,” *Werke* I/4, 117s.); idem, *Werke*, I/5, 24s., 365s., 373s., idem, *Ausgewählte Werke*, III, 698s. (System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere,” *Werke*, I/6, 174).

30. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, IV, 303s. (“Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände,” *Werke*, I/7, 359s.); idem, *Werke*, II/2, 103s., II/3, 262s.

31. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. 9 (Stuttgart: F. Frommann, 1958), 49-54 (*System der Philosophie: Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, §§247-51, “Begriff der Natur,” *Werke*, VII, 23s.). *Nota del Editor*: Cuando sea posible las referencias a los escritos de Hegel se citarán de la moderna edición de Stuttgart o de una traducción publicada en Inglés. El título de la obra de Hegel y la cita original de Bavinck de la *Werke* de Hegel serán dadas entre paréntesis.

32. F. Schleiermacher, *La Fe Cristiana*, ed. por H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), §§36, 41.

desde direcciones opuestas. Así pues, ambos tropiezan con las mismas objeciones.

El panteísmo, al confrontar la transición del pensamiento al ser, de la idea a la realidad, de la sustancia a los modos, no ha producido nada que se asemeje a una solución. De hecho, ha asumido varias formas y ha descrito esa transición por medio de diferentes nombres. Concibe la relación de Dios para con el mundo como la de *en kai pan* (“una y muchas”), de la naturaleza produciendo y la naturaleza ya nacida (*natura naturans* y *naturata*), de la sustancia y los modos, de la existencia y la apariencia, de lo universal y lo particular, de las especies y los especímenes, del todo y sus partes, de la idea y la objetivación, del océano y las olas, y así sucesivamente; pero con todas estas palabras no ha dicho nada con respecto a la relación. Desde la perspectiva panteísta es incomprensible cómo el “ser” emergió del “pensamiento,” cómo la multiplicidad surgió de la unidad, cómo la materia procedió de la mente. Esto se ha hecho abundantemente claro en los siste-

mas de Schelling y Hegel. Ciertamente no hubo carencia de palabras en estos sistemas [como lo ilustran las siguientes frases características]: La idea asume forma, se encarna ella misma, se hace objetiva ella misma, pasa a otro modo del ser; se divide y se diferencia a sí misma; decide libremente liberarse y realizarse, volverse en su opuesto.³⁵

Esta solución, sin embargo, comprobó ser tan insatisfactoria tanto para Schelling como para Hegel que frecuentemente hablaban de un “rompimiento” o “deserción” del absoluto por el cual se originó el mundo.³⁶ Por tanto, no sorprende que Schelling en su segundo período, así como también Schopenhauer, von Hartmann, et al., diera primacía a la voluntad y concibiera principalmente al Absoluto como naturaleza, voluntad e impulso. La identidad panteísta del pensamiento y el ser comprobó estar en un error, todo porque la “Sustancia,” la “Idea,” el “Todo,” o cualquier otra manera en que el panteísmo

-
33. D. F. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre* (Tübingen: C. F. Osiander, 1840), I, 656s.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zürich: Füssli, 1869), §§649s.; A. Schweizer, *Die Christliche Glaubenslehre* (Leipzig: G. Hirzel, 1877), §71; O. Pfeleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre* (Berlín: G. Reimer, 1888), §84; J. H. Scholten, *Dogmatices Christianae initia*, 2^a ed. (1858), 111; S. Hoekstra, *Wijsg. Gods.*, II, 174. *Nota del Editor*: Bavinck puede estarse refiriendo a S. Hoekstra, *Grondslag, Wezen en Openbaring van het Godsdienschtig Geloof volgens de Heilige Schrift* (Róterdam: Altmann & Roosenburg, 1861).
34. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 8^a ed. (Leipzig: Baedekker, 1908).

-
35. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, I, 386s. (“Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung,” *Werke*, I/2, 62s.); idem, *Ausgewählte Werke*, III, 119s., 153s. (“Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge,” *Werke*, I/4, 223s., 257s.); G. W. F. Hegel, *La Enciclopedia de la Lógica (con la Zusätze)*, trad. por T. F. Geraets et al. (Indianápolis/Cambridge: Hackett, 1991), 306-7; idem, *La Filosofía de Hegel respecto a la Naturaleza*, trad. por M. J. Petry (Londres y New York: Allen Unwin, Humanities Press, 1970). *Nota del Editor*: Las referencias de Bavinck son a Hegel, *Werke*, VI, 413ss., VII, 23ss., que comprende los §§243 y siguientes (posiblemente hasta el §252) de la obra de Hegel *System der Philosophie*, que se encuentra en los volúmenes 8-10 de la obra *Sämtliche Werke* de Hegel (Stuttgart: F. Frommann, 1958).

pueda designar el Absoluto, no es una plenitud del ser sino pura potencialidad, una abstracción sin contenido, una mera nada. ¡Y esta supuestamente es la explicación de las riquezas del mundo, la multiplicidad de lo existente! ¡Que lo crean los que puedan! Kleutgen, por consiguiente, está en lo correcto cuando escribe: “La diferencia entre la especulación panteísta y la del teísta... es esta: mientras el primero, comenzando con suposiciones – tan oscuras como improbables – sobre el ser divino, termina en abiertas contradicciones; el segundo, procediendo de un conocimiento seguro de las cosas finitas, obtiene percepciones de tipos cada vez más altos, hasta que encuentra lo Incomprensible, no perdiendo de vista el hecho que Aquel, a quien reconoce como el Autor eterno e inmutable de todas las cosas, se halla muy por encima de nuestros procesos de pensamiento en su esencia y obras.”³⁷

De manera similar, en el caso del materialismo el origen de las cosas permanece sin ser explicado. Mientras que el panteísmo presenta al universo como procediendo de un principio último, y por tanto se presenta a sí mismo hoy como monismo,³⁸ el materialismo asume una multiplicidad de “principios.” Pero, según el materialismo, estos “principios” últimos de todas las cosas no son otros que las partículas indivisibles de materia. Ahora, si los proponentes de esta cosmovisión

continuaran fieles a esta tesis fundamental suya no tendrían justificación para atribuirle a estos átomos una connotación individual metafísica y trascendente. Acerca de la posición materialista, debidamente considerada, no es permisible hablar de “eternidad,” de la “calidad de increado,” de la “indestructibilidad de los átomos,” o incluso de “materia” y “energía.” Si uno dice que el mundo se originó de átomos materiales, uno debiese permanecer fiel a esa posición. Los átomos, después de todo, puesto que son elementos del mundo empírico, solamente pueden tener propiedades empíricas y no metafísicas. El concepto de átomo, por definición y como tales, en ninguna manera implica que es eterno e indestructible. Aquellos que consideran los átomos como los “principios” últimos de todo ser se extravían del camino rumbo a la

36. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, III, 614ss. (“Philosophie und Religion,” *Werke*, I/6, 38s.); G. W. F. Hegel, *Conferencias sobre la Filosofía de la Religión*, trad. por E. B. Speirs y J. Burdon Sanderson (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1895), II, 311-12 (*Werke*, XII, 177).

37. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 884.

38. Sobre el panteísmo, véase H. Ulrici, “Pantheismus,” *PRE*¹, 64-77; M. Heinze, “Pantheismus,” *PRE*³, XIV, 627-41; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1870), 61s.; *C. W. Opzoomer, *Wetenschap en Wijsbegeerte* (1857), Cap. 1; A. Pierson, *Bespiegeling, Gezag, en Ervaring* (Utrecht: Kemink, 1885), Cap. 1; L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887), 205s.; *Hoekstra, *Wijsg. Godsd.* 11, 73ss. (*N. del Ed.*: véase nota 33, antes); A. Kuyper, “La Destrucción Panteísta de las Fronteras,” *Methodist Review* 52 (1893): 520-35, 762-78; Van Dijk, *Aesthetische en Ethische Godsdienst* (1895); Hugenholtz, *Ethische Pantheisme* (Ámsterdam: Van Holkema & Warendorff, 1903); Bruining, “Pantheisme of Theïsme,” *Teylers Theologische Tijdschrift* (1904): 433-57. *N. del Ed.*: Bavinck añade que a este último artículo se le opuso De Graaf, op. cit., 165-210, la cual es probablemente una referencia a la misma publicación, *Teylers Theologische Tijdschrift*.

especulación y la metafísica y deben explicar empíricamente el mundo únicamente a partir de esos átomos empíricos. El materialista únicamente puede decir que la experiencia enseña que los átomos no llegan a existir o cesan de existir; sin embargo, no tiene justificación para hablar de la naturaleza metafísica o las propiedades metafísicas de los átomos. Las ciencias naturales, a la cual apelan siempre los materialistas, tienen que ver como tal con lo finito, lo relativo, con la naturaleza y sus fenómenos; comienza siempre desde la naturaleza, la asume como un hecho dado, y no puede penetrar a lo que yace detrás de ella. En el momento que haga esto deja de ser física y se vuelve metafísica. Pero el materialismo no es fiel consigo mismo cuando inmediatamente le atribuye a los átomos toda clase de propiedades que no son parte del concepto mismo y que no son enseñados por la experiencia. El materialismo, por consiguiente, no es una ciencia exacta, ni el fruto de una rigurosa investigación científica, sino una filosofía que está edificada sobre la negación de toda filosofía; es inherentemente auto-contradictoria; rechaza todos los absolutos y hace a los átomos absolutos; niega la existencia de Dios y deifica la materia.

Uno puede declarar esto incluso en términos más fuertes: si el materialismo quiere explicar todas las cosas a partir de la materia, carece de toda justificación para hablar de los átomos. Los átomos nunca han sido observados; jamás nadie los ha visto; la investigación empírica nunca los ha traído a la luz. Originalmente son de naturaleza metafísica y solo por esa razón debiesen estar vedados para el materialismo. Es más, como sustancias metafísicas están envueltas en una antinomia que toda-

vía no ha sido resuelta por nadie. Son materiales y (se nos dice) que son al mismo tiempo indivisibles, inmutables, infinitos en número, eternos e indestructibles. Y además de todo esto, como si la materia misma – la materia que se asume como el principio que explica todo el universo – ¡fuese solamente conocida y comprensible! Pero exactamente la esencia y naturaleza de la materia es la cosa más misteriosa de todas. Elude totalmente nuestra comprensión cognoscitiva. Es más fácil para nosotros concebir e imaginar la naturaleza del espíritu que la naturaleza de la materia. Materia es una palabra, un nombre, pero no sabemos lo que queremos dar a entender con ello. Enfrentamos aquí un misterio tan grande en su tipo como la existencia del espíritu que, como explicación de su incomprendibilidad, es rechazado por el materialismo. Sin embargo, si asumimos que los átomos existen y que son eternos inmutables, todavía no hemos hecho nada para explicar el mundo a partir de esa noción. ¿Cómo es que el mundo se originó a partir de esos átomos? Si el mundo ahora existente, o el precedente, tuvo un principio, debe haber una causa por la cual los átomos fueron puestos en movimiento, y en el tipo de movimiento que dio como resultado el mundo presente. Pero esta noción no puede ser explicada a partir de la materia, pues toda materia es por naturaleza inerte y comienza a moverse solamente como resultado de un impulso desde afuera. Sin embargo, el materialismo no puede aceptar un primer proponente de ese movimiento que exista independientemente de la materia. De manera que los materialistas no tienen elección sino la de declarar también el movimiento y el cambio como absolutos y eternos (como el átomo), o como lo hace Czolbe, incluso a este mundo existente.

El materialismo se envuelve a sí mismo aún en contradicciones mayores: confunde lo físico con lo metafísico, el volverse con el ser, la mutabilidad con la inmutabilidad, el tiempo con la eternidad, y habla del espacio infinito, del tiempo infinito, y del mundo infinito como si esto no fuera la más absurda auto-contradicción. Finalmente, se ha mostrado, repetidas veces y por varios proponentes, que el materialismo permanece totalmente incapaz de explicar cómo los átomos puramente materiales, y por lo tanto inconscientes, inanimados, faltos de libertad y sin propósito pudieran producir este mundo espiritual de vida, conciencia, propósito, religión, moralidad y así sucesivamente, que se lanza a sí mismo sobre nuestra conciencia interior con no menos fuerza que el mundo físico lo hace sobre nuestros sentidos. Y parece que poco a poco esta crítica está comenzando a tener algún tipo de impacto sobre los mismos materialistas. El materialismo que surgió del panteísmo en el siglo pasado está volviéndose más y más al panteísmo e incluso incorporando una variedad de elementos místicos. La “fuerza vital,” que por mucho tiempo fue rechazada, una vez más tiene sus defensores. Los átomos son ahora representados como si estuviesen vivos y animados. Haecckel una vez más habla de un “espíritu en todas las cosas,” de una “fuerza divina,” un “espíritu motor,” un “alma mundial” que habita todas las cosas. Él está buscando, en este monismo panteísta, la conexión entre religión y ciencia. Pero al hacer esto el mismo materialismo está admitiendo abiertamente su incapacidad para explicar el mundo: en su empobrecimiento el mecanismo de los átomos nuevamente ha clamado pidiendo ayuda del principio dinámico.³⁹

Creatio ex Nihilo

En contra de todos estos movimientos la iglesia Cristiana de manera unificada sostuvo firmemente la confesión: “Creo en Dios el Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra.” Y al decir creación quería dar a entender aquel acto de Dios por el cual, por su soberana voluntad, produjo el mundo entero sacándolo de un estado de *no ser* hacia el estado de un *ser* que es distinto de Su propio ser. Y esta es, de hecho, la enseñanza de la Sagrada Escritura. La palabra *b'r* originalmente significa separar, dividir, partir o cortar (usada en *piel* para referirse a hacer un claro en el bosque, Jos. 17:15, 18), y luego para formar, producir, crear. Igual que la palabra Holandesa *schep-pen*, que originalmente significa “formar” (cf. el Inglés “*to shape*”), la palabra Hebrea por sí misma no implica que algo fue traído a la existencia de la nada, pues es también frecuentemente usada para las obras de la

39. Sobre el materialismo, además de “Materialismus,” de M. Heinze, *PRE*³, XII, 414-24, y la literatura allí mencionada, véase K. Gutberlet, *Der Mechanische Monismus: Eine Kritik der Modernen Weltanschauung* (Paderborn: F. Schöningh, 1893); W. Ostwald, *Die Ueberwindung des wissenschaftliche Materialismus* (Leipzig: Veit, 1895); J. Reinke, *Die Welt als That*, 4 vols. (Berlín: Paetel, 1905); M. Verworn, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, (Heidelberg: C. Winter, 1906); R. Otto, *Naturalistische und Religiöse Weltansicht* (Tübingen: H. Laupp, 1905); A. Kuyper, “Evolución,” *Revista Teológica Calvinista* 31 (1996): 11-50; H. Bavinck, “Evolutie,” en *Verzamelde Opstellen* (Kampen: Kok, 1921), 105-20. *Nota del Editor:* Una versión en Inglés de las opiniones de Bavinck acerca de la evolución puede encontrarse en su “Creación o Desarrollo,” *Methodist Review* 61 (1901): 849-74.

providencia (Isa. 40:28; 45:7; Jer. 31:22; Amós 4:13). Es un sinónimo de, y también alterna con, *hrš yšr ʿšh* (Sal. 104:30). Pero difiere de ellas en que siempre es usada para denotar un “hacer” divino y nunca con referencia a la actividad humana; en que nunca es acompañada por un acusativo de la materia a partir de la cual algo es hecho, y en que, por lo tanto, expresa por todas partes la grandeza y el poder de las obras de Dios.⁴⁰ Lo mismo es cierto de las palabras del Nuevo Testamento *ktizein* (Mar. 13:19), *poiein* (Mat. 19:4), *pheme lioun* (Heb. 1:10), *katartizein* (Rom. 9:12), *kataskeuazein* (Heb. 3:4) y *plassein* (Rom. 9:20), y de la palabra Latina *creare*. Tampoco estas palabras, por sí mismas, expresan crear de la nada. La expresión “crear de la nada,” por consiguiente, no se deriva literalmente de la Escritura pero ocurre primero en 2 Macabeos 7:28, donde se declara que Dios hizo el cielo y la tierra y al hombre a partir del *no ser* (*ek ouk ontōn epoiēsen*; Vulg. *fecit ex nihilo*). Algunos eruditos disputan que esta expresión puede entenderse en el sentido estricto y le han dado una interpretación Platónica. Sin embargo, es digno de otra que el autor no habla de *mē onta*, es decir, una nada que no pudiese existir (*nihilum privativum*), una materia desprovista de cualidad y forma, sino de *ouk onta*, una nada que no existe (*nihilum negativum*). Además, no es cierto que el autor del Libro de Sabiduría (11:18) enseñara la eternidad de una materia sin forma; el pasaje puede muy bien entenderse como refiriéndose a la “creación secundaria,”⁴¹ tal y como es el caso en Justino Mártir.

40. Franz Delitzsch, *Un Nuevo Comentario sobre el Génesis*, trad. por Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), 74.

41. Agustín et al., en J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 44.

De cualquier manera, la Escritura no deja duda con respecto a la materia en cuestión. Aunque ésta no usa el término, enseña claramente la materia. Debe concederse que algunos eruditos creen que Génesis 1:1-3, también, en realidad procedió de un caos original no creado. Estos eruditos argumentan que debido a que *brʿšt* se halla en el estado de construcción, los versos 1 a 3, para ellos, pueden traducirse de la siguiente manera: “En el principio cuando Dios creó los cielos y la tierra – ahora, la tierra era un vacío sin forma, y así por el estilo – entonces Dios habló y dijo: Sea la luz.” Por lo tanto, según esta opinión, se presupone en el verso 2 la existencia de una tierra vacía y sin forma en el acto de Dios de la creación.⁴² Pero esta traducción no es aceptable.⁴³ En el primer caso la oración adquiere de esta forma la longitud de un período, lo cual es raro en Hebreo; es algo que no se espera, tanto en el estilo como inmediatamente al principio de Génesis 1; un coloca un acento demasiado fuerte sobre la creación de la luz.⁴⁴ Además, el estado de construcción de *brʿšt* no exige esta traducción porque también ocurre de la misma forma sin sufijo o genitivo en Isaías 46:10 (cf. Lev. 2:12; Deut. 33:21). En tercer lugar, sería extraño que, mientras la cláusula inicial diría que Dios todavía tenía que crear el cielo y la tierra, la cláusula

42. Según Ewald, Bunsen, Schrader, Gunkel y otros; véase H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 5ª ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896), 570s.

43. *Nota del Editor*: Esta es la traducción adoptada por la NRSV (*New Revised Standard Versión*).

44. R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr, 1893), 456; J. Wellhausen, *Prolegómenos de la Historia de Israel* (Atlanta: Eruditos, 1994 [1885]), 387, n. 1.

intermedia ya designara al caos con el nombre de “tierra” y no hiciera mención del estado del cielo cualquiera que este fuera. A esto debemos añadir que esta traducción, aún si fuera correcta, de ninguna manera enseña la eternidad de esta tierra desolada sino que, en el mejor de los casos, deja abierto este asunto.

Esta visión global milita en contra de todo el espíritu de la narrativa de la creación. En Génesis 1 Elohim no es presentado como un escultor cósmico que, a la manera humana, con material preexistente, produce una obra de arte, sino como Uno que solamente por hablar, con proferir una palabra de poder, llama todas las cosas a la existencia.⁴⁵ Y toda la Escritura resuena con esa visión. Dios es el Todopoderoso quien es infinitamente superior a todas las criaturas y quien trata con sus criaturas de acuerdo con su buena voluntad soberana. Él es el dueño absoluto, el *qōnēh* del cielo y de la tierra (Gén. 14:19, 22), quien hace lo que le place y cuyo poder no tiene límites. Él habla y las cosas llegan a ser, Él ordena y todo surge (Gén. 1:3; Sal. 33:9; Isa. 48:13; Rom. 4:17). Además, todas las cosas en la Escritura son descritas una y otra vez como habiendo sido hechas por Dios y como absolutamente dependientes de Él. Él ha creado todas las cosas, el cielo, la tierra, el mar y todo lo que hay sobre ellos y en ellos (Éxo. 20:11; Neh. 9:6, etc.). Todo ha sido creado por Él (Col. 1:16, 17), todo existe solo por su voluntad (Apoc. 4:11), y todo es

de Él, por medio de Él y para Él (Rom. 11:36). Además, en ningún momento o lugar se encuentra la más mínima referencia a alguna materia eterna sin forma. Solo Dios es el Eterno y el Imperecedero. Solo Él se levanta por encima de los procesos de transformación y cambio. Las cosas, en cambio, tienen un principio y un fin y están sujetas al cambio. [En la Escritura] esto se expresa en un lenguaje antropomórfico. Dios estaba allí antes que las montañas emergieran y sus años nunca llegan a un fin (Sal. 90:2; Prov. 8:25, 26); Él eligió y amó [a los suyos] desde la fundación del mundo (Efe. 1:4; Juan 17:24; cf. Mat. 13:35; 25:34; Luc. 11:50; Juan 17:5; Heb. 4:3; 9:26; 1 Ped. 1:20; Apoc. 13:8; 17:8). Y aunque en Romanos 4:17 no hay una mención expresa de la creación, este versículo sí enseña que Dios llama y convoca *ta mē onta*, la cosas que posiblemente aún no existen como si existieran, *hōs onta*. Para Él la existencia y la no-existencia son cosas similares. Hebreos 11:3 anuncia aún más claramente que Dios ha hecho el mundo de manera que lo que se ve no es hecho *ek phainomenōn*, de aquello que se presenta ante nuestros ojos. Por medio de esta revelación la “materia amorfa” queda totalmente excluida; el mundo visible no procedió de lo que es visible sino que depende de Dios quien llamó todas las cosas a la existencia por su palabra.

Esta enseñanza de la Escritura fue expresada con intencionadamente en las palabras *ex nihilo* (“de la nada”) y fue entendida de esta manera y traspasada por la teología Cristiana desde el principio.⁴⁶ Pero entre los Gnósticos y los Maniqueos, los teosofistas y los naturalistas, los panteístas y los materialistas, esta enseñanza

45. Reinke, *Die Welt als That*, 481ss., afirma erróneamente que Moisés no tenía ningún conocimiento de una creación a partir de la nada y que tal creación de la nada sería, en cualquier caso, una variación de la ley de la constancia de energía.

ha sido cuestionada en todos los tiempos. Especialmente la máxima de Aristóteles, *ex nihilo nihil fit* (“nada es hecho de la nada”), ha sido usada en su contra. Pero esta polémica es totalmente infundada. En primer lugar, esta norma de Aristóteles no es, en lo absoluto, tan simple como parece. A cada momento del día enfrentamos fenómenos que no son reducibles a factores presentes: la historia no es un simple problema de aritmética; la vida no es solamente el producto de combinaciones químicas; el genio es algo más que el niño de su tiempo y cada personalidad es original. Pero aparte de estas cosas y tomada con un poco de reserva, esta norma de Aristóteles no es inaceptable. La teología nunca ha enseñado que el *no ser* sea el padre, fuente y principio del *ser*. Quizás de manera redundante, ha añadido repetidamente que la expresión *ex nihilo* no era la descripción de una materia preexistente de la cual fue hecho el mundo, pero quería decir solamente que aquello que ahora existe no existía una vez y que fue llamado a la existencia solamente por el poder del Dios Todopoderoso. De allí que, la expresión *ex nihilo* se halle al nivel del término *post nihilum*: la preposición *ex* no designa [la causa] sino que solamente excluye una causa material; el mundo tiene su causa, no en sí mismo, sino solamente en Dios.⁴⁷

La expresión *ex nihilo* fue preservada

46. *El Pastor de Hermas*, I, 1; *De Teófilo a Autólico*, II, 4; Tertuliano, *La Prescripción contra los Herejes*, 13; Ireneo, *Contra las Herejías*, II, 10.

47. Ireneo, *Contra las Herejías*, II, 14; Agustín, *Confesiones*, XI, 5: XII 7; idem, *El Significado Literal del Génesis*, I, 1; Anselmo, *Monologion*, Cap. 8; T. Aquino, *Summa Theologica*, I, par. 45., art. 1, y así sucesivamente.

con seriedad en la teología Cristiana solo porque era admirablemente conveniente para cortar todo tipo de errores desde la raíz. En primer lugar, servía como una defensa contra la noción pagana de una sustancia amorfa (*amorphos hulē*), de la que ni siquiera Platón o Aristóteles fueron capaces de librarse. En el paganismo el ser humano está atado por la materia, sujeto a la sensualidad y a la adoración de la naturaleza; no puede comprender la idea de que la mente es libre y que se encuentra por encima de la materia, y aún mucho menos que Dios es absolutamente soberano, definido por ninguna otra cosa más que por su propia esencia. En contra de esta visión la doctrina de la creación a partir de la nada enseña la absoluta soberanía de Dios y la absoluta dependencia del hombre; si solo una simple partícula no fuese creada de la nada Dios no sería Dios. En segundo lugar, esta expresión elimina toda emanación, toda insinuación de alguna identidad esencial entre Dios y el mundo. Claro, los Escolásticos escribieron en repetidas ocasiones sobre una emanación o procesión de toda la existencia a partir de una causa universal y también ocasionalmente de la participación de la criatura en el ser y vida e Dios. Pero al decir esto no estaban significando “emanación” en el sentido estricto, como si el propio ser de Dios fluyera hacia sus criaturas y se desarrollara así en ellos, como la clase en sus especies. Solamente quisieron decir que Dios es un ser auto-subsistente y necesario (*ens per essentiam*) pero que la criatura es existente por participación (*ens per participationem*). Ciertamente las criaturas tienen un ser que les es propio, pero este ser tiene su eficiencia y causa ejemplar en el ser de Dios.⁴⁸

La enseñanza de la creación a partir de

la nada mantiene que hay una distinción en esencia entre Dios y el mundo. La creación no existe como resultado de un traspaso del mundo del ser en Dios al ser fuera de Dios, ni del ser sin Dios al ser por Dios, sino de la no-existencia a la existencia. El mundo ciertamente no es anti-Dios; no tiene una existencia independiente, y permanece en Dios como su continua causa inmanente, como tendrá que ser demostrado más tarde en la enseñanza de la preservación contra el Maniqueísmo y el Deísmo. Pero según la enseñanza de la Escritura el mundo no es una parte o una emanación del ser de Dios. Tiene un ser y una existencia que le son propias, una que es diferente y distinta de la esencia de Dios. Y eso es lo que es expresado con el término *ex nihilo*. Sin embargo, este término también ha sido mal usado por la filosofía. Igual como Platón entendía *mē on* (el no-ser) como una sustancia eterna y sin forma, así Erigena incluso describió a Dios como *nihilum* en tanto que Él trasciende todas las categorías y limitaciones, toda existencia y ser; “por lo tanto, entonces, se entiende que él es incomprensible, no es llamado ‘nihilum’ sin razón a causa de [su] excelencia superior” (*dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur*). Y si Él produce todo de la nada, entonces eso significa que Él “produce esencia a partir de la suya propia –digámoslo así– ‘supere-sencialidad,’ y vive de su propia ‘supervitalidad.’”⁴⁹ Incluso más rara era la manera en que Hegel en su *Wissenschaft der Logic* trató con este concepto como definió la “nada” como “un no-ser que es simultánea-

mente un tipo de ser y un ser que es simultáneamente no-ser,” una condición de nada que es al mismo tiempo todo, es decir, en potencialidad y nada específico concretamente.⁵⁰

La teología Cristiana es diametralmente opuesta a esta confusión conceptual en la filosofía. Entiende la “nada” como algo que es puramente negativo y rechaza toda emanación. No obstante, incluso en la emanación hay un elemento de verdad que, sin violar la esencia de Dios, es especialmente sostenido por la doctrina bíblica de la creación mucho mejor que en la filosofía. La doctrina de la creación de la nada, de hecho, le da a la teología Cristiana un lugar entre el Gnosticismo y el Arrianismo, esto es, entre el panteísmo y el Deísmo. El Gnosticismo no conoce creación sino solamente emanación y por lo tanto convierte al mundo en el Hijo, la sabiduría, la imagen de Dios en un sentido anticuado. El arrianismo, por otro lado, no sabe nada de emanación sino solo de creación y por lo tanto convierte al Hijo en una criatura. En el primer caso el mundo es deificado; en el segundo Dios es hecho mundano. Pero la Escritura, y por lo tanto la teología Cristiana, conoce tanto la emanación como la creación, una doble comunicación de Dios – una dentro de y la otra por fuera del ser divino; una hacia el Hijo quien estaba en el principio con Dios y era él mismo Dios, y otra a las criaturas quienes se originaron en el tiempo; una desde el ser y otra por la voluntad de Dios. La primera es llamada

48. T. Aquino, *Summa Theologica*, I. Par. 45, art. 1; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 828ss., 899s.

49. Erigena, *Sobre la División de la Naturaleza*, III, 19, 20.

50. G. W. F. Hegel, *La Enciclopedia de la Lógica*, 139-45 (*Wissenschaft der Logik*, *Sämtliche Werke*, IV, 87-118; Nota del Editor: La propia paginación de Bavinck en su nota es hacia *Werke*, III, 64, 73s., cuando debería ser *Werke*, III, 77-108).

generación; la segunda, creación. Por generación, desde toda la eternidad, la plena imagen de Dios es comunicada al Hijo; por la creación se comunica a la criatura sólo una débil y pálida imagen de Dios. Sin embargo, las dos están conectadas. Sin la generación la creación no sería posible. Si en un sentido absoluto Dios no pudiera comunicarse Él mismo al Hijo, él sería incluso menos capaz, en un sentido relativo, de comunicarse Él mismo a su criatura. Si Dios no fuera trino, la creación no sería posible.⁵¹

El Creador es el Dios Trino

Por consiguiente, la Sagrada Escritura enseña que el Dios Trino es el autor de la creación. La Escritura no conoce seres intermedios. En el caso el plural en Génesis 1:26 los Judíos pensaban en ángeles. Los Gnósticos miraban, procediendo de Dios, una serie de eones que jugaban un rol creativo. Los Arrianos convertían al Hijo en un ser intermedio entre el Creador y la criatura quien, aunque creado, no obstante también creaba. En la Edad Media muchos [eruditos] estaban preparados para aceptar un rol cooperativo para la criatura en el acto de la creación. Llegaron a esta tesis porque en la iglesia el perdón de pecados y la dispensa de la gracia eran inherentes en el oficio [eclesiástico] de manera que un sacerdote que oficiaba la Misa podía transformar el pan en el cuerpo de Cristo y así se convertía en “un creador de su propio creador” (*creator sui creatoris*) (Biel). Es por esta razón que Pedro Lombardo dice en su doctrina de los sacramentos que Dios podía también “crear algunas cosas a través de

alguna persona, no a través de él como ‘autor’ sino como ministro con quién y en quién Él obraba.”⁵² Algunos, tales como Durand, Suárez, Buenaventura, Richard, y otros, disintieron.⁵³ Los teólogos Reformados que resistían, más que los eruditos Católicos y Luteranos, cualquier tendencia a mezclar al Creador y a la criatura, concordaron con lo último.⁵⁴ La Escritura le atribuye exclusivamente a Dios el acto de la creación (Gén. 1:11; Isa. 40:12s.; 44:24; 45:12; Job 9:5-10; 38:2s.). Es lo que le distingue de los dioses falsos (Sal. 96:5, Isa. 37:16; Jer. 10:11, 12).

Crear es una obra divina, un acto de poder infinito y por lo tanto es incomunicable, ya sea en lo natural y en la gracia a cualquier criatura, cualquiera que esta sea. Pero la teología Cristiana atribuyó de la manera más unánime la obra de la creación a todas las tres personas en la Trinidad. La Escritura no dejaba dudas en este punto. Dios creó todas las cosas por medio del Hijo (Sal. 33:6; Prov. 8:22; Juan 1:3; 5:17; 1 Cor. 8:6; Col. 1:15-17; Heb. 1:3) y a través del Espíritu (Gén. 1:2; Sal. 33:6; Job 26:13; 33:4; Sal. 104:30; Isa. 40:13; Luc. 1:35). En este contexto el Hijo y el Espíritu no son vistos como fuerzas secundarias sino como agentes independientes o “principios” (*principia*), como autores (*auctores*) quienes con el Padre realizan la obra de la crea-

51. Atanasio, *Contra los Arrianos*, I, 12; II, 56, 78.

52. P. Lombardo, IV, *Sent.*, dist. 5, n. 3.

53. T. Aquinas, *Summa Theologica*, I, par. 45, art. 3; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 849s.; J. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 89s.

54. G. Voetius, *Select Disp.*, I, 556s.; *Synopsis Purioris Theologiae*, X, 14; Turretin, *Institutes of Elenctinc Theology*, V, qu. 2; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, VI, 14; P. van Mastricht, *Theologia*, III, 5, 20; C. Vitringa, *Doct. Christ.*, II, 81-82.

ción, como con quien también constituyen el único Dios verdadero.

Esta doctrina de la Escritura no llegó a establecerse y a ser reconocida de manera inmediata en la iglesia Cristiana. Inicialmente el Logos era visto con demasiada frecuencia como un ser intermedio que realizaba la vinculación entre Dios y el mundo mientras que la persona y obra del Espíritu Santo inicialmente se puso por completo tras bambalinas. Pero Ireneo ya había señalado que en el acto de crear Dios no había necesitado instrumentos ajenos, ni usó a los ángeles para ese propósito, sino que tenía sus propias manos: el Logos y el Espíritu Santo por quienes y en quienes Él creó todas las cosas.⁵⁵ La doctrina de la creación como la obra de toda la Trinidad fue desarrollada claramente por Atanasio y los tres Capadocios en el Este, y por Agustín en el Occidente. Ninguna criatura, dice Atanasio, puede ser la causa eficiente (*poiētikon aition*) de la creación. Así entonces, si el Hijo junto con el Padre crea el mundo, no puede ser un demiurgo creado extradivino, como piensa Arrio, sino que tiene que ser el mismo Hijo propio del Padre, la “descendencia propia de su propio ser” (*idion gennēa tes ousias autou*).⁵⁶ Pero donde está el Logos, allí también está el Espíritu, y así “el Padre a través de la Palabra y en el Espíritu crea todas las cosas” (*ho pater dia tou logou en to pneumatikōi ktizei ta panta*).⁵⁷ Agustín lo dice aún más fuerte: “por esta buena Trinidad, suprema, igual e inmutable, son creadas todas las cosas” (*ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona trinitate creata sunt omnia*) de manera que toda la

creación lleva la huella de la Trinidad (*vestigium trinitatis*).⁵⁸ Esta enseñanza se ha convertido entonces en la propiedad común de la teología Cristiana como un todo⁵⁹ y también de las varias confesiones.⁶⁰ Esta enseñanza fue contradicha solo entre aquellos que también rechazaban el dogma de la iglesia de la Trinidad y creían, en el mejor de los casos, en una creación por parte del Padre a través del Hijo pero que de ninguna manera reconocían en aquella creación la obra común de las tres divinas personas. Entre quienes disentían estaban los Arrianos, los Socinianos, los Remonstrantes, los Racionalistas y, en tiempos más recientes, Martensen, Van Oosterzee, y particularmente Doedes.⁶¹

Los dos dogmas se levantan y caen juntos. La confesión de la unidad esencial de las tres personas tiene como corolario que todas las obras externas de Dios (*opera ad extra*) son comunes e indivisibles (*comuna et indivisa*). De manera inversa toda oposición a la obra trinitaria de la creación es prueba de una desviación en la doctrina de la Trinidad. El punto crucial aquí es que, junto con la Escritura y los padres de la Iglesia, como Atanasio, hacemos una aguda distinción entre el Creador y la criatura y evitamos toda mezcla Gnóstica. Si en la Escritura el Hijo y el Espíritu actúan como agentes independientes (*principia*) y “autores” (*auctores*) de la creación, entonces son participantes del ser divino. Además, si ellos son verdaderamente Dios, entonces

55. Ireneo, *Contra las Herejías*, IV, 20.

56. Atanasio, *Contra los Arrianos*, II, 21s.

57. Atanasio, *Ad Serap.*, III, 5.

58. Agustín, *Enchiridion*, 10; *Sobre la Trinidad*, VI, 10; *La Ciudad de Dios*, XI, 24; *Confesiones*, XIII, 11.

59. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, I, 8; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 45, art. 6; M. Lutero, *Los Artículos de Esmalcalda*, I.1; J. Calvino, *Institución*, I. xiv, xx.

verdaderamente toman parte también en la obra de la creación. La doctrina Arriana, por otro lado, se envuelve a sí misma en dificultades insolubles. No se puede negar que la Escritura enseña que la creación es una obra del Padre por medio del Hijo. Ahora, si el Hijo es visto como una persona externa al ser divino entonces hay validez para la objeción de que no se le puede anexar ningún significado a la creación por parte del Padre a través del Hijo. La Escritura lo dice, pero ¿qué puede significar? ¿Encomendó el Padre al Hijo para que éste creara? Pero entonces el Hijo es el Creador real. ¿Crearon el Padre y el Hijo conjuntamente todas las cosas? Pero entonces no es creación por parte del Hijo.⁶²

La doctrina de la Trinidad provee aquí verdadera luz. Igual como Dios es uno en esencia y distinto en personas, así también la obra de creación es una y completa mientras que en su unidad todavía es rica en diversidad. Es Un Dios quien crea todas las cosas y por esa razón el mundo es una unidad, igual como la unidad del mundo demuestra la unidad de Dios. Pero en ese Un ser divino hay tres personas, cada uno

de los cuales realiza una tarea que le es propia en esa obra única de creación. No en el sentido que la creación sea principalmente atribuible al Padre y menos al Hijo y al Espíritu, ni en el sentido que las tres personas trabajen independientemente lado a lado, complementando la obra de cada una y constituyendo tres causas eficientes separadas de la creación. Por lo tanto, la práctica de hablar de tres causas asociadas (*tres causae sociae*) encontró amplia resistencia.⁶³ Aunque hay cooperación no hay división de trabajo. Todas las cosas se originan simultáneamente del Padre por medio del Hijo en el Espíritu. El Padre es la primera causa; la iniciativa de la creación procede de Él. Por consiguiente, en un sentido administrativo, la creación es atribuida específicamente a Él. El Hijo no es un instrumento sino la sabiduría personal, el Logos, por quien todo es creado; todo descansa y encuentra su coherencia en Él (Col. 1:17) y es creado por Él (Col. 1:16), no como su meta final sino como la cabeza y maestro de todas las criaturas (Efe. 1:10). Y el Espíritu Santo es la causa personal inmanente por el cual todas las cosas viven y se mueven y tienen su ser, reciben su propia forma y configuración, y son conducidas a su destino, en Dios.⁶⁴

60. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, nos. 202, 227, 231, 232, 355, 367, 598; H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatorum* (Leipzig: Sumptibus Iulii Klinkhardti, 1840), 87, 331, 341. *N. del E.*: Además, Bavinck cita aquí a J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher der Evangelisch Lutherschen Kirche*⁵, 38, 299. Posiblemente se esté refiriendo a la Confesión de Ausburg, art. III, y a los Artículos de Esmalcalda, art. IV, que se encuentran en el *Libro de Concordia*: o los *Libros Simbólicos de la Iglesia Evangélica Luterana*, trad. por Henry Jacobs (Philadelphia: The United Lutheran Publications House, 1908), I, 38, 311.

61. H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, trad. por W. Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), §61; J. J. Van Ooserzee, *Dogmática Cristiana*, trad. por J. Watson y M. Evans (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §56; J. I. Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81), 121ss.

62. J. I. Doedes, *Nederlandsche Geloofsbelijdenis*, 128.

63. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79), I, 621s., 679s.

Aún así, aunque la creación es un obra de toda la Trinidad, no puede negarse que en la Escritura esta permanece en una relación peculiar con el Hijo, una que merece una discusión independiente. El Antiguo Testamento repetidas veces declara que Dios creó todas las cosas por su Palabra (Gén. 1:3; Sal. 33:6; 148:5; Isa. 48:13), que Él estableció la tierra con Sabiduría y con su entendimiento extendió los cielos (Sal. 104:24; Prov. 3:19; Jer. 10:12; 51:15). Pero esa Sabiduría también es representada personalmente como la consejera y obrera maestra de la creación. Dios la adquirió y la poseía, la organizó y la buscó, para que por medio de ella como el principio de su camino, como el primer principio de su obra, Él pudiera crear y organizar el mundo. Y de esa manera estuvo con Él incluso antes de la creación, trabajó junto con Él en el proceso de crear, y se deleitó en las obras de las manos de Dios, especialmente en los hijos de los hombres (Prov. 8:22-31; Job 28:23-27). Esta enseñanza es elaborada más adelante en el Nuevo Testamento. Allí leemos no solamente que Dios creó todas las cosas por el Hijo (Juan 1:3; 1 Cor. 8:6; Col. 1:15-17), sino que allí Cristo es llamado “el primogénito de toda la creación” (*prōtotokos pasēs ktiseōs*, Col. 1:15), “el origen de la creación de Dios” (*archē tēs ktiseōs tou Theou*, Apoc. 3:14), el Alfa y la Omega, el principio y fin de todas las cosas (Apoc. 1:17; 21:6; 22:6), por quien todas las

cosas han sido creadas (Col. 1:16), con el propósito de ser otra vez reunidas en Él como la cabeza (Efe. 1:10). En todos estos pasajes Cristo tiene tanto significado soteriológico como cosmológico. Él no es solamente el mediador de la re-creación sino también de la creación.

Los Apologistas, no obstante, no sabían qué hacer con estas ideas de la Escritura. Sujetos como se encontraban a la influencia Platónica frecuentemente miraban en el Logos poco más que el “mundo inteligible” (*kosmos noētos*). Asociaban al Logos más íntimamente con el mundo, miraban su generación como siendo motivada por la creación, y distinguieron inadecuadamente el nacimiento del Hijo de la creación del mundo. Todavía batallaban con la idea Gnóstica de que el Padre es en realidad la Deidad secreta e invisible quien se hace manifiesta solamente por el Logos. Ahora, aunque este elemento Gnóstico fue desterrado de la teología por los antiguos padres de la iglesia, de manera notable por Atanasio y Agustín, se mantuvo apareciendo en repetidas ocasiones. La raíz de donde brotó esta idea es siempre un cierto dualismo, una oposición más o menos aguda entre el espíritu y la materia, entre Dios y el mundo. Dios es invisible, inaccesible, oculto; el mundo, si no es que es anti-Dios, es sin embargo “impío,” “carente de Dios,” desprovisto de deidad. Lo que se necesita para reconciliar esta oposición básica es un ser intermedio y ese ser es el Logos. Con relación a Dios él es la idea cósmica, la imagen del mundo, el mundo inteligible (*kosmos noētos*); y en relación con el mundo él es el Creador real, el principio de la posibilidad de que un mundo esté gestándose. Entre los Hernhúteros esta noción resultó en el eclipse del Padre y la idea de

64. F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, 3ª ed. rev. (Erlangen y Leipzig: A. Deichert, 1894), I, 328s.; A. Kuyper, *La Obra del Espíritu Santo*, trad. por H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1941 [1900]), 21; cf. H. Bavinck, *La Doctrina de Dios*, trad. por W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 319 (*Gereformeerde Dogmatiek* [Kampen: Kok, 1928], II, 285s.).

Cristo como el Creador real. La re-creación absorbe a la creación y la gracia nulifica la naturaleza. Varios teólogos en el medio enseñan que el Logos es el mundo en su idea básica y que “pertenece al mismo ser del Hijo el tener su vida no solamente en el Padre sino también en el mundo; como el corazón del Padre él es simultáneamente el corazón eterno del mundo, el eterno Mundo-logos.”⁶⁵

Entonces, esta noción conduce automáticamente a una doctrina de la encarnación aparte del pecado. El mundo como tal es profano; la creación no es realmente una obra divina. Para que Dios sea capaz de crear y para que el mundo y la humanidad le agraden debemos verlos en Cristo. Dios solamente podía haber deseado al mundo en Cristo y para Cristo. Es solo en Cristo como cabeza e individuo central de la raza humana que podemos agrandar a Dios. En esta perspectiva la encarnación es necesaria para la revelación y la comunicación de Dios y del Dios-hombre es la meta suprema de la creación.⁶⁶ En última instancia este curso en el pensamiento culmina en la teoría que la creación es necesaria para Dios mismo. De hecho, Dios como tal es naturaleza, el terreno original, la dimensión de profundidad y el silencio original del mundo (*buthos* y *sigē*), pero para convertirse en personalidad y en espíritu él necesita la creación. La creación es la propia historia de Dios; la cosmogonía es teogonía.⁶⁷

65. H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, §125; H. A. W. Meyer, *Manual Crítico y Exegético de las Epístolas a los Filipenses y a los Colosenses*, trad. por John C. Moore, rev. y ed. por William P. Dickson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1875), 281-87 [sobre Col. 1:16].

El Gnosticismo solo puede ser vencido fundamentalmente cuando todo dualismo entre Dios y el mundo es cortado de raíz. La creación, como una obra de Dios, no es inferior a la re-creación; la naturaleza no es de un orden inferior a la gracia; el mundo no es profano por sí mismo. Por consiguiente, no había necesidad que un ser divino inferior capacitara al Padre para crear al mundo. La iglesia Cristiana cree en Dios el Padre, Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. La creación no es – en lo absoluto – más la obra del Hijo que del Padre. Todas las cosas proceden de Dios. Y con respecto al Hijo la iglesia Cristiana confiesa que él no es inferior al Padre, ni más cercano a las criaturas, sino que es de una sustancia con el Padre y el Espíritu, y que juntos son el único Dios verdadero y eterno, Creador del cielo y de la tierra. Pero es verdad que el Hijo juega un rol que le es propio en la obra de la creación, algo que especialmente Agustín subrayó. Aunque no equiparó las ideas de las cosas con el Logos como los Apologistas lo habían hecho, sí se sintió obligado a relacionarlas con el Logos. Ciertamente: el mundo no era eterno pero sin embargo la idea del mundo se encontraba eternamente en la mente de Dios. El Padre expresa todos sus pensamientos y su ser

66. I. A. Dorner, *Historia del Desarrollo de la Doctrina de la Persona de Cristo* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), III, 229-48; C. I. Nitzsch, *System der Christlichen Wahrheit*, 5^a ed. (Bonn: Adolph Marcus, 1844), 195; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 215; y especialmente P. F. Keerl, *Der Gottmensch, das Ebenbild Gotees*, vol. 2 en la serie *De Mensch, das Ebenbild Gottes* (Basel: Bahnmeier, 1866), 1ss. *N. del E.*: Bavinck solamente cita el título de la serie y el número del volumen en su referencia.

67. F. W. J. Schelling, *Werke*, II, 2, 109.

entero en la única Palabra personal, y la idea del mundo, por consiguiente, se encuentra contenida en el Logos. En consecuencia, el Logos puede ser llamado “un cierto tipo de forma, una forma que no es en sí misma formada sino la forma de todas las cosas que han sido formadas” (*forma quaedam, forma non formata sed forma omnium formatorum*).⁶⁸ Con esta línea de pensamiento se puede establecer el significado del Hijo para la creación. Primero está el Padre de quien procede la iniciativa para la creación, quien piensa la idea del mundo; pero todo lo que el Padre es y tiene y piensa lo imparte y lo expresa en el Hijo. En él el Padre contempla la idea del mundo en sí mismo, no como si fuese idéntico con el Hijo, sino de manera que lo visiona y se encuentra con él en el Hijo en quien habita Su plenitud. Contenida en la sabiduría divina, como parte y como suma total, se encuentra también la sabiduría que será realizada en las criaturas [por venir]. Él es el Logos por quien el Padre crea todas las cosas.

Así pues, el mundo entero es la realización de una idea de Dios; un libro que contiene letras, grandes y pequeñas, y desde el cual puede conocerse su sabiduría. Sin embargo, Él no es meramente la “causa ejemplar”; Él es también el “agente creativo” (*archē dēmiourgikē*). La palabra que Dios habla no es un sonido sin contenido; es enérgica y viviente [que realiza el hecho por declaración]. La idea del mundo que el Padre pronuncia en el Hijo es una palabra seminal (*ratio seminalis*) una forma funda-

mental (*forma principalis*) del mundo mismo. Por esa razón el Hijo es llamado el principio (*archē*), el primogénito (*prōtotokos*), el origen de la creación (*archē tēs ktiseōs*), el primogénito que sustenta la creación, de quien ella surge como su causa y ejemplo, y en quien descansa. Por tanto, la palabra que el Padre profiere en la creación y por la cual llama a las cosas de la nada a la existencia es también efectiva, pues es hablada en y a través del Hijo. Y finalmente el Hijo es, en un sentido, también la causa final (*causa finalis*) del mundo. Porque en Él tiene su fundamento y modelo, también es creado para él, no como su meta última, sino todavía como la cabeza, el Señor y heredero de todas las cosas (Col. 1:16; Heb. 1:2). Contadas en el Hijo, reunidas bajo Él como cabeza, todas las criaturas regresan otra vez al Padre de quien se originan todas las cosas. De esta forma el mundo encuentra su *idea*, su principio (*archē*) y su meta final (*telos*) en el ser trino de Dios. La palabra que el Padre pronuncia en el Hijo es la plena expresión del ser divino y por lo tanto también de todo aquello que llegará a existir por esa palabra como criatura exterior al ser divino. Y la procesión (*spiratio*) por la cual el Padre y el Hijo son las “bases activas” (*principium*) del Espíritu también contiene en sí misma la disposición de deseo de ese mundo, la idea que se halla comprendida en la sabiduría divina.⁶⁹ Así pues, la creación procede del Padre por medio del Hijo en el Espíritu con el propósito que, en el Espíritu y por medio del Hijo, pueda retornar al Padre.

68. Agustín, *Sermón 117; La Libertad de la Voluntad*, III, 16, 17; *Sobre la Trinidad*, XI, 10; XV, 14; cf. Anselmo, *Monologion*, 34; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 34, art. 3; qu. 44, art. 3.

69. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 870.

Creación y Tiempo

Desde esta perspectiva podemos también derivar algún entendimiento sobre el difícil problema de la creación y el tiempo. La Escritura nos dice en simple lenguaje humano que todas las cosas tuvieron un principio. Habla de un tiempo antes del nacimiento de las montañas, antes de la fundación del mundo, antes que los eones comenzaran (Gén. 1:1; Sal. 90:2; Prov. 8:22; Mat. 13:35; 25:24; Juan 1:1; 17:24; Efe. 1:4; 2 Tim. 1:9; Heb. 4:3; 1 Ped. 1:20; Apoc. 13:8). En nuestro propio pensamiento y hablar tampoco podemos evitar la forma temporal. De hecho, a partir de esta limitación humana surgen todas las objeciones que brotan una y otra vez en contra de una creación en el tiempo. Yendo hacia atrás en nuestro pensamiento finalmente llegamos al primer momento en el cual todas las cosas tienen un principio. Antes de ese momento no hay nada sino un profundo silencio de eternidad. Pero inmediatamente una multitud de preguntas surgen en nuestra mente. ¿Con qué imágenes llenaremos esa eternidad y qué tipo de actividad puede haber si toda la obra de la creación y la providencia es eliminada de consideración? Las doctrinas de la Trinidad y de los decretos nos ofrecen una pista para responder pero, separada del mundo ya no proveen contenido para nuestras ideas. ¿Qué hacía Dios antes del acto de la creación – Él, que no puede concebirse como un Dios ocioso (*Deus otiosus*) y que está siempre trabajando (Juan 5:17)? ¿Cambió Él? ¿Pasó de la desocupación a la actividad, del descanso al trabajo? ¿Cómo puede la creación, la transición al acto de crear, ser reconciliada con la inmutabilidad de Dios? ¿Y por qué procedió a la obra de la creación después que había ya pasado toda una eter-

nidad? ¿Cómo ha de encontrarse, en toda aquella eternidad que trascendía el tiempo, un momento en el que Dios pasara del no-crear al crear? ¿Y por qué escogió precisamente ese momento; por qué no comenzó a crear el mundo muchos eones antes?

Todas estas preguntas han provocado una variedad de respuestas. El panteísmo intentó proporcionar una solución enseñando que en Dios el ser y el actuar son una sola cosa; que Dios no se volvió un Creador sino que la creación misma es eterna. El mundo no tuvo principio; es la eterna auto-revelación de Dios. Además, Dios no precedió al mundo en duración, sino solamente en un sentido lógico, en tanto que Él es la causa de todas las cosas. La naturaleza productora (*natura naturans*) no puede ser concebida aparte de la naturaleza habiendo sido producida (*natura naturata*), ni la sustancia aparte de los modos y atributos, o la idea aparte de la manifestación.⁷⁰ La solución de Orígenes está asociada con esta opinión: rechazando la eternidad de la materia enseñaba que todas las cosas fueron creadas de la nada por el Logos pero que Dios no puede ser concebido como desocupado. Su omnipotencia es tan eterna como Él es y así Él comenzó a crear desde toda la eternidad. No que el mundo presente sea eterno, sino que precediéndolo hubo incontables mundos, así como habrá muchos después de él.⁷¹ Esta visión, que en realidad proviene de los Stoa,⁷² fue condenada por la iglesia

70. Erigena, *La Naturaleza Divina*, I, 73, 74; III, 8, 9, 17; B. Espinoza, *Los Principios de la Filosofía de Descartes (Cogitata Metaphysica)*, trad. por Halbert Haine Briton (Chicago: Open Court, 1905), II, cap. 10; G. W. F. Hegel, *Werke*, VII, 25.

71. Orígenes, *Sobre los Primeros Principios*, I, 2; II, 1; III, 5.

en el Concilio de Nicea pero ha hecho numerosas reapariciones.⁷³ En relación con esto debemos también mencionar la pregunta – una frecuentemente tratada en el Escolasticismo – de si el mundo pudo haber sido eterno. En defensa de Aristóteles, quien enseñaba la eternidad del mundo,⁷⁴ algunos respondieron esta pregunta en sentido afirmativo.⁷⁵ Pero otros como Buenaventura, Albertus Magnus, Henry de Ghent, Richard, Valentia, Toletus,⁷⁶ los Luteranos⁷⁷ y los Reformados,⁷⁸ rechazaron firmemente esta tesis. Solamente unos pocos consideraron una creación eterna como una posibilidad.⁷⁹

Sin embargo, todas estas respuestas no pueden satisfacer la mente. Por supuesto no hay diferencia sobre si en este momento, en lugar de por miles de años, el mundo pudo haber existido por millones de centurias. Nadie niega esto en lo abstracto. Pero es una pregunta muy diferente si el mundo pudo haber existido eternamente en el mismo sentido en que Dios es eterno. Esto,

debemos decir, es imposible, pues eternidad y tiempo difieren esencialmente. Kant miraba una antinomia insoluble en el hecho que por un lado el mundo debía haber tenido un comienzo porque un tiempo infinitamente pasado es inconcebible, y por el otro lado no pudo haber tenido un principio porque un tiempo vacío es igualmente inconcebible.⁸⁰ Sin embargo, la segunda parte de la antinomia no es válida: en ausencia del mundo no hay tiempo, y por lo tanto, no hay tiempo vacío.⁸¹ El hecho que no podamos imaginar esto y que vayamos a necesitar siempre tal noción auxiliar de un tiempo antes del tiempo es irrelevante y se deriva solamente de la necesidad de nuestro pensamiento en una forma temporal. Eliminar el tiempo de nuestro pensamiento es eliminar nuestro pensamiento, de allí que esto sea imposible.

Esto nos deja solamente con la primera parte de la antinomia de Kant: a saber, que el mundo debe haber tenido un comienzo.

72. E. Zeller, *Bosquejos de la Historia de la Filosofía Griega*, 13ª ed., rev. por Wilhelm Nestle y trad. por L. R. Palmer (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969), §61, pp. 215-17.

73. R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2ª ed. rev. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §§61s.; H. Ulrici, *Gott und die Natur* (Leipzig: T. O. Weigel, 1862), 671s.; H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, §§65, 66; J. A. Dorner, *Historia del Desarrollo de la Doctrina de la Persona de Cristo* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), III, 229-48; Wetzell, "Die SEIT der Welt-schöpfung," *Jahrbuch für die Theologie* 1 (1875): 582s.

74. E. Zeller, *Aristóteles y los Primeros Peripatéticos* (que es una traducción de la *Filosofía de los Griegos* de Zeller) por B. F. C. Costello y J. H. Muirhead (Londres, Nueva York y Bombay, 1897), I, 469-77.

75. Por Durandus, Occam, Biel, Cajetan y también por Tomás de Aquino, *Summa Theol.* I, qu. 46 art. 1, 2; idem, *Contra los Gentiles*, II, 31-37; según T. Esser, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquino ubre die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung* (Münster: Aschendorff, 1895). *Rolfes, *Philos. Jahrbuch* 10 (1897), heft 1; J. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 134s.

76. Buenaventura, I, *Sent.*, dist. 44, art. 1, qu. 4; cf. Petavius, "de Deo," III, cap. 5, 6.

77. J. Quenstedt, *Teología*, I, 421; D. Hollaz, *Examen Theol.*, 358.

78. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 22; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 568; M. Leydecker, *Fax. Verit.*, 140; J. Cocceius, *Summa Theol.*, cap. 15; B. De Moor, *Comm. Theol.*, II, 179; C. Vitranga, *Doctr. Christ.* II, 83; Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, V, qu. 3.

No importa cuán largamente se extienda el tiempo sigue siendo tiempo y nunca se convierte en eternidad. Hay una diferencia esencial entre los dos. El mundo no puede concebirse aparte del tiempo; la existencia en el tiempo es la forma necesaria de todo lo que es finito y creado. El predicado de la eternidad nunca puede, estrictamente hablando, ser atribuible a las cosas que existen en la forma del tiempo. De manera similar, la pregunta de si Dios pudo no haber creado desde toda la eternidad se basa en la identificación de la eternidad con el tiempo. En la eternidad no hay “antes” o “después.” Dios *sí* creó eternamente el mundo: esto es, en el momento en que el mundo llegó a existir Dios era, y siguió siendo, el Eterno y como el Eterno creó al mundo. Aún cuando el mundo *hubiera* existido por una sucesión interminable de centurias, y aunque millones de mundos *hubieran* precedido al mundo presente, sigue siendo temporal, finito, limitado y por lo tanto tuvo un comienzo. La hipótesis de Orígenes de ninguna manera comienza a resolver el problema: la cuestión continúa absolutamente siendo la misma; solamente es movida hacia atrás unos pocos millones de años.

Aún más infundada es la cuestión de qué hacía Dios antes de que creara. Agustín, Lutero y Calvino la contestaron en el espíritu de Proverbios 26:5 [“Responde al necio como merece su necesidad...”].⁸² Esta

cuestión procede de la noción de que Dios existe en el tiempo y que la creación y la providencia son para Él la labor tenaz de cada día. Pero Dios habita en la eternidad. Él es actualidad pura (*actus purissimus*), una plenitud infinita de vida, bendecida en Él mismo. Sin la creación Él no está desocupado y el involucrarse en ella no le agota. “Por lo tanto, en su ocio no hay pereza, indolencia, inactividad; así como en Su labor no hay trabajo, esfuerzo o laboriosidad. Él puede actuar mientras reposa, y reposar mientras actúa.”⁸³

Es el mismo caso con el panteísmo. No es, con seguridad, tan superficial como el Socinianismo y el materialismo que simplemente transmuta la eternidad en un tiempo que es extendido interminablemente hacia atrás y hacia delante e ignora la distinción entre lo que no tiene fin y lo infinito. No sostiene que Dios es todas las cosas y que todas las cosas son Dios. Hace una distinción entre el “ser” y el “convertirse,” la naturaleza que está produciendo y la naturaleza que ha sido producida (*natura naturans* y *natura naturata*), entre la sustancia y sus modos, el Todo y todas las cosas, la idea y su manifestación, esto es, entre la eternidad y el tiempo. Pero en cuanto a las preguntas “¿En dónde, entonces, existe la diferencia?”; “¿Qué relación hay entre las dos?”; “¿Cómo pasa la eternidad a ser tiempo?” el panteísmo no tiene respuestas. Ciertamente provee suficientes palabras e imágenes, pero no permiten algún pensamiento real. El teísmo, no obstante, mira la eternidad y el tiempo como dos magnitudes

79. F. Burmann, *Syn. Theol.*, I, 24, 41.

80. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. por Norman Kemp Smith (Nueva York: St. Martín, 1965 [1929]), 396-402.

81. Ireneo, *Contra las Herejías*, III, 8; Atanasio, *Contra los Arrianos*, I, 29, 58; Tertuliano, *Contra Marción*, II, 3; idem, *Contra Hermógenes*, 4; Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 6.

82. Agustín, *Confesiones*, XI, 2; J. Calvino, *Institución*, I. xiv. 1.

83. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 17; trad. por Marcus Dods (New York: Modern Library, 1950), 400.

inconmensurables. No podemos ni debemos descuidar a ninguno de ellos; ambos se impulsan hacia nuestras conciencias y poderes de reflexión. Pero no podemos entender claramente su interconexión. Como seres vivientes y pensantes en el tiempo nos hallamos ante el misterio y maravilla del ser eterno increado. Por un lado, es cierto que Dios es el Eterno: en Él no hay pasado o futuro, ni está transformándose o cambiando. Todo lo que Él es es eterno: su pensamiento, su voluntad, su decreto. Eterno, en Él, es la idea del mundo que Él piensa y profiere en el Hijo; eterna, en Él, es también la decisión de crear al mundo; eterna, en Él, es la voluntad que creó al mundo en el tiempo; eterno es también el acto de crear como un acto de Dios, una acción tanto interna como inmanente.⁸⁴ Pues Dios no se *convirtió* en Creador, de manera que primero, por mucho tiempo, Él no creó y entonces después sí creó. Más bien, Él es el Creador eterno y como Creador él era el Eterno y como el Eterno creó. Por lo tanto la creación no produjo ningún cambio en Dios; ésta no emanó de Él y no es parte de su ser. Él es, incambiablemente, el mismo Dios eterno.

Por otro lado, es cierto, también para el pensamiento humano, que el mundo tuvo un principio y fue creado en el tiempo. Agustín declaró correctamente que el mundo no fue hecho en el tiempo sino junto con el tiempo,⁸⁵ como ya Platón,

84. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 17; P. Lombard, II, *Sent.*, dist. 1, n. 2; Buena-ventura, II, *Sent.*, dist. 1, art. 1, qu. 2; T. Aquino, *Contra los Gentiles*, I, 82; Petavius, “de Deo,” V, 9, 9 y 13, 5; G. Voetius, *Select. Disp.* I, 565; Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, V, qu. 3, 16.

Filón y Tertuliano⁸⁶ lo habían dicho antes que él y todos los teólogos desde entonces lo han repetido. Es inconcebible un tiempo de desocupación, ni hubo un tiempo antes que el mundo existiese. El tiempo es la forma necesaria de la existencia de lo finito. No es una creación separada sino algo automáticamente dado con el mundo, co-creado con él como el espacio. En un sentido, por lo tanto, el mundo siempre ha existido, en tanto que el tiempo haya existido. Entonces, todo cambio ocurre en él, no en Dios. El mundo se halla sujeto al tiempo, esto es, al cambio. Está constantemente transformándose, en contraste con Dios quien es un ser eterno e incambiable. Ahora, estos dos, Dios y el mundo, la eternidad y el tiempo, están relacionados de tal manera que el mundo es sustentado en todas sus partes por el poder omnipresente de Dios y el tiempo, en todos sus momentos, se halla impregnado del ser eterno de nuestro Dios. La eternidad y el tiempo no son dos líneas, la más corta de las cuales corre por un tiempo paralela a aquella extendida infinitamente; la verdad es que la eternidad es el centro inmutable que envía sus rayos a toda la circunferencia del tiempo. Para el ojo limitado de la criatura ésta revela sucesivamente su infinito contenido en la anchura del espacio y en la longitud del tiempo para que esa criatura pueda entender algo de la grandeza insondable de Dios. Pero en cuanto a todo esto, la eternidad y el tiempo siguen siendo distintos. Todo lo que queremos confesar es que la disposición voluntaria de Dios puede, y de hecho lo hace, sin dejar de ser eterna, producir efectos en el tiempo, igual como su pensamiento eterno

85. Agustín, *Confesiones*, XI, 10-13; idem, *Ciudad de Dios*, VII, 30; XI, 4-6; XII, 15-17.

86. Tertuliano, *Contra Marción*, II, 3.

puede tener a los objetos temporales como su contenido.⁸⁷ El poder de la voluntad de Dios, el cual es eternamente uno, hizo que las cosas que antes no existían llegaran a existir, aún así sin producir ningún cambio en Él. Dios desea eternamente cosas que solamente ocurrirán después de siglos o que ocurrieron siglos antes. Y en el momento en que ello ocurre hay cambio en las cosas pero no en Él. [Como Agustín ha dicho:]

Pero cuando uno habla de Su anterior reposo y subsiguiente operación (y no sé cómo los hombres pueden entender estas cosas), estos “anterior” y “subsiguiente” son aplicables sólo a las cosas creadas, las que anteriormente no existían, y llegaron a existir subsiguientemente. Pero en Dios el anterior propósito no es alterado ni borrado por el propósito subsiguiente y diferente, sino [realizados] por la única y la misma voluntad eterna e incambiable. Él efectuó, con respecto a las cosas que creó, tanto eso anterior, en tanto que ellas no existían, ni habrían llegado a existir, y aquello subsiguiente, cuando comenzaron a ser, cuando llegaron a existir. Y así, quizás, Él mostraría de manera notoria, a aquellos que tienen ojos para tales cosas, cuán independiente Él es de lo que Él hace y cómo es Él, como creador, en Su bondad gratuita, puesto que desde la eternidad Él habitó sin criaturas en una bendición no menos perfecta.⁸⁸

87. Tomás de Aquino, en Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 871.

La Meta de la Creación

Ahora, si este mundo, que se originó y existe en el tiempo, es distinto en esencia del ser eterno e incambiable de Dios, uno es insistentemente confrontado por la cuestión de qué movió a Dios a llamar este mundo a la existencia. La Escritura continuamente traza toda la condición de “ser” y de “tales” de las criaturas de Dios de regreso a su voluntad (Sal. 33:6; 115:3; 135:6; Isa. 46:10; Dan. 4:35; Mat. 11:25; Rom. 9:15s.; Efe. 1:4, 9, 11; Apoc. 4:11).⁸⁹ Para nosotros ese es el último motivo, el fin de toda contradicción. “La voluntad de Dios es la ley suprema. La 'naturaleza' de cualquier cosa creada en particular es precisamente la que el creador supremo de esa cosa quiso que fuera.”⁹⁰ A la pregunta de por qué existen las cosas y por qué son como son no hay otra respuesta, y más profunda, que Dios así lo quiso. Entonces, si alguien preguntase: ¿Por qué lo quiso Dios?, “está preguntando algo que es más grande que la voluntad de Dios pero no se puede encontrar nada más grande.”⁹¹ Y esta ha sido la posición de toda la iglesia Cristiana y de la teología Cristiana.

Sin embargo, el panteísmo no está satisfecho con esta respuesta y busca un motivo más profundo. Entonces, intenta

88. Agustín, *Ciudad de Dios*, XII, 17; trad. por Marcus Dods (Modern Library), 400; *nota del editor*: La cita aquí incluida es más extensa que la original de Bavinck.

89. En Apoc. 4:11 la preposición *dia* es seguida por un acusativo y de allí que en realidad signifique “debido a que.” Pero aquí y en cualquier otra parte (Apoc. 12:11; Juan 6:57; Rom. 8:10, 20; 2 Pedro 3:12) este significado pasa a ser el de “mediante, a través de” o el de un dativo.

90. Agustín, *Ciudad de Dios*, XXI, 8.

91. Agustín, *de Gen. c. Manich*, I, 2.

especialmente de dos maneras explicar el mundo desde el ser de Dios. O presenta ese ser como tan sobreabundantemente rico que el mundo automáticamente fluye de él y, en la medida en que el mundo se distancia de Él, se aproxima al no-ser (el *mē on*) y se solidifica transformándose en materia sensible. Esta es la teoría de la emanación que se originó en el Oriente, se propagó especialmente en Persia y la India, y entonces, penetró también en Occidente a través de los sistemas del Gnosticismo y el Neoplatonismo. O intenta explicar el mundo a partir de la pobreza de Dios (*penia tou Theou*), no a partir de su riqueza (*ploutos*). Dios se halla tan necesitado y falto de dicha que necesita al mundo para su propio desarrollo. En sí mismo él es potencialidad pura, quien *es nada pero puede volverse cualquier cosa*. Tiene que objetivarse a sí mismo y, al contrastarse a sí mismo con el mundo, se vuelve “espíritu” o “personalidad” en el hombre. En sí mismo Dios no es todavía el Absoluto; él alcanza este status solamente a través del proceso del mundo. Siendo inicialmente el Dios implícito (*Deus implicitus*), gradualmente se vuelve explícito (*Deus explicitus*). El mundo, por consiguiente, es necesario para Dios; es un componente necesario de desarrollo en su ser. “Sin el mundo Dios no es Dios.” En contra de este panteísmo, que suprime la personalidad de Dios y deifica el mundo, el teísmo mantiene la enseñanza de que la creación es un acto de la voluntad de Dios. Pero esa voluntad no ha de ser interpretada como volición arbitraria. La voluntad de Dios ha sido vista de esta manera en la teología Islámica y en el pensamiento de los Nominalistas, los Socinianos y los Cartesianos. Allí, el mundo es producto del puro capricho. Existe, pero podría bien no haber existido o haber sido muy diferente. Sin

embargo, como norma, la teología Cristiana ha evitado esta posición extrema y ha enseñado que, aunque la voluntad de Dios en la creación era totalmente libre y toda coerción y necesidad quedan excluidas, esa voluntad divina tuvo sus motivos y Dios, al realizar sus obras externas, tuvo sus propósitos altos y puros.⁹²

De manera que queda espacio para la cuestión de qué movió a Dios a crear el mundo; en otras palabras: ¿qué propósito tenía en mente para la creación? Las respuestas a esta pregunta han sido variadas. Muchos teólogos han visto una explicación adecuada para el mundo en la bondad y el amor de Dios. También la Escritura habla a menudo del hecho de que Dios es bueno, que su bondad se manifiesta en todas sus obras, que Él ama a todas sus criaturas y desea su salvación. Además, Dios no puede ser concebido como necesitando algo; él no podía haber creado al mundo para recibir algo de él sino solamente para darse y comunicarse a Sí mismo. Por lo tanto, su bondad fue la razón para la creación. Platón, Filón y Séneca ya habían hablado en esta línea,⁹³ y los teólogos Cristianos también dijeron a menudo que Dios no creó al mundo por necesidad sino por la bondad, no para sí mismo sino para los seres humanos. “Dios hizo el mundo no para sí mismo sino para el hombre.”⁹⁴ “Si Él no fuese capaz de hacer cosas buenas, no poseería ningún poder en lo absoluto; sin embargo,

92. Cf. H. Bavinck, *La Doctrina de Dios*, 232-41 (*Gereformeerde Dogmatiek*, II, 207-15).

93. Platón, *Timaeus*, 29 D; Séneca, *Cartas*, 95; para Filón, véase Zöckler, art. *PRE*³, XI, 643.

94. Tertuliano, *Contra Marción*, I, 43; *Contra Praxeas*, 5.

si fuese capaz, pero no lo hiciera, allí habría una gran culpa.”⁹⁵ Pero el Dios de todo es bueno y excelente por naturaleza. Pues un ser bueno no tendría envidia de ninguno, de manera que Él no envidia la existencia de nadie sino que más bien desea que todos existan con el propósito de ejercer Su bondad.⁹⁶

Sin embargo, estos pronunciamientos se alternaban repetidamente con otras declaraciones en los que Dios mismo y su honor fueron designados como la causa y propósito de la creación. Pero el humanismo colocó al hombre en primer plano. El Socinianismo no buscó la esencia del hombre en la comunión con Dios sino en su dominio sobre la tierra. La doctrina de la ley natural, la de la moralidad natural, y de la religión natural hicieron al hombre autónomo e independiente de Dios. Leibnitz enseñaba que por su bondad, sabiduría y poder Dios estaba moralmente obligado a escoger el mejor de los muchos mundos posibles y traer ése a la existencia. Kant, sobre el terreno de la razón práctica, solo apeló a Dios para que ayudara al hombre supliéndole la vida eterna en el más allá, siendo su virtud lo que le otorgaba tal derecho. Y así, en el racionalismo del siglo dieciocho, el hombre se convirtió en la más interesante de las criaturas: todo lo demás existía para él y existía para servirle en su perfección. El hombre era su propio fin (*Selbstzweck*) y todo lo demás, incluido Dios, era solamente un medio.⁹⁷ Y aún hoy muchos pensadores enseñan que Dios debe

impartir realidad a la idea del mundo que él considere necesaria, pues de otra manera Él sería egoísta y no tendría el amor más grande. Debido a que Él es bueno, él no quiere solo ser bendecido por él mismo, sino que establece un reino de amor y persigue la bendición de sus criaturas, lo cual para Él es su meta última.⁹⁸

Sin embargo, desde una perspectiva Cristiana, esta doctrina del hombre como *Selbstzweck* es inaceptable. Por supuesto que la bondad de Dios también se torna manifiesta en la creación, como la Escritura repetidamente afirma. Sin embargo, no es correcto decir que la bondad de Dios requiere la creación o sino Dios sería egoísta. Recuerde, Dios es el Ser todo-bueno, el amor perfecto, hay total bendición en sí mismo, y por lo tanto no necesita al mundo para hacer madurar su bondad o amor, más de que lo necesita para alcanzar auto-conciencia y personalidad. Además, es por la naturaleza del caso, que Dios no existe por causa del hombre y que el hombre existe por causa de Dios. Pues aunque el hombre puede, en un sentido, ser llamado *Selbstzweck* en tanto que él, como ser racional, como ser moral, no puede nunca ser degradado en un instrumento “sin voluntad,” sin embargo se halla fundamentalmente dependiente de Dios y no posee nada que no haya recibido. Solo Dios es Creador; el hombre es un ser creado y solo por esa razón él no puede ser la meta de la creación. En tanto que él tenga su origen en

95. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, IV, 16.

96. Atanasio, *Contra Gentes*, 41; Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 2; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 19, art. 2; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 558.

97. K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 442s.; idem, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 669; J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §95.

Dios, puede también tener su destino solamente en Dios. Y, finalmente, la teoría de que la creación se fundamenta en la bondad de Dios y que tiene como su finalidad la salvación del hombre tampoco cuadra con la realidad. Ciertamente, el universo no se agota por su servicio a la humanidad y debe, por lo tanto, tener alguna otra meta además de la utilidad al hombre. El utilitarismo falto de imaginación y la teleología auto-centrada del siglo dieciocho han sido refutados suficientemente. El sufrimiento y el dolor que son la suerte diaria de la humanidad no pueden ser explicadas en términos de la bondad de Dios solamente. Y el resultado final de la historia del mundo, que nos habla no solamente de la salvación de los elegidos sino también de un triunfo final sobre los impíos, revela atributos de Dios enteramente diferentes de su bondad y amor.

Por consiguiente, la Escritura toma otra posición y señala hacia una meta supe-

98. R. Rothe, *Theologische Ethik*, §49; I. Dorner, *Christian Faith*, I, II, 29-34; H. Martensen, *Christian Dogmatics*, §59; J. C. C. Von Hofmann, *Der Schriftbeweis*, 2a ed., I, 205s.; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik* (Leipzig: Dorfflung & Francke, 1861-68), I, 428; J. Müller, *Die Christliche Leher von der Sunde* (Bremen: C. Ed. Muller, 1889), II, 187s.; L Schöberlein, *Prinzip und System der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 628; G. Thomasius, *Christi Person und Werk* (Erlangen: A. Deichert, 1888), I, 44; James Orr, *La Visión Cristiana de Dios y el Mundo*, 7a ed. (Edinburgh: A. Elliot, 1904), 155; A. Ritschl, *La Doctrina Cristiana de la Justificación y la Reconciliación*, trad. y ed. por H. R. MacIntosh y A. B. MacCaulay (Edinburgh: T. & T. Clark, 1900), 290-96; también Hermes y Günther, según Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I, 642.

rior. Dice que toda la naturaleza es una revelación de los atributos de Dios y una que proclama su alabanza (Sal. 19:1; Rom. 1:19). Dios creó al hombre según su imagen y para su gloria (Gén. 1:26; Isa. 43:7). Se glorificó a Sí mismo en el Faraón del Éxodo (Éxo. 14:17), en el hombre que nació ciego (Juan 9:3), e hizo al impío para el día malo (Prov. 16:4; Rom. 9:22). Cristo vino para glorificar a Dios (Juan 17:4) y él otorga todos los beneficios de gracia por causa de su nombre: redención, perdón, santificación, y así sucesivamente (Sal. 105:8; 78:9; Isa. 43:25; 48:11; 60:21; 61:3; Rom. 9:23; Efe. 1:6s.). Dios no da su gloria a otro (Isa. 42:8). La meta final es que todos los reinos estén sujetos a Él y toda criatura se rinda ante Él (Dan. 7:27; Isa. 2:3-13; Mal. 1:11; 1 Cor. 15:24s.). Aún en la tierra a Él ya se le da gloria por parte de todo su pueblo (Sal. 115:1; Mat. 6:13). Algún día sólo Dios será grande (Isa. 2:3-13) y recibirá gloria de todas sus criaturas (Apoc. 4:11; 19:6). Él es el Primero y el Último, el Alfa y la Omega (Isa. 44:6; 48:12; Apoc. 1:8; 22:13). De Él, por medio de Él y para Él son todas las cosas (Rom. 11:36). Sobre esta base la teología Cristiana enseña casi unánimemente que la gloria de Dios es la meta final de todas las obras de Dios. Aunque en sus primeros años la bondad de Dios especialmente fue presentada como el motivo para la creación, aún así el honor de Dios como la finalidad de todas las cosas no se halla ausente. Atenágoras, por ejemplo, escribe que “Dios hizo al hombre por Su propia causa y con el propósito de mostrar que su bondad y sabiduría habían sido expresadas en todas sus obras.”⁹⁹ Tertuliano dice que Dios creó al mundo “para el embelleci-

99. Atenágoras, *La Resurrección de los Muertos*, 12.

miento de su majestad.”¹⁰⁰ Este [énfasis en la] “gloria de Dios” llegó a realizarse más y más, especialmente en la teología medieval de Anselmo, quien hizo del honor de Dios el principio fundamental de su doctrina de la encarnación y de la expiación,¹⁰¹ pero también en Lombardo, Thomas, Buenaventura, y otros.¹⁰² Y encontramos la misma enseñanza en el pensamiento de los posteriores teólogos Católicos Romanos,¹⁰³ en la de los Luteranos,¹⁰⁴ y final y particularmente en la teología de los Reformados.¹⁰⁵ La diferencia entre los Reformados por un lado y los Luteranos y Católicos Romanos por el otro no es que los primeros postularon el honor de Dios, mientras que los últimos escogieron al hombre como la meta final de la creación. Es más bien que la tradición Reformada hizo del honor de Dios el principio fundamental de toda doctrina y conducta, de la dogmática y de la moralidad, de la familia, la sociedad y el estado, de la ciencia y el arte. En ninguna otra parte este principio de la gloria de Dios fue más universalmente aplicado que entre

los confesores de la religión Reformada.

Pero se ha registrado una doble objeción contra la gloria de Dios como la meta final de todas las criaturas. Primero, en esta visión Dios se hace auto-centrado, el que busca a favor de sí mismo, devaluando a sus criaturas, específicamente a los seres humanos, convirtiéndolos en medios. Ya confrontamos esta objeción antes y demostramos que como el Dios bueno y perfecto puede descansar en nada más que en sí mismo y no puede ser satisfecho en nada menos que Él mismo. Él no tiene alternativa sino buscar su propio honor. Igual como un padre en su familia y un gobernante en su reino deben buscar y demandar el honor que se les debe en esa capacidad, así es con el Señor nuestro Dios. Ahora, un ser humano puede pedir el honor que se le debe en el nombre de Dios y por causa del oficio al cual Dios le ha llamado, pero Dios pide y busca ese honor en su propio nombre y para su propio ser. En tanto que Él sea el supremo y el único bueno, la perfección misma, es el más alto tipo de justicia que en todas las criaturas Él busque su propio honor. Y así, muy poco tiene en común esta búsqueda de Su propio honor con el egoísta auto-interés humano que, al serle erróneamente negado, Dios reclamará, por el camino de la ley y la justicia, aún más urgentemente ese honor. Voluntaria o involuntariamente, toda criatura algún día doblará su rodilla ante Él. La obediencia en amor o la sujeción por la

100. Tertuliano, *Apología*, 17.

101. Anselmo, *Cur Deus Homo*, 11.

102. P. Lombardo, II, *Sent.* dist. I; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 44, art. 4, qu. 66, art. 2, qu. 103, art. 2; idem, *Contra los Gentiles*, III, 17, 18; idem, II, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2; Buenaventura, II, *Sent.*, dist. 1, 2.

103. M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (Freiburg i.B.; Herder, 1933), II, 31s.; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik* (Freiburg i.B.; Herder, 1879-80), 234s.; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I, 640-92, Schwetz, *Theol. Dogm.* I, 396s.; J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 151s.; G. M. Jansen, *Praelectiones Theologiae Fundamentalibus* (Utrecht, 1875-77), II, 319s.

104. J. Gerhard, *Loci Theol.*, V, cap. 5; J. Quenstedt, *Theologia*, I, 418; D. Hollaz, *Ex. Theol.*, 360.

105. Por ejemplo, Jonathan Edwards, “Disertación con Respecto al Fin por el cual Dios creó el Mundo,” en Paul Ramsey, ed., *Escritos Éticos*, vol. 8, *Las Obras de Jonathan Edwards* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989), 399-536.

fuerza es el destino final de todas las criaturas.

Otra objeción es que, al buscar su honor, Dios sí necesita a su criatura después de todo. Puesto que el mundo sirve como un instrumento de su glorificación hay algo que falta en su perfección y dicha. La creación llena una necesidad en Dios y contribuye a su perfección.¹⁰⁶ Esta objeción parece irrefutable, aunque en todos los tipos de labor humana hay una analogía que pueda clarificar la actividad creadora de Dios para nosotros. En un nivel más bajo los humanos trabajan porque tienen que hacerlo; están obligados a trabajar por necesidad o por fuerza. Pero, mientras más refinado se hace el trabajo, menos espacio queda para la necesidad o la coerción. Un artista crea su obra de arte no por necesidad o coerción sino impelido por los libres impulsos de su genio. “Derramo mi corazón como un pequeño pinzón en los álamos; canto y no conozco otra meta” (Bilderdijk). Una persona devota le sirve a Dios, no por coerción o con la esperanza de recompensa, sino por un amor que fluye libremente. Así también hay un deleite en Dios que es infinitamente superior a la necesidad o la fuerza, a la pobreza y las riquezas, que encarna sus ideas artísticas en la creación y que encuentra un placer intenso en ella. En realidad, lo que en el caso del hombre es nada más una débil analogía se halla presente en Dios con absoluta originalidad. Una criatura, como la creación de un artista, no tiene independencia aparte de y en oposición a Dios. Por lo tanto, Dios nunca busca una

criatura como si esa criatura fuera capaz de darle algo de lo que Él carezca o para quitarle algo de lo que posee. Él no busca a la criatura [como un fin en sí misma] sino que a través de la criatura se busca a Sí mismo. Él es y sigue siendo su propio fin. Su esfuerzo es siempre – también en y a través de sus criaturas – un auto-disfrute y una felicidad perfectas. El mundo, por consiguiente, no surgió de una necesidad en Dios, de su pobreza o falta de felicidad, pues lo que busca en una criatura no es a la criatura sino a Él mismo. Ni es su origen debido a una plenitud (pleroma) incontrolable en Dios, pues Dios usa a todas las criaturas para su propia glorificación y las hace útiles para la proclamación de sus perfecciones.

Una Cosmovisión Basada en la Creación

A partir de esta perspectiva surge una cosmovisión muy particular. La palabra “creación” puede denotar ya sea el acto o el producto de la creación. A partir del entendimiento que uno tenga sobre el acto fluye la visión de uno con respecto al producto. El panteísmo intenta explicar el mundo dinámicamente; el materialismo intenta hacerlo mecánicamente. Pero ambos se esfuerzan para ver el todo gobernado por un simple principio. En el primero el mundo puede ser un organismo viviente (zōon), del cual Dios es el alma; en el segundo es un mecanismo que es producido por la unión y la separación de átomos. Pero en ambos sistemas un destino ciego e inconsciente es elevado al trono del universo. Ambos dejan de apreciar las riquezas y diversidad del mundo, borran las fronteras entre el cielo y la tierra, la materia y el espíritu, el alma y el cuerpo, el hombre y el animal, el intelecto y la voluntad, el tiempo

106. D. F. Strauss, *La Fe Cristiana*, I, 633; E. Von Hartmann, *Gesammelte Studien und Aufsätze* (Leipzig: Friedrich, 1891), 715.

y la eternidad, el Creador y la criatura, el ser y el no-ser, y disuelven todas las distinciones en un baño de uniformidad fatal. Ambos niegan la existencia de un propósito consciente y no pueden señalar hacia una causa o destino para la existencia del mundo y su historia.

La cosmovisión de la Escritura es radicalmente diferente. Desde el principio el cielo y la tierra han sido distintos. Todo ha sido creado con una naturaleza propia y descansa sobre ordenanzas establecidas por Dios. El sol, la luna y las estrellas tienen su propia tarea única; las plantas, los animales y los humanos son distintos en naturaleza. Existe la más profusa diversidad y no obstante, en esa diversidad se encuentra también un tipo superlativo de unidad. El fundamento tanto de la diversidad como de la unidad se encuentra en Dios. Es Él quien creó todas las cosas según su insondable sabiduría, quien continuamente las sostiene en sus naturalezas distintivas, quien las guía y gobierna de acuerdo con sus propias leyes y energías increadas, y quien, como el bien supremo y meta última de todas las cosas, es buscado y deseado por todas las cosas en su medida y manera. He aquí una unidad que no destruye sino que más bien mantiene la diversidad, y una diversidad que no existe a expensas de la unidad sino que más bien la revela en sus riquezas. En virtud de esta unidad el mundo puede, metafóricamente, ser llamado un organismo en el que todas las partes están conectadas las unas con las otras y se influyen unas a otras recíprocamente. El cielo y la tierra, el hombre y el animal, el alma y el cuerpo, la verdad y la vida, el arte y la ciencia, la religión y la moralidad, el estado y la iglesia, la familia y la sociedad, y así sucesivamente; aunque todas ellas son

distintas, no están separadas. Hay una amplia gama de conexiones entre ellas; un vínculo orgánico, o, si lo prefiere, un vínculo ético las mantiene a todas unidas.

La Escritura señala claramente [a este vínculo] cuando no solamente resume el universo bajo el nombre de cielos y tierra sino que también lo llama *ᾠμ*, esto es, un tiempo indefinido en el pasado o futuro, oculto, invisible, un eón, la eternidad, el mundo (Ecl. 1:4; 3:11); y en el Nuevo Testamento el *kosmos* (Juan 1:10); *ta panta* (1 Cor. 8:6; 15:25s.); *ktisis* (Mar. 10:16); *aïones* (Heb. 1:2), duración, tiempo de vida, edad, mundo (cf. *seculum* en conexión con *sexus*), el período de una vida humana, el mundo, y nuestra palabra “mundo”. Las palabras *ᾠμ* y *aïones* asumen la idea de que el mundo tiene duración, o edad, que una historia toma lugar en él y que culmina en una meta específica. La palabra Griega *kosmos* y la Latina *mundus*, por otro lado, recalcan la belleza y armonía el mundo. Y de hecho el mundo es ambas cosas. Igual como Pablo compara simultáneamente a la iglesia con un cuerpo y un edificio y habla de un templo en crecimiento (Efe. 2:21) y Pedro llama a los creyentes piedras vivas (1 Ped. 2:5), así también el mundo es tanto una historia como una obra de arte. Es un cuerpo que crece y un edificio que está siendo erigido. Se extiende en la “anchura” del espacio y se perpetúa en la “longitud” del tiempo. Ni el principio mecánico del materialismo, ni el principio dinámico del panteísmo son suficientes para explicarlo. Pero cualquier cosa que sea válido en ambos se reconoce en la doctrina del mundo tal y como las Escrituras la enseñan. Ha de ser considerado tanto horizontalmente como verticalmente. Desde las formas más inferiores de vida se esfuerza

hacia arriba, hacia donde se encuentra la luz y la vida de Dios, y al mismo tiempo se mueve hacia delante hacia un fin que glorifica a Dios. De esa manera exhibe los atributos y perfecciones de Dios, en principio ya en el comienzo, en un grado creciente a medida que se desarrolla, y de manera perfecta al final de las edades.

Agustín, el padre de la iglesia que más profundamente entendió estas ideas, también presentó el informe más elaborado de ellas. En *La Ciudad de Dios (de civitate Dei)* ofrece una filosofía Cristiana de la historia, demuestra cómo la cosmovisión Cristiana encuentra su verdad y prueba en la historia, y bosqueja el origen y esencia de la ciudad celestial (*civitas coelestis*), tanto en su desarrollo como su relación con la ciudad terrenal (*civitas terrena*), en su fin lo mismo que su meta.¹⁰⁷ Pero al mismo tiempo incluye en ella una explicación del universo como una armonía espléndida. En Agustín el mundo es una unidad. El universo deriva su nombre de la palabra “unidad.”¹⁰⁸ Sin embargo esa unidad no es una uniformidad sino una diversidad infinitamente variada.¹⁰⁹ Pues Dios es el ser supremo: supremamente verdadero, supremamente bueno, y supremamente bello. Por esa razón Él creó muchas criaturas que en varios grados participan de su ser, verdad, bondad y belleza. “A algunas cosas les dio más del ser y a otras menos y de esta manera dispuso un orden de naturalezas en una jerarquía del ser.”¹¹⁰ Apelando al Libro de Sabiduría (“has dispuesto todas las

cosas por medida, número y peso,” 11:20), Agustín declara que todas las cosas son distintas en modo, especie, número, grado y orden. Y precisamente por estas cualidades ellas producen el mundo, ese universo, en el que Dios, en su buena voluntad, distribuye cosas buenas, y que por esa razón es una manifestación de sus perfecciones.¹¹¹ Pues toda esa diversidad solamente puede ser atribuida a Dios, no a los méritos de sus criaturas. “No hay naturaleza incluso entre la más pequeña e inferior de las bestias que Él no haya formado... propiedades sin las cuales nada puede existir o ser concebido.”¹¹²

Esta cosmovisión ha sido la de la teología Cristiana en su integridad. El mundo es un cuerpo con muchos miembros. En las obras de los padres de la iglesia, la unidad, el orden y la armonía exhibidas en el mundo son una prueba poderosa para la existencia y unidad de Dios.¹¹³ Dios es el centro y todas las criaturas están agrupadas en círculos concéntricos y en un orden jerárquico alrededor de Él.¹¹⁴ Santo Tomás compara al mundo con la música de cuerdas perfectamente afinada cuyas armonías interpretan para nosotros la gloria y la dicha de la vida divina. “Se halla que sus

107. J. Biegler, *Die Civitas Dei des heiligen Augustinus* (Paderborn: Junfermann, 1894).

108. Agustín, *de Gen. Constr. Manich.*, I, 21.

109. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 10.

110. *Ibid.*, XII, 2.

111. Agustín, *de diversis quaestionibus octoginta*, qu. 41; *idem*, *La Divina Providencia y el Problema del Mal*, I, 19; *idem*, *El Significado Literal del Génesis*, I, 9; II, 13; *idem*, *Confesiones*, XII, 9; *idem*, *La Ciudad de Dios*, XI, 33.

112. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 15; cf. *Scipio, *Des Aurelius Augustinus Metaphysik* (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1886), 31-80.

113. Atanasio, *Contra los Arrianos*, II, 28, 48; *idem*, *Contra los Paganos*, cap. 39.

114. Seudo Dionisio, en sus escritos, *Jerarquías Celestiales y Jerarquías Eclesiásticas*.

partes han sido dispuestas como las partes de un animal completo, las cuales se sirven las unas a las otras recíprocamente.”¹¹⁵ “No hay punto en el universo,” dice Calvino, “en el que no se puedan discernir al menos algunos vislumbres de su gloria.”¹¹⁶ Nada en todo el mundo es más excelente, más noble, más bello, más útil y más divino que la diversidad de sus muchos elementos, la distinción y ese orden en el que uno es más noble que otro y uno depende de otro, uno está sujeto a otro, y uno recibe obediencia de otro. De allí surgen sus muchos usos, su utilidad y beneficios para nosotros. De allí la misma bondad, gloria, sabiduría y poder de Dios resplandecen y él es revelado de manera brillante.”¹¹⁷ Y para todos ellos el mundo es un teatro, un “espléndido espejo limpio de su gloria divina.”¹¹⁸

Como resultado de esta cosmovisión el Cristianismo ha vencido tanto el desprecio por la naturaleza como su deificación. En el paganismo el ser humano no se encuentra en la correcta relación con Dios y por lo tanto tampoco se encuentra en la correcta relación con el mundo.¹¹⁹ Igualmente, en el panteísmo y en el materialismo la relación de los seres humanos con la naturaleza se encuentra fundamentalmente corrompida.

En un momento el hombre se considera él mismo como infinitamente superior a la naturaleza y cree que ya no tiene secretos para él. Al siguiente momento experimenta la naturaleza como un poder oscuro y misterioso que no entiende, cuyos enigmas no puede resolver, y de cuyo poder no puede liberarse él mismo. Se alternan el intelectualismo y el misticismo. La incredulidad le abre paso a la superstición y el materialismo se convierte en ocultismo. Pero el Cristiano mira hacia arriba y confiesa a Dios como el Creador del cielo y de la tierra. En la naturaleza y en la historia observa lo insondable de los caminos de Dios y lo inescrutable de sus juicios pero no se desespera, pues todas las cosas están sujetas al gobierno de un Dios omnipotente y de un Padre lleno de gracia y por lo tanto ayudarán para el bien de aquellos que aman a Dios. Aquí, por consiguiente, hay espacio para el amor y la admiración por la naturaleza, pero queda excluida toda deificación. Aquí el ser humano es colocado en la correcta relación con el mundo porque ha sido puesto en la correcta relación con Dios. Por esa razón también la creación es el dogma fundamental: a través de la Escritura se halla en primer plano y es la piedra angular sobre el cual descansan el Antiguo y el Nuevo Testamento.

115. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 25, art. 6; idem, *II Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1.

116. J. Calvino, *Institución*, I. v. 1. 9. *N. del E.*: La traducción es de la edición de Battles/McNeill (Philadelphia: Westminster, 1960).

117. J. Zanchius, *Opera*, III, 45.

118. Cf. también Armin Reiche, *Die künstlerischen Element in der Weltund Lebensanschauung des Gregor von Nyssa* (Jena: A. Kämpfe, 1897), 221s.; Otto Gierke, *Johannes Althusius* (Breslau: W. Koebner, 1880), 60s.; Pesch, *Die Welträthsel*, I, 135s.; M. Scheeben, *Dogmatik*, II, 94s.; J. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatik*, V, 173s.

119. R. Smend, *Alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 458: “El hombre Hebreo enfrenta al mundo y a la naturaleza con una soberana auto-conciencia. No tiene temor del mundo. Pero esa postura está asociada con el sentido más fuerte posible de responsabilidad. Como representante de Dios, pero sólo como tal, está a cargo del mundo. No puede seguir sus propios impulsos arbitrarios sino solo la voluntad revelada de Dios. El paganismo, por otro lado, oscila entre el abuso presuntuoso del mundo y un terror infantil ante sus poderes.”

Finalmente, esta doctrina excluye a una teología egoísta y a un falso optimismo. Ciertamente hay un elemento de verdad en la visión de que todas las cosas existen por causa del hombre, o más bien por causa de la humanidad, la iglesia de Cristo (1 Cor. 3:21-23; Rom. 8:28). Pero esa humanidad tiene su propósito último, junto con todas las otras criaturas, en la glorificación de Dios. Todas las cosas están subordinadas a ese fin. Todas las cosas operan juntas, incluso el pecado y el sufrimiento, hacia ese fin. Y el mundo se halla funcionalmente bien organizado en vista de ese fin. En el Escolasticismo algunas veces se planteaba la pregunta de si Dios podía hacer algo mejor de lo que actualmente había hecho. Abelardo dijo que no, porque la bondad de Dios requería que Él siempre deseara lo mejor, de otra manera Él sería egoísta¹²⁰ y Leibnitz razonó más tarde siguiendo la misma línea. Pero en Dios no podemos formular ninguna incertidumbre o preferencia. Él no escogió el mejor de entre muchos mundos posibles. Su voluntad es fija desde la eternidad. Una criatura como tal siempre puede ser concebida como mejor, más grande o más bella de lo que en realidad es, porque una criatura es contingente y capaz de desarrollo y mejoramiento. Y aún el universo, como una entidad contingente, puede ser concebido de manera diferente y mejor para nosotros los seres humanos. Santo Tomás ciertamente dijo: “el universo no puede ser mejor a causa del orden ideal atribuido a estas cosas por Dios en quien consiste el bien del universo; si algunas de estas cosas fuesen mejores, la proporción del mundo sería arruinado igual como cuando se exagera de una cuerda y la melo-

120. Abelardo, *Introducción a la Teología*, III, cap. 5.

día de la cítara es arruinada.” Pero también añadió: “Sin embargo, Dios podría hacer otras cosas o añadir otras cosas a las cosas que han sido hechas y ese otro universo sería mejor.”¹²¹ La naturaleza de una criatura es tal que tanto en su “existencia” como en su calidad de “tal” solo se puede pensar de ella como contingente. Pero para Dios esta cuestión no existe. Este mundo es bueno porque responde al propósito que Él ha establecido para él. No es ni el mejor ni el peor, sino que es bueno porque Dios lo llamó así. Es útil porque es utilizable, no para el ser humano individual, sino para la revelación de las perfecciones de Dios. Y es también bueno para la persona que así lo considere, porque le da a conocer al Dios, y conocer a Dios es vida eterna. Lactancio, por consiguiente, habló verdaderamente cuando dijo: “El mundo fue hecho por esta razón, para que pudiéramos nacer. Por lo tanto, nacemos para que podamos conocer al Hacedor del mundo y nuestro Dios. Le conocemos para que podamos adorarle. Le adoramos para que podamos obtener inmortalidad como recompensa por nuestras labores, dado que la adoración a Dios descansa sobre labores muy grandes. Por tanto, somos recompensados con inmortalidad para que, hechos como los ángeles, podamos servir al Padre y al Señor Altísimo por siempre y ser un reino perpetuo para Dios. Esta es la suma de todo; este es el secreto de Dios; este es el misterio del mundo.”¹²²

121. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 25, art. 6, ad. 3; cf. P. Lombardo, I, *Sent.*, dist. 44; Buenaventura, I, *Sent.*, qu. 44, art. 1, qu. 1-3; Hugh de St. Victor, *Sobre los Sacramentos*, II, cap. 22; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 553; P. Van Mastricht, *Theologia*, III, 6, 11; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, VI, 21.

122. Lactantius, *Los Institutos Divinos*, VII, 6; traducción por Sister Mary Francis McDonald, O.P., vol. 49, *Los Padres de la Iglesia* (Washington, D.C.: Catholic University Press, 1964), 488.

El Cielo: El Mundo Espiritual

2

La Biblia se une a todas las religiones del mundo al reconocer un ámbito espiritual, no material e invisible. Aunque algunos (los Saduceos, los modernistas) niegan la existencia de ángeles, el interés excesivo y poco sano en los espíritus o la especulación con respecto a ellos es un problema mayor. La creencia en un mundo espiritual no puede ser demostrada filosóficamente; se halla enraizada en y expresa profundamente la verdad de la revelación. Los humanos no podemos cruzar la frontera entre este mundo y el que se encuentra más allá; solo Dios puede darnoslo a conocer, y lo ha hecho en la Escritura. El mundo de los ángeles es tan ricamente variado como lo es el mundo material, y existen en distintos tipos y clases. La Escritura también enseña que entre los ángeles hay distinciones de rango y de status, de dignidad y ministerio, de oficio y honor. Sin embargo, la elaborada clasificación jerárquica del Seudo-Dionisio excede en mucho lo que se conoce a partir de la revelación. La especulación acerca del número de ángeles o el momento de su creación es inútil. Aunque no sabemos detalles exactos acerca de su naturaleza, la Escritura sí indica que, a diferencia de Dios mismo, los ángeles no son simples, omnipresentes o eternos. Esto ha llevado a muchos a concluir que los ángeles – en su propia manera etérea – son

corpóreos, limitados al tiempo y al espacio. Pero aunque los ángeles siempre se aparecen ante los humanos en forma corpórea visible y son representados simbólicamente de esta manera, es mejor no atribuirles corporeidad a los ángeles para evitar todas las formas de identidad y filosofía panteístas que mezcla el cielo y la tierra, la materia y el espíritu, y borra la distinción entre ellos. Aunque son criaturas finitas los ángeles se relacionan más libremente con el tiempo y el espacio que como lo hacen los humanos. Las analogías modernas de la luz y la electricidad nos ayudan en esto. Hay una unidad entre los ángeles: como los humanos todos ellos son seres creados, espirituales, racionales y morales, pero solamente los humanos son portadores de la imagen de Dios, unidos en una humanidad común y constituyendo la iglesia. El ministerio extraordinario de los ángeles es acompañar la historia de la redención en sus puntos cardinales; su ministerio ordinario es alabar a Dios día y noche. Aunque los ángeles son usados por Dios para cuidar de los creyentes, no hay fundamento para creer en ángeles guardianes individuales o nacionales. Se debe tener cuidado para evitar la veneración y la adoración de los ángeles, solamente Dios ha de ser adorado.

Según la Sagrada Escritura, la creación se divide en un ámbito espiritual y un ámbito material, en cielo y tierra, en “las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles” (Col. 1:16). La existencia de tal ámbito espiritual es reconocida en todas las religiones. Además de los dioses reales, toda una variedad de semidioses o héroes, demonios, genios, espíritus, almas y así sucesivamente, han sido los objetos de veneración religiosa. Hubo un desarrollo vigoroso, especialmente en el Parsismo, de la doctrina de los ángeles. En ella una hueste de ángeles buenos, llamada *Jazada*, rodean a Ahuramazda, el Dios de la luz, igual como Ahriman, el Dios de la oscuridad, se halla rodeado por una cantidad de ángeles malos, llamados *Dewas*.¹ Según Kuenen,² y también muchos otros eruditos, los Judíos derivaron su visión de los ángeles especialmente de los Persas después del exilio Babilónico. Pero esta hipótesis es enormemente exagerada. En primer lugar, aún Kuenen reconoce que la creencia en la existencia y la actividad de seres superiores estaba presente en el antiguo Israel [del tiempo anterior al exilio]. En segundo lugar, hay una gran diferencia entre la angelología de los escritos canónicos y el de la religión popular Judía. Y finalmente hay todavía tanta incertidumbre con respecto a la relación entre el Judaísmo y el Parsismo que James Darmesteter en su obra acerca

de la Zendavesta (1893) afirmó, en oposición a la teoría prevaleciente, que la doctrina Persa de los ángeles se derivaba del Judaísmo.³

Esta opinión, claro está, no encontró mucha aceptación pero Schürer todavía fue capaz de escribir solo unos pocos años después: “Un estudio cuidadosamente detallado, especialmente de la influencia del Parsismo, todavía no se ha realizado hasta ahora. Los eruditos probablemente tendrán que reducir la extensión de esta influencia a una medida relativamente pequeña.”⁴ Pero según Hechos 23:8, la existencia de los ángeles fue negada por los Saduceos quienes, por tanto, probablemente consideraban las apariciones de ángeles en el Pentateuco como teofanías momentáneas. Josefo deja muchas apariciones de ángeles sin mencionar e intenta explicar otros naturalmente.⁵ De acuerdo a Justino,⁶ algunos sostenían que los ángeles eran las emanaciones temporales del ser divino, quienes, después de completar sus tareas, regresaban nuevamente a Dios. En un tiempo posterior la existencia de los ángeles fue negada por los seguidores de David Joris,⁷ por los Libertinos,⁸ por Espinoza⁹ y por Hobbes,¹⁰ quienes simplemente los consideraban como revelaciones y obras de Dios. Baltasar Bekker, en su obra *El Mundo Encantado (Betoverde Werelt)*, no llegó tan lejos pero sí limitó la actividad de los ángeles, considerándolos humanos en muchos

1. Según Lehmann, en P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), II, 188-99. *N. del E.*: La sección sobre la religión Persa en el manual de de la Saussaye fue escrita por el Dr. Edv. Lehmann.

2. Abraham Kuenen, *La Religión de Israel hasta la Caída del Estado Judío*, trad. por Alfred Heath May (Edinburgh: Williams & Norgate, 1883), III, 37-44.

3. Cf. W. Geesink, “De Bijbel en het Avesta,” *De Heraut* 830 (Noviembre 1893); contrario a Darmesteter, C. P. Tiele, “Tets over de oudheid van het Avesta,” *Verlagen en Mededeelingen der Concluye Akademie van Wetenschappen* (1895): 364-83; Lehmann, en de la Saussaye, *Lehrbuch*, 190.

casos. Como Espinoza, enseñó que en su doctrina de los ángeles Cristo y sus apóstoles se acomodaron a las creencias de sus contemporáneos.¹¹ Leibnitz, Wolf, Bonnet, Euler y los sobrenaturalistas intentaron mantener su existencia especialmente sobre fundamentos racionales, asegurando que comenzando con los seres humanos no podía haber una irrupción (*vacuum formarum*) ya fuera hacia arriba o hacia abajo en la escala ascendente de las criaturas.¹² Incluso Kant no descartó la existencia de otros seres pensantes aparte de los humanos.¹³ El siglo dieciocho borró la distinción entre los ángeles y los humanos, como lo

hizo el siglo diecinueve con la distinción entre humanos y animales. Swedenborg, por ejemplo, había aprendido de los ángeles mismos que eran realmente humanos; la esencia interior de un ser humano es un ángel y el hombre está destinado a volverse angélico.¹⁴

Sin embargo, en la teología moderna, se deja solo un poco espacio para los ángeles. Los racionalistas como Wegschneider, aunque no niegan la existencia de los ángeles, sí niegan su manifestación.¹⁵ Marheineke, en la segunda edición de su dogmática, omitió la sección sobre los ángeles. Strauss razonaba que la cosmovisión de la modernidad le había robado a los ángeles su lugar de morada: le deben su existencia únicamente a las epopeyas populares, al deseo de balancear la gran masa de materia en el mundo con una mayor cantidad de espíritu.¹⁶ En el pensamiento de Lipsius son meramente “ilustraciones gráficas de las obras vitales de la divina providencia” y pertenecen únicamente al dominio del simbolismo religioso.¹⁷ También Schleiermacher, aunque no descartó la posibilidad de

4. *Nota el Editor:* La oración citada por Bavinck viene de la tercera edición Alemana de *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* de Shürer. La edición revisada en Inglés (1979), que incorpora información a partir de los descubrimientos de Qumram y por lo tanto se enfocan en la angelología de la secta Esenia, dice lo siguiente:

En estas circunstancias, el asunto de las influencias externas que ejercieron un gran peso sobre la erudición pre-Qumram, se tornan bastante secundarias. La información que se ha tomado prestada del Budismo y del Hinduismo debe ahora ser considerada con más probabilidad. El impacto Persa sobre el dualismo y la angelología Esenia es probable pero se deriva sin duda de las influencias Iraníes sobre el Judaísmo como tal, en lugar de directamente sobre la secta misma.

(Emil Schürer, *La Historia el Pueblo Judío y en la Época de Jesucristo [175 B.C. – A.D. 135]*, rev. y ed. por Geza Vermes, Fergus Millar y Matthew Black [Edinburgh: T. & T. Clark, 1979], II, 589.) Bavinck también añade, cf. Eric Stave, *Ubre den Einfluss des Parismus auf das Judentum* (Haarlem: E. F. Bohn, 1898); B. Lindner, “Parsismus,” *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^a ed. (PRE³), XIV, 699-705.

-
5. F. Josefo, *Antigüedades*, VIII, 13, 17.
 6. Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 128.
 7. Según J. Hoornbeek, *Summa Contr.* 413.
 8. Juan Calvino, *Tratados contra los Anabaptistas y contra los Libertinos*, ed. y trad. por Benjamín Wirt Farley (Grand Rapids: Baker, 1982), 230-33.
 9. Baruch Espinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, II, 56.
 10. Thomas Hobbes, *Leviatán*, ed. Ar. R. Waller (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), 285-96 (III, 34).
 11. Balthasar Bekker, *De Betoverde Wereld* (Amsterdam: D. van den Dalen, 1691), II, 6-15.
 12. Franz V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munich: Seidel, 1802), 184; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 746s.

su existencia, juzgó que Cristo y su apóstoles no habían enseñado alguna cosa positiva acerca de los ángeles, puesto que se habían acomodado a la imaginación popular y hablaron de los ángeles como nosotros lo hacemos de las hadas y duendes; y que los ángeles no tenían para nosotros ningún significado teológico o religioso.¹⁸ Además, aquellos que sostenían la existencia de ángeles frecuentemente alteraban su naturaleza. Schelling, por ejemplo, sostenía que los ángeles buenos eran potencialidades que, por causa de la caída, no se habían convertido en realidades y que ahora no son más que la idea o el poder de un individuo o grupo de personas.¹⁹

Otros transformaron a los ángeles en habitantes de los planetas. En una etapa temprana—ocurre ya en Jenofanes y en algunos de los Estoicos—encontramos la opinión de que los planetas estaban habitados. Después que la astronomía moderna abandonó la posición egocéntrica y adqui-

rió una noción vaga de los espacios asombrosos del universo, la idea de que los planetas, además de la tierra, estaban también habitados ganó otra vez aceptación con Descartes, Wittichius, Allinga, Wilkins, Harvey, Leibnitz, Wolf, Bonnet, Kant, Reinhard, Bretschneider, Swedenborg,²⁰ y muchos otros hasta nuestros propios tiempos.²¹ Algunos teólogos también unieron esta visión con la idea de que los habitantes de las estrellas eran ángeles.²² Además, en oposición al materialismo, alrededor de la mitad del siglo diecinueve surgió una reacción en forma de espiritismo que no solamente reconoce la existencia de espíritus ya fallecidos sino que también admite la posibilidad de comunión entre ellos y los seres humanos que están en la tierra. Por sus sensacionales sesiones espiritistas y su amplia literatura el espiritismo ha ganado miles de miles de adherentes.²³

Yendo Más Allá del Límite

La existencia de los ángeles no es demostrable filosóficamente. El argumento de Leibnitz que comenzando con el hombre, tanto hacia abajo como hacia arriba, sobre la escala de la existencia, tiene que

13. Otto Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gutersloh: C. Bertelsman, 1877-99), II, 69, 249.

14. Emanuel Swedenborg, *La Verdadera Religión Cristiana Conteniendo la Teología Universal de la Nueva Iglesia* (New York: Swedenborg Foundation, 1952), 29 (n. 20), 176 (n. 115), 179 (n. 118), 183 (n. 121). *N. del E.*: Estos son los pasajes donde Swedenborg trata con los humanos y los ángeles como seres espirituales; Bavinck cita la segunda edición Alemana (1873), pp. 42, 178.

15. Julius A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), 102.

16. David F. Strauss, *Die Christliche Blaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 671s.

17. Richard A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §518s.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*.² (Berlín: Reimer, 1884-85), II, 550s.

18. F. Schleiermacher, *La Fe Cristiana*, ed. por H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), §42; cf. J. Bovon, *Dogmatique Chrétienne*, 2 vols. (Lausanna: Georges Bridel, 1895-96), I, 297.

19. F. W. J. Schelling, *Werke*, II, 4, 284; cf. H. I. Martensen, *Dogmática Cristiana*, trad. por W. Urwick. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), §§68-69.

haber todo tipo de criaturas, de manera que no habría ningún *vacuum formarum* (un vacío de formas), y tampoco un salto de naturaleza es aceptable porque por implicación borraría la distinción entre el Creador y la criatura y conduciría al panteísmo Gnóstico. Sin embargo, aún mucho menos la filosofía puede hacer avanzar cualquier argumento contra la posibilidad de tal existencia. Pues en tanto que nosotros mismos somos seres físicos y no podemos explicar la vida del alma a partir del metabolismo sino que tenemos que implicar una sustancia espiritual subyacente para esa vida, una vida que incluso continúa después de la muerte, en esa medida también la existencia de un mundo espiritual no es inconsistente con cualquier argumento de razón o cualquier hecho de la experiencia. No solamente Leibnitz y Wolf sino también Schleiermacher y Kant han reconocido rotundamente la posibilidad. Es más, la universalidad de la creencia en tal mundo espiritual comprueba que inherente a tal reconocimiento hay algo más que capricho y casualidad. La observación de Strauss que el mundo de los ángeles es una compensación por la cantidad de materia en la creación, aunque implica la admisión de que una cosmovisión materialista no es satisfactoria para la mente humana, es inadecuada como explicación de la creencia en los ángeles. Insuficiente para ese fin es también el razonamiento de Daub de que los seres humanos, situados como están entre el bien y el mal, [imaginativamente] crearon tipos

20. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen*, II, 55s.; F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 8a ed. (Leipzig: Baedeker, 1908), 431; David F. Strauss, *La Antigua y la Nueva Fe*, trad. por Mathilde Blind (New York: Holt, 1873), 189-92.

simbólicos en dos direcciones, llegando así a la idea de los ángeles lo mismo que de los demonios.²⁴

La creencia en un mundo espiritual no es filosófica sino religiosa por naturaleza. Está íntimamente ligada con la revelación y el milagro. La religión es inconcebible aparte de la revelación, y la revelación no puede ocurrir aparte de la existencia de un mundo espiritual que se halle por encima y por detrás de este mundo visible que, un mundo espiritual en comunión con el mundo visible. Que en todas las religiones los ángeles no son factores en la vida misma de la religión y la ética tanto como en la revelación sobre la cual se edifica esta vida. Algo que se da por sentado con el hecho de la religión es la misma creencia de que sus causas más profundas no se hallan dentro del círculo de las cosas visibles. El bien el vale, tanto en un sentido religioso como ético, se hallan arraigados en un mundo que está más allá del que aparece ante nuestros sentidos. La creencia en los ángeles da expresión a ese otro mundo. Aunque ella

21. *C. Du Prel, *Die Planetenbewohner*; C. Flammarion, *La Pluralité des Mondes Habités* (París: Didier, 1875); L. Büchner, *Kraft und Stoff* (Leipzig: Theod. Thomas, 1902), 80-88; E. Haeckel, *El Enigma del Universo*, trad. por Joseph McCabe (New York y Londres: Harper & Brothers, 1900), 368-72; O. Liebmann, *Zur Análysis der Wirklichkeit: Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, 3ª ed. (Strassburg: K. J. Trübner, 1900); F. Bettex, *Het Lied Schepping* (Rotterdam: Wenk & Birkhoff, 1901), 227s.; C. Sniijders, "De Bewoonbaarheid der Hemellichamen," *Tijdspiegel* (Febrero 1898): 182-204; Pohle in *Der Katholik* (1884 y 1886), citado por J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), V, 236.

no constituye la esencia y centro de la religión, la creencia en los ángeles se halla relacionada con ella. La trascendencia de Dios, la creencia en la revelación y el milagro – todo esto automáticamente conlleva la creencia en seres espirituales. El mundo que se presenta ante nuestros sentidos no satisface a los seres humanos. Una y otra vez sentimos la sed por otro mundo que es no menos rico que este. A manera de reacción el materialismo evoca al espiritualismo. Pero el espiritismo con el que este espiritualismo se manifiesta hoy en las vidas de muchas personas no es otra cosa que una nueva forma de superstición. Es difícil de probar si hay alguna realidad que subyace a ella. Pues la historia del espiritismo no sólo se halla llena de todo tipo de engaños y desenmascaramientos, sino que no hay manera de comprobar que los espíritus, que se dice que han aparecido, son realmente las personas que afirman ser. Por lo tanto, siempre queda una enorme distinción entre los fenómenos extraños y mara-

villosos a los cuales apela el espiritismo y la explicación que da para esos fenómenos. Muchos de estos fenómenos pueden ser explicados adecuadamente en términos de la psicología; pero con respecto al resto es absolutamente incierto si deben ser atribuidos a las obras de humanos fallecidos, o a espíritus demoníacos, o a los poderes ocultos de la naturaleza.²⁵

Una cosa es cierta: en numerosos casos el espiritismo tiene un efecto muy perjudicial sobre la psiquis y la salud física de sus practicantes,²⁶ y sigue un sendero que está prohibido por la Escritura (Deut. 18:11s.). Entre este mundo y el mundo del más allá hay una brecha que los humanos no pueden cruzar. Sin embargo, si aún así intentan cruzarlo, se deslizan hacia la superstición y se vuelven presas de los mismos espíritus que han conjurado.

E igual que como entre el mundo de este lado de la tumba y aquel del otro lado hay una frontera que los humanos deben respetar, así también nosotros los humanos aquí en la tierra no tenemos conocimiento de lo que ocurre en otros planetas. Bajo la influencia de la cosmovisión Copernicana, algunas personas, pensando que la tierra había perdido su significado central para el universo, encontró placer en poblar otros planetas no solo con seres orgánicos e inteligentes sino también con criaturas sobrehumanas. Pero otros ahora se están retractando de estas especulaciones fantás-

22. J. H. Kurtz, *La Biblia y la Astronomía: Una Exposición de la Cosmología Bíblica y sus Relaciones con la Ciencia Natural*, trad. por Thomas Davis Simonton (Philadelphia: Lindsay & Blakiston, 1857), 222-28; 456-61.; K. Keerl, *Der Mensch das Ebenbild Gotees* (Basel: Bahnmeier, 1866), I, 278s.; F. J. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung*, 5ª ed. (Halle: Fricke, 1879), 150; J. H. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1849-52), II, 362s.; K. Keerl, "Die Fixsterne und die Engel," *Beweis des Glaubens* 32 (Junio 1896): 230-47.

23. H. N. De Fremery, *Handleiding ot de Kennis van het Spiritisme* (Bussum, 1904); idem, *Een Spiritistische Levensbeschouwing* (Bussum, 1907).

24. I. A. Dorner, *Un Sistema de Doctrina Cristiana*, trad. por A. Cave y J. S. Banks (Edinburgh: T. & T. Clark, 1891), II, 98.

25. O. Zöckler, "Spiritismus," *PRE3*, XVIII, 654-66; Traub, "Der Spiritismus," en Ernst Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart* (Stuttgart: Buchhandlung der Evangelische Gesellschaft, 1907), 485-549.

26. Zeehandelaar, "Het spiritistisch Gevaar," *Gids* (Agosto 1907); 306-37.

ticas. Hace algunos años el bien conocido científico Británico Alfred R. Wallace demostró que ningún planeta es habitable.²⁷ Basó sus argumentos no en razonamientos filosóficos sino en hechos promocionados por la astronomía, la física, la química y la biología recientes, y simplemente plantea la cuestión de lo que estos hechos nos dicen de la incapacidad de los planetas para ser habitados y, si no proveen una prueba absoluta de una manera u otra, lo que sugieren es la más grande de las posibilidades. Ahora los análisis espectrales han mostrado que el universo visible consiste de los mismos componentes químicos de la tierra, que las mismas leyes de la naturaleza prevalecen en todas partes, y, por consiguiente, que también el desarrollo de seres animados se halla muy probablemente vinculado a las mismas leyes universales. Los seres animados, aunque puedan diferir en clases entre ellos mismos, sin embargo sí tienen muchas cosas en común: todos necesitan nitrógeno, oxígeno, hidrógeno y carbono, temperaturas moderadas y la alternancia de día y noche. Se deben cumplir, por lo tanto, incontables condiciones antes que los planetas puedan ser considerados habitables para los seres animados.

Ahora, Wallace demuestra extensamente cómo estas condiciones se cumplen solamente en la tierra. La luna no es habita-

27. Alfred R. Wallace, *El Lugar del Hombre en el Universo: Un Estudio de los Resultados de una Investigación Científica en Relación a la Unidad o Pluralidad de los Mundos* (New York: McClure, Phillips, 1903); cf. H. H. Kuyper, *De Heraut* (Octubre 1904), y ediciones subsecuentes; idem, "s-Menschen Platas in het Heelal," *Wetenschappelijke Bladen* (Abril 1904): 67-78.

ble puesto que no tiene ni agua ni atmósfera; el sol no lo es, porque es mayormente un cuerpo gaseoso; Júpiter, Saturno, Urano y Neptuno no lo son, porque se encuentran todavía en un estado de hervor; Mercurio y Venus no lo son, porque no rotan y son por lo tanto intolerablemente calientes en un hemisferio e intolerablemente fríos en el otro. Nos queda solamente Marte. Este planeta en verdad tiene día y noche, verano e invierno, tiempo bueno y malo, niebla y nieve, pero la atmósfera que hay es tan rara como la atmósfera que hay en la tierra a 12,500 metros sobre el nivel del mar, mientras que el agua es escasa y los mares presumiblemente no existen. Así que, aunque Marte no es exactamente no habitable, las condiciones allí apenas pueden ser consideradas favorables para los seres animados. Por supuesto, fuera de nuestro sistema solar hay adicionalmente numerosas estrellas oscuras y brillantes, pero también con respecto a ellas no puede probarse que llenen las condiciones bajo las cuales es posible la vida orgánica. Así pues, Wallace llega a la conclusión de que la tierra es un cuerpo celeste altamente privilegiado. Según él el mundo estelar en su totalidad no es infinitamente grande sino que tiene la forma de una esfera y está rodeado por un cinturón, la Vía Láctea, que es más grueso en el centro, y así, en conjunción con la esfera, forman un esferoide. En esa Vía Láctea hay todavía tormentas y trastornos pero en la esfera las cosas están relativamente quietas y prevalecen condiciones que hacen a la tierra habitable y también hacen posible la existencia para los seres animados, específicamente también los seres humanos. Aún si es verdad que el mundo estelar en su totalidad no constituye una unidad sino que, como afirma el Prof. Kapstein, hay dos "universos de sistemas estelares" distin-

tos,²⁸ o que la condición presente de las estrellas como no-habitables todavía no descarta su capacidad de haber sido habitables en un tiempo anterior o posterior,²⁹ sin embargo esto es cierto: la creencia en la existencia de seres animados racionales en otros planetas además de la tierra pertenece totalmente al ámbito de la conjetura y es contradicha, más bien que confirmada, por la ciencia de nuestro tiempo.

Como resultado de este pronunciamiento de la ciencia la doctrina de los ángeles, tal y como la Escritura nos la presenta, gana terreno en valor y significado. Filosóficamente no hay nada que pueda ser formulado en su contra. La idea de la existencia de otros seres racionales superiores, además de los humanos, tiene más a su favor que en su contra. En las religiones, la creencia en tales seres superiores es un componente más que accidental. Y la revelación que involucra esta creencia gana en realidad y viveza. Pero, mientras en las varias religiones y las teorías espiritistas esta doctrina de los ángeles es distorsionada, mientras la frontera entre Dios y sus criaturas es borrada, y la distinción entre la revelación y la religión es negada, en la Escritura esta doctrina sale a la superficie otra vez de una manera que no le roba a Dios su honor y deja intacta la pureza de la religión. Para el Cristiano la revelación dada en la Escritura es también el fundamento seguro de la creencia en los ángeles. Al principio la gente buscaba probar históricamente la existencia de ángeles buenos y

especialmente la de ángeles malos, esto es, a partir de oráculos, apariciones, fantasmas, de poseídos de demonios, etc.³⁰ Pero estas pruebas no eran más convincentes que aquellas que se basaban en la razón. En la Escritura, por otro lado, la existencia de los ángeles se enseña muy claramente. Espinoza y Schleiermacher, claro está, formularon contra esta enseñanza la idea de que Cristo y los apóstoles hablaron con respecto a los ángeles desde una postura de acomodamiento a la creencia popular y que ellos mismos no enseñaron nada positivo acerca de ellos. Pero Jesús y los mismos apóstoles abierta y repetidamente expresaron su creencia en los ángeles (e.g., Mat. 11:10; 13:39; 16:27; 18:10; 24:36; 26:53; Luc. 20:36; 1 Cor. 6:3; Heb. 12:22; 1 Ped. 1:12, etc.). Cuando nosotros hablamos de duendes y hadas todos saben que esto lo hacemos en sentido figurado; pero en el tiempo de Jesús la creencia en los ángeles era universal. Cuando Jesús y los apóstoles hablaban de los ángeles, todos en su radio de alcance tenían que pensar que ellos mismos creían en ellos. El motivo final de nuestra creencia en los ángeles, por consiguiente, yace también en la revelación. La experiencia Cristiana como tal no nos enseña nada sobre este tema. El objeto de la fe verdadera es la gracia de Dios en Cristo. Los ángeles no son factores en nuestra vida religiosa, y tampoco son objetos de nuestra confianza y adoración. En ninguna parte de la Escritura son ellos tales objetos, y por lo tanto tampoco pueden ser eso para nosotros. Por lo tanto, en las confesiones Protestantes hay muy poca mención de los ángeles.³¹ Especialmente los Reformados, en relación

28. H. H. Turner, "El Lugar del Hombre en el Universo," *Fortnightly Review* (Abril 1907): 600-610.

29. Alfred. H. Kellogg, "La Encarnación y Otros Mundos," *Princeton Theological Review* 3 (Abril 1905): 177-79.

30. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 50, art. 1; J. Zanchi, *Op. Theol.* II, 2; G. J. Voetius, *De orig. Et prog. Idol.* I, 6; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 985-1017.

con esto, tuvieron la tendencia a pecar más por defecto que por exceso. En el Catolicismo Reformado la angelología ocupa un lugar mucho más grande, pero también allí el tema distorsiona la religión y oscurece la gloria de Dios. En resumen, aunque los ángeles no son un factor o un objeto de nuestra religión, sin embargo, en la historia de la revelación son de gran importancia y especialmente a partir de este hecho derivan su valor para la vida religiosa.

Los Ángeles en la Escritura

El nombre “ángel,” bajo el cual usualmente incluimos a toda la clase de seres espirituales superiores, no es un nombre que se derive de su naturaleza (*nomen naturae*) sino de su oficio (*nomen officii*). El Hebreo מַלְאָכִים simplemente significa “mensajero,” “enviado,” y también puede significar un ser humano enviado ya sea por otros humanos (Job 1:14; 1 Sam. 11:3, etc.) o por Dios (Hag. 1:13; Mal. 2:7; 3:1). Lo mismo es cierto de *angelos*, el cual se usa repetidamente para denotar humanos (Mat. 11:10; Mar. 1:2; Luc. 7:24, 27; 9:52; Gál. 4:14; Sant. 2:15). En algunas traducciones es erróneamente reproducido como “ángel” en lugar de “mensajero” (e.g., Gál. 4:14; Apoc. 1:20 en la KJV). En la Escritura no hay un nombre común que distinga a toda la clase de seres espirituales, aunque frecuentemente son llamados “hijos de Dios”

(Job 1:6; 2:1; 38:7; Sal. 29:1; 89:7); “espíritus” (1 Rey. 22:19; Heb. 1:14); “santos” (Sal. 89:5, 7; Zac. 14:5; Job 5:1; 15:15; Dan. 8:13); “vigilantes” (Dan. 4:13, 17, 23).

Hay distintos tipos y clases de ángeles, cada uno de los cuales tiene su propio nombre. El mundo de los ángeles es tan ricamente variado como lo es el mundo material, e igual que en el mundo material hay un amplio surtido de criaturas que no obstante forman conjuntamente un todo simple, así es también en el mundo de los espíritus. Los primeros en ser mencionados en la Escritura son los *cherubim*. En Génesis 3:24 actúan como guardianes para proteger el huerto. En el tabernáculo y en el templo son representados con rostros que ven hacia el propiciatorio y con alas que lo cubren (Éxo. 25:18ss.; 37:8, 9; 1 Crón. 28:18; 2 Crón. 3:14; Heb. 9:5), entre los cuales el Señor se siente entronizado (Sal. 80:2; 90:1; Isa. 37:16). Cuando Dios baja a la tierra es representado como cabalgando en los querubines (2 Sam. 22:11; Sal. 18:10 o Sal. 104:4; Isa. 66:15; Heb. 1:7). En Ezequiel 1 y 10 aparecen bajo el nombre de “criaturas vivientes,” cuatro en número, en forma de humanos, cada uno con cuatro alas y cuatro rostros, a saber, la de un humano, de un león, de un buey y de un águila, mientras que en Apocalipsis 4:6s., como las cuatro criaturas vivientes (*zōa*), cada uno tiene un rostro y seis alas, rodean el trono de Dios y cantan el tres veces santo noche y día. El nombre *kerbîm* es derivado de diversas maneras, algunas veces de *keb* y de *rôb* significando “muchos” (Hengstenberg), luego de *rkyb* significando “vagón,” o también de *krb* (Árabe), significando “asustar,” y de allí “seres horribles,” pero mayormente de una raíz que significa “asir,” “agarrarse” (cf. *grups*³²).

31. *Confesión Belga*, art. 12; *Catecismo de Heidelberg*, Día del Señor 49 (*N. del E.*: la propia referencia de Bavinck es a las preguntas 112, 117; la primera hace referencia al diablo, pero la segunda no hace ninguna referencia a seres espirituales); H. A. Niemeyer, *Collectio confessium in ecclesiis reformatis publicatorum* (Leipzig: Klinkhardt, 1840), 315, 316, 476.

Hay un desacuerdo similar sobre la naturaleza de los *querubines*. Algunos exegetas los consideran seres míticos, otros como figuras simbólicas, y aún otros como fuerzas divinas en la creación, o como el término original para los truenos o las tormentas.³³ Pero en Génesis 3:24, Ezequiel 1 y Apocalipsis 4 son claramente representados como seres animados personales. Incluso la forma humana en ellos es predominante (Eze. 1:5). Pero, ya que son seres de extraordinaria fuerza y gloria humanas, la Escritura hace uso de la representación simbólica para darnos una idea de su naturaleza espiritual. Son representados como “seres vivientes” (*zōa*) en quienes el poder y la fuerza de Dios llegan a expresarse con mayor intensidad que en un frágil ser humano. Tienen el poder de un buey, la majestad de un león, la velocidad de un águila, y por encima de todo esto, la inteligencia de un ser humano. Las alas con las que vuelan y la espada con la que guardan el huerto señalan a los mismos atributos. A partir de esta representación, que no es un retrato sino un símbolo, aprendemos que entre los ángeles los querubines son también seres altamente posicionados quienes, más que cualquier otra criatura, revelan el poder, la majestad y la gloria de Dios y se les encarga, por tanto, la tarea de guardar la santidad de Dios en el huerto de Edén, en el tabernáculo y en el templo, y también en el descenso de Dios a la tierra.³⁴

32. F. Delitzsch, *Un Nuevo Comentario del Génesis*, trad. por Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), I, 73-76 (sobre Génesis 3:24); idem. *Comentario Bíblico de los Salmos*, trad. por Francis Bolton (Edinburgh. T. & T. Clark, 1871), I, 256-57 (sobre el Salmo 18:11).

33. R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr, 1893), 21ss.

Luego, en Isaías 6, se menciona a los *seraphim* (*serampîm*), una palabra que probablemente se derive de la raíz Árabe *sarufa* (“era noble”). En este pasaje son también simbólicamente representados en forma humana, pero con seis alas, dos de ellos para cubrir el rostro, dos para cubrir los pies, y dos para la veloz ejecución de los mandamientos de Dios. A diferencia de los querubines, permanecen como siervos alrededor del rey quien está sentado en su trono, aclamando su gloria y esperando sus mandatos. Los serafines son los nobles, y los querubines son los poderosos, entre los ángeles. Los últimos guardan la santidad de Dios; los primeros sirven al altar y efectúan la expiación. Finalmente, en Daniel encontramos además dos ángeles con nombres propios: Gabriel (8:16; 9:21) y Miguel (10:13, 21; 12:1). Contrario a la opinión de muchos intérpretes primeros y postreros, como los Van den Honerts, Burman, Witsius, Hengstenberg, Zahn (et al.) han de ser considerados ángeles creados y no deben ser identificados con el Hijo de Dios.³⁵

Según el Nuevo Testamento hay varias clases de ángeles. El ángel Gabriel aparece en Lucas 1:19, 26. Miguel ocurre en Judas 9, Apocalipsis 12:7 y I Tesalonicenses 4:16. Incluidos entre los ángeles se hallan también los principados y potestades (Efe. 3:10; Col. 2:10); dominios (Efe. 1:21; Col. 1:16); tronos (Col. 1:16), poderes (Efe. 1:21; 1 Ped. 3:22), siendo todos ellos términos que señalan a una distinción en rango y digni-

34. *Johannes Nickel, *Die Lehre des A.T. über die Cherubim und Seraphim* (Breslau, 1890).

35. *W. Leuken, *Michael, eine Darstellung und Vegeleichung der jüd., und der morgenl.- christl. Tradition* (Göttingen, 1898).

dad entre los ángeles, mientras que en el Apocalipsis de Juan, finalmente, siete ángeles repetida y claramente aparecen en primer plano (8:2, 6; 15:1, etc.). Añada a esto que el número de ángeles es muy elevado. Esto está indicado por las palabras Sabaoth [huestes] y Mahanaim [campamentos] (Gén. 32:1, 2), legiones (Mat. 26:53), multitud (Luc. 2:13), y el número de millones de millones (Deut. 33:2; Sal. 68:17; Dan. 7:10; Judas 14; Apoc. 5:11; 19:14).

Tales números grandes requieren distinción en orden y rango – mayormente porque los ángeles, a diferencia de los humanos, no están relacionados por lazos familiares y son por lo tanto más similares en muchos aspectos. Por consiguiente, la Escritura enseña claramente que entre los ángeles hay todo tipo de distinciones de rango y status, de dignidad y ministerio, de oficio y de honor, incluso de clase y tipo. Esta espléndida idea de diversidad en la unidad no puede ser abandonada, a pesar de haber sido elaborada sobre una escala fantástica por Judíos y Católicos, Los Judíos hacían todo tipo de distinciones entre los ángeles.³⁶ Inicialmente, en la iglesia primitiva, las personas estaban satisfechas con los datos provistos por la Escritura.³⁷ Agustín todavía sostenía que no sabía cómo estaba organizada la sociedad de los ángeles.³⁸ Pero el Seudo-Dionisio, en su obra *La Jerarquía Celestial* y *La Jerarquía Eclesiástica*, ofreció una división esquemática. Partiendo de la idea de que en la creación Dios dejó atrás su unidad y entró en la multipli-

cidad, enseña que todas las cosas proceden de Dios en una serie siempre descendente y así, sucesivamente y una y otra vez, retornan a él. Hay una doble jerarquía de las cosas, una celestial y la otra eclesiástica. La jerarquía celestial está formada por tres clases de ángeles. La primera clase, y la más alta, sirve exclusivamente a Dios; abarca a los serafines, quienes contemplan incesantemente el ser de Dios; los querubines, quienes meditan en sus decretos; y los tronos, quienes adoran sus juicios. La segunda clase sirve a la creación visible e invisible; abarca los dominios quienes ordenan las cosas que deben pasar según la voluntad de Dios; los poderes, quienes ejecutan las cosas decretadas, y las autoridades, quienes completan la tarea. La tercera clase le sirve a la tierra, tanto a los individuos como a los pueblos; abarca los principados, quienes fomentan el bienestar general de los seres humanos; los arcángeles, quienes guían a naciones particulares; y los ángeles quienes velan sobre personas individuales. La jerarquía eclesiástica es un espejo de esa jerarquía celestial: en sus misterios (bautismo, la Eucaristía, la ordenación), sus funcionarios (el obispo, el sacerdote, el diácono), y su laicado (catecúmenos, Cristianos y monjes). Esta jerarquía como un todo tiene su origen y cabeza en Cristo, el encarnado Hijo de Dios, y su meta en la deificación. Esta clasificación del Seudo-Dionisio, que divulga las jerarquías celestial y eclesiástica como una idea estrechamente ligada al sistema Católico Romano, halló terreno fértil y fue generalmente aceptada.³⁹

36. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palastinischen Theologie* (Leipzig: Dörfelung & Franke, 1880), 161s.

37. Ireneo, *Contra las Herejías*, II, 54; Orígenes, *Sobre los Principios*, I, 5.

38. Agustín, *Enchiridion*, 58.

39. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 3; P. Lombardo, II, *Sent.*, dist. 9; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 108; Petavius, “de angelis,” II; J. H. Oswald, *Angelologie* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1883), 57s.

Ahora, la Escritura enseña también claramente la distinción y categorización de los ángeles. Algunos eruditos piensan erróneamente que, aunque se usan diferentes nombres, la referencia siempre es a los mismos ángeles, vistos solamente desde un ángulo diferente en cada ocasión.⁴⁰ Debe incluso reconocerse que esta categorización no ha llegado a afirmarse suficientemente por sí misma en la teología Protestante. Hay orden y rango entre esos miles de seres. Dios es un Dios de orden en todas las iglesias (1 Cor. 14:33, 40). El reino de los espíritus no es menos rico y espléndido que el reino de los seres materiales. Pero la jerarquía de la doctrina Católica Romana rebasa en mucho la revelación de Dios en su Palabra. Por lo tanto, fue repudiada unánimemente por los Protestantes.⁴¹ Igualmente, todos los cálculos concernientes al número de ángeles eran considerados fútiles e infructuosos, como por ejemplo, los de Agustín, quien complementaba el número de ángeles, después de la caída de algunos, con el número de humanos predestinados;⁴² o el de Gregorio, quien creía que el número de personas salvadas sería igual al número de ángeles que permanecieron fieles;⁴³ o el de William de Paris, quien dijo

que el número de ángeles era infinito; o el de Hilario y muchos otros, quienes, sobre la base de Mateo 18:12 pensaban que la proporción del número de humanos con el de los ángeles era de 1 a 99;⁴⁴ o el de G. Schott, quien estableció el número de ángeles en mil billones.⁴⁵ Ni estaban muy interesados en la cuestión de si los ángeles, entre ellos mismos, se diferenciaban en esencia y especies. Tomás era muy firme en esta enseñanza,⁴⁶ pero la mayor parte de los padres de la iglesia eran de una opinión diferente.⁴⁷ Sin importar cuántas distinciones pueda haber entre los ángeles la Escritura no las discute y ofrece solamente una información escasa. Con relación a nosotros los humanos su unidad empieza a destacar mucho más que su diversidad: todos ellos tienen una naturaleza espiritual, todos son llamados “espíritus ministradores,” y todos encuentran su actividad primaria en la glorificación de Dios.

La Naturaleza Angélica: Unidad y Corporalidad

Esa unidad surge, en primer lugar, en el hecho que todos ellos son seres creados. Schelling pudo decir que los ángeles buenos, como potencias puras, son increados,⁴⁸ pero la creación de los ángeles es claramente expuesta en Colosenses 1:16 e

40. J. C. C. Von Hofmann, *Der Schriftbeweis*, 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), I, 301.

41. J. Calvino, *Comentario a las Epístolas de Pablo el Apóstol a los Gálatas, Efesios, Filipenses y Colosenses*, trad. por T. H. L. Parker, ed. por David W. Torrance y Thomas F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 137 [comentario sobre Efesios 1:21]; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 882s.; A. Rivetus, *Op. Theol.*, III, 248s.; J. Quenstedt, *Teología*, I, 443, 450; J. Gerhard, *Loci Theol.*, V, 4, 9.

42. Agustín, *Enchiridion*, 29; idem. *Ciudad de Dios*, XXII, 1; Anselmo, *Cur Deus Homo*, I, 18.

43. P. Lombardo, II, *Sent.*, 9.

44. D. Petavius, *Theol. Dogm.*, “de angelis,” I, 14.

45. C. Busken, Huet, *Het Land van Rembrandt*, 2^a ed. rev., 2 vols. (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1886), II, 2, 37.

46. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 50, art. 4.

47. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 3; Petavius, “de angelis,” I, 14; G. Voetius, *Select. Disp.*, V, 261.

48. F. W. J. Schelling, *Werke*, II, 4, 284.

implicada en la creación de todas las cosas (Gén. 1:4; Sal. 33:6; Neh. 9:6; Juan 1:3; Rom. 11:36; Efe. 3:9; Heb. 1:2). Sin embargo, con respecto al *tiempo* de su creación se puede decir poco con certeza. Muchos padres de la iglesia, apelando a Job 38:7, creían que los ángeles fueron creados antes de todas las [otras] cosas.⁴⁹ Los Socinianos⁵⁰ y los Remonstrantes⁵¹ concordaron y de esta manera debilitaron la distinción entre el Logos y los ángeles. Pero esta idea no tiene apoyo en la Escritura. Nada es anterior a la creación del cielo y la tierra, de lo cual habla Génesis 1:1. Job 38:7 realmente enseña que, como las estrellas, estaban presentes al momento de la creación pero no que ya existían antes del principio de la creación. Por otro lado, es cierto que los ángeles fueron creados antes que el séptimo día cuando el cielo y la tierra y todo el ejército de ellos estuvieron terminados y Dios reposó de su labor (Gén. 1:31; 2:1, 2). En cuanto al resto estamos en la oscuridad. Sin embargo, se puede considerar como probable que, al igual que en Génesis 1:1 la tierra fue creada como tal pero todavía tenía que ser preparada y adornada, así también el cielo no fue completado de un solo golpe. La palabra “cielo” en el versículo 1 es una prolepsis. Solo más tarde en la historia de la revelación se hace evidente lo que estaba implicado en ella.⁵² La Escritura algunas veces habla del cielo como el lugar del mismo nombre con sus nubes (Gén. 1:8, 20; 7:11; Mat. 6:26); luego

como los cielos estelares (Deut. 4:19; Sal. 8:4; Mat. 24:29); y finalmente como la morada de Dios y sus ángeles (Sal. 115:16; 2:4; 1 Rey. 8:27; 2 Crón. 6:18; Mat. 6:19-21; Heb. 4:14; 7:26; 8:1, 2; 9:2s., etc.). Ahora, igual que el cielo de las nubes y de las estrellas llegó a existir solamente en el curso de seis días, es posible e incluso probable que también el tercer cielo con sus habitantes haya sido formado en etapas. En la medida en que pensemos de ese ámbito espiritual como más plenamente preparado y poblado, incluso sobrepasando en mucho al mundo material en diversidad, es bastante plausible postular también un cierto intervalo de tiempo para la preparación de ese cielo, aún cuando la historia de la creación no diga una palabra sobre ello.

Segundo, la unidad de los ángeles es evidente a partir del hecho que todos son seres espirituales. Sin embargo, sobre este tema, ha habido en todos los tiempos mucha diferencia de opinión. Los Judíos les atribuían cuerpos que eran, en cuanto a su naturaleza, inmateriales o similares al fuego,⁵³ y eran seguidos en este aspecto por la mayoría de los padres de la iglesia.⁵⁴ En el Segundo Concilio de Nicea (787), el patriarca Tarasio leyó un diálogo compuesto por un cierto Juan de Tesalónica en el que éste último afirmaba que los ángeles

49. Orígenes, *Homilía sobre el Génesis 1*; Basileo, *Hexaemeron*, homilía 1, Gregorio de Nazianzen, *Orations*, 38; Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 3; Dionisio, *Los Nombres Divinos*, 5.
50. J. Crell, *Opera Omnia*, “liber de deo,” 1, 18.
51. S. Episcopius, *Inst. Theol.*, IV, 3, 1; P. Van Limborch, *Theol. Christ.*, II, 210, 4.

52. *Gebhardt, “Der Himmel im N.T.,” *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und Kirchliche Leben*, 1886; Cremer, “Himmel,” *PRE*³, VIII, 80-84.

53. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palastinischen Theologie*, 161s.

54. Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 57; Orígenes, *Sobre los Primeros Principios*, I, 6; Basilio, *Sobre el Espíritu Santo*, 16; Tertuliano, *Sobre la Carne de Cristo*, 6; Agustín, *Sobre la Trinidad*, II, 7.

tenían cuerpos delicados y refinados y podían, por lo tanto, ser pintados, añadiendo que eran espacialmente definidos y habían aparecido en forma humana y eran por lo tanto describibles. El sínodo registró su acuerdo con esta opinión.⁵⁵ Pero gradualmente, a medida que la línea entre el espíritu y la materia se hizo más aguda, muchos autores les atribuyeron a los ángeles una naturaleza puramente espiritual.⁵⁶ El Cuarto Concilio Lateranense de 1215 llamó “espiritual”⁵⁷ a la naturaleza de los ángeles y la mayoría de teólogos Católicos y Protestantes estuvieron de acuerdo en este juicio. Sin embargo, también más tarde se enseñó una cierta corporeidad de los ángeles de tiempo en tiempo por parte de los Católicos, tales como Cajetan, Eugubinus, Bañes, lo mismo que por teólogos Reformados tales como Zanchius y Vossius;⁵⁸ y por Episcopius, Vorstius, Poiret, Böhme, Leibnitz, Wolf, Bonnet, Reinhard y así sucesivamente; en tiempos modernos por Kurtz, Beck, Lange, Kahnis, Vilmar y otros.⁵⁹ La principal razón para esta opinión es que el concepto de una naturaleza puramente

espiritual e incorpórea es metafísicamente inconcebible lo mismo que incompatible con el concepto de “criatura.” Dios es puramente Espíritu pero Él también es simple, omnipresente, eterno. Pero los ángeles están limitados con relación al tiempo y al espacio; si realmente se mueven de un lugar a otro tienen que ser – de su propia manera – corpóreos. De manera similar, los ángeles no son simples, como Dios, sino compuestos de materia y forma. También por esa razón se les ha de atribuir una cierta corporalidad material – precisamente etérea, con seguridad. Añadida a esta línea de pensamiento estaba la exégesis que al considerar los “hijos de Dios” en Génesis 6 miraba en ellos ángeles. Esta exégesis de Filón, Josefo, los Judíos, la Septuaginta, fue asumida por muchos padres de la iglesia,⁶⁰ Justino, Ireneo, Clemente, Tertuliano, Lactancio, Cipriano, Ambrosio (et al.); también fue adoptada por Lutero y otra vez defendida en tiempos modernos por Ewald, Baumgarten, Hofmann, Kurtz, Delitzsch, Hengstenberg, Köhler y Kübel (et al.). Además, al argumentar por la corporalidad de los ángeles, la gente apela a sus apariciones, a ciertos textos especiales en la Escritura, como el Salmo 104:4; Mateo 22:30; Lucas 20:35; 1 Corintios 11:10; y algunas veces también al hecho de que como habitantes de las estrellas tienen que ser corpóreos.

Sin embargo, en contra de todos estos argumentos, se levanta el claro pronunciamiento de la Sagrada Escritura de que los ángeles son espíritus (*pneumata*; Mat. 8:16; 12:45; Luc. 7:21; 8:2; 11:26; Hch. 19:12;

55. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882-95), II, 235.

56. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 3; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 50, art. 1., qu. 51, art. 1.

57. Denzinger, *Enchiridion*, 355.

58. J. Zanchi, *Op. Theol.*, 69; G. J. Vossius, *de idol.* I, 2, 6.

59. J. H. Kurtz, *La Biblia y la Astronomía*, 191-207; *Beck, *Lehrewissenschaft*, I, 176; P. Lange, *Christliche Dogmatik*, II, 578; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik* (Leipzig: Dorfflung & Francke, 1861-68), I, 443; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: Bertelsmann, 1895), I, 306; K. Keerl, “Die Fixstern und die Engel,” 235-47; cf. F. Delitzsch, *Un Sistema Bíblico de Psicología*, 2ª ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1875), 78-87.

60. Justino Mártir, *Segunda Apología*, 5 [N. del E.: Bavinck cita erróneamente aquí *Apol.* I, 1]; Ireneo, *Contra las Herejías*, IV, 16, 2; V, 29, 2.

Efe. 6:12; Heb. 1:14), que no se casan (Mat. 22:30), son inmortales (Luc. 20:35, 36) e invisibles (Col. 1:16), puede haber una “legión” en un espacio restringido (Luc. 8:30), y, como espíritus, no tienen carne ni huesos (Luc. 24:39). Además, la concepción de que los “hijos de Dios” (bēnē-hâëlôhîm) en Génesis 6:2 son ángeles y no hombres es insostenible. Aunque esta designación se usa repetidamente para ángeles (Job 1:6; 2:1; 38:7), también puede muy bien denotar humanos (Deut. 32:5; Ose. 2:1; Sal. 80:16; 73:15), y es en cualquier caso inaplicable a los ángeles malos, quienes deben haber cometido su pecado en la tierra. Además, la expresión “tomar mujer”, *lqh ʾsh*, en Génesis 6:2 es siempre usada con referencia a un matrimonio legal y nunca a fornicación. Finalmente, el castigo del pecado es impuesto solamente a los humanos, pues ellos son la parte culpable y no hay mención de ángeles (Gén. 6:3, 5-7). Tampoco los otros pasajes de la Escritura comprueban la corporalidad de los ángeles. El Salmo 104:4 (cf. Heb. 1:7) solamente dice que Dios usa a sus ángeles como ministros, tal como el viento y el fuego sirven para cumplir sus mandamientos, pero no dice en lo absoluto que los ángeles sean transformados en viento y fuego. Mateo 22:30 afirma que después de la resurrección los creyentes serán como los ángeles en el hecho que no se casarán, pero no dice nada acerca de la corporalidad de los ángeles. Y cuando en I Corintios 11:10 dice que las esposas, como señal de su subordinación a sus esposos, debiesen cubrir sus cabezas en la iglesia, no hay razón para pensar aquí en ángeles malos quienes de otra forma serían seducidos por las mujeres. En cuanto a las apariciones de ángeles, es en verdad cierto que siempre ocurrieron de forma corporal visible, igual que las representaciones

simbólicas siempre muestran a los ángeles también en formas visibles. Pero esto todavía no implica nada a favor de su corporalidad. Dios, recuerde, es espíritu y sin embargo es visto por Isaías (Cap. 6) como un Rey sentado en Su trono. Cristo apareció en carne y aún es verdaderamente Dios. Tanto en sus apariciones como en su simbolismo los ángeles continuamente asumen formas diferentes. Las representaciones de los querubines en Génesis 3:24, sobre el arca el pacto, en Ezequiel y en Apocalipsis, son todas diferentes; y las formas en las que aparecen están lejos de ser idénticas (Gén. 18; Jue. 6:11, 12; 13:6; Dan. 10:11; Mat. 28:3; Luc. 2:9; Apoc. 22:8). Cómo se han de concebir estos cuerpos es otra cuestión. Uno no puede decir con certeza si fueron reales o solamente cuerpos aparentemente reales.⁶¹

La prueba más fuerte a favor de la corporalidad de los ángeles, como se declaró antes, se deriva de la filosofía. Pero en relación con esto hay una variedad de malentendidos que juegan sus roles. Si la corporalidad quisiera decir solamente que los ángeles se hallan limitados tanto al tiempo como al espacio, y no son simples como Dios, en quien todos los atributos son idénticos con su esencia, entonces se tendría que atribuir un cierto tipo de corporalidad a los ángeles. Pero generalmente la corporalidad no acarrea una cierta materialidad, incluso si ésta fuera de una naturaleza más refinada que en el caso del hombre y los animales. Y en ese sentido no puede, ni debe, atribuírsele a los ángeles un cuerpo. La materia y el espíritu son mutua-

61. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 3; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 51, arts. 1-3; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, VII, 6, 5.

mente excluyentes (Luc. 24:39). Es una forma de identificación y de filosofía panteístas el mezclar las dos y borrar la distinción entre ellos. Y la Escritura siempre sostiene la distinción entre el cielo y la tierra, ángeles y humanos, lo espiritual y lo material, las cosas invisibles y las visibles (Col. 1:16). Entonces, si los ángeles han de ser concebidos como espíritus, se relacionan de manera diferente – más libremente – con el tiempo y el espacio que los humanos. Por un lado, no trascienden todo el espacio y el tiempo como lo hace Dios, pues son criaturas y por lo tanto son finitos y limitados. El de ellos no es un espacio que esté completamente lleno (*ubi repletivum*), no son omnipresentes o eternos. Tampoco ocupan un espacio circunscrito (*ubi circumscriptivum*) como nuestros cuerpos, pues los ángeles son espíritus y por lo tanto no tienen dimensiones de longitud y anchura, y por lo tanto no tienen extensión o difusión a través del espacio. Por tanto, se decía generalmente que el espacio de ellos era definido o determinado (*ubi definitivum*). Esto es, como seres finitos y limitados siempre están en alguna parte. No pueden estar en dos lugares a la vez. Su presencia no es extensiva sino puntual; y son espacialmente tan libres que pueden moverse a la velocidad del relámpago y no pueden ser obstruidos por objetos materiales; su traslado de locación es inmediato. Claro, tal velocidad de movimiento y tal libertad temporal y espacial, que sin embargo no es atemporal y no-espacial, es inconcebible para nosotros. Pero la Escritura se refiere claramente a ello; y en la velocidad del pensamiento y la imaginación, de la luz y la electricidad, tenemos analogías que no han de ser despreciadas.⁶²

La unidad de los ángeles es además

manifiesta en el hecho que todos son seres racionales, dotados de intelecto y voluntad. Ambas facultades son repetidamente atribuidas en la Escritura tanto a los ángeles buenos como a los malos (Job 1:6s.; Zac. 3:1s.; Mat. 24:36; Mat. 8:29; 18:10; 2 Cor. 11:3; Efe. 6:11, etc.). Todo tipo de atributos y actividades personales ocurren en su existencia, tales como autoconciencia y lenguaje (Lucas 1:19), deseo (1 Ped. 1:12), regocijo (Lucas 15:10), oración (Heb. 1:6), creer (Santiago 2:19), mentir (Juan 8:44), pecar (1 Juan 3:8, etc.). Además, se les atribuye gran poder; los ángeles no son seres tímidos sino un ejército de héroes poderosos (Sal. 103:20; Luc. 11:21; Col. 1:16; Efe. 1:21; 3:10; 2 Tes. 1:7; Hch. 5:19; Heb. 1:14). Sobre esta base es incorrecto, como lo hacen Schelling y otros, ver a los ángeles como cualidades o fuerzas. Y aún así es deseable, en nuestra descripción de la personalidad de los ángeles, aferrarse a la simplicidad de la Sagrada Escritura. Agustín distinguía dos tipos de conocimiento en los ángeles: uno que adquirieron, por así decirlo, al alba de la creación, a priori, vía la visión de Dios, y otro que adquirirían, digámoslo así, al atardecer de la creación, a posteriori, de su contemplación de la creación.⁶³ Los Escolásticos no solamente adoptaron esta distinción sino que trataron de definir la naturaleza y extensión de ese conocimiento de manera más precisa. Ese conocimiento no es, como en el caso de Dios, idéntico son su ser y sustancia. Ni es

62. Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 9; Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 3; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qus. 52-53; G. Voetius, *Select. Disp.*, V, 252s.; F. A. Philipi, *Kirchliche Glaubenslehre* (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), II, 302; J. H. Oswald, *Angelologie*, 23-43.

63. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, V, 18; idem. *Ciudad de Dios*, XI, 29.

su conocimiento adquirido a través de la percepción por los sentidos. La distinción entre entendimiento potencial y activo no se aplica a ellos. Su poder para entender nunca es puramente una facultad, nunca está en reposo sino siempre activo. No pueden *existir* sin conocimiento: se conocen a sí mismos, su propio ser, por ellos mismos, de manera completa e inmutable. Conocen las cosas creadas, no por sus apariencias, sino a través de las ideas innatas, no por abstracción o a partir de razonamientos, sino de manera intuitiva e intelectual. Y aunque los ángeles no conocen [las cosas] inmediatamente a través de sus poderes naturales, sino por tener la forma estampada sobre ellos (*per speciem impressam*) por medio de, y simultáneamente con, su propio ser, todavía, en el orden sobrenatural al cual los ángeles han sido elevados, conocen a Dios por medio de una visión inmediata.⁶⁴ Algunos incluso pensaron – con el interés de defender la oración dirigida a los ángeles y a los santos – que los ángeles, viendo a Dios quien ve todas las cosas, miraban todas las cosas en Él y por lo tanto conocían todas nuestras aflicciones y necesidades.⁶⁵

Los Protestantes, por otro lado, fueron más cautelosos, advirtiéndole a las personas que fueran modestas. Hay mucho de misterioso en la manera en la cual los humanos

llegamos al conocimiento. ¡Cuánto más eso sería verdad con respecto a los ángeles!⁶⁶ Uno solamente puede decir que están más ricamente dotados de conocimiento de lo que estamos nosotros en la tierra (Mat. 18:10; 24:36). Ellos adquieren su conocimiento de su propia naturaleza (Juan 8:44), de la contemplación de las obras de Dios (Efe. 3:10; 1 Tim. 3:16; 1 Ped. 1:12), y de las revelaciones impartidas a ellos por Dios (Dan. 8:9; Apoc. 1:1). Sin embargo, están limitados a objetivos (Efe. 3:10; 1 Ped. 1:12). No conocen ni los pensamientos secretos de nuestros corazones y los de ellos entre sí (1 Rey. 8:39; Sal. 139:2, 4; Hch. 1:24), de manera que también entre ellos necesitan un lenguaje para comunicar sus pensamientos (1 Cor. 13:2) y en general para ser capaces, de su propia manera y en concordancia con su propia naturaleza, de glorificar a Dios con palabras y con cantos.⁶⁷ No conocen el futuro, ni las contingencias futuras, sino que pueden solamente conjeturar (Isa. 41:22, 23). No conocen el día del juicio (Mar. 13:12). Y su conocimiento es capaz de expansión (Efe. 3:10). A esto podemos ciertamente añadir que el conocimiento y el poder de los ángeles varía grandemente entre ellos mismos. También en este aspecto hay variedad y orden. A partir de los pocos nombres angélicos que ocurren en la Escritura podemos incluso inferir que los ángeles no son solamente miembros de clases distintas sino que son también distintos como personas. Cada ángel como tal posee una individualidad que le es propia, aún cuando debemos rechazar la opinión de algunos Escolásticos

64. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qus. 54-58; idem, *Summa Contra Gentiles*, II, 96-101, II, 49; Buenaventura, II *Sent.*, dist. 3, art. 4 y dist. 4, art. 3; Petavius, “de angelis,” *Op. Theol.*, I, 6-9; Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, I, 196s.; Oswald, *Angelologie*, 43-51.

65. Gregorio el Grande, *Moralia in Iob.*, 12, 13; T. Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, qu. 83, art. 4; III, qu. 10, art. 2; Bellarmine, “de sanct. beat.,” *Controversiis*, 1, 26.

66. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 108s.; G. Voetius, *Select. Disp.*, V, 267; J. Gerhard, *Loci Theol.*, V, 4, 5.

67. Petavius, *Opera Omnis*, “de angelis,” 1, 12.

de que cada ángel constituye una especie particular.⁶⁸

Finalmente, los ángeles están unificados por el hecho que todos ellos son seres morales. Esto es evidente a partir de los ángeles buenos quienes sirven a Dios noche y día, lo mismo que por los ángeles malos quienes no permanecieron en la verdad. La Escritura dice muy poco acerca del estado original de los ángeles. Solamente testimonia que al final de la obra de creación Dios vio todas las cosas y he aquí que todo era muy bueno (Gén. 1:31). Por otra parte, en Juan 8:44, Judas 6 y 2 Pedro 2:4 se asume el estado de integridad de todos los ángeles. La misma visión es demandada por el teísmo de la Escritura que elimina completamente todo Maniqueísmo. Sin embargo, la imaginación y el razonamiento tuvieron un amplio espacio, precisamente porque la Escritura revela tan poco. Agustín creía que en el mismo momento de su creación algunos de los ángeles habían caído y otros habían permanecido firmes. A estos últimos, por tanto, Dios otorgó la gracia de la perseverancia junto con su naturaleza, “constituyendo simultáneamente su naturaleza y generosa gracia sobre ellos.”⁶⁹ El Escolasticismo apeló más tarde a esta visión para su doctrina de los dones sobreañadidos, también en el caso de los ángeles. Según Buenaventura,⁷⁰ Alejandro de Hales, Pedro Lombardo, Duns Scotus (et al.), los ángeles existieron primero por un tiempo como naturalezas puras y más tarde

recibieron la ayuda de la gracia real. Pero Tomás junto con otros creía que la distinción entre la naturaleza y la gracia podía solo ser entendida lógicamente y que la gracia para permanecer firme fue otorgada a los diferentes ángeles en varias medidas.⁷¹ Equipados con esa gracia, los ángeles podían merecer la bendición suprema e inadmisibles que consiste en la visión de Dios.⁷² En lo que se refiere al hombre la doctrina de los dones sobreañadidos requerirá nuestra especial atención. Aquí debemos limitarnos nosotros mismos a señalar que, al menos en el caso de los ángeles, esta doctrina carece de toda base en la Escritura. La teología Protestante, por consiguiente, la rechazó unánimemente. Estaba satisfecha con decir que los ángeles que permanecieron firmes fueron confirmados en el bien. Y, junto con Agustín y los Escolásticos, sostenía esta posición en contra de Orígenes,⁷³ y contra los Remonstrantes quienes consideraban la voluntad de los ángeles buenos como todavía mutable. De hecho, en la Sagrada Escritura los ángeles buenos siempre nos son presentados como una fiel compañía que hace invariablemente la voluntad del Señor. Son llamados “ángeles del Señor” (Sal. 103:20; 104:4); “elegidos” (1 Tim. 5:21); “santos” (Deut. 33:2; Mat. 25:31); “ángeles de luz” (Lucas 9:26; Hch. 10:22; 2 Cor. 11:14; Apoc. 14:10). Diariamente contemplan el rostro de Dios

68. Buenaventura, II, *Sent.*, dist. 4, art. 2; T. Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, 52.

69. Agustín, *Ciudad de Dios*, XII, 9; cf. idem, *Sobre la Reprensión y la Gracia*, 11, 32.

70. Buenaventura, II *Sent.*, dist. 4, art. 1, qu. 2.

71. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 62, arts. 3, 6.

72. Petavius, *Opera Omnia*, “de angelis,” I, 16; Becanus, *Theol. Schol.*, “de angelis,” 2, 3; *Teología Wirceburgensis*, III (1880): 466s.; C. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), III, 204s.; Oswald, *Angelologie*, 81s.; Jansen, *Prael.*, II, 361s.

73. Orígenes, *Sobre los Primeros Principios*, 1, 5, y 3, 4.

(Mat. 18:10), se nos presentan como ejemplos (Mat. 6:10), y algún día los creyentes serán hechos como ellos (Lucas 20:36).

Los Ángeles, la Humanidad y Cristo

En todas estas cualidades de ser seres creados, espiritualidad, racionalidad y moralidad los ángeles son similares a los humanos. Ahora, precisamente porque en la Escritura la unidad de los ángeles es subrayada y su diversidad es colocada al fondo del escenario hay un peligro de que descuidemos la diferencia entre los ángeles y los humanos. Su similitud parece sobrepasar en mucho las diferencias entre ellos. Ambos, humanos y ángeles, son seres personales, racionales y morales; ambos fueron originalmente creados en conocimiento, justicia y santidad; a ambos les fue dado dominio, inmortalidad y bendición. En la Escritura ambos son llamados los hijos de Dios (Job 1:6; Luc. 3:38). No obstante, la diferencia entre ellos es sostenida rigurosamente en la Escritura por el hecho que se dice que los humanos son creados a la imagen de Dios, pero de los ángeles nunca se dice lo mismo. En la teología esta distinción es mayormente descuidada. Según Orígenes los ángeles y las almas de los humanos son de la misma especie; la unión del alma con el cuerpo es un castigo por el pecado y por lo tanto algo realmente accidental. Orígenes llegó a esta posición porque pensaba que todas las diferencias se originaban con la criatura. En el principio Dios creó todas las cosas iguales; es decir, Él solamente creó seres racionales y todos estos, ángeles y almas, eran iguales. Las diferencias se originaron entre ellos por el libre albedrío. Algunos permanecieron fieles y recibieron una recompensa; otros cayeron y recibieron cas-

tigo. Las almas fueron específicamente unidas a cuerpos. De allí que el mundo material completo, y toda la diversidad presente en él, se deba al pecado y a los diferentes grados de pecado.⁷⁴ Ahora, la iglesia rechazó esta enseñanza de Orígenes y la teología mantuvo la diferencia específica entre humanos y ángeles.⁷⁵ Sin embargo, persiste la idea – en un grado – de que los ángeles, dado que son exclusivamente espirituales, son superiores a los humanos y por lo tanto tienen por lo menos tanto o incluso igual derecho de ser llamados “portadores de la imagen de Dios.”⁷⁶ En la jerarquía de las criaturas los ángeles, como seres puramente espirituales, son los más cercanos a Dios. “Tú estabas y nada más estaba allí además de aquello con lo cual hicisteis el cielo y la tierra; las cosas eran de dos tipos: unas cercanas a ti y las otras cercanas a la nada; unas de las cuales solo tú serías superior; las otras a la cual nada sería inferior.”⁷⁷ “Entonces, necesariamente, Él [Dios] produjo no solamente la naturaleza que se encuentra a la mayor distancia de Él – lo físico – sino también lo muy cercano a Él, lo intelectual y lo incorpóreo.”⁷⁸ Pero los teólogos Luteranos y Reformados a menudo también han perdido de vista esta distinción entre humanos y ángeles, y han llamado a los ángeles “portadores de la ima-

74. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu, 47, art. 2; J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 10 vols., 2^a ed. (Mainz: Kircheim, 1881-1900), V, 177.

75. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 75, art. 7.

76. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 3; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 93, art. 3; idem, *Comentario sobre II Sent.*, dist. 16; Oswald, *Angelologie*, 25.

77. Agustín, *Confesiones*, XII, 7.

78. Buenaventura, *Breviloquiam*, II, 6.

gen de Dios.”⁷⁹ Solo un puñado, tales como Teodoreto, Macario, Metodios, Tertuliano (et al.), se opuso a esta confusión.⁸⁰ Agustín declara expresamente: “Dios no le dio a ninguna otra criatura más que al hombre el privilegio de ser según Su propia imagen.”⁸¹

A pesar del gran parecido que pueda haber entre humanos y ángeles, la diferencia es no menos grande. De hecho, existen en los ángeles varios rasgos de la imagen de Dios pero solo el hombre *es* la imagen de Dios. Esa imagen no reside solo en lo que humanos y ángeles tienen en común, sino en aquello que los diferencia. Los principales puntos de diferencia son estos: primero, un ángel es espíritu y como espíritu el ángel está completo; el hombre, por otro lado, es una combinación de alma y cuerpo; el alma sin el cuerpo está incompleta. El hombre, por consiguiente, es un ser racional pero también sensual (que percibe a través de los sentidos). Por el cuerpo el hombre está limitado a la tierra, es parte de la tierra, y la tierra es parte del hombre. Y de esa tierra el hombre es cabeza y amo. Después que los ángeles ya habían sido creados, Dios dijo que planeaba crear al hombre y darle dominio sobre la tierra (Gén. 1:26). El dominio

sobre la tierra es parte integral del ser humano, una parte de la imagen de Dios, y por lo tanto es restaurada por Cristo como algo que le es propio al hombre, a quien Él no solamente ordena como profeta y sacerdote, sino también como rey. Pero un ángel, a pesar de lo fuerte y poderoso que pueda ser, es un siervo en la creación de Dios, no un amo sobre la tierra (Heb. 1:14).

Segundo, como seres puramente espirituales, los ángeles no están vinculados los unos a los otros por lazos de sangre. Entre ellos no hay relaciones de padre a hijo, no hay lazos físicos, no hay sangre común, no hay consanguinidad. Sin importar cuán íntimamente puedan compartir un vínculo ético, son seres desconectados, de manera que cuando muchos cayeron, los otros podían permanecer en su lugar. En el hombre, por otro lado, hay un bosquejo en sombra del ser divino, en el que hay también personas, unidas no solamente en voluntad y afecto, sino también en esencia y naturaleza.

Tercero, hay por consiguiente algo llamado “humanidad” en ese sentido, pero no “angelidad”. En un hombre todos los humanos cayeron, pero la raza humana también es salvada en una persona. En la humanidad podía haber un Adán y, por lo tanto, también un Cristo. Los ángeles son testigos, pero los humanos son objetos, de los hechos más maravillosos de Dios, las obras de su gracia. La tierra es el escenario de los hechos milagrosos de Dios: aquí se pelea la guerra, aquí es ganada la victoria del reino de Dios, y los ángeles vuelven sus rostros a la tierra, deseando investigar los misterios de la salvación (Efe. 3:10; 1 Ped. 1:12).

Cuarto, los ángeles pueden ser espíri-

79. Juan Calvino, *Institución*, I. xiv. 3; A. Polanus, *Syn. Theol.*, V, 10; *Sinopsis Purioris Theologiae*, XII, 7 y XIII, 17; A. Comrie y N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie*, vol. 9, *Over de staat des rechtschapen Mensch* (Ámsterdam: Nicolaas Byl, 1757), 187; B. De Moor, *Comm. Theol.*, II, 335; J. Gerhard, *Loci Theol.*, V, 4, 5; F. Delitzsch, *Un Sistema de Psicología Bíblica*, 78.

80. D. Petavius, *Opera Omnia*, “de sex dierum opif.,” II, 3, §§4-8.

81. Citado por T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 93, art. 3; cf. S. Maresius, *Syst. Theol.*, V, 37.

tus más poderosos pero los humanos son los más ricos de los dos. En intelecto y poder los ángeles sobrepasan en mucho a los humanos. Pero en virtud de las relaciones maravillosamente ricas en las que los humanos se hallan para con Dios, el mundo y la humanidad, son psicológicamente más profundos y mentalmente más ricos. Las relaciones que la sexualidad y la vida familiar traen consigo, vida en la familia, el estado y la sociedad, vida dedicada al trabajo, el arte y la ciencia, hacen de cada ser humano un microcosmos, que teniendo multitud de facetas, en profundidad y en riqueza, superan en mucho la personalidad de los ángeles. Por consiguiente, también los atributos más ricos y más gloriosos de Dios son conocibles y disfrutados solo por los humanos. Los ángeles experimentan el poder, sabiduría, bondad, santidad y majestad de Dios; pero las profundidades de la compasión de Dios solo se revelan a los humanos. Por tanto, la plena imagen de Dios es únicamente revelada de forma adecuada a la criatura en los humanos – mejor aún, en la humanidad.

Finalmente, permítanme añadir que los ángeles, por tanto, también se hallan en una relación totalmente diferente para con Cristo. No puede dudarse que existe una relación entre Cristo y los ángeles. En primer lugar, varios pasajes de la Escritura enseñan que todas las cosas (Sal. 33:6; Prov. 8:22s.; Juan 1:3; 1 Cor. 8:6; Efe. 3:9; Heb. 1:2) y específicamente también los ángeles (Col. 1:16) fueron creados por el Hijo, y así Él es el “mediador de unión” de todo lo que fue creado. Pero, en segundo lugar, Efesios 1:10 y Colosenses 1:19, 20 contienen la profunda idea que todas las cosas también permanecen en relación con Cristo como el mediador de reconciliación.

Pues Dios reconcilió todas las cosas consigo por medio de Cristo y las reúne bajo Él como cabeza. Por supuesto – no es que la relación consista, como muchas personas han pensado, en que Cristo ha adquirido gracia y gloria para los ángeles buenos,⁸² ni, como otros han juzgado, que los ángeles podrían ser llamados miembros de la iglesia.⁸³ Sino que consiste en el hecho de que todas las cosas, que han sido trastornadas y desgarradas por el pecado, han sido nuevamente unidas en Cristo, restauradas a su relación original, y son reunidas totalmente bajo Él como cabeza. Así, aunque Cristo es en verdad el Señor y la cabeza, él no es el Reconciliador ni el Salvador de los ángeles. Todas las cosas han sido creadas por Él y por lo tanto también son creadas para Él para que pueda devolverlas, reconciliadas y restauradas, al Padre. Pero sólo los humanos constituyen la iglesia de Cristo; solo ella es su prometida, el templo del Espíritu Santo, la morada de Dios.

El Ministerio de los Ángeles

Correspondiéndose con esta naturaleza angélica se hallan su ministerio y actividad. En relación con esto la Escritura hace una distinción entre el ministerio extraordinario y el ministerio ordinario de los ángeles. El ministerio extraordinario no comienza sino hasta después de la caída, habiéndose necesitado por el pecado. Es un

82. Cf. G. Voetius, *Select. Disp.*, II, 262s.; J. Gerhard, *Loci Theol.*, 4, §42; y más tarde en nuestra discusión acerca de la consumación (*N. del E.*: véase Herman Bavinck, *Las Últimas Cosas: Esperanza para este Mundo y para el Siguierte*, ed. por John Bolt, trad. por John Vriend [Grand Rapids: Baker, 1996], 142).

83. J. Gerhard, *Loci Theol.*, XXII, 6, 9.

componente importante en la revelación especial. Vemos primero que los ángeles juegan un rol en guardar el huerto de Edén (Gén. 3:24); pero luego se presentan comunicando revelaciones, actuando para bendecir o para castigar en la historia de los patriarcas y de los profetas y a través de todo el Antiguo Testamento. Se aparecen a Abraham (Gén. 18), a Lot (Gén. 19), a Jacob (Gén. 28:12; 32:1); funcionan en la entrega de la ley (Heb. 2:2; Gál. 3:19; Hch. 7:53); toman parte en las guerras de Israel (2 Rey. 19:35; Dan. 10: 13, 20); anuncian el consejo de Dios a Elías y a Eliseo, a Ezequiel, Daniel y Zacarías. Como para probar que no son remanentes de politeísmo y que no pertenecen a una época prehistórica, su extraordinario ministerio incluso se ensancha en los días del Nuevo Testamento. Están presentes en el nacimiento de Jesús (Luc. 1:13; 2:10) y en su tentación (Mat. 4:11); le acompañan a lo largo de toda su vida terrenal (Juan 1:51) y aparecen especialmente en el momento de su sufrimiento (Luc. 22:43), resurrección (Mat. 28), y ascensión (Hch. 1:10). Posteriormente reaparecen de tiempo en tiempo en la historia de los apóstoles (Hch. 5:19; 12:7, 13; 8:26; 27:23; Apoc. 1:1); luego cesan su extraordinario ministerio y solamente reasumirán un rol público en el retorno de Cristo (Mat. 16:27; 25:31; Mar. 8:38; Luc. 9:26; 2 Tes. 1:7; Judas 14; Apoc. 5:2, etc.), cuando presentarán batalla contra los enemigos de Dios (Apoc. 12:7; 1 Tes. 4:16; Judas 9), reunirán a los elegidos (Mat. 24:31), y echarán a los impíos al fuego (Mat. 13:41, 49).

Por consiguiente, el ministerio extraordinario de los ángeles consiste en acompañar la historia de la redención en sus puntos cardinales. Ellos mismos no pro-

ducen salvación pero sí participan de su historia. Transmiten revelaciones, protegen al pueblo de Dios, se oponen a sus enemigos, y realizan una serie de servicios en el reino de Dios. Con relación a esto siempre están activos en el área de la iglesia. También, donde reciben poder sobre las fuerzas de la naturaleza (Apoc. 14:18; 16:5), o intervienen en los asuntos de las naciones, esta actividad ocurre en interés de la iglesia. En este ministerio nunca hacen a un lado la soberanía de Dios, y tampoco son los mediadores del compañerismo de Dios con los seres humanos. Sino que son espíritus ministradores al servicio de aquellos que han de heredar la salvación. Sirven especialmente a Dios en el ámbito de la gracia, aún cuando el ámbito de la naturaleza no es totalmente excluido en el proceso. Por consiguiente, este ministerio extraordinario cesó automáticamente al completarse la revelación. Mientras antes tenían constantemente que transmitir revelaciones especiales y descender a la tierra, ahora más bien nos sirven como ejemplos y nos levantamos a la altura de ellos. En tanto que la revelación especial no había sido aún completada el cielo se aproximaba a la tierra y el Hijo de Dios descendió hacia nosotros. Por consiguiente ahora los ángeles miran hacia la tierra para aprender de la iglesia la multiforme sabiduría de Dios. ¿Qué nos darían aún los ángeles ahora que Dios mismo nos dio a su propio Hijo?

Pero la Escritura también habla de un ministerio ordinario de los ángeles. La característica principal de ese ministerio es que alaban a Dios día y noche (Job 38:7; Isa. 6; Sal. 103:20; 148:2; Apoc. 5:11). La Escritura transmite la impresión de que hacen esto con sonidos audibles, aún cuando no podemos imaginarnos como son

su lenguaje y sus canciones. Pero parte de este ministerio ordinario es también el hecho de que se regocijan por la conversión de un pecador (Luc. 15:10), cuidan a los creyentes (Sal. 34:8; 91:11), protegen a los pequeños (Mat. 18:10), están presentes en la iglesia (1 Cor. 11:10; 1 Tim. 5:21), la siguen en sus viajes a través de la historia (Efe. 3:10), permiten el ser enseñados por ella (Efe. 3:10; 1 Ped. 1:12), y llevan a los creyentes al seno de Abraham (Luc. 16:22). También están activos “estando en la presencia e Dios, asistiendo a los humanos devotos y resistiendo a los demonios y a las personas impías.”⁸⁴

La Escritura generalmente se limita a sí misma a esta descripción general del ministerio ordinario de los ángeles y no entra en detalles. Pero la teología no estaba contenta con detenerse allí. De todo tipo de maneras ha elaborado esta explicación, especialmente en la doctrina de los ángeles guardianes. Los Griegos y los Romanos tenían en vista algo similar cuando hablaban de *daimones* (seres semi-divinos) y *genii*. Ellos no solamente le atribuyeron a cada humano un genio bueno o malo sino que también hablaban de los *genii* de las casas, las familias, asociaciones, ciudades, países, pueblos de la tierra, el mar, el mundo, y así sucesivamente. Los Judíos, apelando a Deuteronomio 32:8 y a Daniel 10:13, asumían la existencia de setenta ángeles de las naciones y luego le asignaron un ángel acompañante a cada Israelita.⁸⁵ Pronto la teología Cristiana adoptó esta opinión. El Pastor de Hermas le asignaba dos ángeles a cada ser humano, “uno para la

justicia y el otro para el mal,” y más adelante colocó toda la creación y toda la formación de la iglesia bajo la tutoría guardiana de los ángeles.⁸⁶ Orígenes tenía una afición especial para desarrollar esta doctrina de los ángeles guardianes. Algunas veces – en sus escritos – cada humano tiene un ángel bueno y un ángel malo; algunas veces añade que solamente los ángeles buenos de los Cristianos bautizados ven el rostro de Dios; algunas veces también dice que solamente los Cristianos y las personas virtuosas tienen un ángel guardián y que, dependiendo de sus méritos, reciben ya sea un ángel de alto rango o uno de bajo rango como su guardián. Pero también asume que hay ángeles especiales para las iglesias, países, pueblos, las artes y la ciencia, las plantas y los animales. Rafael, por ejemplo, es el ángel e la sanidad; Gabriel, el ángel de la guerra; Miguel, el ángel de la oración, y así sucesivamente.⁸⁷

En sustancia todos los padres de la iglesia enseñaban esto, aunque había diferencias de opinión con respecto a si todos los humanos o solamente los Cristianos tenían un ángel guardián; de si cada humano tenía solamente un ángel bueno o también un ángel malo, cuándo el ángel guardián le era dado a un humano, en el nacimiento o en el bautismo; cuándo le era retirado, si al alcanzar la perfección o solo al momento de la muerte. Todos estaban convencidos que había ángeles guardianes no solamente para los humanos sino también para los países, los pueblos, las iglesias, las diócesis, las provincias, y así sucesiva-

84. D. Hollaz, *Examen theologicum acroaticum*, 390.

85. F. W. Weber, *System der altsynagoalen palastinischen Theologie*, 161s.

86. Pastor de Hermas, *Mandamientos*, VI, 2; *Visiones*, III, 4.

87. Orígenes, *Sobre los Primeros Principios*, I, 8, III, 3; idem, *Contra Celso*, V, 29; VIII, 31.

mente.⁸⁸ En parte esta protección angélica fue más tarde restringida y en parte fue ampliada. Fue restringida en tanto que algunos de ellos, siguiendo al Seudo Dionisio,⁸⁹ enseñaban que las tres clases mayores de ángeles (querubines, serafines y tronos) servían solamente a Dios en el cielo,⁹⁰ y se amplió en tanto que el Escolasticismo imaginaba que toda la providencia de Dios en la naturaleza y en la historia, particularmente en el movimiento de las estrellas, era mediada por los ángeles.⁹¹ Los ángeles guardianes para los humanos fueron universalmente aceptados por los teólogos Católicos Romanos y también reconocidos en el *Catecismo Romano* IV, cap. 9, preguntas 4 y 5. Pero en cuanto al resto hay mucha diferencia de opinión entre ellos sobre todos los puntos anteriores.⁹² Encontramos la misma enseñanza en Lutero,⁹³ pero los teólogos Luteranos solían ser más cautos.⁹⁴ Calvino rechazó la noción de ángeles guardianes⁹⁵ y la mayoría de eruditos Reformados siguieron su ejemplo;⁹⁶ solo unos pocos de ellos asumieron la existencia de ángeles guardianes para los

humanos.⁹⁷ En tiempos modernos la doctrina de los ángeles guardianes halló nuevamente apoyo en Hahn, Weiss, Ebrard, Vilmar, Martensen y otros.⁹⁸ El ministerio ordinario de los ángeles fue además refinado con la opinión de que con su intercesión a favor de los creyentes en la tierra estaban activos para el bien en el cielo. Esto también había sido ya enseñado por los Judíos lo mismo que por Filón, asumido por Orígenes⁹⁹ y los padres de la iglesia, y expresado en los símbolos Católico Romanos.¹⁰⁰ Los escritos confesionales Luteranos,¹⁰¹ lo mismo que los dogmáticos Luteranos, todavía hablan de esta intercesión.¹⁰² En contraste, es rechazada unánimemente por los Reformados.

Para este ministerio especial de protección e intercesión angelicales se hace una apelación a una cantidad de pasajes de la Escritura, especialmente Deuteronomio 32:8; Daniel 10:13, 20; Mateo 18:10; Hch. 12:15; Hebreos 1:14; Apocalipsis 1:20; 2:1; y así sucesivamente; Job 33:23; Zacarías 1:12; Lucas 15:7; Apocalipsis 18:3 y especialmente Tobías 12:12-15. En sí misma esta doctrina de la protección e intercesión de los ángeles no es censurable. Que Dios a menudo e incluso regularmente emplea ángeles, en la revelación especial lo mismo que en la revelación general, no es imposi-

88. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, II, 244.

89. Dionisio, *Las Jerarquías Celestiales*, 13.

90. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 112.

91. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 70, art. 3, qu. 110, art. 1; idem, *Summa Contra Gentiles*, III, 78s.; Buenaventura, II, *Sent.*, dist. 14, p. 1, art. 3, qu. 2.

92. Cf. D. Petavius, *Opera Omnia*, “de angelis,” II, 608; Becanus, *Theol. Schol.*, “de angelis,” Tr., 6; *Theol. Wirceburgensis* (1880), III, 480; C. Pesch, *Prael. Dogm.*, III, 210; Oswald, *Angelologie*, 120s.

93. J. Köstlin, *La Teología de Lutero en su Desarrollo Histórico y Armonía Interna*, trad. por Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publications Society, 1897), II, 345.

94. J. Gerhard, *Loci Theol.*, V, 4, 15; J. Quenstedt, *Theologia*, 1450; D. Hollaz, *Syst. Theol.*, 390.

95. J. Calvino, *Institución*, I.xiv.7; *Comentario sobre el Salmo 91*; *Comentario sobre Mateo 18:10*.

96. G. Voetius, *Select., Disp.*, I, 897.

97. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 142; G. Bucanus, *Inst. Theol.*, VI, 28; Maccovius, *Loci. Comm.*, 394; A. Rivetus, *Op. Theol.*, II, 250; cf. H. Heppé, *Dogmática Reformada*, rev. y ed. por Ernst Bizer, trad. por G. T. Thompson (Londres: George Allen & Unwin, 1950), 212-13; C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, II, 117.

ble. Ni es absurdo pensar que un ángel eleva oraciones a Dios a favor de los humanos, en la medida en que estén interesados en su destino y en el progreso del reino de Dios en la historia de la humanidad. Pero, sin importar cuán poco censurables puedan ser tales enseñanzas, la Escritura observa una sobriedad con relación a la protección e intercesión de los ángeles que también debe ser normativa para nosotros. En Deuteronomio 32:8, 9 leemos que Dios, al repartir las naciones y dividir la humanidad, ya había pensado en su pueblo Israel y determinó su morada “según el número de los hijos de Israel” (lēmisp̄par bēnē³ yisrāēl) de manera que Israel recibiría una herencia suficiente para acomodar su número. Sin embargo, la LXX tradujo estas palabras así “de acuerdo al número de ángeles” (kata arithmon angelōn) y ocasionó así la doctrina de “los ángeles de las naciones.” Mientras tanto, el texto original no dice una palabra acerca de esto y por lo tanto pierde totalmente su función como texto probatorio. El caso es algo diferente con Daniel 10:13, 20. Allí leemos que la figura que apareció a Daniel en el verso 5 se opuso

al príncipe de Persia y, ayudado por Miguel quien es llamado “uno de los principales príncipes” (v. 13), el “gran príncipe” y protector de los hijos de Israel (12:1; 10:21), alejó al príncipe de Persia y tomó su lugar entre los reyes de Persia. Calvino y los exegetas Reformados después de él generalmente identificaban a aquel príncipe de Persia con los reyes Persas. Pero parece que debemos interpretar que ese príncipe es alguien más, a saber, el espíritu guardián de Persia. Pues, primero, no puede haber duda que Israel tiene tal ángel guardián en Miguel, quien es llamado “vuestro príncipe” (10:13; 12:1). Segundo, los reyes de Persia son distinguidos claramente en 10:13 de ese otro príncipe. Y tercero, la analogía requiere que el poder espiritual de un lado pelee contra un poder espiritual del otro lado. Por consiguiente, el libro de Daniel realmente transmite un cuadro en el cual la guerra entre el reino de Dios y los reinos del mundo no es solamente conducida hacia acá, a la tierra, sino también en el ámbito de los espíritus, entre ángeles. Y eso es todo lo que podemos inferir de allí. No hay absolutamente ninguna afirmación aquí de que cada país y pueblo tengan sus propios ángeles. Pero en la batalla colosal realizada entre Israel y Persia, esto es, entre el reino de Dios y el de Satanás, hay ángeles en ambos lados quienes toman parte en la batalla y apoyan a los pueblos [opuestos]. Aún menos puede deducirse de Apocalipsis 1:20 (etc.), que cada iglesia tiene su ángel, pues los “ángeles” de las siete iglesias no son otros que sus ministros: son totalmente vistos como los representantes de las iglesias. Son sus obras las que son alabadas o censuradas. Son a ellos que las cartas están dirigidas.

El mayor apoyo para la doctrina de los

98. *J. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T.*, 594; J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik*, 2a ed. 2 vols. (Königsberg: A. W. Unzer, 1862-63), §239; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), I, 310; H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, trad. Por W. Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), §69; Abraham Kuyper, *De Engelen Gods* (Ámsterdam: Höveker & Wormser, sin fecha) 279; Cremer, “Engel,” *PRE*³, V, 364-72.
99. Orígenes, *Contra Celso*, VIII, 64.
100. *Catecismo Romano*, cap. 12, pr. 5, no. 2.
101. *Apol. Conf.*, art. 21; *Artículos de Esmalcalda*, II/2.
102. F. Philippi, *Sirchliche Glaubenslehre* (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), II, 324.

ángeles guardianes viene de Mateo 18:10, un texto que indudablemente implica que a una cierta de ángeles se le encarga la tarea de proteger a “los pequeños.” Sin embargo, no hay aquí ni siquiera una alusión de que a cada persona elegida se le asigne su propio ángel. Esta idea se halla solamente en el libro apócrifo de Tobías. Pero por ese mismo hecho esta doctrina de los ángeles guardianes también delata su origen. La doctrina es esencialmente de origen pagano y conduce a todo tipo de preguntas ingeniosas y asuntos vanos. No sabemos si a cada humano se le asigna un ángel, o incluso al anti-Cristo, como pensaba Tomás,¹⁰³ o solamente a los elegidos, y tampoco si sólo un ángel bueno o un ángel malo acompaña a cada uno. Tampoco sabemos cuándo tal ángel es dado a una persona o cuándo le es quitado; o cuál es el ministerio preciso del ángel. Por consiguiente, todo lo que podemos decir es que a cierta clase de ángeles se les encarga la promoción de ciertos intereses en la tierra. Es lo mismo con la intercesión de los ángeles que se enseña en Tobías 12:16 pero que no ocurre en la Escritura. En Job 33:23 hay una referencia al “Ángel increado.” Lucas 15:7 también enseña que los ángeles se regocijan por el arrepentimiento de un pecador, lo cual en verdad presupone que los ángeles desean ese arrepentimiento, pero no habla de intercesión en el estricto sentido de la palabra. Y aunque en Apocalipsis 8:3 un ángel de hecho recibe un incensario con incienso para hacer que las oraciones de los santos—inherentemente pecaminosos—sean preciosas y que agraden al Señor, el texto no dice una palabra acerca de intercesión. El ángel es simplemente un

103. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 113, art. 4.

siervo; él no edifica el altar; él mismo no prepara el incienso sino que lo recibe y solamente deja que las oraciones, junto con la fragancia del incienso, se eleven hacia Dios. El ministerio que realiza es como el de los serafines en Isaías 6:6, 7.

La Veneración de Ángeles

Finalmente, esta doctrina de los ángeles guardianes y su intercesión también tuvo el inconveniente de que en la práctica pronto condujo a una veneración y adoración de los ángeles. Colosenses 2:18 nos dice que tal “adoración de ángeles” (*threskeia tōn angelōn*) ya ocurría en tiempos apostólicos. En su comentario sobre este pasaje Teodoreto comenta que en su día tal adoración de ángeles todavía estaba siendo practicada en Frigia y que el Sínodo de Laodicea la había prohibido, para que Dios no fuese abandonado.¹⁰⁴ Muchos padres de la iglesia amonestaron contra la veneración y adoración de ángeles.¹⁰⁵ En ese tiempo la convicción de que solamente Dios puede ser adorado y que los ángeles solo tienen derecho de “honor civil” era aún universal. “Les honramos con nuestro amor, no con nuestro servicio.”¹⁰⁶ Han de ser “más bien imitados antes que invocados.”¹⁰⁷ En su comentario del Cantar de los Cantares de Salomón, capítulo 8, Gregorio el Grande todavía dice que, puesto que Cristo ha venido a la tierra, “la iglesia es

104. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, III, 245.

105. Ireneo, *Contra las Herejías*, II, 32; Orígenes, *Contra Celso*, V, 4, 5; VIII, 13; Atanasio, *Contra los Arrianos*, II, 23; Agustín, *Sobre la Verdadera Religión*, 55; idem, *Confesiones*, X, 42; *Ciudad de Dios*, VIII, 25.

106. Agustín, *Sobre la Verdadera Religión*, 55.

107. Agustín, *Ciudad de Dios*, X, 26.

honrada aún por aquellos mismos ángeles.” En la dispensación del Antiguo Testamento Josué adoró al ángel (Jos. 5:14) pero en el Nuevo Testamento el ángel rechazó la adoración de Juan (Apoc. 19:10; 22:9) porque los ángeles, aunque elevados en rango, son sin embargo “consiervos.” Aún más, estas advertencias sirven como prueba que en la práctica los límites entre la adoración a Dios y el respeto debido a los ángeles estaban siendo borrados. La invocación de ángeles fue primero mencionada claramente por Ambrosio: “Nosotros, a quienes se nos han dado los ángeles para auxilio y protección, deberíamos rogarles.”¹⁰⁸

Eusebio ya había hecho la distinción entre la “veneración” (*timan*) que es adecuada para que la ofrezcamos a los ángeles, y la “adoración” (*sebein*) a la cual solamente Dios tiene derecho.¹⁰⁹ Agustín la adoptó como una estrategia para impedir la veneración religiosa de los ángeles.¹¹⁰ Pero no mucho después esa distinción fue usada para sancionar la invocación de ángeles. Esto ocurrió ya en el [Segundo] Concilio de Nicea (787) y luego también entre los Escolásticos.¹¹¹ El Concilio de Trento llamó a tal invocación “buena y provechosa” (Sess. 25). *El Catecismo Romano* (III, cap. 2, qu. 4, no. 3) encontró justificación para ella sobre la base que los ángeles siempre contemplan el rostro de Dios y han asumido sobre sí mismos “el patrocinio de nuestra salvación” (*patrocinium salutis nostrae*). El Breviario Romano incorporó oraciones

[dirigidas a los ángeles] en la Fiesta de los Ángeles y los dogmáticos Católicos Romanos las defendían unánimemente,¹¹² aunque más tarde generalmente las trataban bajo el encabezado de “la veneración de los santos” (*cultus sanctorum*).

Sin embargo, los Luteranos y los Reformados y virtualmente todos los Protestantes se hallaban sobre terreno sólido cuando rechazaron la veneración religiosa de los ángeles junto con la de los santos.¹¹³ Pues, en primer lugar, no hay un solo ejemplo de ella en la Escritura. Ciertamente, los Católicos Romanos basan su posición en ciertos pasajes del Antiguo Testamento como Génesis 18:2; 32:26; 48:16; Éxodo 23:20; Números 22:31; Josué 5:14; Jueces 13:17, pero en todos estos pasajes estamos tratando no con ángeles creados sino con “el ángel del Señor,” y en el Nuevo Testamento no hay siquiera una señal mínima de prueba para ello. Pero eso no es todo: la veneración de los ángeles no se halla solamente falta de precepto o de ejemplo en la Escritura, de manera que Roma podría ser capaz de decir con alguna apariencia mínima de razón que la veneración de los ángeles y de los santos no está prohibida en la Escritura y por lo tanto es permitida y

108. Ambrosio, *De Viduis*, cap. 9, §55.

109. Eusebio, *Praep. Ev.*; Orígenes, *Contra Celso*, VIII, 13, 57.

110. Agustín, *Ciudad de Dios*, V, 15; VII, 32; X, 1.

111. P. Lombardo, III, *Sent.*, dist. 9; T. Aquino.

112. Bellarmine, *Controversiis*, “de sanct. beat.,” I, 11-20; D. Petavius, *Opera Omnia*, “de angelis,” II, 9, 10.

113. Lutero, según J. Kösten, *La Teología de Lutero*, II, 23ss.; U. Zwinglio, *Opera*, I, 268s.; 280s., III, 135.; J. Calvino, *Institución*, I,xiv.10-12; cf. III.xx.20-24; J. Gerhard, *Loci Theol.* XXXVI, §§370-480 (sobre los ángeles, esp. §427); J. Quenstedt, *Teología*, I, 486; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, VII, qu. 9; idem, *De Necessaria secessione nostra ab ecclesia Romana* (Ginebra, 1692), disp. 2-4, “de idolatria Romana,” 33-109.

por tanto, aunque en realidad no la impone ni la requiere, solamente la permite y la considera como provechosa.¹¹⁴ El hecho es que la Escritura la prohíbe con claridad (Deut. 6:13; 10:20; Mat. 4:10; Col. 2:18, 19; Apoc. 19:10; 22:9). Según la Escritura el honor religioso puede ser otorgado solamente a Dios y ninguna criatura está acreditada para recibirlo. Los Católicos Romanos no han tenido el valor para negar esto del todo pero, por la distinción entre adoración (*latría*) y homenaje (*dulia*), han buscado no obstante justificar la veneración de ángeles. Ahora, en el Catolicismo esta no es una distinción entre el honor religioso y el civil, lo cual sería considerado razonable; no: en el Catolicismo la veneración de ángeles y de santos definitivamente tiene un carácter religioso aunque es relativo. La *dulia* es adoración religiosa. Pero entendida de esta manera es condenada tanto por la Escritura como por la práctica. La Escritura no conoce de una doble veneración religiosa, una de un tipo inferior y la otra de un tipo superior. Por consiguiente, los Católicos Romanos admiten que la adoración (*latría*) y el homenaje (*dulia*) no se distinguen en la Escritura como ellos las distinguen, y también que estas palabras no suministran ningún apoyo etimológico para la manera en que son usadas. La palabra Hebrea^{br} es algunas veces traducida por *douleia*, y algunas veces por *latreia* (cf. Deut. 6:13 y 1 Sam. 7:3; 1 Sam. 12:20 y Deut. 10:12); y a Israel se le ordena abstenerse tanto de *douleuein* como de *latreuein* a otros dioses (Éxo. 20:5; Jer. 22:9). De manera similar la palabra Hebrea *šrt* es traducida por ambas palabras Griegas (Éxo. 20:32; Isa. 56:6). *Douleuein* es usada repetidamente con

referencia a Dios (Mat. 6:24; Rom. 7:6; 14:18; 16:18; Gál. 4:9; Efe. 6:7; Col. 3:24; 1 Tes. 1:9); y *latreuein* también es usada con respecto al servicio rendido a humanos. Ni etimológicamente ni Escrituralmente las dos palabras conllevan las distinciones que el Catolicismo enseña. La distinción completa es arbitraria.

En cualquier caso, la implicación del monoteísmo es que hay, y solamente puede haber, un tipo de veneración religiosa. Toda veneración de criaturas es o exclusivamente civil o viola el monoteísmo atribuyéndole carácter divino a las criaturas. Esta realidad emerge fuerte y claro en la práctica. Aún cuando regularmente se nos dice que los ángeles y los santos son solamente intermediarios; que ellos mismos no están siendo invocados directamente sino que Dios está siendo invocado en ellos; que, por nuestra invocación el honor de Dios no es disminuido sino incrementado—todo esto es irrelevante, pues la experiencia muestra con demasiada claridad que los Cristianos Católicos Romanos ponen su confianza en las criaturas. Además, aún si la distinción per se fuese correcta, todavía no podría servir como justificación para la veneración religiosa de los ángeles. Pues si este razonamiento fuese una defensa suficiente de la práctica, ninguna idolatría y ninguna adoración de imágenes podría ser ya más condenada. Los Gentiles, quienes oraban a animales e imágenes, sabían muy bien que estos animales e imágenes no eran idénticos con los dioses mismos (Rom. 1:23). Los Judíos no consideraban idéntico al becerro de oro con el mismo YHWH (Éxo. 32:4, 5; 1 Rey. 12:28). Cuando Satanás tentó a Cristo ciertamente no demandó que Cristo le considerara como Dios (Mat. 4:9). Y Juan en ningún sentido creía que el ángel

114. Jansen, *Prael.*, III, 1008.

que se le apareció fuese Dios (Apoc. 19:10). Sin embargo, Jesús aún contestó: “Al Señor tu Dios adorarás y a Él solo servirás.” Este *solo* es exclusivo, igual como el único Mediator Jesucristo excluye a todos los otros ángeles o humanos como mediadores. Pero este es precisamente el punto que el Catolicismo Romano niega. Igual como Mateo 19:17; 23:8; Juan 9:5; 1 Timoteo 2:5; 6:16, y otros similares no descartan que también los humanos puedan ser llamados “buenos,” “maestros,” “luz,” “mediador,” e “inmortal,” así también – dice Roma – Mateo 4:10 no prueba que solo Dios pueda ser adorado. Ángeles y santos, según la enseñanza Católico Romana—participan de la misma naturaleza de Dios. Los dones sobrenaturales, aunque dados y derivados, son de la misma naturaleza como el mismo ser divino. Y allí yace, según la enseñanza de Roma, la base más profunda para la adoración de santos y ángeles. En la justicia sobrenatural (*justitia supernaturalis*) Dios imparte su propia esencia a las criaturas; y por esa razón también se les puede otorgar veneración religiosa. La idea dominante del Catolicismo aquí es: “hay tantas especies de adoración como hay especies de excelencia.”¹¹⁵

El Protestantismo, por su rechazo de la veneración religiosa de los ángeles, ha reconocido que los ángeles no son un elemento indispensable en la vida religiosa de los Cristianos. Ellos no son los agentes efectivos de nuestra salvación, ni son la base de nuestra confianza ni el objeto de nuestra veneración. No es con ellos sino con Dios

con quien entramos en comunión. Ni siquiera se nos aparecen ya más el día de hoy y toda revelación especial por medio de los ángeles ha cesado. En las iglesias y confesiones Protestantes los ángeles no pueden, ni deben, ocupar el lugar que se les ha asignado en las iglesias y credos Católicos Romanos. Aún así, esto no es negar la importancia que para la religión tiene el mundo de los ángeles. Esta importancia es, primero que todo, sostenida en el hecho que Dios, en su obrar en la esfera de la gracia, escoge hacer uso del ministerio de los ángeles. Los ángeles son de importancia extraordinaria para el reino de Dios y su historia. Los encontramos en todos los puntos cruciales en su historia: son los mediadores de la resurrección y testigos de los poderosos hechos de Dios. Su importancia es de naturaleza más objetiva que subjetiva. En nuestra experiencia religiosa no sabemos nada de comunión con el mundo de los ángeles. Tampoco en nuestra vida religiosa y moral tienen los ángeles una influencia que pueda ser claramente expresada. Por supuesto, las influencias y operaciones de los ángeles nos impactan, pero puesto que ya no se nos aparecen visiblemente, no podemos seguirles el rastro a esas operaciones hasta llegar a normas concretas. Su valor reside en la historia de las revelaciones, como la Escritura nos las da a conocer.

En segundo lugar, por tanto, los ángeles no pueden ser objeto del homenaje respetuoso que le rendimos a los humanos. Con mucha certeza hay un honor civil que estamos obligados a otorgarles. Pero este es, no obstante, diferente una vez más del honor que le otorgamos a los humanos a quienes conocemos y hemos encontrado personalmente. Los Católicos Romanos fundamentan la veneración de los ángeles

115. T. Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, qu. 103, art. 3; Bellarmine, *Controversiis*, “de sanct. beat.,” I, 12; D. Petavius, *Prael Theol.*, III, 1017; J. A. Möhler, *Symbolik* (Regensberg: G. J. Manz, 1871), 52, 53.

especialmente con el argumento que como enviados del Altísimo tienen el derecho de recibir nuestro homenaje, como cuando al honrar a los embajadores honramos a los gobernantes mismos. Y como tal esto es perfectamente apropiado. Si un ángel se nos apareciera, sería totalmente adecuado para nosotros darle la bienvenida con un homenaje profundamente reverente. Y esto es precisamente lo que pasó cuando los ángeles se les aparecieron a seres humanos en los días de la revelación. Solo que tales apariciones ya no ocurren más. En nuestro caso no puede haber el tipo de homenaje que patriarcas, profetas y apóstoles otorgaron a los ángeles que se les aparecieron. Simplemente no es posible ofrecerles tales reverencias y homenajes.

Sin embargo, en tercer lugar, hay un tipo de honor que estamos obligados a mostrarles a los ángeles. Pero ese honor no es, en ningún sentido, religioso sino civil en naturaleza; es esencialmente el mismo tipo de honor que les otorgamos a los seres humanos y a otras criaturas. Este honor civil (*honor civilis*) consiste en pensar y hablar de ellos con respecto; en no despreciarles en nuestros pequeños (Mat. 18:10); en ser concientes de su presencia (1 Cor. 4:9; 11:10); en proclamarles la multiforme sabiduría de Dios (Efe. 3:10); en darles atisbos de los misterios de la salvación (1 Tim. 5:21); en darles gozo por nuestro arrepentimiento (Lucas 15:10); imitándolos en el cumplimiento de la voluntad de Dios (Mat. 6:10); sintiéndonos a nosotros mismos ser uno con ellos y vivir en la expectativa de juntarnos con ellos (Heb. 12:22); en formar con ellos y todas las otras criaturas un coro para la glorificación del nombre del Señor (Sal. 103:20, 21). En estas cosas yace la verdadera veneración de los ángeles.

Y si estas cosas son entendidas correctamente, entonces, en cuarto lugar, la doctrina de los ángeles puede también servirnos como consuelo y estímulo. Dios también nos ha revelado esta enseñanza para fortalecernos en nuestras debilidades y para levantarnos de nuestro desaliento. No estamos solos en nuestra batalla espiritual. Estamos conectados con una gran nube de testigos presentes en todo nuestro alrededor. Hay todavía otro mundo, uno mejor que este, uno en el que Dios es servido con perfección. Este mundo es un modelo para nosotros, un estímulo, una fuente de ánimo y aliento; al mismo tiempo despierta nuestra nostalgia e incita nuestra conciencia de la meta final. Justo como en la revelación el mundo de los ángeles ha descendido a nosotros, así en Cristo la iglesia se eleva para encontrarse con ese mundo. Seremos como los ángeles y veremos diariamente el rostro de nuestro Padre que está en el cielo.¹¹⁶

116. P. Van Mastricht, *Theologia*, III, 7, 25; Amor, *Theol. Practica*, 205; Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, II, 320s.; Frank, *Christliche Wahrheit*, I, 353. J. Van Oosterzee, *Dogmática Cristiana*, trad. por J. Watson y M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §57, 10.

La Tierra: El Mundo Material

3

Una perspectiva teológica del mundo material difiere, pero no debiera estar aislada, de una que fuese filosófica/científica. Todas las religiones tienen historias de la creación; todos los sistemas científicos se arraigan en creencias religiosas. Todo esfuerzo por basar la historia bíblica de la creación en fuentes externas tales como los mitos Babilónicos no permanece bajo el más cercano escrutinio. La narrativa de la creación en el Génesis es totalmente única; está desprovista de teogonía y es rigurosamente monoteísta. La interpretación de Génesis 1 – 2 tiene una historia rica y diversa. Para entender la “semana” y los “días” de la creación es importante distinguir el primer acto de la creación – como la producción inmediata del cielo y de la tierra a partir de la nada – de la separación y formación secundaria de los seis días que comienzan la preservación y gobierno del mundo por parte de Dios. El período de seis días es dividido mejor en tres partes: creación, separación, adorno. La iglesia Cristiana no está confesionalmente ligada a una cosmovisión específica de manera que el traslado de una cosmología Aristotélica a una Ptolemaica no es un problema para la teología Cristiana. La Biblia no nos provee de una cosmología científica – usando el lenguaje de la experiencia ordinaria – sino que, espiritual y éticamente,

la tierra (con la humanidad) es el centro del universo. La información de las ciencias naturales debe ser tomada muy en serio por parte de los Cristianos como revelación general, pero solamente la revelación especial, la bíblica, puede describir el verdadero estado del mundo. La cronología bíblica y el orden que nos presenta de la creación parecen, a primera vista, reñidos con los informes dados por la geología y la paleontología, y los varios intentos por armonizarlos solamente consiguen resultados modestos y no finalmente satisfactorios. Sin embargo, es importante insistir en el carácter histórico, antes que mítico o visionario, de la historia de la creación en el Génesis. La ciencia de la geología todavía es joven y enfrenta muchas preguntas sin contestar. La realidad de un diluvio cataclísmico que produce cambios inmensos en el mundo – una historia tradicional que se halla virtualmente en todos los pueblos – complica el asunto considerablemente. La teología no debiera ni temer los seguros resultados de la ciencia ni, con ansiedad desmesurada, hacer concesiones prematuras ante las opiniones del día. Como la ciencia de lo divino y de las cosas eternas, debiese sostener sus convicciones confesionales con dignidad, honor y con paciencia.

Además del mundo espiritual también existe un mundo material. Pero, mientras que la existencia y ser de los ángeles nos son conocidos solo a partir de la revelación y están ocultos de la razón y de la ciencia, el mundo material es visible para todos y se muestra para su consideración en la filosofía lo mismo que en la teología; en la religión y también en la ciencia. Por esta causa, por tanto, las diferencias y choques son posibles en todos los tiempos. Es verdad que la filosofía y la teología hablan acerca del mundo material de diferentes maneras. La primera investiga el origen y la naturaleza de todas las cosas pero la segunda comienza con Dios y rastrea todas las cosas hasta llegar a Él. La teología trata con las criaturas solo en tanto que son las obras de Dios y revelan algo de sus atributos. De allí que también cuando trata con las criaturas es y sigue siendo teología.¹ Aún cuando hay una importante distinción entre las dos, no obstante, la teología y la filosofía tratan con el mismo mundo. Para evitar un choque entre ellas la gente a menudo ha propuesto una división de labores. La ciencia, han dicho, debiese estudiar las cosas que son visibles, y dejarle a la religión y a la teología nada más que el mundo de la ética y de la religión; o, aún más rigurosamente, todo lo que existe debiese ser para que la ciencia lo explore y a la religión se le debería dejar que hable solo en el tema de los juicios de valores. Pero, en teoría lo mismo que en la práctica, tal división es imposible. Así como todo sistema científico está arraigado, en última instancia, en convicciones religiosas, así no hay una sola religión que no traiga consigo una cierta visión del mundo creado. Todas las religiones tienen

sus cosmogonías, cosmogonías que no surgieron del razonamiento intelectual sino que están, al menos en parte, basadas en la tradición y representan un interés religioso. Aún la historia de la creación en Génesis 1 no pretende ser una cosmovisión filosófica sino que se presenta a sí misma como una narrativa histórica que se basa en la tradición y en algunos aspectos concuerda con las cosmogonías de otras religiones pero de muchas maneras, otra vez, exhibe diferencias extraordinarias con ellas.

En tiempos recientes es la afinidad entre la historia de la creación Bíblica y la Babilónica la que ha atraído especialmente la atención. Esta historia, que había sido antes conocida a partir de fragmentos de Berossus,² fue redescubierta y publicada en 1875 por George Smith. Llegó a ser prominente nuevamente cuando por excavaciones en Asiria y el descubrimiento de las cartas de Tell-el Amarna se colocó en gran relieve el importante significado histórico y cultural que Babilonia poseía en la antigüedad. Considerando el alto nivel de civilización que se hallaba en Babilonia siglos antes del surgimiento del pueblo de Israel, muchos eruditos se preguntaron si todo lo que era característicamente Israelita no podía explicarse en términos de Babilonia. Por años los críticos asumieron que el impacto cultural de Babilonia sobre los Judíos ocurrió poco antes, durante y después el exilio. Pero este cuadro de la situación no podía ser sostenido: las excavaciones aclararon como el día que todos los pueblos circundantes en la antigüedad habían sido dominados por la cul-

1. T. Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, 2ss.; A. Polanus, *Syn Theol.*, V, 7.

2. *N. del E.*: Berossus (b. 340 A.C.), era autor de una historia Griega de Babilonia en tres volúmenes.

tura de Babilonia. En Canaán, gracias a los Cananitas, o incluso mucho antes, en la época de los patriarcas, los Israelitas también se habían familiarizado con ella y se apropiaron de una variedad de cosas que más tarde remodelaron de conformidad con su perspectiva Yahvista. Muchos eruditos creen que todo lo que es peculiarmente Israelita, como por ejemplo el nombre YHWH, el monoteísmo, las historias de la creación, la caída, el diluvio, la construcción de una torre, la semana de siete días, el Sabbath y así sucesivamente, tiene su origen en Babilonia. Pero esto no es todo. Los hechos e ideas del Cristianismo, la preexistencia, nacimiento sobrenatural, milagros, muerte expiatoria y sufrimiento de Cristo, la resurrección, ascensión y el regreso de Cristo; la idea de María como la madre de Dios; la doctrina del Espíritu Santo como consolador, y de la Trinidad – esto y mucho más se dice que se arraigan en la cosmovisión astral que desde tiempos antiguos era la posesión característica de los Babilonios.¹ Según Jensen, toda la historia del evangelio está entrelazada con sagas, de manera que no hay razón para considerar cualquier cosa que se haya dicho sobre Jesús como histórica; la saga de Jesús es una “saga Israelita de Gilgamesh” y como tal “es una saga hermana de numerosas sagas, esto es, de la mayor parte de las sagas del Antiguo Testamento.”²

Por lo tanto, la derivación de la historia de la creación de la tierra del Tigris y el

Éufrates, es solo una pequeña parte de este pan-Babilonismo. Con lo que tratamos aquí no es con un ejemplo aislado sino con una tendencia general intelectual que, después que la escuela crítico-literaria hubo exhibido su impotencia, intentó explicar el problema de la Biblia a partir de líneas histórico-religiosas. La clasificación y separación de los documentos no tiene ningún provecho si la religión misma permanece tras ellos como una esfinge enigmática. Por lo tanto pareció como algo llovido del cielo cuando el Oriente comenzó a develar sus tesoros. Desde el Oriente la luz parecía iluminar la religión de Israel y también todo el fenómeno del Cristianismo. Pero incluso ahora la investigación posterior está mostrando, y más y más trayendo a la luz, la vanidad de este intento de interpretación. En el caso de la historia de la creación en el Génesis la aseveración de que se originó en Babilonia se basa principalmente en los indicios de un origen mitológico que, se nos dice, todavía puede encontrarse en historia bíblica a pesar del proceso de edición: (1) la representación del caos bajo los términos antiguos de *têhôm* y *tôhû wâbôhû* y la noción de que Dios formó al mundo presente del caos; (2) la referencia al Espíritu y como éste se movía sobre las aguas, lo que implica aquí que el mundo es concebido, como en muchas mitologías, como un huevo; (3) el hiato que existe en Génesis 1 entre los versículos 2 y 3 y que fue anteriormente rellenado con la teogonía; (4) el rasgo de que la oscuridad no fue creada por Dios ni fue llamada “buena,” mientras que, en la enseñanza Israelita Dios es el creador de la luz y de las tinieblas (Isa. 45:7); (5) el dicho de que el sol, la luna y las estrellas fueron colocadas [en el firmamento] para “gobernar” el día y la noche; (6) la forma plural en la que Dios habla de sí mismo en la creación

1. P. Biesterveld, *De Jongste Methode voor de Verklaring van het Nieuwe Testament* (Kampen: Bos, 1905); cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 148.
2. P. C. A. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* (Strassburg: Trubner, 1906); cf. H. Schmidt, *Theologische Rundschau* (1907): 189ss.

del hombre; la idea de que el hombre es la imagen de Dios y que porta su semejanza y que, al completar la semana de la creación, Dios descansa en el Sabbath.¹

De todos estos comentarios solamente el primero tiene alguna importancia porque el *têhôm* en Génesis 1:2 realmente se corresponde con el término Babilónico *tiamat*, y en otras partes del Antiguo Testamento también nos encontramos con la idea de que Dios desde tiempos antiguos peleó una batalla contra un poder natural. En algunos textos se hace mención de *Rahab* (Job 9:13; 26:12; Sal. 40:5; 87:4; 89:10s.; Isa. 30:7; 51:9s.); *Leviatán* (Job 3:8; 40:25s.; Sal. 74:12s.; 104:26; Isa. 27:1); el dragón *Tannin* (Job 7:12; Isa. 27:1; 51:9; Eze. 29:3; 32:2); la serpiente *Nahash* (Job 26:13; Isa. 27:1; Amós 9:2) – siendo todos ellos poderes a los que Dios se opuso venciénolos. Pero después de una lectura cuidadosa ninguno de estos pasajes establece virtualmente ninguna base para la afirmación de que la creencia en la creación en Israel conlleva todavía, en muchos aspectos, un carácter mitológico. Pues, en primer lugar, no puede negarse que estas representaciones sirven para describir cosas muy diferentes. En Job 9:13; 26:12, 13, Rahab es ciertamente un monstruo marino, pero en los Salmos 87:4; 89:11; Isaías 30:7; 51:10 es indudablemente una metáfora para Egipto. En Job 7:12 e Isaías 51:9 Tannin es un dragón marino pero en Isaías 27:1 sirve como símbolo de un poder *futuro* que será ven-

cido por Dios, y en Ezequiel 29:3; 32:2 se usa como una metáfora para Egipto. En Job 3:8 el Leviatán es el dragón celestial que devora la luz del sol y las estrellas, como lo hace el Nahash en Job 26:12, pero en Isaías 27:1 el profeta emplea ambas imágenes para describir *futuros* poderes mundiales. Todo esto es prueba que las palabras *Rahab*, y así sucesivamente, cualquiera que haya sido su significado originalmente, son usadas como imágenes para cosas diferentes.

Segundo, cuando estas palabras son usadas como descripciones de poderes naturales, nunca en la Escritura se refieren al poder natural que en la historia de la creación Babilónica se presenta como el *Tiamat*, sino a varios poderes naturales que estaban ya sea en el pasado, especialmente en la salvación de Israel de Egipto y el paso a través del Mar Rojo (Sal. 74:13, 14; 89:11; Isa. 51:9, 10), o se hallan todavía en el presente (Job 3:8; 9:13; 26:12, 13) siendo enfrentados y vencidos por Dios. Pero en ninguna parte e nos dice que en la creación había un poder natural opuesto a Dios que Él tuviese que vencer. No hay absolutamente ninguna prueba para la identificación de Rahab, Leviatán, y así sucesivamente, con el Tiamat Babilónico. Tercero, la noción de que Dios sojuzga y vence a los poderes naturales es una descripción poética que no puede de ninguna manera servir como apoyo para la aseveración de que los poetas y profetas de Israel dieran credibilidad a la mitología pagana. Es en verdad posible que en algunos casos los términos “Tannin” y “Leviatán” (Sal. 74:13, 14; 104:26; Job 7:12; 40:20) se refieran a monstruos marinos reales. Pero aún donde este no sea el caso, y algún poder natural, como por ejemplo la oscuridad que devora la luz, sea representado como un

1. H. Gunkel, *Die Genesis übersetzt und erklärt* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1902), 109 (Trad. al Inglés *Genesis*, trad. por Mark E. Biddle [Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997]); cf. V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, 2a ed. (Regensburg: G. J. Manz, 1911), 62-63.

Rahab o Leviatán o Nahash (Job 3:8; 9:13; 26:12, 13), la poesía Hebrea está empleando una imagen de la misma manera que nosotros aún en la actualidad hablamos del Zodíaco, la Osa Mayor (Ursa mayor) y la Osa Menor (Ursa menor), el Cáncer o Cangrejo (el cuarto signo del zodiaco) y el Escorpión (el octavo signo del Zodíaco), o Minerva y Venus. Tal uso de imágenes mitológicas de ninguna manera constituye una prueba de creencia en su realidad. Este es el caso aún más evidente porque el Antiguo Testamento muy a menudo se refiere al mar como un enorme poder natural que es reprendido por Dios (Job 12:26; 38:11; Sal. 18:16; 65:8; 93:4; Jer. 5:22; Nah. 1:4). Finalmente, la palabra *têhôm* como tal no prueba nada. Pues aún si este es idéntico con el *tiamat* Babilónico, uno no puede inferir nada de ella para la identidad de las ideas que están asociadas con estas palabras en la historia de la creación Babilónica y en la Escritura. Sin embargo, estas ideas no son de hecho las mismas sino, por el contrario, están muy separadas la una de la otra. Pues aunque el Tiamat es el único caos existente cuya existencia precede a la creación de los dioses y posteriormente se rebela contra los dioses, el *têhôm* en Génesis 1:2 es simplemente la designación del estado sin forma en el que existía la tierra originalmente, igual como la frase *tôhû wâbôhû* sirve para este propósito sin ninguna asociación mitológica.

En realidad las historias de la creación en el Génesis y la de Babilonia son muy diferentes en todos los puntos. Según el Génesis, la existencia de Dios es anterior a todas las cosas; en la historia de la creación Babilónica los dioses nacen después y a partir del caos. En la Escritura el cielo y la tierra son llamados a la existencia por una

palabra divina de poder, y después el Espíritu de Dios se mueve sobre la faz de las aguas; en la mitología Babilónica el caos existía originalmente por sí mismo y a partir de sí, de una manera incomprensible, los dioses surgieron, contra quienes después el caos se rebela. En la Biblia, después de la mención del estado sin forma de la tierra primero sigue la creación de la luz, pero esto último está completamente ausente en la historia Babilónica. En la primera la preparación de la tierra en orden regular se completa en seis días; en la última tal orden es absolutamente inexistente. El único parecido entre ellos en realidad consiste en esto, que en ambas historias un caos precede a la formación del cielo y de la tierra. Interpretar a partir de este paralelo una identidad común u origen común para las dos historias es prematuro e infundado. La narrativa de la creación en Génesis es totalmente única; carece de cualquier rastro de una teogonía, es rigurosamente monoteísta, enseña una creación de la nada, y no conoce nada de una materia primaria. Es por lo tanto increíble que los Judíos, en el exilio o incluso al principio en Canaán, tomara prestada esta historia de los Babilónicos. En primer lugar, la creación era conocida de los Israelitas aún antes del exilio. Esto también era verdad de la semana de siete días, la cual se basa en los días de la creación. Es improbable, además, que los Judíos pudiesen haber tomado tan importante pieza de su doctrina de los Babilónicos o de los Cananitas. Y, finalmente, las cosmogonías paganas eran tan completamente politeístas que tenían que repeler más que atraer al pueblo monoteísta de Israel; por lo tanto, no eran apropiadas para ser fácilmente transformadas en una hermosa narrativa monoteísta como la de Génesis 1. Todo apunta más bien hacia el

supuesto de que en Génesis 1 tenemos una tradición que se deriva de los tiempos más antiguos, fue gradualmente adulterada en el caso de otros pueblos, y preservada en su pureza por Israel.¹

La Semana de la Creación

En la narrativa de Génesis 1 el primer versículo necesita leerse como el registro de un hecho independiente. En el verso 2 ya existe la tierra, aún cuando está en un estado desordenado y vacío. Y el verso 1 reporta el origen de la tierra; desde el mismo principio fue creada por Dios como tierra. Después de una breve referencia al cielo en el verso 1, el verso 2 inmediatamente comienza a hablar acerca de la tierra: la cosmogonía se vuelve geogonía. Y desde el primer momento esa tierra es *tierra*: no *hulē* (materia) en un sentido Aristotélico, ni materia prima, ni caos en el sentido de las cosmogonías paganas. “Un caos creado es un absurdo” (Dillmann). Ciertamente la tierra nos es ahora descrita como *tôhû wâbôhû*, como una *têhôm* la cual estaba cubierta por la oscuridad. Pero esto significa algo muy diferente de lo que usualmente se entiende por caos. La palabra *têhôm* ocurre repetidamente, especialmente en Isaías, y consistentemente nos mueve a pensar en un espacio vacío (cf. Isa. 45:18), un área en la que todo se encuentra fuera de su pista y sin desarrollar. La palabra *bôhû* también se encuentra en Isaías 34:10 y en Jeremías 4:23, en ambas ocasiones en conjunción con *tôhû*, y expresa la misma idea. El estado

de la tierra en Génesis 1:2 no es el de una destrucción positiva sino como uno en el que todavía no se le ha dado forma. No hay luz, ni vida, ni criaturas orgánicas, ni forma y configuración en las cosas. Esto es además explicado por el hecho de que era un *têhôm*, una masa de materia hirviente que está envuelta en la oscuridad. La tierra “proviene del agua y por el agua subsiste” (2 Ped. 3:5; Sal. 104:5, 6). Este estado sin forma, sin desarrollar, de acuerdo al Génesis, ciertamente duró por algún tiempo, aunque corto. No hay una descripción aquí de una noción puramente lógica sino más bien de un estado factual. Y esta cuestión es, nuevamente, totalmente dependiente de si la creación del cielo y de la tierra de la que habla Génesis 1:1 ocurrió antes o dentro del lapso del primer día. El Génesis no deja otra impresión sino que la creación del cielo y de la tierra en el verso 1 y que el estado no formado de la tierra en el verso 2 son anteriores al primer día. Después de todo, en el verso 2 todavía prevalece la oscuridad y no hay luz. Ahora, el caso es que el día no es oscuridad y no comienza con oscuridad sino con luz. Es solamente la creación de la luz (v. 3) lo que hace posible el día. Dios, por consiguiente, no llama a la oscuridad “día” sino a la luz, y a la oscuridad la llamó “noche” (v. 5). La alternación de luz y oscuridad podía comenzar solamente con la creación de la luz. Solo después que hubiera luz podía una vez más haber tarde y enseguida la mañana, y con esta mañana finalizó el primer día, pues Génesis 1 calcula el día desde la mañana a la siguiente mañana. De allí que la obra del primer día no consistió en la creación del cielo y de la tierra, ni en la perpetuación de un estado sin forma, sino en la creación de la luz y la separación de la luz y las tinieblas.

1. F. Delitzsch, *Una Nuevo Comentario del Génesis*, trad. por Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), 60-61; H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie* (Ámsterdam: Hōveker & Wormser, 1903), esp. 117-23.

Ahora, no habría en absoluto ninguna objeción a esta exégesis si no leyéramos en otro lado que Dios creó el cielo y la tierra en seis días (Éxo. 20:11; 31:17). Sin embargo, esto solo puede entenderse, con respecto a la segunda creación (*creatio secunda*). De hecho, en ambos textos el énfasis no recae sobre el hecho que Dios hizo brotar todas las cosas de la nada sino del hecho que estuvo ocupado por seis días con la formación del cielo y de la tierra, y esto se nos ofrece como un paradigma. Hay claramente una distinción entre lo que Dios hizo “en el principio” (Gén. 1:1; cf. Juan 1:1) y lo que hizo “por las palabras de su boca” en seis días (Gén. 1:3ss.). El estado sin forma de Génesis 1:2 separa a los dos. La primera creación (*creatio prima*) es inmediata, un acto de hacer brotar el cielo y la tierra de la nada. No presupone en lo absoluto la existencia de un material disponible sino que ocurrió “con el tiempo” (*cum tempore*). Pero la segunda creación que comienza con el versículo 3 no es directa e inmediata; presupone el material creado en el verso 1 y se relaciona con él. Ocurre específicamente “en el tiempo” (*in tempore*) y ese tiempo es de seis días. De allí que esta segunda creación ya anticipe las obras de preservación y de gobierno. En parte es ya preservación y ya no es meramente creación. En ese sentido en el mismo momento cuando el cielo y la tierra fueron creados por Dios estaban también siendo preservados por Él. La creación pasa, inmediata e instantáneamente, hacia la preservación y el gobierno. Sin embargo, la obra de los seis días (Gén. 1:3ss.) debe todavía ser contada como perteneciendo a la creación. Pues, según el Génesis, todas las criaturas que fueron producidas en esos seis días (la luz, el firmamento, el sol, la luna, las estrellas, las plantas, los animales, el hombre) no

emergieron por fuerzas inmanentes de acuerdo con leyes fijas a partir de la materia disponible a la manera de la evolución. Esa materia era en sí misma incapaz de producir todo esto sola, por medio de la progresión natural y el desarrollo inmanente. En sí misma no tenía la capacidad para ello; solamente poseía una capacidad para la obediencia (*potentia obedientialis*). A partir de la materia prima de Génesis 1:1, Dios, por medio de hablar y crear, produjo el cosmos entero. Mientras que en cada nuevo acto de formación Él lo vinculaba con lo que ya existía, la fase superior no procedió por sí sola por medio de una fuerza inmanente desde lo inferior. En cada fase se necesitaba una palabra creadora de la omnipotencia de Dios.

Los Seis Días de la Creación

Herder y otros dividieron la obra de la creación en dos ternas, de manera que las obras de la segunda terna se corresponden a las de la primera. Hay en verdad una correspondencia entre la obra del primero y la del cuarto día; pero los días segundo y quinto, y de manera similar los días tercero y sexto, no se ajustan exactamente a este patrón paralelo. Después de todo al quinto día fueron creadas no solo las aves en el firmamento sino también los peces y los animales acuáticos, lo cual se ajusta más bien con la obra del tercer día. Sin embargo, en las obras de la creación sí observamos una clara progresión de un nivel más bajo a un nivel más alto, de las condiciones generales para la vida orgánica a esta vida orgánica en sí misma en sus varias formas. Por lo tanto, es preferible la antigua división de la obra general de la creación en tres partes: *creación* (Gén. 1:1, 2); *separación* en los tres primeros días de la luz de las tinieblas, el

cielo de la tierra, la tierra del mar; y la *ornamentación* del cuarto al sexto días, la población de la tierra preparada con toda clase de entidades vivientes.¹ Aún así esta división tampoco tiene la intención de ser una aguda demarcación dado que las plantas, creadas al tercer día, también sirven como ornamentación.² La *separación* y la *ornamentación* señalan la cancelación de la condición *tôhû* de la tierra. Sin embargo no se puede pensar del estado no formado y no desarrollado de la tierra, del cual se hace referencia en el verso 2, como un estado pasivo. Pues, sin importar cuán extenso o corto pueda haber sido el período que haya existido, había poderes y energías que estaban en operación en él. Leemos, después de todo, que el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas. El verbo *rĥt* significa “revolotear sobre” (cf. Deut. 32:11) y el uso de esta palabra prueba que en el caso de *rûah elôhîm* no debemos pensar sobre el viento sino más específicamente del Espíritu de Dios a quien, en otros lugares, también se le atribuye la obra de la creación (Sal. 33:6; 104:30). El Espíritu de Dios, como el principio del ser y de la vida de las criaturas, impacta la masa acuosa de la tierra de una manera formativa y vivificante y anticipa así las palabras creativas de Dios que en seis días, siguiendo a la ya existente condición de la tierra, llamó a la existencia a las varias órdenes de las criaturas.

La obra del primer día consiste en la creación de la luz, en la separación de la luz y las tinieblas, en la alternación del día y la noche, de allí también en movimiento, cambio, transformación. La luz – según las hipótesis más ampliamente aceptadas el día

de hoy – no es una sustancia, ni una ondulación enormemente rápida, como Huygens, Young y Fresnel asumían, sino que consiste, según la teoría de Maxwell, y más tarde confirmada por Hertz, Lorentz y Zeeman en vibraciones eléctricas y es, por lo tanto, un fenómeno eléctrico.³ Por consiguiente, ha de distinguirse de los emisores de luz, el sol, la luna y las estrellas, y según el Génesis los precede. La luz es también el prerequisite más general para toda la vida y el desarrollo. Mientras que la alternación del día y la noche es necesaria solamente para los animales y los humanos, la luz también cumple una necesidad del mundo de las plantas. Además, le da forma, figura y color a todas las cosas. En el segundo día se hace una separación entre el firmamento, la bóveda celeste y las nubes, el cual, en su apariencia ante nuestros ojos a menudo es a menudo presentado como una tienda (Sal. 104:2), una cortina (Isa. 40:22), un embaldosado de zafiro (Éxo.

2. V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht*, 107ss. por lo tanto escoge una división diferente y la basa en Gén. 2.1. Allí leemos que el cielo y la tierra, y toda la multitud de ellos (huestes), fueron completados. De manera que se hace una distinción entre el cielo y la tierra, el lugar de la morada, por un lado, y las multitudes que habitan el cielo y la tierra por otro. Por lo tanto, hay una distinción entre el *productio regionum* y el *productio exercituum*. La primera ocurre durante los primeros tres días, la segunda en los siguientes tres. El sol, la luna y las estrellas son las multitudes (huestes) del cielo; los peces y las aves lo son del agua y del aire; los animales y el hombre, de la tierra. Por esta razón, la creación de las plantas ocurre al tercer día – las plantas no pertenecen a las multitudes (huestes) de la tierra, sino a la tierra como lugar de habitación y son la condición necesaria para la vida de los animales y del hombre.

1. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 74.

24:10; Eze. 1:22), un espejo fundido (Job 37:18), un techo o domo extendido sobre la tierra (Gén. 7:11; Deut. 11:17; 28:12; Sal. 78:23, etc.),¹ y la tierra con sus aguas (Sal. 24:2; 136:6). La obra de separación y demarcación comenzada en el primer día continuó en el segundo. La distinción entre la luz y las tinieblas, del día y la noche, es ahora puesta al servicio de la separación del cielo y la tierra, del aire y las nubes arriba y la tierra y el agua abajo. Al final del segundo día no leemos que vio Dios que era bueno. A partir de esta omisión algunos lectores han concluido que el número dos era un número de mal agüero o que el infierno fue creado ese día, pero la razón es que probablemente la obra del segundo día está muy íntimamente ligado con la del tercer día y fue completado únicamente en la separación de las aguas. La aprobación divina siguió al fin del tercer día, pues en ese día la separación entre la tierra y el agua, la tierra firme y el mar, es completada y la tierra se vuelve un cosmos con continentes y mares, montañas y valles, campos y arroyos. Indudablemente todas estas formaciones ocurrieron bajo el impacto de procesos mecánicos y químicos colosales inherentes en la naturaleza. Estos procesos fueron incitados por la palabra divina de poder y la animación del Espíritu y le han dado a la tierra su forma y figura cósmica. De este punto en adelante también otras fuerzas, de tipo orgánico, hicieron su aparición. La tierra todavía está desnuda y sin facciones. Por esa razón este día no termina hasta que la tierra está vestida de

verde con vegetación que se halla dividida en dos tipos, hierbas y árboles, cada una de ellos teniendo semilla según su género y propagándose así ellas mismas. Este mundo de vegetación podía habérselas sin el sol pero no sin luz.

Pero eso no se aplica al mundo animal y al humano. Antes de ser creados debe llegar el cuarto día y el sol, la luna y las estrellas deben estar preparados. Esto no implica que las masas de materia de la que están compuestos los planetas fueron hasta entonces llamados a la existencia, sino que todos estos planetas llegarían a ser, en este día, lo que serían de allí en adelante para la tierra. Juntos asumirían el rol de la luz y serían señales del viento y el tiempo atmosférico, de sucesos y de juicios, para la tierra. Servirían para regular las estaciones para agricultura, la industria de la navegación, los días festivos anuales, la vida del hombre y la del animal, y finalmente proveerían una base para el cálculo de días, meses y años. Por lo tanto, el cuarto día cuenta nuevamente la aparición de los cielos estrellados en relación con la tierra. De ahora en adelante el día y la noche, y así sucesivamente, son regulados por el sol; la tierra se vuelve una parte integrante del universo; está ubicado en armonía con todos los otros planetas. Ahora la tierra ha sido preparada como el domicilio de seres vivos animados, de animales y de humanos.

Al quinto día, por una palabra divina de poder, las aguas mismas hacen brotar todos los animales acuáticos, y el cielo se llena con un surtido de especies de aves. Luego, al sexto día, sigue la creación de los animales terrestres quienes, al mandamiento de Dios, brotan de la tierra – específicamente de tres clases: animales salvajes,

3. J. D. Van der Waals, "Het Zeeman-verschijnsel," *De Gids* 67 (Marzo 1903): 493-512.

1. Cf. G. V. Schiaparelli, *Astronomía en el Antiguo Testamento* (Oxford: Clarendon, 1905).

ganado y cosas que se arrastran; y finalmente también la creación del hombre quien, según un consejo específico de Dios, fue formado de la tierra en cuanto a su cuerpo y en cuanto a su alma fue creada directamente por Dios. De esta manera toda la creación fue completada. Dios vio todo lo que había hecho y de veras que era muy bueno. Se deleitó en gran manera en su propia obra y por esa razón descansó al séptimo día. Este descanso es una consecuencia de la satisfacción de Dios con sus obras y su deleite en ellas, que están ahora completas como las obras de la creación. Al mismo tiempo es un acto positivo de bendición y santificación del séptimo día de manera que la creación, en su existencia continuada al séptimo día, habiendo sido bendecida con todo tipo de fuerzas y consagrada por Dios a su servicio y honor, se desarrollaría de allí en adelante bajo el cuidado providencial del Señor y respondería a su destino.

La teología Cristiana siempre ha tratado este período de seis días con especial cariño. La literatura sobre el tema es asombrosamente rica pero ha sido casi exhaustivamente procesada en la obra de Zöckler sobre la historia de las relaciones entre la teología y la ciencia natural.¹ La interpretación Cristiana más antigua del período de seis días ha sido preservada en el segundo libro de Teófilo *Ad Autolyicum* (caps. 9-38). Es también tratada más o menos extensamente en la obra de Tertuliano y Orígenes,

1. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79); cf. idem, "Schöpfung und Erhaltung der Welt," *PRE*³, XVII, 681-704.

pero especialmente por Basileo, Gregorio de Nyssa, y Juan de Damasco en el Oriente,² y en Occidente por Lactancio, Ambrosio y Agustín.³ Estas obras fueron utilizadas por Isidoro, Beda, Alcuin y otros y continúan sirviendo como la base para la discusión del período de seis días en el Escolasticismo por Lombardo, Tomás, Buenaventura y otros.

La misma cosmovisión y la misma perspectiva del período de seis días, tanto en la teología Católica Romana como en la Protestante, son mantenidas después de la Reforma. Del lado del Catolicismo los tratamientos más importantes son los de Cayetano en su comentario sobre el Génesis, Eugubinus en su *Cosmopoeia* (1535), Catarino en su comentario sobre los primeros cinco capítulos del Génesis, Pererio en su obra de cuatro partes sobre el primer libro de Moisés, Lapede en su bien conocido comentario, Molina en su tratado *De opere sex dierum*, Suárez en su comentario de la primera parte de la *Summa*, Petavio, Becanus y otros. Del lado del Luteranismo los siguientes merecen ser listados: el comentario de Lutero sobre el Génesis, las anotaciones de Melancthon sobre Génesis 1-6, y las discusiones de Chemnitz, Quenstedt, Hollaz y otros en sus obras sistemáticas. Aún más rica es la literatura producida

2. Tertuliano, *Contra Hermógenes*, 19ss.; Orígenes, en su homilía sobre el Hexamerón al principio de sus diecisiete homilías sobre el Génesis; Basileo, *Homilía sobre el Hexamerón*, IX; Gregorio de Nyssa, *Apología en el Hexamerón*; Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II.

3. Lactancio, *Los Institutos Divinos*, II, 8-12; Ambrosio, *Hexamerón*, VI; Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, 1, XII; idem, *La Ciudad de Dios*, XI, 4; idem, *Confesiones*, XI-XII.

sobre el tema por los eruditos Reformados. Este material es considerado en los comentarios de Calvino, Zwinglio, Oecolampad, Musculus, Mártir, Piscator, de Dieu, Coccejus y otros; en obras de dogmática como las de Polanus, Gomarus, Heidegger, Maastricht, Maresio, De Moor; pero además de comentarios y de reflexiones sistemáticas también son dedicados al tema numerosos tratados separados, como los de Capito, Danaeus, Voetius, Rivet, Hottinger y así sucesivamente.¹

Todas estas obras surgen a partir de una cosmovisión Aristotélica-Ptolemaica. La tierra se ubica inmóvil en el centro del universo; todas las estrellas y toda la expansión de los cielos rotan alrededor de ella. Los autores no podían concebir aquellas estrellas moviéndose libremente en el espacio, sino que se imaginaban que cada estrella estaba fija en una esfera particular. Por lo tanto, tuvieron que asumir la existencia de tantas esferas celestiales mientras observaban las estrellas y sus movimientos y tiempo rotacional diferentes. Para ellos no eran las estrellas sino las esferas las que se movían, llevando consigo sus estrellas. Entonces, la bóveda de los cielos consistía de un sistema de o más esferas concéntricas ajustadas fuertemente una dentro de la otra. La esfera más externa es la de las estrellas fijas, el “primer cielo,” como lo llamó Aristóteles. La tierra era representada como una bala o disco rodeado de agua. Solo unos pocos autores asumían que podía haber lugares diametralmente opuestos en el disco y que había tierra también al otro lado del océano. Como norma, ambas

posiciones fueron rechazadas.

Por supuesto, esta cosmovisión Ptolemaica también influyó la exégesis del período de seis días. En este aspecto uno puede discernir con claridad dos escuelas distintas de pensamiento. Uno rechaza el carácter temporal de los seis días, en su mayor parte se les atribuye un significado visionario, mira al mundo completo como siendo creado simultáneamente de un solo golpe, y frecuentemente llega a una variedad de interpretaciones alegóricas. Fue ya representado por Filón y más tarde, en la iglesia Cristiana, por Clemente, Orígenes, Atanasio, Agustín, Erigena, Abelardo, Cayetano, Canus, González y otros, lo mismo que por Moisés Maimonides.² La otra escuela se adhiere al sentido literal de la narrativa de la creación, incluyendo la de los seis días. Fue seguida por Tertuliano, Basilio, Gregorio de Nyssa, Efraín, Juan de Damasco. Más tarde alcanzó un dominio casi exclusivo en el Escolasticismo, lo mismo que en el Catolicismo Romano y la teología Protestante, aunque la exégesis alternativa de Agustín fue discutida consistentemente con respeto y nunca fue tildada de herética.³

Sin embargo, a pesar de este importante desacuerdo en la exégesis había un acuerdo perfecto en el tema de la cosmovisión. El sistema Ptolemaico se mantuvo firme incluso entrados los tiempos modernos mucho después que Copérnico hubo entrado en la escena con su explicación del movimiento de los cuerpos celestes. No fue-

1. Además de O. Zöckler, véase también J. G. Walch, *Bibliotheca Teología selecta*, 4 vols. (Jenae: Croecker, 1757-65), I, 242; C. Vitranga, *Doctr. Crist.*, II, 93.

2. M. Maimonides, *More Nebuchim* (Warsaw: Goldman, 1872), II, 30.

3. P. Lombardo, *Sentencias*, II, dist. 15, 5; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 74, art. 2.

ron en lo absoluto ni la iglesia ni la ortodoxia como tales las que se opusieron a la cosmovisión más nueva, como le encanta a la gente presentar la situación.¹ En lugar de ello fue el Aristotelismo que en cada campo, tanto en el de la ciencia como en el de la religión, el de las artes y el de la iglesia, buscó mantenerse a sí mismo de cara a la modernidad.² Esa es la razón por la cual la iglesia Cristiana y la teología Cristiana, aunque hoy han cambiado generalmente la hipótesis Ptolemaica por la de Copérnico, han continuado existiendo hasta el día de hoy y no están de ninguna manera muertas aún en este siglo. Esta es una prueba de que la iglesia y la teología no están tan fuertemente ligadas con estas cosmovisiones como para que se levanten o caigan con ellas. De hecho, no es del todo obvio que la hipótesis de Copérnico, si explica de hecho adecuadamente los fenómenos astronómicos, tendría que ser, como tal, rechazada por la teología Cristiana. Pues la Escritura siempre habla en verdad de manera egocéntrica y también explica el origen de las cosas desde un punto de vista egocéntrico, pero en este asunto usa el mismo lenguaje de la experiencia ordinaria diaria como aquel en el que todavía hablamos hoy, aún cuando tenemos un cuadro muy diferente del movimiento de los cuerpos celestes de aquel que generalmente prevalecía en el tiempo cuando fueron escritos los libros de

la Biblia. Incluso se puede admitir rotundamente que los escritores de la Biblia no tenían otra cosmovisión que aquella que era asumida universalmente en sus días. Después de todo hay una diferencia entre la autoridad histórica (*auctoritas historiae*: “descriptiva”) y la autoridad normativa (*auctoritas normae*: “prescriptiva”).³ Desde la perspectiva de este lenguaje empleado por la Escritura podemos explicar como los milagros narrados en Josué 10:12, 13; 2 Rey. 20:9 e Isaías 38:8 son descritos en términos del sol quedándose quieto y su sombra devolviéndose sobre el dial. De ninguna manera se establece, por medio de esta explicación, que el milagro en sí consistió en un “quedarse quieto” objetivo del sol y en un “regreso” de su sombra. El milagro puede ser, y de hecho ha sido, interpretado de varias maneras por los eruditos⁴ quienes no hicieron una exégesis racionalista echándolo al olvido. Incluso hoy describiríamos el mismo fenómeno de la misma manera: La Escritura reporta el milagro como un hecho; no nos dice cómo ocurrió.

Pero debemos afirmar el asunto aún más fuertemente: aún si, en un sentido astronómico, la tierra ya no es central para nosotros, es aún definitivamente central en un sentido religioso y ético, y así sigue siendo central para toda persona sin distin-

1. Cf., e.g., J. W. Draper, *Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia* (New York: D. Appleton, 1897).
 2. E. Dennert, *Die Religion der Naturforscher*, 4a ed. (Berlín: Buchhandlung der Berliner Stadtmission, 1901), 13; R. Schmid, *Das Naturwiss. Glaubensbekenntnis eines Theologen* (Stuttgart: n.p., 1906), 38-42 (*El Credo Científico de un Teólogo*, trad. por J. W. Staughton, 2ª ed. [New York: A. C. Armstrong, 1906]).

3. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 427.
 4. F. W. J. Dilloo, *Das Wunder an den Stufen des Ahas* (Amsterdam: Hoveker, 1885); G. F. Wright, *Wetensch. Bijdragen tot Bevest. Der Oud-Test. Geschiedenis*, trad. por C. Oranje (Rotterdam: D. A. Daamen, 1907), 63ss. (*Confirmaciones Científicas de la Historia del Antiguo Testamento* [Oberlin: O. Bibliotheca Sacra, 1906]).

ción, y no hay nada que la ciencia pueda hacer para cambiar eso. El hombre, en un sentido, es la más débil de todas las criaturas; el poder de la naturaleza, el poder de muchos de los animales, le superan en mucho. Aún así el hombre es el rey de la tierra, la corona de la creación. Puede que sea frágil como una caña, pero es una caña *pensante* (*roseau pensant*). Puede que la tierra sea miles de veces más pequeña que muchos de los otros planetas; en un sentido ético es y sigue siendo el centro del universo. Es el único planeta adecuado para ser el lugar de habitación de seres superiores.¹ Es aquí donde el reino de Dios ha sido establecido; es aquí donde está siendo peleada la batalla entre la luz y las tinieblas; aquí, en la iglesia, Dios está preparando, para sí mismo, una morada eterna. Por tanto, desde esta tierra continuaremos mirando hacia arriba, desde donde, tanto en un sentido físico como ético, tendrán que venir la lluvia, el sol y el crecimiento, sin imaginar que estamos – de esta manera – determinando el lugar del cielo en un sentido astronómico o conociendo su locación precisa en el universo. Sin embargo, decir que la investigación científica le ha quitado a Dios y a los ángeles su lugar de residencia es absurdamente superficial. Pues aunque Lalande presumía de decir que había investigado a través de todo el universo y no había encontrado a Dios, la verdad es que, para nuestra visión limitada, el universo con sus espacios inmensurables es todavía un vasto misterio; y uno que no encuentra a Dios en su presencia inmediata, ni en su corazón ni en su conciencia, en la palabra y en la comunidad Cristiana, no le encontrará tampoco en el universo, aún cuando

1. Cf. Alfred R. Wallace, *El Lugar del Hombre en el Universo* (New York: McClure, Phillips, 1903).

se equie a sí mismo con el mejor telescopio que el dinero pueda comprar.²

La Hipótesis de las Ciencias Naturales

Entonces, la teología Cristiana no tiene objeciones para la cosmovisión Copernicana. Sin embargo, la situación es muy diferente con las hipótesis asumidas hoy en día por la ciencia con respecto al génesis de nuestro sistema solar y nuestra tierra. Con respecto a lo primero Kant y Laplace postularon la hipótesis de que nuestro sistema solar, y en realidad incluso todo el universo, era originalmente una vasta gota de caos gaseoso, caracterizada por una temperatura extremadamente alta y girando sobre su propio eje de oeste a este. Esta rotación se movía con tal fuerza que partes de su masa gaseosa se desprendían y, dado que continuaban moviéndose en la misma dirección, tomaban una forma esférica.³

Ahora, debemos notar primero que todo que esta hipótesis, no importa cuanto

2. J. H. A. Ebrard, *Der Glaube an die H. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung*, trad. por A. v. d. Linde (Amsterdam: n.p., 1862); *P. Wigand, *Die Erde der Mittelpunkt der Welt*, Heft 144 de *Zeitfragen des Christlichen Volkslebens*; H. Schell, *Der Gottesglaube und die Naturwissenschaftliche Welterkenntnis*² (Bamberg: Schmidt, 1904) escribe: “Como resultado de la cosmovisión Copernicana la *tierra* se ha vuelto pequeña, pero no así el *hombre*: Pues mientras que la magnitud de la tierra consiste de su materialidad masiva, la de la humanidad consiste de su *espíritu*” (p. 12); También cf. R. Schmid, *Das Naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen* (Stuttgart, 1906), 42. (Traducción al Inglés, *El Credo Científico de un Teólogo*, trad. por J. W. Stoughton [Londres: Hodder & Stoughton, 1906]).

se conciba de manera deísta, no tenía en lo absoluto, por parte de Kant, la intención de eliminar a Dios. Sin embargo, era su juicio de que esta caótica condición de toda la materia era el estado más elemental que podía seguir a la nada y que todos estos materiales fueron modelados así por Dios como la primera causa y no por fuerzas inmanentes y de acuerdo con leyes fijas que podían producir el actual sistema del mundo sin ninguna intervención milagrosa por parte de Dios. Pero, en nuestra opinión, está hipótesis es insuficiente para explicar el origen del universo, o del movimiento y de los seres orgánicos. En general se necesita decir que, sin importar cuán caótico y primitivo se piense que pueda haber sido aquel primer estado de toda la materia y sin importar cuántos millones de años puedan proyectarse en retrospectiva, esto no provee descanso para nuestro pensamiento. Pues uno tendrá que reconocer ya sea con Kant de que este estado original de la creación depende en su totalidad inmediatamente de Dios y sigue a la nada, o uno tendrá que ver aquel estado caótico no solo como el principio del presente sistema del mundo sino también como el fin y la destrucción de un mundo precedente y así sucesivamente *ad infinitum* y de esta

manera eternizar a la materia y al movimiento.¹ Además, esta hipótesis está abierta a muchas objeciones y no explica los fenómenos. Todas ellas no necesitan ser aquí discutidas: podemos, por ejemplo, pasar por alto la objeción de que hay también cuerpos celestes que hacen un movimiento retrógrado y que no giran de oeste a este sino de este a oeste. Sin embargo, las objeciones anteriores son tan significativas que incluso Haeckel las reconoce. Y queremos señalar que, dada esta nebulosa gaseosa y dado el movimiento mecánico, esta hipótesis, en ningún sentido, es capaz de explicar este sistema del mundo. Pues el movimiento y la materia, por sí solos, no son suficientes para explicarlo. Debe haber dirección en ese movimiento, y aparte de la materia debe haber todavía algo más para explicar el mundo de los fenómenos espirituales y mentales. ¿Por qué es que nuestro presente sistema del mundo, que en cualquier otro lugar exhibe orden y armonía y que haría implosión o colapsaría a la menor desviación de ese orden, surgió de esta masa nebulosa? ¿Cómo pudo un movimiento, inconsciente y sin propósito, de átomos resultar en la formación del universo? La probabilidad de que tal todo ordenado se originase de tal estado caótico es altamente improbable y en realidad bastante imposible. “Es exactamente tan simple considerar la creación como un capricho travieso del azar como explicar una sinfonía de Beethoven diciendo que son marcas y puntos que han aparecido por

3. E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*⁵ (1874), 285ss. (9a ed. [Berlín: G. Reimer, 1898]); E. Haeckel, *El Enigma del Universo al Final del Siglo Diecinueve*, trad. por Joseph McCabe (New York: Harper & Brothers, 1900), 239-40; L. Büchner, *Kraft und Stoff*, 17c A. (1888), 130ss. (*Fuerza y Materia*, 4^a ed. trad. de la 15va ed. Alemana [New York: P. Eckler, 1891]); F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*³ (Heidelberg: C. Winter, 1881), 190ss.; O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*³ (Strassburg: K. J. Trübner, 1900), 389ss.

1. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 8a ed. (Leipzig: Baedeker, 1908), II, 522; D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), 225; Büchner, *Kraft und Stoff*, 133 [*Fuerza y Materia*]; Haeckel, *El Enigma del Universo*, 249-50.

casualidad sobre una pieza de papel.”¹

Añada a esto que esta hipótesis, aún cuando explicara los fenómenos, no sería nada más que una hipótesis. Pues, ¿qué conclusión puede sacarse para la realidad a partir de una posibilidad? Las consecuencias no validan el movimiento de la posibilidad a la existencia (*A posse ad esse non valet consequentia*). ¿Qué prueba podría citarse de que el sistema del mundo no solamente *podía* sino que en *realidad* se originó de esa manera? Hay una gran diferencia entre una suposición lógica y un estado presente de asuntos que pudieron haber existido en un tiempo. Cuando la ciencia natural investiga los fenómenos intenta seguirles el rastro hasta sus formas más simples. Por consiguiente, finalmente asume la existencia de elementos extremadamente primitivos y simples tales como los átomos, los dinamismos, las energías, el éter, el caos y así sucesivamente. Pero estas son suposiciones lógicas a las cuales llega. La idea de que tales átomos existieron en un tiempo como átomos puros en un estado primordial, uno que siguió con posterioridad a un estado de la nada, de ninguna manera se comprueba por tales suposiciones. Igual que los elementos originales de las cosas (átomos, dinamismos, mónadas), así también los estados primordiales que los científicos postulan como habiendo precedido los procesos de transformación no son sino teorías, no realidad. Su status es como el de un estado que se afirma sin religión que es ahora asumido en la investigación que inquiere acerca del origen de la religión, o como el estado de la naturaleza según Rous-

seau del cual, por medio de un contrato social, se supone que el estado se haya originado. Quizás todas estas hipótesis puedan ser de algún uso como teorías, como las líneas de construcción en las matemáticas, pero aún así eso no las convierte en las explicaciones reales de la realidad existente.

Finalmente, lo que ninguna ciencia natural puede enseñarnos nos es dado por revelación, lo cual es además confirmado por la tradición de todos los pueblos. Nos enseña que le ha placido a Dios, al formar el mundo, proceder de lo imperfecto a lo perfecto, de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior. Hay un elemento de verdad en la teoría de la evolución que es reconocido en la Escritura, como Génesis 1:2 muestra claramente. Pero allí el estado de creación es real; no hay caos en el verdadero sentido, no hay *hulē* (materia) en el sentido Aristotélico, no hay materia primigenia sin forma, no hay masa inconcebible de átomos puros, sino un estado de sin forma cósmica que existió por un tiempo, sobre el cual el Espíritu de Dios se movía y sobre el cual aquel Espíritu anidó. Simplemente no será posible, como muchos apologetas Cristianos, adoptar la hipótesis de Kant-Laplace sin ninguna forma de crítica y luego estar agradecidos que se las hayan arreglado tan maravillosamente como para ajustarla a Génesis 1:2. La verdad es más bien que la Escritura nos cuenta la historia de un estado real, mientras que la ciencia natural nos está ofreciendo suposiciones que no son sostenibles científicamente.²

Por consiguiente, en años recientes esta hipótesis ha sido abandonada por muchos científicos y cambiada por la hipótesis del “meteorito” de Lockyer. Y así, Sir

1. Oswald Heer, según E. Dennert, *Moses oder Darwin?*² (Stuttgart: Kielman, 1907), 50.

G. H. Darwin, hijo del afamado naturalista, en una reunión de la Asociación Británica celebrada en Johannesburgo el 30 de Agosto de 1905, dio una conferencia en la que habló sobre los resultados de sus estudios con respecto a la así llamada teoría nebular del origen el mundo y expresó sus graves dudas sobre la certeza de esta teoría. La “evidencia” principal a favor de esta teoría era la observación de que todos los planetas, tanto grandes como pequeños, se movían en la misma dirección alrededor del sol junto con sus satélites. Pero en años recientes los astrónomos han descubierto un satélite de Júpiter y un nuevo satélite de Saturno cuyo movimiento no es congruente con el de sus planetas. También parece dudoso si una de las dos lunas recientemente descubiertas de Júpiter realmente se está moviendo en la misma dirección de la otra. Pero incluso si uno acepta los postula-

dos de Laplace, hay razones matemáticas para dudar de si a partir del postulado estado primordial tenía que surgir un sistema de planetas y satélites en lugar de un enjambre de asteroides o incluso cuerpos celestes más pequeños. Por tanto, el Prof. Darwin está intentando reemplazar la hipótesis de Kant-Laplace por otra. Si uno dibuja un planeta girando alrededor de un sol e inserta en este sistema una serie e cuerpos meteóricos más pequeños, entonces estos meteoros (asumiendo que son tan pequeños que sus fuerzas gravitacionales mutuas puedan ser pasadas por alto) describirán cursos extraordinariamente complicados. Pero después de un período ya sea largo o corto la mayoría de ellos o llegarán a descansar en el sol o en un planeta y solamente unos pocos, que desde el principio disfrutaban de las condiciones más favorables de velocidad y dirección, habrán preservado su existencia independiente original y aumentado de tamaño. De allí que, si uno acepta un sol ya existente y un planeta, la teoría de Darwin solamente asume una suficiente cantidad de materia meteórica para explicar el presente sistema solar. Pero la teoría no dice nada sobre el origen del sol y del primer planeta.¹

2. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte* (Frankfurt a.M.: Heyder & Zimmer, 1877), 731ss.; H. Ulrici, *Gott und die Natur* (Leipzig: T. O. Weigel, 1862), 334-53; F. H. Reusch, *La Naturaleza y la Biblia*, trad. por Kathleen Lyttelton de la 4a ed. Alemana, 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1886), II, 31; T. Pesch, *Die Grossen Welträthsel*, 2a ed., 2 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1892), II, 326-52; D. G. Braun, “Die Kant-Laplace’sche Weltbildungstheorie,” *Neue Kirchliche Zeitschrift* 3 (Septiembre, 1903): 672-704; E. G. Steude, *Christentum und Naturwiss Wissenschaft* (Gütersloh: n.p., 1895), 142ss.; P. Schanz, *Über neue Versuche der Apologetik Gegeneüber dem Natural und Spiritual*. (Regensburg: Nat. Verl-Anst., 1897), 211ss.; C. Gutberlet, *Der Mechanische Monismus* (Paderborn: F. Schöningh, 1893), 28ss.; W. Hahn, *Die Entstehung der Weltkörper* (Regensburg: Pustet, 1895), 6ss.; A. Dippe, *Naturphilosophie* (München: C. H. Beck, O. Beck, 1907), 238; W. H. Nieuwhuis, *Twee Vragen des Tijds* (Kampen: Kok, 1907), 73.

1. *Handelsblad*, Noviembre 17, 1905. La conferencia de Darwin titulada “Evolución Cósmica” ha sido incluida en *Wetenschappelijke Bladen* (Junio 1906): 406-34. Un juicio similar ha sido expresado por Fr. Ratzel en E. Dennert, *Glauben und Wissen* (Septiembre, 1906): 304; y por Riem, *Glauben und Wissen* (1905): 228; cf. también E. Dennert, *Die Weltanschauung des Modernen Naturforschers* (Stuttgart: M. Rielmann, 1907), 64; R. Schmid, *Das Naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis*, 49, 59 [*El Credo Científico*]; Stölzle, “Newtons Kosmogonie,” *Philosophisches Jahrbuch* 20 (1907): 54.

La Formación de la Tierra

Una diferencia similar a la que encontramos en relación con la formación de nuestro sistema solar ocurre también en relación con la historia del desarrollo de la tierra. La geología, basándose en los estratos de la corteza de la tierra y los fósiles de plantas, animales y humanos encontrados en esos estratos, ha formado una hipótesis acerca de los diferentes períodos del desarrollo de la tierra. Según esa hipótesis el período más antiguo es el Azoico,¹ o el de la formación Primigenia, en el que fueron formadas especialmente las rocas de tipo eruptivo y no se encuentra ningún trazo de vida orgánica. Luego siguió la Era Paleozoica o de la formación primaria en la cual, además de varios tipos de rocas, especialmente también fue formado el carbón e incluso plantas del tipo más simple y se encuentran todas las clases de animales excepto aves y mamíferos. En la tercera, la Era Mesozoica o de la formación secundaria, sucedió la formación de la piedra caliza (entre otras cosas) y se encuentran diferentes tipos de plantas y animales, incluyendo los primeros animales ovíparos y mamíferos. La siguiente, la Era Terciaria o Cenozoica, va desde la formación de la piedra caliza hasta la Era del Hielo y, aparte de las plantas, los campos y los animales de agua dulce, fue testigo especialmente del surgimiento de los depredadores y muchos de los mamíferos ahora extintos. Según algunos eruditos,² en el Período Terciario los humanos ya vivían también al lado de estos animales, pero según la mayoría, los humanos no aparecieron en escena hasta al final de esta era, des-

1. *Nota del Traductor:* El término "Azoico" ya no se encuentra en uso hoy; equivale aproximadamente al período Precámbrico.

pués de la Era del Hielo, en el Período Cuaternario.³ No hay duda de que esta teoría de los períodos geológicos está mucho más firmemente encallada que la hipótesis Kantiana; está basada en datos provistos por el estudio de los estratos de la corteza terrestre. Por tanto, aquí el conflicto entre la revelación y la ciencia tiene un carácter mucho más serio. En muchos puntos hay diferencias y contradicciones, primero que todo, en el *tiempo* y, segundo, en el *orden* en el que se originaron las varias criaturas.

En cuanto al tiempo la diferencia es notoria. Sabemos que la cronología de la LXX difiere sustancialmente de la del texto Hebreo. Los padres de la iglesia, quienes frecuentemente siguieron la traducción Griega, calcularon el tiempo entre la creación del mundo y la captura de Roma por los Godos en 5611 años.⁴ En tiempos posteriores, especialmente después de la Reforma, los estudiosos dieron preferencia a la cronología del texto Hebreo y sobre esa base calcularon que la creación del mundo ocurrió en el 3950 A.C. (Scaliger), 3984 (Kepler, Petavius), 3943 (Bengel), o el 4004 (Ussher). Los Judíos actualmente cuentan los años hasta el 5689.⁵ Pero algunos buscaron un cálculo más preciso. Hubo una seria

2. Por ejemplo, H. Burmeister, *Geschichte der Schöpfung*, 7^a ed. (Leipzig: C. G. Giebel, 1872), 612; L. Reinhardt, *Der Mensch zur Eiszeit in Europa und Seine kulturentwicklung bis zum Ende der Steinzeit* (München: Ernst Reinhardt, 1913), 1ss.

3. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 485ss.; Ulrici, *Gott und die Natur*, 353ss.; Reusch, *La Naturaleza y la Biblia*, 265ss.; K. A. von Zittel, *Aus der Urzeit*, 2^a ed. (München: R. Oldenbourg, 1875), 537.

4. Agustín, *Ciudad de Dios*, XII, 10.

controversia sobre si la creación ocurrió en la primavera o en el otoño del año. La primera era la opinión de Cirilo, Basilio, Beda, Cayetano, Molina, Lapide, Lutero, Melancthon, Gerhard, Alsted, Polanus, G. J. Vossius, y otros; la segunda fue defendida por Petavius, Calvisius, Calov, Danaeus, Zanchius, Voetius, Maresius, Heidegger, Turretin entre otros. Algunas veces incluso se llegó a determinar la fecha exacta: 25 de Marzo o 26 de Octubre.¹ En contraste, los geólogos y los científicos naturales de nuestro día postulan cálculos basados en la rotación de la tierra en relación con el aplanamiento de sus polos, la constante caída en la temperatura de la tierra en la superficie, la formación de los deltas del Nilo y del Mississippi, la formación de los estratos de la tierra, los varios tipos de roca, especialmente el carbón, y así sucesivamente. Las cifras asumidas para la edad de la tierra son fabulosas – como entre algunos pueblos paganos: Cotta habla de un ilimitado espacio de tiempo, Lyell de 560 millones, Klein de 2000 millones, Helmholtz de 80 millones, e incluso Pfaff de al menos 20

millones de años.²

Pero, en segundo lugar, también hay una gran diferencia entre la historia de la creación en el Génesis y la opinión de muchos estudiosos con respecto al orden en que se originaron los seres creados. Para mencionar solo unos pocos puntos: según la Escritura la luz fue ciertamente creada el primer día, pero nuestro sistema solar no llegó a existir hasta el cuarto día, después que la tierra hubo sido preparada los días segundo y tercero y cubierta con un exuberante crecimiento de plantas. Sin embargo, según los geólogos, el orden es precisamente el opuesto. Según el Génesis, el reino de las plantas fue creado al tercer día, pero los animales no fueron creados hasta el quinto; sin embargo, la geología nos dice que en la Era primaria o Paleozoica podían ya encontrarse animales del tipo inferior lo mismo que los peces. El Génesis relata que todos los animales acuáticos y todas las aves fueron creados el quinto día y que todos los animales terrestres, además del hombre, aparecieron el sexto día, pero según la geología ciertos mamíferos ya están presentes en la Era secundaria o Mesozoica. Así pues hay claras diferencias sobre muchos puntos significativos entre la Escritura y la ciencia.

-
5. O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1870), 289ss.; P. Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechts nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte* (Freiburg i.B.: Herder, 1896), 1ss.
1. G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 587; K. R. Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig: Hirzel, 1888), 630 nota. Un paralelo de tal credulidad en los tiempos modernos ocurre en Sigmund Wellisch quien, en su *Das Alter der Welt und des Menschen* (Viena: Hartleben, 1899), nos asegura que la tierra tiene 9,108,300 años de edad, y la luna tiene 8,824,500, el hombre en su estado animal tiene 1,028,000, y el hombre como un ser cultural tiene 66,000 años; cf. *Der Beweis des Glaubens* (Mayo 1900): 164.

-
2. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 640-66; F. Pfaff, "Das Alter der Erde," *Zeitfragen des Christlichen Volkslebens*, VII; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd und Völkerkunde* (Leipzig: Duncker & Humboldt, 1878), 42-52; E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (Berlín: G. Reimer, 1889), 340ss. [Trad. en Inglés por E. Ray Lankester, *La Historia de la Creación ó, El Desarrollo de la Tierra y sus Habitantes por la Acción de Causas Naturales* (London: Henry S. King, 1876)].

Armonizando la Ciencia con la Escritura

Naturalmente se han hecho varios intentos de reconciliación. Está, primero que todo, la teoría *ideal*, llamada así porque se adhiere solamente a la idea y no a la letra de la historia de la creación. No mira Génesis 1 como un registro histórico sino como una descripción poética de los actos creativos de Dios. Los seis días no son vistos como períodos ordenados cronológicamente de una duración más larga o más corta, sino solamente como perspectivas diferentes desde las cuales puede verse el mundo creado cada vez con el propósito de darle al limitado ojo humano una mejor visión de conjunto. Por lo tanto, se le deja completamente a la paleontología determinar el tiempo, la manera y el orden de origen de los diferentes períodos. Se puede reconocer que esta teoría tuvo su precursora en la exégesis alegórica que desde tiempos antiguos se había seguido en la iglesia Cristiana con respecto a Génesis 1. Siguiendo el ejemplo de Filón y apelando a Sirac 18:1 (“Dios creó todas las cosas *de una vez*”), Orígenes, Agustín y muchos otros enseñaban que Dios había creado todas las cosas de una vez y de manera simultánea; los seis días no son en realidad períodos sucesivos sino que se refieren solamente a la relación causal y al orden lógico de los seres creados y describen cómo en períodos sucesivos los ángeles obtuvieron conocimiento de toda la creación. Incluso entre aquellos que se apegaron al sentido literal de la historia de la creación, la alegoría no obstante todavía jugaba un gran rol. El caos, la luz, el término “un día” en lugar del primer día, la ausencia de la aprobación divina al final del segundo día, el paraíso, la creación de Eva, y así sucesivamente – todo esto dio lugar a ingeniosas

espiritualizaciones. Similares interpretaciones alegóricas, mitológicas y racionalistas de la historia de la creación florecieron especialmente después del despertamiento de la ciencia natural y fueron aplicadas por Hobbes, Espinoza, Beverland, Burnet, Bekker, Tindal, Edelmann, J. L. Schmidt, Reimarus y otros. Herder consideraba Génesis 1 como un poema espléndido de la humanidad más antigua que, procediendo desde los días del alba, celebraba las alabanzas de la semana de siete días.¹ La filosofía y la teología modernas han ido más allá en este camino rechazando incluso el concepto de creación junto con la historia de la creación y considerando Génesis 1 como un mito que, en el mejor de los casos, tiene un núcleo religioso. Los teólogos Cristianos no han llegado tan lejos, pero, en el interés de reconciliar la religión con la ciencia, frecuentemente han retornado a la concepción ideal de Agustín y han abandonado la interpretación histórica y literal de Génesis 1.² Íntimamente relacionada con esta teoría ideal está la teoría *visionaria* que fue propuesta por Kurtz y que fue más tarde, después que otros intentos de reconciliación (véase más adelante) fallaron en producir una solución satisfactoria, asumida por muchos otros. Según esta hipótesis en la historia de la creación estamos tratando con un cuadro histórico-profético que Dios

1. J. G. Herder, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* (Riga: Hartknoch, 1774-76); Bishio W. Clifford también sostenía que Génesis 1 era un himno a la semana de siete días; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht*, 88; J. B. Heinrich, y C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 10 vols., 2ª ed. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), V, 206; cf. la opinión – que está relacionada con la teoría de Clifford – del Prof. De Grijse en P. Mannens, *Theologie Dogmaticae Institutiones*, II, 239.

le mostró al primer ser humano en visión, de la misma manera en que este último fue instruido sobre la creación de la mujer en una visión, que después traspasó en una historia regular. En ese caso Génesis 1 no es historia real sino “una profecía en retrospectiva en la forma de una presentación visionaria” que conlleva un carácter revelatorio en tanto que conduce hacia la historia de la salvación.¹

Un segundo intento de reconciliación es la así llamada teoría de la *restitución*. Trata de producir un acuerdo entre la revelación y la ciencia de la siguiente manera: Hace una separación entre Génesis 1:2 y

2. F. Michelis, *Entwicklung der beiden ersten Kapitel der Genesis* (Münster: Theissing, 1845) y en varios ensayos de su periódico *Natur und Offenbarung*, 1855ss.; Reusch, *La Naturaleza y la Biblia*, I, 348-75; P. Schanz, *Apologie des Christenthums*, 3 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1887-88), I, 293ss. [Traducción al Inglés por el Rev. Michael F. Glancey y el Rev. Victor J. Schobel, *Una Apología Cristiana*, 4ª ed. rev. (Ratisbon: F. Pustet, 1891)]; M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischer Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1933), II, 105ss.; Heinrich y Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 234ss.; H. Lücken, *Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts* (Freiburg i.B.: Herder, 1876); F. Hettinger, *Apologie des Christenthums*, 4 vols., 7a ed. preparada por Eugen Muller (Freiburg i.B.: Herder, 1895-98), III, 206. Pertenecientes a esta escuela del lado Protestante están T. Zollman, *Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen* (Hamburg: n.p., 1869), 52ss.; G. Riehm, *Christentum und Naturwissenschaft*, 2a ed. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1869); Steude, *Christentum und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1875); A. Dillmann, *Genesis* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1897); Vuilleumier, “La première page de la Bible,” *Revue de théologie et de philosophie* (1896): 362ss., 393ss.

1:3, e inserta todos los eventos y los fenómenos que la teología nos ha enseñado en el período antes del caos mencionado en el verso 2. No mira la *tôhû wâbôhû* como la descripción de un estado puramente negativo aún sin formar, sino el término que describe la destrucción causada por las grandes catástrofes precedentes. Así pues, la unidad de seis días que comienza con el verso 3 relata nuevamente la restauración de aquel estado de destrucción y la preparación de la tierra como un lugar que sirviese de morada para la humanidad. Los proponentes de esta teoría creen que por medio de ella pueden resolver cualquier conflicto concebible entre la Biblia y la geología y mantener el significado literal e histórico de la obra de los seis días de la creación.

Mientras que la primera teoría mencionada podría apelar al ejemplo de los padres de la iglesia, el surgimiento de esta segunda teoría ocurrió sólo considerablemente más tarde. Los Remonstrantes (Disidentes) Episcopius y Limborch ya habían postulado un espacio de tiempo más largo entre Génesis 1:1 y 2 para hacer espacio para la caída de los ángeles.² En el siglo dieciocho la teo-

1. J. H. Kurtz, *La Biblia y la Astronomía*, trad. por T. D. Simonton, 3ª ed. (Philadelphia: Lindsay & Blakiston, 1857) 112-17; O. Zöckler, art. *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879); Dennert, *Moses oder Darwin*, 9ss.; F. Húmmelauer, *Der biblische Schöpfungsbericht ein exegetischer Versuch* (Freiburg i.B.: Herder, 1877); idem, *Nochmals der biblische Schöpfungsbericht* (Freiburg i.B.: Herder, 1898); B. Schäfer, *Bibel und Wissenschaft* (Münster: Theissing, 1881); M. Gander, *Naturwissenschaft und Glaube. Benzigers Naturwissenschaftliche Bibliothek* (New York: Benziger Bros., 1905), 117.

ría de la restitución fue defendida por J. G. Rosenmuller, J. D. Michaelis y Reinhard; los teosofistas Oetinger, Hahn, St. Martín, von Baader, Schelling, Fr. von Meyer, Steffens, Schubert, Keerl, Kurtz, Delitzsch y otros, la unieron a la idea de que la primera tierra, creada en Génesis 1:1, era en realidad la habitación de los ángeles y fue arruinada de manera catastrófica por su caída.¹ Sin esta asociación teosófica también fue aceptada por Chambers, Buckland, el cardinal Wisemann y unos pocos otros, pero encontró poca aceptación.²

Una tercera teoría, la así llamada teoría de concordia, busca lograr una armonía entre la Escritura y la ciencia viendo los días de la creación como períodos de duración más larga. Ya a inicios de la historia Cristiana la exégesis de los seis días suscitó problemas. El sol, la luna y las estrellas no fueron creadas sino hasta el cuarto día; por lo tanto, los tres días precedentes – en cualquier caso – debían ser diferentes del segundo conjunto de tres días. La explicación de Basilio era que lo que Dios efectuó en los primeros tres días lo hizo por medio de la emisión y contracción de la luz creada el primer día.³ Pero esta explicación no era satisfactoria para todos, por ejemplo, no para Agustín, quien a veces se desviaba de su propia teoría de la simultaneidad.⁴ Además hubo un mayor desacuerdo sobre si la

obra de cada día de la creación fue completada en un solo momento o si se extendía sucesivamente a lo largo del curso completo el día. Descartes, después de todo, había dicho que las cosas puramente naturales (*res pure naturales*) pudieron haber surgido del caos existente sin ningún acto divino de creación. Esto sugería la idea del desarrollo natural. Unos pocos teólogos Cartesianos, tales como Wittichius, Allinga y Braun, teorizaron por tanto que cada una de las obras de la creación necesitó de todo un día para completarse.⁵ Y Whiston ya había dicho que los días tenían que verse como años, una teoría también adoptada por otros. Pero el padre de la teoría de concordia es el abad de Jerusalén. Fue retomada por los científicos naturalistas tales como de Luc, Cuvier, Hugh Miller, Pfaff y similares; por teólogos como Lange, Delitzsch, Lougemont, Godet, Ebrard, Luthardt, Zöckler y otros,⁶ lo mismo que por Católicos como Heinrich, Palmieri, Simar, Pesch y así sucesivamente.⁷ Muchos estudiosos combinaban esta opinión con la teoría de la restitución y se contentaban estando de

2. S. Episcopus, *Instit. Theol.*, IV, sect. 3, 3; P. van Limborch, *Theol. Christ.* (Amsterdam: n.p., 1735), II, 19-21.

1. Cf. más abajo en relación con la caída de los ángeles.

2. N. Wisemann, *Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung* (Regensburg: Manz, 1866), 263ss.

3. D. F. Strauss, *Chr. Dogm.*, I, 621.

4. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, I, 16.

5. Cf. C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, II, 95; B. de Moor, *Comm. Theol.*, II, 212.

6. J. Ebrard, *Der Glaube an die H. Schrift und die Ergeb. Der Naturforsch.*, trad. por A. v.d. Linde (Ámsterdam: n.p., 1861); C. E. Luthardt, *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums*⁸ (Leipzig: Dörffling und Franke, 1878); O. Zöckler, "Schöpfung," en PRE², XIII, 647; Brandt, *Der Beweis des Glaubens* (1876): 339ss.; E. W. Hengstenberg, "Biblisches Kosmogonie und Kosmogonische Wissenschaft," *Beweis des Glaubens* 3 (1867): 400-18; cf. G. F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen*, 304ss. (Original en Inglés: *Confirmaciones Científicas de la Historia del Antiguo Testamento* [Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra, 1907]).

acuerdo en los puntos esenciales. Hugh Miller, por ejemplo, hizo coincidir el período Azoico con Génesis 1:3; el Paleozoico con Génesis 1:6-13; el Mesozoico con Génesis 1:14-23; y el Cenozoico con Génesis 1:24.¹

Finalmente, la cuarta teoría, la llamada algunas veces la teoría “anti-geológica,” continúa sosteniendo el significado literal e histórico de Génesis 1, y trata de colocar los resultados de la geología en parte en los seis días de la creación, en parte también en el período entre Adán y Noé, y especialmente durante el tiempo del diluvio. Ya desde tiempos antiguos el diluvio era considerado como muy importante en relación con esto. Los exegetas argumentaban sobre un diluvio parcial versus un diluvio universal – un asunto que ha estado siempre en discusión – sobre la construcción del arca y sobre la altura del diluvio.² Pero el diluvio adquirió significación geológica solo después de Newton. En 1682 Thomas Burnet publicó su *Teoría sacra telluris* y en ella postuló una diferencia muy grande entre el tiempo antes y el tiempo después del diluvio. Para el diluvio se convierte en el fin de un antiguo mundo y en el nacimiento de un mundo totalmente nuevo. Fue una catástrofe tremenda que alteró toda la superficie de la tierra, creó océanos y montañas, puso fin al prevaleciente clima suave de prima-

vera, la fecundidad abundante y a la extraordinaria longevidad de las personas que vivieron antes de ese tiempo y cambió especialmente el eje de la tierra, el cual se hallaba anteriormente paralelo al del sol, de manera que ahora se halla ubicado oblicuamente con relación a la órbita de la tierra. Esta teoría totalmente nueva, aunque fue resistida vehementemente, entre otros por Spanheim y Leydecker, fue no obstante más desarrollada por Whiston, Clüver y muchos otros.³ Hacia fines del siglo dieciocho esta teoría diluvial fue más y más abandonada pero seguía siendo tenida en alta estima entre muchos teólogos Católicos ortodoxos y Protestantes.⁴

Los proponentes de este intento de reconciliación continuaron equiparando el diluvio bíblico con el diluvium o Era del Hielo de la geología y en ese sentido juzgaban que el diluvio fue universal y que por lo tanto se extendió sobre la toda la tierra. En tiempos recientes la mayoría de geólogos y teólogos, tales como Sedgwick, Greenough, Buckland, Hitchcock, Hugh Miller, Barry, Dawson, Diestel, Dillmann, Pfaff, Kurtz, Michelis, Reusch y Guttler,⁵ creen que el diluvio bíblico fue muy diferente del diluvium de la geología y por tanto también tenía que ser visto como parcial. Solamente puede ser llamado universal en tanto que toda la raza humana haya perecido como resultado, aunque este punto es otra vez

7. Heinrich y Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 234, 256; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1879-80), 249; C. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae* (Freiburg i.B.: Herder, 1916-25), III, 40; P. Mannens, *Theologiae Dogmaticae Institutiones*, II, 233.

1. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 544.

2. *Ibid.*, II, 122ss.

3. *Ibid.*, II, 143-92.

4. C. F. Keil y F. Delitzsch, *Comentario sobre el Génesis*, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1864-1901) y otros por Zöckler, *Geschichte der Beziehungen*, II, 420-82, 288.

5. Cf. también A. Kuyper, *De Heraut*, 929 (13 de Octubre 1895): 1; 930 (20 de Octubre 1895): 1; 962 (31 de Mayo 1896): 1.

negado por algunos, tales como Cuvier. Otros también han expresado dudas acerca de la realidad de tal diluvio enorme, sea universal o parcial, pero entonces tuvieron que enfrentarse a la cuestión de si en las historias del diluvio estaban tratando con sagas o mitos, o si la premisa subyacente era un hecho o una idea. El geólogo Vienés Suess asumía que una horrenda inundación de los valles del Éufrates y el Tigris constituía el núcleo de la historia.¹ Aunque al principio esta hipótesis halló amplia aceptación fue luego fuertemente resistida, entre otras cosas, con el argumento de que las historias del diluvio se encuentran no solamente en Babilonia e Israel sino también en Egipto y a través del mundo, entre los Esquimales, entre los varios pueblos de las Islas del Mar del Sur, y así sucesivamente. Esta distribución de evidencia parecía no ser explicada por las memorias de un gran diluvio en Babilonia.² Por esa razón otros comenzaron a coleccionar, comparar, ordenar y clasificar las varias historias del diluvio³ y llegaron a pensar ya sea otra vez en cierto hecho histórico, como por ejemplo un diluvio en Mongolia,⁴ o de varias inundaciones en diferentes países,⁵ o de un mito en el que se narraba el nacimiento y ascensión de un dios-luz.⁶ Como es claro a partir de esta breve inspección, el debate sobre este importante y difícil asunto está lejos de

haber terminado, y los estudios más recientes parecen más bien sostener la antigua opinión diluvial del diluvio. G. F. Wright lo considera un desastre en el Asia Central que concluyó una serie de desastres en la Era del Hielo y que, excepto la familia de Noé, destruyó a los miembros de la raza humana que aún quedaban allí.⁷

La Semana de Seis Días de la Creación

Estos cuatro intentos por armonizar la Escritura y la ciencia no se hallan, en todos los sentidos, opuestos el uno al otro. Hay un elemento de verdad incluso en la teoría ideal mencionada antes. Cada una de ellas concuerda, después de todo, que la Escritura no habla el lenguaje de la ciencia sino el de la experiencia diaria; que también al contar la historia de la creación asume un punto de vista geocéntrico o antropocéntrico; y que, en relación con esto, no está intentando dar una lección de geología o de alguna otra ciencia sino que, también en la historia del génesis de todas las criaturas, permanece como el libro de religión, la revelación y del conocimiento de Dios. “No leemos en el Evangelio que el Señor dijera: ‘¡Les enviaré un Paracleto quien les ense-

1. E. Suess, *Die Sintfluth* (Leipzig: G. Freitag, 1883).
2. Sobre la comparación de la historia del diluvio, la Bíblica con la Babilónica, uno puede consultar (*inter alia*) las siguientes fuentes: Kisters, “De Bijbelsche Zondvloedverhalen met de Babyl. vergeleken,” *Theol. Tijdschr.* (1885): 161ss., 321ss.; J. S. Nickel, *Genesis und Keilschriftforschung* (Freiburg i.B.: Herder, 1903), 173ss.; H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie* (Amsterdam: Hóveker & Wormser, 1903), 123ss.

3. R. Andree, *Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet* (Braunschweig: F. Vieweg, 1891); F. v. Schwarz, *Sintfluth und Völkerwanderungen* (Stuttgart: Enke, 1894); H. Usener, *Die Sintflutsagen*, vol. 3 de *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Bonn: Cohen, 1899); Winternitz, *Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker* (Wien, 1901).
4. Así, Schwarz, *Sintfluth und Völkerwanderungen*.
5. *Winternitz, *Die Flutsagen des Altertums*, también sostenía esta opinión, como lo hizo también L. von Ranke.
6. Así, H. Usener, *Die Sintflutsagen*; Winternitz, *Die Flutsagen des Altertums*.

ñará sobre el curso del sol y de la luna!' Pues Él deseaba hacer Cristianos, no matemáticos.”¹ “Moisés, acomodándose él mismo para las personas no educadas, siguió las cosas tal y como aparecen ante los sentidos.”² “La Escritura intencionalmente no trata las cosas que sabemos en la filosofía.”³ Pero cuando la Escritura, desde su propia perspectiva precisamente como el libro de religión, entra en contacto con otras ciencias y también arroja su luz sobre ellas, no deja para nada de ser la Palabra de Dios sino que sigue siendo esa Palabra. Aún cuando habla sobre el génesis del cielo y de la tierra, no presenta una saga o un mito o una fantasía poética sino que ofrece, en concordancia con su clara intención propia, historia, la historia que merece crédito y confianza. Y por esa razón la teología Cristiana, con solo unas pocas

excepciones, continúa sosteniendo la visión histórica y literal de la historia de la creación.

Sin embargo, es notorio que ni una sola confesión hiciera un pronunciamiento fijo sobre el período de los seis días como un todo y que también en la teología se dejara que existiera, conviviendo lado a lado, una variedad de interpretaciones. Agustín ya animaba a los creyentes a no considerar rápidamente una teoría que estuviese en conflicto con la Escritura, a entrar en la discusión de estos temas difíciles solo después de un estudio serio, y a no ponerse ellos mismos en ridículo por su ignorancia ante los ojos de la ciencia incrédula.⁴ Esta advertencia no siempre ha sido fielmente seguida por los teólogos. La geología, debe decirse, puede rendirnos un excelente servicio en la interpretación de la historia de la creación. Igual como la cosmovisión Copernicana ha presionado a los teólogos a dar otra interpretación, y mejor, al “quedarse quieto” del sol de Josué 10; como la Asiriología y la Egiptología forman fuentes preciosas de información para la interpretación de la Escritura; y como la historia frecuentemente, y finalmente, nos capacita para entender una profecía en su verdadero significado, así también las investigaciones geológicas y paleontológicas nos ayudan en este siglo a obtener un mejor entendimiento de la

7. Además, cf. Diestel, “Die Sintflut,” *Deutsche SEIT und Streitfragen*, vr. 137; Reusch, *Bibel und Natur*⁴, 289ss. [*Naturaleza y Biblia*]; P. Schanz, *Apologie des Christentums*, I, 341ss. [*Una Apología Cristiana*]; F. G. Vigouroux, *Les Livres Saints*, 4 vols. (París: A. Roger & F. Chernoviz, 1886-90), IV, 239; Jürgens, “War die Sintflut eine Erdbebenwelle?” *Stimmen aus Maria-Laach* (1884); H. H. Howorth, *El Mamut y el Diluvio* (Londres: S. Low, Marston, Searle & Rivington, 1887); R. Girard, *Etudes de Géologie Biblique*, I (Freiburg: Fragnière, 1893); C. Schmidt, *Das Naturereignis der Sintflut* (Bazel: n.p., 1895); *O. Zöckler, *Neue Jahrb. F. d. Theol.*, 3-4 (1895); M. Gander, *Die Sündflut in ihrer Bedeutung für die Erdgeschichte* (Münster: Aschendorff, 1896); A. Trissl, *Sündflut oder Gletscher?* (Regensburg: G. J. Manz, 1894); Th. Schneider, *Was ist's mit der Sintflut?* (Wiesbaden, 1903); J. Riem, *Die Sintflut in Sage und Wissenschaft* (Hamburg: Rauhe Haus, 1925); G. F. Wright, *Wetensch. Bijdragen*, 164, 287 [*Confirmaciones Científicas*].

1. Agustín, *Procesos Contra Félix el Maniqueo*, I, 10.
 2. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 70, art. 4.
 3. J. Alsted, *Theol.*, I-II, 181; cf. G. Voetius, *Select. Disp.*, V, 131; Hettinger, *Apologie des Christentums*, III, 196.
 4. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, I, 18, 19, 20, 21; cf. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 68, art. 1.

historia de la creación. Debemos recordar que la creación y la preparación del cielo y de la tierra son una obra divina por excelencia, un milagro en el sentido absoluto de la palabra, lleno de misterios y secretos. Sin embargo, Génesis relata la historia de esta obra de una manera tan simple y sobria que casi parece ser una contradicción entre el hecho mismo y su descripción. Detrás de cada rasgo en la historia de la creación yace un mundo de maravillas y hechos poderosos de Dios que la geología ha puesto de manifiesto ante nuestros ojos en una serie virtualmente interminable de fenómenos. Por consiguiente la Escritura y la teología no tienen nada que temer con respecto a los hechos traídos a la luz por la geología y la paleontología. El mundo, también, es un libro cuyas páginas han sido escritas por la mano del Dios todopoderoso. El conflicto surge solo porque tanto el texto del libro de la Escritura como el texto del libro de la naturaleza son a menudo tan mal leídos y pobremente entendidos. En relación con esto los teólogos no quedan sin culpa pues frecuentemente han condenado a la ciencia, no en nombre de la Escritura sino en nombre de sus propias opiniones incorrectas. Los científicos naturales han interpretado repetidamente los hechos y los fenómenos que han descubierto de una manera, y en apoyo de una cosmovisión, que no estaba justificada ni por la Escritura ni por la ciencia. Por motivo del tiempo parecería conveniente que la geología – la cual es una ciencia relativamente joven y, aunque ya ha logrado mucho, todavía tiene una gran cantidad de trabajo que hacer – se limitara a la recolección de material y se abstuviera de formar conclusiones y formular hipótesis. Es aún completamente incapaz de hacer esto último y debe todavía

practicar la paciencia por un largo período de tiempo antes que sea competente y se halle equipada para hacerlo.

Ahora, si estos comentarios provisionales han sido considerados seriamente, diría que es probable, en primer lugar, que la creación del cielo y de la tierra en Génesis 1:1 precedió a la obra de los seis días de los versículos 3 en adelante por un período de tiempo más largo o más corto. La teoría de la restitución ciertamente erró cuando colocó la caída de los ángeles y la devastación de la tierra en Génesis 1:2. No hay nada en este versículo que respalde esta posición. El texto no dice que la tierra *llegó* a estar desordenada y vacía sino que estaba así y que así fue creada. Este vacío sin historia previa de ninguna manera implica que la tierra había sido devastada, sino solamente que aunque ya era tierra, estaba todavía sin haber sido desarrollada, sin configuración o forma. En cuanto al resto es cierto que la creación del cielo y de la tierra, y el estado vacío y sin historia previa de la tierra, no pueden ser colocados dentro de las fronteras del primer día. Este último comenzó, y por la naturaleza del caso podía solamente comenzar, con la creación de la luz. El primer día no fue formado por una combinación de oscuridad original y posteriormente de luz creada, sino que fue formado por la primera alternación de tarde y mañana la cual fue iniciada después de la creación de la luz. La oscuridad mencionada en Génesis 1:2 no era la primera tarde; solo después de la creación de la luz hubo una tarde y luego una mañana. Y esa mañana completó el primer día que había comenzado con la creación de la luz. Un día en el Génesis comienza y termina con la mañana.¹ Agustín, Lombardo, Tomás, Petavius y muchos otros juzgaron de

manera correcta que la creación del cielo y de la tierra, y el estado *tôhû wâbôhû* de la tierra, ocurrieron antes que cualquier día existiera (*ante omnem diem*).¹ Solamente de esta manera puede uno hacer justicia al hecho de que la creación en Génesis 1:1 está siendo simplemente relatada como un hecho sin ninguna descripción adicional sino que la preparación de la tierra (Gén. 1:3ss.) es relatada con mayor amplitud. Génesis 1:1 solo declara que Dios es el creador de todas las cosas pero no nos dice que Dios las creó por su Palabra y por su Espíritu. Claro está, no se niega este último punto, pero tampoco es declarado, ni se nos dice en cuanto tiempo ni de qué manera creó Dios el cielo y la tierra o cuánto duró el estado no formado de la tierra. Es solo cuando comienza la obra de los seis días que se nos dice que también esa tierra sin formar es sostenida y que se le hace fructificar por el Espíritu de Dios (Gén. 1:2) y que todas las cosas sobre y en esa tierra han sido producidas por la Palabra de Dios (Gén. 1:3ss.). La sabiduría de Dios se manifiesta en el ordenamiento y en la ornamentación de la tierra durante los seis días.² Pero aún si uno quisiera, con una mirada en Éxodo 20:11; 31:17, incluir la historia de Génesis 1:1 y 2 en el primer día, eso solamente habría dado como resultado que el primer día fuera el más inusual de todos. Entonces hubiese comenzado en el momento de la creación e inicialmente

hubiera habido oscuridad por un tiempo y hubiese comenzado con una larga noche (Gén. 1:2), una situación que es difícil de ajustar con Génesis 1:3-5.

Algo similar ocurre con los días en los que la tierra fue formada y convertida en habitación para los humanos. En todos los tiempos la gente ha abrigado diferentes opiniones sobre este asunto, y Tomás afirma correctamente que en las cosas que no pertenecen por necesidad a la fe se permiten varias opiniones.³ Agustín creía que Dios creó todas las cosas simultáneamente en un solo instante, de manera que los días de los que habla Génesis 1 nos hacen conocer no el orden temporal sino solamente el orden causal en el que las partes de la obra de la creación se hallan unas con otras. Y en los asuntos oscuros, advirtió a los creyentes en contra de tomar una posición tan firme a favor de una cierta interpretación de la Escritura que, cuando una luz más clara fuese arrojada sobre un pasaje, más bien nos encendamos defendiendo nuestra propia opinión que luchar por el significado de la Sagrada Escritura.⁴ Esto ha ocurrido, por ejemplo, cuando al principio se consideró que la cosmovisión Copernicana estaba en conflicto con Josué 10:12 y fue por lo tanto rechazada sobre la base de una exégesis incorrecta. Pero la advertencia de Agustín se aplica tanto a la derecha como a la izquierda. Hace unos pocos años la teoría de concordia mencionada antes fue ampliamente aceptada porque parecía producir un acuerdo entre la historia bíblica de la creación y los períodos de la geología. Pero también se han levantado objeciones muy serias contra esta teoría, dos de las cuales merecen atención en

1. Cf. *Comentario sobre el Génesis* de C. F. Keil y F. Delitzsch.

1. Agustín, *Confesiones*, XII, 8; P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 12, 1, 2; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 74, art. 2; D. Petavius, *Opera Omnia*, “De sex dieb. Opif.,” I, 9, n. 2; W. G. T. Shedd, *Teología Dogmática*, 2 vols. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1888-89), I, 474.

2. J. Calvino, *Comentario del Génesis*, 1:3.

3. T. Aquino, *Sent.*, II, dist. 2, qu. 1, art. 3.

particular. En primer lugar, en cuanto a su orden y duración, los períodos geológicos, como se verá más tarde, no son tan invulnerables a la objeción de que en ellas estamos tratando con un resultado establecido de la ciencia. Y aún si ese fuese el caso, la armonía entre la geología y la Escritura todavía no se alcanza por la teoría de concordia porque permanecen varios puntos de diferencia. El principal propósito para el cual fue propuesta y recomendada, a saber, el acuerdo entre la Escritura y la ciencia natural, no pudo ser alcanzado por su medio y por consiguiente fue decayendo más y más en significado e influencia.

Una objeción adicional, a saber, que los días en Génesis 1 no son períodos en los que ocurren alternaciones diarias repetidas de luz y tinieblas sino días en los que, en cada caso, están formados por una alternación individual de oscuridad y luz y que es definida como [una] tarde y una mañana. Y aunque a pesar de esta objeción la teoría de

4. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, libro 1, capítulo 18, en el vol. 41 de *Antiguos Escritores Cristianos* (New York: Newman, 1982), 41: “En asuntos que sean oscuros y que se hallen más allá de nuestra visión, aún en la manera en que los encontremos tratados en la Sagrada Escritura, algunas veces son posibles diferentes interpretaciones sin perjuicio de la fe que hemos recibido. En tal caso, no deberíamos apresurarnos para así tomar firmemente nuestra posición en un lado de manera que, si un progreso adicional en la búsqueda de la verdad socava justamente esta posición, nosotros también caigamos con ella. Eso sería batallar no por la enseñanza de la Sagrada Escritura sino por la nuestra, deseando que su enseñanza se conforme a la nuestra, mientras que deberíamos desear que la nuestra se conforme a la de la Sagrada Escritura.” Cf. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 68, art. 1.

concordia todavía está siendo defendida por muchos estudiosos,¹ otros la han abandonado completamente, por cierto no para retornar a la visión histórica antes aceptada, sino por el contrario para moverse hacia la teoría ideal, visionaria y hasta mística.² La opinión de Agustín, la cual él mismo en realidad presentó solamente como algo posible, no como una interpretación indubitable,³ generalmente fue discutida por los teólogos con aprecio pero no obstante fue generalmente bastante rechazada porque parecía violentar el texto de la Sagrada Escritura. Y este, incluso, es mucho más el caso con respecto a la teoría visionaria y mítica. Concedido: la revelación puede explotar todos los tipos y géneros de la literatura, incluso la fábula;⁴ pero si una sección dada de la Sagrada Escritura contiene una descripción poética, una parábola o una fábula, no es asunto de nosotros determinar de manera arbitraria sino que debe ser claro a partir del mismo texto. Sin embargo, el primer capítulo del Génesis apenas contiene alguna base a favor de la opinión de que aquí estamos tratando con una visión o un mito. Claramente conlleva un carácter histórico y forma la introducción a un libro que se presenta a sí mismo, de principio a fin, como historia. Tampoco es posible separar los hechos (el contenido religioso) de la manera en la cual son expresados. Pues si

1. E.g., Heinrich y Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 256; F. P. Kaulen, *Der biblische Schöpfungsbericht* (Freiburg i.B.: Herder, 1902); P. Mannens, *Theologie Dogmaticae Institutiones*, II, 233; F. Bette, en varias obras; A. Gnannt, *Der mosaische Schöpfungsbericht in seinem Verhältnis zur modernen Wissenschaft* (Graz, 1906); G. F. Wright, *Wetensch. Bijdragen*, 332ss. [*Confirmaciones Científicas*].

con Lagrange, por ejemplo, la creación misma es considerada como un hecho pero los días de la creación como y forma y modo de expresión, entonces todo el orden en el cual la creación llegó a existir colapsa y hemos removido el fundamento para la institución de la semana y del Sabbath el cual, según Éxodo 20:11, se halla decididamente fundado en el período de seis días de la creación y en el subsiguiente Sabbath de Dios.

Así, aunque por las razones anteriores los días de Génesis 1 han de ser considerados días y no han de ser identificados con los períodos de la geología, sin embargo – como la obra de la creación como un todo – tienen un carácter extraordinario. Esto es evidente a partir de lo siguiente. En primer lugar, no dará resultado, como se dijo antes, colocar la “primera creación” (Gén. 1:1) y el estado no formado de la tierra (Gén. 1:2) en el primer día. Pues la primera tarde (Gén. 1:5), que no coincide con la oscuridad de Génesis 1:2, comenzó y solo podía

comenzar después que la luz fue creada y hubo brillado por un tiempo. De allí que el primer día comenzó con la creación de la luz; luego que hubo brillado por un tiempo cayó la tarde y llegó la mañana. En ese punto terminó el primer día: Génesis calcula el día desde la mañana hasta la mañana. En segundo lugar, la primera tríada de la “segunda creación” es formada y calculada en la historia bíblica de una manera que difiere de la segunda tríada. La esencia de un día y una noche no consiste de su duración (más corta o más larga) sino en la alternación de luz y oscuridad, como Génesis 1:4 y 5a enseñan claramente. En el caso de la primera tríada esta alternación no fue efectuada por el sol, que hizo su aparición solo al cuarto día, sino que se produjo de una manera diferente: por la emisión y contracción de la luz creada en el versículo 3. Si este es el caso, los primeros tres días, no importa cuánto puedan parecerse a nuestros días, también difieren significativamente de ellos y por tanto fueron días cósmicos extraordinarios. En tercer lugar, no es imposible que la segunda tríada aún participara también de este carácter extraordinario. Pues aunque es cierto que el sol, la luna y las estrellas fueron creados en el cuarto día, y es concebible por tanto que la segunda tríada estuviese determinada por la rotación de la tierra con relación al sol, no se concluye a partir de la formación del sol, la luna y las estrellas al cuarto día que las relaciones astronómicas y terrestres fuesen las mismas entonces como lo son ahora. La misma Escritura nos muestra que como resultado de la caída y el diluvio sucedieron cambios cataclísmicos, no solamente en el mundo humano y ani-

-
2. E.g., O. Zöckler, *Beweis des Glaubens* (1900): 32-39 y art. “Schöpfung” en PRE³; Bachmann, “Der Schöpfungsbericht und die Inspiration,” *Neue Kirchliche Zeitschrift* (Mayo 1906): 383-405, Cf. también *Neue Kirchliche Zeitschrift* (Octubre 1907): 743-762; Urdritz, *Neue Kirchliche Zeitschrift* (Octubre 1899): 837-52; Schmid, *Das Naturwiss. Glaubens.*, 26ss. [*El Credo Científico*]; J. Reinke, *Die Welt als That: Umrisse Einer Weltansicht auf Naturwissenschaftlicher Grundlage*, 4 vols. (Berlín: Gebrüder Pachtel, 1905), 481ss.; C. Holzhey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration* (Mergentheim: Carl Ohlinger, 1902); F. Hümmelauer, *Nochmals der biblischen. Schöpfungsbegriff*; M. Gander, *Naturwissenschaft und Glaube* (New York: Benziger Bros., 1905): 117.
 3. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, IV, 28.

-
4. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 418-20.

mal, sino también en la tierra y su atmósfera;¹ y el período de la creación, por la naturaleza del caso, existió bajo circunstancias muy diferentes de aquellas que prevalecieron después de haberse completado la creación. En cuarto lugar, es muy difícil para nosotros encontrar espacio en el sexto día para todo lo que Génesis 1 – 2 dice que ocurrió en ellos si ese día era, en todos los aspectos, como nuestros días. Pues ocurriendo en ese día está la creación de los animales (Gén. 1:24, 25), la formación de Adán (Gén. 1:26; 2:7), la plantación del huerto (Gén. 2:8-14), el anuncio del mandamiento probatorio (Gén. 2:16, 17), la conducción de los animales hacia Adán y el proceso de nombramiento de ellos por el mismo Adán (Gén. 2:18-20), el profundo sueño de Adán y la creación de Eva (Gén. 2:21-23).

Ahora, puede ser posible que todas estas cosas ocurrieran en el lapso de unas pocas horas, pero eso no es probable. En quinto lugar, ocurrió mucho más en cada día de la creación de lo que las sobrias palabras del Génesis pudieran llevarnos a sospechar. La creación fue una serie de milagros imponentes que la historia bíblica, que es tanto sublime como simple, nos describe cada vez con una simple pincelada sin entrar en detalles. Igual como en el decálogo un solo pecado representa muchos otros pecados, así en la historia de la creación de cada día solo se nos presenta el asunto característico más prominente: aquel que era el más importante y necesario para el hombre como señor de la tierra y la imagen de Dios. La ciencia natural, por consiguiente, nos revela toda clase de crea-

turas de las cuales nada se dice en el Génesis. Una amplia variedad de componentes de cuerpos celestes, numerosos minerales, plantas y especies animales se dejan sin reportar en el Génesis. Sin embargo, deben haber sido creados y ocupado su lugar entre las obras de la creación de los días. La obra de creación en cada día ciertamente debió haber sido mucho más grande y más ricamente entretrejida de lo que el Génesis resumidamente reporta en su sublime narrativa. Por todas estas razones, “día,” en el primer capítulo de la Biblia, denota el tiempo en el que Dios estaba trabajando, creando. Con cada mañana él producía un nuevo mundo; la tarde comenzaba cuando Él lo terminaba. Los días de la creación son los días laborales de Dios. Por medio de un trabajo, continuado y renovado seis veces, Él preparó toda la tierra y transformó el caos en un cosmos. En el mandamiento del Sabbath este patrón también nos es prescrito. Como lo hicieron con respecto a Dios, así también para el hombre seis días de labores son seguidos por un día de descanso. Las divisiones del calendario litúrgico en Israel estaban todas basadas sobre ese tiempo de creación. Y para todo el mundo permanece como un símbolo de los eones (edades) de esta dispensación que culminarán algún día en un reposo eterno, el Sabbath cósmico (Heb. 4).

Hechos e Interpretaciones

Ahora que hemos llegado a conocer de manera básica el contenido de la historia bíblica de la creación es de alguna importancia enfocar también nuestras mentes por un momento en los hechos y fenómenos traídos a la luz por la investigación geológica. Nadie tiene ninguna objeción, nadie puede tener alguna objeción, a los hechos

1. Cf. A. Kuyper, *De Gemeene Gratie in Wetenschap en Kunst* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1905), I, 10ss., 84ss.

presentados por la geología.¹ Estos hechos son tan palabra de Dios como el contenido de la Sagrada Escritura y deben, por tanto, ser confiadamente aceptados por todos. Pero estos hechos deben ser rigurosamente diferenciados de la exégesis de estos hechos que los geólogos presentan. Los fenómenos que la tierra muestra son una cosa; las combinaciones, hipótesis y conclusiones que los estudiantes de la ciencia de la tierra asocian con estos fenómenos son otra totalmente diferente. Ahora, sin consideración a la posibilidad absolutamente no imaginaria de que también la observación, identificación y descripción de los hechos y fenómenos geológicos son algunas veces decididamente teñidos por una cosmovisión a priori, la geología contemporánea reconoce que la corteza de la tierra está compuesta de diferentes capas, cada una de las cuales muestra claramente las huellas de haber sido depositada en agua; que estas capas, todas y cada vez que se presentan, siempre ocurren en un cierto orden, de manera que, digamos, una formación más baja nunca ocurre entre dos superiores; y, finalmente, que estas capas terrestres contienen una gran masa de fósiles que, una vez más, no se hallan indiscriminadamente esparcidos por todas las capas sino que se hallan en los sedimentos más bajos, en el grado en que son más bajos en tipo. Estos son los hechos, y sobre esa base los geólogos han construido todos esos prolongados períodos geológicos que enumeramos antes.

Pero existen muy serias objeciones precisamente a estos largos períodos. En primer lugar, el hecho de que la geología es

una ciencia joven merece consideración. Todavía no tiene cien años. En la primera mitad de su existencia, en el caso de hombres como von Buch, de Saussure y así sucesivamente, no fue en lo absoluto hostil a la Escritura. Fue solo cuando Lyell y otros la vincularon con la doctrina de la evolución que se volvió un arma en la guerra contra la historia bíblica de la creación. Solo esta consideración nos habla de ser cautelosos; a medida que la ciencia geológica crezca en edad y se torne más rica probablemente se revise a sí misma con respecto a este punto.

Segundo, uno puede llamar geología a la arqueología de la tierra. Nos familiariza con las condiciones en las que existía la tierra en los primeros tiempos. Pero claro, no nos dice virtualmente nada sobre la causa, el origen, la duración, etc., de estas condiciones. El deseo de reconstruir la historia de la tierra a partir de los fenómenos de la tierra parece ser un proyecto tan a priori como precario como el deseo de reconstruir la historia de un pueblo a partir de sus artefactos arqueológicos. Como una ciencia auxiliar la arqueología puede ser muy útil, pero no puede reemplazar a la historia. La geología ofrece datos importantes pero, por la naturaleza del caso no puede nunca producir una historia de la creación. Cualquiera que intente escribir tal historia debe recurrir continuamente a conjeturas. Todo nacimiento, dijo Schelling, sucede de las tinieblas a la luz. Todos los orígenes están envueltos en la oscuridad. Si nadie nos dice quienes son o fueron nuestros padres y abuelos, nosotros sencillamente no lo sabemos. Si la historia de la creación está ausente, la historia de la tierra se encuentra y permanece desconocida para nosotros.

1. Ya ocurría así con Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, I, 21.

Tercero, por lo tanto, la geología nunca puede elevarse hasta el nivel de la historia de la creación; opera sobre el fundamento de lo que ha sido creado y no se acerca al nivel de Génesis 1. Puede identificar lo que observa pero solo puede conjeturar acerca de sus orígenes. El geólogo Ritter von Holger señala de manera correcta y maravillosa: “Hemos de lidiar con el hecho desagradable de que hemos llegado al teatro solo después que el telón ya había caído. Debemos intentar adivinar cuál fue la obra presentada a partir de la decoración, las piezas de colección, armas, etc., que han sido dejadas en el escenario (estos son los descubrimientos paleontológicos o fosilizaciones); de allí que sea totalmente disculpable si cometemos errores.”¹

Cuarto, aunque las capas de la tierra, toda vez que ocurren en una locación dada, están situadas en un cierto orden, es igualmente cierto que en ninguna parte ocurren todas juntas y de manera completa, puesto que algunas se hallan en un lugar y otras en otras partes. “En ninguna parte poseemos una copia completa del libro de la tierra; lo que tenemos, esparcido sobre la faz de ella, es una cantidad enorme de copias defectuosas de los tamaños y formatos más diversos y en materiales muy diferentes.”² La sucesión y orden de las capas de la tierra, y de allí también los períodos geológicos basados en ellas no nos son, por lo tanto, inmediatamente comunicados por los hechos, sino que descansan sobre una combinación de hechos que está abierta a todo tipo de conje-

turas y errores. Como los mismos geólogos reconocen, se requiere de mucha paciencia y de un esfuerzo esmerado para establecer al verdadero orden de las capas de la tierra.³

Quinto, solo una pequeña parte de la superficie de la tierra ha sido, hasta aquí, investigada, de manera notable Inglaterra, Alemania y Francia. Muy poco se sabe sobre las otras partes de Europa, virtualmente nada sobre el porcentaje más grande de Asia, África, Australia y así sucesivamente. Incluso Haeckel admite que apenas una milésima parte de la superficie de la tierra ha sido examinada de manera paleontológica.⁴ Y este cálculo ciertamente no es demasiado bajo. De allí que posteriores investigaciones pueden todavía traer a la luz una colección de otros hechos. En cualquier caso, las hipótesis y conclusiones de la geología han sido construidas sobre un fundamento factual muy delgado.

Sexto, es un hecho, uno que es reconocido cada vez más desde el lado de la misma geología, que el tiempo de la formación de las capas de la tierra no pueden ser determinadas, de manera absoluta, a partir de la naturaleza y calidad de esas capas. “La composición de las capas,” escribe Pfaff⁵ “generalmente no arroja ninguna pista sobre la cual basar una conclusión con respecto al tiempo de su formación.” Bajo la influencia del Darwinismo, que ha buscado explicarlo todo en términos de cambios infinitamente pequeños a lo largo de perio-

1. En A. Trissl, *Das Biblische Sechstagerwerk vom Standpunkte der Katholischen Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaften*, 2a ed. (Regensburg: G. J. Manz, 1894), 73.

2. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 5.

3. A. S. Geikie, *Geología* (New York: D. Appleton, 1880), 74-82; F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 5.

4. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 355.

5. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 5.

dos de tiempo infinitamente largos, los científicos han hablado de millones de años. Pero esas no son más que cifras mitológicas que en realidad carecen de toda base.¹ Los geólogos no saben en lo absoluto si en los tiempos antiguos prevalecían las mismas o diferentes circunstancias. Y aún cuando las circunstancias sean idénticas, todo crece mucho más rápida y vigorosamente durante la juventud que en los años posteriores. Además, todas los fundamentos sobre los que los geólogos han basado sus cálculos han probado ser insostenibles. La formación de los deltas, el surgimiento y hundimiento de las masas continentales, las formaciones de carbón, y así sucesivamente, han sido todas – otra vez – abandonadas como base para el cálculo. Los científicos naturalistas sensatos, por consiguiente, hablan hoy un lenguaje muy diferente. “Carecemos de cualquier estándar preciso para el cálculo de los eventos o procesos prehistóricos.”²

Séptimo, aún el orden en que suceden las capas terrestres no puede ser un estándar para calcular el tiempo y la duración de su formación. Naturalmente, en un lugar dado la capa más baja es más antigua que la capa superior, pero se carece de cualquier justificación para combinar las diferentes capas terrestres de diferentes lugares y formar así una serie esquematizada de formaciones y períodos. “Igual que en nuestros lagos de hoy los depósitos de piedra caliza se acumulan en ciertas locaciones mientras que al mismo tiempo, en otras ubicaciones, se depositan capas de arena o arcilla, así también en los primeros tiempos se acumularon diferentes capas simultáneamente en

diferentes ubicaciones, y capas similares en momentos diferentes.”³ Las capas que se fechan hasta los así llamados diferentes períodos no son consistentemente diferentes y aquellas de las que se afirma son igualmente antiguas no son siempre cualitativamente idénticas.⁴ En el mismo período de tiempo, en diferentes partes de la tierra, pueden haber ocurrido formaciones similares, como frecuentemente ocurre todavía hoy.

Octavo, por tanto, el tiempo de la formación de las capas de la tierra y el orden de su posición se hallan casi exclusivamente determinados en términos de los fósiles hallados en ellos. La geología se ha vuelto dependiente de la paleontología y hoy, esta última, se halla casi totalmente cautiva de la teoría de la evolución. Se

1. Cf. ya F. W. J. Schelling, *Werke*, II, 1, 229.

2. A. Zittel, *Aus der Urzeit: Bilder aus der Schöpfungsgeschichte* (München: R. Oldenburg, 1875), 556. También Sir G. H. Darwin, en su conferencia antes citada, dijo que no podemos usar ni la hipótesis nebular ni la meteórica para estimar el tiempo que se necesitó para el desarrollo del sistema solar. Él sí cree que los geólogos con sus cálculos, que sugieren un tiempo entre 50 millones y un billón de años, están más cerca de la verdad que los físicos con su período de tiempo más corto (como norma) de casi 20 millones de años. Pero, continúa diciendo, en tiempos recientes se ha añadido un nuevo elemento: la radioactividad. Un pequeño porcentaje de radio en el sol sería suficiente para explicar su radiación presente. Esta rama de la ciencia aún es joven pero podemos aprender de ella cuán peligroso es determinar, a partir de nuestras nobles posiciones, lo que es posible y lo que no lo es. La duración de los períodos geológicos sigue siendo desconocida para nosotros (*Wetenschappelijke Bladen* [Junio 1906]: 425ss.).

asume a priori, como un hecho comprobado, que los seres orgánicos se han desarrollado de lo inferior a lo superior; y entonces, sobre esta base, se determinan el orden y la duración de la formación de sedimentos. De manera inversa, los científicos luego usan el orden de la sedimentación como una prueba a favor de la teoría de la evolución, siguiendo así un círculo vicioso. La verdad es que la paleontología tiende a contradecir más que a favorecer la teoría de la evolución, a medida en que se encuentran en las diferentes capas diferentes fósiles de plantas y animales, no solo unos pocos especímenes y unas pocas especies, sino grandes cantidades. En cada estrato la geología es súbitamente confrontada por un reino incalculablemente rico de vida orgánica, diferenciadas en tipos pero no incrementándose en formas de transición. Se ha encontrado que los fósiles de plantas y animales que han estado extintos desde entonces sobrepasan a todas las formaciones posteriores en tamaño y fortaleza, como si revelaran la naturaleza en su poder creativo original y exuberante fecundidad.¹

Noveno, ahora es verdad que los fósiles no se hallan esparcidos indiscriminadamente por todas las capas y que en ciertos estratos generalmente también se encuentran fósiles de ciertas plantas y animales. Pero también, a partir de estas condiciones, nada puede inferirse con certeza, ya sea a favor de la teoría de la evolución o de los períodos geológicos. Las diferentes especies de plantas y animales, después de todo, estaban y están distribuidas sobre la superficie de la tierra según su naturaleza y las correspondientes condiciones de vida.

3. F. Praff, *Schöpfungsgeschichte*, 5.

4. A. Trissl, *Das Biblische Sechstagerwerk*, 61.

Vivían en lugares y zonas diferentes y por tanto también tuvieron que petrificarse en los diferentes sedimentos que se formaron en esos variados lugares. Por consiguiente, los fósiles no son los representantes del tiempo en el que estos seres orgánicos se originaron sino de las zonas más altas o más profundas en las que vivían. Suponga que las plantas y los animales que ahora viven por todo el mundo fueran de pronto enterrados en las capas de la tierra y se petrificaran. En tal caso no se podría tomar ninguna decisión con respecto al tiempo de sus orígenes ya sea a partir de los varios tipos de fósiles que se produjeron o de los diferentes estratos en los que aparecieron. Añada a esto los factores que hacen que sea virtualmente imposible la división y el fechado de los períodos geológicos. Los ejemplos son que en los tiempos primitivos las diferentes especies de plantas y animales no se hallaban tan ampliamente distribuidas sobre la tierra como lo estaban posteriormente; que de buen número de plantas y animales no se ha preservado ningún fósil en las diferentes capas; que una

1. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 667-709. Según *Glauben und Wissen* (Marzo 1906): 104-5, G. H. Darwin en su conferencia en Sudáfrica también declaró lo siguiente: "Podemos comparar los hechos sobre los que se basan las teorías de la evolución con una pila de cuentas de cristal de diferentes colores y revueltas entre sí - de la cual, una astuta persona, en busca de la verdad, escoge unas cuantas las cuales arregla entonces en un hilo, notando incidentalmente que estas cuentas se ven algo parecidas... pero el problema de introducir orden en esa pila de cuentas probablemente siempre pondrá en vergüenza a la astucia del investigador... la inmensurable magnitud de lo no descubierto estará por siempre allí para humillar el orgullo de los humanos."

amplia variedad de causas pueden haber enviado a ciertas plantas y animales hacia lugares y zonas de las que no eran originarios; que las mismas capas de la tierra, ciertamente como norma pero lejos de serlo siempre, contenían las mismas especies de fósiles, y que por lo tanto las capas de la tierra que son cualitativamente las mismas y que se hallaban una vez ubicadas en el mismo período fueron más tarde identificadas como pertenecientes a otro período debido a que se hallaron en ellas fósiles nuevos y diferentes.

Finalmente, los mismos geólogos admiten frecuentemente que los períodos geológicos no pueden distinguirse claramente. Esto es especialmente evidente en el caso de los períodos Terciario y Cuaternario. Aquí virtualmente todo es aún incierto. La incertidumbre se aplica a los límites, al principio y al fin, de esos dos períodos lo mismo que a la causa, extensión y duración de la así llamada Edad de Hielo. Hay desacuerdo sobre si debemos asumir una o más Edades de Hielo. Incluso el acontecimiento en sí de alguna Edad de Hielo se halla todavía sujeto a serias dudas. Hay incertidumbre acerca de la causa, lo mismo que sobre el tiempo y la manera, en la que perecieron los grandes animales prehistóricos, animales cuyos fósiles, en muchos casos, han sido preservados totalmente intactos. Hay incertidumbre sobre el debut del hombre, antes o después de la Edad de Hielo, en el Terciario o en el período Cuaternario, simultáneamente con el mamut, el mastodonte y el rinoceronte, o después de ellos. La incertidumbre se aplica a la causa de las formaciones diluviales y a su distribución sobre el globo terrestre. Los científicos no están seguros sobre la causa y el tiempo de la formación de las montañas y los glaciares. Con

relación a esto el hecho que el desplazamiento de los glaciares desde el norte hacia el centro de Europa requiera una altura de 44,000 metros para las montañas de Escandinavia arroja una objeción virtualmente insuperable.

El Factor Diluvio

Finalmente, añadido a todo esto, está el hecho que la Escritura y la tradición de virtualmente todos los pueblos narran la historia de un diluvio cataclísmico que produjo cambios inmensos en el estado total de la tierra. Según la Escritura, apareció todo un nuevo conjunto de condiciones para la humanidad y para la tierra después del diluvio. Antes del diluvio la humanidad se distinguía por un gran intelecto, un espíritu vigorosamente emprendedor, una valentía titánica, una expectativa de vida grandemente extendida, cuerpos físicos sumamente fuertes y una terrible maldad. E indudablemente la naturaleza, el reino de las plantas y los animales, concordaba con esa humanidad. Pero en el diluvio perecieron casi todas las personas, se extinguieron numerosas especies de plantas y animales, la naturaleza fue refrenada y se inauguró una dispensación más moderada, aquella en la que vivimos. Estos testimonios de la Escritura están siendo confirmados actualmente desde todas las direcciones por la geología. No se han encontrado aún ningunos restos humanos del período Terciario; y no es probable que tales restos sean alguna vez encontrados. Antes del diluvio la humanidad probablemente no se había aún esparcido sobre la tierra. El diluvio explica porqué no hay restos de fósiles humanos antes de ese tiempo. Los cráneos y huesos humanos encontrados aquí y allá se originaron todos en el período Cuaterna-

rio y no difieren de los nuestros. La geología además enseña claramente que los humanos fueron contemporáneos de los mamuts, el Hebreo “behemoth” (Job 40:10), y que por lo tanto los mamuts se ubican en el tiempo histórico. La universalidad de las formaciones diluviales comprueba que el diluvio debió haberse extendido sobre toda la tierra. Las montañas, en gran arte, se originaron en el tiempo histórico. Las causas de la Edad del Hielo, si alguna vez existió, son totalmente desconocidas y por lo tanto pueden muy bien trazarse hasta el diluvium y al subsiguiente descenso de la temperatura. Es solo para cuando el diluvio, y después de él, que la tierra adquirió su forma presente.¹ Hay en realidad solamente una objeción seria a la identificación del diluvium con el diluvio, y esa es el tiempo. La geología generalmente coloca la Edad de Hielo y el diluvium varios miles de años antes de Cristo. Pero se puede señalar, en contra de esa objeción, por un lado, que la cronología de la Escritura tampoco ha sido todavía establecida de ninguna manera. Uno no necesita llegar tan lejos como de Sacy, quien escribió “no existe la cronología bíblica,” o incluso argumentar con Voetius quien declaró: “No puede derivarse un cálculo exacto a partir de la Sagrada Escritura.”² No puede descartarse que a veces algunas generaciones han sido salteadas y que los nombres personales han sido usados intencionalmente como los nombres colectivos de los pueblos. Y, por otro lado, como dijimos antes, los cálculos de la geología son también muy inciertos para derivar de ellos una objeción sólida contra

la opinión antes citada.

Si resumimos ahora lo anterior y lo tomamos todo en cuenta, podemos decir que desde el momento de la creación en Génesis 1:1 hasta el diluvio la Escritura ofrece un lapso de tiempo que puede fácilmente acomodar todos los hechos y fenómenos que la geología y la paleontología han traído a la luz en este siglo. Es difícil de ver porqué no podrían todos estos ser ubicados en ese marco de tiempo. En este punto esto es todo lo que la teología tiene que hacer. No tiene que involucrarse ella misma en el asunto de lo que ha causado estos fenómenos. ¡Que la geología explique los hechos! Pero, en relación con esto, la Escritura puede quizás rendir más servicio que lo que las ciencias naturales generalmente sospechan. Después de todo, la Escritura señala que la creación es una obra divina por excelencia. En el origen y formación de las cosas han estado en operación fuerzas, y han existido hasta las condiciones del diluvio, y en ese diluvio ha ocurrido una catástrofe, tal que nunca se ha visto desde entonces. El génesis de las cosas es siempre controlado por otras leyes además de aquellas de su desarrollo subsiguiente. Las leyes emitidas por la criatura no son la norma de la creación, mucho menos la del Creador. Además, la teología estará bien recomendada si se apega solamente a los hechos indisputables que la geología ha descubierto, y a estar vigilante contra las hipótesis y conclusiones que la geología haya añadido a la mezcla. Por esa razón la teología debería abstenerse de hacer cualquier intento de igualar los así llamados períodos geológicos con los seis días de la creación. Después de todo, no es más que una opinión indemostrable el que estos períodos se han desarrollado sucesivamente y en ese

1. Para la literatura sobre el diluvio, cf. las notas anteriores 37-53.

2. G. Voetius, *Select. Disp.*, V, 153; cf. p. 113, n. 33 antes.

orden. Esto no es negar que, digamos, las formaciones Azoicas comenzaron ya a ocurrir desde el momento de la creación. Pero la geología no puede en ninguna manera saber si estas formaciones no ocurrieron también después en conjunción con las formaciones Paleozoicas, y así sucesivamente, y solo conjetura sobre las causas y la manera de su origen. Lo mismo es cierto de todos los otros períodos. Es muy probable que el así llamado período Terciario se extienda hasta el diluvio y que el diluvium y la Edad de Hielo coincidan con esta catástrofe. Además, nada se ha fijado definitivamente en el así llamado período Paleozoico por la ocurrencia simultánea de fósiles de plantas y animales con respecto al orden en el que se originaron estas especies. Pues la geología no sabe lo primero sobre el origen de estos seres orgánicos; los encuentra pero no puede penetrar el misterio de su origen. Y también debe asumir que el reino vegetal se originó antes del reino animal, por la simple razón de que los animales viven de las plantas. Si es hasta aquí que la geología llega al decir una palabra sobre el origen de las cosas entonces está en perfecto acuerdo con la Escritura. Primero fue la creación inorgánica; luego vino la creación orgánica, comenzando con el reino de las plantas; luego siguió el reino animal, y este otra vez en el mismo orden, primero los animales acuáticos, luego los terrestres, y entre ellos especialmente los mamíferos.¹

Así que, como Cristianos y como teólogos, aguardamos con algo de confianza los resultados ciertos de las ciencias naturales. La teología no tiene nada que temer de la investigación cuidadosa y multifacética.

Solo necesita estar vigilante en contra de concederle demasiado valor a un estudio que es aún completamente nuevo, impreciso e incompleto, y que por lo tanto está siendo aumentado constantemente con conjeturas y sospechas. Necesita estar precavida en contra de dar concesiones prematuras, y de buscar acuerdo, con los así llamados resultados científicos que pueden, en cualquier momento, ser derribados y expuestos en su calidad de indefendibles por una investigación más cuidadosa. Como la ciencia de las cosas divinas y eternas la teología debe ser paciente hasta que la ciencia que contradiga haya hecho un estudio más profundo y más amplio de su caso y, como ocurre en la mayoría de los casos, se corrija a sí misma. De esa manera la teología conserva su dignidad y honor más efectivamente que por ceder y adaptarse constantemente a las opiniones de su tiempo.²

1. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 742; G. F. Wright, *Wetensch. Bijdragen*, 304ss. Enz. [*Confirmaciones Científicas*].

2. Cf. Howorth, *El Mamut y el Diluvio*; idem, *La Pesadilla Glaciar y el Diluvio* (Londres: S. Low, Marson, 1893).

Los Orígenes Humanos

4

La humanidad, donde se unen el mundo material y el mundo espiritual, es la culminación máxima de la creación. Esto es afirmado por los dos registros de la creación en Génesis 1 y 2. De las muchas conjeturas alternativas con respecto a los orígenes humanos que se han ofrecido aparte de la revelación escritural, la hipótesis del evolucionismo Darwinista a través de la selección natural es dominante en el mundo contemporáneo. La objeción Cristiana no es contra la idea del desarrollo como tal, la cual regresa a la filosofía Griega, sino contra el naturalismo y el materialismo de la hipótesis Darwinista. Esta teoría ha sido seriamente resistida, no solo por los creyentes en la Biblia sino también por los científicos naturales y los filósofos en general. Mientras el naturalismo y el materialismo dejaban demostrada su banca-

rrota espiritual, una nueva espiritualidad mística, e incluso panteísta, atraía a muchos, desacreditando aún más al Darwinismo. Los argumentos contra el Darwinismo en general son importantes, con el problema de los orígenes humanos y las transiciones de una especie a otra particularmente insoluble. La teoría de la evolución también choca con la Escritura con respecto a la edad, la unidad y la habitación original de la humanidad. Sobre todo, es esencial sostener la unidad fundamental de la raza humana; esta convicción es la presuposición de la religión y de la moralidad. La solidaridad de la raza humana, el pecado original, la expiación en Cristo, la universalidad del reino de Dios, la catolicidad de la iglesia, y el amor al prójimo se hallan todos cimentados en ella.

La creación culmina en la humanidad, donde se unen el mundo espiritual y el material. Según la historia de la creación en Génesis 1, el “hombre,” el hombre y la mujer, fue creado en el sexto día (Gén. 1:26s.), después de la creación de los animales terrestres. Por esta disposición la Escritura también enseña la existencia de un parentesco cercano entre el hombre y el animal. Ambos fueron creados el mismo día; ambos fueron formados del polvo de la tierra. Pero junto con este parentesco hay también una gran diferencia. Al mandamiento de Dios los animales fueron producidos por la tierra (Gén. 1:24); el hombre, sin embargo, fue creado, después de la deliberación divina, a la imagen de Dios, para ser el señor sobre todas las cosas. Estas breves descripciones son clarificadas y expandidas en el segundo capítulo del Génesis.¹

1. Según algunos exegetas, la así llamada historia de la segunda creación comienza en Génesis 2:4; según otros, en Gén. 2:4b; y aún otros piensan que en Gén. 2:5. H. Gunkel se inclina a la opinión de que Gén. 2:4a originalmente precedía a Gén. 1:1 (H. Gunkel, *Génesis*, trad. por Mark E. Biddle [Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997], 103); V. Zapletal (*Der Schöpfungsbericht der Genesis* [Regensburg: G. J. Manz, 1911]) considera Gén. 2:4 como una interpolación. En opinión de muchos estudiosos, Gén. 2:4b no puede ser un colofón de la historia precedente puesto que *toledoth* no se refiere al origen, sino a la ascendencia y procreación de las criaturas; y según otros no puede ser el título de la siguiente historia en vista del hecho que los Yahvistas nunca usan esta fórmula. Aún así, Gén. 2:4b probablemente tiene el propósito de ser una transición y un título de lo siguiente en el sentido de que lo que continúa contiene una historia del desarrollo del cielo y de la tierra, especialmente de la tierra, pues en el v. 4b es mencionada antes que el cielo.

El primer capítulo ofrece una historia general de la creación que tiene su meta y fin en la humanidad, mientras que la segunda trata especialmente con la creación humana y con la relación en la que se ubican las otras criaturas con respecto al hombre. En la primera crónica el hombre es el fin de la naturaleza; en la segunda, el hombre es el principio de la historia. El primer registro muestra cómo todas las otras criaturas preparan el advenimiento de la humanidad; el segundo introduce la historia de la tentación y la caída y para tal fin describe especialmente el estado original del hombre. Por tanto, en el primer capítulo, la historia de la creación de todas las cosas (el cielo, la tierra, el firmamento, etc.) es narrada con alguna extensión y con un orden regular, pero la creación de la humanidad es narrada de manera sucinta; el segundo capítulo presupone la creación del cielo y la tierra, no sigue una cronología sino solamente un orden tópico, y no dice cuándo son creadas las plantas y los animales sino que solamente describe la relación en la que básicamente se ubican respecto a los seres humanos. Génesis 2:4b-9 no implica que las plantas fueron formadas después de la creación humana, sino solo que el jardín del Edén fue plantado después de ese evento. El autor indudablemente pensaba con respecto a la creación de las plantas que esta ocurrió entre los versículos 6 y 7. Del mismo modo, en Génesis 2:18s., aunque la creación de los animales es de hecho relatada después de la del hombre, la idea no es describir así el curso objetivo de los eventos creativos sino solamente mostrar que no se iba a encontrar una ayudante para el hombre entre los animales sino solo en un ser como él mismo. Finalmente, el registro de la creación de la mujer no entra en ningún conflicto, de ninguna manera, con el regis-

tro de Génesis 1 sino que es una mayor explicación de él.²

Creación y Evolución: el Darwinismo

Este origen divino del hombre nunca ha sido cuestionado en la iglesia Cristiana y en la teología Cristiana. Pero fuera de la revelación especial se han presentado todo tipo de conjeturas con respecto a los orígenes humanos. Muchas sagas paganas le atribuyen la creación humana a los dioses o a semidioses.³ También la filosofía, especialmente la de Sócrates, Platón y Aristóteles, generalmente reconocían, en su evaluación del hombre como un ser hecho del polvo de la tierra, un principio racional que se derivaba de los dioses. Sin embargo, tanto en la religión como en la filosofía, se han considerado también muy diferentes ideas sobre el origen el hombre. Algunas veces el hombre es visto como un ser que emergió autóctonamente de la tierra; luego, como habiéndose desarrollado de algún otro animal, o como el fruto de algún árbol, y así sucesivamente.⁴ Por consiguiente, la idea de desarrollo o evolución no es un producto de la modernidad sino que se daba ya entre

los filósofos Griegos. La encontramos entre los filósofos Jonianos de la naturaleza, especialmente en Anaxímenes, elaborada en un sentido panteísta por Heráclito, y presentada en su forma materialista por los Atomistas. También Aristóteles la incorporaba en su sistema pero le atribuía un carácter orgánico y teleológico: por la vía del desarrollo la potencialidad se torna en actualidad. Desde la posición Cristiana no hay la menor objeción a la noción de evolución o desarrollo tal y como es concebida por Aristóteles; por el contrario, es solo la creación la que hace posible tal evolución.⁵ Pero en el siglo dieciocho la evolución fue separada violentamente de sus bases en el teísmo y la creación y fue puesta al servicio de un sistema panteísta o materialista. Algunos Enciclopedistas Franceses intentaron explicar la humanidad completamente – y también psicológicamente – en términos de la materia. Bodin, Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Kant, Schiller, Goethe, y Hegel todos promovieron esta tendencia en tanto que revertían el orden antes generalmente aceptado y pensaban con respecto a la humanidad como comenzando en un estado animal. Sin embargo, el hombre aún era visto como encontrándose en una clase que le era propia, producida no por una evolución gradual a partir de un animal, sino por la omnipotencia creativa de la naturaleza. La evolución era aún concebida como orgánica y teleológica. Pero paso a paso esta teoría evolutiva fue tan readap-

2. Cf. E. W. Hengstenberg, *Authenticité des Pentateuchs en Beiträge zur Einleitung in Alte Testament*, 2 vols. (Berlín: Oehmigke, 1836-39), I, 306ss. *Nota del Editor*: Traducción al Inglés por J. E. Ryland, 2 vols. *Disertaciones sobre la Autenticidad del Pentateuco* (Edinburgh: John D. Lowe, 1847); G. F. Oehler, *Teología del Antiguo Testamento*, trad. por Ellen D. Smith y Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1892-93) §18; *Köhler, *Lehrbuch d. Bibl. Gesch. D. A. T.*, I, 24; Chr. E. Baumstark, *Christliche Apologetik*, II (Frankfurt a.m., 1872), 458ss.; H. van Eyck van Heslinga, *De Eenheid van het Schepingsverhaal* (Leiden, 1896).
3. Hesíodo, *Obras y Días*, I, 23-25; Ovid, *Metamorphoses*, I, 82ss., 363ss.

4. Cf. A. Lang, *Onderzoek naar de Ontwikkeling van Godsdiens, Kultus en Mythologie*, I, trad. por L. Knappert (Haarlem: F. Bohn, 1893), 143, 275.
5. Cf. M. Heinze, "Evolutionismus," *PRE*³, V, 672-81; y H. Bavinck, "Creación o Desarrollo," *The Methodist Review* 60 (1901): 849-74; idem, "Evolutie," en *Pro en Contra* (Baarn: Hollandia, 1907).

tada que condujo al descenso de la humanidad a partir de una ascendencia animal. Lamarck (1744-1829), Saint Hilaire (1772-1844), Oken (1779-1851), Von Baer (1836), H. Spencer (1852), Schaafhausen (1855), Huxley (1859), Nägeli (1859) ya habían tomado esta posición antes de la aparición en la escena mundial de Charles Darwin. Sin embargo, su derecho a la fama estuvo en que hizo un enorme número de observaciones que se relacionaban con la vida de la humanidad y de los animales y trajo a la luz el parentesco entre ellos. Se las arregló para combinarlos de una manera poco usual y para ponerlos al servicio de una hipótesis que era ya dominante, y mostró una manera en la que el descenso humano a partir de ancestros animales pareció haber sido posible.⁶ Una legión de estudiosos, incluyendo a Lyell, Owen, Lubbock, Tylor, Hooker, Tyndall, Huxley, Moleschott, Haeckel, Hellwald, Büchner, Vogt, Bölsche, y otros creían que la primera hipótesis era virtualmente comprobada por la investigación de Darwin, y la hicieron pasar como el resultado indisputable de la ciencia natural.⁷

Ahora, por Darwinismo debemos entender la teoría de que las especies en las cuales las entidades orgánicas solían estar

divididas no poseen propiedades constantes sino que son mutables; que los seres orgánico superiores se han desarrollado a partir de los inferiores y que el hombre en particular ha evolucionado gradualmente, en el curso de los siglos, a partir de un género ya extinto de simio; que lo orgánico, a su vez, emergió de lo inorgánico, y que la evolución es, por lo tanto, la manera en la cual, bajo el influjo de leyes puramente mecánicas y químicas, el mundo presente ha llegado a existir. Esa es la tesis, o más bien, la hipótesis. Darwin trata de hacer que esta teoría de la evolución sea convincente por las siguientes consideraciones: primero, la naturaleza por todas partes pone de manifiesto una batalla por la vida en la que participa cada ser, y por la cual es forzado a desarrollarse y a perfeccionarse o sino perecer; segundo, de las incontables plantas, animales y gentes la naturaleza selecciona, para la supervivencia y la reproducción (“selección natural”), a las que estén mejor organizadas; esta selección natural es reforzada por la selección sexual, un proceso en el cual cada hembra da preferencia al macho mejor organizado; tercero, las propiedades favorables adquiridas por la batalla y la selección pasan de los padres a los hijos o incluso a los nietos (atavismo) y por mutaciones acumulativas perfeccionan cada vez más al organismo. Estas no son pruebas, claro está, sino suposiciones e interpretaciones de cómo la evolución es posible, según Darwin. Las pruebas para la hipótesis en realidad han sido derivadas exclusivamente del parentesco que puede observarse entre entidades orgánicas y que, tanto física como psicológicamente, existen también entre el animal y el hombre; de la mutación y transmisión de propiedades que observamos una y otra vez en el mundo de los humanos y de los animales; de los órga-

6. C. Darwin, *Sobre el Origen de las Especies por Medio de la Selección Natural* (Londres: J. Murray, 1859); idem, *La Ascendencia del Hombre* (New York: D. Appleton, 1871).

7. E. Haeckel, por ejemplo, escribe: “Por lo tanto, la monofilética u origen común de todas las clases de mamíferos es ahora considerado un hecho firmemente establecido por todos los estudiosos bien informados en el campo” (*Der Kampf um den Entwicklungs-Gedanken* [Berlín: G. Reimer, 1905], 56, 70).

nos rudimentarios que quedan en los humanos de su anterior estado animal; de la embriología, según la cual los organismos superiores repiten, como embriones, los grados de desarrollo de los organismos inferiores; de la paleontología, que estudia los huesos y cráneos fosilizados y busca inferir, a partir de ellos, la gran diferencia entre el estado primitivo y el actual de los humanos; del mimetismo según el cual algunos animales asumen la forma, complexión o el color de algún otro objeto en la naturaleza para así protegerse de sus enemigos; de la relación sanguínea que, de acuerdo a los exámenes de transfusión, especialmente los de H. Friedenthal, se alega que ha existido entre los humanos y los simios superiores.⁸

Ocasionalmente, no obstante la mucha autoridad con la cual esta teoría de la descendencia súbitamente nos ha llegado, encontró desde el principio una contradicción muy seria, no solamente entre teólogos y filósofos,⁹ sino también entre científicos naturales;¹⁰ y esa contradicción, lejos de haber sido cambiada a lo largo de los años, se ha hecho escuchar con más volumen y vigor. En casi cada conferencia anual de científicos naturales, Virchow repetía su protesta contra aquellos que hacían pasar el Darwinismo como un dogma establecido. Dubois Reymond habló en 1880 de siete

misterios del mundo que no podían ser resueltos por la ciencia natural y unos pocos años antes de su muerte en Diciembre de 1896 escribió: “parece que la única opción que queda es lanzarse uno mismo en los brazos de lo sobrenatural.”¹¹ En 1890 Renan reconsideró las grandes expectativas que había acariciado con relación a la ciencia en sus primeros años.¹² En 1895 Brunetière habló de la bancarrota de la ciencia y, aunque no estaba negando de esa manera sus descubrimientos, intentaba mostrar que no era el único medio por el cual la humanidad podía mejorar su destino.¹³ Romanes, quien era un Darwinista resuelto, murió en 1895, habiéndose reconciliado

8. G. J. Romanes, *Las Evidencias Científicas de la Evolución Orgánica* (Londres: Macmillan, 1882). Sobre el mimetismo, cf. C. Gutberlet, *Der Mensch* (Paderborn: Schöningh, 1903), 106ss. Sobre la relación sanguínea entre el hombre y el simio, vea E. Wasmann, *La Biología y la Teoría de la Evolución*, trad. por A. M. Buchanan, 3ª ed. (St. Louis: B. Herder, 1923) 456-61; E. Dennert, *Die Weltanschauung des modernen Naturforschers* (Stuttgart: M. Rielmann, 1907), 21ss.

9. Además de los títulos siguientes, enumerados en la bibliografía – H. Lüken J. S. Nickel, H. Lotze, A. R. Gordon, B. Platz, O. Zöckler, Pressensé, J. Buibert, C. Hodge, D. Gath, Whitley, J. Orr, Geesink – vea también los comentarios al Génesis de F. Delitzsch, H. Gunkel, et al.; cf. H. Ulrici, *Gott und die Natur* (Leipzig: T. O. Weigel, 1862); idem, *Gott und der Mensch* (Leipzig: T. O. Weigel, 1874); ed. Von Hartmann, *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus* (Berlín: C. Duncker, 1875) reimpresso en *Philos. Des Unbew.* 11a ed., III (1904); B. Carneri, *Sittlichkeit und Darwinismus* (Wien: W. Braumüller, 1903); G. P. Weygoldt, *Darwinismus, Religion, Sittlichkeit* (Leiden: E. J. Brill, 1878); E. G. Steude, *Christentum und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), 148ss. (N. del E.: cf. E. Gustav Steude, *Der Beweis für die Wahrheit des Christentums* [Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899]); T. Pesch, *Die Grossen Welträthsel*, 2 vols., 2a ed. (Freiburg i.B.: Herder, 1892), II, 147-71ss.; F. H. Reusch, *La Naturaleza y la Biblia: Conferencias sobre la Historia Mosaica de la Creación en su Relación con la Ciencia Natural*, trad. por Kathleen Lyttelton, vol. II, 4ª ed. (Edinburgh: T. & T. Clark: 1886) 32-120; R. Otto, *Naturalistische und Religiöse Weltansicht* (Tübingen: H. Laupp, 1905) enz.

con la fe de la Iglesia Anglicana.¹⁴ A fines del siglo diecinueve la vida intelectual de la gente pasó por un cambio notable. Aunque se había logrado un despliegue de brillantes resultados en las ciencias naturales, en la cultura y en la tecnología, el corazón humano había quedado insatisfecho, y así las personas se volvieron del intelectualismo al misticismo, de la ciencia exacta a la filosofía, del mecanicismo al dinamismo, de la materia muerta a la fuerza vital, del ateísmo de regreso al panteísmo. El mate-

rialismo, luego de un continuado escrutinio, probó ser completamente insostenible. El concepto del átomo, que era su premisa, no podía soportar la prueba de una crítica lógica. La física fue obligada a abandonar el concepto de una acción a la distancia y concebía a todo el espacio como lleno de un éter cósmico. El descubrimiento de los rayos X condujo a una divisibilidad de la materia hasta entonces insospechada. El pensamiento monista llegó a reconocer que incluso el materialismo con su materia y fuerza no había vencido al dualismo, y el idealismo filosófico produjo la percepción de que la materia y toda la naturaleza nos son dadas solamente en la forma de una idea. Todas estas consideraciones pavimentaron el camino para el panteísmo de Espinoza o Hegel y ejercieron tal influencia que incluso Haeckel no pudo escapar de ella, dando lugar para que elevara su monismo materialista al nivel de una nueva religión.¹⁵

Este cambio de ambiente también minó la creencia en la verdad del Darwinismo. Sin embargo, en relación con esto, se ha de hacer una distinción entre el Darwinismo en un sentido más restringido y el Darwinismo en un sentido más amplio.

10. L. Agassiz, *Ensayo sobre la Clasificación*, ed. por Edward Lurie (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1962); J. W. Dawson, *La Naturaleza y la Biblia* (New York: Wilbur B. Ketcham, 1875); Dana (cf. F. Wright, *Wetenschapelijke Bijdragen tot Bevestiging der Oud-Testamentische Geschiedenis*, enz. 306 [Confirmaciones Científicas de la Historia del Antiguo Testamento (Oberlin: O. Bibliotheca Sacra, 1906)]); C. Nägeli, *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen* (München: Königl. Akademie, 1865); C. Nägeli, *Una Teoría Mecánico-Fisiológica de la Evolución Orgánica* (Chicago: Open Court, 1898); A. Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers*, 3 vols. (Braunschweig: F. Vieweg und Sohn, 1874-77); J. Ranke, *Der Mensch*, 2a ed. (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1894); *G. Beck, *Der Urmensch* (Basel: A. Gaering, 1899); F. Bettex, *Naturstudie en Christendom*, 4a ed. (Kampen: J. H. Kok, 1908); J. Reinke, *Die Welt als That*, 4 vols., 3a ed. (Berlín: Gebrüder Paetel, 1905); J. Reinke, *Die Natur und Wir* (Berlín: Gebrüder Paetel, 1908); E. Dennert, *En el Lecho de Muerte del Darwinismo*, trad. por E. V. O'Harra y John H. Peschges (Burlington, Iowa: German Literary Board, 1904); E. Dennert, *Die Weltanschauung des modernen Naturforschers* (Stuttgart: M. Rielmann, 1907); A. Dippe, *Naturphilosophie* (München: C. H. Beck, O. Beck, 1907); E. Wasmann, *Biología Moderna*.

11. Cf. D. Reymond, *Beweis des Glaubens* 31 (Febrero 1895): 77-78.

12. E. Renan, *L'avenir de la science* (París: Calmann-Lévy, 1890).

13. F. Brunetière, *La Science et la Religion* (París: Firmin-Didot, 1895).

14. G. J. Romanes, *Pensamientos Acerca de la Religión*, ed. por Charles Gore, 6ª ed. (Chicago: Open Court, 1911).

15. E. Haeckel, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 6a ed. (Leipzig: A. Kroner, 1908); idem, *El Enigma del Universo a Fines del Siglo Diecinueve*, trad. por Joseph McCabe (New York: Harper & Brothers, 1900), 331-46.

El Darwinismo, en un sentido más amplio, esto es, la opinión de que los organismos superiores evolucionaron a partir de los organismos inferiores y que luego la especie humana evolucionó gradualmente a partir de una ascendencia animal, todavía disfruta de mucha aceptación, como lo hizo al principio. El Darwinismo en el sentido más restringido, esto es, la explicación peculiar que Darwin, con su teoría de la selección natural, ofrecida para el origen de las especies, cayó en descrédito entre muchas personas o fue incluso completamente abandonado. Sin embargo, el Darwinismo en un sentido está ligado con el Darwinismo en el otro. Para el mismo Darwin la verdad de su teoría de la ascendencia dependía de la posibilidad de explicarla;¹⁶ cuando la explicación intentada comprueba no ser articulada la teoría también comienza a tambalearse y se hunde hasta el nivel de una suposición que tiene tanto o menos derecho de existir como cualquier otra. De hecho, entonces, también los argumentos que se pueden impulsar contra la teoría de la ascendencia humana no son de menos fuerza y de menor peso que aquellos que son dirigidos contra la explicación de Darwin.

Crítica del Darwinismo

Esos argumentos son, en general, los siguientes: en primer lugar, hasta ahora la teoría de la ascendencia se ha mostrado incapaz de hacer un tanto entendible el origen de la vida.¹⁷ Inicialmente los científicos recurrieron a la noción de una “generación ambigua” (*generatio aequivoca*), esto es, la

idea del origen de las entidades orgánicas por una combinación accidental de materiales inorgánicos. Cuando las investigaciones de Pasteur comprobaron lo infundado de la idea se aferraron a la suposición de que los protoplasmas o gérmenes de la vida habían sido traídos a la tierra por meteoritos desde otros planetas (Helmholtz, Thomson).¹⁸ Cuando esta hipótesis también probó ser una mera inspiración mental anunciaron la teoría de que las células y gérmenes de la vida siempre habían existido al lado de lo inorgánico y por lo tanto, como la materia, la fuerza y el movimiento, eran eternos. Pero al decir esto los mismos proponentes de la teoría evolucionista reconocían la ineficiencia de ella: aquellos que hacen eterna a la “materia,” al “movimiento” y a la “vida” no resuelven el dilema sino que han perdido la esperanza de encontrar una solución.¹⁹ Muchos científicos naturales, incluyendo a Rindfleisch, Bunge, Neumeister, Merkel y otros, han retornado por lo tanto al vitalismo.

17. O. Hertwig, *Die Entwicklung der Biologie im neunzehnten Jahrhundert*, 2a ed. (Jena: G. Fischer, 1908); E. Von Hartmann, “Mechanismus und Vitalismus in der mod. Biologie.” *Archiv für Systematische Philosophie* (1903): 139-78, 331-77; R. Otto, “Die mechanist. Lebenstheorie und die Theologie,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1903): 179-213; idem, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 2a ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1909), 145ss.; trad. al Inglés por J. Arthur Thomson y Margaret R. Thomson (Londres: Williams & Norgate; New York: Putnam, 1907); R. P. Mees, *De Mechanische Verklaring der Levensverschijnselen* (‘s Gravenhage, 1899); J. Grasset, *Les limites de la biologie* (Paris: Alcan, 1902).

18. Cf. también *Mac Gillavry, *De Continuïteit an het Doode en het Levende in de Natuur* (Leiden, 1898).

16. Cf. J. Orr, *La Imagen de Dios en el Hombre y su Negación a la Luz de los Rechazos Modernos* (Londres: Hodder & Stoughton, 1906), 99.

En segundo lugar, el Darwinismo también ha probado ser incapaz de explicar el desarrollo adicional de las entidades orgánicas. La Escritura, por un lado, reconoce la verdad inherente a la evolución cuando dice que las plantas y los animales brotaron de la tierra al mandamiento de Dios (Gén. 1:11, 20, 24). Por otro lado, no obstante, dice que la tierra pudo producir estas entidades orgánicas solamente por una palabra de omnipotencia divina y que estas entidades orgánicas existían lado a lado desde el principio como especies distintivas, cada una con su propia naturaleza (Gén. 1:11, 21). Por lo tanto, no se puede descartar que pudiese ocurrir dentro de las especies todo tipo de cambios, y tampoco se ha reducido la libertad de la ciencia para definir aún más las fronteras de esas especies. Ni siquiera es absolutamente necesario mirar a todas las especies enumeradas hoy por la botánica y la zoología como creaciones originales. La noción de especie se halla lejos de haber sido definida de manera aguda y clara.²⁰ Pero es igualmente cierto que la diversidad esencial y la disimilitud entre las criaturas hallan su raíz en la omnipotencia creativa de Dios. Es Él quien hace la diferencia entre la luz y la oscuridad, el día y la noche, el cielo y la tierra, la planta y el animal, el ángel y el ser humano.²¹ Y en el Darwinismo esta diversidad y disimilaridad

19. En un ensayo ("Geist oder Instinkt," *Neue Kirchliche Zeitschrift* [1907]: 39) Hoppe comenta correctamente: "El Darwinismo ha dejado de producir una explicación de la teoría de la evolución; en su lugar ha venido la espiritualización de la materia y, ¡voilà! la evolución ha sido rescatada."

20. Cf. E. Wasmann, *Biología Moderna*, 296-305, 427-29.

21. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 47.

de las criaturas, específicamente de las entidades orgánicas, siguen siendo un enigma. Si los humanos descendieron de los animales, precisamente la enorme diferencia que existe entre ellos y que se manifiesta en el organismo total seguiría siendo un enigma sin solución. Hoy se reconoce casi universalmente que las numerosas especies de plantas y animales no pueden inferirse de un solo organismo o incluso de cuatro o cinco organismos originales.²² Tanto morfológica como fisiológicamente las especies son demasiado divergentes. La selección natural y la sexual son insuficientes para hacer posibles tales cambios en las especies y han sido, por consiguiente, significativamente limitadas y modificadas por el mismo Darwin.²³

Además de esto, nunca se han observado las transiciones de una especie a otra, ni en el pasado ni en el presente. Las mismas especies de plantas y animales que ahora conocemos también existían hace miles de años y aparecieron de repente en grandes cantidades. Las formas transitorias, que acercarían a las especies ahora existentes, no han sido encontradas en ninguna parte. La paleontología no demuestra

22. "No hay evidencia del todo a favor de una filogenia monofilética" (E. Wasmann, *Biología Moderna*, 291).

23. La teoría de Darwin de que las especies se originaron como resultado de pequeños cambios acumulativos a lo largo de una serie interminable de años ha dado lugar, en la obra de Hugo de Vries, a la teoría de las mutaciones abruptas, *Especies y Variedades; Su Origen por Mutación*, ed. por Daniel Trembly MacDougal, 2ª ed., corregida y revisada. (Chicago: Open Court). Pero con relación a esto la pregunta de si los nuevos organismos resultantes son especies o variedades sigue sin contestar.

una ascensión lenta, gradual y rectilínea de entidades orgánicas de lo inferior a lo superior sino que muestra que todos los tipos de especies existían unos junto a otros desde el principio. Pero tales formas transitorias debiesen estar disponibles en grandes cantidades porque los cambios morfológicos ocurrían muy lentamente a lo largo de miles de años y eran, en cada ocasión, solo de un significado pequeño. Es inconcebible que todas ellas fuesen accidentalmente destruidas por catástrofes; aún más, debido a que hasta el presente todos los organismos inferiores han seguido existiendo junto con los superiores a pesar de su imperfección e incapacidad para la batalla por la supervivencia. Añada a esto que especialmente Augusto Weismann, pero también otros, han defendido con buenas bases la tesis de que las propiedades adquiridas no son transmitidas precisamente por herencia, de manera que sobre este tema y sobre la herencia en general hay enormes diferencias de opinión.²⁴ Las propiedades morfológicas son de lo más variable, algo totalmente contrario a la teoría de Darwin. Si los cambios morfológicos se dieran a un ritmo tan lento y en cada ocasión fuesen de tan poco significado, no serían de ninguna manera una ventaja en la lucha por la vida. Durante el tiempo de transición serían más un impedimento que una ayuda. Pues mientras la respiración a través de branquias cambiaba a respiración por medio de pulmones el proceso era más un estorbo que una ventaja en la batalla por la existencia. Por todas estas razones el científico natural, cuya ciencia debe descansar sobre

24. O. Hertwig, *Problemas Biológicos de Hoy: ¿Preformación o Epigénesis?* (New York: Macmillan, 1900); H. H. Kuyper, *Evolutive of Revelatie* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1903).

hechos, haría bien en abstenerse de hacer juicios en esta materia. El materialismo y el Darwinismo, [debemos notar], son tanto histórica como lógicamente el resultado de la filosofía, no de la ciencia experimental. El mismo Darwin, en cualquier caso, declara que muchas de las opiniones que presentó eran altamente especulativas.²⁵ Según Haeckel, Darwin no descubrió ningún hecho nuevo; lo que hizo fue combinar y utilizar los hechos de una manera única.²⁶ El profundo parentesco entre humanos y animales siempre ha sido reconocido, un hecho del que se hace alusión en el concepto de “animal racional.”²⁷ Pero en tiempos anteriores este hecho no había sido aún combinado con la filosofía monista que dice que a partir de una potencia pura, la cual es nada, pueden desarrollarse, no obstante, todas las cosas como átomos, caos o células.

En tercer lugar, en el Darwinismo el origen de la humanidad es un problema sin solución. En realidad no existen las pruebas positivas de la ascendencia humana a partir de ancestros animales. La ontogenia de Haeckel ya no puede considerarse como prueba después de la refutación de Bischoff y otros.²⁸ Los argumentos basados en una variedad de huesos y cráneos humanos

25. C. Darwin, *La Ascendencia del Hombre*, 620.

26. E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungs-Geschichte* (1874) 25 [9a ed. (Berlín: G. Reimer) 1898].

27. E. Wasmann, *Instinkt und Intelligenz im Thierreich*, 8a ed. (Freiburg i.B.: Herder, 1905); W. M. Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, 2 vols. (Leipzig: L. Voss, 1863).

28. También cf. O. Hertwig, “Das biogenetische Grundgesetz nach dem heutigen Stande der Biologie,” *Internationale Wochenschrift* 1 (1907), n. 2.3.

encontrados en cavernas, más recientemente en Indonesia, han sido abandonados a su vez en caso tras caso.²⁹ Por un lado, el estudio de especies antropoides de simios y, por el otro, de una colección de huesos, cráneos, humanos anormales, microcefálicos, enanos, y así sucesivamente, finalizó en la observación de que la diferencia entre animales y humanos es esencial y siempre ha existido.³⁰ Por consiguiente, generalmente se reconoce que ninguna especie de simio, tal y como existen hoy o han existido en el pasado, pueden ser la reserva ancestral de la raza humana.³¹ Los más ardientes defensores del Darwinismo admiten que se debe asumir algún tipo de especie transitoria, una especie de la cual no se ha encontrado, hasta ahora, ni siquiera una huella. En una conferencia de científicos naturales en 1894, Virchow comentó: “Hasta ahora no se ha encontrado ningún simio que pueda ser considerado el verdadero ancestro de los humanos, ni ningún semi-simio. Esta cuestión ya no se encuentra al frente de la investigación.”³²

En cuarto lugar, el Darwinismo sobre todo fracasa al no dar una explicación de la humanidad en términos de su dimensión psíquica. Darwin comenzó con el intento de derivar todos los fenómenos mentales

que se encuentran en los humanos (conciencia, lenguaje, religión, moralidad, etc.) a partir de fenómenos que ocurren en los animales,³³ y muchos otros le han seguido en este aspecto. Pero hasta ahora estos intentos tampoco han sido exitosos. Como la esencia de la energía y la materia, el origen del movimiento, el origen de la vida y la teleología, así también la conciencia humana, el lenguaje, la libertad de la voluntad, la religión y la moralidad todavía pertenecen a los enigmas del mundo que esperan una solución. Las ideas, las cuales son totalmente mentales, se relacionan con el cerebro de una manera muy diferente a la manera en que la bilis se relaciona con el hígado y la orina con los riñones. En palabras de Max Müller el lenguaje es, y sigue siendo, el Rubicón entre nosotros y el mundo animal. La explicación psicológica de la religión es insostenible. Y la derivación de la moralidad a partir de instintos sociales humanos fracasa al no hacer justicia a la autoridad de la ley moral,

29. Hubrecht, *Gids*, Junio 1896. Como Virchow lo había hecho antes, así también el Dr. Bumüller de Augsburgo, en el congreso de antropólogos celebrado en Septiembre de 1899 en Lindau, afirmó que el *Pithecanthropus erectus* de Dubois era un gibón (en *Beweis des Glaubens* [1900]: 80), cf. E. Wasmann, *Biología Moderna*, 465-80.

30. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 3ª ed. (Heidelberg: C. Winter, 1881), 721; cf. E. Wasmann en *Biología Moderna*.

31. E. Haeckel, *Der Kampf um den Entwicklungsgedanken*, 58.

32. En F. Hettinger, *Apologie des Christenthums*, 5 vols., 7ª ed. (Freiburg i.B.: Herder, 1895-98), III, 297 (*Nota del Editor*: Selecciones de la *Apologie* de Hettinger fueron traducidas en una edición de un volumen por Henry Sebastian Bowden, *Religión Natural*, 2ª ed. [Londres: Burns & Oates, 1892]); J. Reinke, *Die Entwicklung der Naturwissenschaften insbesondere der Biologie im neunzehnten Jahrhundert* (Kiel: Universitäts-Buchhandlung [P. Toeche], 1900), 19, 20, por lo tanto escribió: “Debemos reconocer sin reservas que no hay una sola prueba completamente inobjetable para su (ascendencia animal del hombre) condición de correcta.” También cf. Branco, en E. Wasmann, *Biología Moderna*, 407-79, y el mismo Wasmann, 456-83.

33. Ch. Darwin, *La Ascendencia del Hombre*, caps. 3-4, y *La Expresión de las Emociones en el Hombre y en los Animales* (Londres: John Murray, 1872).

al carácter categórico del imperativo moral, a los “imperativos” del bien, a la conciencia, la responsabilidad, el sentido del pecado, el arrepentimiento, el remordimiento y el castigo. De hecho, aunque el Darwinismo como tal no es totalmente idéntico al materialismo, sin embargo tiende en esa dirección, encuentra allí su apoyo más significativo, y también pavimenta así el camino para la subversión de la religión y la moralidad y a la destrucción de nuestra humanidad. No hay ningún provecho en que la gente diga que es mejor ser un animal altamente desarrollado que un humano caído. La teoría de la ascendencia animal de los humanos viola la imagen de Dios en el hombre y degrada al humano hasta alcanzar la imagen del orangután y del chimpancé. Desde el punto de vista de la evolución no se puede sostener la humanidad como la imagen de Dios. La teoría de la evolución nos obliga a regresar a la creación tal y como la Escritura nos la presenta.

La Edad de la Humanidad

En relación con la teoría del origen del hombre la doctrina de la evolución también tiende a entrar en conflicto con la Escritura con respecto a la edad, la unidad y la morada original de la raza humana. Una gran edad fue atribuida a la raza humana por parte de muchos pueblos, incluyendo los Japoneses, Indonesios, Babilonios, Egipcios, Griegos y Romanos, quienes hablaron de muchas edades del mundo y de miríadas y cientos de miles de años. De tiempo en tiempo la antropología moderna a regresado a estas cifras fabulosas pero no es más consistente que la mitología pagana; abarca entre 10,000 y 500,000 años y aún más.³⁴

En años recientes hay una tendencia general a observar una mayor moderación al calcular la edad de la tierra y de la humanidad. Darwin, claro está, demandaba un incalculable número de años para dar lugar al origen de las especies a través de pequeños cambios, pues si la evolución nunca avanzó más rápido que ahora, el origen de la vida y de cualquier tipo de organismo habrá requerido un tiempo extraordinariamente largo. Cuando los científicos comenzaron a hacer cálculos, de manera consistente con esta teoría de la evolución, de cuánto tiempo hubiese necesitado el ojo humano para desarrollarse a partir de un minúsculo grano de pigmento y cuánto hubiesen necesitado los cerebros de los mamíferos para desarrollarse a partir de un ganglio original, automáticamente llegaron a tiempos inmensamente largos, que debían ser multiplicados varias veces para la duración de toda la vida en la tierra. Por tanto, algunos de ellos, junto con el mismo Darwin en la primera edición de *El Origen de las Especies*, llegaron a una cifra de 300 millones de años para la edad de la vida sobre la tierra y la mayoría usaba cifras aún más elevadas.³⁵

Pero los físicos y los geólogos gradualmente comenzaron a expresar objeciones a estas cifras. Ellos mismos comenzaron a calcular, intentando de varias maneras y por medio de varios métodos estimar la edad de la tierra, el océano, la luna y el sol.

34. A. R. Wallace, por ejemplo, habla de medio millón de años, según J. Orr, *La Imagen de Dios en el Hombre*, 166.

35. H. De Vries, *Especies y Variedades*, 14; F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen*, 176 [*Confirmaciones Científicas*]; J. Orr, *La Imagen de Dios en el Hombre*, 176.

Y aunque difirieron entre ellos mismos en millones de años, el tiempo que todavía asumían para tal edad era generalmente mucho más corto que el requerido por los biólogos. Hablaban como máximo de 80 o 100 millones, y algunas veces se iban tan bajo como 10 ó 20 millones de años. Ahora, si la edad de la tierra no requiere más que una cifra entre 10 a 100 millones de años – y, como es claro a partir de esta diferencia, el cálculo es otra vez altamente incierto y sujeto a modificación en un momento³⁶ – es autoevidente que el origen de la vida y de la humanidad es, una vez más, mucho menos remota. Sobre esta cuestión, por consiguiente, hay una amplia variedad de opiniones. Algunos científicos, tales como Bourgeois, Delaunay, de Mortillet, Quatrefages, y otros, asumen que el hombre ya se encontraba en el período Terciario. Otros, por otro lado, tales como Virchov, Mor. Wagner, Oskar Schmidt, Zittel, Cathaillac, John Evans, Joseph Prestwich, Hughes, Branco, Wasmann, Dawson, Haynes, y así sucesivamente, son de la opinión que la humanidad no hizo su debut sino hasta el período Cuaternario.³⁷ La decisión es también difícil porque los límites entre los dos períodos no pueden fijarse con claridad y estos períodos bien pueden haber existido

el uno junto al otro en regiones diferentes de la tierra. Pero aún si la especie humana existía en el período Terciario y el hombre fue un contemporáneo del mamut, lo que sigue no es que esto establezca la edad de la humanidad; uno puede muy bien igualmente inferir a partir de esto que este período es mucho más reciente de lo que se creía inicialmente. Lo cierto es que al calcular las fechas de la Era del Hielo los científicos han retornado a números más modestos. En años recientes hay incluso un acuerdo considerable sobre este punto. La mayoría de expertos, tales como G. F. Wright, Salisbury, Winchell y otros, han llegado a la conclusión de que la Era del Hielo en América, y por tanto aproximadamente también la de Europa, no se encuentra más allá de ocho o diez mil años detrás de nosotros.³⁸ En relación con esto uno debe siempre tener en mente que los cálculos basados en las viviendas [sostenidas por pilotes] encontradas en Suiza y en otras partes; en huesos y cráneos que se han encontrado en cuevas cerca de Liège, Amiens, Dusseldorf, y en muchas otras partes; en las formaciones de los deltas del Nilo y del Mississippi; en la formación de las cataratas del Niágara y San Antonio cerca de Minneapolis; en la duración de las Eras de Piedra, Bronce y del Hierro, y así sucesivamente – que todos estos cálculos descansan sobre un fundamento hipotético y se hallan lejos de ser absolutamente ciertos. A este respecto, incluso más que en el de la edad de la tierra,

36. J. Orr, *La Imagen de Dios en el Hombre*, 168.

37. *Ibid.*, 174, 306; J. Guibert, *En el Principio*, trad. por G. S. Whitmarsh (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1900), 264-97; Gutberlet, *Der Mensch*, 265ss.; E. Wasmann, *Biología Moderna*, 477. Según Wasmann, no se han encontrado todavía rastros algunos de humanos del terciario y las señales de actividad humana que se piensa que han sido encontradas en el Período Terciario son extremadamente dudosas. En contraste, quedan muchos restos humanos diluviales, todos los cuales prueban que en ese tiempo el hombre era ya un “*Homo sapiens* completo.”

38. J. Orr, *La Imagen de Dios en el Hombre*, 306; F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen*, 201-7 [Confirmaciones Científicas]; Upham, “Die Zeitdauer der geologischen Epochen,” *Gaea* 30 (1894): 621ss. cita a varios estudiosos que sitúan la Era del Hielo aproximadamente siete u ocho mil años antes de Cristo.

es el caso que aunque los científicos pueden mencionar números, no tienen el material para una historia que se desarrolle en un período tan largo.

De más valor para la determinación de la edad de la raza humana son los datos cronológicos que nos son proporcionados por la historia y los monumentos de diferentes pueblos. La historia de la India y de China no proveen una base firme para una cronología, surgiendo – como lo hacen – solo unos pocos siglos antes de Cristo. Pero la situación es algo diferente con la historia de Egipto y Babilonia. Indudablemente que aquí tenemos una civilización antigua; ya existía tan lejos como podamos retroceder en la historia. También la misma Escritura enseña claramente esto. Pero la cronología es, no obstante, todavía tan incierta que uno no puede basar mucho en ella. Esta incertidumbre se ilustra por el hecho que según Champollion el reinado del rey Egipto Menes comenzó en 5867 A.C.; según Boeckh, en 5702; según Unger, en 5613; según Brugsch, en 4455; según Lauth, en 4157; según Lepsius, en 3892; según Bunsen, en 3623; de acuerdo a Edgard Meyer, en 3180; según Wilkinson, en 2320 – una difusión de más de 3500 años; y también por el hecho que Bunsen dice que el período histórico de Babilonia comienza en el 3784, Von Gutschmid en 2447, Brandis en 2458, Oppert en 3540, y así sucesivamente.³⁹

Cada estudiante de historia antigua tiene su propia cronología. Es un laberinto sin un hilo para guiar al investigador. Solamente en el caso del pueblo de Israel podemos en realidad hablar de una historia y una cronología. Fritz Hommel está, por lo tanto, en lo correcto al decir que la cronología para los primeros mil años antes de

Cristo se halla bastante bien establecida, algunas veces hasta en pequeños detalles; que los segundos mil años antes de Cristo parece que se nos han dado solo unos pocos puntos fijos de referencia; y que en los terceros mil años, esto es, antes del 2000 A.C., todo es incierto.⁴⁰ De hecho, hay otras razones también por las cuales la raza humana no puede haber existido muchos miles de años antes de Cristo. Si hubiese existido la población del mundo en el tiempo de Cristo hubiese sido mucho más grande y hubiese estado distribuida más ampliamente. Mil años antes de Cristo, después de todo, la mayor parte del globo se hallaba aún inhabitada; esto se aplica a lo que ahora llamamos Asia del Norte, Europa Central y Norte, África al sur del Sahara, Australia, las islas del mar del Sur y América. Incluso en el tiempo de Cristo – aparte de Asia – la humanidad vivía principalmente alrededor del Mar Mediterráneo. Si la humanidad fuese tan antigua como se ha afirmado se hubiesen encontrado muchos más restos de ciudades y de humanos; y ahora, como son las cosas, son muy escasos y se limitan a una parte de la tierra. Por consiguiente, las cifras más confiables no

39. F. Hettinger, *Apologie des Christenthums*, III, 258ss.; A. Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur*, I (Freiburg i.B.: Herder, 1897), 89; H. H. Kuyper, *Evolutive of Revelatie*, 76, 90. Las excavaciones más recientes en Egipto han conducido a la tesis que allí una civilización prehistórica precedió al tiempo histórico. La portadora de esa civilización prehistórica fue una antigua raza indígena; cf. el artículo: "Egypte vóór den tijd der Piramiden," *Wetensch. Bladen* (Agosto 1907): 274-93, (Septiembre 1907): 436-53; J. Orr, *La Imagen de Dios en el Hombre*, 179, 306.

40. F. Hommel, *Geschichte des alten Morgenlandes* (Leipzig: Göschen, 1895), 38.

van más allá de cinco o siete mil años antes de Cristo.⁴¹ Si en relación con esto recordamos que los estudiosos están lejos de haber alcanzado un acuerdo con respecto a la cronología de la Biblia,⁴² entonces, también en este punto no hay un desacuerdo significativo entre la Escritura y la ciencia. Pero incluso si de acuerdo al cálculo habitual el Diluvio ocurrió en el 2,348 A.C., hubo un período de 450 años para el llamado de Abraham en el 1,900 A.C.; este período es suficientemente largo para dar a lugar a que imperios bastante poderosos se desarrollaran a lo largo del Éufrates y del Nilo. En catorce generaciones de 33 años cada una, esto es, en 462 años, Noé y sus tres hijos (y seis hijos por matrimonio) pudieron tener más de doce millones de descendientes.⁴³

La Unidad de la Raza Humana

La unidad de la raza humana es una certeza en la Sagrada Escritura (Gén. 1:26; 6:3; 7:21; 10:32; Mat. 19:4; Hch. 17:29; Rom. 5:12s.; 1 Cor. 15:21ss., 45s.) pero casi nunca ha sido reconocida por las personas que viven fuera del círculo de la revelación. Los Griegos se consideraban a sí mismos autóctonos y despreciaban orgullosamente a los “bárbaros.” Este contraste se encuentra virtualmente en todas las naciones. En la India gradualmente llegó a existir incluso una aguda división entre cuatro castas de personas, y para cada una de ellas se asumía un origen distinto. La Estoica fue la primera escuela de pensamiento en aseve-

rar que todos los seres humanos formaban un solo cuerpo (*sustēma politikon*) del cual todos eran miembros, de allí que proclamara la justicia y el amor universal entre los hombres.⁴⁴ Luego del Renacimiento la idea de varios orígenes de la raza humana nuevamente salió a la superficie. Esta idea sucedió algunas veces en forma de un verdadero poligenetismo, como en Caesalpinus, Blount, y otros deístas; en parte como co-adamitismo, es decir, la descendencia de diferentes razas a partir de ancestros diferentes, en Paracelso y otros; en parte (en Zanini y especialmente en Isaac e la Peyrère) como preadamitismo, esto es, la descendencia de pueblos salvajes

41. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 710-28; M. Gander, *Die Sündflut in ihrer Bedeutung für die Erdgeschichte* (Münster: Aschendorff, 1896), 78-90; P. Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechts nach der Heiligen Schrift der Prophangeschichte und der Vorgeschichte* (Freiburg i.B.: Herder, 1896).

42. Se han hecho varios intentos por extender la cronología de la Biblia y así armonizarla con la de la ciencia natural y la de la historia. La cronología del texto Hebreo del Antiguo Testamento es diferente de la traducción Griega. Las genealogías de Génesis 5 y 10 quizás se saltan generaciones y, aunque establecen la línea familiar, no fijan la duración de las generaciones. Así, por ejemplo, W. H. Green y F. Wright, *Wetenschappelijke Bijdragen*, 37 [*Confirmaciones Científicas*]; J. Urquhart, *¿Qué tan antiguo es el hombre? Algunos Capítulos mal entendidos en la Cronología de la Escritura* (Londres: Nisbet, 1904), es de la misma opinión y calcula el tiempo desde Adán hasta Cristo en 8,167 años. También cf. N. Howard, *Neue Berechnungen über die Chronologie des Alten Testaments und ihr Verhältnis zu der Altertumskunde*, prólogo por V. E. Rupprecht (Bonn: 1904); *Totheringham, *La Cronología del Antiguo Testamento* (Cambridge, 1906); A. Bosse, *Untersuchungen zum chronologischen Schema des Alten Testament* (Cothen, 1906); Herders, art. “Bibl. Chronologie,” *Kirchenlexicon*; J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, VI, 2a ed. (Mainz: Kircheim, 1881-1900), 272; cf. las páginas anteriores 123, 131 (en la edición impresa de Baker Books).

que tenían color oscuro a partir de un ancestro anterior a Adán, mientras que en el caso de Adán este era solamente el ancestro de los Judíos o también de la humanidad blanca.

En 1655 de la Peyrère publicó (sin indicar el nombre el autor, la imprenta o el lugar) una pequeña obra titulada *Praeadamitae* y como subtítulo *Sistema theologiae ex praeadamitarum hypothesi*. En este folleto se hace la afirmación (con una apelación a Gén. 4:14, 16, 17; 6:2-4) de que la gente ha existido mucho antes de Adán. Estas personas descendieron de la primera pareja cuya creación se reporta en Génesis 1. Sin embargo, en Génesis 2, encontramos la historia de la creación de Adán y Eva, quienes son los ancestros de los Judíos. Estos dos quebrantaron la ley que se les dio en el paraíso y cayeron en pecados aún más grandes que los pueblos que descendieron del primer hombre, pues los últimos, como lo dice Pablo (Rom. 5:12-14), no pecaron a la manera del pecado de Adán. Ellos no viola-

ron una ley positiva; cometieron pecados naturales pero no pecados contra la ley. Por un tiempo esta teoría ganó amplia aceptación y también provocó oposición de todas partes.⁴⁵ Pero pronto cayó en el olvido. Solo unos pocos autores, tales como Bayle, Arnold y Swedenborg, pensaban que tenía algún mérito. Especialmente cuando en el siglo dieciocho el conocimiento de los pueblos del mundo obtuvo una mayor difusión y la gente comenzó a darse cuenta de la gran diversidad en el color, cabello, compleción, costumbres (etc.) entre ellos muchos estudiosos se presentaron una vez más con la idea de diferentes ancestros: Sullivan (1795), Crüger (1784), Ballenstedt (1818), Stanhope Smith (1790), Cordonnière (1814), Gobineau (1853-55), y otros. Algunos pusieron esta idea al servicio de la defensa de la esclavitud, como fue el caso con Dobbs en Irlanda contra Wilberforce, por Morton Nott, Glidon, Knox, Agassiz y otros. Otro tipo de poligénesis fue enseñado por Schelling.⁴⁶ Él también asumía la existencia de muchas razas de personas antes de Adán, pero estas se habían elevado y desarrollado tanto de su inferior status animal que finalmente le produjeron a él en

43. Para material adicional sobre la edad de la tierra, cf. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsmanns, 1877-99), II, 755ss.; idem, *Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879), 87ss.; O. Zöckler, art. "Mensch" en *PRE*³, XII, 624; P. Schanz, *Apologie des Christentums*, 3 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1887-88), I, 333ss. [*Una Apología Cristiana*, trad. por Michael F. Glancey, Víctor J. Schobel, 4^a ed. rev. (Ratisbon: F. Pustet, 1891)]; F. Hettinger, *Apologies des Christentums*, III, 281-310; F. G. Vigouroux, *Les Livres Saints*, 4 vols. (París: A. Roger & F. Chernoviz, 1886-90), III, 452ss.; B. Platz, *Der Mensch* (Würzburg y Leipzig: Woerls Rusenbucher-verlag, 1898), 385ss.

44. E. Sëller, *Philosophie der Greichen*, IV, 287ss.

45. F. Spanheim, *Opera*, III, 1249ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. por George Musgrove Giger, ed. Por James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1992-), V, qu. 8; J. Marckius, *Historia Paradisi* (Amsterdam: Gerardus Borstius, 1705), II, 2 §3ss.; B. de Moor, *Comm. Theol.*, II, 1001-5; C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, II, 127; cf. J. I. Doedes, "Nieuwe Merkwaaardigheden uit den Oude-boeken-schat," ed. por W. Moll y J. G. De Hoop Scheffer, *Studien en Bijdragen* (Amsterdam: G. L. Funke, 1880), IV, 238-42; O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen*, I, 545ss., II, 768ss.; idem, *Die Lehre vom Urstand*, 231ss.

46. F. W. Schelling, *Werke*, II, I, 500-515.

quien se manifestó primeramente la humanidad y podía por tanto llevar el nombre de *el humano* (“ha-adam”) con buena justificación. Igualmente un cierto preadamitismo fue propagado por Oken, Carus, Baumgartner, Perty y Bunsen.⁴⁷ Después de 1860 se le añadió a estas opiniones el Darwinismo, el cual, debido a su teoría de la variabilidad bien podía ser monogenético pero entre muchos de sus partidarios, sin embargo, se volvió poligenético. El desarrollo de animal a hombre ocurrió en varias ocasiones y lugares y dio lugar a razas diferentes de acuerdo a Haeckel, Schaafhausen, Caspari, Vogt, Büchner y otros.⁴⁸ Sin embargo, desde la posición del Darwinismo la cuestión concerniente al origen y edad de la humanidad no puede contestarse; la transición de animal a hombre ocurrió tan lentamente que en realidad no hubo un primer hombre. Contra este poligenetismo, el monogenetismo fue nuevamente defendido por von Humboldt, Blumenbach, St. Hilaire, von Baer, von Meyer, Wagner, Quatrefages, Darwin, Peschel, Ranke; también Virchov consideró la posibilidad.⁴⁹

Ahora, la existencia de varios pueblos y razas en la humanidad es, con mucha certeza, un asunto importante cuya solución

ni siquiera estamos cerca de encontrar. Las diferencias en color, cabello, cráneo, lenguaje, ideas, religión, hábitos, costumbres, y así sucesivamente, son tan grandes y la expansión de la única raza humana sobre el globo – por ejemplo, desde las Islas del Mar del Sur hasta América – tan enigmática que la idea de los orígenes diferentes de pueblos apenas nos sorprende. Por consiguiente, la Escritura, en Génesis 11, traza el origen de los idiomas y de los pueblos a un acto simple de Dios por el cual intervino en el desarrollo de la humanidad.⁵⁰ El origen de pueblos distintos tiene un profundo significado ético-religioso y habla del deterioro intelectual y espiritual. Mientras más salvaje y ruda se vuelva la humanidad, los idiomas, ideas, etc., tomarán diferentes caminos. Mientras la gente viva más en aislamiento, más se incrementarán las diferencias en el idioma. La confusión de los idiomas es el resultado de la confusión en las ideas, en la mente y en la vida.

Aún así, en toda esa división y quebranto la unidad ha sido preservada. La ciencia de la lingüística ha descubierto parentesco y unidad de origen aún donde en el pasado ni siquiera había la más remota sospecha. Mientras que la existencia de razas y pueblos es un hecho, la determinación de sus fronteras es sin embargo tan difícil que genera inmensas disputas. Kant asumía que había cuatro razas dife-

47. También cf. W. Bilderdijk, *Opstellen van Godgeleerden en Zedekundigen Inhoud* (Ámsterdam: Immerzeel, 1883), II, 75; D. F. Strauss, *Christliche Dogmatik*, I, 680; G. A. Schwalbe, *Studien zur Vorgeschichte des Menschen* (Stuttgart: Schweizerbart, 1906).

48. Cf. L. Gumplovicz, *Grundriss der Sociologie*, 2ª ed. (Wien: Manzsch Buchhandlung, 1905), quien promueve ardientemente el poligenetismo y basa su sociología en él (138ss.).

49. Cf. el mismo C. Darwin, *Ascendencia*, cap. 7, y además F. Hettinger, *Apologie des Christenthums*, III, 224.

50. F. W. Schelling, *Werke*, II, I, 94-118; H. Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechts* (Munster: Aschendorff, 1869), 278ss.; C. A. Auberlen, *La Revelación Divina*, I (Edinburgh: T. & T. Clark, 1867); F. Kaulen, *Die Sprachenverwirrung zu Babel* (Mainz: F. Kirchheim, 1861); Strodl, *Die Entstehung der Völker Schaffhausen* (Schaffhausen, 1868).

rentes, Blumenbach cinco, Buffon seis; Peschel siete, Agassiz ocho, Haeckel doce, Morton hasta veintidós.⁵¹ En y entre todas las razas hay también formas de transición que parecen burlarse de todos los intentos de clasificación. Por consiguiente, Génesis 10 sostiene la unidad de la raza frente a toda la diversidad y Johann von Müller dijo con buena razón, “toda la historia debe comenzar con este capital.”

Ahora, contra esta unidad el Darwinismo no puede realmente levantar objeción alguna. La diferencia entre el hombre y el animal es en cualquier caso mucho más grande que la que existe entre los humanos. Si el hombre pudo evolucionar a partir de un animal, es difícil ver por qué la idea de un origen común de la humanidad debiese como tal encontrar alguna objeción. El Darwinismo en realidad proporciona el medio conceptual para explicar la posibilidad de una amplia variedad de cambios en una especie dada como resultado de varias influencias climáticas y de estilos de vida. Hasta ese punto rinde un excelente servicio a la defensa de la verdad. Pues, por muy grande que pueda ser la diferencia entre las razas, con una mayor investigación la unidad y parentesco de todos pueblos surge sin embargo con más claridad.⁵² Es también evidente a partir del hecho que padres de las más diversas razas pueden aparearse y producir hijos fértiles; que cualquier clase de humanos puede habitar cualquier zona de la tierra y vivir allí y que pueblos que nunca han estado en

contacto tienen, sin embargo, varios atributos y prácticas en común, tales como gestos, el sistema decimal, el pintarse la piel, tatuajes, circuncisión, tabúes, etc. Además, numerosos fenómenos fisiológicos son los mismos en todas las razas, tales como la postura erecta, la forma del cráneo, el peso promedio del cerebro, la cantidad y longitud de los dientes, la duración del embarazo, la cantidad promedio de pulsaciones del corazón, la estructura interior del organismo, la mano, el pie (etc.), la edad promedio, la temperatura corporal, los períodos mensuales, la susceptibilidad a las enfermedades, y así sucesivamente. Finalmente, en los aspectos intelectuales, religiosos, morales, sociales y políticos los seres humanos tienen una amplia variedad de cosas en común: lenguaje, intelecto, razón, memoria, conocimiento de Dios, conciencia, sentido de pecado, arrepentimiento, sacrificio, ayuno, oración, tradiciones sobre una época de oro, un diluvio, y así sucesivamente. La unidad de la raza humana, como la Escritura la enseña, es confirmada poderosamente por todo esto. Finalmente, no es un asunto de indiferencia, como algunas veces se ha afirmado, sino por el contrario de la máxima importancia: es la presuposición de la religión y la moralidad. La solidaridad de la raza humana, el pecado original,

51. O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd und Völkerkunde*, 5ª ed. (Leipzig: Duncker & Humboldt, 1878), 316ss.; H. Schurtz, *Katechismus der Völkerkunde* (Leipzig: J. J. Weber, 1893); J. Guibert, *En el Principio*, 212-53.

52. El significado de las razas es, a su vez, exagerado, como lo es por Ammon, Driesmann, H. St. Chamberlain, Dühring, Gumplovicz, Nietzsche, Marx, y así sucesivamente, y subestimado por Jentsch, Hertz, Colajanni, esp. Finot; cf. Snijders, “Het ontstaan en de verbreiding der menschenrassen,” *Tijdspr.* (Abril 1897); S. R. Steinmetz, “De rassenkwestie,” *Gids* 71 (Enero 1907): 104-39; H. Kern. *Rassen, Volken, Staten* (Haarlem: Bohn, 1904). “Oud en Nieuw over de menschenrassen,” *Wetenschappelijke Bladen* (Junio 1904): 337-57.

la expiación en Cristo, la universalidad del reino de Dios, la catolicidad de la iglesia, y el amor al prójimo se hallan todos cimentados en ello.⁵³

La Morada Original de la Humanidad

Finalmente, está la diferencia con respecto a la morada original del hombre. Génesis relata que Dios, después de haber creado a Adán, plantó un huerto en Edén. Por lo tanto, *ēden* (placer, tierra de deleite) no es idéntica con el paraíso sino una región en la que el huerto (LXX *paradeisos*; según Spiegel de la palabra Persa *pairidaēza*, recinto cercado) fue plantado. Este paraíso es luego llamado el huerto de Edén (Gén. 2:15; 3:23), el huerto de Dios (Eze. 31:8,9), el huerto del Señor (Isa. 51:3), y

algunas veces es igualado con el Edén (Isa. 51:3; Eze. 28:13; 31:9). Dios, además, plantó el huerto en Edén “hacia el Este,” “por el Este,” es decir, desde el punto de vista del autor. Un río fluía del Edén para regar el huerto; y desde allí, esto es, desde el huerto, a medida que regaba el huerto, se dividía en cuatro ramas cuyos nombres son Pisón, Gihón, Hidekel y Éufrates. Los últimos dos ríos son el Tigris y el Éufrates; pero acerca de los primeros dos siempre ha habido desacuerdos. Los padres de la iglesia, como Josefo, generalmente asociaban el Pisón con el Ganges y el Gihón con el Nilo. Pero nunca emprendieron un estudio cuidadoso de la ubicación del paraíso. Para ellos el paraíso sobre la tierra a menudo corría de manera paralela al paraíso celestial y era interpretado alegóricamente. Agustín dice que hubo tres opiniones con respecto al paraíso.⁵⁴ Algunos lo miraban como un paraíso terrenal, otros como uno celestial, y aún otros combinaban los dos. Aquellos que lo consideraban como un paraíso terrenal creían que estaba situado en un nivel muy alto entre el cielo y la tierra, que incluso se extendía hasta la luna, o que en un tiempo toda la tierra había sido un paraíso, o que estaba situado al otro lado el océano. Según algunos exegetas el paraíso fue completamente destruido después de la caída, especialmente por el diluvio; según otros, todavía existía pero se había vuelto inaccesible por las montañas y los mares; e incluso otros pensaban que había sido incorporado al cielo. La primera persona que intentó precisar la ubicación geográfica del paraíso fue Agustín Steuchus de Gubbio, y de allí Eugubinus (d. 1550). En su obra *Kosmopoia*, que fue publicada

53. Sobre la unidad de la raza humana, cf. además: O. Zöckler, “Die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts,” *Jahrbuch für die Theologie* (1863): 51-90; idem, *Geschichte der Beziehungen*, II, 768ss.; idem, *Die Lehre vom Urstand*, 231ss.; idem, en *PRE*³, XII, 621; Rauch, *Die Einheit des Menschengeschlechts* (Augsburg, 1873); Th. Waitz, *Ueber die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen* (Leipzig: Fleischer, 1859); H. Ulrichi, *Gott und der Mensch*, I, 2, 146ss.; H. Lotze, *Microcosmus*, trad. por Elizabeth Hamilton y E. E. Constance Jones (New York: Scribner & Welford, 1866), 173-92; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd und Völkerkunde*, 14ss.; F. H. Reusch, *Naturaleza y Biblia*, II, 181-245; P. Schanz, *Apologie des Christenthums*, I, 318-33 [*Una Apología Cristiana*]; F. G. Vigouroux, *Les Livres Saints*, IV, 1-120; F. Delitzsch, *Un Nuevo Comentario del Génesis*, trad. por Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899) 190; F. Hettinger, *Apologie des Christenthums*, III, 223-80; J. H. A. Ebrard, *Apologética*, trad. por William Stuart y John Macpherson, 2^a ed., 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1886-87), I, 262-302.

54. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, VIII, 1.

en Lyons en 1535, desarrolló la así llamada hipótesis Pasitigris, según la cual los cuatro ríos son los estuarios de un vasto río, el así llamado Tigris-Éufrates, y por lo tanto el paraíso está situado cerca de la actual ciudad de Corna. Esta hipótesis fue afectuosamente aceptada por Católicos como Pererius, Jansen, Lapide, Petavius, Mersenna; por eruditos Reformados tales como Calvino y Marck; y por varios Luteranos, y fue adoptada, de forma modificada, por Pressel.⁵⁵

Además, por allí de mediados del siglo diecisiete surgió la así llamada hipótesis Armenia, cuyo trabajo preliminar ya había sido establecido por Rupert de Deutz, Pellican y Fournier, y que había sido desarrollada especialmente por Reland, profesor en Utrecht (d. 1706). Su tesis es que el Pisón es el Phasis, Gihón el Araxes, Hávila el Colchis, Cush la tierra del *Kossioi* entre Media y Susiana, y por tanto buscó el paraíso en un área más norteña, a saber, rumbo a Armenia, aproximadamente entre Erzerum y Tiflis. Encontró más aceptación que la hipótesis Pasitigris y era aún defendida en nuestro propio tiempo por von Raumer, Kurtz, Baumgarten, Keil, Lange, Delitzsch, Rougement, y otros. En contraste, Friedrich Delitzsch en su obra, *Wo lag das Paradies?* (Leipzig, 1881), buscaba la ubicación del paraíso en una dirección más al sur: en el paisaje de Babilonia, que debido a su belleza era llamado “el jardín del Dios Dunias” por Babilónicos y Asirios. Luego entonces el río del Edén era el Éufrates en su cuenta más alta; el Pisón y el Gihón eran dos canales auxiliares. Sin embargo, otros estudiosos habían ido más allá y miraban la

historia del paraíso como una saga que ha viajado gradualmente del este al oeste y en la que el Pisón y el Gihón originalmente denotaban al Indus y al Oxus (J. D. Michaelis, Knobel, Bunsen, Ewald, y otros). Otros la consideraban un mito en el que Hávila representa la tierra dorada de la saga y el Gihón es el Ganges o el Nilo (Paulus, Eichhorn, Gesenius, Tuch, Bertheau, Schrader, y otros).⁵⁶

La mayor parte de antropólogos y lingüistas ya no toman en consideración Génesis 2 y mencionan países muy diferentes como la morada original de la humanidad. Pero están lejos de la unanimidad y le han conferido este honor prácticamente a todos los países. Romanes, Klaproth, de Gobineau, y George Browne se refieren a América; Spiller pensaba en Groenlandia, porque después del enfriamiento de la tierra las regiones polares fueron las primeras en ser habitables. Wagner consideraba a Europa el continente donde el simio había evolucionado primero en humano. Unger especificaba Styria, L. Geiger Alemania, Cuno y Spiegel el sur de Rusia, Poesche la región entre el Dniepr y el Njemen. Benfey y Whitney Europa central, Warren el Polo Norte. Otros, tales como Darwin, Huxley, Peschel y otros favorecían al África porque consideraban al gorila y al chimpancé como los parientes más cercanos del hombre. Y Link, Häckel, Hellwald, Schmidt inventaron un cierto país llamado “Lemuria,”

55. J. J. Herzog, art. “Paraíso,” en *Schaff-Herzog*; “Paradies” en *PRE*¹.

56. Cf. también H. Zimmern, *Biblische und Babylonische Urgeschichte*, 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901) (*N. del E.*: Bavinck cita erróneamente esto como *Bibl. und parad. Urgeschichte*); H. Gunkel y H. Zimmern, *Schöpfung und Chaos*, 2^a ed. (Göttingen: Vandenhoeck y Reprecht, 1921), y su comentario sobre el Génesis.

donde primero los simios se habían vuelto humanos, y que estaba situado entre África y Australia, pero al final del período Terciario accidentalmente se había hundido en las profundidades del mar. En este aspecto muchos eruditos asumen, no solo una única morada original del hombre, sino que creen que la evolución del animal al hombre ocurrió en varias partes de la tierra, combinando así el Darwinismo con el poligenetismo (Haeckel, Vogt, Schaafhausen, Caspari, Fr. Muller y otros).

Este espectacular desacuerdo entre los antropólogos ilustra que hasta ahora la ciencia natural no ha sido capaz de decir alguna cosa con certeza sobre este punto. Se pierde en conjeturas pero no sabe nada sobre el origen y la morada de los primeros humanos. Por lo tanto, no hay un solo hecho que nos obligue a abandonar la estipulación de la Sagrada Escritura con respecto al Edén. La etnología, la lingüística, la historia y la ciencia natural nos proveen información que hace plausible la elección de Asia como la morada original del hombre. Ni África, ni Europa, ni América, y mucho menos un país como “Lemuria,” pueden igualar el derecho de Asia de recibir esta distinción. Aquí encontramos los pueblos más antiguos, la civilización más antigua, los lenguajes más antiguos; toda la historia antigua nos señala a este continente. Desde este parte de la tierra Europa, África, Australia, pero también América, han sido pobladas. Claro, en este aspecto surgen muchas preguntas para las cuales todavía no tenemos respuestas. Es especialmente incierto cómo y cuándo fue poblada América.⁵⁷ Pero estas objeciones de ninguna manera derrocan la enseñanza de la Escritura que Asia es la cuna de la humanidad. Sobre la ubicación del paraíso y del

Edén puede que haya diferentes opiniones, de manera que se ubican a veces en el centro, o el este o el sur, de Asia; puede que ya no esté dentro de nuestras capacidades determinar la geografía, pero la Escritura y la ciencia se unen en el testimonio de que es en Asia donde debemos buscar la morada original del hombre.⁵⁸

57. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen*, I, 542ss.; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd und Völkerkunde*, 402ss.; F. G. Vigouroux, *Les Livres Saints*, IV, 98ss.; *E. Schmidt, *Die Aeltesten Spuren des Menschen in N. Amerika*, nos. 38 y 39 *Deutsche SEIT-und Streitfragen*; **Wetenschappelyke Bladen* (1895).

58. O. Peschel, *Abhandlungen ur Erd und Völkerkunde*, 35-41; O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen*, passim, esp. I, 128ss., 170ss., 395ss., 654ss., II, 779ss.; idem, *Die Lehre vom Urstand*, 216ss.; F. H. Reusch, *Naturaleza y Biblia*, II, 181-245; *O. Zöckler, *Biblische und Kirchenhistorische Studien* (München: 1893), V, 1-38; F. Delitzsch, *Un Nuevo Comentario del Génesis*, 114-46; volck, art. “Edén” en *PRE*³, V, 158-62; W. Engelkemper, *Die Pradiesesflüsse* (Münster, 1901); B. Poertner, *Das biblische Paradies* (Mainz: Kirchheim, 1901); *Fr. Coelestinus, *Het Aardsche Paradijs*, Tilburg y así sucesivamente.

La Naturaleza Humana

5

Ser humano es ser un portador de la imagen de Dios, creado a su semejanza y originalmente justo y santo. La persona completa es la imagen de toda la deidad. Ha habido un extenso debate en la iglesia Cristiana acerca de la imagen de Dios en la humanidad. Algunos la buscaron esencialmente en la racionalidad humana, otros en el dominio sobre la creación, otros en la libertad de la voluntad o en las cualidades morales tales como el amor y la justicia. El naturalismo racionalista Pelagiano y Sociniano identificaron la imagen con una libertad humana de selección moral, abriendo la puerta a una visión evolucionista que mira la esencia de la humanidad en un interminable proceso de mejoramiento por voluntad propia. Esta visión se halla diametralmente opuesta a la Escritura, la cual no considera un primitivo estado animal como una etapa inicial en la historia humana. La ciencia tampoco provee evidencia para esta hipótesis y enfrenta numerosas objeciones filosóficas y teológicas. En contra de la visión naturalista de la naturaleza humana la tradición Católica Romana plantea una naturaleza sobrenatural que mira a la infusión en la gracia como el medio por el cual los seres humanos realizan y llegan a merecer su verdadero fin sobrenatural, la visión de Dios. La gracia eleva la naturaleza. La teología

Protestante rechazó los elementos clave de este entendimiento dualista, especialmente el carácter meritorio de la elevación de la naturaleza. Los Reformadores juzgaron que la posición Católica Romana también debilitaba la idea del pecado original. Pero había diferencias también entre los Protestantes. Los Luteranos tendían a identificar la imagen con los dones originales de justicia mientras que los Reformados incorporaban a toda la esencia humana en la imagen, aunque hablan de un sentido restringido y de un sentido amplio de la imagen. No obstante, es importante insistir que toda la persona es la imagen de todo, esto es, todo el Trino Dios. El alma humana, todas las facultades humanas, las virtudes de conocimiento, justicia y santidad, e incluso el cuerpo humano, reflejan a Dios. La encarnación de nuestro Señor es prueba definitiva de que los humanos, no los ángeles, son creados a la imagen de Dios, y que el cuerpo humano es un componente esencial de esa imagen. Desde el principio se dispuso la creación y la naturaleza humana fue creada inmediatamente de manera que esta estaba así preparada, y adecuada para el más alto grado de conformidad para con Dios y para la morada más íntima por parte de Dios.

La esencia de la naturaleza humana es el hecho de haber sido creado [y ser] la imagen de Dios. El mundo completo es una revelación de Dios, un espejo de sus atributos y perfecciones. Cada criatura, a su propia manera y grado, es la personificación de un pensamiento divino. Pero entre las criaturas solamente el hombre es la imagen de Dios, la auto-revelación más alta y más rica de Dios y por consiguiente la cabeza y corona de toda la creación, la imagen de Dios y el epítome de la naturaleza, tanto un *mikrotheos* (microdios) y un *mikrokosmos* (microcosmos). Incluso los paganos han reconocido esta realidad y han llamado al hombre la imagen de Dios. Pitágoras, Platón, Ovidio, Cicerón, Séneca y otros exponen claramente que el hombre, o al menos el alma del hombre, fue creado a la imagen de Dios, que él es el pariente y descendiente de Dios.¹

No solamente eso, sino que virtualmente todos los pueblos tienen tradiciones de una era dorada. Entre los Chinos, el pueblo de la India, los Iraníes, Egipcios, Babilónicos, Griegos, Romanos y otros, uno encuentra historias de un tiempo inicial cuando los humanos vivían en inocencia y felicidad absoluta y en comunión con los dioses. Estas historias eran celebradas en cantos por los poetas Hesíodo, Ovidio y Virgilio, y reconocidas por los filósofos en su realidad.² Sin embargo, solo la Escritura arroja una luz plena y verdadera sobre esta doctrina de la semejanza divina del hombre. La primera narrativa de la creación cuenta que, luego de una deliberación intencional, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (*bçs?almçnû midmûtinû, kat eichona çmeteran kai kath homoiôsin, ad*

imaginem et similitudinem nostram, Gén. 1:26, 27). En Génesis 5:1 y 9:6 se repite además que Dios creó al hombre en la semejanza de Dios (*bidmût elôhîm*) y en la imagen de Dios (*b?úelem ?lôhîm*). El Salmo 8 canta del hombre como el amo de toda la creación, y Eclesiastés 7:29 nos recuerda que Dios hizo al hombre erguido (*yšr*). En cuanto al resto, el Antiguo Testamento dice poco del estado original de integridad (*status integratis*). Más que cualquier otro pueblo, Israel era un pueblo de esperanza; se enfocaba en el futuro, no en el pasado. Incluso el Nuevo Testamento dice relativamente poco acerca de la imagen de Dios en la que originalmente fue creada la humanidad. Hay una mención directa de ella solamente en 1 Corintios 11:7, donde el hombre es llamado “la imagen y gloria de Dios,” y en Santiago 3:9, donde se dice de los humanos que son “hechos a la semejanza de Dios.” Lucas 3:38 también llama a Adán “el hijo de Dios” y Pablo cita a un poeta pagano para decir que “linaje suyos somos” (Hch. 17:28). Sin embargo, de manera indirecta, también Efesios 4:24 y Colosenses 3:10 son aquí de gran importancia. En estos versículos leemos del

2. J. G. Friderici, *De Aurea Aetate Quam Poëtae Finxerunt* (Leipzig, 1736); H. Lücken, *Die Traditionen des Menschengeschlechts* (Freiburg i.B.: Herder, 1876); O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879), 84ss.; J. H. Oswald, *Religiose Urgeschichte der Menschheit* (Paderborn: Schöningh, 1887), 37ss.; E. L. Fischer, *Heidenthum und Offenbarung* (Mainz: Kirchheim, 1878); O. Zöckler, *Bibliche und Kirchenhistorische Studien* (München: C. H. Beck, 1893), V, 1ss.; O. Willmann, *Geschichte des Idealismus* (1894), I, 1-136 [(Braunschweig: F. Vieweg und Sohn, 1907)]; C. P. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* (Amsterdam: P. N. van Kampen, 1897-99), II, 93ss., 197.

1. T. Pfanner, *Sist. theol. gent.*, 189ss.

“nuevo hombre” del cual deben “vestirse” los creyentes, y de este nuevo hombre se dice que fue creado “según la semejanza de Dios en justicia y santidad verdaderas,” y que se va “renovando en el conocimiento según la imagen de su creador.” Aquí se implica que el nuevo hombre, del cual se visten los creyentes, fue creado por Dios, en conformidad con Dios y su imagen, y que esta conformidad emerge específicamente en la justicia y en la santidad las cuales son el fruto de la verdad apropiada. Sin embargo, esto se refiere a la creación original puesto que las palabras que Pablo emplea se derivan claramente del registro de la creación [del Génesis]; y en tanto que la *anakainousthai* (Col. 3:10) del creyente describe con claridad esta creación como una renovación. Por lo tanto, subyacente a Efesios 4:24 y Colosenses 3:10 está la idea de que el hombre fue creado originalmente a la imagen de Dios y que en la re-creación es renovado según ese modelo.

Sin embargo, la Escritura no solamente relata el hecho de la creación del hombre a imagen de Dios sino que también explica su significado. Aunque las dos palabras “imagen” y “semejanza” (*ślm* y *dmwt*, *eikôn* y *homoiôsis*) ciertamente no son idénticas, tampoco se ha de hacer alguna distinción material entre ellas. Son usadas de manera intercambiada y se alternan sin ninguna razón específica. Ambas ocurren en Génesis 1:26 (cf. 5:3); en 1:27 y 9:6 (cf. Col. 3:10) solo se hace referencia a la imagen y en Génesis 5:1, Santiago 3:9 solamente a la semejanza. La distinción entre ellas se resume en esto: *ślm* significa “imagen,” tanto arquetipo (*Urbild*) como ectotipo (*Abbild*); *dmwt* significa “semejanza,” tanto ejemplo (*Vorbild*) como copia (*Nachbild*). El concepto de “imagen” es más

rígido, el de “semejanza” es más fluido y más “espiritual,” por así decirlo; en el primero predomina la idea de un prototipo, en el último, la noción de un ideal.³ La semejanza es una calificación adicional, una intensificación y un complemento de la imagen. La “semejanza” como tal es más débil y más amplia que “imagen”; un animal tiene algunas características en común con el hombre (semejanza) pero no es la imagen del hombre. La “imagen” nos dice que Dios es el arquetipo, el hombre es el ectotipo; “semejanza” añade la noción de que la imagen se corresponde en todas las partes con el original.⁴ Así como hay poca distinción entre estos dos conceptos, así también hay pocas diferencias entre las preposiciones “en” (*b*) y “después” (*k*) usadas en relación con esto. Estas dos también son usadas alternadamente: en Génesis 5:1 tenemos *b* por *demût* e igualmente en el verso 3, y también *k* por *śelem*; el Nuevo Testamento tiene *kata* por *eikôn* (Col. 3:10) pero también en el caso de *homoiôsis* (Santiago 3:9). De allí que no se pueda construir nada sobre esta base; todo lo que podemos decir, junto con Delitzsch, es que en el caso de *b* uno piensa en el prototipo como en un molde para vaciar metal, en el caso de *k* como en un modelo puesto delante de nosotros. Por lo tanto no hay razón, con Böhl, de derivar a partir de la preposición *b* la con-

3. F. Delitzsch, *Un Nuevo Comentario del Génesis*, trad. por Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), 98-100, sobre Gén. 1:26; cf. también W. Riedel, *Alttestamentliche Untersuchungen* (Leipzig: A. Deichert [George Böhe], 1902), 42-47.

4. Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber*, qu. 74; T. Aquino, *Summa Theol.*, I., qu. 93, art. 9; J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, § 18; A. Polanus, *Syn. Theol.*, V, 10 enz.

clusión de que la imagen de Dios es una atmósfera y el elemento en el que el hombre fue creado.⁵

Además de estas palabras, la Escritura ofrece la siguiente información en cuanto a la imagen de Dios. Primero, está claro que las palabras “imagen” y “ semejanza ” no se refieren a ninguna cosa en Dios sino a algo en el hombre, no al arquetipo increado, sino al ectotipo creado. La idea no es que el hombre ha sido creado según algo en Dios llamado “imagen” o “semejanza,” de manera que pudiese ser, por ejemplo, una referencia al Hijo, sino que el hombre ha sido creado según Dios de tal manera que él es su imagen y semejanza. Además, esta creación a la imagen de Dios no se halla en ninguna manera restringida, ya sea por el lado del arquetipo o por el lado del ectotipo. No se dice que el hombre fue creado solamente en términos de algunos atributos, o en términos de solo una persona en el ser divino, ni que el hombre porta la imagen y la semejanza de Dios solamente en parte, digamos, solamente en el alma, o en el intelecto, o en la santidad. El caso es más bien que la totalidad de la persona humana es la imagen de toda la Deidad. Tercero, el significado de la imagen de Dios nos es además explicada por el Hijo, quien en un sentido totalmente único es llamado la Palabra (*logos*), el Hijo (*huios*), la imagen (*eikôn*), o el sello distintivo de Dios (*charaktēr tou theou*) (Juan 1:1, 14; 2 Cor. 4:4; Col. 1:15; Heb. 1:3) y a quien debemos ser conformados (Rom. 1:29; 1 Cor. 15:49; Fil. 3:21; Efe. 4:23ss.; 1 Juan

3:2). El Hijo ya porta estos nombres ahora porque él es “Dios de Dios” y “luz de luz,” teniendo los mismos atributos del Padre. Él es llamado así no por causa de alguna parte de su ser sino porque su naturaleza se conforma de manera absoluta a la de Dios. Esto, a su vez, también se aplica al hombre. Como el Hijo, así el hombre, como tal, es total y completamente la imagen de Dios. Está esta diferencia, por supuesto, que lo que el Hijo es en un sentido absoluto el hombre solo lo es en un sentido relativo. El primero es el único Hijo unigénito eterno; el segundo es el hijo creado de Dios. El primero es la imagen de Dios *desde dentro*, el segundo lo es *desde fuera* del ser divino. Uno es la imagen de Dios en una manera divina, el otro lo es en forma de criatura. Pero de esta manera, entonces, y dentro de sus límites, el hombre es la imagen y la semejanza de Dios. Finalmente, la Escritura aquí y allá nos dice de qué maneras la imagen se revela y se manifiesta abiertamente. El pleno contenido de esa imagen de Dios no se encuentra desarrollada en ningún lugar. Pero Génesis 1:26 indica claramente que la imagen de Dios se manifiesta a sí misma en el dominio del hombre sobre todo el mundo creado (cf. Sal. 8; 1 Cor. 11:7). La descripción del estado paradisiaco en Génesis 1 y 2 demuestra que la imagen de Dios incluye la conformidad a la voluntad de Dios (cf. Ecl. 7:29). Y la re-creación en conformidad a la imagen de Dios, o de Cristo, consiste principalmente en vestirse del nuevo hombre el cual, entre otras cosas, consiste de justicia y santidad en la verdad.

Definiendo la Imagen

Sobre el contenido de la imagen de Dios hubo inicialmente una amplia gama de opiniones en la iglesia Cristiana. A veces

5. E. Böhl, *Dogmatik* (Amsterdam: Scheffer, 1887), 154ss.; cf. en oposición A. Kuyper, *De Vleeschwording des Woords* (Amsterdam: Wormser, 1887), viiiss.; *Daubanton, *Theol. Stud.* (1887), 429-44.

era localizada en el cuerpo humano, luego en la racionalidad, o en la libertad de la voluntad, luego otra vez en el dominio sobre el mundo creado, o también en otras cualidades morales tales como el amor, la justicia y otras similares.⁶ Pero gradualmente dos opiniones saltaron a primera plana ya sea una junto a la otra o como opuestas, ambas apelando a la distinción entre imagen (*élm*) y semejanza (*dmwt*). Algunos, como Clemente de Alejandría, Orígenes y otros, señalaron que Génesis 1:26 en realidad dice que Dios planeó crear al hombre según su imagen y semejanza pero que, según el verso 27, le creó solamente a su imagen, es decir, como un ser racional, para que el hombre mismo adquiriera semejanza con Dios por el camino de la obediencia y la recibiera al fin como su recompensa de la mano de Dios.⁷ Otros, por otro lado, creían que junto con la imagen, es decir, una naturaleza racional, el hombre también recibió inmediatamente la semejanza como un don y que, habiendo perdido ese don por el pecado, lo recuperaría a través de Cristo.⁸ La primera visión, que uno pudiera llamar la visión naturalista, encontró apoyo en la doctrina del libre albedrío. Por consiguiente, sus adeptos no

podían concebir la santidad como un don divino otorgado a la humanidad desde el principio, sino solo como un bien que él tendría que conseguir por sus propios esfuerzos morales.⁹ Muchos teólogos, por consiguiente, enseñaban que la humanidad fue creada en un estado no de santidad positiva sino de inocencia infantil.¹⁰

Naturalismo

Fue a tales pronunciamientos que Pelagio apeló más tarde cuando identificó la esencia y el estado original del hombre con la indiferencia moral, con nada más que una libertad formal de la selección moral. La imagen de Dios, enseñaba Pelagio, consiste solo de una posibilidad natural de perfección dada por Dios que no puede perderse y que es, por lo tanto, todavía una parte de todo ser humano. Dios confiere la habilidad (*posse*) pero la voluntad (*velle*) es asunto nuestro.¹¹ Más tarde esta visión encontró aceptación entre los Socinianos quienes ubicaban la imagen de Dios únicamente en el dominio humano sobre la naturaleza;¹² entre los Anabaptistas quienes decían que el hombre, como una criatura finita terrenal, no era aún la imagen de Dios sino que podía llegar a ese estado solamente por el renacimiento;¹³ entre los Disidentes,¹⁴ los Racionalistas y los Sobrenaturalistas,¹⁵ y numerosos teólogos modernos,¹⁶ todos los

6. Cf. J. C. Suicerus, s.v. “εἰκόν,” en *Thesaurus Ecclesiasticus* (Amsterdam: J. H. Wetsten, 1682); Petavius, *Opera Omnia*, “de sex dier. Opif.,” II, 2; W. Münscher, *Lehrbuch des Christlichen Dogmengeschichte*, ed. Por Daniel von Coelln, 3a ed. (Cassel: J. C. Krieger, 1832-38), I, 339ss.; K. R. Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig: Hirzel, 1888), §56.
7. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, II, 22; Orígenes, *Sobre los Primeros Principios*, III, 6.
8. Ireneo, *Contra las Herejías*, V, 16, 2; Atanasio, *Contra los Arrianos*, II, 59; idem, *Contra los Paganos*, 2; idem. *Sobre la Encarnación*, 3.

9. A. Harnack, *Historia del Dogma*, 7 vols., trad. por N. Buchanan, J. Miller, E. B. Speirs, y W. McGilchrist, ed. por A. B. Bruce (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), II, 128-48.
10. Tertuliano, *Tratado sobre el Alma*, 38; Teófilo, *A Autolytus*, II, 24, 27; Ireneo, *Contra las Herejías*, IV, 38.
11. Agustín, *Sobre la Gracia de Cristo*, I, 3ss.
12. O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 484.

cuales miraban al estado de integridad como un estado de inocencia infantil. Como norma estos teólogos aún se adhieren a la realidad histórica de tal estado original. Pero en su visión de la imagen de Dios en los primeros humanos materialmente concuerdan con aquellos que, separando la idea del hecho, niegan la realidad de un estado de integridad y localizan la imagen de Dios únicamente en la personalidad libre del hombre, su naturaleza racional o moral, en una mezcla ético-religiosa, en la vocación del hombre para entrar en comunión con Dios.¹⁷ Entonces, esta visión les lleva, de manera inconsciente, a aceptar la teoría de la evolución, según la cual la esencia del hombre se sitúa no en lo que era o es sino en lo que él, en un proceso interminable de desarrollo y por sus propios esfuerzos, puede llegar a ser. El paraíso se encuentra

adelante, no detrás de nosotros. Un simio evolucionado merece preferencia por encima de un hombre caído. El hombre, quien originalmente portaba la imagen de un orangután o de un chimpancé, gradualmente se impulsó hacia arriba, desde un estado de brutalidad cruda al de una noble humanidad.

Apenas necesita decirse que la Sagrada Escritura se halla diametralmente opuesta a esta teoría de evolución. Por consiguiente, las iglesias Cristianas rechazaron casi por unanimidad la visión Pelagiana naturalista de la imagen de Dios y del estado original del hombre. Aparte de los argumentos para la hipótesis Darwiniana, los que ya refutamos anteriormente, no hay realmente prue-

13. *Nota del Editor*: Bavinck cita aquí a Menno Simons, *Werken*, 125, 126, 180. Probablemente se está refiriendo a la obra de Simons *Una Doctrina Fundamental de la Palabra de Dios* de 1556 o a *La Verdadera Fe Cristiana que Convierte, Cambia, y Hace al Corazón Humano Piadoso, Sincero, Nuevo, Pacífico, Gozoso y Bendecido* de 1556, los cuales tratan – ambos – con el “nuevo nacimiento.” Estos dos tratados pueden encontrarse en *Las Obras Completas de Menno Simon* (Elkhart: John F. Funk & Brother, 1871), I, 165-78, 103-63; cf. H. W. Erbkam, *Geschichte der Protestantischen Sekten* (Hamburg y Gotha: F. & A. Perthes, 1848), 461; J. Cloppenburg, *Op. Theol.*, II, 144ss.
14. *Conf. Remonstr.*, V, 5; S. Episcopus, *Apologia pro Confessiones*; idem, *Instit. Theol.*, IV, 3, 7; P. Van Limborch, *Theol. Christ.*, II, 24, 5.
15. J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §99; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), §§115, 116; F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munich: Seidel, 1802), §70.

16. I. A. Dorner, *Un Sistema de Doctrina Cristiana*, trad. por Alfred Cave y J. S. Banks, 4 vols., ed. rev. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1888), II, 77-84; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1849-52), II, 298ss.; J. Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde*, 2 vols. (Breslau: J. Mar, 1844), II, 457ss. [*La Doctrina Cristiana del Pecado*, trad. por Wm. Urwick, 5ª ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868)]; G. Beck, *Lehrw.*, I, 186ss.; Beck, *Chr. Glauben.*, II, 328; H. Martensen, *Dogm.*, 139 [*Dogmática Cristiana*, trad. por William Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871)]; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik* (Leipzig: Dorffling & Francke, 1861-68), I, 432; O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand*, 40ss., 333; Grétilat, *Theol. Syst.*, III, 464ss.; P. Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerdheid in Hunne Eigenaardigheid* (Groningen: Scholtens, 1855), 89ss.; J. I. Doedes, *De Leer der Zaligheid Volgens het Evangelie in de Schriften des Nieuwen Verbonds Voorgesteld* (Utrecht: Kemink, 1876), §24; J. I. Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81), 145; J. I. Doedes, *De Heidelbergsche Catechismus* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1881), 69.

bas históricas directas para el estado animal del hombre tal y como es descrito por los teóricos evolucionistas. Todos los huesos y cráneos que se han encontrado prueban, al ser estudiados detalladamente, que derivan de seres totalmente iguales a nosotros. Mientras más retrocedemos en la historia encontramos una condición de altos niveles relativos de civilización en la China, India, Babilonia y Egipto. No se halla ninguna prueba de que los pueblos de esas áreas hayan evolucionado a partir de un estado

animal. La apelación a los así llamados pueblos primitivos, quienes en ese sentido tampoco carecen totalmente de cultura, es infundada, pues no puede probarse que se hallan más cerca que los pueblos civilizados al estado original de la humanidad. Hay mayor razón para creer que, estando aislados de la humanidad, gradualmente decayeron hacia un estado de barbarismo. Todos portan el carácter de los degenerados quienes, como ramas separadas de un árbol, fueron arrancadas del tronco principal y, sin recibir frescas vitalidades desde el exterior, se marchitaron y desaparecieron.¹⁸

17. I. Kant, *La Religión dentro de los Límites de sólo la Razón*, trad. por Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Brothers, 1934), 21-23; J. G. Fichte, *La Vocación del Hombre*, trad. por William Smith, 2ª ed. (Chicago: Open Court, 1910); G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* (Stuttgart: Fr. Frommann, 1959), vol. 15, 199ss. (“Vorlesung über die Philosophie der Religion, Erster Band,” *Werke*, XI, 183ss.); F. Schleiermacher, *La Fe Cristiana*, ed. por H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928); D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), II, 72; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurich: Füssli, 1869), II, 562; Lipsius, *Dogm.*, §§420, 440; A. Ritschl, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4a ed. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), III, 314; C. E. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelische Dogmatik*, 3a ed. preparada por Horst Stephan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 306ss; J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1901), §39; Th. Häring, *Der Christliche Glaube*, 2a ed. (Calw: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1912), 248ss. (Trad. Inglés por John Dickie y George Feries, *La Fe Cristiana: Un Sistema de Dogmática*, 2 vols. [Londres & New York: Hodder & Stoughton, 1913]); J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, 2 vols. (Lausanne: Georges Bridel, 1895-96), I, 132, 139; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, 2 vols., 2a ed. (Leyden: P. Engels, 1850-51), I, 304ss., II, 67ss.

La cuestión con respecto al estado primitivo de los humanos, por consiguiente, no es realmente histórica sino filosófica, puesto que ese estado – por definición – precede a toda evidencia histórica. La respuesta que se dé a esa cuestión está determinada por la idea que uno tenga de la naturaleza humana. Mientras más piensa

18. Th. Waitz, *Ueber die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen* (Leipzig: Fleischer, 1859), 334ss.; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd und Völkerkunde*, 5a ed. (Leipzig: Dunccker & Humboldt, 1878), 135ss.; F. Ratzel, *Völkerkunde* (Leipzig: Bibliographisches Institut), I, 4ss.; Steinmetz, *De Studie der Völkerkunde* (1907); W. Schneider, *Die Naturvölker* (Paderborn: Schöningh, 1885); C. Gutberlet, *Der Mensch* (Paderborn: Schöningh, 1903), 475ss.; *Froberger, *Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der “voraussetzungslosen” Völkerpsychologie* (1903); O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsman, 1877-99), II, 744ss.; F. G. Vigouroux, *Les Livres Saints*, 4 vols. (París: A. Roger & F. Chernoviz, 1886-90), IV, 171ss.; J. Guibert, *En el Principio*, trad. por G. S. Whitmarsh (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1900), 366-79.

uno sobre este ser, más imposible se hace el imaginar la historia humana iniciando con un estado bárbarico o animal. La vida, la conciencia, el lenguaje, la religión, la diferencia entre la verdad y la falsedad, y así sucesivamente, no pueden explicarse desde la perspectiva de la evolución sino que presuponen un origen que les sea propio, una creación ex nihilo. Esto es evidente incluso en la teología de los modernistas. Ellos de hecho niegan la creación del hombre a la imagen de Dios, y por tanto, también niegan el estado de integridad, pero la idea de creación repentinamente aparece una vez más en el punto más crítico. O la conciencia es algo específicamente humano; o al menos la religión tiene su propio principio original en los humanos. O, si la evolución ha sido aceptada como principio interpretativo también en este punto, se le pone fin en el caso de la dimensión ética y esta teología insiste en su independencia; la vida moral y la disposición moral es única (*sui generis*) y tiene su propio origen (*sui originis*).¹⁹ Pero esta posición intermedia entre la creación y la evolución es insostenible. Fue repetidamente sostenida por una variedad de escuelas Pelagianas de pensamiento; de allí que buscaran una teoría intermedia. El primero humano no fue un animal ni un ser humano perfectamente santo sino un niño inocente. No era ni positivamente bueno, ni positivamente malo, sino que se encontraba en algún punto entre ambos; era moralmente indiferente, podía hacer ya sea una cosa o la otra. Como hecho real no era nada; potencialmente lo era todo, piadoso y malvado, santo e impuro, bueno y malo. La disposición y la habilidad (*posee*) se

originaron por la creación, pero todo lo que se construyó sobre ese fundamento de potencialidad se desarrolló por el trabajo y la volición propios del hombre. Ahora, como notaremos en la siguiente sección, hay un elemento de verdad en este cuadro en tanto que los primeros humanos no habían alcanzado aún el bien más alto y por tanto tenían aún que desarrollarse. Pero aparte de este punto, y por muchas razones, esta opinión es totalmente inaceptable.

En primer lugar, la Escritura claramente enseña que los humanos fueron, tanto física como psíquicamente, creados como adultos en “una edad de vigor.”²⁰ El registro del Génesis de los primeros humanos es muy simple pero su estado era el de agentes totalmente crecidos, conscientes y de actuación libre. La creación a la imagen de Dios (Gén. 1:27; Ecl. 7:29; Efe. 4:24; Col. 3:10), la bendición de la procreación y la multiplicación (Gén. 1:28), la aprobación divina (Gén. 1:31), el mandamiento probatorio (Gén. 2:17), el acto de nombrar los animales (Gén. 2:29), la declaración con respecto a Eva (Gén. 2:23, 24), la manera de la tentación (Gén. 3:1ss.), y la actitud de Adán y Eva después de la caída (Gén. 3:7ss.), todas estas cosas atestiguan en verdad que los primeros humanos fueron creados positivamente buenos, no moralmente indiferentes. El único contra-argumento podría quizás basarse en el hecho que los primeros humanos no conocían la vergüenza. Esto, por consiguiente, ha sido siempre traído a colación por la oposición como un argumento muy fuerte.²¹ Sin embargo, esto no es lógico porque antes de

19. S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstwetenschap*, I, 1ss., 213ss.

20. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, VI, 13, 14; P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 17.

la caída la vida sexual era muy bien conocida para los primeros humanos (Gén. 1:27, 28; 2:23, 24), y porque la vergüenza se deriva específicamente de la caída y no por un despertamiento hacia la sexualidad.

Segundo, esta opinión sufre de una falta de resolución y complica más el problema que se halla frente a nosotros. Es irresoluta en tanto que, por un lado, favorece la evolución, pero habiendo llegado a cierto punto, una vez más paga tributo a la creación. No quiere una parte de una creación del hecho pero sí asume una creación de potencialidad. Habla de una habilidad (*Fähigkeit*) sin disposición (*Fertigkeit*); y considera la creación de un niño, tanto en un sentido físico como psíquico, como más simple y más razonable que la de un adulto. Como tal esto es inherentemente absurdo, pues uno que cree en la creación más que en la evolución de la potencialidad ya no puede más objetar en principio la doctrina de la justicia original y el estado de integridad. Pero, por encima de eso, hace el asunto aún más difícil de imaginar. La potencialidad no se desarrolla automáticamente en realidad. Max Müller declaró correctamente: “Si intentáramos describir al primer hombre como un ser creado como un niño, y como uno que fue gradualmente desarrollando sus capacidades físicas y psíquicas, no podemos comprender cómo se las arregló, ni siquiera por un día, sin auxilio sobrenatural.”²² En la misma línea se halla el comentario de Schelling: “Considero,

21. H. Ellis, *Geschlechtstrieb und Schamgefühl* (Leipzig: Wigand, 1900); W. Franken, *Ethische Studien* (Haarlem, 1903), 110-28.

22. M. Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, 3a ed. (Leipzig: Mayer, 1866), 410.

definitivamente, el estado de cultura como original en la raza humana.”²³ Y también J. G. Fichte escribió: “Uno se pregunta – si en verdad es necesario asumir un origen de toda la raza humana – ¿quién produjo la primera pareja humana? Ellos tuvieron que ser producidos – un ser humano no pudo haberlos educado. De allí que tuvieran que ser producidos por otro ser racional, uno que no fuese un humano. Esto es naturalmente cierto solo hasta el momento cuando pudiesen educarse el uno al otro. Un espíritu los adoptó, a la manera muy bien descrita en un venerable documento antiguo, el cual, generalmente hablando, contiene la más profunda y más sublime sabiduría y postula resultados, a los cuales, al final, toda filosofía ha de retornar.”²⁴ Para esquivar un milagro, se deben asumir muchos milagros.

Tercero, subyaciendo en esta opinión se halla el error de que la santidad innata no puede en verdad existir. Se nos dice que la santidad es siempre el producto de la lucha y del esfuerzo. Si Adán hubiese sido creado como un ser positivamente santo, era necesariamente bueno y sin la libertad de ser de otra manera.²⁵ Como resultado,

23. F. W. Schelling, *Ausgewählte Werke*, vol. 3 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), 520-29 (“Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums,” [1803], *Werke* 1/5, 286-95); idem, vol. 3, 643-45 (“Philosophie und Religion,” [1804], *Werke* 1/6, 57-59).

24. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (Jena: Gabler, 1796). Trad. al Inglés por A. E. Kroeger, *La Ciencia de los Derechos* (New York: Harper & Row, 1970 [1889]).

25. R. Rothe, *Theologische Ethik*, 5 vols., 2a ed. Rev. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §480ss.

estos teólogos tienen que idear un estado entre el bien y el mal, la santidad y la impureza, un estado indiferenciado que es anterior a la dimensión moral sea en un sentido bueno o malo y del cual los humanos tienen entonces que evolucionar por un acto de la libre voluntad en una dirección o en otra. En ese caso al hombre se le priva de toda sustancia intelectual y ética y la imagen de Dios es localizada en una personalidad puramente desnuda y meramente formal.²⁶ Sin embargo, tal concepto de personalidad es una mera abstracción, a la cual – en la realidad – nada se le corresponde. Ningún ser humano puede ser concebido sin ciertas cualidades de intelecto y voluntad. Un estado completamente indiferenciado de la voluntad, sin ninguna inclinación en una dirección u otra, es simplemente una imposibilidad. Igual como en la naturaleza sólo un buen árbol puede producir un buen fruto, así también en la vida ética una buena naturaleza precede a las buenas obras. Para actuar uno debe primero *ser* (*Operari sequitur esse*). Por consiguiente, la Escritura enseña que tanto en la creación como en la re-creación la santidad es un don que procede de Dios. Uno que tenga este don puede desarrollarlo más en palabra y en hecho; pero uno que no lo tiene no puede nunca adquirirlo.

26. C. E. Nitzsch, *System der Christlichen Lehre*, 5a ed. (Bonn: Adolph Marcus, 1844) 211; J. Müller, *Die Christliche Lehre von der Sünde*, I, 154ss., 493ss. [*La Doctrina Cristiana del Pecado*]; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogm.*, I, 432; G. Thomasius, *Die Christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des Kirchlichen Rehrbegriffs*, 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-89), I, 110ss.; G. Beck, *Christliche Glaube*, II, 333; J. I. Doedes, *De Leer der Zaligheid*, 55ss.

Finalmente, esta opinión le hace menos que justicia a la justicia de Dios, quien le ha permitido a su criatura ser tentada más allá de su poder para resistir. También fracasa al no hacerle justicia a la seriedad de la tentación, la que entonces se convierte en una hábil pieza de artimaña, ni al carácter de la caída, que deja de ser un pecado terrible y se transforma en una desgracia sin culpa, un destino casi inevitable. Elimina las fronteras que existen entre el estado de integridad y el estado de corrupción, y permite al hombre mantener intacta la imagen de Dios, la cual existe en algo puramente formal, incluso después de la caída. Concibe la relación entre lo formal (personalidad, libre voluntad) y lo material (la vida religiosa y ética) tan amplia y dualista como Roma lo describe entre las cosas puramente naturales y el don sobreañadido, con la única diferencia que en el caso de Roma la santidad es el fruto de la gracia y en el caso de Pelagio y sus seguidores es un producto del capricho.

El Súper Naturalismo del Catolicismo Romano

Al lado de, y en contra, de esta visión naturalista de la imagen de Dios se levantó otra visión que podemos llamar súper naturalismo. No surgió a partir de la distinción entre “imagen” y “ semejanza,” aunque también fue más tarde asociada con esta distinción. Ni se basa en la interpretación de Génesis 1 y 2, en tanto que muchos teólogos reconocen que esto no ocurre allí, al menos no literalmente. Se derivó de la idea – una que gradualmente fue surgiendo en la iglesia Cristiana – del estado de gloria (*status gloriae*) al cual los creyentes son elevados por Cristo y por su Espíritu (Juan 1:12; Rom. 8:14-17; 1 Cor. 2:7s.; Efe. 1:15ss.; 2

Ped. 1:2ss.; 1 Juan 3:1, 2, etc.).²⁷ Gradualmente, bajo la influencia Neo-platónica, este estado de gloria fue visto como una condición que trascendía en mucho el estado natural, no solo en un sentido ético sino también en un sentido corporal. En las disputas cristológicas después el siglo cuarto esta idea se hizo tan prominente que la deidad de Cristo y la del Espíritu fueron afirmadas particularmente con el argumento de que para los humanos ellos eran los autores de su deificación. La esencia del estado de gloria llegó a ser más y más la visión de Dios según su esencia (*per essentiam*), conformidad a la deidad o deificación, una participación en la naturaleza divina que no era solamente moral sino corporal, una “unión de fusión” con Dios.²⁸ Añadida a esta doctrina del “estado de gloria” se hallaba la de la naturaleza meritoria de las buenas obras. La gracia infundida, que era otorgada en el bautismo, era definitivamente necesaria, pero también capacitaba a una persona a hacer tales buenas obras para que pudiera, en condición de *ex condigno* (por mérito pleno)²⁹ ganarse la bendición eterna, la visión de Dios *per essentiam*.

A partir de estas dos ideas, la visión mística del destino final del hombre y la condición meritoria de las buenas obras, nació la doctrina Católica del “don sobreañadido” (*donum superadditum*). El primero en formularla fue Alexander Hales. La ben-

dición celestial y la visión de Dios, la cual es el destino final del hombre – y así fue para Adán – pueden ser merecidas *ex condigno* solamente por buenas obras que, como tales, estén en concordancia con ese destino final. En otras palabras, como ese destino, ellas tienen un carácter sobrenatural y por tanto proceden de un principio sobrenatural: la gracia infundida. La justicia que Adán poseía como ser humano y terrenal en virtud de la creación no era, por supuesto, suficiente para ese fin. Así que, para que Adán alcanzara su destino final él también necesitaba que se le diese una gracia sobrenatural, esto es, la *gratia gratum faciens* (“la gracia que hace que uno agrade o complazca a Dios”), la imagen de Dios. “Pero esta elevación de la criatura racional es un complemento sobrenatural; y por lo tanto, ni la consagración ni la adopción, ni ninguna elevación (*assumptio*) de este tipo ocurre por medio de alguna propiedad de la naturaleza sino solo por medio de un don sobreañadido a la naturaleza. Esto consagra la naturaleza, para que pueda ser un templo, asimilándola para Dios, para que pueda ser un hijo o una hija, aliándola con Dios o haciéndola una con Dios por medio de una conformidad a la voluntad para que pueda ser una novia. Sin embargo, esto sucede por la mediación de Dios a medida que la gracia la convierte en algo que le agrade a Él.”³⁰

Esta doctrina halló aceptación general entre los Escolásticos,³¹ fue incorporada en el Catecismo Romano,³² fue posterior-

27. M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1933), II, 272-81.

28. Veá H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 154-58.

29. *Nota del Editor*: Cf. Richard A. Muller, *Diccionario de Términos Teológicos Latinos y Griegos* (Grand Rapids: Baker, 1985), s.v. *meritum*, 190-92.

30. Alexander de Hales, *Summa Theol.*, II, qu. 91, membr. 1, art. 3.

31. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 95; Buenaventura, *The Breviloquium*, II, c. 11, 12, V, c. 1; Comentarios de T. Aquino, Buenaventura, Duns Scotus, e.a., en *Sentencias*, II, dist. 29.

mente defendido y sostenido contra los Reformadores, Baius, Jansen y Quesnel,³³ y constituye uno de los núcleos característicos y más importantes en la teología Católica Romana.³⁴ Pero aunque en sustancia hubo consenso, en los puntos subordinados hubo una variedad de diferencias. Algunos, tales como Hales, Buenaventura, Alberto el Grande, Duns Scotus, Biel y otros, afirmaban que el don sobrenatural de la *gratia gratum faciens* era distinto de la justicia original que el hombre poseía inmediatamente por naturaleza al momento de su creación, y que fue otorgada más tarde en el tiempo, después de esta justicia original.³⁵ Según

ellos el hombre primero fue creado con “justicia original” (*iustitia originalis*), la que le capacitó para ganarse la gracia que hace aceptable por un mérito de congruencia (*gratia gratum faciens ex congruo*); y habiendo recibido esta última podía, por medio de ella, ganar la bendición celestial *ex condigno*, algo que se merece o un mérito pleno. Pero Tomás se opuso a esta idea, porque en ese caso la *gratia gratum faciens* se hallaba también fundamentada sobre méritos si no se hubiese perdido o adquirido para todos sus descendientes un don personal dado a Adán y no podría, entonces, ser otorgado sin mérito a los niños pequeños en el bautismo. Por lo tanto, Tomás enseñaba que en el momento de su creación Adán había recibido la *gratia gratum faciens* junto con la justicia original.³⁶ El Concilio de Trento evitó tomar partido en esta disputa entre los Franciscanos y los Dominicos y solamente declaró (Sesión V, 1) que Adán había “perdido la santidad y la justicia en las que había sido constituido.” Aunque más tarde los teólogos generalmente siguieron a Tomás y dejaron que la justicia original coincidiera *de hecho y en el tiempo* con la *gratia gratum faciens*, la posición, de manera ideal y lógica, siguió siendo la misma.

La teología Católica Romana tiene una concepción dual de la humanidad: el hombre, en un sentido puramente natural, sin la gracia sobrenatural, es en verdad sin pecado pero posee solamente una religión y una virtud natural y tiene su destino en la tie-

32. *Catecismo Romano*, I, 2, qu. 18, 3.

33. R. Bellarmine, *De Gratia Primi Hominis* (Heidelberg: Rosa, 1612); H. Denzinger, *Las Fuentes del Dogma Católico (Enchiridion Symbolorum)*, trad. por Roy J. Deferrari, 30^a ed. (Londres y St. Louis: Herder, 1955), n. 881ss.

34. Cf. Además de las obras antes mencionadas, M. Becanus, *Summa Theologiae Scholasticae* (Rothmagi: I. Behovrt, 1651), I, tract. 5; A. Casini, *Controv. De statu purae naturae*, impreso como un apéndice al libro II; Petavius, *Opera Omnia*, “de opif. Sex dierum” (*Theol. Dogm. Ed.* [1868], IV, 587-653); *Theologia Wirceburgensi (Theologia Dogmatica: Polemica, Scholastica et Moralis)*, VII, 145ss.; G. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), III, 166-82; M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischer Dogmatik*, II, 239-514; M. J. Scheeben, *Naturaleza y Gracia*, trad. por Cyril Vollert (St. Louis: B. Herder, 1954); C. Scházler, *Natur und Uebernatur* (Mainz: Kirchheim, 1865) [Nota del Editor: La cita de Bavinck dice simplemente *Natur u. Gnade.*]; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 vols., 3^a ed. (Freiburg i.B.: Herder, 1879-80), 326ss.; C. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, III: De Deo creante et elevante (Freiburg i.B.: Herder, 1916-25), 76-111 enz.

35. Alexander de Hales, *Summa Theol.*, II, qu. 96 m. 1.; Buenaventura, *Sent.* II, dist. 29, art. 2, qu. 2 enz.

36. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 100, art. 1; *Sent.*, II, dist. 20, qu. 2, art. 3, dist. 29, qu. 1, art. 1.

rra; el hombre dotado con el don sobreañadido de la imagen de Dios tiene una religión y una virtud sobrenatural y un destino en el cielo. Pero con esta noción dual del hombre la investigación no había terminado. Tan pronto como uno intentaba imaginarse lo que implicaba la primera idea del hombre y lo que implicaba la segunda, uno se metía en problemas con los varios dones concedidos al primer ser humano. La inmortalidad y la impasibilidad no podían ser llamadas estrictamente naturales, pues ellas no son cualidades que pertenecen al cuerpo terrenal de Adán como tal y podían perderse. Por otro lado, no podían tampoco ser consecuencia de la *gratia gratum faciens*, pues entonces el hombre, en su estado puramente natural sin el don sobreañadido hubiese sido susceptible a la muerte y al sufrimiento, y en ese caso la muerte no hubiese sido la pena por el pecado. Lo mismo es cierto de la lujuria excesiva (concupiscencia). Según Roma el conflicto entre la carne y el espíritu es natural. Por lo tanto, la sujeción de la carne al espíritu es algo sobrenatural, no algo dado con la creación como tal. Al mismo tiempo, no puede tampoco ser atribuida solo a la *gratia gratum faciens*, pues en ese caso un ser humano sin pecado sin el don sobreañadido no sería posible. Por consiguiente, entre las dos ideas descritas antes Roma tenía que insertar una tercera noción – la preternatural.

Por lo tanto, los seres humanos se conciben como dotados con dones naturales, preternaturales y sobrenaturales. Estos son tres tipos de justicia, un tipo natural, uno preternatural y uno sobrenatural. No es sorprendente que algunos teólogos, tales como Berti, Norisius, y otros, no pudieran imaginar un ser humano dotado solamente

con dones naturales y preternaturales. En términos del poder absoluto de Dios (*potentia absoluta*) tal humano era en verdad posible pero no en términos de su poder ordenado (*potentia ordinata*) (i.e., poder ejercido en y a través del poder natural). La visión beatífica en realidad pertenece propiamente al hombre por naturaleza “al menos en lo que concierne a la inclinación y al apetito” (*saltem quoad inclinationem et appetitum*).³⁷ Pero aún si se sostiene lo concebible y la posibilidad de un ser humano en su estado puramente natural, siguen presentes todo tipo de diferencias en la doctrina de la imagen de Dios. Algunas teologías hacen una distinción entre la “imagen” y la “ semejanza ” de tal manera que la primera abarca los dones naturales y la segunda los sobrenaturales. Otros, como el Catecismo Romano, aplican ambos conceptos a los dones sobrenaturales. Hales, Buenaventura, Tomás y otros, al considerar la justicia original, pensaron en la justicia natural, pero el Catecismo Romano y los teólogos aún más posteriores se refieren especialmente a los dones sobreañadidos como justicia original. Algunas veces la inmortalidad, la impasibilidad, la libre voluntad y la restricción de la concupiscencia fueron derivadas de un don divino y otras veces de la “imagen” o de la “semejanza,” y también a veces fueron atribuidas a la justicia original.³⁸ El Catecismo

37. G. Perrone, *Prael. Theol.*, III, 167; J. H. Oswald, *Religiöse Urgeschichte der Menschheit* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1885), 52ss. (*N. del E.*: cf. J. H. Oswald, *Die Schöpfungslehre im allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen* [Paderborn: F. Schöningh, 1885]; C. Pesch, *Prael. Dogm.*, III, 109).

38. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 95, art. 1; *Sent.*, II, dist. 19, qu. 1, art. 4; C. Pesch, *Prael. Dogm.*, III, 89ss.

Romano simplemente enumera todas estas cosas y no alcanza una visión consistente del conjunto completo: gracias a un don divino Adán no fue susceptible a la muerte y al sufrimiento; su alma fue creada a la imagen y semejanza de Dios; además, su concupiscencia fue restringida y hecha sujeta a la razón; entonces, a todo esto, Dios añadió justicia original y dominio.³⁹ Entonces, en la cima de todo esto, aparece el desacuerdo sobre la naturaleza de la *gratia gratum faciens*, su relación con el Espíritu de Dios, con el alma y sus facultades, con las virtudes teológicas, con las buenas obras, y así sucesivamente. Todo esto basta para mostrar que la doctrina Católica Romana de la imagen de Dios es inherentemente incompleta y en parte por esa razón deja de satisfacer la mente teológica.

Crítica del Súper Naturalismo

Esta doctrina es inadecuada, en primer lugar, porque se basa en una visión equivocada del destino final del hombre. El estado de gracia y de gloria, en la que la iglesia de Cristo es una participante tanto aquí como en el más allá, es descrito de la manera más espléndida en la Sagrada Escritura como el estado de los hijos de Dios, como participación en la naturaleza divina, como la visión de Dios, como vida eternal, como dicha celestial, y así sucesivamente. En este asunto no hay desacuerdo entre Roma y nosotros: Lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni concibió el corazón del hombre, eso es lo que Dios, en la dispensación del Nuevo

Testamento del pacto de gracia, ha preparado para aquellos que le aman (1 Cor. 2:9). Pero Roma mira este destino humano final, que ha sido realizado por Cristo, como una visión Neo-Platónica de Dios y como una fusión mística del alma con Dios.⁴⁰ Y eso no es lo que la Escritura enseña. Todos esos beneficios que Cristo ha adquirido para los suyos no son solo otorgados en el estado de gloria sino que son, en principio, concedidos ya aquí sobre la tierra (1 Cor. 2:9) y no incluyen, incluso según Roma, la visión de Dios *per essentiam*. Volverse un hijo de Dios es el fruto de la fe (Juan 1:12; Rom. 8:14s.; Gál. 4:6; 1 Juan 3:1, 2). La vida eterna es nuestra porción ya aquí y consiste en conocer a Dios en la faz de Cristo (Juan 3:16, 36; 17:3). Cristo es y sigue siendo el camino al Padre, al conocimiento y la visión de Dios (Mat. 11:27; Juan 1:18; 14:6; 1 Juan 3:2b). La visión de Dios puede ser solamente alcanzada en el camino de la vida Cristiana ética (Mat. 5:8; 1 Juan 3:6). Incluso la participación en la naturaleza divina no es algo solo para el futuro sino una meta prevista para ahora por el otorgamiento de las promesas de Dios aquí en la tierra (2 Ped. 1:4) y otra vez, mediada éticamente (Heb. 12:10).

Segundo, la Escritura en ninguna parte enseña que este estado de gloria, que se ha iniciado ya en el estado de gracia sobre la tierra, sea “sobrenatural” y “sobreañadido” en el sentido Católico Romano. Ciertamente este estado de gracia y gloria sobrepasa en mucho el alcance del pensamiento y la imaginación humano (1 Cor. 2:9; 13:12; 1 Juan 3:2). Sin embargo, se debe recordar

39. Catecismo Romano, I, 2, qu. 18, 3. Para la doctrina de la Iglesia Ortodoxa Griega, cf. Georgius B Matulewicz, *Doctrina Rutorum de Statu Justitiae Originalis* (Freiburg i.B.: Herder, 1904).

40. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 154.

que según 1 Corintios 2 es la sabiduría de esta edad y el espíritu de este mundo y el hombre no espiritual (vv. 6, 8, 12, 14) de quienes permanecen ocultos estos beneficios divinos; y esta persona “no espiritual” (carnal) es aquel que es guiado solo por el instinto animal, carente del espíritu de Dios, y por lo tanto, está entenebrecido en su mente. Añada a esto que lo que Dios otorga, y otorgará, a los creyentes seguirá siendo para ellos un inmerecido don de la gracia, un don que por siempre y para siempre les impulsará al asombro y a la adoración. Recuérdese además que Cristo no solamente adquirió lo que Adán había perdido sino también lo que Adán, por vía de la obediencia, hubiese ganado. Por lo tanto, los beneficios salvíficos del pacto de gracia sobrepasan en mucho el alcance de nuestros propios pensamientos; pero nada en la Escritura sugiere siquiera la noción que todo esto es un “súper aditivo” que originalmente no pertenecía a nuestra naturaleza humana.

Tercero, la conclusión a la que llega Roma a partir de estos beneficios de la gracia en Cristo por el estado de Adán antes de la caída es incorrecta. Roma razona de la siguiente manera: Si el estado de gloria para los seres humanos restaurados consiste en la conformidad con Dios, debió haber consistido en ese estado también en el caso del primer humano. Y si ese estado de gloria es ahora alcanzado por los creyentes solo por vía del estado de gracia, lo mismo debe ser cierto de Adán antes de la caída. La relación entre el estado de gracia y el de gloria, según Roma, consiste en el hecho de que en la justificación el hombre recibe gracia infundida, y en virtud de esta gracia realiza buenas obras las cuales, *ex condigno*, le merecen la vida eterna. Todo este esquema

es luego transferido al primer humano. Su destino final también era el estado de gloria, un estado que podía alcanzar solamente por medio del estado de gracia por el cual podía *ex condigno* merecer la vida eterna. Como en el estado de gloria, así también la gracia en cuestión es sobrenatural por su misma naturaleza, en un nivel por encima del hombre natural, y por lo tanto es un don sobreañadido. Este razonamiento por parte de Roma es correcto en tanto que desde la imagen de Dios, en el caso del humano restaurado, se infiere la del primer ser humano. De hecho, hay solamente una imagen de Dios. Es también correcto, en tanto que se asuma que el destino final de Adán no era otro que aquel que el creyente recibe ahora a través de Cristo: la vida eterna. De hecho, no hay sino un ideal para el hombre. Pero este razonamiento también es incorrecto.

Es incorrecto porque entre “gracia” y “gloria” se construye un puente meritorio y luego se procede a aplicársele también a Adán. El valor meritorio de las buenas obras solo puede ser tratado más tarde. Sin embargo, en este punto se debe señalar, aún si la visión Católica Romana del destino final del hombre fuese correcta, que Roma aún no tiene derecho de concebir la gracia en un “adecuado” sentido sobrenatural. Es también posible, después de todo, formular una relación forjada por Dios entre ciertas promesas de recompensa y ciertas obras, de tal manera que las recompensas no son, en un sentido estricto, dignas de mérito *ex condigno* por causa de esas obras. La promesa de vida eterna hecha a Adán en caso de obediencia era de tal naturaleza como la que los teólogos Reformados enseñaron en su doctrina del pacto de obras.⁴¹ Había un mérito *ex pacto* (que surgía a partir de un

pacto), no *ex condigno*. Las buenas obras del hombre nunca merecen la gloria del cielo; nunca son del mismo peso y valor (*condignidad*). Sin embargo, Roma, al introducir la idea del carácter meritorio de las buenas obras tanto en el caso del creyente como en el de Adán, deja de hacerle plena justicia a la gracia. La gracia, en el pensamiento Católico Romano, cambia totalmente su carácter. Permanece en contraste físico, no ético, con la naturaleza. No presupone el pecado y la culpa, sino solamente una naturaleza inferior. Por un lado, lo transforma todo en gracia y así se asegura que ya no hay ninguna gracia en lo absoluto. Gracia, en el caso de Adán y del creyente, aunque es en verdad gracia, es gracia sólo en el sentido en el que también la vida, el intelecto, la sabiduría, el poder, y así sucesivamente, son gracia. No hay razón aquí para llamar por el nombre “gracia” solamente al don sobreañadido. El hecho que Adán fue creado y recibió un intelecto y una voluntad fue también e igualmente gracia, aún cuando hay diferencias cuantitativas entre los varios dones de gracia. De esa manera, en realidad todo lo que Dios inicialmente le concede al hombre en la creación o en la re-creación se convierte en gracia. Pero eso es verdad solo en ese momento inicial. Para el momento en que el hombre ha recibido esos dones iniciales, dice Roma, él mismo es impulsado por esa gracia para ir y laborar, y todo lo que recibe de aquí en adelante lo recibe como una recompensa por sus méritos. Aún la vida eterna deja de ser un don verdaderamente lleno de gracia por parte de Dios sino una recompensa adecuada, digna y proporcional a la labor realizada. Todavía podría llamarse un don de gracia solo porque el poder que capacitó a los humanos

41. Cf. el siguiente capítulo.

para realizar obras meritorias fue un don de gracia. Es tal y como los Pelagianos lo pusieron en tiempos antiguos: la capacitación (*posse*) viene de Dios, la voluntad (*velle*), viene del hombre.⁴²

Cuarto, hemos indicado antes que la doctrina Católico Romana del don sobreañadido ha llevado, y tenía que llevar, a un triple entendimiento de la naturaleza humana. Para Roma no hay solo una idea y una ley moral y un destino para la humanidad. Igual que en otros ámbitos relacionados con la criatura, así también en el mundo humano, la jerarquía y los rangos también persisten. En lo abstracto cabe la posibilidad que haya un humano con justicia natural, otro con justicia preternatural, y un tercero con justicia sobrenatural. El primero de estos tres humanos se halla apenas por encima de un animal, sujeto a una concupiscencia desmedida, al contraste natural entre la carne y el espíritu, lo mismo que al sufrimiento físico y a la muerte temporal. Pero en su voluntad aún queda el poder de hacer el bien, el de no dejar que la concupiscencia desmedida lo conduzca hacia actos pecaminosos, y de esta manera vive una vida natural pero aún sin pecado. El ser humano después de la caída virtualmente aún se corresponde con esa imagen. Aunque el pecado original aún es frecuentemente interpretado no solo en un sentido negativo sino también en uno positivo, es sin embargo consistentemente

42. El valor de la declaración de Bensdorp necesita ser juzgada en este contexto: “La doctrina Católica mantiene de manera espléndida la gratuidad absoluta de la gracia. No lo es solo *con respecto a los hechos*, sino que por su misma naturaleza es totalmente gratuita.” *De Katholiek* 115 (1898): 81.

percibido como debilitado hasta el grado en que el contraste físico entre la naturaleza y la gracia sustituye a la antítesis ética entre el pecado y la gracia. Según muchos pensadores Católicos, consiste negativamente solo en una pérdida del don sobreañadido que Dios, en su buena voluntad, le concedió al primer humano.⁴³ Por lo tanto, el ser humano, careciendo ahora de ese don, sigue siendo una persona humana perfecta y completa en su tipo – y sin embargo, sería difícil para él, especialmente a lo largo del tiempo, permanecer así, y no obstante, si así lo desea, puede permanecer sin pecado. Esto explica el juicio afable de Roma con respecto a los niños que mueren sin ser bautizados y de los paganos que han hecho buen uso de la luz y de los poderes de la naturaleza. No tienen culpa, y por lo tanto, no serán castigados; reciben una penalidad de pérdida (*poena damni*), no de los sentidos (*poena sensus*).

Sin embargo, Dios no creó al primer humano como tal hombre natural. Inmediatamente le dio también una justicia preternatural. De allí que Adán no estuviese sujeto a la concupiscencia desmedida, al sufrimiento y a la muerte, incluso a la muerte física, aparte del don sobreañadido real (i.e., *gratia gratum faciens*). Esta es una segunda idea del hombre que es concebible y posible. Tal persona podía haber guardado los mandamientos de Dios sin una resistencia por parte de la carne (el don de integridad) pero no obstante su justicia hubiese seguido siendo natural y no haber merecido la visión de Dios *per essentiam*. Luego, esta segunda concepción del hombre es llevada un paso más allá por la adición del don

sobreañadido el cual da como resultado un ser humano completo con justicia sobrenatural. Como es el caso a través del sistema Católico Romano, así también aquí en la doctrina de la imagen de Dios encontramos el contraste entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo humano y lo divino, entre lo terrenal y lo celestial, y una hueste de gradaciones en cada una de estas categorías. En la vida ética y religiosa hay una amplia gama de rangos, clases y niveles de prestigio. No toda la gente se halla – o aspira – al mismo nivel. Si Dios se halla en el centro, sus criaturas se encuentran alrededor de Él en círculos cada vez más amplios. El hombre natural es quien se halla más distante de Él; luego viene el hombre preternatural; finalmente, el hombre sobrenatural. Y en la última clase nuevamente hay toda clase de distinciones y grados. Hay clérigos y laicos, monjes y gente ordinaria, preceptos y consejos, una moralidad inferior y una superior. En el nivel más alto se encuentra el místico quien por la meditación, la auto-disciplina estricta y la oración alcanza la contemplación ya aquí en la tierra. Y por sobre los humanos se hallan los ángeles, a su vez organizados en todo tipo de rangos. Todo tiende a elevarse hacia Dios en una cada vez más creciente proximidad hacia Él. La fusión del alma con Dios es la dicha más alta. Así, en el Catolicismo, hay un lugar para todos. Toma en cuenta la capacidad y aptitud de cada persona. Tiene variados ideales para diferentes personas. No hace las mismas demandas morales y religiosas para todos. Pierson destacó correctamente este hecho; solo que consideró como principio y esencia lo que no es más que consecuencia y apariencia.⁴⁴ Fue en contra de esta filosofía Neo-Platónica Areopagita que la Reforma, tomando su posición en la Escritura, tomó acción. La Escritura no

43. Cf., e.g., J. H. Oswald, *Religiöse Urgeschichte*, 59, 137ss.

conoce de tal contraste entre lo natural y lo sobrenatural. Conoce solamente una idea de humanidad, una ley moral, un destino final, un sacerdocio que es la porción de todos los creyentes.

Quinto, es claro por esto que la razón por la que Roma enseña una justicia preternatural y sobrenatural no es que, de otra manera, la condición imperfecta de la justicia original no pueda ser explicada. Es cierto que los teólogos Católicos Romanos se mantienen presentando esta objeción contra la enseñanza de la Reforma: la justicia original pertenece o no a la esencia del hombre; si lo primero es verdad, está sujeta a falta, o, si no obstante se pierde, entonces el hombre de esa manera pierde una parte de su esencia y deja de ser un ser humano completo. Pero, sin importar cuánto se repita esta objeción, no fue para escapar de esta objeción que Roma llegó a la doctrina del don sobreañadido. La misma dificultad todavía se adhiere a la visión Católica Romana puesto que Adán también tenía justicia natural y original. Esta justicia natural, aunque es natural y fluye de los principios y poderes básicos del hombre natural sin el auxilio sobrenatural (aunque no sin la ayuda universal de la preservación divina), puede todavía sin embargo perderse y de hecho muchas personas la pierden. Aún así, hasta el pecador más degenerado, uno que carezca de toda justicia natural, es aún un ser humano. La posibilidad de perder y la pérdida real de la justicia original, por lo tanto, no puede servir en lo absoluto como un argumento en contra de su carácter natural. Si tal fuera el

caso, también la justicia natural que Roma enseña tendría que ser llamada sobrenatural. La cuestión entre Roma y nosotros es una muy diferente.

La justicia original puede perderse porque es una propiedad incidental (un accidente) de la naturaleza humana, no parte de su sustancia. Pero entre los “accidentes” que como tales pueden perderse una vez más Roma hace una distinción entre aquello que es naturalmente un “accidente” y aquello que es sobrenaturalmente un “accidente.”⁴⁵ Sin embargo, en nuestra visión, toda justicia natural es un “accidente” natural; según Roma, la *gratia gratum faciens* es un “accidente” sobrenatural. ¿Por qué ocurre eso? No para hacer posible, o para aclarar, la posibilidad del hecho de la pérdida en sí, sino porque sin ella el hombre sería una criatura defectuosa. Roma enseña de manera expresa que, dado el hecho que Dios quería hacer un ser que consistiera de alma y cuerpo, espíritu y materia, él ya no daría forma a estos dos, alma y cuerpo, en una armonía completa más de lo que podría hacer un círculo cuadrado. La carne y el espíritu, por su misma naturaleza, batallan la una contra el otro, y sin la gracia sobrenatural Dios no puede impedir el conflicto entre estos dos elementos. Bellarmine declara claramente que el hombre está compuesto de carne y espíritu y por lo tanto tiende en parte a un bien corporal y en parte a un bien espiritual; y que “por estas propensiones diversas o contrarias existe un cierto conflicto en el uno y el mismo ser humano.” Además enseñó que “desde el principio de la creación la divina providencia, para aplicar un remedio a esta enfermedad o debilidad de la naturaleza

44. A. Pierson, *Geschiedenis van het Rooms-katholicisme tot op het Concilie van Trente*, 4 vols. (Haarlem: A. C. Kru-seman, 1868-72), I, 24ss.

45. Bensdorp, *De Katholiek*, CX, 56.

humana que surge de su condición material, le añadió al hombre un cierto don notable, a saber, la justicia original, como para sostener, aunque por una especie de brida dorada, la parte inferior a la superior, y esa parte superior es la que se sujeta fácilmente a Dios.”⁴⁶ Aquí se afirma claramente que la carne, por su misma naturaleza, se opone al espíritu. La materia es un poder que se levanta contra Dios, uno que no es per se pecaminoso como en el Maniqueísmo, pero es, no obstante, de un orden inferior, se mueve totalmente en una dirección que le es propia, y automáticamente tienta al hombre a involucrarse en la batalla y el pecado. Ese poder es incluso de tal magnitud que la razón sola no puede, al menos no con gran dificultad, controlar el movimiento del alma. Para al fin se necesita una gracia sobrenatural especial. Como en la filosofía de Plotino, aquí la materia es una creación que se halla sumamente alejada de Dios, es hostil por naturaleza a todo lo que es espiritual, y por lo tanto ha de ser restringida por la fuerza.

Finalmente, en sexto lugar, la doctrina de Roma del don sobreañadido implica una visión muy peculiar del Cristianismo. En la visión de Roma, la religión Cristiana en realidad también [nos] sirve para salvarnos del pecado; pero principalmente, y más importante, su propósito es restaurarle al hombre la gracia que le había sido concedida a Adán como un don sobreañadido pero que él perdió. Esta gracia era tan necesaria para el hombre antes de la caída como lo es para nosotros hoy y era tan sobrenatural entonces como lo es ahora después de la caída.

46. R. Bellarmine, *De Gratia Primi Hominis*, 5, cf. 7; Bensedorp, *De Katholiek* 115 (1898): 256.

Así pues, según Roma, la gracia es un don sobrenatural como tal y no incidentalmente (*per accidens*), no solo por causa del pecado.⁴⁷ El pecado no ha cambiado en ninguna manera la naturaleza de la gracia. Quizás la gracia ha sido incrementada por el pecado; pero tanto antes como después de la caída era idénticamente la misma, a saber, una elevación [del hombre] *por encima de la naturaleza*. Ese es su carácter y esencia. Por consiguiente, el Cristianismo puede también aún ser una religión de redención; pero principalmente no es una *reparación* sino una *elevación* de la naturaleza; sirve para elevar la naturaleza por encima de sí misma, esto es, para divinizar la humanidad. En el caso de Adán la *gratia gratum faciens* sirvió para esa meta; ahora el Cristianismo sirve para esa meta. Así pues, antes y ahora su gracia es la misma; esto es, el elemento esencial en el Cristianismo no se necesitó para cuando la caída; era ya necesaria antes de la caída. Así como la elevación de la naturaleza, el Cristianismo ya estaba presente para Adán antes de la caída. La recepción de la gracia infundida se halla ahora vinculada – aparte de las preparaciones – específicamente a la creencia en dos dogmas: la Trinidad y la encarnación.⁴⁸ Ahora entonces: lo mismo era cierto en el caso de Adán. Aún antes de la caída él estaba familiarizado con ambos dogmas.⁴⁹ La encarnación, por esta lógica, era por tanto necesaria antes de la caída y aparte del pecado. En otras palabras, para que el

47. R. Bellarmine, *De Gratia Primi Hominis*, 5.

48. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 579.

49. Becanus, *Theol. School.*, I, tr. 5, c. 2; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, 3a ed., 332; C. Pesch, *Prael. Dogm.*, II, 89 enz.; T. Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, qu. 2, art. 7, qu. 5, art. 1.

hombre pudiera volverse como Dios, Dios tenía que volverse hombre. Esta ley se hallaba en efecto tanto antes como después de la caída. Ahora, únicamente como un componente subordinado, la encarnación trae expiación con ella. Pero para Roma el punto de gravedad no yace en la satisfacción por el pecado ni en el perdón del mismo, sino en la humanización de Dios y en la divinización del hombre.⁵⁰

La Visión de la Reforma de la Imagen

Los Reformadores rechazaron de manera unánime esta enseñanza, especialmente porque conducía a un debilitamiento de la [doctrina] del pecado original. Su oposición estuvo dirigida principalmente contra la tesis Escolástica: “Aunque se pierden las cualidades sobrenaturales, las naturales aún permanecen íntegras.” Y a partir de allí razonaban hasta la imagen de Dios. Si por el pecado, por la pérdida de la imagen de Dios, el hombre se había vuelto totalmente corrupto, ésta también debió haber pertenecido a su naturaleza. Así pues Lutero sostenía “que la justicia no era un don que venía desde afuera, separado de la naturaleza del hombre, sino que... era verdaderamente parte de su naturaleza, de manera que era parte de la naturaleza de Adán el amar a Dios, el creerle a Dios, el conocer a Dios, etc.”⁵¹ Pero incluso los Reformadores tuvieron que sostener una distinción entre lo que quedó y lo que se perdió de la imagen de Dios. Para ese fin usaron las palabras “sustancia,” “esencia,” “atributos,” “dones,” incluso “dones sobrenaturales.” La Apología de la Confesión de Augsburgo

llama “dones” al conocimiento y al temor de Dios en Adán, y la Fórmula de Concordia habla de las “propiedades concreadas en el paraíso de la naturaleza.”⁵² Los dogmáticos Luteranos ciertamente llamaron natural a la imagen de Dios en tanto que la naturaleza humana no podía ser pura sin esa imagen y fue inmediatamente concreado con esa imagen. Pero negaron que la imagen de Dios fuese natural en el sentido de que ésta haya fluido automáticamente de la naturaleza humana como tal y fuese por lo tanto un componente esencial e incapaz de fallar en su naturaleza. Algunos, tales como Gerhard, Quenstedt y otros, también llamaron dones sobrenaturales específicamente al favor sobrenatural de Dios, a la morada llena de gracia de la santa Trinidad y al deleite y al disfrute resultantes.⁵³ Así también Calvino hace una distinción entre la sustancia del alma y sus atributos, y, con Agustín, dice: “los atributos naturales fueron corrompidos en el hombre por el pecado, pero los sobrenaturales fueron removidos”; incluso llama a los últimos “foráneos, no una parte intrínseca de la naturaleza.”⁵⁴ Y muchos teólogos Reformados igualmente hicieron una distinción entre las cualidades naturales y los dones sobrenaturales.⁵⁵ Muchos de ellos derivaban la inmortalidad de la gracia e Dios, no de la naturaleza de Adán.⁵⁶ Incluso la antigua distinción entre “imagen” y “semejanza” fue tomada por muchos y también

50. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 324ss.

51. M. Lutero, *Obras de Lutero*, vol. 1, *Confesiones en el Génesis 1-3*, 165.

52. J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher der Evangelische-Lutherischen Kirche*, 5a ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 80, 81, 580.

53. J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, c. 1-3; J. Quenstedt, *Theologia*, II, 1-48; D. Hollaz, *Examen Theol.*, 461-88.

54. J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 15, 2; II, 2, 12.

55. J. Maccovius, *Loci Comm.*, 105ss.

aplicada en ese sentido.⁵⁷ Sin embargo, pronto se hizo claro que incluso donde los Protestantes retenían la expresión “dones sobrenaturales,” querían dar a entender por ello algo más. La idea entre los Católicos Romanos es que uno puede muy bien concebir un ser humano sin estos dones sobrenaturales. De hecho, como un ser moral y racional, el hombre también tendría algún conocimiento de Dios, la ley moral y la justicia. Pero [según Roma] hay una diferencia esencial entre conocimiento, amor y justicia en un sentido natural y estas cualidades en un sentido sobrenatural, entre el hombre natural y el sobrenatural, entre un ser humano y un Cristiano, entre el mundo y la iglesia, entre la naturaleza y la gracia. La gracia no es solamente restaurativa, sino una elevación y una terminación de la naturaleza. Fue a esta posición a la que los Reformadores se opusieron como un asunto de principio fundamental. Y así tenía que suceder, y de hecho así le sucedió realmente, a la doctrina de que la imagen de Dios esencialmente le pertenecía al hombre por naturaleza, y que sin ella el hombre podía existir solamente en una “naturaleza impura,” como un pecador.

Pero también los eruditos de la Reforma sostenían diferentes opiniones con respecto a la imagen de Dios. Durante el primer período algunos Luteranos todavía igualaban la imagen de Dios con la esencia del hombre y con la sustancia del alma,⁵⁸ pero la teología Luterana como tal

se hallaba fundamentada en otra idea. Su carácter soteriológico subjetivo necesariamente conducía a una identificación exclusiva de la imagen de Dios con las cualidades morales que el primer hombre recibió y cuya pérdida hizo del hombre, tanto en sentido religioso como ético, un “bloque de madera.” Ya Lutero frecuentemente ponía todo el énfasis sobre los dones, e igualaba completamente la imagen de Dios con ellos.⁵⁹ Los escritos confesionales siguieron las mismas líneas,⁶⁰ y así lo hicieron los teólogos Heerbrand, Hunnius, Gerhard, Quenstedt, Hollaz y otros.⁶¹ Los Luteranos realmente no negaban que la esencia del hombre también expresa algo divino, sino que la imagen real de Dios consiste solamente en “justicia original” con las cualidades asociadas de “inmortalidad, incapaz de recibir daño, dominio,” y una “condición de lo más dichosa.” Solamente el Hijo, después de todo, es esencial y sustancialmente la imagen de Dios (Heb. 1:3); en el hombre la imagen es una “perfección accidental,” capaz de ser perdida y de hecho se perdió (Rom. 3:23) y es solamente renovada y restaurada en el creyente (Rom. 8:29; 2 Cor. 3:18; 5:17; Efe. 4:24; Col. 3:10).

56. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 497; A. Polanus, *Syn. Theol.*, V, 29; F. Junius, *Op. Theol. Select.*, I, 211; Bucanus, *Theol.*, XI, 12; Maccovius, *Loci*, 409.

57. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 486; Justino Mártir sobre Génesis 1:26; J. Alsted, *Theol.*, 281.

58. M. Lutero en J. Köstlin, *La Teología de Lutero en su Desarrollo Histórico y Armonía Interna*, trad. por Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publications Society, 1897), I, 144-55; Melancthon, Hemming, Selnecker en H. Hepppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), I, 338ss.

59. M. Lutero en J. Köstlin, *La Teología de Lutero*, II, 339-61; Hepppe, *Dogmatik des Deutschen Protestantismus*, I, 345.

60. J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher der Evangelische-Lutherischen Kirche*, 80, 576.

61. E.g., J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, c. 1; J. Quenstedt, *Theologia*, II, 3-10, 17-23; D. Hollaz, *Examen Theol.*, 464ss.

Sin embargo, desde el principio los teólogos Reformados incorporaron también la esencia del hombre en la imagen de Dios. Heppe está equivocado cuando afirma que Calvino y Zanchius no enseñaban esto.⁶² Aunque Calvino no hace una distinción entre la sustancia del alma y sus dones, él declara expresamente que la imagen de Dios consistía de “aquellas marcas de excelencia con las que Dios había distinguido a Adán por sobre todas las obras criaturas vivientes” y que por consiguiente también consiste de integridad.⁶³ Todos los teólogos Reformados concordaban con esto;⁶⁴ solamente Cocceius,⁶⁵ presentando una visión alternativa, enseñaba que mientras el alma y sus propiedades eran presupuestas por la imagen de Dios, ellas no eran su contenido sino solamente el lienzo, por así decir, sobre el cual Dios pintó su imagen. La imagen misma, según Cocceius, consistía únicamente de los dones, como se enseña en 2 Corintios 3:18, Efesios 4:24 y Colosenses 3:10. Otros lo ponen de esta manera: la imagen de Dios consiste de manera antecedente en la naturaleza espiritual del hombre, formalmente en santidad, y por

consiguiente en dominio.⁶⁶ Sin embargo, como norma los teólogos Reformados continuaron hablando de la imagen de Dios en un sentido más amplio y en uno más restringido. En la Sagrada Escritura leyeron que el hombre, por un lado, es todavía llamado la imagen de Dios después de la caída y debería ser respetado como tal (Gén. 5:1; 9:6; Hch. 17:28; 1 Cor. 11:7; Sant. 3:9); y que, por otro lado, había no obstante perdido el contenido primario de la imagen de Dios (i.e., conocimiento, justicia y santidad) y solamente recupera estas cualidades en Cristo (Efe. 4:24; Col. 3:10). Al observar esta distinción en la Escritura e incorporándola a su teología los teólogos Reformados han mantenido el vínculo entre la naturaleza física y la naturaleza ética del hombre y de ese modo también en este punto (la relación entre la naturaleza y la gracia) se guardaron a sí mismos de caer en varios errores. Pronto surgió una distinción adicional que fue especialmente elaborada en la doctrina del pacto de obras. Esta distinción respondía a la pregunta de en qué tenía que convertirse Adán, no lo que era Adán. Es solamente en estas tres áreas – la imagen de Dios en el sentido amplio, la imagen de Dios en el sentido estrecho, y el desarrollo o destino de la imagen de Dios – esto es, en la doctrina del pacto de obras – que puede tratarse en su plena extensión.

Roma y la Reforma

Entre la doctrina Católica Romana de

62. H. Heppe, *Dogmática Reformada*, ed. y rev. Por E. Bizer, trad. por G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978 [1950]), 232, 233.

63. J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 15, 2; II, 12, 6; *Comentario sobre el Génesis* 1:26; 9:6; *Comentario sobre Santiago* 3:9.

64. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 486, 477ss.; Z. Ursinus, *Catecismo de Heidelberg*, p. 7; Justino Mártir, *Loci*, c. 46ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.*, V, 34; *Synopsis Purioris Theologiae*, XIII, 36; M. Leydekker, *Fax Veritatis*, 395 enz.

65. J. Cocceius, *Summa Theologiae ex Scripturis Repetita*, XVII, §§12-24; cf. también J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, VI, 119; J. Braun, *Doctrina Foederum*, I, 2, 15, 5ss.

66. F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, V, qu. 10, §§6; L. Ryssen, *Summa Theol.*, 178; H. Witsius, *La Economía de los Pactos*, 1. 2, 11; W. Brakel, *El Servicio Razonable del Cristiano*, trad. por Bartel Elshout, 4 vols. (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), I, 323-26.

la imagen de Dios y la de la Reforma hay una profunda diferencia que se hace sentir sobre todo el campo de la teología. Esta diferencia no está localizada en la expresión “justicia original.” Pues aunque los teólogos Católicos Romanos usan este término en una variedad de sentidos, más tarde unos algunas veces describen la justicia sobrenatural por medio de él. La justicia del primer ser humano puede ser llamada “original” puesto que desde su origen se caracterizaba por su correspondencia positiva a la ley de Dios y dado que la justicia original puede ser distinguida como tal de la justicia habitual o real. También, en el caso de Adán, la justicia original era el principio y raíz de su justicia real. Después de Tomás no hubo ni siquiera desacuerdo sobre la cuestión de si esta justicia original hubiese sido, para toda la humanidad, la fuente de su justicia real si Adán hubiese permanecido, dado que Adán la recibió no como un particular sino como una persona pública. La disputa concernía a la cuestión de si aquella justicia original era *natural* o, al menos en parte, *sobrenatural*. Los teólogos Reformados afirmaban lo primero. Con ello no querían decir que esta justicia original hubiese surgido automáticamente de la naturaleza humana entendida en el sentido de una unión de espíritu y materia, ni que no pudiese ser llamada un don – incluso de la gracia de Dios en un sentido amplio. Más bien usaban este término para mantener la convicción de que la imagen de Dios, esto es, la justicia original, era inseparable de la idea del hombre como tal y que se refería al estado normal, a la armonía y al bienestar de un ser humano; que sin ella un humano no puede ser auténtico, completo o normal. Cuando el hombre pierde esa imagen de Dios, no pierde una sustancia y ciertamente sigue siendo humano, pero se vuelve un ser

humano anormal, enfermo, espiritualmente muerto, un pecador. Entonces le falta algo que pertenecía a su naturaleza, igual como un ciego pierde su vista, un sordo el sentido del oído, y un hombre enfermo su salud. En la visión de Roma un ser humano puede perder la “justicia sobrenatural” y seguir siendo aún un humano bueno, auténtico, completo y sin pecado, con una justicia natural que, en su tipo, no tiene ningún defecto. Pero, según los teólogos Protestantes, un ser humano no puede ser así. No hay un estado intermedio entre el hombre como imagen de Dios y el hombre como pecador. O es un hijo de Dios, su vástago, su imagen, o es un hijo de ira, muerto en delitos y pecados. Cuando ese ser humano recibe nuevamente por fe aquella justicia perfecta en Cristo, ese beneficio es en verdad un don sobrenatural pero es sobrenatural “como un accidente,” “incidentalmente”; recupera aquello que pertenece a su ser, como el hombre ciego que nuevamente recibe su vista.

Ahora, esta doctrina se halla fundamentada en la Sagrada Escritura, que en ninguna parte habla de “dones sobrenaturales” en relación con la creación del hombre. Roma, por consiguiente, no apela a Génesis 1:26-31, Eclesiastés 7:19 y así sucesivamente, sino a la representación que el Nuevo Testamento hace del estado de gracia y del estado de gloria, una apelación que de ninguna manera sirve como prueba. La Escritura en todas partes desarrolla su contenido con la noción de que la humanidad es similar a Dios y que es además su prole. El servicio a Dios, el amor a Dios, el compañerismo con Dios no es un don sobreañadido sino original e integralmente humano. Dios afirma su derecho sobre el todo del hombre – mente, corazón, alma, cuerpo, y

todas sus energías – para su servicio y su amor. La ley moral es una para todos los humanos en todos los tiempos, y el ideal moral es el mismo para todas las gentes. No hay una justicia “inferior” o una “superior”, no hay doble moralidad, no hay un doble conjunto de obligaciones. La justicia original es tan natural que, incluso según la mayoría de teólogos Católicos, hubiese sido heredada por los descendientes de Adán en caso de su obediencia, y que incluso ahora los paganos todavía hacen lo que la ley requiere (Rom. 2:15). Por consiguiente, la objeción de que la posición Reformada se encuentra en un antinomianismo dado que, por un lado, llama “natural” a la justicia original y, por el otro, “defectuosa” y “accidental,”⁶⁷ se basa únicamente en una mala interpretación.⁶⁸ La justicia original es llamada natural no porque consista de una cierta sustancia o esencia, sino porque es un atributo o cualidad natural. Así como la buena salud pertenece a la naturaleza del hombre, pero es todavía “sujeta de pérdida,” es decir, puede perderse, así es con la imagen de Dios. Roma y la Reforma concuerdan ambos en que la justicia original no es ni material ni una sustancia espiritual, como enseñaban los Maniqueos, sino un “accidente,” una cualidad. Y la única diferencia tiene que ver con la cuestión de si es naturalmente “accidental” o; al menos en parte, sobrenaturalmente “accidental.”⁶⁹ Roma solamente dice de la justicia natural que es naturalmente accidental mientras que la Reforma hace esta afirmación para la

totalidad de la justicia original.

Pero por esa razón, como se señaló antes, todo el caso de Roma en contra de la enseñanza de que la imagen de Dios es natural colapsa, pues la misma Roma reconoce que la justicia natural es natural y todavía es sujeta de pérdida, y por lo tanto ya no se encuentra en posición de presentar esta objeción en contra de la enseñanza de los Protestantes. Su doctrina, por consiguiente, no surgió de la objeción de que la naturalidad de la justicia original no pueda ser conciliada con su condición de sujeta de pérdida, sino que debe su origen a razones totalmente diferentes, a saber, a la visión Neo-Platónica del ideal de la vida Cristiana. Es *ese* Neo-Platonismo el que la Reforma rechazó basándose en la Escritura. En relación con eso se cuidó de no caer en la trampa de cualquier forma de Maniqueísmo. El hombre no perdió nada de su sustancia como resultado del pecado. En ese sentido los humanos son plenamente humanos incluso después de la caída. Pero cuando el hombre perdió su justicia original perdió la armonía y salud de su naturaleza, y se volvió un pecador hasta la médula de su ser. Su naturaleza permaneció, en el sentido de sustancia o esencia, pero se perdieron las cualidades morales que pertenecían de manera natural a su naturaleza.⁷⁰

Luterano o Reformado

Ahora, esta espléndida visión de la imagen de Dios y de la justicia original ha llegado a desarrollarse más claramente en la iglesia Reformada y en la teología Reformada que en la Luterana. En la teología Luterana la imagen de Dios se halla restringida a la justicia original y por lo tanto fue totalmente perdida cuando se perdió esta

67. Bendorp en *De Katholiek*, CX, 43; cf. también D. F. Strauss, *Der Alte und der Neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), I, 708; Lipsius, *Dogm.*, §434.

68. Cf. F. A. Philipp, *Kirchliche Glaubenslehre* (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), III, 408.

última. En esta teología las líneas de demarcación entre lo espiritual y lo mundano, entre lo celestial y lo terrenal, son tan profundamente marcadas que el resultado son dos hemisferios y la relación entre la naturaleza y la gracia, entre la creación y la recreación, es totalmente negada.⁷¹ La visión sobrenaturalista se halla aquí aún en operación; la imagen de Dios se halla al lado de la naturaleza, se halla separada de ella y está por encima de ella. La pérdida de la imagen, lo que deja al hombre totalmente sordo y ciego a los asuntos espirituales, todavía le capacita en los asuntos terrenales para

hacer mucho bien y en un sentido le hace independiente de la gracia de Dios en Cristo. La teología Reformada, por otro lado, por su distinción de la imagen de Dios en un sentido más amplio y en un sentido más restringido, ha mantenido más sólidamente la relación entre sustancia y cualidad, naturaleza y gracia, creación y recreación. Se debe conceder que esta distinción ha sido concebida a menudo demasiado mecánicamente y necesita ser

71. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 276.

69. Bensdorp, *De Katholiek*, CX, 56-60; Bensdorp posteriormente provee una defensa aún más elaborada de la enseñanza Católica Romana con respecto a la justicia original en *De Katholiek* CXII (Septiembre 1896), CXIV (Julio/Agosto y Octubre/Noviembre 1898), CXV (1899); 23-46, CXVI (1900): 22-42. Sin embargo, Bensdorp no puede escapar de las objeciones en contra de esta visión excepto haciendo toda clase de distinciones que no sirven para otro propósito más que para rescatar la noción de la dificultad. Por un lado, no solamente distingue sustancia y esencia de atributos (*accidens*) y cualidades (*qualitas*) por el otro, sino que cuando se le señala que los atributos (*accidentia*) que son *esenciales* a la naturaleza humana tales como la salud, la unidad de cuerpo y alma, la mente, la justicia original (*justitia originalis*) son todavía sujetas de pérdida, él hace distinciones adicionales entre cualidades esenciales (*qualitates essentialis*) que se hallan *en* la esencia (*essentia*) (tales como la racionalidad) y los atributos esenciales (*accidentia essentialia*) que se hallan fuera de la esencia (*essentia*) pero que aún fluyen necesariamente de ellos. También distingue las cualidades (*accidens*) en contraposición a la esencia (*substantia*) de las cualidades (*accidens*) en contraposición a las propiedades (*proprium*); entre atributos de especie (*accidens speciei*) y atributos individuales (*accidens individui*); entre justicia natural (*justitia naturalis*) como *potentia*, que como un atributo de especie (*accidens speciei*) no es sujeto de pérdida y una justicia natural (*justitia naturalis*) como acto (*actus*) que como atributo individual (*accidens individui*) fluye de una libre voluntad contingente y que es, por lo tanto, sujeto de pérdida. Así pues, finalmente llega a la conclusión que la justicia sobrenatural original (*justitia supernaturalis* [originalis]) era en verdad un atributo de especie (*accidens speciei*) pero “no un atributo natural de especie (*accidens speciei naturale*) (en otras palabras, no era un atributo esencial [*accidens essentialis*], ni un atributo de especie [*accidens speciei*], por tanto, en un sentido estricto” (*De Katholiek* 115 [Octubre/Noviembre 1898]: 251, cf. 261, nota). Luego procede a argumentar que la justicia original (*justitia originalis*) era un atributo de especie (*accidens speciei*) y que la naturaleza humana, a pesar del hecho de que fue perdida, permanece sin daño. Esto demuestra por lo tanto “que la justicia original [*justitia originalis*] no era un atributo de especie (*accidens speciei*) en el sentido ordinario del término.” En otras palabras, al final de toda esta argumentación, la tesis de la cual Bensdorp procedía fue simplemente reiterada y la única prueba aportada fue tomada en préstamo de la enseñanza de Roma con respecto al *donum superadditum*. Es esto lo que es *a priori* infalible y la razón por la cual se *debe* hacer la distinción. Por lo tanto, las objeciones que se le presentaron siguen siendo tan fuertes como antes: Así como la salud, la unidad del cuerpo y el alma, la razón, la justicia natural (no el ser sustancial en el sentido maniqueo, pero aún justicia) pertenecen a la esencia de la humanidad y son, no obstante, todavía perdibles, así también la justicia original es natural y esencialmente es propia de los humanos. Cuando esta se pierde, uno no deja de ser humano pero se vuelve una persona anormal y caída.

desarrollada más orgánicamente. Sin embargo, la teología Reformada ha puesto de manifiesto de la manera más vívida el hecho de la imagen de Dios en el sentido restringido se halla más íntimamente vinculada con aquella de un sentido más amplio, y que los dos componentes juntos forman la plena imagen de Dios. Por lo

70. Cf. J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, I, 304-26; Cannegieter, “De Godsdienst in den Mensch en de Mensch in den Godsdienst,” *Teylers Theologische Tijdschrift* (1904): 178-211, esp. 199s.; A. Bruining, “De Roomsche Leer van het donum superadditum,” *Teylers Theologische Tijdschrift* (1907): 564-97. El último mencionado arguye correctamente que el hombre natural (*homo naturalis*), como es entendido por Roma, es en realidad un ser religioso y que, por lo tanto, la religión (como religión natural) no es extrínseca a la naturaleza humana o añadida a ella como un *donum superadditum*. Pero debilita el significado de la distinción que Roma hace entre la religión natural (*religio naturalis*) y la religión sobrenatural (*religio supernaturalis*) cuando dice que la imagen de una rienda “es únicamente una imagen y nada más,” que el *donum superadditum* en la visión Católica Romana de hecho se funde con la naturaleza pura (*natura pura*). A partir de esto Bruining también llega a la noción de que el punto de vista Católico Romano es más razonable que la visión Protestante Antigua y que la Iglesia Católica Romana tiene ventaja de fortaleza sobre su oposición. Uno podría llegar a esta conclusión solamente si uno mal interpretada sustancialmente la enseñanza Romana con respecto a la imagen de Dios en el hombre y su significado para el sistema Romano y no mira nada en ella excepto una forma peculiar, sobrenaturalista, de la noción religiosa de que no es *mi* obra sino una obra de Dios en mí la que me trae a mi meta más alta. La enseñanza Católica Romana fue mucho mejor interpretada por De Bussy, “Katholicisme en Protestantisme,” *Theol. Tijdschrift* (1888): 253-313.

tanto, todo el ser, y no *algo en el hombre* sino *el hombre mismo* es la imagen de Dios. Además, el pecado, que precipitó la pérdida de la imagen de Dios en el sentido restringido y que arruinó y estropeó la imagen de Dios en el sentido más amplio, ha afectado profundamente a la persona total, de manera que, por consiguiente, también la gracia de Dios en Cristo restaura a la persona total, y tiene el mayor de los significados para toda su vida y toda su labor, también en la familia, la sociedad, el estado, el arte, la ciencia y así sucesivamente.

La Persona Total como la Imagen de Dios

Así pues, en nuestro tratamiento de la doctrina de la imagen de Dios debemos subrayar, en concordancia con la Escritura y la confesión Reformada, la idea de que un ser humano no *porta* o *tiene* la imagen de Dios, sino que él o ella *es* la imagen de Dios. Como ser humano el hombre es un hijo, la semejanza o prole de Dios (Gén. 1:26; 9:6; Lucas 3:38; Hch. 17:28; 1 Cor. 11:7; Santiago 3:9).

Dos cosas se implican en esta doctrina. La primera es que no es algo en Dios – una virtud o perfección, u otra en exclusión de otras, ni una Persona – digamos, el Hijo en exclusión del Padre y el Espíritu – sino que Dios mismo, la Deidad total, es el arquetipo del hombre. Claro, frecuentemente se ha enseñado que el hombre ha sido específicamente hecho a la imagen del Hijo o la del Cristo encarnado,⁷² pero no hay nada en la Escritura que apoye esta noción. La Escritura nos dice repetidamente que el hombre fue hecho a la imagen de Dios, no que hemos sido modelados en Cristo, sino que él fue hecho a nuestra semejanza (Rom. 8:3; Fil. 2:7, 8; Heb. 2:14) y que nosotros,

habiendo sido conformados a la imagen de Cristo, estamos ahora una vez más volviéndonos como Dios (Rom. 8:29; 1 Cor. 15:49; 2 Cor. 3:18; Fil. 3:21; Efe. 4:24; Col. 3:10; 1 Juan 3:2). Por lo tanto, es mucho mejor para nosotros decir que el Ser Trino, Dios, es el arquetipo del hombre,⁷³ mientras al mismo tiempo se ejerce la mayor de las cautelas en la exploración psicológica de los componentes trinitarios en el ser del hombre.⁷⁴

Por otro lado, se sigue de la doctrina de la creación humana a la imagen de Dios que esta imagen se extiende a la persona total. Nada en un ser humano está excluido de la imagen de Dios. Aunque todas las criaturas lucen *vestigios* de Dios, solo el ser humano es la *imagen* de Dios. Y él es tal de manera total, en alma y cuerpo, en todas sus facultades y poderes, en todas sus condiciones y

relaciones. El hombre es la imagen de Dios debido a que y en tanto que él es verdaderamente humano, y él es verdadera y esencialmente humano, porque, y hasta ese punto, él es la imagen de Dios. Naturalmente, así como el cosmos es un organismo y revela atributos de Dios más claramente en algunas que en otras, así también en el hombre, como un organismo, la imagen de Dios se muestra más claramente en una parte que en otra, más en el alma que en el cuerpo, más en las virtudes éticas que en los poderes físicos. Sin embargo, ninguno de estos le quita en lo más mínimo a la verdad de que toda la persona es la imagen de Dios. La Escritura no podría, y no debería, hablar de Dios de una manera humana y transferirle todos los atributos humanos a Dios si Dios no hubiese primero hecho al hombre totalmente a su imagen. Y es la tarea de la teología Cristiana el señalar esta imagen de Dios en el ser del hombre en su totalidad.

Dios es, primero que todo, demostrable en el alma humana. Según Génesis 2:7 el hombre fue formado del polvo de la tierra al recibir el aliento de vida (*nišmat hayîm*) respirado en su nariz volviéndose así un alma viviente (*nepeš hayâm, psychē zôsa*). El aliento e vida es el principio de vida; el alma viviente es la esencia del hombre. Por medio de esta combinación la Escritura le confiere al hombre un lugar único e independiente que le es propio y elude tanto al panteísmo como al materialismo. Los nombres *rûah?* y *nepeš* (*pneuma* y *psychē*), que en la Escritura denotan el componente invisible del hombre, hacen esto muy claro. El tricotomismo, que está fundamentalmente arraigado en el dualismo de Platón, y que repetidamente halló aceptación en las escuelas gnósticas y teosóficas de pensa-

72. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, V, 14; Tertuliano, *Sobre la Resurrección de la Carne*, c. 6; Osiander, según J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 15, 2; II, 12, 6; J. C. C. Hofmann, *Der Schriftbeweis*, 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), I, 290; G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 3a ed. (Erlangen: Theodor Blasing, 1853-61), I, 126; *Beck, *Glaubenslehre*, II, 329; L. F. Schoeberlein en *Herzog*, 2a ed., 4, 7; H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, trad. por William Urwick (Edinburg: T. & T. Clark, 1871), §72, 136-37; F. Delitzsch, *Un Sistema de Psicología Bíblica*, trad. por Robert E. Wallis, 2a ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1875), 86-87, etc.

73. Agustín, *La Trinidad*, XII, 6; P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 16; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 13, art. 5.

74. J. Calvino, *La Institución de la Religión Cristiana*, I, 15, 4; idem, *Coment. sobre el Génesis* 1:26; J. Polyander, *Sinopsis Purioris Theologiae*, XIII, 7; J. Quenstedt, *Teología*, II, 4; D. Hollaz, *Examen Theol.*, 466.

miento, mira aquí dos sustancias distintas.⁷⁵ Pero esto es equivocado. Hebreos 4:12 y I Tesalonicenses 5:23 no contiene más una lista de todos los constituyentes esenciales del hombre que, digamos, Lucas 10:27, y por lo tanto no prueba nada. El alma y el espíritu en la Escritura ocurren repetidamente en paralelismo y de manera intercambiable. En un momento “cuerpo y alma” constituyen la naturaleza del hombre, en el siguiente es “cuerpo y espíritu” (Mat. 10:28; 1 Cor. 7:34; Sant. 2:26). A su vez, la actividad psíquica es atribuida al espíritu y al alma (Sal. 139:14; Prov. 19:2 y 17:27; Sal. 77:7; 1 Cor. 2:11; Núm. 21:4; y Job 21:4; 1 Sam. 1:10 e Isaías 54:6; Lucas 1:46 y 47, etc.). El morir es llamado tanto la salida del alma (Gén. 35:18; 1 Reyes 17:21; Mat. 20:28; Hch. 15:26; 20:10) como la entrega del espíritu (Sal. 31:5; Mat. 27:50;

Luc. 8:55; 23:46; Hch. 7:59). Algunas veces el espíritu es llamado inmortal, y otras veces lo es el alma (Ecl. 12:7; Mat. 10:28); los muertos son llamados “almas” (Apoc. 6:9; 20:4) lo mismo que “espíritus” (Heb. 12:23; 1 Ped. 3:19). Aún así, aunque no son esencialmente diferentes, no son de ninguna manera idénticos. El hombre es “espíritu” porque él no surgió, como los animales, de la tierra, sino que recibió el aliento de vida soplado sobre él por Dios (Gén. 2:7); porque recibió su principio de vida de parte de Dios (Ecl. 12:7); porque tiene un espíritu que le es propio, distinto del Espíritu de Dios (Gén. 41:8; 45:27; Éxo. 35:21; Deut. 2:30; Jue. 15:19; Eze. 3:14; Zac. 12:1; Mat. 26:41; Mar. 2:8; Luc. 1:47; 23:46; Juan 11:33; Hch. 7:59; 17:16; Rom. 8:16; 1 Cor. 2:11, 5:3-5; 1 Tes. 5:23; Heb. 4:12; 12:23, etc.); porque como tal es similar a los ángeles, puede también pensar en las cosas espirituales o celestiales, y si es necesario existe también sin un cuerpo. Pero el hombre es “alma,” porque desde el mismo principio el componente espiritual en él (a diferencia del de los ángeles) está adaptado y organizado para un cuerpo y está sujeto, también por su vida intelectual y espiritual, a las facultades sensoriales y externas; porque se puede elevar a las facultades más altas solo a partir de un sustrato de las que son inferiores; de allí que, por cuanto es un ser sensual y material esté relacionado, como tal, con los animales. El hombre es un animal racional, una caña pensante, un ser que existe entre los ángeles y los animales, relacionado con ambos pero distinto de ambos. Él une y reconcilia dentro de sí mismo tanto al cielo como a la tierra, las cosas tanto visibles como invisibles. Y precisamente como tal él es la imagen y la semejanza de Dios. Dios es con toda certeza “espíritu,” y este aspecto también los ánge-

75. El tricotomismo, en su primera fase, pasó de la filosofía Platónica a ciertos autores Cristianos, pero más tarde, especialmente debido a Appollinaris, cayó en descrédito. No es sino hasta tiempos recientes que otra vez halló aceptación en la obra de Olshausen, Beck, Delitzsch, Auberlen y otros. Fue particularmente defendido en Inglaterra – en relación con la inmortalidad condicional – por J. B. Heard, *La Naturaleza Tripartita del Hombre*, 2ª ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1866), pero refutado entre otros por J. Laidlaw, *La Doctrina Bíblica del Hombre* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), 66ss. y en el art. “Psicología” en J. Hastings, *Diccionario de la Biblia*, IV, 166 [ed. por J. Hastings, ed. rev. por Frederick C. Grant y H. H. Rowley (New York: Charles Scribner’s Sons, 1963)]; cf. también H. Bavinck, *Beginnselen der Psychologie* (Kampen: Kok, 1923), §3; W. Geesink, *Van’s Heeren Ordinantiën*, 3 vols. (Ámsterdam: W. Kirchener, 1907-8), 310ss.; J. Köberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments* (Munich: Beck, 1900).

les están relacionados con él. Pero algunas veces también hay referencia a su alma, y a través de la Escritura todas los sentimientos y las actividades psíquicas particulares que son esencialmente humanas les son también atribuidas a Dios. En Cristo, Dios asumió la naturaleza de la humanidad, no la de los ángeles, y precisamente por esa razón el hombre, antes que los ángeles, es la imagen, el hijo y la descendencia de Dios. La espiritualidad, invisibilidad, unidad, simplicidad e inmortalidad del alma humana son todas características de la imagen de Dios. Esta misma imagen se revela en el hecho que él tiene un espíritu (*pneuma*) que estaba desde el principio organizado en una alma (*psychē*).

Perteneciendo a la imagen de Dios, en segundo lugar, están las facultades humanas. Mientras que el espíritu es el principio y el alma el sujeto de la vida en el hombre, el corazón, según la Escritura, es el *órgano* de la vida del hombre. Es, primero, el centro de la vida física pero luego también, en un sentido metafórico, el asiento y fuente de toda la vida psíquica del hombre, de las emociones y las pasiones, del deseo y la voluntad, incluso el pensamiento y el conocimiento. Del corazón brota “la fuente de la vida” (Prov. 4:23). Esta vida, que se origina en el corazón, luego se divide en dos arroyos. Por un lado, debemos distinguir la vida que abarca todas las impresiones, la conciencia, las percepciones, observaciones, pensamientos, conocimiento y sabiduría. Especialmente en sus formas más elevadas, el órgano central de esta vida es la *mente* (*vous*). Esta vida más adelante se encarna a sí misma en palabras y en lenguaje. Por otro lado, el corazón es el asiento de todas las emociones, pasiones, impulsos, inclinaciones, apegos, deseos y decisiones de la volun-

tad que deben ser conducidas por la mente (*vous*) y que se expresan a sí mismas en acción.

En todas estas capacidades y actividades psíquicas de los seres humanos podemos también ver rasgos de la imagen de Dios. La misma diversidad y abundancia de estas fuerzas refleja a Dios. En la medida en que una criatura dada se halla en un nivel inferior, se halla también menos intrincadamente organizada y por lo tanto menos relacionada y menos susceptible al bien más alto, el cual es Dios. En este sentido incluso los ángeles son de un rango menor que los humanos. Precisamente debido a que el hombre está tan rica y maravillosamente dotado y organizado es que puede ser conformado a Dios y disfrutar de Dios de la manera más plena – desde todos los lados, por así decir, en todas las virtudes y perfecciones de Dios. En el corazón, la mente y la voluntad (*memoria, intellectus, voluntas*) Agustín incluso miraba una analogía del Ser Triuno de Dios. Así como el Padre da vida al Hijo, así en los seres humanos es el corazón (*memoria*), la vida profunda y oculta de la psiquis, la que da nacimiento y ser al intelecto y a la voluntad, y coloca específicamente a la voluntad de segundo en orden con el intelecto. El racionalismo y el Pelagianismo separan al intelecto y a la voluntad del corazón e identifican a estos dos como el ser total del hombre. El misticismo, despreciando la conciencia, la vida activa de la voluntad, se retira hacia las profundidades de la mente. La Iglesia Ortodoxa Griega y la teología Ortodoxa Griega colocan a la cabeza y al corazón, de manera inmediata, lado a lado. Pero, gracias al liderazgo de Agustín, la teología Occidental ha evitado todos estos errores. Esta ha descubierto que la doctrina

de Dios y la doctrina del hombre se hallan relacionadas de la manera más íntima. Por lo tanto, en la doctrina de la Trinidad se apegó a la unidad del ser, a la condición distintiva de las tres Personas, al *filioque*, y en la psicología, por consiguiente, enseñaba que la vida profunda y oculta del alma llega a expresarse a través de las capacidades cognitivas y conativas y que entre estas dos la última era dirigida y guiada por la primera.⁷⁶

En tercer lugar, la imagen de Dios se manifiesta en las virtudes de conocimiento, justicia y santidad con las cuales la humanidad fue creada desde el principio. Para una disposición bien ordenada tuvimos primero que tratar con la naturaleza y las facultades del alma, pero este análisis tenía únicamente la intención de proporcionar ciertas distinciones lógicas. El hombre no fue creado como un ser neutral con poderes y potencialidades moralmente indiferentes, sino que fue hecho de inmediato maduro tanto física como éticamente, con conocimiento en la mente, justicia en la voluntad y santidad en el corazón. La bondad, para un ser humano, consiste en perfección moral, en completa armonía con la ley de Dios, en una existencia santa y perfecta, como el mismo Dios (Lev. 19:2; Deut. 6:5; Mat. 5:48; 22:37; Efe. 5:1; 1 Ped. 1:15, 16). Esa ley es una y la misma norma para todas las personas. La Escritura no conoce de dos clases de seres humanos, o de una doble ley moral, ni de dos tipos de perfecciones mora-

les o destinos. Si el hombre fue creado bueno, debió haber sido creado con justicia original. Por un lado, esto no es ser concebido con una inocencia infantil, pero tampoco se debe exagerar, como si el estado original de integridad (*status integratis*) ya fuera igual al estado de gloria (*status gloriae*). El conocimiento de Adán, aunque puro, era limitado y susceptible de crecimiento; caminaba por fe, no por vista; no solamente poseía conocimiento intuitivo sino también conocimiento discursivo; conocía el futuro solo por revelación especial.⁷⁷ Lo mismo era verdad de su justicia y santidad; eran suyas desde el principio, pues de otra manera nunca hubiese podido hacer ninguna buena obra. Los buenos frutos presuponen un buen árbol; uno primero debe *ser* antes de *poder hacer* (*operari sequitur esse*). Pero esa justicia y esa santidad increadas no obstante deben aún ser guardadas, desarrolladas y convertidas en acción.

Esto no quiere decir que Adán, equipado como estaba con los dones necesarios, tenía ahora que salir a trabajar separado de Dios. La justicia original (*justitia originalis*) era un don gratuito de Dios y también era mantenido, momento a momento en el hombre, por la providencia de Dios. Ni por un segundo se concibe sin comunión con Dios. Así como el Hijo era ya el mediador de unión antes de la caída, así también el Espíritu Santo era, incluso en ese entonces, el artífice de todo conocimiento, justicia y santidad en la humanidad. Algunos padres de la iglesia argumentaban este punto con la ayuda de Génesis 2:7, diciendo que el hombre fue primero formado por el Logos y

76. Por interés del espacio, para una discusión adicional sobre la psicología humana se refiere al lector a la obra de Bavinck, *Beginselen der Psychologie*, 2^a ed. (Kampen: Kok, 1923) y a la literatura aquí citada. Vea también W. Geesink, *Van's Heeren Ordinantiën*, I, 310ss.

77. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 94, art. 1-3.

que después de eso recibió el aliento de vida, esto es, el Espíritu Santo, soplado en él.⁷⁸ Aunque esta exégesis era incorrecta, es perfectamente cierto que el hombre en el estado de integridad poseía solamente las virtudes de conocimiento y justicia por y en el Espíritu Santo. De acuerdo, entre la habitación del Espíritu Santo en el hombre antes del pecado y en el estado de pecado hay una gran diferencia. Ahora, esa habitación, después de todo, es “por sobre la naturaleza” (*supra naturam*) porque el Espíritu Santo tiene que venir a los humanos, por así decir, desde el exterior y se halla diametralmente opuesta a la naturaleza pecaminosa. En el caso de Adán ese contraste completo no existía; su naturaleza era santa y no tenía, como en el caso de los creyentes, que ser hecha santa; estaba desde el mismo principio capacitada para la habitación interior del Espíritu Santo. Por lo tanto, en el caso de Adán esta habitación era completamente natural. Ningún ser humano verdaderamente bueno y perfecto es jamás concebible aparte del compañerismo del Espíritu Santo. No existe tal entidad como el hombre natural, en el sentido Católico Romano, entre el hombre pecaminoso después de la caída y el ser humano perfecto creado según la imagen de Dios. Un ser humano, esto es, un ser humano en el sentido pleno y verdadero, es y debe ser un reflejo de Dios, un hijo de Dios, la descendencia propia de Dios, viviendo en comunión con Él por el Espíritu Santo. Así pues, también antes de la caída, un ser humano era la morada de toda la santa Trinidad, un templo del Espíritu Santo de lo más espléndido.

78. Cf. J. Kleutgen, *Die Theologie und Philosophie der Vorzeit*, 2 vols. (Münster: Theissing, 1868), II, 541ss.; G. Thoma-sius, *Christi Person und Werk*, I³, 155.

En cuarto lugar, también el cuerpo humano pertenece íntegramente a la imagen de Dios. Una filosofía que no conoce o que rechaza la revelación divina cae en el empiricismo o en el racionalismo, en el materialismo o en el espiritualismo. Pero la Escritura reconcilia los dos. El hombre tiene un “espíritu” (*pneuma*) pero ese “espíritu” está físicamente organizado, y debe, por virtud de su naturaleza, habitar un cuerpo. Pertenece a la esencia de la humanidad el ser corporal y sensual. De allí que el cuerpo del hombre sea, primero (si no temporalmente, entonces lógicamente) formado del polvo de la tierra y luego el aliento de vida es soplado en él. Él es llamado “Adán” por la tierra de la que fue formado. Él es polvo y es llamado polvo (Gén. 2:7; Sal. 103:14; Job 10:9; 33:6; Isa. 2:22; 29:16; 45:9; 64:8, “de la tierra, un hombre de polvo,” 1 Cor. 15:47). El cuerpo no es una prisión, sino una maravillosa pieza de arte de la mano del Dios Todopoderoso, y tan constitutivo de la esencia de la humanidad como el alma (Job 10:8-12; Sal. 8; 139:13-17; Ecl. 12:2-7; Isa. 64:8). Es nuestra morada terrenal (2 Cor. 5:1), nuestro órgano o instrumento de servicio, nuestro aparato (1 Cor. 12:18-26; 2 Cor. 4:7; 1 Tes. 4:4), y los “miembros” del cuerpo son las armas con las cuales peleamos en la causa de la injusticia o la injusticia (Rom. 6:13). Es una parte tan integral y esencial de nuestra humanidad que, aunque rasgada violentamente del alma por el pecado, será reunido con ella en la resurrección de los muertos. La naturaleza de la unión del alma con el cuerpo, aunque incomprensible, es más cercana de lo que las teorías del “ocasionalismo” o de la “armonía preestablecida” (*harmonia praestabilita*) o del llamado “sistema de influencia” (*sistema*

influxus) imaginan. No es ética sino física. Es tan íntima que una naturaleza, una persona, un ser es el sujeto de ambos y de todas sus actividades. Es siempre la misma alma la que atisba a través de los ojos, piensa por medio del cerebro, toma con las manos y camina con los pies. Aunque no se halla siempre presente en cada parte del cuerpo en su fuerza plena (*secundum totalitatem virtutis*), se halla sin embargo presente en todas las partes en su esencia total (*secundum totalitatem essentiae*). Es una y la misma vida la que fluye a través del cuerpo pero que opera y se manifiesta en cada órgano en una manera peculiar a ese órgano. Ahora, este cuerpo, que está tan íntimamente vinculado con el alma, también pertenece a la imagen de Dios. De acuerdo, este hecho no debe ser interpretado como queriendo decir que Dios mismo también tiene un cuerpo material, como pensaban los Audianos; ni que Dios, al crear al hombre también asumió un cuerpo, como enseñaba Eugubinus; ni que Dios creó al hombre a la imagen del Cristo aún por encarnarse, como creía Osiander. Dios, después de todo, es “espíritu” (*pneuma*, Juan 4:24) y no tiene cuerpo. El cuerpo humano es una parte de la imagen de Dios en su organización como instrumento del alma, en su perfección formal, no en su sustancia material como carne (*sarx*).⁷⁹

79. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, VI, 12; Gregorio de Nyssa, *Sobre la Creación del Hombre*, c. 8; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 93, art. 6, *Summa Contra Gentiles*, IV, 26; Petavius, *Opera Omnia*, “de sex dieb. Opif.,” II, 4, 7ss.; J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, 3; J. Calvino, *Inst.*, I, 15, 3; A. Polanus, *Syn. Theol.*, 328; J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 677ss.; M. Becanus, *Inst. Theol.*, VIII, 13; *Synopsis Purioris Theologiae*, XIII, 13; P. Maastricht, *Theologia*, III, 9, 30.

Así como Dios, aunque es espíritu (*pneuma*), es no obstante el Creador de un mundo material que puede ser calificado como su revelación y manifestación, con esta revelación llegando a su clímax en la encarnación, así también el espíritu del hombre está diseñado para el cuerpo como su manifestación. La encarnación de Dios es prueba de que los seres humanos, y no los ángeles, son creados a la imagen de Dios y que el cuerpo humano es un componente esencial de esa imagen. Desde el principio la creación fue dispuesta de esta manera y la naturaleza humana fue inmediatamente creada así de manera que estaba preparada y aprestada para el más alto grado de conformidad con Dios y para la habitación más íntima de Dios. Dios no hubiese sido capaz de volverse hombre si primero no hubiese hecho al hombre a su propia imagen. Y precisamente debido a que el cuerpo, siendo el órgano del alma, pertenece a la esencia del hombre y a la imagen de Dios, originalmente también participaba de la inmortalidad. Dios no es Dios de muertos, sino de vivos (Mat. 22:32). La muerte es consecuencia del pecado (Gén. 2:7; 3:19; Rom. 5:12; 6:23; 1 Cor. 15:21, 56). En el caso de Adán, sin embargo, esta inmortalidad no consistía de un estado de no ser capaz de morir (*non posse mori*), en una vida eterna e imperecedera, sino solo de la condición de ser capaz de no morir (*posse non mori*), en un no morir – en el futuro – en caso de obediencia. Este estado no era absoluto sino condicional; dependía de una precondition ética. Por lo tanto, no es correcto decir con los Pelagianos, los Socinianos, los Disidentes (etc.) que el hombre fue creado mortal y que la muerte es algo dado con el organismo material, y por lo tanto este es el estado normal y natural del hombre. Por otro lado,

hay sin embargo una diferencia esencial entre el *no morir en el futuro* de Adán en tanto que permaneciera obediente, y el *no ser capaz de morir* que iba a recibir como la recompensa por su obediencia. Así como en el caso de Adán el conocimiento, la justicia y santidad se hallan aún carentes del don de la perseverancia (*donum perseverantiae*), así la inmortalidad no estaba aún totalmente integrada en la vida eterna no sujeta a falla. La naturaleza humana de Adán fue creada de tal manera que, en caso de violación al mandamiento de Dios, podía y tenía que morir. Adán era todavía un hombre del polvo de la tierra; solamente Cristo es el Señor del cielo; primero es lo natural, luego lo espiritual (1 Cor. 15:45s.). Ahora, por medio de este cuerpo el hombre estaba unido a la tierra pero también podía ejercer dominio sobre la tierra. El dominio sobre la tierra, como la inmortalidad, es una parte de la imagen de Dios. Ciertamente, los Socinianos fueron demasiado lejos cuando ubicaron el ser total del hombre y el contenido entero de la imagen de Dios en el dominio. Sin embargo, Génesis 1:26, 28; 2:19, 20; 9:2, 3 y Salmo 8:7-9 enseñan claramente que este dominio está íntimamente relacionado con la creación a la imagen de Dios y es dado con ella. No es un apéndice externo a la imagen; no se basa en una dispensación complementaria especial; sino que, siendo la imagen de Dios, el hombre es así al mismo tiempo elevado por sobre todas las otras criaturas y es designado señor y rey sobre todas ellas.

Finalmente, también perteneciente a esta imagen es la habitación del hombre en el paraíso (Gén. 2:8-15). La santidad y la bendición van juntas; toda conciencia humana puede ver el hecho de que hay una conexión entre la virtud y la felicidad; la

dimensión ética y la dimensión física, el orden moral y el orden natural en el mundo, el ser y la apariencia, el espíritu y la materia pueden no ser opuestos. Por lo tanto, congruente con una humanidad caída se halla una tierra que se encuentra bajo una maldición; por lo tanto, un lugar de tinieblas espera al perverso en el más allá; el justo un día caminará a la luz de la presencia de Dios; el hombre aún no caído pero todavía terrenal hace su hogar en un paraíso.

De manera que el ser humano total es la imagen y semejanza de Dios, en alma y cuerpo, en todas las facultades, poderes y dones humanos. Nada en la humanidad se halla excluido de la imagen de Dios; se extiende tanto como nuestra humanidad lo hace y de hecho constituye nuestra humanidad. El humano no es el ser divino pero es, sin embargo, una impresión finita – en forma de criatura – de lo divino. Todo lo que se halla en Dios – su esencia espiritual, sus virtudes y perfecciones, sus auto-distinciones inmanentes, su auto-comunicación y auto-revelación en la creación – encuentra su analogía y semejanza, finita y limitada, por supuesto, en la humanidad. Hay una profunda verdad en la idea de la Cábala de que Dios, quien es el Infinito en sí mismo, se manifiesta en los diez sefirot o atributos y que estos juntos forman el Adán Cadmon.⁸⁰ Entre las criaturas la naturaleza humana es la revelación suprema y más perfecta de Dios. Y es eso no solamente en términos de su lado neumático sino igualmente en términos de su lado somático; es eso precisamente como humano, esto es, como psiquis, como naturaleza. En la ense-

80. A. Franck, *The Kabbalah* (New York: Arno, 1973), 148.

ñanza de la Escritura Dios y el mundo, el espíritu y la materia, no son opuestos. No hay nada despreciable o pecaminoso en la materia. El mundo visible es una revelación tan hermosa y exuberante de Dios como lo es el espiritual. Él exhibe sus virtudes tanto en el primero como en el último. Todas las criaturas son expresiones de los pensamientos divinos y todas ellas exhiben las huellas o vestigios de Dios. Pero todos estos vestigios, distribuidos tanto en el mundo espiritual como en el mundo material, son recapitulados en el hombre y conectados tan orgánicamente y realzados de manera tan superior que claramente constituyen la imagen y semejanza de Dios. Todo el mundo se eleva hacia arriba, se culmina y se completa a sí mismo, y alcanza su unidad, su meta y su corona en la humanidad. Por lo tanto, con el propósito de ser la imagen de Dios el hombre tenía que ser una recapitulación del todo de la naturaleza. Los Judíos solían decir que Dios había juntado el polvo para el cuerpo humano de todos los terrenos de la tierra.⁸¹ Aunque la imagen es extraña, se expresa en ella un pensamiento cierto y hermoso. Como espíritu, el hombre es similar a los ángeles y se remonta al mundo invisible; pero es al mismo tiempo un ciudadano del mundo visible y está conectado con todas las criaturas físicas. No hay un solo elemento en el cuerpo humano que no ocurra también en la naturaleza alrededor de él. Así, el hombre forma una unidad del mundo material y

espiritual, un espejo del universo, un vínculo de conexión, un compendio, el epitome de toda la naturaleza, un microcosmos, y precisamente por esa razón también la imagen y la semejanza de Dios, su hijo y heredero, un ser micro-divino (*mikrotheos*). Él es el profeta que explica a Dios y proclama sus excelencias; él es el sacerdote que se consagra a Dios, se consagra a sí mismo junto con todo lo creado, como una ofrenda santa; él es el rey que guía y gobierna todas las cosas en justicia y rectitud. Y en todo esto señala hacia Aquel quien en un sentido aún más alto y rico es la revelación y la imagen de Dios, a aquel que es el unigénito del Padre, y el primogénito de todas las criaturas. Adán, el hijo de Dios, fue un tipo de Cristo.

81. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palastinischen Theologie* (Leipzig: Dornffling & Franke, 1880), 202ss.; cf. J. te Winkel, "A Frisian Myth," en *Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde van Middeleeuwen en Rederijkerstijd en De Ontwikkelingsgang der Nederlandsche Letterkunde*, 7 vols., 2^a ed. (Haarlem: F. Bohn, 1922-27), I, 28.

El Destino Humano

6

El destino último de la humanidad, tanto individual como corporativamente, era la meta de Adán pero era algo aún no dado en su creación. Cristo, no Adán, es el primer hombre pleno, verdadero y espiritual. Aún en el estado de integridad Adán era solamente el principio; Cristo es el “fin” de la humanidad, aquel que nos da la posibilidad de vida eterna impercedera. El paralelo entre Cristo y Adán llevó a los teólogos a concebir el estado original de integridad en términos de un pacto, un pacto de obras. Esta doctrina está basada en la Escritura y es eminentemente valiosa. El pacto pertenece a la esencia de la verdadera religión, haciendo posible una relación entre el Creador y la criatura y subrayando la dependencia en Dios de los seres humanos racionales y morales. La doctrina Católica Romana del donum superadditum, aunque busca honrar la convicción de que la vida eterna es un don de gracia, de hecho reintroduce el tema de las buenas obras meritorias. En contraste, las perspectivas Luteranas exaltan el estado original de Adán como una posesión que ya gozaba de la bendición más elevada posible y tiende de esa manera al antinomianismo – Adán se encontraba ex lex, fuera de la ley. Pero, antes de la caída, nuestros primeros padres no gozaban aún del Sabbath celestial eterno; el estado de integridad no era aún el estado de gloria. La huma-

nidad plena y completa se encuentra en la comunidad; la humanidad como un todo es la imagen de Dios – en la creación y en la redención. Esto pone de relieve la noción de la representación federal: la de Adán sobre la creación, la de Cristo sobre la humanidad redimida. Este énfasis en la unidad orgánica de la raza humana también arroja luz sobre sus orígenes y propagación. La teoría de la preexistencia de las almas humana se halla arraigada en un dualismo pagano entre el espíritu y la materia, destruye la unidad de la humanidad, y borra la distinción entre los seres humanos y los ángeles. El debate entre el creacionismo y el traducianismo es menos concreto. Aunque ambos enfrentan dificultades insolubles, los teólogos Reformados junto con los Ortodoxos y los Católicos Romanos, abrazaron casi unánimemente el creacionismo mientras que el traducianismo encontró aceptación principalmente entre los Luteranos. Solo el creacionismo sostiene suficientemente la unicidad específica de la humanidad dado que rechaza tanto al panteísmo como al materialismo y respeta tanto la unidad orgánica de la raza humana y su totalidad como, al mismo tiempo, el valor y misterio de la personalidad individual de cada ser humano individual. El estado de integridad es una preparación para la gloria eterna cuando Dios será el todo en todos.

Aunque Adán fue creado a imagen de Dios, él no fue esa imagen inmediatamente en el sentido pleno, ni era esa imagen solo por él mismo. La imagen de Dios solo se nos presentará en toda su esplendorosa riqueza cuando el destino del hombre, tanto para esta vida como para la por venir, esté allí incluido. En 1 Corintios 15:45-49 Pablo contrasta las dos cabezas pactales, Adán y Cristo, el uno con el otro y las compara, no tanto (como en Rom. 5:21-22 y 1 Cor. 15:22) en términos de lo que hicieron sino más en términos de la naturaleza y persona de cada uno. La comparación alcanza aquí su más grande profundidad y penetra hasta la raíz de la distinción entre ellos. Todo Adán, tanto antes como después de la caída, es contrastado con Cristo en su integridad, tanto antes como después de la resurrección. En virtud de la creación el primer hombre fue hecho un “ser viviente” (*psychês sôsa*), “natural” (*psychikos*), “del polvo de la tierra” (*ek gçs choikos*); pero por su resurrección el segundo hombre se hizo “un espíritu que da vida” (*pneuma zôpoioun*), “espiritual” (*pneumatikos*), “del cielo” (*ex ouganou*).¹ Aunque Adán fue creado a imagen de Dios, puesto que era “de la tierra, terrenal,” dependía de la tierra. Él, después de todo, necesitaba alimento y bebida, luz y aire, día y noche, por tanto no tenía aún un cuerpo espiritual glorificado en un nivel que trascendiera todas sus necesidades. Su cuerpo natural no se había vuelto aún en un instrumento del espíritu de manera plena. Como tal, Adán, en comparación con Cristo, se hallaba en un nivel más bajo. Adán fue el primero; Cristo fue el segundo y último. Cristo presupone a

Adán y le sucede. Adán es la entidad menor e inferior; Cristo es el ser más grande y más alto. De allí que Adán señalara a Cristo; ya antes de la caída él era el tipo de Cristo. En la creación de Adán ya Cristo estaba a la vista. Toda la creación, incluyendo la creación del hombre, era infralapsariana. Lo natural vino primero, lo espiritual de segundo.

Lo que Pablo está presentando aquí con gran profundidad y anchura se fundamenta en Génesis 1 y en el mismo capítulo 2. El hombre, aunque espíritu (*pneuma*) y llevando un aliento de vida dentro de sí, se volvió un ser viviente (alma) como los animales. Les fueron dados los frutos de la hierba y de los árboles como alimento (Gén. 1:29), un paraíso como su morada (Gén. 2:8s.), una mujer como ayuda (Gén. 2:18s.), un mandamiento como guía (Gén. 2:16, 17), una amenaza de castigo en caso de transgresión (Gén. 2:17). Es evidente por este escenario que el primer hombre, a pesar de ser ubicado en un lugar tan alto, no poseía todavía la más alta humanidad. Hay una gran diferencia entre lo natural y lo neumático, entre el estado de integridad y el estado de gloria. Después de la resurrección tanto el estómago como el alimento serán hechos a un lado (1 Cor. 6:13), pero ambos fueron realidades para Adán. En el cielo los hijos de Dios ya no se casarán, sino que serán como los ángeles (Mat. 22:30); Adán, sin embargo, necesitaba la ayuda de una esposa.

El Pacto con Adán: Solamente el Comienzo

Adán, por consiguiente, se hallaba en el principio, no al final, de su “carrera.” Su condición era provisional y temporaria y no podía permanecer como era. Tenía que

1. Cf. W. Lütgert, “Der Mensch aus dem Himmel,” en Samuel Oettl, ed., *Greifswalder Studien* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), 207-28.

pasar hacia una gloria superior o al pecado y la muerte. La pena por transgredir el mandamiento era la muerte; la recompensa por guardarlo, por el contrario, era la vida: vida eterna. Nuestra conciencia común ya testimonia que en guardar los mandamientos de Dios hay gran recompensa y que la violación de estos mandamientos trae castigo, pero la Sagrada Escritura también expresa esta verdad una y otra vez. Ella resume todas las bendiciones asociadas con el hacer los mandamientos de Dios en la palabra “vida,” vida eterna. Tanto en el pacto de obras como en el de gracia la Escritura no conoce sino un ideal para un ser humano, y éste es la vida eterna (Lev. 18:5; Eze. 20:11; Sal. 9:12; Mat. 19:17; Luc. 10:28; Gál. 3:12). Por tanto, Adán aún se encontraba en el comienzo. Como aún no tenía esta recompensa de la vida eterna, sino que aún debía adquirirla; podía aún errar, pecar, caer y morir. Su relación con Dios era tal que podía gradualmente incrementar en compañerismo con Dios pero también podía caer de ella. En la Escritura esta relación única es quizás comparada con un pacto en *un* versículo. En Oseas 6:7 el Señor dice de Israel y de Judá que, a pesar de toda la labor invertida en ellos, ellos, como Adán, transgredieron el pacto (*kʔâdâm ʔâbʔrû berît*, LXX *ôs anthrôpos* Vulg., *sicut Adam*). La traducción “como un hombre” adolece de la objeción de que en ese caso se dice de la gente en general que transgredieron el pacto. Además, la traducción “como [el pacto de] un hombre” requeriría en cualquier caso que la palabra *kʔâdâm* fuese colocada después de la palabra *berît*, no después del sujeto *hçmâ*. De manera que, a menos que la palabra esté corrupta o se refiera a un nombre de lugar [“en Adán”], aún permanece la traducción “como Adán.” Se implica, entonces, que el mandamiento

dado a Adán era en el fondo un pacto porque tenía la intención, como el pacto de Dios con Israel, de transmitirle a Adán vida eterna en la forma de obediencia [pactal]. Esto es además reforzado por el paralelo que Pablo traza en Romanos 5:12-21 entre Adán y Cristo. Como la obediencia de un hombre, esto es, Cristo, y la gracia otorgada a la humanidad en Él, trajo absolución, justicia y vida, de la misma manera la transgresión y el delito de un hombre es la causa de la condenación, el pecado y la muerte para la humanidad como un todo. La relación entre nosotros y Adán es como la que hay entre nosotros y Cristo. De hecho permanecemos para con Adán en la misma relación. Él es un tipo de Cristo, nuestra cabeza, de quien la culpa y la muerte nos es imputada por causa de su transgresión. Él es la causa de la muerte de todos nosotros; todos morimos en Adán (1 Cor. 15:22). Aquí también la relación de Adán para con Dios es una relación de pacto, descrito ahora no tanto en la dirección de Dios como en la dirección de aquellos que están incluidos en ese pacto bajo Adán como cabeza.

Esta idea ricamente valiosa de la Escritura no siempre ha llegado a ocupar el lugar que se merece en la teología Cristiana. Una visión naturalista localizaba la imagen de Dios únicamente en la aptitud, el potencial manifiesto, la libertad de la voluntad, la personalidad formal e incluso contemplaba la muerte natural. La imagen o al menos la semejanza de Dios consistía mucho más en lo que los seres humanos tenían que adquirir por sus propios esfuerzos que en lo que les fue dado inmediatamente en la creación. La visión supranaturalista, por el contrario, se iba hacia el otro extremo, atribuyéndole un carácter totalmente sobrenatural al estado de integridad. No solamente la justi-

cia original era considerada un don sobrenatural; la inmortalidad era vista como un beneficio especial por parte del Creador, y a Adán le fue negada toda susceptibilidad al sufrimiento y al dolor.² Sin embargo, algunos como Gregorio de Nyssa, Juan de Damasco, Böhme, y otros, juzgaron que antes de la caída el hombre no tenía necesidad de alimento, viendo que era inmortal.³ En cualquier caso la excreción hubiese ocurrido sin ninguna mancha de indecoro.⁴ De acuerdo a la mayoría de padres de la Iglesia, Escolásticos, Católicos Romanos, Luteros, Disidentes y también ciertos teólogos Reformados como Zwinglio, Musculus, Mártir, Zanchius, Junius, Piscator y así sucesivamente, el alimento humano consistía solamente de plantas y no de carne. La procreación ocurría sin ningún placer sensual y los niños no nacían incapaces de hablar y llenos de necesidades, sino que muy rápidamente crecían hasta llegar a la adultez.⁵ Muchos, yendo aún más lejos, creían que la procreación ocurría totalmente aparte del coito;⁶ que los humanos fueron primero creados andrógenos, que la creación de la mujer, como tal, era prueba de la caída.⁷ De allí que las mujeres no participaran realmente de la imagen divina y de la naturaleza humana.⁸ Orígenes incluso derivaba la corporalidad y toda desigualdad

entre los hombres a una caída de almas pre-existentes; otros le atribuían al hombre antes de la caída un cuerpo totalmente diferente del nuestro.⁹ En relación con todo esto el paraíso era a menudo interpretado en términos muy idealistas e incluso se interpretaba alegóricamente: allí los animales no morían; allí no existían animales salvajes o impuros; las rosas florecían pero no tenían espinas; el aire era mucho más limpio, el agua era más tersa y la luz más brillante.¹⁰

Aún así todos reconocen que Adán no poseía aún la humanidad más alta, una verdad implícita en el mandamiento probatorio, ni la libertad de escoger entre la posibilidad del pecado y de la muerte. Agustín especialmente hizo una clara distinción entre la habilidad de no pecar (*posse non peccare*) y la de no morir (*posse non mori*), que Adán poseía, y la inhabilidad de pecar (*non posse peccare*) y la inhabilidad de morir (*non posse mori*), dones que iban a ser concedidos junto con la glorificación del primer hombre en caso de obediencia y que son ahora concedidos a los elegidos por gracia.¹¹ La relación en la que Adán original-

2. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 26; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 97, art. 2.

3. Petavius, *Opera Omnia*, “de sex dier. opif.,” 7.

4. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 97, art. 3.

5. Agustín, *Sobre los Méritos y la Remisión de Pecados*, I, 37, 38; P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 20; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 98, art. 1.

6. Agustín, *Las Retracciones*, I, 10; Gregorio de Nyssa, *Sobre la Formación del Hombre*, 16, 17; Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 30.

7. Ya pensaban así los Judíos; cf. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palastinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 202ss., y luego también J. S. Erigena, *La División de la Naturaleza*, II, 6, 10, 23, IV, 12, y muchos filósofos como Böhme, Oetinger, Baader, Scheffling, J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 324ss.; F. Delitzsch, *Un Sistema de Psicología Bíblica* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), 102ss.; J. C. K. Hofmann, *Weisagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testamente*, 2 vols. (Nördlingen: C. H. Beck, 1841-44), I, 65ss.; idem, *Der Schriftbeweis*, 2ª ed., 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), I, 403ss., enz.

mente se encontraba para con Dios incluso fue descrita por Agustín como un pacto, un testamento, una alianza;¹² y la traducción de las palabras *k?ádâm* por “como Adán” condujo a muchos a una opinión similar.¹³ Materialmente, por tanto, la doctrina de lo que más tarde fue llamado “el pacto de obras” también ocurre en los padres de la iglesia. Incluida en la situación de Adán, como se interpretó por parte de los teólogos Escolásticos, los Católicos Romanos y los Luteranos, yacen todos los elementos que fueron más tarde sumariados especialmente por los teólogos Reformados en la doctrina del pacto de obras.¹⁴ La relación en la que los creyentes han llegado a ser colocados para con Dios por Cristo es repetidamente descrita en la Escritura con el término “pacto.” Zwinglio y Bucer ya echaban mano de estos pensamientos escriturales para defender la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento en contra de los Anabaptistas. Ahora, siguiendo el ejemplo de la Escritura, cuando la religión Cristiana era descrita como un pacto, el paralelo de Cristo entre Adán y Cristo llevó a los

teólogos a concebir también el estado de integridad como un pacto.

Para distinguirlo del pacto de gracia este entonces fue llamado el pacto de la naturaleza o de obras (*foedus naturae or operum*). Fue llamado “pacto de la naturaleza,” no porque se juzgara que fluía automática y naturalmente de la naturaleza de Dios o de la naturaleza del hombre; sino por causa del fundamento sobre el cual descansaba el pacto, es decir, la ley moral le era conocida al hombre por la naturaleza y porque fue hecha con el hombre en su estado original y porque podía ser guardada por el hombre con los poderes que se le habían concedido en la creación sin la asistencia de una gracia sobrenatural. Más tarde, cuando el término ocasionaba malos entendidos, fue reemplazado preferiblemente por el de “pacto de obras”; y llevaba este nombre en vista del hecho que en este pacto la vida eterna podía ser obtenida únicamente por el camino de las obras, es decir, por el camino de guardar los mandamientos de Dios. Ahora, este pacto, en paralelo al pacto de gracia, fue enseñado y desarrollado con especial predilección por los teólogos Reformados.¹⁵ Las Confesiones Reformadas no la mencionan usando de muchas palabras. Materialmente, sin embargo, se expresa en los artículos 14 y 15 de la Confesión Belga, donde leemos que la naturaleza total del hombre fue corrompida por la transgresión de Adán del mandamiento de vida;¹⁶ en los

-
8. Cf. Agustín, *La Trinidad*, XII, 7; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 93, art. 4, qu. 99, art. 2; Buenaventura, *Sent.*, II, dist. 16, art. 2, qu. 2, dist. 20, art. 1, qu. 6; J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, c. 6; J. Quenstedt, *Theologia*, II, 15; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 vols. (París: Librairie Plon, 1887-1911), VI, S. 395-97.
9. Orígenes, *Contra Celso*, I, 32, 33; idem, *Sobre los Primeros Principios*, II, 9; cf. K. Liechtenhau, “Ophiten,” en *PRE*³, XIV, 404-13 y también Böhme, *Ant. Bourignon*, Baader, et al.
10. Lutero sobre Génesis 3; cf. D. F. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der Moderne Wissenschaft*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Oslander, 1840-41), I, 700ss.

-
11. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XXII, 30; idem, *Admonición y Gracia*; idem, *Enchiridion*, 104-7; idem, *El Significado Literal del Génesis*, III, 2, VI, 25; idem, *Contra Juliano*, V, 58; VI, 5 enz.
12. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XVI, 27.
13. J. Marck, *Historia Paradisi* (Ámsterdam: Gerardus Borstius, 1705), II, 6, 7.
14. Cf. P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 19, 20.

Días del Señor 3 y 4 del Catecismo de Heidelberg se dice que el hombre fue creado a la imagen de Dios, para que pudiera vivir con Dios en felicidad eterna, pero totalmente es descrito como totalmente corrupto por la caída de Adán; y en el capítulo III/IV de los Cánones de Dort se declara que la corrupción de Adán se propagó a todos sus descendientes “por el justo juicio de Dios.” Formalmente, el pacto de obras está incorporado en los Artículos Irlandeses (1615), en la Confesión de Westminster (1647), en la Fórmula Helvética de Consenso (1675), y en los Artículos de Walcheren (1693).¹⁷ Aunque la doctrina del pacto de obras también encontró aceptación en algunos teólogos Católicos Romanos¹⁸ y Luteranos,¹⁹ se le opusieron vigorosamente los Disidentes y los Racionalistas.²⁰ Solo en tiempos modernos la doctrina del pacto de obras fue otra vez entendida y explicada por una cantidad de teólogos en su verdadero significado.²¹

Uno puede ciertamente levantar la objeción contra la doctrina del pacto, tal y como ha sido desarrollada en la teología

Reformada, de que fue demasiado detallada y tratada demasiado escolásticamente. Aunque más tarde los teólogos aún defendían la doctrina, ya no sentían su significado ni su importancia teológica y religiosa. Puesto que había perdido su vitalidad era fácil combatirla. Pero la doctrina del pacto de obras está basada en la Escritura y es eminentemente valiosa. Entre las criaturas racionales y morales toda la vida superior toma la forma de un pacto. Generalmente, un pacto es un acuerdo entre personas que voluntariamente se obligan y se vinculan las unas a las otras con el propósito de repeler un mal u obtener un bien. Tal acuerdo, sea que se haga tácitamente o que se defina con detalles explícitos, es la forma usual en términos en los cuales los humanos viven y trabajan juntos. El amor, la amistad, el matrimonio, lo mismo que toda cooperación social en los negocios, la industria, la ciencia, el arte, y así sucesivamente, se fundamenta en última instancia en un pacto, esto es, una fidelidad recíproca y una variedad de obligaciones morales generalmente

15. *Nota del Editor*: Bavinck refiere aquí a la literatura que se halla al principio de la sección del capítulo en la edición Holandesa. Revise los siguientes autores en la bibliografía: Boston, Brahe, Cloppenburg, Coccejus, Comrie, De Moor, Gomarus, van den Honert, Junius, Marck, Maastricht, Olevianus, Polanus, Trelcatius, Trelcatius Jr., Ursinus, Vitringa, Walker, Wollebius.

16. En su versión original el art. 14 de la Confesión Belga dice que Dios formó al hombre “según su propia imagen y semejanza, bueno, justo y santo, *enteramente perfecto en todas las cosas (et tout parfait en toutes choses)*.” Estas palabras fueron omitidas más tarde y reemplazadas por “capaz, en todas las cosas, de asentir con agrado a la voluntad de Dios.”

17. *Nota del Editor*: Para una descripción de la Fórmula Helvética de Consenso (1675), vea P. Schaff, *Los Credos de la Cristiandad*, 6ª ed., 3 vols. (New York: Harper, 1919), I, 477-89. Los cinco Artículos de Walcheren (1693) fueron adoptados por las Clases Holandesas Reformadas de Walcheren en contra de las perspectivas liberales y racionalistas de Herman Alexander Roëll, Baltasar Bekker, y Johannes Vlæk. Se puede encontrar una discusión de los artículos y las opiniones de los tres rechazados en los respectivos ensayos de la *Christelijke Encyclopedie*, ed. por F. W. Grosheide y G. P. Van Itterzon (Kampen: Kok, 1961). El texto completo de los Artículos de Walcheren se encuentra en *Documenta Reformatoria*, ed. por J. N. Bakhuizen van den Brink et al. (Kampen: Kok, 1960), I, 460-70.

reconocidas. Por tanto, no debería sorprendernos que también la vida texturizada más alta y más alta de los seres humanos, a saber, la religión, conlleve este carácter. En la Escritura el “pacto” es la forma fija en la que se describe y presenta la relación de Dios con su pueblo. E incluso donde la palabra no ocurre, no obstante vemos siempre las dos partes como si estuvieran en diálogo la una con la otra, tratando la una con la otra, con Dios llamando a la gente a la conversión, recordándoles sus obligaciones, y obligándose a sí mismo para proveer todo lo que es bueno. Más tarde, cuando discutamos el pacto de gracia, nos enfocaremos en el concepto bíblico de *berit*. Aquí nos limitaremos a recordarle al lector la idea general de pacto. Aún si el término “pacto” nunca ocurriera en la Escritura para la relación religiosa entre Adán y Dios, ni siquiera en Oseas 6:7, todavía la vida religiosa del hombre antes de la caída posee el carácter de un pacto. Los eruditos Reformados nunca fueron tan cerrados como para insistir en la palabra, si sólo el asunto mismo era cierto: uno puede dudar de la palabra, dando por sentado que el tema es seguro (*de vocabulo dubitetur, re salva*). Pero, oculta tras la oposición a la palabra se hallaba la oposición al tema mismo. Y nunca se debe claudicar en esto en vista el hecho que el pacto es la esencia de la verdadera religión.

¿Por qué debiese ser esto así? Primero que todo, porque Dios es el Creador, el

hombre, una criatura; y con esa declaración se da por sentada una infinita distancia entre los dos. Ningún compañerismo, ninguna religión entre los dos parece posible; solamente hay diferencia, distancia, una separación interminable. Si Dios permanece elevado por encima de la humanidad en su exaltación y majestad soberana, entonces no es posible ninguna religión, al menos ninguna religión en el sentido de compañerismo. Entonces la relación entre los dos es descrita de manera total con los términos “amo” y “siervo.” Entonces la imagen del alfarero y el barro es aún demasiado débil para describir esa relación porque el barro tiene existencia – y por tanto derechos – independientemente de y en contra del alfarero, pero los seres humanos no tienen nada y no son nada aparte de Dios. Por consiguiente, si verdaderamente ha de haber religión, ha de haber compañerismo entre Dios y el hombre, si la relación entre los dos ha de ser también (pero no exclusivamente) la de un amo para con su siervo, la de un alfarero para con el barro, lo mismo que la de un rey para con su pueblo, la de un padre para con su hijo, la de una madre para con su niño, la de un águila

20. S. Episcopius, *Inst. Theol.*, II, c. 2; P. van Limborch, *Theol. Christ.*, III, c. 2; J. Alting, sobre Hebreos 8:6 y *Opera Omnia Theologica* (Ámsterdam: Borst, s.f.), V, 392; Venema, *Korte Verdediging van zijn eere en leere* (Leeuwarden: van Desiel, 1735); N. Schiere, *Doctrina testamentorum et foederum divinorum omnium* (Leopardiaw: M. Ingema, 1718); J. Vlak, *Eeuwig Evangelia* (1684) [Nota del Editor: Bavinck no da el título] quien es cuestionado por H. Brink, *Toet-Steen der Waarheid en anderen* (Ámsterdam, 1685); Incluso J. J. Van Oosterzee, *Dogmática Cristiana*, trad. por J. Watson y M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §75, la miraba como una obra Judía de arte.

18. M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1933), II, 500; C. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae* (Freiburg i.B.: Herder, 1916-25), III, 136.

19. J. F. Buddeus, *Institutiones Theologiae Moralis* (Leipzig: T. Fritsch, 1715), 527 y otros, cf. C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, II, 242.

para con sus crías, la de una gallina para con sus polluelos, y así sucesivamente; es decir, si no solo una relación sino todas las relaciones y todos los tipos de relaciones de dependencia, sumisión, obediencia, amistad, amor y así sucesivamente, hallan su modelo y alcanzan su plenitud entre los humanos en la religión, entonces la religión debe tener el carácter de un pacto. Pues entonces Dios debe descender de su majestuosa posición, condescender con su criatura, impartirse, revelarse y darse a Sí mismo a los seres humanos; entonces Él, que habita en la eternidad y que mora en un lugar alto y santo debe también morar con aquellos que son humildes de espíritu (Isa. 57:15). Pero este conjunto de condiciones no es otra cosa que la descripción de un pacto. Si la religión es llamada un pacto, es descrita, de ese modo, como la religión verdadera y genuina. Esto es lo que ninguna religión jamás ha entendido; todos los pueblos, ya sea de manera panteísta, rebajan a Dios hacia aquello que pertenece al rango de la criatura, o de manera deísta le elevan interminablemente por encima de ella. En ninguno de los casos uno llega al verdadero compañerismo, al pacto, a la religión genuina. Pero la Escritura insiste en ambas cosas: Dios es infinitamente grande y condescendentemente bueno; él es Soberano pero también Padre; él es Creador pero también Prototipo. En una palabra, él es el Dios del pacto.

Es claro, en segundo lugar, que una

21. A. Kuyper, *De Heraut*, 161ss.; Ch. Hodge, *Teología Sistemática*, 3 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), II, 117; G. Vos, "La Doctrina del Pacto en la Teología Reformada," en *Historia Redentora e Interpretación Bíblica*, ed. por Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1980), 234-70.

criatura no puede presentar o poseer derecho alguno ante Dios. Eso es implícitamente – por la naturaleza del caso – imposible. Una criatura como tal le debe su existencia, todo lo que es y tiene, a Dios; no puede hacer ningún reclamo ante Dios y no puede jactarse de nada; no tiene derechos y no puede hacer demandas de ningún tipo. No hay tal cosa como mérito en la existencia de una criatura ante Dios, ni la puede haber puesto que la relación entre el Creador y una criatura elimina, de manera radicar y de una vez por todas, cualquier noción de mérito. Esto es verdad después de la caída pero no menos antes de la caída. Entonces también los seres humanos eran criaturas: sin prerrogativas, sin derechos, sin mérito. Cuando hemos hecho todo para lo cual hemos sido instruidos somos todavía siervos indignos (*douloi achreioi*, Lucas 17:10). Sin embargo, la religión de la Sagrada Escritura es tal que en ella los seres humanos pueden no obstante, por así decir, reivindicar ciertos derechos ante Dios. Pues tienen la libertad de venir ante él con oración y con acción de gracias, de dirigirse a él como "Padre," de refugiarse en él en todas las circunstancias de angustia y muerte, de desear todas las cosas buenas de parte de él, incluso de esperar de él salvación y vida eterna. Todo esto es posible únicamente porque Dios en su condescendiente bondad otorga derechos a su criatura. Todo derecho asociado con la criatura es un beneficio dado, un don de gracia, inmerecido y no obligatorio. Toda recompensa por parte de Dios se origina en la gracia; no es posible ningún mérito, sea por condignidad (merecimiento) o por congruencia.²² La religión verdadera, por

22. *Nota del Editor*: Vea la nota 29 en el capítulo anterior.

consiguiente, no puede ser otra cosa que un pacto: tiene su origen en la condescendiente bondad de Dios y en su gracia. Tiene ese carácter antes, lo mismo que después, de la caída. Pues la religión, como a ley moral y el destino del hombre, es una. El pacto de obras y el pacto de gracia no difieren en su meta final sino únicamente en la manera que conduce a ella. En ambos hay un mediador; entonces un mediador de unión, ahora un mediador de reconciliación. En ambos hay una fe, entonces fe en Dios, ahora fe en Dios por medio de Cristo y ambos hay una esperanza, un amor y así sucesivamente. La religión es siempre la misma en esencia; difiere solamente en forma.

En tercer lugar los hombres y las mujeres son seres racionales y morales. Esa es la manera como Dios les creó y que, por lo tanto, es como Él los trata. Él sustenta lo que creó. Dios, por consiguiente, no coacciona a los seres humanos, pues la coerción es inconsistente con la naturaleza de las criaturas racionales. Él trata con ellos, no como criaturas irracionales, como plantas o animales, como bloques de madera, sino que trata con ellos como seres racionales, morales y auto-determinados. Él quiere que los seres humanos sean libres y que le sirvan en amor, libre y voluntariamente (Sal. 100:3). La religión es libertad; es el amor el que no permite ser coaccionado. Por esa razón debe, por su misma naturaleza, tomar la forma de un pacto en el cual Dios actúa, no coercitivamente, sino con consejo, admonición, advertencia, invitación, petición y en el que los humanos sirven a Dios, no bajo dureza ni violencia, sino voluntariamente, por su propio libre consentimiento, movido por el amor para corresponder con amor. En el fondo la reli-

gión es una obligación pero también un privilegio. No es un trabajo con el cual le traemos provecho a Dios, o hacemos una contribución para él, y entonces obtenemos el derecho de recompensa. Es una gracia para nosotros la que se nos permite para que le sirvamos. Dios nunca está en deuda con nosotros, sino que nosotros estamos siempre en deuda con él por las buenas obras que hacemos (*Confesión Belga*, Art. 24). De su parte se encuentra siempre el don; por nuestra parte siempre hay gratitud y solamente eso. Por esa razón la religión es concebible únicamente en la forma de un pacto y llega a su plena realización únicamente en esa forma. Dios, por consiguiente, hizo tal pacto con los primeros seres humanos. Debemos hacer a un lado completamente el desarrollo fragmentario de esta doctrina. El asunto mismo es veraz. Después de crear a los hombres y las mujeres a su propia imagen, Dios les mostró su destino y la manera única en la cual podían alcanzarlo. Los seres humanos podían conocer la ley moral sin revelación especial puesto que fue escrita en sus corazones. Pero el mandamiento probatorio es positivo; no es algo dado por sentado en la naturaleza humana como tal pero podía ser dado a conocer a los seres humanos únicamente si Dios se los comunicaba. Ni era auto-evidente que guardar ese mandamiento produciría vida eterna. En ese sentido el “pacto de obras” no es un “pacto de la naturaleza.” Inicialmente la iglesia no entendió aún claramente esto²³ pero gradualmente se hizo obvio – y se enseñó como tal – que Dios de ninguna manera estaba obligado a otorgar la bendición celestial y la vida eterna a aquellos que guardaban su ley y quienes de esa forma no hacían ninguna otra cosa sino

23. F. Gomarus, *De Foedere*.

lo que estaban obligados a hacer. No hay ninguna conexión natural aquí entre obra y recompensa.²⁴

La Visión Reformada y otras Visiones del Destino Humano

Y *ésa* es la verdad que existe permanente e inseparablemente en la doctrina de Roma del don añadido (*donum superadditum*). La vida eterna es y sigue siendo un don inmerecido de la gracia de Dios. Pero debido a que Roma no conoce la doctrina del pacto de obras, infiere de este don misericordioso de la vida eterna que también la imagen de Dios en el hombre tiene que ser un don sobrenatural y, en virtud del poder sobrenatural concedido con la imagen de Dios, los humanos tienen una vez más el mérito de la vida eterna *ex condigno*. Bajo la apariencia de honrar la gracia, Roma, por lo tanto, introduce otra vez el carácter meritorio de las buenas obras. Pero los teólogos Reformados sostuvieron, por un lado, que la imagen de Dios en el hombre era natural y que el hombre, quien era esta imagen de Dios, podía conocer, lo mismo que guardar, la ley moral sin poder sobrenatural; y, por otro lado, afirmaban firmemente que un

estado más elevado de bendición que aquel que prevalecía en el paraíso en la tierra, nunca podría, por la naturaleza del caso, ser merecido, sino únicamente ser otorgado por una libre dispensación de Dios. Y combinaban estas dos ideas en su teoría del pacto de obras. Este pacto está arraigado en una dispensación libre, especial y misericordiosa de Dios. Procede de él y él decreta todas las partes del mismo: condición y cumplimiento, conformidad y recompensa, transgresión y castigo. Es monolateral (unilateral) en su origen y es añadido a la creación en la imagen de Dios. Los primeros seres humanos, por su parte, siendo creados a la imagen de Dios, descansaban en él y miraban en este pacto una revelación de un camino hacia una bendición más alta. Por consiguiente, el pacto de obras hace justicia tanto a la soberanía de Dios – que implica la dependencia de las criaturas y el carácter no meritorio de todas sus obras – como a la gracia y la generosidad de Dios que no obstante quiere darle a la criatura una bendición más alta que la terrenal. Sostiene tanto la dependencia lo mismo que la libertad de la humanidad. Combina a Schleiermacher [dependencia] y a Kant [libertad]. El mandamiento probatorio se relaciona con la ley moral como el pacto de obras se relaciona con la creación del hombre a imagen de Dios. La ley moral se levanta o cae en su totalidad con el mandamiento probatorio, y la imagen de Dios en la humanidad, y en su totalidad, se levanta o cae con el pacto de obras. El pacto de obras es el camino a la bendición celestial para los seres humanos que fueron creados a imagen de Dios y que todavía no habían caído.

El pacto de obras, por consiguiente, incluye aún otro hermoso pensamiento. No solamente desarrolla la idea verdadera y plena de la religión; también da expresión

24. J. Coccejus, *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei* (Frankfurt: J. M. A Sande, 1704), II, 23ss.; F. Burmann, *Syn. Theol.*, II, 8, 2, 4; J. marck, *Hist. Parad.*, 479; J. Cloppenburg, *Exerc. Theol.*, VI, disp. 5; idem, *De Foedere*, I, 8ss.; H. Witsius, *La Economía de los Pactos entre Dios y el Hombre* (Londres, 1763), I, 4 §§10-23; M. Leydekker, *Fax Veritatis* (Lugdun Batavorum: Daniel Gaesbeeck & Felicem Lopez, 1677), 399ss.; A. Comrie y N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie*, 10 vols. (Ámsterdam: Nicolaas Byl, 1753), IX, 227ss.; X, 288ss., 318ss.; Brahe, *Aanm. Over de vijf Walch. art.*, 125ss. 261ss.

al hecho que la humanidad antes de la caída, aunque creada a imagen de Dios, no poseía aún la bendición más alta posible. Sobre este punto hay una diferencia primordial con los teólogos Luteranos. En su opinión la creación a la imagen de Dios era la realización de la idea más alta del hombre. En Adán ese ideal fue plenamente alcanzado y no era posible un estado más alto. Adán no tenía que volverse alguna cosa; solamente tenía que seguir siendo lo que era, a saber, un participante de la plena morada misericordiosa de la Santa Trinidad. Por consiguiente, no estaba sujeto a una ley que le ordenara hacer alguna cosa positiva. La ley que se aplicara a él tenía únicamente un impacto negativo, y no fue sino hasta que el pecado apareció que fue traído bajo el dominio de la ley. Esa es la razón por la cual en las obras de los teólogos Luteranos, como en las de los padres de la iglesia, el estado original del hombre era frecuentemente representado de una manera muy exagerada. También es la razón por la cual el estado al que son elevados los creyentes en Cristo es esencialmente igualado con el de Adán antes de la caída. En referencia al creyente para el Luterano todo se enfoca en la justificación. Una vez que el creyente es justificado él o ella tiene lo suficiente y está completamente satisfecho y bendecido. La salvación coincide completamente con el perdón. No se siente necesidad de conectarla en retrospectiva con la elección eterna y hacia adelante con la totalidad de la vida Cristiana, las buenas obras y la vida eterna. Tampoco se necesita la predestinación ni la perseverancia. El creyente Luterano disfruta la nueva vida en el presente y no siente necesidad de más.²⁵ Para el Reformado, que caminaba en los pasos de Agustín, las cosas eran diferentes. Según ellos Adán no poseía la clase más alta

de vida. La clase más alta e vida es la libertad material que consiste de no ser capaz de errar, pecar o morir. Consiste en ser elevado absolutamente por encima de todo temor y terror, sobre toda posibilidad de caer. Esta vida superior es conferida inmediatamente por gracia por medio de Cristo a los creyentes. Ya no pueden pecar más (1 Juan 3:9) y ya no pueden morir (Juan 3:16) puesto que por fe reciben inmediatamente vida eterna e imperecedera. La de ellos es la perseverancia de los santos; ya no pueden perderse. Por tanto, Cristo no [meramente] restaura a los suyos al estado de Adán antes de la caída. Él adquirió y confirió mucho más, a saber, aquello que Adán hubiese recibido si no hubiera caído. Él nos posiciona no en el principio sino al final de la jornada que Adán tenía que completar. Él llevó a cabo no solo la obediencia pasiva sino también la obediencia activa requerida; no solamente nos libera de la culpa y del castigo, sino que por gracia nos otorga inmediatamente el derecho a la vida eterna.

Sin embargo, Adán todavía no tenía este alto estado de bendición; todavía no tenía vida eterna. Recibió la posibilidad de seguir en esa posición (*posse stare*) pero no

25. Lutero en J. Köstlin, *La Teología de Lutero y su Desarrollo Histórico y Armonía Interna*, trad. por Charles E. Hay (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 361; M. Schneckenburger y E. Güder, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs*, 2 vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), I, 90ss., 120ss.; II, 185ss.; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der Evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: Bertelsmann, 1895), I, 340; F. H. Frank, *System der christlichen Wahrheit* (Erlangen: A. Deichert, 1878-80), I, 375.

la voluntad (*velle stare*). Podía haberlo tenido si lo hubiese querido (*posse si vellet*) pero no tenía la voluntad para querer aquello que él era capaz de tener (*velle, quod posset*). Tenía la posibilidad de no errar, pecar o morir (*posse non errare, peccare, mori*), pero no tenía aún la imposibilidad de errar, pecar y morir (*non posse errare, peccare mori*). Todavía vivía en un estado de uno que podía pecar y morir, y se hallaba todavía por tanto bajo el temor y el terror. El suyo no era aún el amor perfecto e invariable que echa fuera todo temor. Por lo tanto, los teólogos Reformados correctamente señalaron que esta posibilidad, la de ser inconstantemente bueno, este estado de ser aún capaz de pecar y morir no era parte o componente de la imagen de Dios, sino su lindero, su limitación, su circunferencia.²⁶ Por tanto, la imagen de Dios tenía que ser desarrollada a plenitud – venciendo y nulificando así esta posibilidad de pecado y muerte – y relumbrar en gloria imperecedera. En virtud de esta visión del estado de integridad los teólogos Reformados, a diferencia de otros, fueron capaces de observar una encomiable sobriedad en su explicación del estado paradisiaco. Adán no era Cristo. Lo natural no era lo espiritual. El paraíso no era el cielo. Por más cuidadosos que debamos ser para resistir al naturalismo que niega el poder del pecado y que considera la muerte como natural, no menos de evitarse es el súper-naturalismo que define la imagen de Dios como una añadidura sobrenatural a la naturaleza. El pecado, según los teólogos Reformados, estropeó y destruyó todo, pero porque no es

una sustancia no podía alterar la esencia o sustancia de la creación. El ser humano, como pecador, es todavía un ser humano. Del mismo modo todas las otras creaciones (la tierra, el cielo, la naturaleza, las plantas, los animales), a pesar de la maldición el pecado y el dominio de la corrupción, esencial y sustancialmente permanecieron iguales. Como señalamos antes en el caso de la religión, así es también en el caso de todas las otras cosas: el pecado no hizo a un lado la sustancia de las cosas, y por lo tanto la gracia no restaura tampoco esa sustancia. La materia (*materia*) de todas las cosas es y sigue siendo la misma. Sin embargo, la forma (*forma*), dada en la creación, fue deformada por el pecado con el propósito de ser totalmente reformada otra vez en la esfera de la gracia.²⁷

Esta visión seria, y de lo más saludable, del estado paradisiaco sostenido por los Reformados llega a expresarse en incontables puntos. Contra los Luteranos y los Disidentes defendían la tesis de que, aparte del mandamiento probatorio, Adán se hallaba también totalmente unido a la ley moral. Él no se hallaba “sin-ley” (*exlex*, vinculado a ninguna ley), aún cuando la cumpliera sin ninguna coerción, por voluntad propia y por amor. Adán conocía la ley moral por medio de la naturaleza. De allí que no tuviera que serle revelada, como el mandamiento probatorio, de una manera especial. Es esencialmente la misma de los Diez Mandamientos pero difería en forma, pues la ley dada en el Sinaí presupone a un catálogo de pecados y por tanto casi siempre habla en sentido negativo (“No...”), y la ley moral antes de la caída era mucho más positiva. Pero precisamente debido a que en

26. H. Heppe, *Dogmática Reformada* (Grand Rapids: Baker, 1978 [1950]), 249-50; W. G. T. Shedd, *Teología Dogmática* (New York: Charles Scribner's Sons, 1888-89), II, 104, 150.

27. G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 776.

la vida de Adán anterior a la caída la ley moral era, por la naturaleza del caso, totalmente positiva, no aclaraba en la mente de Adán la posibilidad de pecar. De allí que, además de las *prescripciones* tenía que venir una proscripción y en adición a los mandamientos debía venir una ley positiva. Además de los mandamientos cuya naturalidad y calidad de razonable le eran obvias a Adán, este mandamiento era, en un sentido, arbitrario e incidental. En el mandamiento probatorio la totalidad de la ley moral le llegaba a Adán en un solo impulso, confrontándole con el dilema: o Dios o el hombre, la autoridad de Dios o la perspicacia propia, obediencia incondicional o investigación independiente, fe o escepticismo. Era una prueba tremenda que abría el camino hacia la bendición eterna o hacia la ruina eterna. Contra los Coceianos los teólogos Reformados sostenían que también el mandamiento del Sabbath pertenecía a aquella ley moral. Antes de la caída nuestros primeros padres aún no disfrutaban del eterno Sabbath celestial. Así como estaban sujetos a la alternancia de día y noche así también estaban obligados a la norma de seis de trabajo y uno de descanso. Un día de reposo y los días de labor eran por lo tanto también distintos antes de la caída. Entonces, también, la vida religiosa requería una forma y un servicio que le eran propios junto con la vida de la cultura. Los teólogos Reformados, con creciente unanimidad y decisión, rechazaron la noción mágica y teosófica de que los dos árboles en el jardín del Edén poseían el poder de matar o de dar vida por sí mismos, ya sea como parte de su naturaleza (Tomás, Suárez, Pererius), o de una manera sobrenatural (Agustín, Buenaventura), sea por un único uso²⁸ o por el uso repetido.²⁹ Sin embargo, unos pocos, como Pareus, Rivet y

Zanchius,³⁰ inicialmente aún asumían que el comer de la fruta tenía un efecto sobre la vida física del hombre.³¹ Esta opinión, aunque es consistente con la doctrina Católica Romana de los sacramentos, es, en parte por esa razón, inaceptable para la tradición Reformada puesto que hace a la vida y a la muerte independientes de la condición ética, esto es, del acto de obedecer o desobedecer el mandamiento de Dios. Más bien asume que los seres humanos continuarían viviendo incluso después de la caída si solamente hubieran *ex opere operato* comido del árbol de la vida. Implica así que la vida eterna podía efectuarse en la humanidad ya fuese de golpe o gradualmente por comer de un fruto físico, y de esta manera niega la distinción entre lo natural y lo espiritual. Por consiguiente, los teólogos Reformados preferían ver el árbol de la vida como signo y seña del pacto de obras que concedía vida de una manera sacramental.

Del mismo modo los teólogos Reformados unánimemente rechazaron,³² como algo contrario a la Escritura, todas las especulaciones teosóficas concernientes a un ser andrógino, la ausencia del impulso sexual y la generación mágica. La creación de la mujer no presupone una especie de

28. R. Bellarmine, *De Gratia Primi Hominis* (Heidelberg: Rosa, 1612), c. 14.

29. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 97, art. 4; cf. también A. Kuyper, *De Heraut*, 941 (5 Enero 1896): 1.

30. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 501.

31. J. Calvino, *Institución*, IV, 14, 12, 18; idem, *Comentario sobre el Génesis*, trad. por John King (Grand Rapids: Baker, 1979), 115-18, 182-84 sobre Gén. 2:9, 3:22; J. Marck, *Historia Paradisi*, I, c. 17; cf. literatura adicional en C. Vitranga, *Doctr. Christ.*, II, 220ss.

32. J. Marck, *Historia Paradisi*, 279ss.

caída en la vida de Adán, ni tampoco nuevas especies emergieron en el reino animal o vegetal después de la entrada del pecado. Según Voetius, los animales salvajes y los que se arrastran habían sido ya creados al sexto día y eran anteriores a la caída.³³ Y, finalmente, Calvino y la mayoría de teólogos Reformados eran de la opinión de que el comer carne le estaba permitido a los humanos incluso antes del diluvio y la caída.³⁴ El hecho de que Génesis 1:29 no lo menciona expresamente no puede, como un argumento a partir del silencio, ser de utilidad aquí. En Génesis 1:30 solo el mundo de las plantas es dividido entre el hombre y el animal, nada se dice sobre el dominio del hombre – y su derecho – sobre el mundo animal. El mundo animal ya había sido colocado bajo el dominio humano en Génesis 1:28, un acto que ciertamente incluye, especialmente con respecto a los peces del mar, el derecho de matar y usar los animales. Inmediatamente después de la caída Dios mismo hizo prendas de pieles de animales (3:21) y Abel hizo un sacrificio que fue con seguridad seguido por una comida sacrificial. Es más, la práctica de comer carne estaba ciertamente en uso antes del diluvio y, si Dios no lo autorizó antes de Génesis 9:3, hubiese sido ilegal y pecaminoso antes de ese tiempo. Génesis 9:1-5 no presenta un nuevo mandamiento, sino que renueva la bendición de la creación; un nuevo rasgo es solamente la prohibición de comer carne con su vida, es decir, su sangre. La base para la orden en contra de matar

seres humanos (Gén. 9:5-7) no se halla presente en el caso de animales, pues ellos no fueron hechos a imagen de Dios. Incomprensible, finalmente, es el porqué de todas las veces que Dios le permitiría a la raza humana comer carne *después* de la caída y *después* del diluvio; uno esperaría lo contrario, a saber, que los derechos y dominio del hombre estarían restringidos después de la caída. Uno esperaría que, para contrarrestar el desorden y la degradación, el uso de la carne sería abolido y que el vegetarianismo sería considerado mucho más acorde con el estado de la humanidad posterior a la caída y posterior al diluvio que la práctica de comer carne.³⁵

En todos estos temas la teología Reformada fue capaz de hacer juicios sanos porque estaba profundamente empapada con la idea de que Adán no disfrutaba todavía del más alto nivel de bendición. Indudablemente que el pecado tiene significación cósmica. Como es evidente por el fenómeno de la muerte, el pecado también impacta nuestra existencia física y ha puesto a toda la tierra bajo la maldición. Sin el pecado el desarrollo de la humanidad y la historia de la tierra hubiesen sido muy diferentes – aunque aún inimaginables. Aún así, por otro lado, el estado de integridad no puede ser igualado con el estado de gloria. No podemos sacar conclusiones de lo primero por condiciones de lo postrero. Isaías 11:6 y 65:25 no pueden aplicarse más al estado de

33. G. Voetius, *Select. Disp.*, V, 191.

34. J. Calvino, *Comentario sobre el Génesis*, 98-100, 291-93, sobre Génesis 1:29, 9:3; Heidegger, *de libertate Christianorum a re cibaria* (1662); Voetius, *Disp.*, IV, 387; V, 194; Coccejus, *S. Theol.*, XX, 17; J. Marck, *Historia Paradisi*, 341; B. De Moor, *Comm. Theol.*, III, 35-38 enz.

35. O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1870), 273ss.; *Köhler, *Biblische Geschichte*, I, 33ss.; R. Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Marburg: N. G. Elwert, 1896), 193ss.; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis* (Regensburg: G. J. Manz, 1911), 65.

la vida humana antes de la caída que Marcos 12:25; Lucas 20:36; 1 Corintios 6:13 (etc.). Aunque la forma (*forma*) ha cambiado, la materia (*materia*) de la humanidad, de las plantas, los animales, la naturaleza y la tierra, es la misma antes y después de la caída. Todos los componentes esenciales que existen hoy también estaban presentes antes de la caída. Las distinciones y diferencias entre hombres y mujeres, padres e hijos, hermanos y hermanas, parientes y amigos; las numerosas instituciones y relaciones en la vida de la sociedad tales como matrimonio, familia, crianza de los hijos y así sucesivamente; la alternación de día y noche, días laborales y el día de reposo, trabajo y tiempo libre, meses y años; el dominio del hombre sobre la tierra por medio de la ciencia y el arte, y así sucesivamente – aunque todas estas cosas han sido indudablemente modificadas por el pecado y han cambiado en apariencia, sin embargo tienen su principio activo y su fundamento en la creación, en las ordenanzas de Dios, no en el pecado. El socialismo y el comunismo, también el socialismo y el comunismo de muchas sectas Cristianas, están en lo correcto al combatir las terribles consecuencias del pecado, especialmente también en la esfera de la sociedad. Pero estos sistemas no se detienen allí; también entran en conflicto con la naturaleza de las cosas, las ordenanzas de la creación, y por lo tanto adquieren consistentemente no un carácter reformador sino un carácter revolucionario.

El Destino Humano en Comunidad

Finalmente, la doctrina del pacto de obras contiene una tercera idea, una idea con el más rico significado religioso y ético.

Adán no fue creado *solo*. Como hombre, y por sí mismo, estaba incompleto. Le faltaba algo que ninguna criatura inferior podía llenar (Gén. 2:20). Por consiguiente, como hombre, por sí mismo, tampoco era todavía la imagen plenamente desplegada de Dios. La creación de la humanidad a imagen de Dios fue únicamente completada en el sexto día cuando Dios creó tanto al hombre como la mujer en unión el uno con el otro (cf. *'wtm*, Gén. 1:27), a su imagen. Aún así esta creación del hombre y la mujer en conjunción a imagen de Dios no es el fin sino el comienzo de la jornada de Dios con la humanidad. No es bueno que el bueno estuviese solo (Gén. 2:18); ni es bueno que el hombre y la mujer estén solos. Inmediatamente Dios pronunció sobre los dos ellos la bendición de multiplicación (Gén. 1:28). No el hombre solo, ni el hombre y la mujer juntos, sino que únicamente la totalidad de la humanidad es la imagen plenamente desarrollada de Dios, su hijo, su descendencia. La imagen de Dios es demasiado abundante y rica para ser plenamente realizada en un solo ser humano, por más ricamente dotado que pueda ser ese ser humano. Únicamente puede ser un tanto desplegada en su profundidad y riquezas en una humanidad que consiste de billones de miembros. Así como los indicios de Dios (*vestigia dei*) están diseminados en muchas, muchas obras, tanto en el espacio como en el tiempo, así también la imagen de Dios únicamente puede ser manifestada en todas sus dimensiones y características distintivas en una humanidad cuyos miembros existen tanto de manera sucesiva como uno después de otro y de manera contemporánea se hallan los unos junto a los otros. Pero así como el cosmos es una unidad y recibe su cabeza y amo en el hombre; y así como los indicios de Dios (*vestigia dei*) dise-

minados a través de todo el mundo son reunidos y levantados en la imagen de Dios en la humanidad, así también a su vez esa humanidad ha de ser concebida como un organismo que, precisamente como tal, es finalmente la única imagen plenamente desarrollada de Dios. No como un manojito de almas en un trozo de tierra, no como una amplia suma de individuos, sino como habiendo sido creados a partir de una sangre, como un hogar o una familia, así la humanidad es la imagen y la semejanza de Dios. Perteneciente a esa humanidad es también su desarrollo, su historia, su dominio siempre creciente sobre la tierra, su progreso en la ciencia y el arte, su subyugación de todas las criaturas. Todas estas cosas también constituyen el despliegue de la imagen y semejanza de Dios de conformidad con la cual fue creado el hombre. Así como Dios no se reveló a Sí mismo solo una vez en la creación, sino que continúa y expande esa revelación de día en día y de época en época, así también la imagen de Dios no es una entidad estática sino que se extiende y se despliega en las formas de espacio y tiempo. Es tanto un don (*Gabe*) como un mandato (*Aufgabe*). Es un don inmerecido de gracia que le fue dado al primer ser humano inmediatamente en la creación, pero al mismo tiempo es el principio y germen fundamental de un desarrollo totalmente rico y glorioso. Solo la humanidad en su totalidad – como un organismo completo, sintetizada bajo una sola cabeza, esparcida por toda la tierra, como profeta proclamando la verdad de Dios, como sacerdote dedicándose a sí mismo a Dios, como gobernante controlando la tierra y toda la creación – solo ella es la plena imagen terminada, la semejanza de Dios más contundente y asombrosa.

La Escritura enseña claramente todo esto cuando dice que la iglesia es la novia de Cristo, el templo del Espíritu Santo, la morada de Dios, la nueva Jerusalén a la que será traída la gloria de las naciones. Este es un cuadro, por cierto, del estado de gloria que será ahora alcanzado atravesando lo más espeso del pecado; pero la religión, la ley moral, y el destino final del hombre son esencialmente los mismos tanto en el pacto de obras como en el pacto de gracia. En ambos la meta y fin es el reino de Dios, una santa humanidad, en la que Dios es el todo en todos.

Solamente un punto en esta presentación requiere un poco más de discusión. La humanidad no puede ser concebida como un organismo completo a menos que esté unida y personificada en una cabeza. En el pacto de gracia Cristo tiene esa posición y Él es la cabeza de la iglesia; en el pacto de obras esa posición es ocupada por Adán. Eva fue creada de Adán para que él pudiese ser el primer principio de toda la raza (*principium totius speciei*) y para que la unidad de la raza humana estuviese arraigada en la unidad de su origen. La mujer, por consiguiente, es una participante de la naturaleza humana y de la imagen de Dios, y ella representa esa naturaleza y esa imagen conforme a su propia naturaleza y en una manera que le es única; pero ella es una participante tanto de la naturaleza humana como de la imagen, no en contraposición sino junto a los demás y en solidaridad con el hombre. Ella es “del hombre,” “para el hombre,” y “la gloria del hombre,” y no independiente del hombre pero también el hombre, aunque cabeza de su esposa y “la imagen y gloria de Dios” debido a que él, en primer lugar, es el portador del dominio, se halla no obstante incompleto sin la mujer,

pues ella es la madre de todos los vivientes (1 Cor. 11:7-12; Efe. 5:22ss.). Pablo nos señala, por encima de todo, esta unidad de la humanidad cuando compara a Adán con Cristo (Rom. 5:12-21; 1 Cor. 15:22, 45-49). La raza humana no es solo físicamente de una sangre (Hch. 17:26), pues eso no sería suficiente para afirmar humanidad. La misma cosa es cierta, después de todo, de todas las especies animales creadas en el principio. Además, Cristo, el antitipo de Adán, no es nuestro ancestro; nosotros no descendemos físicamente de él. Él mismo es un descendiente de Adán con respecto a la carne. En este sentido Adán y Cristo no son semejantes. Pero la similitud consiste en el hecho que en el sentido jurídico y ético la humanidad permanece en la misma relación para con Adán y para con Cristo. Así como Cristo es la causa de nuestra justicia y de nuestra vida, así Adán es la causa de nuestro pecado y de nuestra muerte. Dios considera y juzga a toda la raza humana en una persona.

Ahora, los teólogos Reformados han expresado esta idea en su doctrina del pacto de obras. Solo en este pacto la unidad ética – no la física – de la humanidad llega a lucirse por cuenta propia. Y esta unidad ética es un requisito para que la humanidad sea un organismo. Generalmente hablando, la ley de la arquitectónica requiere por todas partes el sistema monárquico. Una obra de arte debe estar controlada por un solo pensamiento; un sermón debe tener un solo tema; una iglesia llega a estar completa con su campanario; el hombre es la cabeza de la familia; en un reino el rey [o la reina] es el portador de la autoridad; como un todo orgánico, una comunidad ética, la raza humana no es concebible sin una cabeza. En el pacto de obras Adán tenía esa posi-

ción. El mandamiento probatorio es prueba de que él ocupaba un puesto totalmente excepcional. Él era no solamente el ancestro sino también la cabeza y representante de toda la raza humana y su conducta era decisiva para todos. Así como la suerte de todo el cuerpo descansa en la cabeza, la cual piensa y juzga y decide por todos los órganos; así como el bienestar de una familia depende del esposo y padre; así como un gobernante soberano puede ser una bendición o una maldición para miles y millones de sus súbditos, así el destino de la humanidad fue puesto en las manos de Adán. Su transgresión se convirtió en la caída de todos sus descendientes pero su obediencia también hubiese significado la vida de todos sus descendientes, como Cristo, su antitipo, lo demuestra. Si no hubiésemos sido sujetos a condenación en Adán sin nuestro conocimiento, tampoco hubiésemos sido aceptados en la gracia en Cristo sin nuestra participación. El pacto de obras y el pacto de gracia se levantan y caen juntos. La misma ley se aplica a ambos. Sobre la base de una descendencia física común se ha edificado una unidad ética que causa la humanidad – de conformidad con su naturaleza – para manifestarse como un organismo y unir a sus miembros de la manera más cercana posible, no solo por los vínculos de sangre sino también por la participación común en la bendición y la maldición, el pecado y la justicia, la muerte y la vida.

A partir de este punto ventajoso cae luz sobre la cuestión de la propagación de la raza humana. Las opiniones han estado divididas en todos los tiempos sobre este tema. La teoría de la preexistencia de Pitágoras, Platón, Plotino, Filón y los Judíos de la posteridad hallaron poca aceptación entre los Cristianos,³⁶ pero fue revivida en

una forma más o menos modificada en tiempos modernos,³⁷ y hoy, bajo la influencia el Budismo y de la doctrina de la evolución, aún tiene muchos fuertes partidarios.³⁸ Si no existe un Dios personal y ningún Creador, si la evolución solo puede desarrollar lo que ya es, y no puede producir absolutamente nada nuevo, y si por alguna razón uno quiere no obstante sostener la inmortalidad del alma, es natural pensar que las almas que continúan existiendo para siempre en el futuro también existieron eternamente en el pasado. Así como Haeckel, quien por falta de una explicación por medio de la teoría de la evolución hizo eternas a la materia y a la energía, al movimiento y a la vida, a la conciencia y al sentimiento, así también de la misma manera otros llegaron a la conclusión que las almas de los humanos no se originaron en ningún momento del tiempo sino que han existido siempre en el cosmos. Pero, debido a que la religión Cristiana surge de premisas muy diferentes y está basada en la confesión de la existencia personal de Dios y en su actividad creativa, no tiene espacio para esta doctrina de la preexistencia eterna de las almas. Tampoco es nuestra alma, en alguna manera, conciente de tal preexistencia y, en lugar de ver el cuerpo como una prisión y un lugar de castigo, se reduce ante el evento de la muerte. Además, la teoría de la preexistencia del alma está arraigada en un dualismo pagano entre espíritu y materia, destruye la unidad de la raza humana y elimina la distinción entre los seres humanos y los ángeles.³⁹

36. Orígenes, *Sobre los Primeros Principios*, I, 6, 2; 8, 3; II, 9, 2; idem, *Contra Celso*, I, 32, 33; H. More, *Mysterium pietatis* (1660).

Creación y Traducianismo

En contraste, el argumento entre el traducianismo y el creacionismo permaneció sin determinarse en la teología Cristiana. En el período antiguo el primero tuvo muchos partidarios, tales como Tertuliano, Rufinus, Makarios, Eunomius, Apolinario, Gregorio de Nyssa, y, según una declaración posiblemente muy exagerada, por Jerónimo, incluso “por la mayoría de los Occidentales.” Más tarde, sin embargo, con unas pocas excepciones, solo fue abrazado por los Luteranos: por el mismo Lutero (aunque fue inicialmente un creacionista⁴⁰), luego por Melanchthon, Gerhard, Quenstedt (etc.).⁴¹ El creacionismo, que ocurre ya en Aristóteles, en la iglesia Cristiana recibió la aprobación temprana de

37. G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften* (Stuttgart: Reclam, 1997), §§91-95; I. Kant, *La Religión Dentro de los Límites de la Razón Sola*, trad. por T. M. Greene & H. H. Hudson (New York: Harper and Brothers, 1934), 145-51 [Nota del Editor: Para una más amplia nota bibliográfica sobre las opiniones de Kant de la preexistencia y la inmortalidad, vea R. Eisler, s.v. “Unsterblichkeit,” *Kant-Lexikon* (Berlín: Mittler & Sohn, 1930), 555-57]; F. W. Schelling, *Ausgewählte Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968) IV, 329ss. (*Werke*, I/7, 385ss., “Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”); I. H. von Fichte, *Anthropologie* (Leipzig: Brockhaus, 1860), 494; J. Müller, *La Doctrina Cristiana del Pecado*, 5^a ed., 2 vols., trad. por Wm. Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), cap. 3, par. 3; C. Secrétan, *La Philosophie de la Liberté*, 2 vols. (París: G. Balliere, 1849), II, 204; cf. también F. E. Daubanton, *Het Voorbestaan van het Menschelijk Geslacht* (Utrecht: Kemink, 1902), 4-54.

Clemente de Alejandría, Lactancio, Hilario, Pelagio, Casiano, Gennadius, Teodoreto, atanasio, Gregorio de Nazianzu, Cirilo, Alejandro, Ambrosio y otros, de manera que Jerónimo ya podía hablar de ella como una doctrina de la iglesia. Los teólogos escolásticos Griegos y los Católicos Romanos, por consiguiente, han adoptado todos el creacionismo,⁴² y solamente unos pocos, como Klee, muestran alguna simpatía por el traducianismo.⁴³ También los teólogos Reformados, con pocas excepciones,⁴⁴ optaron por el creacionismo.⁴⁵ Algunos, especialmente como Agustín y Gregorio el Grande, prefieren dejar la cuestión sin resolver,⁴⁶ y otros buscan una posición comprometida.⁴⁷

En realidad, en la fuerza de sus argumentos, el traducianismo y el creacionismo son casi iguales. El traducianismo apela a la creación de Eva de cuya alma no hay mención especial y quien por tanto es llamada “desde” o “a partir del hombre” (*ex andreas*; 1 Cor. 11:8; Gén. 2:23); al lenguaje de la Sagrada Escritura que dice que los descen-

dientes estaban incluidos y que brotaron de los lomos de sus padres (Gén 46:26; Heb. 7:9, 10); a la palabra *yd'*, conocer, el cual se dice que incluye un acto espiritual; a la finalización de la creación al séptimo día (Gén. 2:2); al hecho que también los animales pueden reproducirse según su propio género (Gén. 1:28; 5:3; 9:4; Juan 3:6); y especialmente a la transmisión hereditaria del pecado y toda clase de atributos psicológicos.⁴⁸ El creacionismo, por otra parte, deriva su apoyo de la creación del alma de Adán (Gén. 2:7); muchos textos tales como Eclesiastés 12:7; Zacarías 12:1 y especialmente Hebreos 12:9 (cf. Núm. 16:22), del cual incluso Franz Delitzsch dice: “Es difícil que haya un texto de prueba más clásico para el creacionismo”;⁴⁹ y sobre todo de la naturaleza simple, indivisible, inmortal y espiritual del alma.

Y así como tanto el traducianismo como el creacionismo promueven importantes argumentos para sus respectivas posiciones, así ambos son incapaces de resolver las dificultades presentes en este campo. El traducianismo tampoco explica el origen del alma ni la transmisión heredi-

38. Cf. esp. John McTaggart y Ellis McTaggart, *Algunos Dogmas de la Religión* (Londres: E. Arnold, 1906), 112ss.

39. F. E. Daubanon, *Het Voortbestaan*, 55-78.

40. J. Köstlin, *La Teología de Lutero*, II; 348.

41. J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, c. 8; J. Quenstedt, *Theologia*, I, 519; D. Hollaz, *Examen Theol.* 414; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre* (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), III, 103; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der Evangel. Dogm.* (Gütersloh: Bertelsmann, 1895), I, 348; Frank, *System der Christliche Wahrheit*, I, 400; F. Delitzsch, *Un Sistema de Psicología Bíblica*, 106ss.; H. Cremer, “Seele,” en *PRE*², XIV, 27; A. Von Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, 2 vols. (München: C. H. Beck, 1897), II, 370, 390ss.; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895-98), II, 260.

42. P. Lombardo, *Sent.*, II, 17, 18; T. Aquino, *Summa Theol.*, qu. 90 y 118; idem, *Summa Contra Gentiles*, II, 86-89; R. Bellarmine, *De Amiss. gr. et Statu Pecc.*, IV, 2; M. J. Scheeben, *Dogmatik*, II, 172ss.; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, 2^a ed. (Munster: Theissing, 1860), II, 583ss.; J. B. Heinrich y C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2^a ed. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), VI, 265-315.

43. H. Klee, *Katholische Dogmatik*, 2^a ed. (Mainz: Kirchheim, 1861), II, 313ss.

44. G. Sohn, *Opera Sacrae Theologiae* (Herborn: C. Corvin, 1593), II, 563; Justino Mártir, *Loci*, 81; W. G. T. Shedd, *Teología Dogmática* (New York: Charles Scribner's Sons, 1888-89), II, 22, 75; III, 250.

taria del pecado. En cuanto a la primera dificultad hay dos posibilidades: la primera es terminar con la teoría de que el alma del niño existía ya en los padres y en sus ancestros – de allí que esto sea un tipo de creencia en la preexistencia – o que el alma estaba potencialmente presente en la simiente del hombre o de la mujer, o de ambos (i.e., llegar a una visión materialista). La segunda es que los padres mismos la producían de alguna manera (i.e., para una visión creacionista) con el agente humano en el lugar de Dios. En cuanto a la segunda dificultad el traducianismo no puede ayudar a resolverlo porque el pecado no es material, no es una sustancia, sino una cualidad moral, culpa moral y corrupción moral.⁵⁰ Para obviar estas dificultades Daubanton representa al nuevo cuerpo originándose como resultado de un contacto material entre los productos generadores, y a la nueva alma espiritual originándose similarmente como resultado de un contacto espiritual (metafísico) entre las potencias psíquicas inherentes a los productos generadores. Tanto el ovario como el esperma se hallan “dotados de alma” antes de este contacto y ambos son portadores de

vida psíquica. Ahora, cuando los dos se tocan y se penetran el uno al otro tanto física como psíquicamente (metafísicamente) en el cuerpo de la madre, tienen la capacidad no solo de producir un feto material sino también de producir en ese feto una nueva alma humana recientemente neumática.⁵¹ Este escenario, claro está, es [parcialmente] correcto.

[Es cierto que] en lo que respecta al óvulo y al esperma, en tanto que sean parte del cuerpo viviente, están “animados” [*bezieled*, lit. “dotados de alma,” ed.]. Pero la cuestión crucial aquí es cuál es la naturaleza de esa vida “animada.” Uno apenas puede imaginarse que en cada uno de los dos componentes, el óvulo y el esperma, haya un alma “espiritual inmortal,” como el mismo Daubanton describe la esencia del alma, pues entonces las almas serían preexistentes, cada ser humano poseería incontables almas, y cada vez que el esperma y los óvulos se descompongan se perdería un alma. Daubanton, por consiguiente, no habla de almas sino de potencias psíquicas inherentes al esperma y al óvulo. Pero es difícil entender lo que significa esta expresión – “potencias psíquicas”; las capacidades y los poderes pueden ser potenciales en tanto que no comiencen a actuar, pero una potencia psíquica es una noción imposible. Un alma, como Daubanton mismo la define, o existe o no existe. Se presume que la idea es que el esperma y el

45. J. Calvino, *Comentario a los Hebreos*, trad. por John Owen (Grand Rapids: Baker, 1979), 163-65, sobre Hebreos 12:9; J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 609; A. Polanus, *Syn. Theol.*, V., 31; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 798; B. De Moor, *Comm. Theol.*, II, 1064, III, 289; J. Marck, *Historia Paradisi*, II, 4 §§7-9 enz.

46. Agustín repetidas veces hizo alusión al asunto del origen del alma (*El Significado Literal del Génesis*, I, 10; *Las Retracciones*, II, 45) pero siempre terminó con la declaración de que él no sabía. También León el Grande, Isidoro, Chemnitz, Buddeus, Musculus, Piscator, Maresius, Van Oosterzee, Böhl, et al., se abstuvieron de tomar una posición.

47. G. W. Leibniz y J. C. Gottsched, *Theodicee* (Leipzig: Foerster, 1744), I, 91; R. Rothe, *Theologische Ethik*, 5 vols., 2ª ed. rev. (Konigsberg: A. W. Unser, 1862-63), I, 327ss.; H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, trad. por William Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), 164-70; F. E. Daubanton, *Het Voorbestaan*, 195ss.

óvulo, ambos vivos y “animados,” poseen la capacidad de producir un feto que en sí mismo también está vivo y “animado.” Pero entonces se repite la misma pregunta, a saber, ¿cuál es la naturaleza de la vida que el feto posee en sus etapas iniciales? Si uno contesta que esa vida ya está presente gracias al alma individual espiritual e inmortal que habita el feto, uno enfrenta la pregunta ¿de dónde vino tal alma? No estaba presente ni en el espermatozoide ni en el óvulo, ni puede producirse la unión de los dos. Si uno contesta que Dios le dio al espermatozoide y al óvulo la *capacidad*, al unirse, de producir un alma que ninguno de los dos tenía antes de la unión pero que aún es espiritual e inmortal, entonces en realidad estamos tratando con otra forma de creacionismo. Pues entonces tanto el espermatozoide como el óvulo poseen el poder *creativo* real para impartirle existencia a un alma espiritual inmortal desde el interior de una vida que, aunque “animada,” carece de tal alma. Y si la respuesta de uno a la pregunta antes planteada

es que el espermatozoide y el óvulo poseen la capacidad, al unirse, de producir un feto que, aunque animado y vivo, todavía no posee un alma espiritual inmortal pero que está organizado de tal forma que después de un período de desarrollo puede alcanzar la posesión de un alma espiritual inmortal, entonces lo que uno ha hecho ha sido cambiar el núcleo de la dificultad. Pues entonces uno enfrenta inmediatamente las preguntas adicionales de *cuándo* y *cómo* el feto se vuelve un ser humano, *cuándo* y *cómo* la vida psíquica se convierte en vida neumática. Y luego uno puede contestar solamente en *una* de dos maneras. La primera es que esto ocurre gradualmente de conformidad con las leyes de la evolución. En ese caso, sin embargo, la diferencia *esencial* entre la vida psíquica y la neumática, entre el alma vital y el alma espiritual inmortal, entre el animal y el hombre, se desvanece. La alternativa es que el feto mismo tiene la capacidad en un momento dado de remontar la vida psíquica hacia un alma espiritual. Lo que tenemos entonces es otra forma de creacionismo, con la modificación de que ahora no es Dios sino un humano (o mejor, un feto aún) quien se convierte en el creador. Cuando el traducianismo sigue su propia lógica, o cae en el materialismo o introduce nuevamente de contrabando al creacionismo en su propia tienda con otra etiqueta.

Se debe añadir otra objeción. En el momento en que un alma espiritual inmortal habita en un organismo, allí existe un ser humano, un individuo, una personalidad, aunque sea solo germinalmente. Ahora, alguien dirá que ni el espermatozoide como

48. Todos estos argumentos son presentados extensamente por Daubanton, 125ss. Su principal objeción a creacionismo es que se encuentra estrechamente relacionada con la doctrina del pacto de obras, que para él es una invención jurídica ingeniosa (132, 141). Descarta muy fácilmente el creacionismo cuando escribe que “el teólogo de nuestro tiempo que no practica su disciplina en aislamiento de sus disciplinas hermanas como si estuviera en un claustro... ha acabado con su teoría. Le deja un lugar de honor en los archivos de la historia del dogma” (150). Cf. Bierens de Haan, *in loco*, 187.

49. F. Delitzsch, *Un Sistema de Psicología Bíblica*, 137-38.

50. Las objeciones al traducianismo y las bases para el creacionismo son desarrolladas extensamente por A. G. Honig, *Creationisme of Traducianisme?* (Kampen: J. H. Bos, 1906).

51. F. E. Daubanton, *Het Voortbestaan*, 194, 205 – 7, 211, 240.

tal, ni el óvulo como tal, ni el feto que se originó de la unión de los dos en los primeros días de su vida, es un ser humano que tiene una existencia que le es propia y que va a existir siempre. Así que tiene que haber un momento en el que el feto se vuelve un ser humano que tendrá su propia existencia independiente y continua. *Cuándo* pasa esto y *cómo* pasa esto es un misterio. La ciencia no tiene idea de cuándo o cómo ocurre esto, y la teología con su conjetura de los días cuarenta y sesenta está únicamente suponiendo. El creacionismo no puede explicar este misterio mejor que el traducianismo. Pero tiene la ventaja, sobre la última teoría, es que está preparada respetuosamente para dejar en paz este misterio y no someterlo a una explicación espuria. Esto último es el peligro al que el traducianismo se expone. Pues – como se dijo antes – si no vuelve a caer en el creacionismo bajo otro nombre, puede no obstante equipar al espermatozoide y al óvulo juntamente, o solo al feto, con un poder creativo, y de esa manera cae en una teoría evolucionista que implica que la vida animal puede, gradualmente y por sí misma, desarrollarse en vida humana. Pero aquí la teoría evolucionista, como en muchos otros casos, es totalmente incapaz de explicar los fenómenos. Esto ya se aplica en un sentido químico. Una unión de átomos o sustancias diferentes exhibe propiedades que son muy diferentes de aquellos que son únicas a las de cada uno de los componentes. Por esa razón – para citar un ejemplo – Sir Oliver Lodge declara: “no hay una justificación necesaria para asumir que un fenómeno exhibido por un agregado de partículas debe ser poseído por los ingredientes de los que está compuesto; al contrario, pueden aparecer propiedades totalmente nuevas simplemente por agregación.”⁵²

Aún en criaturas inanimadas el proceso de combinar, unir o mezclar elementos produce ya algo nuevo y, por así decirlo, eleva la creación a un nivel superior. Esto es incluso más poderosamente cierto en el caso de seres animados y racionales. Ninguna persona, y particularmente ninguna persona como, digamos Goethe, puede ser explicada puramente por la genética a partir de sus padres o ancestros. “Ni la estatura física del padre de Goethe, ni la disposición hacia la alegría de su madre, nos dan indicación alguna para entender cómo es que se produjo esta extraordinaria personalidad. Y así como el genio hace su aparición súbitamente, así también pronto desaparecen sus huellas.”⁵³ De acuerdo, por años se ha hecho un estudio intenso de las leyes de la herencia, pero hasta ahora el resultado solo consiste en el conocimiento de que la herencia es una cuestión compleja. Las teorías e hipótesis que se han planteado en años recientes han arrojado poca o ninguna luz sobre la amplitud y manera de la transmisión hereditaria.⁵⁴ Nadie que tome en consideración la calidad única del alma humana y sus dones frecuentemente únicos y excepcionales será capaz, por tanto, de evitar reconocer – además y en relación con la verdad del traducianismo – un importante componente creacionista en la formación del alma. Esta actividad creativa de Dios que, aunque no la conocemos, indudablemente hace sentir su poder en otras varias áreas de la naturaleza y también de la historia, verdaderamente concuerda, tan

52. O. J. Lodge, *Vida y Materia*, 4ª ed. (Londres: Williams & Norgate, 1907), 49-50 y cf. además cap. 5 y 10.

53. * Lexis, “Das Wesen der Kultur,” *Die Kultur der Gegenwart*, I/1, 16.

54. W. H. Nieuwhuis, *Twee Vragen des Tijds* (Kampen: Kok, 1907), 76ss.

íntimamente como es posible, con lo que se considera un hecho dado en la tradición: al *crear*, dijo ya Lombardo, Dios las influenció y por influenciar las crea.⁵⁵ Él primero no crea un alma aparte del cuerpo con el propósito de introducirla luego en el cuerpo desde afuera sino que – en el tiempo apropiado⁵⁶ y de una manera incomprensible para nosotros⁵⁷ – él eleva la vida psíquica existente al nivel de una vida humana espiritual superior.⁵⁸ De conformidad con esto, por consiguiente, la transmisión hereditaria del pecado no puede ser explicada diciendo que el alma, aunque creada pura primero por Dios, es contaminada por el cuerpo,⁵⁹ pues en ese caso el pecado se materializaría. Más bien ha de entenderse en esta idea que el alma, aunque traída a la existencia como una entidad racional espiritual por un acto creativo de Dios, fue no obstante preformada en la vida psíquica del feto, esto es, en la vida de los padres y los ancestros, recibiendo de este modo su ser, no de arriba o del exterior sino bajo las condiciones, y en medio, del nexo del pecado que oprime a la raza humana.⁶⁰

55. P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 17.

56. Cf. A. Polanus, *Syn. Theol.*, V, 31; Bucanus, *Inst. Theol.*, VIII, 26.

57. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 118, art. 2; idem, *Summa Contra Gentiles*, 59, 68.

58. También Rabus escribe que el “principio de vida psíquica del organismo sensorial – originalmente transmitido por generación” – solo puede ser elevado a la vida humana superior e independiente “por la suposición de un acto divino de creación,” en un artículo titulado: “Vom Wirken und Wohnen des göttlichen Geistes in der Menschenseele,” *Neue Kirchliche Zeitschrift* (Noviembre 1904): 828.

59. P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 31.

60. G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 1097; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, IX, 12; B. De Moor, *Comm. Theol.*, III, 289.

Aunque tanto el creacionismo como el traducianismo enfrentan dificultades insolubles, es sorprendente que los teólogos Ortodoxos Orientales, los Católicos Romanos y los Reformados casi unánimemente abrazaran la primera perspectiva, mientras que la segunda encontró aceptación solo entre los Luteranos. Esto no puede ser un accidente; debe haber una razón para ello. Esa razón se encuentra en una visión diferente de la naturaleza y el destino del hombre. Pues, en primer lugar, la teología Luterana ubica la imagen de Dios únicamente en una cantidad de cualidades morales, en la justicia original. Como siempre, aquí también limita su enfoque a la vida ético-religiosa de la humanidad y no siente necesidad de relacionar esta vida con la totalidad de la existencia cósmica y de verla como un vínculo dentro de todo el consejo de Dios. Como resultado la naturaleza humana llega a un estado que le es propio no con respecto a los ángeles ni con respecto a los animales. Pues si los seres humanos poseen esta imagen de Dios somos virtualmente iguales a los ángeles. La diferencia entre nosotros y ellos, en comparación con lo que tenemos en común, es insignificante. Los ángeles también portan la imagen de Dios. Y si los humanos carecen de esta imagen caen al nivel de los animales y se convierten en “bloques y piedras.”⁶¹ Aquello que todavía nos distingue de los animales tiene tan poco valor

61. *Nota del Editor*: La frase de Bavinck aquí es tomada de los *Cánones de Dordt*, III/IV, 16, que insiste en que “la regeneración no actúa en las personas como si fuesen bloques o piedras; ni deroga la voluntad y sus propiedades ni coacciona una voluntad renuente por la fuerza, sino que espiritualmente revive, sana, reforma y – de una manera que es a la vez agradable y poderosa – corrige.”

teológico y religioso que es casi insignificante. La distinción crucial, después de todo, consistía en poseer la imagen de Dios, una imagen que la humanidad perdió totalmente. De allí que las fronteras entre los seres humanos y los ángeles y entre los seres humanos y los animales ya no sean trazadas aquí con nitidez. La justicia original lo es todo; todo lo demás en la humanidad es subordinado y virtualmente no tiene ningún valor teológico. Pero por esa razón es también un asunto de indiferencia para la teología Luterana el *cómo* se originó la raza humana. Más bien, es más correcto decir que lo que los seres humanos tienen en común con los ángeles, a saber, la imagen de Dios, la “justicia original,” puede y debe llegar a la existencia únicamente por un acto de creación. *Eso*, en un sentido absoluto, es un don. Pero todo lo demás que un ser humano posee es traspasado de una generación a la siguiente de la misma manera que en el mundo animal. Pero los teólogos Católicos Romanos y los Reformados, aún si algunas veces todavía denominaban a los ángeles como “imagen de Dios,” buscaron desde el principio la imagen de Dios en la naturaleza total y enteramente única de los seres humanos. Ciertamente que consistía de las virtudes del conocimiento, la justicia y la santidad pero estas cualidades, incluso en los seres humanos, conllevan sin embargo un carácter diferente del de los ángeles, y esta no solamente consistía de aquellas virtudes sino que se extendía a toda nuestra humanidad. De allí que también consistía del hecho que el espíritu humano (*pneuma*) estaba desde el principio adaptado a la unión con un cuerpo humano (*sôma*) y que el cuerpo (*sôma*) estaba desde el principio diseñado para el espíritu (*pneuma*). Antes y después de la caída, en

el estado de integridad y en el de corrupción, en el estado de gracia y el de gloria – los seres humanos siempre son y siempre siguen siendo esencialmente distintos de los ángeles y de los animales.

Si los seres humanos tienen la imagen de Dios entonces no se vuelven ángeles, y si la pierden no se vuelven animales. Por siempre y para siempre permanecen humanos y en ese sentido son por siempre y para siempre la imagen de Dios. Esta es la realidad que es suficientemente preservada solamente en el creacionismo. Debido a que los seres humanos *existen* como seres totalmente únicos, también se *originan* de una manera totalmente especial. Aunque relacionados con los ángeles y los animales son no obstante esencialmente diferentes de ellos. Difiriendo de ellos en su naturaleza, por consiguiente difieren también en su origen. La creación de Adán fue diferente de la de los animales y también fue diferente de la de los ángeles. Solo el creacionismo sostiene suficientemente la singularidad específica de la humanidad puesto que hace a un lado tanto al panteísmo como al materialismo y respeta las fronteras que existen entre la humanidad y los animales.

En segundo lugar, una consecuencia de la visión Luterana de la imagen de Dios es que la unidad moral de la raza humana tiene que ocupar una posición inferior a la descendencia física. Como resultado de la caída los seres humanos perdieron toda unidad espiritual y moral cuando perdieron la imagen entera de Dios. La religión natural y la moralidad natural, y similares, son casi de ninguna importancia. Solo la descendencia física los mantiene juntos y es al mismo tiempo la causa de su depravación moral. El pecado, que le ha robado a la

humanidad toda religión y moralidad y la imagen entera de Dios, por esa misma razón no puede ser traspasado a todos los seres humanos por medios éticos sino solo por descendencia física. De acuerdo, no es una sustancia (aunque Lutero y otros, especialmente Flacius, usaban un lenguaje muy fuerte en relación con esto). Es aún principalmente una mancha, una forma de descomposición, que afecta la totalidad de un ser humano y sobre todo mata las facultades humanas religiosas y éticas. En respuesta y por contraste, la teología Católica Romana y Reformada, cada una a su propia manera, postularon que la unidad de la humanidad no era solo de una naturaleza física sino también de una naturaleza ética. La descendencia física, ciertamente, no es suficiente; si lo fuera, también las especies animales constituirían una unidad. La afinidad en virtudes morales, por sí misma, es también insuficiente; si fuese suficiente los ángeles entre ellos mismos y los ángeles colectivamente con la humanidad también constituirían una unidad. Las especies animales, aunque son físicamente de una sangre, no conforman un cuerpo moral (*corpus morale*); y los ángeles, aunque forman una unidad, no están relacionados por sangre. La singularidad humana, por lo tanto, requiere que la unidad de la humanidad sea tanto física como ética. Y debido a que el pecado original no es físico por naturaleza sino solamente ético, solo puede estar arraigado en la unidad ética y federal de la raza humana. La descendencia física no es suficiente para explicarlo y corre el peligro de materializarlo. El así llamado realismo, digamos de Shedd,⁶² es inadecuado tanto

como una explicación del pecado de Adán y como explicación de la justicia por la fe en Cristo. Se necesita otro tipo de unidad entre los seres humanos, uno que les provoque actuar unidamente como un cuerpo moral, conectados orgánicamente lo mismo que éticamente unidos. Y eso es una unidad federal. Ahora, se ha de construir una unidad ética sobre la base de una unidad física. Adán como nuestro ancestro no es suficiente: él debe ser también la cabeza pactal de la raza humana, así como Cristo, aunque él no es nuestro ancestro común en un sentido físico, es todavía capaz, como cabeza pactal, de otorgar justicia y bendición sobre su iglesia. Ahora, esta unidad moral de la raza humana solo puede ser sostenida sobre la base del creacionismo, pues tiene un carácter que le es propio, es distinto del de los animales lo mismo que de los ángeles, y por lo tanto también llega a existir a su propia manera, tanto por descendencia física como por un acto creativo de Dios, los dos ellos en conjunción el uno con el otro.

Finalmente, en tercer lugar, en virtud de su visión de la imagen de Dios, la teología Luterana no se complica mucho con respecto al destino humano. Adán tenía todo lo que necesitaba; solamente tenía que permanecer como estaba. La distinción entre la "capacidad de no pecar" (*posse non peccare*) y el "no ser capaz de pecar" (*non posse peccare*) tiene poco peso. La perseverancia no es un bien superior otorgado en Cristo a los suyos. Así pues, Adán no tenía que adquirir ninguna otra cosa superior para sus descendientes. El traducianismo es suficiente para ese propósito; no hay lugar para un pacto de obras o para el creacionismo.

Una vez más, la teología Católica

62. *Nota del Editor*: Vea W. T. Shedd, *Teología Dogmática*, 3 vols., 3ª ed. (New York: Scribner, 1891-94), II, cap. 1, "Antropología."

Romana y la teología Reformada pensaban diferente, argumentando – como lo hicieron – desde otra perspectiva. El destino del hombre consiste en la bienaventuranza celestial, la vida eterna, la contemplación de Dios. Pero únicamente puede alcanzar este destino por el camino de la obediencia. No hay proporción entre esta obediencia y el destino esperado. ¿Cómo entonces puede esa bienaventuranza celestial ser todavía otorgada al ser humano como una recompensa por sus obras? Roma dice: porque en la imagen de Dios a él o a ella se le otorga una gracia sobrenatural que le capacita para merecer la vida eterna *ex condigno*. El teólogo Reformado dice: porque Dios ha establecido un pacto con la humanidad y desea dar vida eterna, no en proporción al valor de las obras, sino según con su propia dispensación misericordiosa. Ambas partes, sin embargo, concuerdan en que el destino del hombre se encuentra en la bienaventuranza celestial y que esta bendición únicamente puede ser alcanzada por la obediencia moral, y que a favor de toda la raza humana Dios puso la decisión de este asunto en las manos de Adán. Y por esa razón estas dos partes también arribaron al creacionismo. Para este fin se necesitaba (1) que todos los seres humanos estuviesen incluidos bajo la cabeza pactal de Adán, y (2) que al mismo tiempo ellos mismos siguiesen siendo personas, individuos, teniendo su propia independencia y responsabilidad. La descendencia física sola hubiese resultado en una situación donde el pecado que recibimos de Adán hubiese sido una suerte determinista, un proceso de la naturaleza, una enfermedad que no tenía nada que ver con nuestra voluntad y por tanto no implicaba ninguna culpa por parte nuestra. Eso no es lo que es el pecado. Ni es de esa naturaleza la justicia que Cristo,

como el último Adán, nos confiere. Tanto el *pecado* como la *justicia* presuponen una relación federal entre la humanidad como un todo con sus cabezas.

Así, el creacionismo sostiene que cada persona humana es un miembro orgánico de la humanidad como un todo, y al mismo tiempo que, en ese todo, él o ella ocupan un lugar independiente que les es propio. Conserva la unidad de la raza humana en su integridad y al mismo tiempo la significación independiente de cada individuo. Los seres humanos no son especímenes, no son números de una clase, ni son individuos separados como los ángeles. Son partes de un todo y también son individuos: *pedras vivas* del *templo* de Dios. El creacionismo preserva la unidad orgánica – tanto física como moral – de la humanidad y al mismo tiempo respeta el misterio de la personalidad individual. Cada ser humano, mientras miembro del cuerpo de la humanidad como un todo, es al mismo tiempo una idea única de Dios, ¡con un significado y un destino eternos! Cada ser humano es, él mismo o ella misma, una imagen de Dios, ¡sin embargo esa imagen se halla solo totalmente desarrollada en la humanidad como un todo! Aunque en virtud de esa unidad la humanidad como un todo cayó en Adán, su progenitor y su cabeza, esa caída no obstante no es una suerte, un proceso natural, sino, por el contrario, se basa en una dispensación libre y soberana de Dios. Y esta dispensación, no obstante libre y soberana, se halla sin embargo lejos de ser arbitraria y más bien presupone la conexión física de la humanidad, produce y mantiene su unidad ética, y es capaz de revelar y manifestar en todo su esplendor no solamente la severidad de Dios sino también las riquezas de su gracia. Pues cuando Adán cae Cristo está

listo para tomar su lugar. El pacto de gracia puede reemplazar al pacto e obras porque ambos están basados en las mismas ordenanzas. Si no hubiésemos sido condenados en Adán, tampoco podríamos haber sido absueltos en Cristo. Por tanto, aunque el primer ser humano hubiese escogido, la creación no podía fallar su destino. En Génesis la cosmogonía inmediatamente pasa a ser geogonía y la geogonía en antropogonía. El mundo, la tierra y la humanidad son un todo orgánico. Se establecen, caen y son levantados juntos. Los rastros de Dios (*vestigia Dei*) en la creación y la imagen de Dios en la humanidad pueden ser destrozados y mutilados por el pecado del primer Adán; pero son esplendorosamente restauradas a su destino por el último Adán y su gracia re-creadora. El estado de integridad – sea a través de la caída o aparte de la caída – es una preparación para el estado de gloria en el cual Dios impartirá su gloria a todas sus criaturas para ser “todo en todos.”⁶³

63. *Nota del Editor*: La referencia a 1 Cor. 15:28 no es provista por Bavinck.

La Providencia

7

La obra preservadora de Dios necesita ser diferenciada de la obra de creación aunque son inseparables. La preservación es una obra divina grande y grandiosa, no menos que crear nuevas cosas de la nada. La creación produce la existencia; la preservación es persistencia en la existencia. La providencia es conocida por toda la gente de alguna forma, aunque no como el cuidado misericordioso y cariñoso de un Padre Celestial. La providencia no es meramente presciencia sino que involucra la voluntad activa de Dios gobernando todas las cosas e incluye la preservación, la concurrencia y el gobierno. La noción de concurrencia fue desarrollada para prevenir el panteísmo por un lado y el Deísmo por el otro. En el primero la providencia coincide con el curso de la naturaleza como ciega necesidad; en el último la providencia es reemplazada por la pura casualidad y Dios es removido del mundo. De esta manera se hizo un intento por exaltar la autonomía humana; para que la humanidad tenga libertad Dios debe estar ausente o quedar sin poder. La soberanía de Dios es vista como una amenaza para la humanidad. Aunque la doctrina de la providencia de Dios cubre de manera lógica el alcance total de todos los decretos de Dios, extendiéndose a todos los tópicos cubiertos en

la dogmática, es preferible limitar la discusión a la relación de Dios con su creación y sus criaturas. La providencia incluye el cuidado de Dios a través de la causalidad secundaria del orden de ley creado tal y como Él lo sustenta. Así pues un milagro no es una violación de la ley natural puesto que Dios no está menos involucrado en mantener el orden ordinario del mundo natural creado. Es el elevado respeto que el Cristianismo tiene por el orden natural de la creación lo que alentó a la ciencia y lo que la hizo posible. La postura Cristiana hacia el orden de la creación nunca es un fatalismo; la astrología es superstición vergonzosa. La providencia de Dios no anula las causas secundarias o la responsabilidad humana. El gobierno señala hacia la meta final de la providencia: la perfección del gobierno majestuoso del Rey. Aunque es correcto en ocasiones hablar de “permiso” divino, esto no debe interpretarse de tal manera que niegue la soberanía activa de Dios sobre el pecado y el juicio. Aunque quedan enigmas para el entendimiento humano de la providencia esta doctrina le ofrece al creyente consolación y esperanza. Dios es el Padre Todopoderoso: Él es capaz, y está deseoso, de hacer que todas las cosas obren para nuestro bien.

Cuando Dios completó la obra que había hecho al séptimo día, Él descansó al séptimo día de toda su obra (Gén. 2:2; Éxo. 20:11; 31:17). De esta manera la Escritura describe la transición de la obra de creación a la de preservación. Como la Escritura también aclara (Isa. 40:28), este descanso no fue ocasionado por la fatiga, ni consistía en que Dios estaba por allí haciendo nada. El crear, para Dios, no es trabajo, y el preservar no es descanso. El “descanso” de Dios únicamente indica que Él cesó de producir nuevas clases de cosas (Ecle. 1:9,10); que la obra de la creación, en el sentido limitado y verdadero de producir cosas de la nada (*productio rerum ex nihilo*), había terminado; y que Él se deleitaba en su obra completada con satisfacción divina (Gén. 1:31; Éxo. 31:17; Sal. 104:31).¹ La creación ahora pasa a ser preservación.

Las dos son tan fundamentalmente distintas que pueden ser comparadas como labor y descanso. Al mismo tiempo están tan íntimamente relacionadas y unidas la una con la otra que la preservación misma puede ser llamada “creación” (Sal. 104:30; 148:5; Isa. 45:7; Amós 4:13). La preservación misma, después de todo, es también una obra divina, no menos grande y gloriosa que la creación. Dios no es un Dios ocioso (*deus otiosus*). Él siempre trabaja (Juan 5:17) y el mundo no tiene existencia por sí mismo. Desde el momento que llegó a ser ha existido solo en y a través y para Dios (Neh. 9:6; Sal. 104:30; Hch. 17:28;

Rom. 11:36; Col. 1:15; Heb. 1:3; Apoc. 4:11). Aunque distinto de su ser no tiene una existencia independiente; la independencia equivale a la no-existencia. Todo el mundo con todo lo que es y ocurre en él está sujeto al gobierno divino. El verano y el invierno, el día y la noche, los años fructíferos y los no fructíferos, la luz y las tinieblas – todo es su obra y todo es formado por Él (Gén. 8:22; 9:14; Lev. 26:3s.; Deut. 11:12s.; Job 38; Salmo 8, 29, 65, 104, 107, 147; Jer. 3:3; 5:24; Mat. 5:45, etc.). La Escritura no conoce de criaturas independientes; eso sería una incongruencia. Dios cuida de todas sus criaturas: por los animales (Gén. 1:30; 6:19; 7:2; 9:10; Job 38:41; Sal. 36:7; 104:27; 147:9; Joel 1:20; Mat. 6:26, etc.), y particularmente por los humanos. Él las ve a todas (Job 34:21; Sal. 33:13, 14; Prov. 15:3); forma el corazón de todas ellas y observa todos sus hechos (Sal. 33:15; Prov. 5:21); todas ellas son la obra de sus manos (Job 34:19), el rico lo mismo que el pobre (Prov. 22:2). Él determina los límites de su habitación (Deut. 32:8; Hch. 17:26), inclina los corazones de todos (Prov. 21:1), dirige los pasos de todos (Prov. 5:21; 16:9; 19:21; Jer. 10:23, etc.), y trata, según su voluntad, a las huestes de los cielos y a los habitantes de la tierra (Dan. 4:35). Ellos son en su mano como barro en las manos de un alfarero, y como una sierra en la mano de quien la usa (Isa. 29:16; 45:9; Jer. 18:5; Rom. 9:20, 21).

El gobierno providencial de Dios se extiende muy particularmente sobre su pueblo. Toda la historia de los patriarcas, de Israel, de la iglesia, y de cada creyente, es prueba de esto. Lo que otras personas explican como malo en su contra, Dios lo volvió para su bien (Gén. 50:20); ninguna arma forjada contra ellos prosperará (Isa. 54:17);

1. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 8, XII, 17; idem, *El Significado Literal del Génesis*, IV, 8ss.; P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 15; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 73; J. Calvino, *Comentario del Génesis*, trad. por J. King (Grand Rapids: Baker, 1979), 103-5 (sobre Gén. 2:2); J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 537.

hasta los cabellos de su cabeza están todos contados (Mat. 10:30); todas las cosas obran para su bien (Rom. 8:28). Así todas las cosas creadas existen en el poder y bajo el gobierno de Dios; ni la casualidad ni la suerte son conocidas para la Escritura (Éxo. 21:13; Prov. 16:33). Es Dios quien hace que todas las cosas operen según el consejo de su voluntad (Efe. 1:11) y hace que todas las cosas estén al servicio de la revelación de sus atributos, para el honor de su nombre (Prov. 16:4; Rom. 11:36). La Escritura resume todo esto de manera hermosa al hablar repetidamente de Dios como un rey que gobierna todas las cosas (Sal. 10:16; 24:7, 8; 29:10; 44:5; 47:7; 74:12; 115:3; Isa. 33:22, etc.). Dios es Rey: el Rey de reyes y Señor de señores; un Rey que en Cristo es un Padre para sus súbditos y un Padre que es al mismo tiempo un Rey sobre sus hijos. Entre las criaturas, en el mundo de los animales, los humanos y los ángeles, todo lo que se encuentra en forma de cuidado, amor, y protección de los unos por los otros es una sombra leve del orden providencial de Dios sobre todas las obras de sus manos. Su poder absoluto y su perfecto amor, por consiguiente, son el verdadero objeto de la fe en la providencia reflejada en la Sagrada Escritura.

Sumado a este testimonio de la Escritura está el testimonio de todos los pueblos. La doctrina de la divina providencia es un “artículo mezclado,” conocido en parte por todos los humanos a partir de la revelación de Dios en la naturaleza. Es un artículo de fe en todas las religiones – incluso en la más corrupta. Alguien que la niegue desautoriza la religión. Sin ella, ya no queda lugar alguno para la oración y el sacrificio, la fe y la esperanza, la confianza y el amor. ¿Por qué servir a Dios – pregunta Cicerón² – si

él no se preocupa en absoluto por nosotros? Por esa razón todas las religiones concuerdan con la declaración de Sófocles:³ “Todavía grande por encima de todo está Zeus, quien supervisa todas las cosas con soberano poder.” También la filosofía ha reconocido y defendido frecuentemente esta providencia de Dios.⁴ Sin embargo, la doctrina de la providencia, en lo que toca a su expresión en la religión y en la filosofía pagana, no era idéntica con esa doctrina en el Cristianismo. Entre los paganos la creencia en la providencia era más teoría que práctica, más un asunto de opinión filosófica que de dogma religioso. Probó ser inadecuada en tiempo de aflicción y muerte y siempre oscilaba entre la casualidad y la suerte. Puesto que en Platón, por ejemplo, Dios no era el creador sino únicamente el que dio forma al mundo, su poder encontraba su límite en la materia finita.⁵ Aunque Aristóteles repetidamente menciona su creencia en la divina providencia, no obstante, para él ella coincide totalmente con

2. M. T. Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, I, 2.

3. Sófocles, *Electra*, 173 [trad. por D. Grene (Chicago: University of Chicago Press, 1957)].

4. E.g., Sócrates en Xenophon, *Memorabilia and Oeconomicus*, I, 4; IV, 3; Platón, *Leg.*, X, 901; idem. *Rep.*, X, 613 A.; Aristóteles, *Eth. Nic.*, X, 9; *De Stoa* en M. T. Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, II; L. A. Séneca, *De Providentia*; idem, *De Beneficiis*; M. T. Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, I, 2; III, 26; Plutarco, *De Fato.*; Plotino, *peri eivmaruenhs* (*Enneads*, III, 1), y *peri pronoiias* (*Enneads*, III, 2, 3); Filón, *peri pronoiias*, cf. E. Schürer, *La Historia del Pueblo Judío en la Era de Jesucristo (175 a.C. – 135 d.C.)*, vol. 3., rev. y ed. por Geza Vermes, Fergus Miller, y Matthew Black (Edinburg: T. & T. Clark, 1979 [1885]), 531ss.

las obras de las causas naturales; la deidad como “pensamiento que en sí mismo piensa” (noesis noeseôs) existe en auto-contemplación solitaria fuera del mundo, carente tanto de voluntad como de acción; una criatura no debe esperar ni ayuda ni amor de su parte.⁶ En la enseñanza de los Estoicos la *presciencia* (*pronoia*) era idéntica con el destino (*eimarmenem*) y la *naturaleza* (*phycis*) y, según Epicuro, la providencia era inconsistente con la bendición de los dioses.⁷ Mientras algunos, como Plutarco y Plotino, hacían su mejor esfuerzo para alejarse tanto de la casualidad como de la suerte, de hecho la suerte tomaba siempre una posición por detrás y por encima de la deidad, mientras que la casualidad hacía su aparición en las criaturas inferiores y en los eventos menores desde abajo. “Las cosas grandes que los dioses cuidan; son las cosas pequeñas que ignoran” (*magna Dii curant, parva negligunt*).⁸

Sin embargo, la creencia Cristiana en la providencia de Dios no es de ese tipo. Por el contrario, es una fuente de consuelo y esperanza, de confianza y de valor, de humildad y resignación (Sal. 23; 33:10ss.;

44:5ss.; 127:1, 2; 146:2ss. etc.). En la Escritura la creencia en la providencia de Dios no se basa de manera absoluta únicamente en la revelación de Dios en la naturaleza, sino mucho más en su pacto y en sus promesas. Descansa no solamente en la justicia de Dios sino, sobre todo, en su compasión y en su gracia y presupone el conocimiento del pecado (mucho más profundamente que en el caso del paganismo) pero también la experiencia del amor perdonador de Dios. No es una especulación cosmológica sino una gloriosa confesión de fe. Por consiguiente, Ritschl estaba en lo correcto al relacionar una vez más la fe en la providencia con la fe en la redención. En el caso del Cristiano la creencia en la providencia de Dios no es un principio de teología natural a la cual se le añade posteriormente, y de manera mecánica, la fe salvadora. En lugar de eso, es la fe salvadora que por primera vez nos provoca a creer de todo corazón en la providencia de Dios en el mundo, a ver su significado, y a experimentar su poder consolador. Por lo tanto, la creencia en la providencia de Dios es un artículo de la fe *Cristiana*. Para el ser humano “natural,” se pueden levantar tantas objeciones contra el gobierno cósmico de Dios que se puede adherir únicamente a él con dificultad. Pero el Cristiano ha sido testigo de la providencia especial de Dios en acción en la cruz de Cristo y la ha experimentado en la gracia perdonadora y regeneradora de Dios que ha venido a su propio corazón. Y desde el ventajoso punto de esta experiencia nueva y cierta en la propia vida de uno, el creyente Cristiano ahora analiza la totalidad de la existencia y todo el mundo y descubre en todas las cosas, no la casualidad o la suerte, sino la mano paternal rectora de Dios. Aún así, aunque todo esto ha sido desplegado por Ritschl con completa fidelidad, la fe sal-

5. E. Zeller, *Bosquejos de la Historia de la Filosofía Griega*, 13^a ed., trad. por L. R. Palmer (New York: Humanities, 1969), 139, 147-48.

6. *Ibid.*, 180, 198.

7. *Ibid.*, 217, 237.

8. M. T. Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, II, 167; cf. T. Pfanner, *Sist.. Theol. Gentilis Purioris* (Basel: Joh. Hermann Widerhold, 1679), c. 8; F. Creutzer, *Philosophorum Veterum Loci de Providentia Divina ac de Fato* (Heidelberg, 1806); R. Schneider, *Christliche Klänge aus den Griechischen und Römischen Klassikern* (1865), 231ss. [Leipzig: Siegismund & Volkening, 1877].

vadora no puede ser igualada con, o disuelta en, la fe en la providencia. La revelación especial es distinta de la revelación general y una fe salvadora en la persona de Cristo es diferente de una creencia general en el gobierno de Dios en el mundo. Es sobre todo por la fe en Cristo que los creyentes son capacitados – a pesar de todos los enigmas que les desconciertan – para aferrarse a la convicción de que el Dios que gobierna el mundo es el mismo Padre compasivo y amoroso quien les perdonó todos sus pecados en Cristo, les aceptó como hijos suyos, y les heredará bendiciones eternas. En ese caso la fe en la providencia de Dios no es una ilusión, sino segura y cierta; descansa sobre la revelación de Dios en Cristo y conlleva la convicción de que la naturaleza se halla subordinada y al servicio de la gracia, y el mundo al reino de Dios. Así, a través de todas sus lágrimas y sufrimientos, mira con gozo hacia adelante, hacia el futuro. Aunque no se resuelven los misterios, la fe en la mano paternal de Dios siempre se levanta nuevamente desde las profundidades e incluso nos capacita para jactarnos en las aflicciones.⁹

El Lenguaje de la Providencia

Es notable, en relación con esto, que la Escritura no use la palabra abstracta “providencia.” Realmente se han hecho intentos para darle a esta palabra un carácter escritural apelando a génesis 22:8; 1 Samuel 16:1; Ezequiel 20:6; Hebreos 11:40. La palabra también sucede unas pocas veces con referencia a la previsión humana (Rom. 12:17; 13:14; 1 Tim. 5:8). Pero todo esto no

9. Cf. *Ulrich, “Heilsglaube und Vorsehungsglauben,” *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1901): 478-93; *Invierno, *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1907): 609-31.

altera el hecho que la Escritura, hablando de la providencia de Dios, usa muy diferentes palabras. No comprime la actividad de Dios, expresada por esta palabra, en un concepto abstracto y no discute sus implicaciones teológicas. Pero describe la actividad misma de la manera más espléndida y vital y nos la exhibe en la historia. La Escritura en su totalidad es, en sí misma, el libro de la providencia de Dios. Así, al describir esta providencia, se refiere a ella como creación (Sal. 104:30; 148:5), dar vida (Job 33:4; Neh. 9:6), renovar (Sal. 104:30), ver, observar, permitir (Job 28:24; Sal. 33:15); salvar, proteger, preservar (Núm. 6:24; Sal. 36:7; 121:7); dirigir, enseñar, regir (Sal. 25:5, 9; 9:31, etc.), obrar (Juan 5:17), sostener (Heb. 1:3), cuidar (1 Ped. 5:7). La palabra “providencia” se deriva de la filosofía. Según Laertius, Platón fue la primera persona en usar la palabra *pronoia* en este sentido.¹⁰ Los Apócrifos ya usan la palabra (Sabiduría 14:3; 17:2; 3 Mac. 4:21; 5:30; 4 Mac. 9:24; 13:18; 17:22) junto con *diatçrein* (Sabiduría 11:25), *diakubernan* (3 Mac. 6:2), *dioikein* (Sabiduría 8:1, etc.). Los padres de la iglesia la retomaron y le dieron legitimidad en la teología Cristiana.¹¹

En el proceso, sin embargo, la palabra pasó por un cambio significativo en su significado. Originalmente “providencia” significaba el acto de prever (*providentia*) o saber de antemano (*pronoia*) aquello que iba a ocurrir en el futuro. “La providencia es aquello por medio de lo cual se mira algún evento futuro.”¹² Concebida así, la

10. E. Zeller, *Bosquejos de la Historia de la Filosofía Griega*, 148.

11. J. C. Suicerus, s.v. *pronoia* en *Thesaurus Ecclesiasticus, e Patribus Graecis Ordine Alphabetico* (Ámsterdam: J. H. Wetsten, 1682).

palabra no era absolutamente apropiada para abarcar todo lo que la fe Cristiana confesaba en la doctrina de la providencia de Dios. Como conocimiento anticipado del futuro la providencia de Dios se ubicaría, claro está, únicamente bajo el encabezado de “el conocimiento de Dios” y sería tratada ampliamente en el tema de los atributos de Dios. Pero la fe Cristiana no entiende la providencia de Dios como un mero pre-conocimiento (*nuda praescientia*); confiesa que todas las cosas no solamente son conocidas por Dios de antemano, sino que también son determinadas y ordenadas de antemano. Por esa razón la providencia no fue solamente, en una etapa temprana, atribuida al intelecto sino también a la voluntad de Dios y fue descrita por Juan de Damasco como “aquella voluntad de Dios por la cual todas las cosas existentes reciben una guía adecuada hacia su fin.”¹² Entendida en ese sentido, la providencia de Dios pertenecería a la doctrina de los decretos de Dios y tiene que ser tratada allí. Pero una vez más la fe Cristiana confiesa más de lo que se indica por la palabra en ese sentido. Pues los decretos de Dios son llevados a cabo, y las criaturas que de ese modo llegan a existir no existen ni por un momento por cuenta propia sino que son sostenidos solamente, momento a momento, por la poderosa mano de Dios. El origen y existencia de todas las criaturas tiene su origen, no en el conocimiento previo, ni tampoco en el decreto, sino específicamente en un acto omnipotente de Dios. Así, de acuerdo a la Escritura y a la confesión de la iglesia, la providencia es ese

acto de Dios por el cual, momento a momento, preserva y gobierna todas las cosas. No es solamente “pre-visión” (*Fürscheidung*) sino también “pro-videncia” (*Vorsehung*).

Sin embargo, estos diferentes significados atribuidos a la palabra “providencia,” fueron la razón por la cual el lugar y el contenido de esta doctrina se mantuvieron moviéndose en la dogmática Cristiana y fueron sujetos a todo tipo de cambios. Algunas veces fue contada entre los atributos, luego una vez más entre los decretos (*opera Dei ad intra*), luego a las obras presentes de Dios (*opera ad extra*).¹⁴ Juan de Damasco la define como “la solicitud que Dios tiene por las cosas existentes,” y aunque la trata después de la doctrina de la creación, lo hace en relación cercana con la “presciencia” y la “predestinación.”¹⁵ Lombardo la discute en el capítulo sobre la predestinación pero antes de la creación.¹⁶ Tomás ofrece una exposición muy clara. Primero, describe la doctrina en general como “el ejemplo del orden de las cosas preordenadas hacia un fin” y la considera como la primera parte de la prudencia cuya tarea precisa es ordenar las otras cosas hacia un fin. Luego añade que “dos cosas pertenecen a la obra de la providencia, a saber, el arquetipo del orden, que es llamado ‘providencia’ y ‘disposición’, y la ejecución del orden, el cual es llamado ‘gobierno.’”¹⁷ A la par de estos y otros ejemplos la doctrina de la providencia fue tratada, ya sea en la teología Católica Romana

12. “Providentia est, per quam futurum aliquid videtur.” M. T. Cicerón, *De Inventione*, II, 53.

13. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 29.

14. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 336.

15. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 29, 30.

16. P. Lombardo, *Sent.*, I, dist. 35.

17. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 22, art. 1; cf. Buenaventura, *Sent.*, I, dist. 35 y Víctor Hugo, *Sent.*, tr. 1, c. 12.

junto con la predestinación bajo la voluntad de Dios,¹⁸ o solamente como “preservación” (*conservatio*) o “gobierno” (*gubernatio*), siendo cada una de ellos ulterior a la creación,¹⁹ o en su ámbito más amplio y su sentido más extendido después del locus de la creación.²⁰

De manera similar, en la teología de la Reforma la providencia fue algunas veces vista como un “consejo” (*consilium*) según el cual Dios gobierna todas las cosas,²¹ y luego una vez más como una obra externa de Dios.²² La diferencia, como señalaron correctamente Alsted y Baier,²³ tenía que ver más con el término que con la materia en sí misma. Si Dios realmente sustenta y gobierna el mundo, él debe tener conocimiento previo de él (*providentia*), tener disposición a ello, y ser capaz de cuidarlo (*prudentia*), y también en realidad preservarlo y gobernarlo en el tiempo para que el fin que tenía en mente pueda ser alcanzado. Tomada en este sentido amplio la providencia abarca (1) un acto interno (*actus internus*) que puede, además, ser diferenciada como “pre-conocimiento” (*prognôsis*), un

propósito o fin propuesto (*prótesis*), y un plan (*dioikçsis*);²⁴ y (2) un acto externo (*actus externus*) que, como la ejecución de la orden (*executio ordinis*), fue descrita como preservación (*conservatio*), concurrencia (*concursum*) y gobierno (*gubernatio*). Sin embargo, el acto interno de esta providencia ha sido ya completamente tratado antes en la doctrina de los atributos y los decretos de Dios. Por tanto, aquí – después de la doctrina de la creación – la providencia puede ser discutida solamente como un acto externo, un acto de Dios *ad extra*. Aunque la providencia en este sentido nunca puede ser concebida en aislamiento del acto interno (el conocimiento previo, el propósito y el plan), *es* distinta de él, así como la ejecución de un plan es distinta de ese plan.

Con ello la palabra “providencia” pasó por una importante modificación. Por tanto, uno bien puede preguntar si la palabra aún puede servir para describir el asunto mismo. En el pasado, cuando la providencia aún era tratada en la doctrina de los atributos o los decretos de Dios, retenía su significado original; pero, desde que se

18. D. Petavius, *Opera Omnia*, “de deo,” VIII, c. 1-5; M. Becanus, *Summa Theologiae Scholasticae* (Rothmagi: I. Behovrt, 1651), I, c. 13; *Theologia Wirceburgensi* (*Theologia Dogmatica: Polemica, Scholastica et Moralis*), 5 vols. (wirceburgensi: 1852-53), III, 175; G. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), II, 233; C. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, II, 158 [Freiburg i.B.: Herder, 1916-25]; P. Mannens, *Theologiae Dogmaticae Institutiones* (Roermond: Romen), II, 105ss.

19. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 103-5; idem, *Summa Contra Gentiles*, III, 65; idem, *Commentatores op Sent.*, II, dist. 37; J. B. Heinrich y C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 10 vols., 2^a ed. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), V, 279.

20. J. Schwetz, *Teología Dogmatica Catholica* (Vienna: Congregatio Mechitharistica, n.d.), I, 405; P. C. A. Jansen, *Prael. Theol.*, II, 329; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1879-80), 252; M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischer Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1933), II, 12; F. Dieringer, *Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, 4a ed. (Mainz: Kirchheim, 1858), 266ss.

21. *Segunda Confesión Helvética*, art. 6; Z. Ursinus, *Comentario del Catecismo de Heidelberg*, trad. por G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), qu. 27; J. Zanchi, *Op. Theol.*, II, 425; S. Maresius, *Syst. Theol.*, IV, §19; J. Alsted, *Theol.*, 174.

ha entendido más y más como preservación y gobierno y fue discutida como subsiguiente a la creación, ese significado original se ha perdido casi totalmente. La providencia en este último sentido más estrecho no es ya más una verdadera *providentia*, no es el “modelo del orden de cosas preordenadas hacia un fin,” pues este la precede y es asumida por él. Esta, por consiguiente, fue más tarde definida en la dogmática como preservación (*conservatio*) o como gobierno (*gubernatio*) o como una combinación de los dos.²⁵

Más tarde, para rechazar al panteísmo y al deísmo, la concurrencia o la cooperación fue insertada entre los dos. Materialmente, esta doctrina siempre ha sido tratada como parte de la doctrina de la providencia²⁶ pero luego, también formalmente, adquirió un lugar propio entre la preservación y el gobierno.²⁷ Esto muestra que la palabra “providencia,” como un término para la ejecución de la orden, no era adecuado y fue más tarde definido como “preservación” y “gobierno.” Indudablemente estos términos son más precisos, más gráficos, y también más en conformidad

con el uso escritural. Especialmente cuando la palabra “providencia” es usada abstractamente y puesta en el lugar de Dios, como Plutarco ya había comenzado a hacerlo,²⁸ siguiendo el ejemplo del racionalismo del siglo dieciocho, es que está abierta a la objeción. Aún así la palabra, que obtuvo legitimidad en el lenguaje de la teología y la religión, puede ser mantenida, siempre que el asunto descrito por ella sea entendido en el sentido escritural.

Los Competidores No-Cristianos

La doctrina Cristiana de la providencia como un acto omnipotente de Dios por el cual preserva y gobierna todas las cosas debe distinguirse no solamente de la “suerte” y la “casualidad” paganas sino también, por consiguiente, del panteísmo y el Deísmo, que se mantienen brotando en

22. J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 16, 3, 4; A. Polanus, *Syn. Theol.*, VI, 1; F. Junius, *Theses Theologiae en Opuscula Theol. Select.*, XVII, 1, 2; *Synopsis Purioris Theologiae*, XI, 3; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, VII, 3 enz.

23. J. Alsted, *Theol.*, 175; J. W. Baier, *Comp. Theol.* (St. Louis, 1879), I, 5, 2.

24. J. Gerhard, *Loci Theol.*, VI, c. 2.

25. L. C. Lactantius, *De Ira Dei* (1543) (Darmstadt: Gentner, 1957), cp. 10; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 103, 104; Buenaventura, *Breviloquium*, pt. II, *Confesión Belga*, art. 13; *Catecismo de Heidelberg*, Día del Señor 10; J. Zanchi, *Op. Theol.*, II, 425; *Synopsis Purioris Theologiae*, XI, 3.

26. Agustín, *La Trinidad*, III, 4; idem, *La Ciudad de Dios*, V, 8-11; Teodoreto, Obispo de Cyrrihus, *Sobre la Divina Providencia*, X; Boethius, *La Consolación de la Filosofía*, IV y V; Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 29; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 48, 49, 104, art. 2, qu. 105, art. 5, I, 2, qu. 19, art. 4; idem, *Catecismo Romano*, I, c. 2, qu. 20; U. Zwinglio, *Sobre la Providencia y Otros Ensayos*, trad. por S. M. Jackson, ed. por W. J. Hinks (Durham, N.C.: Labyrinth, 1983), c. 3; *Op.*, IV, 86; J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 16, 2; idem, *Tratados contra los Anabaptistas y los Libertinos* (C.R. 186), trad. y ed. por B. W. Farley (Grand Rapids: Baker, 1982), 242-49; idem, “Providencia,” cap. 10 (C.R. 347-66), *Con Respecto a la Predestinación Eterna de Dios*, trad. por J. K. S. Reid (Londres: James Clarke, 1961); J. Zanchi, *Op. Theol.*, II, 449; Justino Mártir, *Loci C.*, 56, 59; J. Wollebius, *Compendium Theologiae*, c. 30; *Synopsis Purioris Theologiae*, XI, 13; J. Gerhard, *Loci Theol.*, VI, c. 9 enz.

formas revividas a lo largo de los siglos de Cristianismo. Después de todo, “no hay sino tres alternativas para la suma de la existencia: la casualidad, el destino o la Deidad. Con la casualidad habría variedad sin uniformidad, con el destino uniformidad sin variedad, pero la variedad en la uniformidad es la demostración del diseño original y el sello de la mente creativa. En el mundo, tal y como este existe, hay una variedad infinita y una uniformidad asombrosa.”²⁹

El Problema del Panteísmo

El Panteísmo no conoce distinción entre el ser de Dios y el ser del mundo, y de manera idealista, deja que el mundo sea consumido en Dios – y de manera materialista – deja que Dios sea consumido en el mundo. En esa posición no hay espacio para el [acto de] creación y por lo tanto, no hay espacio, en el sentido real, para la preservación y el gobierno. La providencia entonces coincide con el curso de la natura-

leza. Las leyes de la naturaleza son idénticas a los decretos de Dios, y el gobierno de Dios no es otro que “el orden fijo e inmutable de la naturaleza” o “la concatenación de las cosas naturales.”³⁰ En esa visión no hay espacio para el milagro, la auto-actividad de las causas secundarias, la personalidad, la libertad, la oración, el pecado y la religión como un todo. Mientras que el panteísmo puede presentarse a sí mismo en una forma tan hermosa y seductora, en realidad lleva a sus adherentes de regreso hacia la adopción de un destino pagano. En sus premisas no hay otra existencia que la existencia de la naturaleza; no hay poder superior excepto aquel que opera en el mundo según la ley de hierro mezclada con barro; no hay otra vida mejor que aquella por la que están presentes los materiales en esta creación visible. Por un tiempo las personas pueden hacerse ilusiones con la esperanza idealista de que el mundo se perfeccionará a sí mismo por una serie inmanente de desarrollos, pero pronto este optimismo se transforma en pesimismo, y este idealismo se convierte en materialismo.

Era la tarea de la teología Cristiana, en contra de este panteísmo, mantener la distinción entre la creación y la preservación, la auto-actividad de las causas secundarias, la libertad de la personalidad, el carácter del pecado, la verdad de la religión. Hizo esto al

27. P. Van Mastricht, *Theologia*, III, 10, 10.29; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, VI, qu. 4; A. Comrie y N. Holthuis, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie*, VI, 270; IX, 210. W. Brakel, *El Culto Racional del Cristiano*, XI, 6, trad. por B. Elshout (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992); J. Marck, *Godg.*, X, 9; J. Quenstedt, *Teología*, I, 531; D. Hollaz, *Examen Theologicum Acroamaticum* (Rostock y Leipzig: Russworm, 1718), 421; J. F. Buddeus, *Institutiones Theologiae Moralis* (Leipzig: Lipsiae, 1715), 409.

28. Cf. H. Cremer, *Léxico Bíblico-Teológico del Griego del Nuevo Testamento*, trad. por D. W. Simon y William Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1872), s.v., *pronoia*.

29. James Douglas en H. B. Smith, *Sistema de Teología Cristiana* (New York: Armstrong, 1890), 107.

30. B. Espinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trad. por S. Shirley (Leiden: Brill, 1991), c. 3; cf. D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2 vols. (Tübingen: Osiander, 1840-41), II, 384; F. Schleiermacher, *La Fe Cristiana*, ed. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), §46; cf. cap 1, antes.

rechazar el destino y esclareciendo con franqueza la confesión de la providencia de Dios en distinción a ese destino. La característica distintiva de la teoría del destino no es que todo lo que existe y ocurre en el tiempo se halla cimentado y determinado en el eterno consejo de Dios, sino que es la idea de que toda la existencia, y lo que ocurre, está determinado por un poder que coincide con el mundo y que, aparte de cualquier conciencia y voluntad, determina todas las cosas por medio de la necesidad ciega. Según Cicerón, el destino de los Estoicos era “un orden y una serie de causas con una causa produciendo una desde su mismo interior.”³¹ Se hizo una distinción más, aquella entre un destino *matemático* o *astral* cuando se pensaba que los eventos en la tierra estaban determinados por las estrellas y un destino *natural* cuando parecían estar determinado por los nexos de la naturaleza. Es en esta última forma en que la teoría del destino aparece en el presente en el panteísmo y en el materialismo. Sin embargo, es notable que en tiempos recientes también la creencia en el destino astral haya sido revigorizada y que tenga sus partidarios entusiastas.³² Ahora, la teología Cristiana de ninguna manera se opone a la idea de que todas las cosas fueron conocidas y determinadas por Dios desde la eternidad. En esa medida, incluso reconocía un “destino” y algunos teólogos creían que podía usar también la palabra en un buen sentido. Si recordamos, dice Agustín, que *fatum* (de donde proviene la palabra Inglesa fate, destino, suerte – N. del T.)

es un derivado de *fari* y que describe la palabra eterna e incambiable por la cual Dios sustenta todas las cosas, entonces el nombre puede ser justificado.³³ Boethius se refería al destino como “una disposición inherente en las cosas cambiables por la cual la Providencia conecta todas las cosas en su debido orden.”³⁴ Y aún Maresius creía que podía hallarle un sentido Cristiano a la palabra.³⁵ Pero como regla general la gente era más cautelosa. La creencia en el destino, después de todo, provenía de la idea de que todas las cosas ocurren como resultado de una fuerza ciega irresistible que no tenía ni conciencia ni voluntad, y aquellos eventos fueron llamados *fatalia* que ocurren aparte de la voluntad de Dios y de los hombres por la pura necesidad de un cierto orden.³⁶ En este sentido, los teólogos Cristianos se opusieron al “destino” de la forma más firme, tanto por Agustín y sus seguidores y no menos por aquellos que defendían ardorosamente el libre albedrío. “Lejos de decir que todo ocurre por asunto del destino, decimos que nada ocurre por el destino.”³⁷ En la posición Cristiana, la única “necesidad de orden” es la sabia, omnipotente y amorosa voluntad de Dios. Esto no es negar, como aparecerá más tarde, que en el mundo de las criaturas hay un nexo de causas y consecuencias y que hay ordenanzas firmes. Sin embargo, el orden natural no se halla más allá y por encima, no fuera ni opuesta a, la voluntad de Dios, sino que se halla fundado en la voluntad de un Dios y Padre omnipotente y amoroso, gobernado por esa voluntad y al servicio de

31. M. T. Cicerón, *De Divinatione*, 1; cf. Séneca, *De Beneficiis*, IV, 7; idem, *Nat.*, II, qu. 36.

32. Cf. *Wetenschappelijke Bladen*, IV (1896): 453; *De Holl. Revue* (25 de Septiembre, 1905).

33. Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 9.

34. Boethius, *La Consolación de la Filosofía*, Bk. IV, 6.

35. S. Maresius, *Sist. Theol.*, 149.

36. Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 3.

37. *Ibid.*

esa voluntad. Ni se encuentra, como un poder ciego y coercitivo, fuera de y en oposición a nuestra voluntad, pues “el hecho es que nuestras decisiones caen dentro del orden de las causas que son conocidas con certeza por Dios y que está contenido en su presciencia.”³⁸

El Problema del Deísmo

Al otro lado de este espectro se encuentra el Deísmo, el cual separa a Dios y al mundo. Esta posición es una en la que, de manera total o en parte, separa a las criaturas, una vez que han sido creadas, de Dios y entonces, nuevamente en mayor o menor parte, les permite existir y funcionar según sus propios poderes, poderes recibidos al momento de la creación. Así pues, el Deísmo revive básicamente la teoría pagana de la casualidad. Jerónimo declaró una vez – más o menos haciéndose eco de Aristóteles, Epicuro, Cicerón, los Saduceos,³⁹ y otros cuyo slogan era que “los dioses cuidan de las cosas grandes pero ignoran las pequeñas” – que el cuidado providencial de Dios no cubría a todos los insectos pequeños.⁴⁰

38. Ibid. y comentario siguiente en *Sent.*, I, dist. 35; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 116; idem, *Summa Contra Gentiles*, III, 93; Petavius, *de Deo*, VIII, 4; J. Gerhard, *Loci Theol.*, VI, 13; J. Calvino, *Inst.*, I, 16, 8; T. Beza, *Volumen Tractationum Theologicarum* (Ginebra, 1573-76), I, 313ss.; J. H. Alting, *Theologia Elenctica Nova* (Amsterdam, 1654), 290; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, VII, 2; Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, VI, 2; C. Vitranga, *Doctr. Christ.*, II, 170, 177-81; K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 472.

39. Sobre los Saduceos, vea E. Schürer, *La Historia del Pueblo Judío*, II, 392ss.

40. Vea H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 163.

El Pelagianismo, como Cicerón,⁴¹ le atribuía virtud al poder y a la voluntad propia de la gente, mientras que el Semi-Pelagianismo dividía el trabajo, atribuyéndole algo a Dios y algo al hombre. Más tarde, cuando este sistema penetró en la teología Católica, se levantó una disensión no pequeña acerca de la cooperación de Dios en la providencia. Los Tomistas la concebían como una “predeterminación natural,” “una aplicación de energía con el propósito de ponerla a funcionar.”⁴² Los Molinistas, por otro lado, la entendían como una especie de “concurso simultáneo, una cooperación meramente formal, por la cual Dios – con la concurrencia de las otras – ejercía influencia sobre el mismo acto y efecto.”⁴³

El Socinianismo oponía lo infinito a lo infinito, de manera tan abstracta y dualista, que Dios no podía siquiera crear el mundo de la nada sino solo a partir de una sustancia finita eternamente existente. De acuerdo con esta visión también retiró una enorme área del mundo de la providencia de Dios, dejándola al juicio y al entendimiento independientes de la humanidad. La voluntad humana es, por naturaleza, tan libre que Dios no puede siquiera calcular de antemano lo que una persona va a hacer en un caso dado. Solo cuando se ha hecho una

41. M. T. Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, III, 36.

42. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, 2, qu. 9, art. 6 a 3, qu. 79, 109; idem, *Summa Contra Gentiles*, III, 67-70, 162.

43. Cf. Daalman, *Summa S. Thomae*, II, 286-314; *Theologia Wirceburgensi*, I, c. 2; P. Dens, *Theologia Moralis et Dogmatica*, 8 vols. (Dublín: Richard Coyne, 1832), I, 66ss.; M. Liberatore, *Institutiones Philosophicae* (Roma, 1861), III, c. 4a. 1, 2; M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischer Dogmatik*, II, 22ss.; P. C. A. Jansen, *Prael.*, II, 334.

decisión Dios adapta su acción conforme a ella. Las causas libres, por consiguiente, funcionan en independencia completa al lado y por fuera de Dios. La relación entre Dios y el mundo es como la que hay entre un ingeniero mecánico y una máquina. Después de construirla y hacerla funcionar la deja con sus propios dispositivos y solamente interviene si algo ha de repararse.⁴⁴ De igual manera, los Disidentes juzgaban que en la creación las criaturas fueron dotadas con poderes que les permitían vivir de manera independiente. La preservación, por tanto, era un acto negativo de Dios, implicando que él no deseaba destruir las esencias, poderes y facultades de las cosas creadas sino dejarlas según su propio vigor en la medida que fueran capaces de florecer y perdurar por el poder con el que habían sido dotadas por la creación – al menos esta opinión no era juzgada como incorrecta. En relación con esto, la concurrencia, definida como “una cierta influencia natural en todas las cosas que emana de la perfección de la naturaleza divina,” fue rechazada. Fue refutada la idea de la predestinación del número de personas, de matrimonios, del fin de la vida, de los elegidos y los perdidos, se defendió el libre albedrío y toda “providencia eficaz con respecto al pecado” fue reemplazada por una “permisividad” o “no obstruccionismo” negativo.⁴⁵ Aunque el Arminianismo fue condenado en Dordrecht y expulsado del ámbito Reformado, como tendencia intelectual

encontró aceptación por todas partes y penetró todos los países e iglesias Cristianas.

El período que comenzó a mediados del siglo diecisiete se caracterizó por un poderoso esfuerzo por emancipar la naturaleza, el mundo, la humanidad, la ciencia, y así sucesivamente, de Dios y hacerlas auto-suficientes en relación con Él, el Cristianismo, la iglesia y la teología. En este sentido el latitudinarianismo, el Deísmo, el racionalismo y la Ilustración estaban todos de acuerdo.⁴⁶ Esta es la mejor de todas las palabras posibles; la humanidad, dotada de intelecto y voluntad, es auto-suficiente; la ley natural, la fuerzas de la naturaleza, la religión natural y la moralidad natural juntos conforman una reserva de energías con las que Dios dotó al mundo en la creación y que son ahora completamente adecuadas para su existencia y desarrollo. La revelación, la profecía, los milagros y la gracia son totalmente superfluos. El Deísmo no negaba la existencia de Dios, la creación o la providencia. Por el contrario, le encantaba referirse al “Ser Supremo” y disertar extensamente sobre la providencia. Pero ya no había ninguna vitalidad en esta creencia. El Deísmo en principio negaba que

44. J. Volkel, *De Vera Religione Libri Quinque* (Racoviae: 1630), II, c. 7; J. Crell, *De Deo et Ejus Attributis*, c. 2-6; O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 496ss.

45. S. Episcopius, *Inst. Theol.*, IV, sect. 4; idem, *Apol. Conf.*; *Conf. Remonstr.*, en S. Episcopius, *Op. Theol.*; P. van Limborch, *Theol. Christ.*, II, 25ss.

46. Sobre el deísmo, cf. G. V. Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus* (Tübingen, 1814); idem, “Deismus,” *PRE*²; E. Troeltsch, “Deismus,” *PRE*³, IV, 532-59; B. Pünjer, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation* (Bruselas: Impression Anastaltique Culture et Civilisation, 1880-83), I, 209ss.; J. W. Hanne, *Die Idee der Absoluten Personlichkeit*, 2a ed. (Hannover: C. Rumpler, 1865), II, 76ss.; T. Pesch, *Die Grossen Welträthsel*, 2 vols., 2a ed. (Freiburg i.B.: Herder, 1892), II, 534ss.; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1870), 80ss.

Dios trabajara en la creación en alguna otra manera más que en concordancia y a través de las leyes y fuerzas de la naturaleza. Así que era, de entrada, anti-sobrenaturalista. La preservación era suficiente; era innecesaria alguna especie de cooperación o influjo divino operativo junto con cada acto de la criatura.⁴⁷

En su forma adquirida en el siglo dieciocho este deísmo realmente pertenece al pasado. Pero en sustancia, tanto en teoría como en práctica, todavía influye en amplios círculos. Dado que, especialmente en el siglo presente [el diecinueve], nuestro conocimiento de la naturaleza se ha expandido grandemente y ha sido reconocida la estabilidad de sus leyes, muchas personas se sienten inclinadas a separar la naturaleza en su carácter incambiable y despiadado del gobierno de Dios, dejarla descansar de manera independiente en sí misma, y restringir la providencia de Dios al dominio de la religión y de la ética. Pero aquí, claro está, la providencia tampoco puede ser tomada de manera absoluta y encuentra su límite en la libertad humana.⁴⁸ No es de sorprenderse que con tal visión la antigua doctrina de la “concur-rencia” no fuese entendida ya más y haya sido hecha a un lado como superflua e inco-

rrecta.⁴⁹

Sobre esas premisas lo que sigue es hacer naturalmente lo que los modernistas⁵⁰ “éticos” han hecho en nuestro país, a saber, yuxtaponer y contraponer el poder natural y la moral natural como si fueran dos deidades a la manera Maniquea. En esto se corre el riesgo de que el dominio de la última, como en la de los Nativos Americanos, se vaya reduciendo cada vez más y finalmente sea dominada completamente por fuerzas ciegas irracionales.⁵¹ Esta consecuencia es probablemente la objeción más seria contra el deísmo. Al separar a Dios del mundo, lo infinito de lo finito, y colocarlos de manera dualista uno al lado del otro, se convierte a los dos en poderes en competencia que se hallan continuamente en desacuerdo mientras rivalizan por conseguir la soberanía. El mundo toma aquello que se le adjudica a Dios. Mientras más se expande la providencia de Dios, más pierde la criatura su independencia y libertad, y, a la inversa, la criatura solamente puede mantener su auto-actividad si hace retroceder a Dios y si

47. F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munich: Seidel, 1802), §61; J. A. L. Wegscheider, *Institutiones Gheologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §106.

48. Cf. G. Kreibitz, *Die Räthsel der göttlichen Vorsehung* (Berlin, 1886); W. Schmidt, *Die göttl. Vorsehung und das Selbstleben de Welt* (1887); W. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, 4 vols. (Bonne: E. Weber, 1895-98), I, 216ss.; W. Beyschlag, *Zur Verständigung über den christlichen Vort-sehungsglauben* (Halle: Eugen Strien, 1888).

49. R. Rothe, *Theologische Ethik*, 5 vols. 2a ed. rev. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §54; J. Müller, *La Doctrina Cristiana del Pecado*, I, 318 [trad. por W. Urwick, 5ª ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868)]; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der Evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: Bertelsmann, 1895), I, 255; R. L. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §397ss.; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, II, 210ss.; J. J. Van Oosterzee, *Dogmática Cristiana*, trad. por J. Watson y M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §59, 5, 7; cf. también F. Philippi, *Kirchliche Dogmatik*, 3a ed., II, 266, y J. Köstlin, “Concursus,” en *PRE*³, IV, 262-67.

le priva de su soberanía. Por lo tanto, la paz entre los dos es únicamente posible bajo la condición de que haya completa separación.

El Deísmo es esencialmente irreligioso. Para el Deísta la salvación de la humanidad consiste no en la comunión con Dios sino en la separación de él. La mente del Deísta está a gusto solo en la indiferencia para con Dios, es decir, si puede ser un ateo práctico. Y debido a que se da cuenta que nunca puede liberarse de Dios, es una criatura temerosa, siempre con miedo de perder alguna parte de su dominio. Por esa razón en el Deísmo siempre hay categorías; las fronteras entre la actividad de Dios y las del mundo siempre están siendo trazadas de manera diferente. Hay Pelagianos completos, medio Pelagianos y tres cuartos de Pelagianos, y así sucesivamente, dependiendo de si el mundo y la humanidad se hallan, de manera completa o en mayor o menor grado, apartados del control de Dios. En principio el Deísmo es siempre el mismo: este desactiva a Dios, pero un Deísta irá por el camino un poco más lejos que otro. Un Deísta es una persona que en su corta vida no ha encontrado el tiempo para volverse ateo.⁵² Ahora, el área que el Deísmo aparta del control de Dios cae entonces bajo la influencia de otro poder, ya sea la suerte o la casualidad. También en este sentido el Deísmo constantemente entra en conflicto consigo mismo. Especialmente hoy, ahora que todos están tan profundamente con-

vencidos de la estabilidad del orden natural, no hay espacio en él para la casualidad, y el Deísmo nuevamente cae en los brazos de la antigua suerte mientras que la casualidad se reserva principalmente para el ámbito de los intereses religiosos y éticos. Pero la doctrina de la casualidad no es mejor que la de la suerte. La “suerte” podría, como máximo, tener todavía un buen significado en la cosmovisión Cristiana; pero la casualidad (*casus*) y la fortuna (*fortuna*) son anti-Cristianas hasta la médula. Algo es “fortuito” a los ojos de las personas únicamente cuando en ese momento son ignorantes de su causa. Pero nada es o puede ser objetivamente “fortuito.” Todas las cosas tienen una causa y esa causa es, en última instancia, un componente en la voluntad todopoderosa y toda sabia de Dios.⁵³

50. *Nota del Editor*: La referencia de Bavinck aquí es una escuela Holandesa intermedia de teología conocida como la “*Ethischen*.” Vea H. Bavinck, *De Theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: D. Donner, 1884).

51. Vea H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 510.

52. *Quack, *Port Royal*, 180.

53. Cf. Agustín, qu. 83, qu. 24 (*N. del E.*: Esta referencia es enigmática; Bavinck se puede estar refiriendo a la obra de Agustín *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber*); idem, *Contra los Académicos*, I, 1; idem, *La Divina Providencia y el Problema del Mal*, I, 2; idem, *La Ciudad de Dios*, V, 3, T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 22, art. 2, qu. 103, art. 5; *Summa Contra Gentiles*, III, 72; J. Gerhard, *Loci Theol.*, VI, 3; J. Calvino, *Inst.*, I, 16, 2, 9; D. Chamier, *Panstratiae Catholicae* (Ginebra: Rouer, 1626), II, 2, 4ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, III, qu. 12; P. Mastricht, *Teología*, III, 10, 30; J. Müller, *Sünde*, II, 34ss.; C. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*, 3 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-62), I, 518; Kirchner, *Ueber den Zufall* (Halle: Pfeffer, 1888); G. Rümelin, *Ueber den Zufall, Deutsche Rundschau* (März, 1890), 353-64; R. Eisler, “Zufall,” en *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, 3 vols. (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1910); E. Dennert, *Natuurwet, Toeval, Voorzienigheid* (Baarn, 1906).

Un Intento de Definición

La providencia de Dios, distinguida así del conocimiento y el decreto de Dios y sostenida en contra del panteísmo y el deísmo, es – en las hermosas palabras del Catecismo de Heidelberg – “Es el poder de Dios, omnipotente y presente en todo lugar, por el cual, como con su mano, sustenta y gobierna el cielo, la tierra, y todas las criaturas de tal manera que... todas las cosas, no acontecen sin razón alguna, como por azar, sino por su consejo y por su voluntad paternal” (Día del Señor 10, P. 27). Incluso definida de esta manera, la doctrina de la providencia tiene un enorme alcance. En realidad abarca la completa implementación de todos los decretos que tienen relación con el mundo antes de haber sido llamado a la existencia en la creación. Si el acto de creación es exceptuado de ella, es tan plena como el libre conocimiento de Dios (*scientia libera*), los decretos de Dios, como todo lo que existe y ocurre en el tiempo. Se extiende a todo lo que se trata en la dogmática después de la doctrina de la creación e incluye tanto las obras de la naturaleza como de la gracia. Todas las obras ad extra de Dios, que son subsiguientes a la creación, son obras de su providencia. Únicamente que, el locus de la providencia no discute estas obras en sí mismas sino que describe en general la naturaleza de la relación en la que Dios se halla para con el mundo creado, el cual es siempre el mismo pese a las muchas obras diferentes que Él, en su providencia, realiza en el mundo. Por esa razón tampoco es deseable para nosotros traer a colación en este locus una vasta gama de tópicos tales como los milagros, la oración, el fin de la vida, la libertad de la voluntad, el pecado, la teodicea y así sucesivamente, pues en parte

estos tópicos ya han sido tratados antes en el contexto de la doctrina de los atributos y los decretos de Dios, y en parte serán plenamente tratados en su propio lugar. La tarea de la teodicea no está confinada solo al locus de la providencia sino que descansa sobre todo el campo de la dogmática. De allí que, la doctrina de la providencia no incluya el material que será considerado en la siguiente sección sino que se limita a una descripción de la relación – una que sigue siendo la misma en todas las obras varias – en la que Dios se halla para con sus criaturas. Esa relación se expresa por las palabras “preservación,” “concurrancia,” y “gobierno,” que con el tiempo fueron vistas como aspectos de la providencia. Cualquier cosa que Dios haga, en la naturaleza y en la gracia, es siempre Él quien preserva todas las cosas, quien las enviste de poder por el influjo de su energía, y quien las gobierna por su sabiduría y omnipotencia. Por consiguiente, la preservación, la concurrancia y el gobierno no son partes o segmentos en las que se divide la obra de la providencia y las cuales, siendo material y temporalmente separadas, se suceden la una a la otra. Ni difieren la una de la otra en el sentido que la preservación se relaciona solamente con la existencia de las criaturas, la concurrancia solo con sus actividades, y el gobierno exclusivamente con la guianza hacia la meta final de estas criaturas. Pero están siempre integralmente conectadas; se entrecruzan todas las veces. Desde el mismo principio la preservación es también gobierno, y el gobierno concurrancia, y la concurrancia preservación. La preservación nos dice que nada existe, no solamente no hay sustancia, sino que también no hay poder, ninguna actividad, ninguna idea, a menos que exista totalmente a partir de, a través de y para Dios. La concurrancia nos

hizo conocer la misma preservación como una actividad tal que, lejos de suspender la existencia de las criaturas, sobre todo la afirma y la sostiene. Y el gobierno describe a las otras dos como guiando todas las cosas de tal manera que la meta final determinada por Dios será alcanzada. Y siempre, desde el principio hasta el fin, la providencia es un poder simple, todopoderoso y omnipresente.

Concebida como tal poder y acto de Dios, la providencia se halla más íntimamente relacionada con la actividad de Dios al crear el mundo, pese a ser esencialmente distinta de esa actividad. El panteísmo y el Deísmo, al dirigirse al problema que aquí está presente, buscan resolverlo negando ya sea la creación [el panteísmo] o la providencia [Deísmo]. Pero el teísmo sostiene ambas e intenta esclarecer, tanto por razones teóricas como prácticas, la unidad y la distinción entre las dos. Ser siempre un teísta en el pleno y verdadero sentido de la palabra, esto es, mirar el consejo, la mano y la obra de Dios en todas las cosas y de manera simultánea, realmente por esa misma razón, desarrollar todas las energías y dones disponibles para el nivel más alto de actividad – *esa* es la gloria de la fe Cristiana y el secreto de la vida Cristiana.

La misma Escritura toma la delantera al asumir este enfoque. Por un lado, describe la actividad de la providencia como una actividad de creación (Sal. 104:30), de vivificar (Neh. 9:6), de hablar (Sal. 33:9; 105:31, 34; 107:25; Job 37:6), o de enviar su Palabra y su Espíritu (Sal. 104:30; 107:26), de mandar (Sal. 147:15; Lam. 3:37), de trabajar (Juan 5:17), de sustentar (Heb. 1:3), de ejercer voluntad (Apoc. 4:11), de manera que todas las cosas sin excepción existen a

partir de, a través de y para Dios (Hch. 17:28; Rom. 11:36; Col. 1:17). Dios nunca está ocioso. Nunca permanece al margen, de manera pasiva, como mero espectador. Él está siempre activo, con potencia divina, tanto en la naturaleza como en la gracia. Por lo tanto, la providencia es un acto positivo, no es un dar permiso para que haya existencia sino el causar la existencia y laborar momento a momento. Si consistiese únicamente de una postura de no-destrucción no sería Dios quien sustentara las cosas, sino que las cosas existirían en y por sí mismas, ya sea con el poder otorgado en la creación. Y esta es una noción absurda. Una criatura es por sí misma, por definición, un ser completamente dependiente: aquello que no existe *de* sí mismo no puede, ni por un momento, existir tampoco *por* sí mismo. Si Dios no hace nada, entonces nada existe y nada pasa. “Pues el poder y poderío del Creador, quien gobierna y abarca todo, hace que toda criatura subsista, y si este poder cesara alguna vez de gobernar a las criaturas, sus esencias se desvanecerían y toda la naturaleza perecería.”⁵⁴ Y así como la providencia es un poder y un acto, así es también un poder todopoderoso y omnipresente. Dios está inmanentemente presente con su ser en todas las criaturas. Su providencia se extiende a todas las criaturas; todas las cosas existen en Él. La Escritura postula, con la más absoluta certeza, que nada, no importa cuán insignificante sea, queda por fuera de la providencia de Dios. No solo

54. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, IV, 12; idem, *Confesiones*, IV, 17; cf. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 104, art. 1-4; idem, *Summa Contra Gentiles*, III, 65ss.; J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 16, 4; M. Leydekker, *Fax Veritatis* (1677), VI-II, 2; J. Alsted, *Theol.*, 304.

todas las cosas en general (Efe. 1:11; Col. 1:17; Heb. 1:3), sino incluso los cabellos de nuestra cabeza (Mat. 10:30), los gorriones (Mat. 10:29) las aves del cielo (Mat. 6:36), los lirios del campo (Mat. 6:28), los polluelos de los cuervos (Sal. 147:9), son objeto de su cuidado. En cualquier caso, ¿qué cosa es para Él pequeña o grande, quien es el único grande? En el contexto del cosmos aquello que es pequeño es tan importante en su posición como aquello que es grande, tan indispensable como necesario, y a menudo de un significado aún más grande y de consecuencias más profundas.⁵⁵ Aunque la providencia pueda ser diferenciada como “general” (Sal. 104; 148:1-3), “especial” (Sal. 139:15s.; Job 10:9-12; Mat. 12:12; Luc. 12:7), y “aún más especial” (1 Tim 4:10), como poder de Dios, no obstante, abarca a todas las criaturas individuales. Aunque Habacuc (1:14) se queja de que Dios, por sus castigos, hace que las personas sean como los peces del mar que son capturados en una red o como reptiles que no tienen quién los gobierne (i.e., protegerles de sus enemigos), él no está diciendo por eso que la providencia de Dios no se extienda a todas sus criaturas. En defensa del enfoque limitado de la providencia de Dios la gente apela con mayor apariencia de veracidad a 1 Corintios 9:9 (“¿Tiene Dios cuidado de los bueyes?”). Pablo, no obstante, quien por todas partes toma la soberanía de Dios como absoluta (Hch. 17:28; Rom. 11:36; Col. 1:17), de ninguna manera niega aquí que el interés de Dios también incluya a los bueyes, sino que indica solamente que este dicho está incluido en la ley de Dios por causa de la humanidad, no por causa de los

bueyes. También, este dicho con respecto a los bueyes está allí “por causa nuestra” (*di nuas*; vs. 10; cf. Rom. 4:23, 24; 15:4; 2 Tim. 3:16) para que podamos aprender de él que el obrero del evangelio es digno de su salario. Así pues, la providencia como una actividad de Dios es tan grande, todopoderosa y omnipresente como la creación; es una creación continua o una creación continuada. Las dos son un solo acto y difieren solamente en estructura.⁵⁶

Cuando los primeros teólogos usaban este lenguaje, no era su intención, de ninguna manera, borrar la distinción que existe entre la creación y la providencia, como Hodge teme.⁵⁷ La Escritura, por otro lado, presenta la providencia como un descansar de la obra de la creación (Gén. 2:2; Éxo. 20:11; 31:17), y más adelante como un ver (Sal. 14:2; 33:13), y observar (Sal. 33:15; 103:3), todo lo cual presupone la existencia, auto-actividad y la libertad de la criatura. Estas realidades dadas en la Escritura no pueden tampoco ser descuidadas. La creación y la providencia no son idénticas. Si la providencia significara un crear de nuevo a cada momento, las criaturas también tendrían que ser producidas de la nada a cada momento. En ese caso, la continuidad, la interrelación y el “orden de las causas” se perderían totalmente y no habría

55. Cf. Calvino citado por Paul Henry, *La Vida y Tiempos de Juan Calvino*, trad. por Henry Stebbing, 2 vols. (New York: Robert Carter & Brothers, 1853), I, 358.

56. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, IV, 15; idem, *Confesiones*, IV, 12; idem, *La Ciudad de Dios*, XII, 17; T. Aquino, I, qu. 104, art. 2; J. Quenstedt, *Teología*, I, 351; Z. Ursinus, *Comentario del Catecismo de Heidelberg*, qu. 27; C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, II, 183; H. Hepppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), 190.
57. Charles Hodge, *Teología Sistemática*, 3 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 577ss.

desarrollo o historia. Entonces todos los seres creados existirían solamente en apariencia y carecerían de toda independencia, libertad y responsabilidad. Dios mismo sería la causa del pecado. Aunque muchos teólogos llaman a la providencia una “creación continua,” de ninguna manera quisieron borrar la diferencia entre las dos. Todos consideraban la providencia más bien como un acto simultáneo de hacer que la creación persista en su existencia, como una forma de preservación que presupone la creación. Agustín, por ejemplo, escribe que Dios descansó en el séptimo día y ya no creó alguna especie nueva, y continúa describiendo la obra de providencia en distinción de la obra de creación de la siguiente manera: “Dios mueve la totalidad de su creación por un poder oculto... Es así que Dios extiende las generaciones que Él guardó en la creación cuando primero la fundó; y no serían enviadas a extender su curso si Aquel que hizo a las criaturas cesara de ejercer Su gobierno previsor sobre ellas.”⁵⁸ Por lo tanto, la providencia algunas veces puede llamarse una creación, pero se distingue siempre de la creación primera y real por el hecho que es una “creación continua.”

Así que las dos concuerdan en que es el mismo poder omnipotente y omnipresente de Dios que está operando tanto en la creación como en la providencia. El último acto no es inferior al primero dado que el poder, el divino poder, es requerido para ambos. También, la creación y la providencia no son naturalmente distintas en Dios mismo, y en Él, el Eterno, tampoco hay variación o sombra debidas a algún cambio. Él no pasó de un estado de no-crear al de

crear, ni de crear a preservar. Él es invariablemente el mismo.⁵⁹ Por consiguiente, la creación y la preservación no son, objetiva y materialmente, distintas como actos de Dios en el ser de Dios sino solamente en la razón. Pero eso no es decir que la distinción es arbitraria y que solamente exista en nuestra mente. No: esa distinción se halla definitivamente fundamentada en la revelación de Dios y se deriva de ella por nuestro pensamiento. Hay una diferencia entre creación y preservación, pero esa diferencia no se encuentra en el ser de Dios como tal sino en la relación que Dios asume hacia sus criaturas. Lo que les ocurre a las cosas como resultado de la creación es una cosa; lo que ocurre con ellas como resultado de la preservación es otra. La relación en la que las criaturas de Dios son colocadas con respecto a Dios por estas dos acciones difiere en cada caso. Esta diferencia no puede indicarse diciendo que la creación es “de la nada” y que la preservación atañe a lo que existe. Más bien la creación llama a la existencia las cosas que no son, cosas que no tienen otra existencia que la de las ideas y los decretos en el ser de Dios. Por la preservación, con el mismo poder, Dios emplaza a aquellas cosas que han recibido una existencia que es distinta de su ser y que son, no obstante, de manera única y exclusiva, de Dios, por medio de Dios y para Dios. La creación produce la existencia, mientras que preservación es persistir en la existencia. La dificultad para la mente de sostener tanto la creación como la preservación siempre surge del hecho de que por la creación las criaturas de Dios han recibido su propia existencia única que es distinta del ser de Dios y que esa existencia nunca puede, ni por un

58. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, V, 20.

59. Cf. arriba, p. 48.

momento, ser vista como una existencia de y por sí misma, independiente de Dios.

Somos aquí confrontados por un misterio que sobrepasa en mucho nuestro entendimiento, y estamos siempre inclinados a hacer menos que justicia ya sea a una o a otra. Es esta inclinación la que subyace en el panteísmo y en el Deísmo. Estas dos tendencias, ambas, proceden del mismo error y oponen a Dios y al mundo, el uno frente al otro, como dos entidades en competencia. El primero sacrifica al mundo ante Dios, la creación a la providencia, y cree que la existencia de Dios puede únicamente ser una existencia divinamente infinita si niega la existencia del mundo, si lo disuelve en mera apariencia y permite que sea absorbido por la existencia divina. El último sacrifica a Dios ante el mundo, la providencia a la creación, y cree que las criaturas llegan a una existencia que les es propia en la medida en que se vuelven menos dependientes de Dios y se distancian a sí mismas de Dios. Sin embargo, el Cristiano confiesa que el mundo, y que toda criatura en él, han recibido su propia existencia, pero que aumenta en realidad, libertad y autenticidad en la medida que son más dependientes de Dios y existen, momento a momento, desde, a través de y para Dios. Una criatura es más perfecta en el grado que Dios más la habite y la impregne con su ser. En ese sentido la preservación es aún más grande que la creación, pues esta última solamente inició el principio de la existencia pero la última es la auto-comunicación progresiva y siempre creciente de Dios para con sus criaturas. La providencia es “la expresión progresiva en el universo de su divina perfección, la realización progresiva en él del ideal arquetípico de la sabiduría y el amor perfectos.”⁶⁰

Concurrencia: Las Causas Secundarias

Con eso hemos indicado hasta ahora la manera en la cual Dios ejerce su gobierno providencial en el mundo y que, en tiempos anteriores, fue expresado por la doctrina de la concurrencia. Esta es tan ricamente diversificada como la diversidad con que Dios distinguió a sus criaturas al momento de la creación. La variedad exhibida en la manera de gobierno de Dios es exactamente tan grande como aquella exhibida en su creación.⁶¹ Por medio de la creación Dios llamó a la existencia un mundo que simultáneamente merece ser llamado un “cosmos” (*cosmos*) y una “edad” (*aiôn*) y que, tanto en el espacio como en el tiempo es “el espejo más brillante de la gloria divina.”⁶² Ahora, la providencia sirve para llevar al mundo desde su principio y conducirlo a su meta final; entra en vigor inmediatamente después de la creación y comienza a desarrollar todo lo que fue dado en aquella creación. La creación, a la inversa, apuntaba a la providencia; la creación le confirió a las criaturas la clase de existencia que puede ser desarrollada en y por la providencia. Pues el mundo no fue creado en un estado de pura potencia, como caos o como una nube nebulosa, sino como un cosmos ordenado y los seres humanos fueron colocados en él no como niños pequeños indefensos sino como un hombre adulto y una mujer adulta. El desarrollo solo podía proceder de tal mundo ya preparado, y así es como la creación se lo

60. S. Harris, *Dios el Creador y Señor de Todo* (Edinburgh: Clark, 1897), I, 532.

61. J. Alsted, *Theol.*, 315 (“Sicut creationis magna est varietas, ita et gubernationis”).

62. Cf. la sección anterior 259 (*GD*, 399ss.).

presentó a la providencia. Además, ese mundo era un todo armonioso en el que la unidad estaba aparejada con la más maravillosa diversidad. Toda criatura recibió una naturaleza que le es propia y con ella una existencia, una vida y una ley que les son propias. Así como la ley moral fue increada en el corazón de Adán como la norma para su vida, así todas las criaturas llevaban en su propia naturaleza los principios y leyes para su propio desarrollo.

Todas las cosas son creadas por la palabra. Todas las cosas se basan en el pensamiento. Toda la creación es un sistema cimentado en las ordenanzas de Dios (Gen. 1:26, 28; 8:22; Sal. 104:5, 9; 119:90; 91; Ecl. 1:10; Job 38:10s.; Jer. 5:24; 31:25s.; 33:20, 25). Dios confirió un orden sobre todas las criaturas, una ley que no violan (Sal. 148:6).⁶³ En todas sus partes está arraigada en el consejo de Dios, un diseño que surge en las cosas grandes y pequeñas. Todo esto proviene del Señor de los ejércitos; él es maravilloso en consejo, y excelente en sabiduría (Isa. 28:23, 29).

Esta es la manera como la Escritura nos enseña a entender el mundo, y esta también es la manera como la teología Cristiana lo ha entendido. Agustín dijo que las “semillas ocultas” (*semina occulta*), los “principios originales” (*originales regulae*), las “razones seminales” (*seminariae rationes*) fueron implantadas en la creación, las cuales, ocultas en el vientre secreto de la naturaleza, son los principios de todo desarrollo. “Cualesquiera que sean las cosas, por nacer, se vuelven visibles para que nuestros ojos reciban los principios de su desarrollo

63. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 307-8.

de las semillas ocultas, y tomen los incrementos en tamaño apropiados para ellos, lo mismo que lo distintivo de sus formas como si viniesen de estas causas originales.”⁶⁴ El mundo, por consiguiente, está preñado con las causas de los seres. “Pues como las madres están preñadas con vástagos no nacidos, así el mundo mismo está preñado con las causas de los seres no nacidos, que no son creados en él excepto por aquella esencia más alta, donde nada nace o muere, comienza a ser o deja de ser.”⁶⁵

El mundo es un árbol de cosas (*arbor rerum*), produciendo ramas, flores y frutos.⁶⁶ Dios preserva así las cosas y trabaja de tal manera en ellas que ellas mismas trabajan con Él como causas secundarias. Esto no es decir que debemos detenernos allí. Al contrario, debemos siempre ascender a la causa de todo ser y movimiento, y esa es únicamente la voluntad de Dios. “La ‘naturaleza’ de cualquier cosa creada particular es precisamente lo que el Creador supremo de esa cosa quiso que fuera.”⁶⁷ Hasta ese punto la providencia no es únicamente un acto positivo sino también un acto inmediato de Dios. Su voluntad, su poder y su ser están inmediatamente presentes en toda criatura y en todo evento. Todas las cosas existen y viven juntas en Él (Hch. 17:28; Col. 1:17; Heb. 1:3). Así como él creó el mundo por sí mismo, así también lo preserva y lo gobierna por sí mismo. Aunque Dios trabaja a través de causas secundarias, esto no ha de interpretarse, a la manera del

64. Agustín, *La Trinidad*, III, 7; idem, *El Significado Literal del Génesis*, IV, 33.

65. Agustín, *La Trinidad*, III, 9.

66. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, VIII, 9.

67. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XXI, 8; idem, *La Trinidad*, III, 6-9.

Deísmo, como queriendo decir que ellas brotan entre Dios y los efectos con sus consecuencias y que separan a estos de él. “La provisión inmediata de Dios sobre todo se extiende al arquetipo del orden.”⁶⁸

Por esa razón un milagro no es una violación de la ley natural y no es una intervención en el orden natural. Desde el lado de Dios es un acto que no tiene a Dios como su causa, de manera más inmediata y directa, que cualquier evento ordinario, y en el consejo de Dios y en el plan del mundo ocupa un lugar tan armonioso e igualmente bien ordenado como cualquier fenómeno natural. En los milagros Dios únicamente pone en vigor una fuerza especial que, como cualquier otra fuerza, opera en concordancia con su propia naturaleza y por lo tanto también tiene un resultado que le es propio.⁶⁹

Pero en la creación Dios incorporó sus leyes en los seres, creando un orden por el cual las cosas mismas están interconectadas. Dios no está en dependencia de las causas, pero las cosas sí dependen las unas de las otras. Esa interconexión es de muchos tipos. Aunque en general puede ser llamada “causal,” la palabra “causal” en este sentido de ninguna manera debe equipararse con “mecánica,” como el materialismo quisiera que lo hiciéramos. Una conexión mecánica es únicamente un modo en el que una cantidad de cosas en el mundo se relacionan unas con otras. Así

como las criaturas recibieron una naturaleza propia en la creación y difieren entre ellas, así también hay diferencia en las leyes en conformidad con las cuales funcionan y en la relación en la cual se encuentran unas con otras.

Las leyes y las relaciones difieren en cada esfera: la física y la psicológica, la intelectual y la ética, la familia y la sociedad, la ciencia y el arte, los reinos de la tierra y el reino de los cielos. Es la providencia de Dios, la cual, entrelazándose con la creación, sostiene y produce el pleno desarrollo de todas estas naturalezas, fuerzas y ordenanzas distintas. En la providencia Dios respeta y desarrolla – y no nulifica – las cosas que él llamó a la existencia en la creación. “No atañe a la divina providencia el corromper la naturaleza de las cosas sino preservarla.”⁷⁰ Así pues, por tanto, él preserva y gobierna a todas las criaturas según su naturaleza, a los ángeles de una manera, a los humanos de otra, y a estos últimos de una manera que difiere de los animales y las plantas. Pero, en la medida en que Dios en su providencia mantiene las cosas en su relación mutua y hace que las criaturas se conviertan en instrumentos de la existencia y la vida de unas y de otras, esa providencia puede ser llamada mediata. “Dios inmediatamente provee para todas las cosas en lo que atañe al modelo del orden pero, en lo que atañe a la ejecución de la orden Él, con seguridad, provee a través de otros medios.”⁷¹ Así Él creó a todos los ángeles simultáneamente pero deja que los humanos procedan de una sangre; él preserva así a algunas criaturas

68. T. Aquino, *Summa Theol.*, I qu. 22, art. 3, qu. 103, art. 6, qu. 103, art. 2; *Summa Contra Gentiles*, III, 76ss.

69. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 163; P. Mezger, *Räthsel des christlichen Vorsehungsglaubens* (Basel: Helbing & Lichtenbahn, 1904), 20ss.

70. T. Aquino, *Summa Theol.*, II, 1, qu. 10, art. 4.

71. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 22, art. 3.

individualmente y a otras como especies y familias. Entonces, en cada caso, él emplea todo tipo de criaturas como medios en sus manos para cumplir su consejo y alcanzar su meta.

La teología Cristiana no negaba estas cosas. Por el contrario, siguiendo el ejemplo de la Escritura, siempre ha sostenido enfáticamente el orden natural y el nexo causal de los fenómenos. No es cierto que el Cristianismo con su sobrenaturalismo fuese hostil al orden natural e hiciera imposible la ciencia, como Draper, por ejemplo, y otros han buscado demostrar con tal gusto.⁷² Mucho más acorde con los hechos es el juicio de Du Bois Reymond cuando escribió: “La ciencia natural moderna, no importa cuán paradójica pueda sonar, le debe su origen al Cristianismo.”⁷³ En cualquier caso, el Cristianismo hizo posible la ciencia – específicamente la ciencia natural – y preparó el terreno para ella. Pues mientras más son deificados los fenómenos naturales – como en el politeísmo – y vistos como las imágenes visibles y portadores de deidad, más se hace imposible la investigación científica puesto que se transforma automática-

mente en una forma de profanación que perturba el misterio de la Deidad. Pero el Cristianismo distinguía a Dios del mundo y, por su confesión de Dios como el Creador de todas las cosas, separaba a Dios de los nexos de la naturaleza y le elevaba muy por encima de ella. Por lo tanto, el estudio de la naturaleza ya no es una violación de la Deidad. Al mismo tiempo, y por este mismo hecho, ha hecho libres a los seres humanos y les ha dado un status independiente con respecto a la naturaleza, como se demuestra claramente por la espléndida visión de la naturaleza que encontramos en los salmistas y los profetas, en Jesús y en los apóstoles. Para el creyente la naturaleza ya no es un objeto de adoración y de pavor.⁷⁴ Mientras que ante Dios se inclina con profunda humildad y es totalmente dependiente de Él, en relación a la tierra tiene el llamado de ejercer dominio sobre ella y de sujetar todas las cosas a sí mismo (Gén. 1:26). La dependencia en Dios es algo muy diferente a vivir de manera conformada a la naturaleza y a adaptarse uno mismo a las circunstancias. Muchos escritores argumentan de tal manera que le atribuyen todas las cosas y todos los eventos a la voluntad de Dios y consideran que la resistencia no es permisi-

72. J. W. Draper, *Historia del Conflicto entre Religión y Ciencia* (New York: D. Appleton, 1897).

73. E. H. Du Bois Reymond, *Culturgeschichte und Naturwissenschaft* (Leipzig: Veit, 1878), 28; cf. también F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1882), 129ss. [8a ed. Leipzig: Baedekker, 1908]; H. Martensen-Larsen, *Die Naturwissenschaft in ihrem Schuldverhältniss zum Christenthum* (Berlin, 1897); E. Dennert en W. H. Nieuwhuis, *Twee Vragen des Tijds* (Kampen: Kok, 1907), 9-52; idem, *De Verdiensten der Kath. Kerk ten opzichte der Natuurwet*, prólogo, F. Hendrichs (Amsterdam, 1906).

74. “Los Hebreos miraban al mundo y a la naturaleza con una autoconciencia soberana – sin temor al mundo – pero también con un sentido de la más alta responsabilidad. Como representante de Dios la humanidad ejerce dominio sobre el mundo pero solamente como tal. Los seres humanos no pueden seguir sus impulsos arbitrarios sino solamente la voluntad revelada de Dios. El paganismo, en contraste, oscila entre un abuso impertinente del mundo y un temor infantil ante sus poderes.” R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr, 1893), 453.

ble, o limitan la providencia de Dios, y colocan muchas cosas en las manos de los humanos.⁷⁵

Sin embargo, la Escritura nos advierte tanto en contra del antinomianismo como de este Pelagianismo y corta de raíz, por un lado, toda falsa resignación fatalista, y por el otro, toda auto-confianza presuntuosa. El inclinarse ante los poderes de la naturaleza es algo muy diferente de una sumisión – como la de un niño – ante Dios, y ejercer dominio sobre la tierra es un asunto de servicio a Dios. El capitán en alta mar que se fue a su camarote a orar y a leer la Biblia durante una tormenta se sometió al poder de los elementos, pero no a Dios.⁷⁶ Hay mucha más piedad real en el dicho de Cromwell: “Confía en Dios y mantén seca tu pólvora.” Además, es la confesión de Dios como el Creador del cielo y de la tierra la que inmediatamente trae con ella la única verdad absoluta y nunca contradictoria consigo misma, la armonía y belleza del consejo de Dios, y por tanto, la unidad del plan cósmico y el orden de toda la naturaleza. “Si de una manera libre y maravillosa, sobre la base del ámbito total de la naturaleza, uno le atribuye al único Dios una manera también unificada de trabajar, entonces la interrelación de las cosas en términos de causa y efecto no solo se vuelve concebible sino incluso una consecuencia necesaria de lo supuesto.”⁷⁷ La misma Escritura nos modela este reconocimiento de tal orden natural, de un amplio rango de ordenanzas y leyes para las cosas creadas. Y

el milagro se halla tan lejos de ser una incursión en ese orden natural que este orden más bien lo presupone y lo confirma. En todos los tiempos la iglesia y la teología Cristiana han reconocido generosamente tal orden de las cosas. Agustín apelaba repetidas veces al dicho de Sabiduría 11:20: “Has dispuesto todas las cosas por medida, número y peso.” Al menos en el período inicial se opusieron enérgicamente a la terrible superstición que dominaba en los siglos tercero y cuarto, y batallaron especialmente contra la astrología.⁷⁸ La controversia que surgía a menudo no era un conflicto entre el Cristianismo y la ciencia natural; las alineaciones eran muy diferentes; generalmente era una batalla entre una cosmovisión anterior y una posterior, con Cristianos creyentes en ambos bandos.⁷⁹

Esta visión fundamentalmente correcta de la naturaleza que la teología Cristiana defendía se halla más claramente en evidencia en su doctrina de la “concur-rencia” y de las “causas secundarias.” Esta doctrina no puede llegar a destacarse ni en el panteísmo ni en el Deísmo. En el primero ya no hay *causas* de ningún tipo y en el

75. Así, e.g., W. Beyschlag, *Vorstehungsglauben*, 24ss.

76. S. Harris, *Dios el Creador y Señor de Todo*, I, 545.

77. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 130.

78. Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 1-8; T. Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, 84ss.; J. Calvino, “Una Advertencia Contra la Astrología Judicial y otras Curiosidades en Boga,” trad. por Mary Potter, *Calvin Theological Journal* 18 (1983): 157-89 (*Corpus Ref.*, 35, 509-44); F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, VI, qu. 2; B. De Moor, *Comm. Theol.*, II, 435; C. Vitranga, *Doctr. Christ.*, II, 180 enz.; cf. también A. von Harnack, *La Expansión del Cristianismo en los Primeros Tres Siglos*, 2 vols., trad. por James Moffatt (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1904), I, 152-80.

79. Cf. antes las páginas 106-7 (*Los Seis Días de la Creación*, capítulo tres).

segundo no hay causas *secundarias*. En el panteísmo las causas secundarias, esto es, las causas inmediatas de las cosas dentro del círculo de las cosas creadas, se identifican con la primera causa, el cual es Dios. Entre las dos no hay distinción de sustancia y efecto. Tanto material como formalmente Dios es el sujeto de todo lo que pasa, por consiguiente también del pecado. En el mejor de los casos las así llamadas causas secundarias no son sino oportunidades e instrumentos pasivos para las obras de Dios. Aunque esta teoría salió a la superficie solo de manera esporádica en los primeros tiempos, en la filosofía más moderna de Descartes llegó a tener dominancia y condujo así al idealismo de Berkeley y de Malebranche, y al panteísmo de Espinoza, Hegel, Schleiermacher, Strauss y otros. Así Malebranche, por ejemplo, plantea que “hay solamente una causa verdadera porque únicamente hay un Dios verdadero; que la naturaleza y poder de cada cosa no es sino la voluntad de Dios; que todas las causas naturales no son causas *verdaderas* sino solamente causas *ocasionales*.” La causa verdadera solamente puede ser Dios porque solo él puede crear y no puede comunicarle ese poder a una criatura. Si las criaturas fuesen la verdadera causa de los movimientos y los fenómenos, ellas mismas serían dioses. Pero “todas estas divinidades paganas insignificantes y todas estas causas particulares de los filósofos son meramente quimeras que la mente infame trata de establecer para socavar la adoración del Dios verdadero.”⁸⁰ Por consiguiente, hay únicamente fenómenos, representaciones, y la única realidad, poder y sustancia tras estos

80. N. Malebranche, *La Búsqueda de la Verdad. Aclaraciones de la Búsqueda de la Verdad* (Columbus: Ohio State University Press, 1980), 448, 451.

fenómenos es la de Dios mismo.⁸¹

En el Deísmo, a la inversa, las causas secundarias son separadas de la causa primaria y se les hace independientes. La causa primaria está totalmente restringida a la creación, la comunicación de la posibilidad (*posse*), y totalmente excluida en el caso del “desear” (*velle*) y el hacer (*facere*), como en el Pelagianismo original. O las dos causas se conciben como causas asociadas que trabajan juntas, una al lado de la otra, como dos caballos alineados que halan un vagón, aún cuando uno sea quizás más fuerte que el otro, como en el Semi-Pelagianismo y el sinergismo. En esta visión la criatura se convierte en el creador de sus propios hechos. Sin embargo, la Escritura nos dice que Dios obra todas las cosas de manera que la criatura es solamente un instrumento en su mano (Isa. 44:24; Sal. 29:3; 65:11; 147:16; Mat. 5:45; Hch. 17:25, etc.) y que la providencia es distinta de la creación y presupone la existencia y la auto-actividad de las criaturas (Gén. 1:11, 20, 22, 24, 28, etc.). En conformidad con este testimonio, la teología Cristiana enseña que las causas secundarias están estrictamente subordinadas a Dios como la causa primaria y no obstante, en esa subordinación, permanecen las causas verdaderas. Uno que otro teólogo, claro está, discrepaba de esta posición, tal como el nominalista Biel en la Edad Media y Zwinglio en la época de la Reforma, quien creía que las fuerzas secundarias eran erróneamente llamadas así y prefería llamarlas instrumentos.⁸²

Sin embargo, la enseñanza constante

81. Cf. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2a ed. (Munster: Theissing, s.f.), II, 336-47; Hodge, *Teología Sistemática*, I, 592.

de la iglesia Cristiana ha sido que las dos causas, aunque son totalmente dependientes de la causa primaria, son al mismo tiempo también causas verdaderas y esenciales. Con su tremendo poder Dios hace posible toda causa secundaria y está presente en ella con su ser en su comienzo, progresión y final. Es él quien la establece y hace que se ponga en acción (*praecursus*) y quien además la acompaña en su obrar y la conduce a su efecto (*concursum*). Él está en operación [en nosotros] tanto para querer como para hacer por su buena voluntad (Fil. 2:13). Pero esta actividad energizante de la causa primaria en las causas secundarias es tan divinamente grande que precisamente por esa actividad despierta esas causas secundarias hacia una actividad que les es propia. “La providencia de Dios no cancela sino que establece la causalidad secundaria.”⁸³ La concurrencia es precisamente la razón para la auto-actividad de las causas secundarias, y estas causas, sustentadas desde el principio hasta el fin por el poder de Dios, trabajan con una fuerza que es para ellas apropiada y natural. Tan poco es lo que la actividad de Dios nulifica de la actividad de la criatura que esta última es más vigorosa en el grado en que la primera se revela con más riqueza y plenitud. Por tanto, la causa primaria y la causa secundaria permanecen como dos causas distintas. La primera no destruye la segunda sino al contrario, le confiere realidad, y la segunda

existe únicamente como resultado de la primera. Tampoco las causas secundarias son simplemente instrumentos, órganos, autómatas inanimados, sino causas genuinas con una naturaleza, vitalidad, espontaneidad, manera de trabajar y leyes que les son propias. “Satanás y los malhechores no son tan efectivamente los instrumentos de Dios de manera que no actúan también a su propio favor. Pues no debemos suponer que Dios opera en un hombre injusto como si fuese una piedra o un trozo de madera, sino que le usa como una criatura pensante, según la cualidad de su naturaleza, la cual Él le ha dado. Así, cuando decimos que Dios opera en los malhechores, eso no les impide que operen para su propio beneficio.”⁸⁴

Con relación a Dios las causas secundarias pueden compararse con instrumentos (Isa. 10:15; 13:5; Jer. 50:25; Hch. 9:15; Rom. 9:20-23); con relación a sus efectos y productos son causas en el verdadero sentido. Y precisamente debido a que la causa primaria y la secundaria no se encuentran ni funcionan de manera dualista sobre senderos separados sino que la primaria opera a través de la secundaria, el efecto que procede de las dos es uno y el producto es uno. No hay división de trabajo entre Dios y su creación, sino que el mismo efecto es totalmente el efecto de la causa primaria lo mismo que totalmente el efecto de la causa próxima. El producto es también, en el mismo sentido, totalmente el producto de la causa primaria lo mismo que totalmente el producto de la causa secundaria. Pero, debido a que la causa primaria y la causa secundaria no son idénticas y difieren esen-

82. U. Zwinglio, *Sobre la Providencia y Otros Ensayos*, IV, 95ss.; cf. el teólogo Americano Emmons en A. H. Strong, *Teología Sistemática* (New York, 1890), 205 [Philadelphia: Griffith & Rowland, 1907-09]; Ch. Hodge, *Teología Sistemática*, I, 594; H. B. Smith, *Sistema de Teología Cristiana*, 103.

83. J. Wollebius en H. Heppe, *Dogmática Reformada*, 258.

84. J. Calvino, *Tratados contra los Anabaptistas y Libertinos*, trad. por B. W. Farley (Grand Rapids: Baker, 1982), 245.

cialmente, el efecto y el producto son *en realidad* totalmente el efecto y producto de las dos causas, ciertamente, pero *formalmente* son únicamente el efecto y producto de la causa secundaria. La madera se quema y es solo Dios quien hace que se queme, pero formalmente el proceso de quemado no puede ser atribuido a Dios sino que debe ser atribuido a la madera como sujeto. Las personas humanas hablan, actúan y creen, y es solo Dios quien le suple a un pecador toda la vitalidad y fuerza que él o ella necesita para la comisión de un pecado. Sin embargo, el sujeto y autor del pecado no es Dios sino el ser humano. De esta manera la Escritura traza las líneas dentro de las cuales se ha de buscar la reconciliación de la soberanía de Dios con la libertad humana.

La Providencia como Gobierno

Implícitamente incluido en la providencia, concebida como preservación y concurrencia, se halla el gobierno divino. Uno que preserva de tal manera las cosas que él no solamente, por su voluntad y ser, sustenta los seres existentes sino incluso sus poderes y efectos, es absolutamente soberano: un verdadero rey. Por lo tanto, el gobierno no es un elemento nuevo, añadido a la preservación y a la concurrencia. Más bien es, como tal, como cada una de estas dos, la totalidad de la providencia de Dios, solo que considerada ahora desde la perspectiva de la meta final hacia la que Dios, por su providencia, está guiando todo el mundo creado. Es un pensamiento bello y evocador cuando la Escritura una y otra vez llama a Dios “rey” y describe su providencia como un tipo de gobierno. Hay muchas personas en nuestro tiempo que rechaza toda idea de soberanía en la familia, el estado y la sociedad y no quieren tener

nada que ver con otra cosa que no sea la democracia y la anarquía. Bajo la influencia de esta visión están también aquellos quienes en la teología encuentran la idea de Dios como rey demasiado reminiscente del Antiguo Testamento, y anticuada, y quienes, en el mejor de los casos, todavía quieren hablar de Dios como Padre. Pero este juicio es superficial y falso. En primer lugar, el nombre “Padre” para Dios no está limitado al Nuevo Testamento sino que se usa también en el Antiguo Testamento e incluso entre los Gentiles. Puede que el Nuevo Testamento tenga un entendimiento más rico y profundo de ese nombre pero no fue el primero en concederle este nombre a Dios.⁸⁵ A la inversa, el nombre “rey” no es solamente usado repetidas veces para el ser divino en el Antiguo sino también en el Nuevo Testamento (Mat. 6:10, 13, 33; 1 Tim. 1:17; 6:15; Apoc. 19:6, etc.). Y en segundo lugar, el nombre “rey” no es menos adecuado para Dios que el nombre Padre. Toda *patria* (lit., “paternidad”) en los cielos y en la tierra deriva su nombre de Él quien es el Padre de nuestro Señor Jesucristo (Efe. 3:15). Todas las relaciones que existen entre las criaturas, entre las superiores y las inferiores, son analogías de aquella relación original en la que Dios se encuentra para con las obras de sus manos. Lo que un padre es para su familia, lo que un educador es para los jóvenes, lo que un comandante es para el ejército, lo que un rey es para su pueblo – todo eso y mucho más es lo que Dios es de una manera totalmente original para sus criaturas. No solamente uno sino todos sus atributos llegan a expresarse en el mundo y por lo tanto necesitan ser honrados por nuestra

85. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 118.

parte. Ahora, la “realeza” para uno también es una institución divina gloriosa. No solamente confiere sobre un pueblo una unidad simbolizada en una persona sino que, como una realeza hereditaria, también asume el carácter de originalidad, eminencia, independencia y constancia. En todo esto hay una bella imagen – aunque débil – de la realeza de Dios.

Toda soberanía en la tierra es derivada, temporal y limitada, y en el caso de abuso, es más una maldición que una bendición. Pero Dios es rey en el sentido absoluto y verdadero. El gobierno del universo no es democrático, ni aristocrático, ni republicano, ni constitucional, sino monárquico. A Dios le pertenece el único y total poder legislativo, judicial y ejecutivo. Su soberanía es original, eterna, ilimitada, abundante en bendición. Él es el Rey de reyes y el Señor de señores (1 Tim. 6:15; Apoc. 19:6). Su ámbito real es la totalidad del universo. Suyos son los cielos y la tierra (Éxo. 19:5; Sal. 8:2; 103:19; 148:13). Él posee todas las naciones (Sal. 22:29; 47:9; 96:10; Jer. 10:7; Mal. 1:14) y es supremo en toda la tierra (Sal. 47:3, 8; 83:19; 97:9). Él es rey para siempre (Sal. 29:10; 1 Tim. 1:17); ninguna oposición tiene oportunidad alguna contra él (Sal. 93:3, 4). Su reino ciertamente vendrá (Mat. 6:10; 1 Cor. 15:24; Apoc. 12:10); su gloria será revelada y su nombre temido desde el nacimiento del sol hasta su puesta (Isa. 40:5; 59:19); él será rey sobre toda la tierra (Zac. 14:9). También en este gobierno Dios trata con cada cosa según su especie. “Dios gobierna sobre todas las cosas de manera conformada a sus naturalezas.”⁸⁶ Por consiguiente, ese imperio de Dios es representado variadamente en la

Escritura y descrito con varios nombres. Por su dominio él sustenta el mundo y lo establece de manera que no será removido (Sal. 93:1); él ordena a la luz y a la oscuridad (Sal. 104:19, 20), manda la lluvia o la retiene (Gén. 7:4; 8:2; Job 26:8; 38:22s.), da la nieve, la escarcha y el hielo (Sal. 147:16), reprende y calma el mar (Nah. 1:4; Sal. 65:8; 107:29), envía maldiciones y destrucción (Deut. 28:15ss.). Todas las cosas cumplen su mandamiento (Sal. 148:8). Con igual poder y majestad soberana gobierna en el mundo de las criaturas racionales. Él gobierna entre los Gentiles y posee todas las naciones (Sal. 22:29; 82:8); considera las naciones como menos que nada y vacuidad (Isa. 40:17), trata con los habitantes de la tierra según su voluntad (Dan. 4:35) y dirige los corazones y los pensamientos de todos (Prov. 21:1).

Y este gobierno de Dios sobre sus criaturas racionales se extiende no solamente a las cosas buenas de las cuales Él es el Dador tanto en naturaleza como en gracia (Sant. 1:17); ni solamente a los beneficiarios de su favor, a quienes escoge, preserva, cuida y conduce a la eterna salvación, sino también a las malas y a aquellos que aman el mal y lo hacen. De acuerdo, Dios odia el pecado con todo su ser, como toda la Escritura testimonia (Deut. 32:4; Sal. 5:5-7; Job 34:10; 1 Juan 5, etc.), y por medio de la prohibición del pecado en la ley y en la conciencia humana, lo mismo que en sus juicios, el gobierno de Dios da testimonio innegable de esta aversión. Al mismo tiempo toda la Escritura también enseña que el pecado, de principio a fin, está sujeto al gobierno de Dios.⁸⁷ En sus comienzos Dios actúa

86. J. Alsted, *Theol.*, 301.

87. C. Clemen, *Die Christliche Lehre von der Sünde* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1897), I, 123-51.

algunas veces para detenerlo (Gén. 20:6; 31:7), destruye el consejo de los malos (Sal. 33:10), da fuerza para resistir la tentación (1 Cor. 10:13), y siempre frustra al pecado en el hecho que prohíbe e inhibe al pecador por medio del temor y el temblor en su conciencia.

Pero esta prevención (*impeditio*) está lejos de ser la única forma en la que Dios gobierna el pecado. Muchas veces él permite que ocurra y no lo detiene. Él entregó a los Israelitas a la dureza de sus corazones, para que siguieran sus propios consejos (Sal. 81:12), dejó que las naciones caminaran de sus propias maneras (Hch. 14:16; 17:30), entregó a la gente a sus propias pasiones (Rom. 1:24, 28). Y puede decirse igualmente que Dios permitió la caída de Adán, el asesinato de Abel, la iniquidad de la gente antes del diluvio (Gén. 6:3), la venta de José (Gén. 37), la condena de Jesús, y así sucesivamente. Pero este permiso (*permissio*) es tan poco negativo en su naturaleza que incluso desde su mismo principio el pecado está sujeto al poder y la soberanía gobernante de Dios. Él crea y dispone las oportunidades y ocasiones para pecar para probar a los humanos, ya sea para fortalecerles o confirmarles o para castigarles y endurecerles (Gén. 27; 2 Crón. 32:31; Job 1, Mat. 4:1; 6:13; 1 Cor. 10:13). Aunque a primera vista un pecado dado no pareciera ser sino un acto arbitrario de los humanos, resulta más tarde que Dios tenía su mano en ello y que este ocurrió según su consejo (Gén. 45:8; 2 Crón. 11:4; Lucas 24:26; Hch. 2:23; 3:17, 18; 4:28). Materialmente incluso algunas veces es – aunque no formal ni subjetivamente – atribuido a Dios en sus inicios. Dios es el alfarero y los humanos son el barro (Jer. 18:5; Lam. 3:38; Isa. 45:7, 9; 64:7; Amós 3:6). Endureció y

cegó a ciertas personas (Éxo. 4:21; 7:3; 9:12; 10:20, 27; 11:10; 14:4; Deut. 2:30; Jos. 11:20; Isa. 6:10; 63:17; Mat. 13:13; Mar. 4:12; Lucas 8:10; Juan 12:40; Hch. 28:26; Rom. 9:18; 11:8); dirigió el corazón de un hombre de manera que fue odioso y desobediente (1 Sam. 2:25; 1 Rey. 12:25; 2 Crón. 25:20; Sal. 105:24; Eze. 14:9). Envío un mal espíritu o un espíritu mentiroso (Jue. 9:23; 1 Sam. 16:14; 1 Rey. 22:23; 2 Crón. 18:22). Por medio de Satanás incitó a David a contar al pueblo (2 Sam. 24:1; 1 Crón. 21:1), provoca que Simei maldiga a David (2 Sam. 16:10), entrega a la gente a sus pecados, permite que llenen la plena medida de su iniquidad (Gén. 15:16; Rom. 1:24), envía un fuerte espíritu engañoso (2 Tes. 2:11), establece a Cristo para caída y levantamiento de muchos (Luc. 2:34; Juan 3:19; 9:39; 2 Cor. 2:16; 1 Ped. 2:8, etc.).⁸⁸

No solo desde el principio sino también en su continuación Dios mantiene el pecado bajo su control omnipotente. Él lo restringe o lo limita repetidamente, inhibe su ímpetu y le pone un alto por su juicio (Gén. 7:11; Éxo. 15; Mat. 24:22; 2 Ped. 2:9), pero también lo dirige en aquellos casos en que permite que continúe (Prov. 16:9; 21:1), y, ya sea perdonándolo o castigándolo, en última instancia hace que sirva al cumplimiento de su consejo, la glorificación de su nombre (Gén. 45:7, 8; 50:20; Sal. 51:6; Isa. 10:5-7; Job 1:20, 22; Prov. 16:4; Hch. 3:13; Rom. 8:28; 11:36).

Como el pecado (un mal culpable), así

88. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 306ss., y la literatura adicional sobre la actividad de Dios con relación a los hechos pecaminosos de los humanos en C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, II, 196ss., 206ss.

también el sufrimiento (un mal punitivo), están sujetos al dominio de Dios. Él es el creador de la luz y las tinieblas, del bien y del mal (Amós 3:6; Isa. 45:7; Job 2:10). La muerte, que fue el castigo de Dios y provino de su mandamiento (Gén. 2:17), y todos los desastres y adversidades, todas las penas y sufrimientos, todas las aflicciones y juicios, son impuestos sobre la humanidad por la mano omnipotente de Dios (Gén 3:14ss.; Deut. 28:15ss. etc.). Ya en los días de Israel la gente observaba la disonancia que existe en esta vida entre el pecado y el castigo, la santidad y la bendición (Sal. 73; Job; Ecl.). La fe batallaba con este terrible problema pero también levantaba una vez más su cabeza en victoria sobre él, no porque mirara su solución, sino porque seguía aferrándose al poder real y al amor paternal del Señor. La prosperidad de los malos es una mera ilusión y en cualquier caso es temporal, mientras que el justo, aún en su más profundo sufrimiento, todavía disfruta del amor y la gracia de Dios (Sal. 73; Job). El sufrimiento de los fieles frecuentemente se halla arraigado no en su pecado personal sino en el pecado de la humanidad, y tiene su meta en la salvación de la humanidad y la gloria de Dios. El sufrimiento sirve no solamente como retribución (Rom. 1:18, 27; 2:5, 6; 2 Tes. 1:2) sino también como prueba y castigo (Deut. 8:6; Job 1:12; Sal. 118:8; Prov. 3:12; Jer. 10:24; 30:11; Heb. 12:6ss.; Apoc. 3:19); como reafirmación y confirmación (Sal. 119:67, 71; Rom. 5:3-5; Heb. 12:10; Sant. 1:2-4); como testimonio de la verdad (Sal. 14:23; Hch. 5:41; Fil. 1:29; 2 Tim. 4:6); y para glorificar a Dios (Juan 9:2). En Cristo se abrazan la justicia y la misericordia; el sufrimiento es el camino a la gloria; la cruz apunta hacia una corona, y la madera de la cruz se convierte en el árbol de vida.⁸⁹ El fin hacia el cual

todas las cosas están siendo conducidas por la providencia de Dios es el establecimiento de su reino, la revelación de sus atributos, la gloria de su nombre (Rom. 11:32-36; 1 Cor. 15:18; Apoc. 11:15; 12:13, etc.).

La Escritura trata con la providencia de Dios de esta forma consoladora. Queda una gran cantidad de enigmas, tanto en la vida de los individuos como en la historia del mundo y la humanidad. A partir de este punto en adelante el interés único de la teología sistemática es con los misterios que la providencia de Dios ha puesto a nuestro resguardo en el pecado, la libertad, la responsabilidad, el castigo, el sufrimiento, la muerte, la gracia, la expiación, la reconciliación, la oración y así sucesivamente, y por lo tanto no tiene que discutir aquí todos estos tópicos.

Pero Dios deja que la luz de su Palabra brille sobre todos estos enigmas y misterios, no para resolverlos, sino “a fin de que por la paciencia y la consolación de las Escrituras, tengamos esperanza” (Rom. 15:4). La doctrina de la providencia no es un sistema filosófico sino una confesión de fe, la confesión de que, a pesar de las consecuencias, ni Satanás o algún ser humano, o cualquier otra criatura, sino Dios y solo Él – por su todopoderoso y omnipresente poder – preserva y gobierna todas las cosas. Tal confesión puede salvarnos tanto de un optimismo superficial que niega los enigmas de la vida, como de un pesimismo impertinente que se desespera por este mundo y por el destino humano. Pues la providencia de Dios abarca todas las cosas, no sola-

89. Más tarde revisamos nuevamente el problema del sufrimiento en la sección sobre el castigo del pecado, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, 139-73.

mente el bien sino también el pecado y el sufrimiento, las penas y la muerte. Pues si estas realidades fuesen removidas de la guianza de Dios, entonces ¿qué quedaría para que él gobernara? La providencia de Dios es manifiesta no solamente, ni primariamente, en los eventos extraordinarios de la vida y en los milagros sino igualmente en el orden estable de la naturaleza y en los acontecimientos ordinarios de la vida diaria. ¿Cuán empobrecida sería la fe si mirara la mano y el consejo de Dios desde lejos en unos pocos eventos memorables pero no la percibiera en la propia vida y caminar de una persona? Ella conduce todas estas cosas hacia su meta final, no en contra sino en conformidad con su naturaleza, no aparte de sino a través de los medios regulares; ¿pues qué poder habría en una fe que recomendara una indiferencia estoica o un consentimiento fatalista como piedad verdadera? Pero así, como el todopoderoso y omnipresente poder de Dios, nos hace agradecidos cuando las cosas van bien y pacientes cuando las cosas van en contra nuestra, nos induce a descansar con una sumisión infantil en la guianza del Señor y al mismo tiempo nos levanta de nuestra inercia a los niveles más altos de actividad. Nos da, en todas las circunstancias de la vida, buena confianza en nuestro fiel Dios y Padre, de que proveerá cualquier cosa que necesitemos para el cuerpo y el alma, y de que tornará para nuestro bien cualquier adversidad que nos envíe en este triste mundo, puesto que Él es capaz de hacer esto como Dios todopoderoso y desea hacer esto como un Padre fiel.⁹⁰

90. *Nota del Editor*: Días del Señor 9 y 10, *Catecismo de Heidelberg*.