

Teología y medioambiente

Lucio Florio

Modo de citar:

Florio, Lucio. 2016. "Teología y medioambiente". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Teología_y_medioambiente

La actual crisis del medioambiente amenaza con alterar irreversiblemente muchos de los procesos físicos, químicos y biológicos del planeta y, con ello, poner en riesgo la misma existencia del ser humano. En las últimas décadas, la aceleración tecnológica ha profundizado los cambios en la biosfera, haciéndolos más complejos y, en parte, irreversibles. Esta situación reclama una reflexión que excede a la elaborada en el puro ámbito científico y tecnológico, insuficiente en razón de sus propias metodologías y presupuestos epistemológicos. Debido a las dimensiones meta-científicas del fenómeno ecológico, resulta imprescindible la apelación a otras instancias de sentido, tales como las provenientes del campo de la filosofía y de las religiones.

A lo largo de la historia, las religiones han ofrecido una visión sobre la naturaleza. También las grandes confesiones de origen bíblico lo han hecho, e incluso la han conceptualizado en una teología de la creación. En una aplicación a la problemática ambiental, esta teología de la creación de raigambre bíblica ha asumido la cuestión ecológica en las últimas décadas. De este modo, ha desarrollado una teología ambiental o ecológica de creciente importancia. En el presente artículo interesa describir algunas características de esta reflexión teológica de la tradición bíblica, con particular atención a la versión cristiana de dicha teología.

1 Teología y ciencias del ambiente [↑](#)

La cuestión medioambiental es abordada por diversas disciplinas englobadas bajo el concepto de ciencias del ambiente. Se trata de un campo académico interdisciplinario que integran ciencias físicas, químicas, biológicas e informáticas. En el lenguaje común, se suele identificar "ciencias del ambiente" con "ecología". Sin embargo, ésta refiere únicamente al estudio de los organismos vivos y a sus interacciones con otros y con su propio medioambiente. El término *ecología* fue acuñado en 1861 por Ernst Haeckel a partir de las palabras griegas *oikos* (casa, vivienda, hogar) y *logos* (estudio o tratado). En el presente artículo se utilizará en forma indistinta ambas expresiones, aunque presuponiendo el sentido más amplio de medioambiente.

Las confesiones de origen bíblico han proyectado una concepción de Dios creador y de su obra mediante categorías cosmológicas propias de la época de composición de sus textos inspirados. Esta teología de la creación continuó después de la elaboración de los libros bíblicos, asumiendo categorías filosóficas y científicas confeccionadas posteriormente. En cuanto teología, según su sentido más clásico, no es sino una reflexión sobre la revelación mediante los recursos intelectuales de cada generación. A partir de la edad Media se comenzó a comprender que la teología tiene su estatuto científico propio, en la medida en que se ajuste a ciertos criterios epistemológicos básicos (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 1, 1; Chenu 1957). Pese a la transformación que el concepto de ciencia ha sufrido en los últimos siglos, puede mantenerse la concepción de que la teología tiene una palabra rigurosa y metodológicamente elaborada desde su peculiar identidad.

Con el cambio de concepción epistemológica de los últimos siglos, la teología sin perder su dimensión racional, no siempre coincide plenamente con el criterio de ciencia vigente. Sin embargo, dialoga con las ciencias naturales y humanas contemporáneas, intentando integrar sus contenidos y metodología en su propio discurso (Tanzella-Nitti 2002, 1273-1289; Peacocke 1993; Da Cruz 2011; Scalmana 2010). Ahora bien, aunque los textos bíblicos no incluyen consideraciones ecológicas -ajenas a las preocupaciones del hombre antiguo- aportan elementos para abordar la cuestión ecológica. Ahora bien, la teología de la creación es el ámbito específico de diálogo con la cuestión ambiental (Lõning y Zenger 2006, 7-14). La teología de la ecología -denominada a veces "teología ecológica" o, incluso, "eco-



teología”- es una parte de la teología de la creación que vincula la visión acerca del Dios revelado y su obra en el mundo sobre este particular entramado de relaciones entre los seres del planeta Tierra (Deane-Drummond 2006; 2008). ¿Qué significa para la revelación bíblica la crisis medioambiental en la que estamos inmersos? Por ese motivo, esta dimensión de la actividad teológica procura aproximarse con sensibilidad ecológica a su texto fundante, la Biblia, considerada como el testimonio clave de la Palabra de Dios dirigida a la humanidad por parte de judíos y cristianos. Pero, además, puesto que la literatura bíblica es también un bien común de la literatura universal para todos los pueblos, se la puede leer como patrimonio sapiencial humano respecto de la cuestión ecológica.

El tema ecológico no constituye una preocupación para la teología patrística, medieval y moderna por la sencilla razón de que el problema no existía en el horizonte de los creyentes de aquellas épocas. Lo que puede detectarse en ellas, especialmente en la teología patrística griega, es una teología con dimensión cósmica (Nesteruk 2001; Papanicolau 2005). La centralidad de la relación Dios-hombre toma fuerza durante el Medioevo, quedando la percepción teológica de la naturaleza reducida a un mero horizonte y teatro de la historia de la salvación. La revolución científica de la modernidad reorientó la percepción religiosa occidental hacia el cosmos. En particular, la teoría evolutiva condujo hacia una teología de la vida más compleja, asumiendo así la dimensión estructural dinámica y cambiante de las especies y de la biosfera en su conjunto. Aunque desde la revolución industrial comenzaron a vislumbrarse los efectos de la tecnología sobre la naturaleza, recién en el siglo XX se comienza a tomar conciencia de las consecuencias perniciosas de la actividad humana sobre la biosfera. En las últimas décadas, esta conciencia se ha agudizado. La teología cristiana conoce algunos antecedentes en su preocupación por la ecología. Albert Schweitzer (1875-1965) y Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) constituyen algunos de los precursores de una reflexión cristiana sobre la cuestión ambiental. El movimiento ecuménico tuvo una sensibilidad anticipada sobre el tema (Morandini 2005). En el ámbito ortodoxo, sobresale la figura del Patriarca Bartolomé (Bartholomeos I, 2015). En las dos últimas décadas se ha dado una multiplicación de publicaciones sobre teología ecológica. En este marco es de destacar, en el ámbito católico, además de una creciente bibliografía (cfr. Lugones 2014; Canziani; Canziani 2014), la publicación de la encíclica *Laudato si* del Papa Francisco, con una importante ética ecológica y una espiritualidad ambiental con raíces bíblicas.

Puesto que la teología no es sino una actividad reflexiva de la fe, no ha de extrañar que gran parte del impulso teológico sobre la cuestión ambiental esté originado en la vida de las comunidades creyentes, las cuales se encuentran existencialmente confrontadas con problemas ecológicos concretos. De allí es que sea en el interior de éstas donde se haya comenzado a reflexionar sobre las dimensiones ecológicas inherentes a la Palabra de Dios y a requerir una teología de la creación más atenta a la cuestión medioambiental. Tal enfoque ha permitido abordar la cuestión desde perspectivas diversas, promoviendo así corrientes de pensamiento que han cuajado en las dimensiones pastorales y catequísticas de las iglesias (Lizarralde y Salibián 2013).

2 Hermenéutica ecológica de la Biblia [↑](#)

Hace algunas décadas, en un artículo de alto impacto (White 1967), se responsabilizó a la Biblia por la crisis ambiental, señalando que el mandato del Génesis de dominar la creación habría fundamentado la intervención científico-tecnológica sobre la naturaleza. Resulta claro, por una parte, que el occidente medieval y moderno se nutrió de la fe bíblica, y que ésta incluía algunos elementos que contribuyeron a la situación actual: la distinción entre creador y mundo, la convicción acerca de la racionalidad de la obra creada, y el sentido de la misión co-creadora del hombre. Todo ello convergió, al menos parcialmente, en una orientación científicista y utilitarista de investigación y modificación del planeta. Sin embargo, la afirmación de que la actividad destructora de la naturaleza sólo pudo haber sido inducida por el pensamiento bíblico no puede ser contrastada ni legitimada con facilidad. En todo caso, la exégesis bíblica de las últimas décadas ha asumido la cuestión de la crisis ambiental para releer los textos bíblicos.

Mediante el uso del método histórico-crítico la exégesis admite hoy que los textos de la Biblia fueron elaborados entre alrededor de los siglos X AC y el I de nuestra era y que, por esa razón, fueron escritos con los conocimientos de la época de sus autores. Estos estaban obviamente temporalmente muy lejanos de las ciencias experimentales modernas (Cooley 2013), así como de las recientes problemáticas ecológicas. Los autores bíblicos utilizaban un conocimiento natural intuitivo y respondían a un mundo donde predominaba la naturaleza pura, sin ningún tipo de



alteración por obra del hombre. La exégesis bíblica actual, más rigurosa parte de un estudio de los textos mediante el método histórico-crítico, procura comprender la intencionalidad inicial de los autores bíblicos (Pontificia Comisión Bíblica 1993).

Esta lectura crítica no excluye otras aproximaciones posteriores a partir de problemáticas y ciencias contemporáneas a los lectores, tal como la ecológica. Ésta consiste en una lectura practicada desde una sensibilidad ambiental, utilizando las herramientas conceptuales de la ciencia ecológica. De este modo, una lectura histórico-crítica sumada a una aproximación ecológica permite pensar desde la fe la nueva situación ambiental. Aun admitiendo la ausencia de una intencionalidad ecológica en los escritos bíblicos, si se considera que la revelación ha sido prevista para todas las generaciones (Levaggi 2014, 179-189), se puede entender que el lector del siglo XXI aborde con categorías ecológicas los textos bíblicos.

2.1 Antiguo Testamento [↑](#)

2.1.1 Del Dios de la historia al Dios Creador [↑](#)

Para el pueblo judío, la idea de un Dios creador está intrínsecamente unida a su primera experiencia de Dios. Éste es básicamente un “Dios de la historia”, quien interviene en su propio mundo de relaciones a fin de entablar una relación con él y salvarlo. Por ese motivo, la fe bíblica en Dios no está primariamente vinculada –como en otras religiones– a la naturaleza, sino a la historia. Los textos más antiguos son los que se refieren a la experiencia histórica del encuentro con Dios. Así, probablemente Dt 26, 5-10 sea la más antigua confesión de fe de Israel, es una secuencia de eventos que permite a Israel elaborar el hecho de que hay un Ser, Dios, que lo cuida y lo salva. Sólo en un período histórico posterior se reflexiona sobre la acción creadora de Dios, entendiéndola precisamente como un “primer paso” de esa historia. A partir de entonces, la fe en la creación se tematiza y se entrelaza con la fe en el Dios salvador (Lõning y Zenger 2006, 7-14, quienes alertan sobre el peligro de exagerar la dimensión histórica, en desmedro de la rica teología bíblica de la de la creación).

La experiencia de la cautividad en Babilonia (s. VI AC) engendró una crisis de fe acerca del poder real de Yahvé que indujo a explicitar la fe en el Dios creador. La aparente impotencia divina en tierra extranjera impulsó a tematizar la omnipotencia creadora de Yahvé, poniendo como primera evidencia la creación “ex nihilo” de un pueblo. La confesión de Yahvé como creador originada por la prueba del exilio incluyó, además de la afirmación acerca del origen de la realidad, una exhortación al pueblo a recuperar la esperanza en medio de su situación desdichada. De este modo, comienza a explicitarse el vínculo entre salvación y creación (cfr. Alonso Schöckel y Sicre Díaz 1980, 313). La correlación entre llamado a Israel y creación se menciona en Is 48,12-13:

12 Escúchame, Jacob, 12 tú, Israel, a quien yo llamé: 12 Yo soy, yo soy el Primero 12 y también soy el Último. 13 Sí, mi mano fundó la tierra, 13 mi mano derecha desplegó los cielos: 13 apenas los llamo 13 ellos se presentan todos juntos.

Is 48, 12-13 describe el dominio cósmico sobre el tiempo y el universo (cfr. 41,4; 44,6). Cielo y tierra son testigos clásicos de Dios (1,2; Sal 50,4). Ahora bien, desde la convicción del poder creador divino, manifestado en la creación de un pueblo, parten entonces exhortaciones al pueblo para que recupere la esperanza en medio de su situación desdichada. Las creaturas son convocadas para aclamar al Señor que ha liberado a su pueblo de la cautividad (Is 44,23):

23 ¡Griten de alegría, cielos, porque el Señor ha obrado; 23 aclamen, profundidades de la tierra! 23 ¡Montañas, prorrumpen en gritos de alegría, 23 y tú, bosque, con todos tus árboles! 23 Porque el Señor ha redimido a Jacob 23 y manifiesta su esplendor en Israel.

2.1.2 Génesis 1-11 [↑](#)



2.1.2.1 El relato de creación (1, 1-2,4ª) [↑](#)

En el contexto de una prioridad de la experiencia del Dios salvador sobre la del creador es donde hay que situar los primeros once capítulos del Génesis y, en particular, el famoso texto de creación de Gn 1, 1-2,4ª. Este relato de creación, con el que comienza la Biblia –aunque se trate de un texto tardío– es la única cosmogonía bíblica completa. Se trata de un documento atribuido a la tradición Sacerdotal (P) –probablemente entre el 525 y el 450 (Levoratti 2005, 353-354)– que opera de preámbulo para la historia de la creación (Gn 1-11) y de todo el Pentateuco. El texto constituye la narración por excelencia de la acción creadora de Dios, quien va haciendo por propia voluntad cada aspecto de la realidad. El relato presenta la creación como una actividad desarrollada en seis días, que culmina con un séptimo día dedicado al reposo del Creador. Adopta así un esquema litúrgico, que incluye el descanso del último día. La creación del hombre (v. 26) es particular: la consulta a la corte celestial previa atenúa el antropomorfismo de la declaración del v. 27, donde sólo el ser humano es creado como imagen de Dios. *Selem* (imagen) significa ordinariamente una reproducción exacta (cfr. Maly 1971, 69-70). Pero la expresión es atenuada por *demût* (semejanza, parecido). Los semitas no reconocían en el ser humano ninguna dicotomía: él completo, por ser imagen de Dios, es su representante en la tierra. La expresión remite a las estatuas de los reyes, las que hacían visible su autoridad en lugares remotos. El v. 28 introduce, además del mandato de fecundidad, el de dominar sobre los seres de la tierra. El dominio sobre los animales es expresado con verbos fuertes (*râdâh*, “hollar”, v. 26; *kâbas*, “poner bajo los pies”, v. 28). De todos modos, el gobierno del ser humano no es absoluto, puesto que no es sino un embajador de Dios: sólo es poderío para proseguir, embellecer y perfeccionar el acto creador divino (cfr. Andiañach 2005).

El universo y la vida en particular constituyen fenómenos que incluyen una dimensión bélica. El lenguaje mitológico primitivo de los textos sugiere la existencia de un fundamento previo a la situación conflictiva del presente de la vida; es algo que el pensamiento bíblico llevará desde la preexistencia a la condición existencial actual, post-creacional (Gn 2; 8; etc.), y que cesará en los tiempos escatológicos (Is 65,17-25). Las lecturas ecológicas de la Biblia giran en torno a la reinterpretación del sentido del ser humano en los textos inspirados, pero también sobre la acción divina en el cosmos. Algunos releen con ojos ecológicos muchos textos que describen los efectos perniciosos de la acción humana en la naturaleza (Marlow 2013, 650-660). De todos modos, la Biblia destaca que las raíces ecológicas están en la desmesura humana, en su pecado, como fuente de un desequilibrio que se añade al tenso equilibrio de una naturaleza, ya ella misma conflictiva.

2.1.2.2 El hombre puesto en el jardín (Gn 2,4b-3,24) [↑](#)

El relato de Gn 2, 5-25, atribuido a la tradición yahvista, describe de un modo antropomórfico y pintoresco el acontecimiento de la creación. Su interés primario es situar al ser humano en el lugar central del plan creador de Dios. Retocando un antiguo relato, probablemente de origen acadio, el autor de este texto trató de repensar el origen del hombre, pero, sobre todo, el enigma del mal en sus múltiples formas. El mundo ya está creado, en realidad, cuando Dios decide crear al ser humano en una tierra en la que no había aún hierba o matorrales, ni lluvia (2,5). La elaboración del hombre con arcilla precede a la de los vegetales y los animales. Hay elementos que emparentan lo humano con lo animal: éstos son hechos de la misma materia que el hombre (2,19); Dios le da a éste «aliento de vida», y también se los da a los animales (7, 15.22; cfr. Sal 104, 19ss); finalmente, el mismo hombre es llamado «ser viviente» (2,7). Sin embargo, existe algo distintivo: el relato sitúa la creación de los animales después de la del hombre y, además, encarga a aquel a que les ponga su nombre (2,19), actividad que implicaba un cierto tipo de dominio en la mentalidad semítica.

El primer humano es situado en un huerto, con la misión de cuidarlo. Sólo le es prohibido comer del llamado «árbol de la vida» que brinda «el conocimiento del bien y del mal». La transgresión narrada con posterioridad, ya con la mujer, pretende explicar mediante un relato mítico la presencia del mal en el mundo como un efecto de una primera desobediencia, un no acatamiento del lugar puesto por Dios. El árbol de la vida no se retoma hasta el 3,22-25, y parece haber sido tradición agregada. La desmesura del varón y la mujer comportan castigos, tales como el alumbramiento con dolor, la enemistad con la serpiente y el trabajo fatigoso. De alguna manera, son explicados etiológicamente aspectos naturales de la vida tal como el autor y nosotros la conocemos: la conflictividad en la naturaleza y con el ser humano, el sufrimiento físico, etc. Hay que advertir que en un marco de comprensión evolutivo



de la biosfera no queda espacio para tal interpretación, ya que toda la naturaleza viva funciona en una dinámica de vida y muerte. En una historia evolutiva de la vida no es posible integrar un lugar edénico, donde no existía conflicto, dolor ni muerte. La lectura literal del texto conduciría hacia la negación de una visión evolutiva, abrumadoramente presentada por parte de las diversas disciplinas que se ocupan de la vida (cfr. Korsmeyer 1998).

Los relatos posteriores introducen la problemática del pecado y sus consecuencias sociales y cósmicas (Gn 3,1 ss.). Las referencias a la enemistad entre la serpiente y la mujer (3, 14-16) y a la resistencia del suelo al trabajo del varón (3,17-19), el diluvio (9,8-17) intentan explicar la nueva condición de conflictividad en la relación entre el ser humano y las creaturas. Lo que se deja ver en estos textos es la relación profunda entre el ser humano y el resto del mundo natural, que incluye una extensión del misterio de la iniquidad originado en el corazón humano (cfr. Loza 2005).

2.1.2.3 Extensión del conflicto interhumano e intercultural (Gn 4,1- 4,32) [↑](#)

El relato de Caín y Abel presenta la extensión del pecado hacia el campo de las relaciones interhumanas. Aparece el primer homicidio, que es un fratricidio (cfr. Alonso Schökel 1990). Pero, además, incluye cuestiones culturales, como el conflicto entre agricultores y pastores. No se puede extraer ninguna enseñanza sobre la cuestión del tipo de relación que el ser humano ha de tener con vegetales y animales. Las edades de los patriarcas no son tomadas en sentido histórico. No hay ningún registro de seres prehistóricos con edades tan prolongadas. Naturalmente, esta observación responde tanto a una aplicación del método histórico-crítico sobre los textos del Pentateuco en general, como a un cotejamiento con los datos paleontológicos y geológicos.

2.1.2.4 Crisis ambiental y alianza cósmica (Gn 5,1-10,32) [↑](#)

La historia de Noé plantea claramente la cuestión de la relación dramática del ser humano con el cosmos. El pecado de los hombres provoca que Dios decida empezar nuevamente la historia con Noé y con animales de cada especie, y manda un diluvio. La historicidad de la narración es insostenible, aun cuando se hayan encontrado rastros de inundaciones locales que tal vez estén en el origen de la tradición; sin embargo, la tesis profunda es que la alianza cósmica posterior al diluvio, simbolizada en el arcoíris, incluye no sólo a la pareja humana con la que reiniciar, sino también a los animales y plantas. Se da, pues, una integración de los otros seres vivientes, en función de una historia salvífica dirigida primariamente al género humano. Hoy sabemos que el relato del diluvio bíblico probablemente se haya inspirado en las reiteradas inundaciones que sufría la Mesopotamia del Medio Oriente. No se habría tratado de un diluvio global –de lo cual no existen rastros geológicos ni paleontológicos– sino, más bien, acotado a lo que constituía, en gran medida, el «mundo» del tiempo. La alianza cósmica entre Dios y Noé implica el preludio a la Alianza sinaítica del AT y la Alianza pascual del NT.

La restricción geográfica del diluvio original, antes de limitar su sentido teológico, da a aquellos textos una viviente actualidad. Por ejemplo, posibilita interpretar las catástrofes naturales como complejos fenómenos de la naturaleza en los que, de manera indirecta, Dios puede decir algo. En el contexto simbólico de muchas religiones que ven el agua como elemento purificador, el diluvio bíblico orienta a pensar que el pecado humano tiene consecuencias en el cosmos. En el relato bíblico, el arcoíris aparece como un símbolo de una alianza cósmica, una especie de confirmación de que la Alianza entre Dios y su pueblo quiere extenderse también en el trato con el mundo. Asimismo, el relato incluye una teología de los seres vivientes, en especial de los animales, poniendo de relieve la solidaridad ontológica ente éstos y los seres humanos (Cfr. De Benedetti 2011, 32-33).

2.1.2.5 La desmesura urbana y la confusión comunicacional (Gn 11,1-9) [↑](#)

La historia de Babel proyecta los efectos del pecado hacia el horizonte de la cultura. La desmesura humana es propagada hacia la arquitectura y la técnica, dejando entrever una teología de la cultura (de la ciencia, de la técnica,



del arte) y también, como en penumbras, una visión teológica de la intervención humana sobre la naturaleza. La desmesura urbanística incluye, en definitiva, un alejamiento de los ritmos naturales: lo artificial comienza a predominar por sobre la naturaleza pura. De este modo, la mirada «teco-optimista» de Gn 1, mitigada por el relato de Gn 2-3, adquiere una tonalidad crítica: no todo lo que el ser humano hace, por extraordinario que parezca, es bueno; puede estar afectado por la desmesura del pecado. Y, de esta manera, no sirve al ser humano ni perfecciona el mundo natural. Babel, entonces, se presenta como una teología de la prudencia tecno-científica. Tampoco la pluralidad lingüística, como lo pretende indicar mediante la descripción de la multiplicación de lenguas, sería positiva por sí misma, pues puede ser fuente de dispersión y de incomunicación. En una lectura desde el presente, en el que tecnología y comunicaciones coexisten de una manera tan integrada, parece oportuna una voz de alerta desde las originarias tradiciones del Pentateuco.

Por otra parte, ciertas ideas de una ecología ingenua aparecen en el Pentateuco; es el caso del mandato del descanso de la tierra durante un año sabático (cfr. Ex 23, 10-11; Dt 15, 1-5). Esta norma puede haber estado forjada a partir una observación del empobrecimiento de las tierras sometidas a una agricultura intensiva.

2.1.3 Traducción poética y litúrgica de la vida [↑](#)

Los salmos son poemas litúrgicos utilizados para la oración colectiva de Israel. En cuanto poesía, se sirve abundantemente de metáforas inspiradas en el mundo natural: árboles, rocas, semillas, el agua (Sal 42, 1-2) (Holt 2010, 71-86) hasta las alas de las águilas (cfr. Sal 17, 8; 57, 2; etc.; cfr. Kwakkel 2010, 141-165). Para los salmos, la creación pertenece al ámbito de los hechos salvíficos. Esto aparece con toda claridad en el salmo 74, en el que subyace la concepción de una lucha de Yahveh creador contra elementos mitológicos y, de este modo, se relaciona claramente la creación con la cuestión de la salvación; aquella aparece en dependencia de esta última (cfr. Von Rad 1976, 135):

12 Pero tú, Señor, eres mi Rey desde el principio, 12 tú lograste victorias en medio de la tierra: 13 deshiciste el Mar con tu poder 13 y quebraste las cabezas del dragón marino; 14 aplastaste las cabezas de Leviatán 14 y lo diste como alimento a las fieras del desierto. 15 Hiciste brotar manantiales y torrentes, 15 secaste los ríos caudalosos; 16 tuyo es el día, tuya también la noche, 16 tú afirmaste la luna y el sol; 17 fijaste las fronteras de la tierra, 17 formaste el verano y el invierno.

Los salmos no se focalizan sobre la naturaleza en cuanto tal, sino en cuanto contexto primario de la actividad salvífica de Yahvé sobre su pueblo. El Sal 8 es una excepción: retomando temas de Gn 1, se maravilla de la naturaleza y del puesto asignado al ser humano en ella:

2 ¡Señor, nuestro Dios, 2 qué admirable es tu Nombre en toda la tierra! 2 Tú, que afirmaste tu majestad sobre el cielo, 3 con la alabanza de los niños 3 y de los más pequeños, 3 erigiste una fortaleza contra tus adversarios 3 para reprimir al enemigo y al rebelde. 4 Al ver el cielo, obra de tus manos, 4 la luna y las estrellas que has creado: 5 ¿qué es el hombre para que pienses en él, 5 el ser humano para que lo cuides? 6 Lo hiciste poco inferior a los ángeles, 6 lo coronaste de gloria y esplendor; 7 le diste dominio sobre la obra de tus manos, 7 todo lo pusiste bajo sus pies: 8 todos los rebaños y ganados, 8 y hasta los animales salvajes; 9 las aves del cielo, los peces del mar 9 y cuanto surca los senderos de las aguas. 10 ¡Señor, nuestro Dios, 10 qué admirable es tu Nombre en toda la tierra!

El poeta transmite un deslumbramiento de carácter no sólo ontológico o estético, sino sobre todo religioso e, incluso, filosófico: ¿cuál es el lugar y la misión del ser humano? Hay una sorpresa por el lugar humano en la cadena de los seres pero, por sobre ello, el reconocimiento admirado del cuidado divino sobre el hombre. Nuevamente, aflora aquí el predominio de una perspectiva salvífica por sobre la metafísica, «solamente punto de partida, para admirar la maravilla de la providencia divina y sus previsiones salvíficas con respecto a los seres humanos» (Von Rad 1976, 135). Al releerlo hoy desde el horizonte de la creación evolutiva y de la crisis ambiental, resulta imprescindible no perder de vista el marco más amplio de la economía de la salvación, en la que están integrados todos los seres. El asombro ontológico, magnificado hoy por la percepción científica acerca del lugar evolutivo del hombre -una especie más en una compleja historia filogenética- puede dar paso a otro asombro, no ya antropocéntrico sino relacional, al comprender que el ser humano sea un misterioso espacio de encuentro entre el Dios creador y el resto de los seres



que componen el universo, especialmente de los vivientes. Junto con ello, el salmo puede ser releído desde la original responsabilidad humana en la utilización de la naturaleza creada.

2.1.4 Voces proféticas sobre los seres vivientes [↑](#)

Los profetas integran el tema de la vida de múltiples maneras. La noción de *interconexión* es útil para comprenderlo (Marlow 2001, 103-112). Este concepto resulta fundamental en ecología, donde existe un modelo de doble dirección entre los habitantes y sus hábitats. En los textos bíblicos, el modelo de relaciones es triple: Dios, seres humanos y mundo natural. En particular, el marco teocéntrico de los profetas está dirigido a las relaciones entre Yahvé e Israel, así como a las cuestiones sociales y políticas. Pero ellos también describen la profunda y compleja interrelación entre el pueblo de Dios y el resto de su creación.

Los textos proféticos exhiben una enorme variante de vocabulario, temas y metáforas para referirse a la relación entre las esferas social y natural. En sus oráculos de juicio el destino del mundo está íntimamente unido con el castigo de las trasgresiones humanas; además, la llegada de la justicia y rectitud claramente engloba algo más que el bienestar humano y social. La consideración profética sobre la relación entre la justicia y la fecundidad en el mundo natural radica en su creencia en un orden divinamente instituido. Dicho orden no absuelve a las personas de sus responsabilidades sino todo lo contrario: en especial, aquellos que tiene posiciones de poder o influencia, son considerados responsables de la descomposición tanto social como ambiental. El bienestar del pobre, pero también el del mundo mismo, parecería radicar en sus manos.

2.1.5 Textos sapienciales con resonancias ambientales [↑](#)

Al final de la composición del AT, con un claro influjo de la cultura helénica, la denominada literatura sapiencial reflexiona sobre la naturaleza en sí misma, buscando en ella los rastros de la Sabiduría divina (Alonso Schökel y Vilchez 1984, 29-30). Así:

«Por la sabiduría, el Señor fundó la tierra, por la inteligencia, afianzó los cielos; por su ciencia brotaron los océanos y las nubes destilan el rocío» (Prov 3, 19-20).

En Sab 9,1-18, con la visión del lugar de la Sabiduría en la creación aparece nuevamente la idea del rol central del ser humano en la tarea creadora. Se atenúa la visión antropocéntrica (vv. 9-11), estableciendo que la Sabiduría sabe lo que le agrada a Dios y, por ello, debe ser invocada para que guíe al creyente en sus empresas. El antropocentrismo resulta moderado y calibrado desde una adecuación a un plan divino que, se puede inferir, no implica la destrucción masiva de la obra creada.

La acción creadora de Dios está basada en el amor. Lo que existe, es fruto de una decisión querida por Dios ya que, de lo contrario, no lo habría hecho. Además, él es misericordioso con todo lo que ha creado. En particular, Dios ama los seres vivientes, a quienes ha convocado a la existencia:

24 Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que has hecho, 24 porque si hubieras odiado algo, no lo habrías creado. 25 ¿Cómo podría subsistir una cosa si tú no quisieras? 25 ¿Cómo se conservaría si no la hubieras llamado? 26 Pero tú eres indulgente con todos, 26 ya que todo es tuyo, Señor que amas la vida. (Sab 11, 24-26)

Ahora bien, esta visión de la naturaleza y del hombre, cuya fuente es la misma Sabiduría divina, parece desvanecerse al contemplar los aspectos sombríos de lo creado: su vanidad o condición efímera en Eclesiastés (cfr. 1, 1-7).y, sobre todo, el sufrimiento del inocente, tal como relata el libro de Job (cfr. Job 38, 1-39,30). Este último describe una larga intervención de Dios, quien pone de relieve su poder hecho visible en la creación. Asimismo, señala la ausencia de Job en esa impresionante actividad creadora: «¿Dónde estabas tú?» (Jb 38,4-7) es la pregunta, con la que pone en cuestión la pretensión de Job de entender la lógica del Creador. Job permanece mudo, «incapaz de describir el sentido de la creación» (Morandini 2005, 182). Job «descubre un mundo de ritmos y paradojas, de contraposiciones



balanceadas, de extremos tenidos bajo control, de un orden misterioso y de modelos siempre en cambio, de libertad y de límites, de vida y de muerte. Job se encuentra confrontado con el cuadro más amplio, la ecología interconectada de la Tierra» (Ib.). El libro acota la misión dominante del ser humano sobre la naturaleza: gran parte de los seres quedan fuera de su jurisdicción y, en definitiva, remiten exclusivamente a su creador (Lévêque 1987, 54), que continúa siendo un misterio.

Esta línea sapiencial aporta dos tipos de perspectivas de teología ecológica. La primera es que, a pesar del descontrol producido por la intervención humana, subsiste una lógica en los procesos físicos y naturales, radicada en la Sabiduría divina. La naturaleza –algo en lo que coincide con la ciencia actual– posee un sustrato lógico o informativo. La segunda perspectiva es que la lógica natural –la cual puede ser afectada en su funcionamiento–, se mantiene en un nivel más profundo que el meramente observable. En efecto, los textos sapienciales no escapan a la posibilidad de una distorsión en los fenómenos naturales y, sobre todo, del mal –tal como el sufrimiento del justo, algo aparentemente absurdo en el cuadro comprensivo de la Alianza–. El mal, incluso el mal sobre la naturaleza, es algo que podría acaecer sin por ello disolver la idea de un tejido sabio del cosmos y de la historia. En el caso de la crisis ecológica, se trataría de un mal de raíz antrópica, provocado directamente contra la naturaleza pero con consecuencias en el mismo ser humano, incluso contra los más inocentes.

En síntesis: los textos sapienciales, sin diluir la responsabilidad humana en ciertas dimensiones del mal, orientan a pensar la naturaleza como obra realmente creada, cuya autoría y posibilidades dependen esencialmente de su creador y no del hombre. Asimismo, expanden la actividad de la providencia divina sobre el universo: hay un cuidado del cosmos que compete en forma exclusiva a su autor.

2.1.6 El Dios que ha hecho todo de la nada es el que acompaña la vida presente y la futura [↑](#)

Al final del AT, bajo el claro influjo de la cultura helénica, se afirma el origen independiente de toda realidad previa del cosmos (2 Mac 7,28). Esto fue formulado posteriormente como *creatio ex nihilo*, es decir, creación de la nada. Pero, además, se explicita que Dios es el Dios de la vida presente (2 Mac 3,31) y de la eterna (2 Mac 7,9.22.23), puesto que es el Dios que resucitará a los mártires y, por extensión, a los justos. En los textos de 2 Mac 7,9 y 7,22-23:

9 Y cuando estaba por dar el último suspiro, dijo: «Tú, malvado, nos privas de la vida presente, pero el Rey del universo nos resucitará a una vida eterna, ya que nosotros morimos por sus leyes. (...) 22 «Yo no sé cómo ustedes aparecieron en mis entrañas; no fui yo la que les dio el espíritu y la vida ni la que ordenó armoniosamente los miembros de su cuerpo. 23 Pero sé que el Creador del universo, el que plasmó al hombre en su nacimiento y determinó el origen de todas las cosas, les devolverá misericordiosamente el espíritu y la vida, ya que ustedes se olvidan ahora de sí mismos por amor de sus leyes».

Se trata, pues, de un Dios que ha creado, sin algo previo, el universo y la vida. Y que acompaña este proceso hasta un final que incluye, al menos de una manera todavía lejana, una vida para algunos, los justos. Al introducir la cuestión de una cierta supervivencia, los textos bíblicos incorporan una visión trans-temporal de la vida; de este modo, cierta parte de la biosfera, podría superar la limitación de la muerte.

2.2 Nuevo Testamento [↑](#)

2.2.1 El creador de los seres vivientes es paternal [↑](#)

El NT prosigue las líneas del AT en lo que respecta a la fe en la creación. Sin embargo, agrega algunas notas originales. Por lo pronto, los evangelios sinópticos –Mt, Mc y Lc– muestran a Jesús de Nazareth asumiendo pacíficamente la fe en el Dios creador del Pentateuco y del resto de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, agrega un aspecto novedoso: este creador del cielo y de la tierra es padre. En efecto:

En aquel tiempo, Jesús dijo: «Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios

y a los prudentes y haberlas revelado a los pequeños» (Mt 11,25).

De este modo, el creador integra en sí mismo las propiedades de la omnipotencia con las de la paternidad (Lona 2008, 149-150). Entonces, la omnipotencia y la trascendencia de Dios se incorporan dentro de una dimensión paternal del trato con sus criaturas, tal como lo reflejan las invitaciones a confiar en su providencia, expresada en el cuidado de los lirios del campo y de las aves:

25 Por eso les digo: No se inquieten por su vida, pensando qué van a comer, ni por su cuerpo, pensando con qué se van a vestir. ¿No vale acaso más la vida que la comida y el cuerpo más que el vestido? 26 Miren los pájaros del cielo: ellos no siembran ni cosechan, ni acumulan en graneros, y sin embargo, el Padre que está en el cielo los alimenta. ¿No valen ustedes acaso más que ellos? 27 ¿Quién de ustedes, por mucho que se inquiete, puede añadir un solo instante al tiempo de su vida? 28 ¿Y por qué se inquietan por el vestido? Miren los lirios del campo, cómo van creciendo sin fatigarse ni tejer. 29 Yo les aseguro que ni Salomón, en el esplendor de su gloria, se vistió como uno de ellos. 30 Si Dios viste así la hierba de los campos, que hoy existe y mañana será echada al fuego, ¡cuánto más hará por ustedes, hombres de poca fe! (Mt 6,25-30).

También Mt 10,29-30 desarrolla el tema, relacionando el cuidado de Dios por los pájaros y las criaturas vivientes con el cuidado del ser humano, particularmente, de los discípulos:

29 ¿Acaso no se vende un par de pájaros por unas monedas? Sin embargo, ni uno solo de ellos cae en tierra, sin el consentimiento del Padre que está en el cielo. 30 Ustedes tienen contados todos sus cabellos. 31 No teman entonces, porque valen más que muchos pájaros.

Esta perspectiva ha sido recogida por la tradición posterior al NT, particularmente en su credo de la Iglesia primitiva: «Creo en Dios Padre todopoderoso». De este modo, se resaltaría que la acción creadora no es la obra de un ser impersonal y anónimo sino, por el contrario, eminentemente paternal. Para explicitar esto, en la historia de la teología trinitaria se elaboró el concepto de «*apropiación*» por el que se comprendía un atributo común a toda la Trinidad, pero que, desde un cierto punto de vista, parece presentar una cierta conveniencia con una persona divina más que con otra. La teología medieval habrá de conceptualizar este tema bajo la categoría de la apropiación en las obras *ad extra* (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. .6).

Por otra parte, los evangelios sinópticos prosiguen la aseveración del AT acerca de que la creación es buena (cfr. Mc 7, 14-20; Jesús «come y bebe»: cfr. Mt 11,18-19). Esta bondad ontológica de la creación fue objeto de reiteradas polémicas en la historia del pensamiento cristiano: gnósticos, albigenses, neoplatónicos cristianos y, en general, diversos tipos de dualismos han pretendido atribuir a la materia una dimensión maligna, atribuyéndole la responsabilidad del mal en el mundo.

El NT contiene una visión ingenua sobre la vida que, sin embargo, no disimula sus aspectos violentos (p.ej., al utilizar ciertas imágenes violentas del mundo animal: Mt 19,16: «Yo los envió como a ovejas en medio de lobos: sean entonces astutos como serpientes y sencillos como palomas»). En todo caso, las afirmaciones sobre un creador paternal y providente de un mundo bueno no desconocen la conflictividad existente en la naturaleza viviente. Puesto en términos más teóricos y de cuño reciente: la biosfera es objeto de una creación continua y de tonalidad paternal; el Dios Padre continúa asistiéndola, aun bajo la condición dramática de conflictividad que el principio de selección natural ha explicitado en forma científica y que no ha sido modificado por la encarnación del Hijo. Por otra parte, la probable alteración radical de la biosfera no ha de conducir necesariamente hacia la valoración negativa del mundo. Éste es finito y, también, contingente e, incluso, está destinado a una probable muerte térmica en un futuro lejano (Cfr. Polkinghorne 2007; Bollini 2009); previamente, el escenario favorable a la vida tal como la conocemos debería desaparecer. Esta condición del universo y del planeta, a la luz de la perspectiva de los evangelios sinópticos, debería ser pensada en la clave del horizonte paternal del Dios creador. En particular, las perturbaciones ambientales no pueden ser atribuidas a la misma responsabilidad moral del universo ni pueden ser desconectadas, al menos para una visión cristiana, de la óptica del plan de un Dios que no es un principio anónimo, sino un Padre que sigue atentamente el curso de la historia de su creación.



2.2.2 La Palabra creadora se hizo creatura biológica o el Logos se hizo vida [↑](#)

El prólogo del Evangelio de san Juan (1,1-18), en una obertura paralela a la de Gn 1, muestra la actividad creadora, pero desde el interior mismo de Dios, donde ya está presente *Logos*, y cuyo rol en la creación del mundo es esencial:

1 Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, 1 y la Palabra era Dios. 2 Al principio estaba junto a Dios. 3 Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra 3 y sin ella no se hizo nada de todo lo que existe. 4 En ella estaba la vida, 4 y la vida era la luz de los hombres. (...) 10 Ella estaba en el mundo, 10 y el mundo fue hecho por medio de ella, 10 y el mundo no la conoció. 13 sino que fueron engendrados por Dios. 14 Y la Palabra se hizo carne 14 y habitó entre nosotros. 14 Y nosotros hemos visto su gloria, 14 la gloria que recibe del Padre como Hijo único, 14 lleno de gracia y de verdad.

La Palabra ("Lógos") designa a aquel sujeto divino por quien ("diá", por su mediación) fue hecho todo lo que existe. Esta afirmación no implica una contradicción con la apropiación al Padre de la creación: el Logos es la Palabra por la que todo es puesto en el ser. En cuanto Palabra, le imprime dialógicamente su lógica al universo. Juan destaca que en ella estaba la vida (v. 4ª). Pero el prólogo sorprende por su afirmación de que este Logos «se ha hecho carne» (v. 14), criatura, un ser humano. En un salto por toda la escala del ser, alguien de la Trinidad se inserta en el cosmos creado. Esta introducción de Dios en su obra reafirma su valoración positiva sobre la misma así como su compromiso con su destino. Pero, aún más, la Palabra se integra en la historia de la vida; se puede afirmar que «la Palabra se ha hecho vida», es decir, un ser viviente, un individuo en el que corre la historia de la vida. El patrimonio genético, los elementos químicos, la estructura neuronal, etc., han sido incorporados en esta situación inédita que se ha llamado «encarnación». Ello significa una incorporación del Logos eterno en la corriente evolutiva de la biosfera. Asimismo, precisamente por ello, la modifica cualitativamente. En efecto, a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera misteriosamente en el conjunto de la realidad natural. Esto no implica, sin embargo, que se afecte la autonomía de la biosfera, pues ella continúa comportándose en el modo en el que lo hacía previamente el mundo. Aun gravitada por la encarnación y pascua del Hijo, prosigue su camino evolutivo.

Por otra parte, 1 Jn 1,1-2 explicita lo enunciado en Jn 1,4ª: el Logos en el que se encuentra la vida es, en realidad, el Logos de Vida. En efecto, Juan transmite lo que ha visto y tocado acerca del Verbo o Palabra de vida (περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς), el cual, efectivamente, se ha hecho visible y palpable. El Verbo eterno, existente antes de la creación, en el que radica la vida en plenitud, se ha hecho experimentable. En cuanto tal, se ha convertido en sujeto de percepción sensorial y de comprensión intelectual por parte del ser humano.

2.2.3 Una creación renovada y expectante [↑](#)

Los textos del cuerpo paulino remarcan que la creación está focalizada hacia una realidad más plena que la inicial. Así, por ejemplo, Ef 1,3-14 presenta la acción creadora en el marco de un designio: toda la creación está orientada hacia el misterio de Cristo. Más allá de la estructura del diseño inicial del universo y la modalidad de su funcionamiento, hay una orientación hacia una novedad y plenitud. De allí la pluralidad de expresiones que designan la novedad producida por el acontecimiento de Cristo (Söding 2012): hay una nueva alianza, un nuevo ser humano, un nuevo nacimiento, un nuevo mandamiento, unos cielos y tierra nuevos (Ib., 110). San Pablo destaca que el universo ha sido hecho de nuevo por obra de la resurrección de Cristo. Se trata de una «nueva creación» (καὶνὴ κτίσις) a la que le corresponde el poder caminar «en una nueva vida» (ἐν καινότητι ζωῆς) (Rom 6,4). En efecto, señala Pablo: «Lo que importa es ser una nueva criatura» (Gál 6,15). Los efectos de la resurrección de Cristo determinan una renovada configuración del hombre. Pero también el mundo no humano es afectado por la novedad de Cristo. En efecto, el conjunto de lo creado experimentará esa novedad ontológica, aunque espera su despliegue final:

18 Yo considero que los sufrimientos del tiempo presente no pueden compararse con la gloria futura que se revelará en nosotros. 19 En efecto, toda la creación espera ansiosamente esta revelación de los hijos de Dios. 20 Ella quedó sujeta a la vanidad, no voluntariamente, sino por causa de quien la sometió, pero conservando una esperanza. 21 Porque también la creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios. 22 Sabemos que la creación entera, hasta el presente, gime y sufre dolores de parto. 23 Y no sólo ella:



también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente anhelando que se realice la plena filiación adoptiva, la redención de nuestro cuerpo (Rom 8, 18-23).

El pasaje subraya una espera ansiosa del cosmos también por la posibilidad de acceder a una condición absolutamente novedosa. La actitud que se le atribuye al cosmos es la de la "apokaradokia" (v.19), un término desconocido en el griego profano, que expresa la expectativa de quien «saca la cabeza» para ver si ha llegado lo que espera (cfr. Lona 2008, 162). La vanidad ("mataiotes") fue interpretada por numerosos teólogos de la antigüedad como «corrupción», lo que implicaría pensar que antes del pecado el mundo habría sido incorruptible; algunos, sin embargo, ya distinguieron las características propiamente contingentes de los seres independientemente de la situación de pecado y sus efectos (así: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 164, art. 2, ad 1). Sin embargo, el texto de Rom no indica que el pecado haya modificado de algún modo la constitución física del universo ni tampoco que haya sometido al universo a la «corrupción», como si hubiera sido anteriormente incorruptible. De hecho, según Rom 1,20, la creación había sido hecha para el ser humano para revelar las perfecciones de Dios. Precisamente, Rom 1,21 utiliza el mismo verbo utilizado para las consecuencias cósmicas del pecado, al señalar que los paganos «...se extraviaron en vanos razonamientos ("emataiōthesan") y su mente insensata quedó en la oscuridad». De este modo, el ser humano abusa de la creación hasta hacer de ella un ídolo que, en lugar de acercar, aleja del creador. El mundo no es más un espejo de Dios para el hombre, sino una pantalla que ofusca su mirada. Esa es la «vanidad» a la que la creación ha estado sometida (Lyonnet 1982, 368-371). De todas maneras, el texto remarca la solidaridad entre las dimensiones antropológica y cosmológica, así como el dato de que la actividad de Cristo redentor y del Espíritu santificador alcanzará a los seres del universo. También la realidad viviente -biosfera, individuos, especies- estaría anhelando ese punto de transformación final. Con lo cual se ha de pensar en una escatología para la vida. Existe, pues, una «bio-escatología» latente en este texto de Romanos.

2.2.4 La pacificación de lo que existe [↑](#)

La carta a los Colosenses (1, 15-20) comienza con un himno que subraya la supremacía de Cristo, tanto en el orden de la creación como en el de la redención. Siendo el primogénito de la creación, es también el principio de la recreación, en cuanto primero de los resucitados y cabeza de la Iglesia. El himno destaca que en él todo alcanza la plenitud ("pléroma") y su pacificación. Es interesante destacar, para una aproximación ecológica, la mención de todo ser del cielo y de la tierra como reconciliado mediante la sangre del Hijo encarnado y crucificado:

15 Él es la Imagen del Dios invisible, 15 el Primogénito de toda la creación, 16 porque en él fueron creadas todas las cosas, 16 tanto en el cielo como en la tierra, 16 los seres visibles y los invisibles, 16 Tronos, Dominaciones, Principados y Potestades: 16 todo fue creado por medio de él y para él. 17 Él existe antes que todas las cosas 17 y todo subsiste en él. 18 Él es también la Cabeza del Cuerpo, 18 es decir, de la Iglesia. 18 Él es el Principio, 18 el Primero que resucitó de entre los muertos, 18 a fin de que él tuviera la primacía en todo, 19 porque Dios quiso que en él residiera toda la Plenitud. 20 Por él quiso reconciliar consigo 20 todo lo que existe en la tierra y en el cielo, 20 restableciendo la paz por la sangre de su cruz (Col 1, 15-20).

Cristo aparece como primogénito de toda la creación (v. 15) y también como el primero de los resucitados de entre los muertos (v.18). Esta condición de primero entre los vivientes y también primero entre los seres de la nueva condición de vida lo constituye en raíz personal de toda la vida, tanto natural como sobrenatural. Además, es "pléroma" (v. 19), plenitud de toda la realidad viviente. El texto orienta hacia un punto final de transformación definitiva de los seres vivientes. Prescindiendo de la cuestión del finalismo del árbol filogenético, es decir, de que haya una línea determinada de la evolución, se puede afirmar que el «árbol de la vida» concluirá -de acuerdo a esta perspectiva paulina- en una situación final de los seres vivos. Por otra parte, el pecado habría afectado de algún modo a la creación, aunque sin implicar su estructura ontológica. El campo relacional del universo parecería estar perturbado y necesitado de una intervención salvífica. Ahora bien, el nuevo estado del universo consistiría no simplemente en una restauración del equilibrio ecológico, sino en algo más profundo: la habilitación de las nuevas criaturas para retomar su misión en la, ahora, nueva creación.



3 Teología y ecología [↑](#)

La teología de origen bíblico se concibió tradicionalmente como una tarea unitaria en virtud de procurar dar cuenta intelectualmente de una experiencia original de fe en el cuadro de una revelación única. Su unidad en cuanto disciplina, sin embargo, a partir de la edad moderna comienza a distinguirse internamente en tratados específicos, con el objetivo de profundizar sobre algún aspecto de la revelación. Esta diferenciación de la teología permite individualizar perspectivas diversas de sus tratados en relación con la ecología. Por razones de brevedad y con un carácter ilustrativo, seleccionamos algunas de ellas.

3.1 Historia de la biosfera, crisis ecológica e historia de la salvación [↑](#)

La expresión «Antropoceno» se ha generalizado para designar una nueva era geológica, producida por la acción del *Homo sapiens*. Se trata de un período caracterizado por la alteración del sistema global de la Tierra: cambio climático, la pérdida masiva de biodiversidad, la contaminación de la tierra, mar y aire, la depredación de la biosfera, la erosión y degradación de los suelos, la transformación radical de los ecosistemas, etc. La evolución de la biosfera en su conjunto está sufriendo un momento inesperadamente dramático, debido a la acción antrópica potenciada por el desarrollo de la tecnología en los últimos siglos (cfr. Bauer y D'Ormea 2004).

Puesto que la teología no es sino una reflexión sobre la revelación de Dios en “hechos y palabras” (*Dei Verbum* 2) dentro de la historia, resulta esencial enmarcar la cuestión ambiental en el contexto de una historia biológica y, desde allí, integrarla en la historia de salvación de la que la revelación da cuenta (Facchini 2005; Florio 2012). Existe ya una historia evolutiva de la biosfera en la que el mismo *Homo sapiens* –y sus antecesores– han vivido antes incluso de esta fase actual, relativamente reciente, de dominio planetario. Al situar al Antropoceno como un período geológico se determina que la historia de la biosfera ha ingresado en una fase caracterizada por una masiva y destructiva actividad del *Homo sapiens* sobre el resto de los ecosistemas y de la misma estructura física del planeta. Esto demanda un pensamiento integradamente evolutivo y ecológico del período de la historia planetaria (cfr. Dadon 2014). De este modo, la historia de la salvación (cfr. Lohfink 1986) puede ser pensada como parte –esencial, desde el punto de vista salvífico, pero breve desde el temporal– de una historia cósmica y biológica, de la que el Antropoceno representa el último eslabón. Por lo tanto: *historia del universo - historia de la biosfera, - historia humana - historia de la salvación* configuran el marco para un abordaje teológico de la biosfera en su actual fase, caracterizada por la modificación de sus sistemas físicos, químicos y biológicos de funcionamiento. La inédita situación de la biosfera amenazada, situada en el contexto de una creación evolutiva y focalizada en la Alianza, posibilita avizorar el posible futuro de esta economía evolutiva de la creación y de la redención de la vida y del hombre. El *Homo sapiens*, aparecido tras una larga historia evolutiva es el mismo «Adam» del Génesis, imagen y semejanza de Dios, la especie en la que el Hijo se encarnó y en quien habita y actúa el Espíritu Santo. Es el ser humano –evolucionado, creado, redimido y destinado a la participación en la vida divina– quien está operando la destrucción de su hábitat, la Tierra, creada también mediante una larga y compleja historia. Esta visión integral permite pensar científica, filosófica y teológicamente la crítica fase del Antropoceno (cfr. Zognong 2011).

Por otra parte, esta recepción teológica de la crisis ambiental en el marco de una teología evolutiva permite retomar el lazo intrínseco entre creación y soteriología que emerge de los textos bíblicos. En efecto, tal como se ha señalado, la fe en la creación surgió en conexión estrecha y como segundo momento de la fe en el Dios salvador. Una teología ecológica permanecería incompleta sin una vinculación con la soteriología, reflexión creyente sobre la salvación (Conradie 2012). En definitiva, el proyecto creador de Dios –según la perspectiva bíblica– es el de una creación en vistas a una transformación no sólo del ser humano sino del mismo universo. La crisis ecológica se presenta como un momento crítico de este designio (cfr. Gregersen y Görman 2001). El ser humano, criatura central en el mismo, emerge con una posibilidad de dañar irremediablemente su hábitat, condicionando el propósito final de la economía salvífica. Pero, a su vez, puede retomar su lugar de administrador y co-creador y orientar el proceso ecológico hacia una instancia de plenitud.

Los pensadores cristianos de los primeros siglos acuñaron la expresión “economía” para designar al plan de Dios administrado en la historia. La expresión utiliza la raíz “oikos”, casa, igual que la expresión “ecología”. En última



instancia, la economía salvífica –de la que habla la Biblia– es un intento de traducir en palabras el plan de Dios, que incluye la creación y la redención. La ecología en cuanto estudio de las interrelaciones de seres vivientes con su medio no es sino una descripción de parte de la creación que, en el actual período, ha entrado en una fase de crisis. Por este último motivo, y puesto que el ser humano es parte de la biosfera y responsable de la crisis ecológica, la cuestión de la salvación emerge como cuestión crítica. En otras palabras, la crisis ecológica es una fase de la economía de la salvación.

3.2 Oscurecimiento de las huellas divinas y trinitarias en la biosfera [↑](#)

La crisis ecológica como un momento histórico de un profundo oscurecimiento de la imagen del Dios en la creación que el ser humano tiene de manera inmediata. Con bases filosóficas y bíblicas (cfr. Sab 13,1-9 y Rom 1,19-20), se consideró en gran parte de la tradición de pensamiento cristiano que el universo podía conducir hacia el Creador, mediante un conocimiento analógico. El empobrecimiento de la biodiversidad, la cultura urbana con pocos rastros de naturaleza y el envenenamiento de aguas y clima configura un fenómeno natural menos proclive a la contemplación de una belleza trascendente.

Pero, en forma aun más tematizada, la tradición teológica cristiana, desde Tertuliano y San Agustín de Hipona, han visto en cada criatura rastros o vestigios de la Trinidad. Por el hecho de ser creados por el Dios trino, los seres ofrecen reflejos de su ser (“vestigia Trinitatis”). Hay, pues, en la estructura de los seres algo de la unidad y diversidad de su creador. Esta ontología trinitaria es aplicada hoy en particular a los seres vivientes, utilizando los conocimientos de la biología y de ecología que describen con mayor precisión que en otros tiempos la compleja trama de relaciones que los componen y vinculan. Tanto cada ser individual como interrelacionado con otros e, incluso, la totalidad de la biosfera, refleja algo del misterio de comunión y diferencia que constituyen la tres personas divinas. Los individuos, las poblaciones, las especies, los ecosistemas, la biosfera en sí misma, pueden ser percibidos como huellas de la Trinidad (Vaney 1995, 335-345). Inclusive la historia global de la biosfera, con una innumerable cantidad de especies y de escenarios biológicos ya desaparecidos pero actualizados en la reconstrucción filogenética, constituye también un panorama de percepción de figuras vivientes del Dios trinitario creador (Haught 2001; Schmitz-Moormann 2005). Un recorrido por un museo de ciencias naturales o la contemplación de un árbol filogenético con imágenes de los seres primitivos provocan una impresión de asombro ante la pluralidad de formas vivientes y, en un creyente, ese asombro puede ser percibido como una pluralidad de huellas del Dios trino en el pasado de la vida.

Si la riqueza de formas biológicas traduce algo de la presencia del Creador trinitario, entonces su destrucción borra modos de dicha presencia. La extinción de una especie, por consiguiente, no constituye un episodio más, restringido al ámbito de la naturaleza; se trata, por el contrario, de un acto de relevancia trans-histórica: al mutilar la creación se está disminuyendo su belleza y, con esto, la misma gloria eterna de Dios en el mundo y, por consiguiente, las generaciones posteriores a ese hecho carecerán de un rasgo de presencia trinitaria en la realidad en la que habiten.

La destrucción de especies implica también el aniquilamiento de líneas evolutivas de miles de años. Desde el punto de vista teológico, significa la disolución de un camino de creación mediante la transformación evolutiva que no tendrá futuro. Es cierto que el proceso evolutivo produce de por sí la destrucción de especies a la vez que genera otras nuevas. Estas últimas, además, necesitan de la desaparición de las anteriores para poder emerger. La afirmación neodarwinista aplicada literalmente a la situación ecológica sería la siguiente: el ser humano no sería más que una especie superviviente. Pero ello conduce a conclusiones claramente anti-ecológicas, legitimadoras de cualquier intervención humana sobre la naturaleza. Sin embargo, la crisis ecológica no se equipara al proceso evolutivo normal, ni siquiera a las situaciones extraordinarias de las al menos cinco grandes extinciones que conocemos. En efecto, el Antropoceno produce efectos generalizados sobre la biodiversidad y la atmósfera misma, de un modo que no es previsible en sus consecuencias futuras. Si, después de una crisis de la biosfera en la que el mismo *Homo sapiens* se extinga, continúan algunas formas de vida y ecosistemas más o menos complejos y con probable sustentabilidad en el tiempo, se podrá hablar –en el caso de que apareciese algún otro ser con capacidad racional, simbólica y comunicativa– de una crisis análoga a las anteriores. Sin embargo, la alteración de variables esenciales para la vida tal como la conocemos hoy hace prever una situación catastrófica para el conjunto de la biosfera. Por otra parte –y en esto radica la originalidad– el ser humano parece ser el único de los agentes de cambios en la biosfera con la



capacidad para orientar el proceso de una manera no determinista.

En síntesis: la destrucción ambiental y el empobrecimiento en la biodiversidad implicará tanto un oscurecimiento de la revelación natural de Dios por medio de su creación, como también de la percepción trinitaria del cosmos. De este modo, se debilitará el acceso a Dios por la naturaleza a los no creyentes y se limitará la visión trinitaria de la misma a los cristianos. La gloria (“kabod” o “doxa”, en sentido bíblico) del Dios trinitario, pues, perderá buena parte de su reflejo como «vestigio» en el mundo natural. Como señala *Laudato Si`*:

Pero no basta pensar en las distintas especies sólo como eventuales «recursos» explotables, olvidando que tienen un valor en sí mismas. Cada año desaparecen miles de especies vegetales y animales que ya no podremos conocer, que nuestros hijos ya no podrán ver, pérdidas para siempre. La inmensa mayoría se extinguen por razones que tienen que ver con alguna acción humana. Por nuestra causa, miles de especies ya no darán gloria a Dios con su existencia ni podrán comunicarnos su propio mensaje. No tenemos derecho. (Francisco 2015, 33)

El planeta Tierra, en su degradación, está transformándose en huella más débil del Padre, la fuente última de su ser; también está perdiendo la belleza y el orden impresos por el Logos eterno; y, finalmente, el resquebrajamiento de los vínculos en los ecosistemas está diluyendo su capacidad de reflejar el amor intratrinitario, personalizado por el Espíritu Santo (Salvati 1990, 145-160; cfr. García Doncel 2003).

3.3 El ser humano como co-creador, colaborador en la redención y en la santificación del cosmos [↑](#)

La misión humana en el pensamiento bíblico es original pero simultáneamente plural en sus expresiones. Por una parte, es una criatura más que, vista en la perspectiva científica, ha conocido un largo camino de preparación física y biológica. Pero, a la vez, es un alguien absolutamente único en el proyecto creacional. Eso queda plasmado en su creación como “imagen y semejanza” y, sobre todo, como destinatario de la Alianza y de la encarnación del Hijo.

Por una parte, aparece como continuador de la obra creadora de Dios (Heffner 1993). Ello implica hoy una asimilación creadora y activa de la ciencia y de la tecnología. La primera abre la visión sobre el universo en el que vivimos, la segunda opera una prodigiosa amplificación del poder para transformarlo. Sabemos hoy que ese universo es evolutivo, originado hace miles de años y con una historia relativamente reciente de la vida en este planeta. El ser humano es parte de ese proceso y, simultáneamente, aparece en la perspectiva teológica como partícipe del poder creador divino. La misión de co-creación es enriquecida notablemente por estos saberes, en forma tal de poder experimentar efectivamente el poder cognoscitivo y transformador dado al ser “imagen de Dios”, según el Génesis. Ser hoy co-creadores implica asumirse como ser científicos y tecnológicos, capacidades desde las cuales se prosigue la tarea de completamiento del mundo. Ello implica consecuencias sobre la integración epistemológica y la unión de perspectivas elaboradas desde las ciencias naturales y humanas, la filosofía y los conocimientos elaborados a partir de la concepción religiosa. La actividad co-creadora reclama por una integración interdisciplinaria y una visión complementaria de ciencia y religión.

Pero la misión humana –según los textos del NT– consiste también en la extensión de la acción redentora de Cristo al mundo en el que vivimos y, por extensión, al inmenso universo. Hay una cristología y soteriología cristológicas (Papanicolau 2015), es decir, una acción de Cristo sobre el universo que ha de ser prolongada por la actividad humana. En modo particular, esa prolongación de la acción salvífica se visibiliza en la responsabilidad humana sobre la biosfera. En efecto, el ser humano puede destruir parte de la vida, continuando la dinámica de profundización del pecado (Francisco 2015), pero también puede cuidarla y llevarla hacia una dimensión diversa de la natural. Así como la acción pecaminosa del hombre se traduce en una actividad destructiva de la biosfera, hay un camino de restauración a través de una actividad individual y política ambientalmente responsable (Francisco 2015). A su vez, como lo ha hecho comprensible la tradición oriental, la liturgia tiene el desafío de hacer visible y experimentable la nueva creación en el seno de la actual (Bartholomeos I 2015). De este modo, a través de la actividad ética y espiritual, se produciría una mediación humana de la soteriología cósmica.

Finalmente, hay también una espiritualización del cosmos en la perspectiva del Nuevo Testamento. Es el Espíritu Santo quien da la vida divina y la insufla en el interior del ser humano y, desde allí, a la historia y el universo. Es



“Señor y dador de vida” (Concilio de Constantinopla I). Esta espiritualización o transfiguración es prácticamente exigida por la situación ecológica actual, puesto que sin el Espíritu amor no hay posibilidad de restaurar una biosfera herida por el amor desordenado del *Homo sapiens* e *Imago Dei*. San Agustín de Hipona (1977) señalaba que había dos proyectos de vinculación con la realidad, a partir del amor en dirección a sí mismo o a Dios. La crisis ecológica revela una cultura hecha en el amor antropocéntrico con desprecio o desinterés por una referencia al absoluto y, de modo simultáneo, hacia la misma naturaleza, la cual no es vista más como don a respetar. Sólo la persona Amor, el Espíritu Santo, puede encontrar mediante la “via amoris” (I Cor 13) proyectos prácticos que restañen “la casa común” en la que habitamos.

Esta visión trinitaria, propia de la óptica ofrecida por el Nuevo Testamento, confiere una cercanía con la complejidad de los procesos fisicoquímicos, climáticos, biológicos y humanos que componen el medioambiente. La fe trinitaria ofrece un paradigma teológico útil para abordar la complejidad de elementos diversos –y complejos ellos mismos internamente– que funcionan dinámicamente en una armonía que incluye la tensión (García Doncel 2002; Florio 2015b). En particular, la biosfera emerge para el creyente informado por una visión enriquecida por múltiples perspectivas científicas, como un don a conocer, respetar, celebrar y transformar con cuidado. En una integración sapiencial, científica y tecnológica, puede auto-pensarse como parte de la biosfera, un *Homo sapiens* evolucionado y solidario del mismo mundo en el que habitan otros seres, pero con una responsabilidad original en su completamiento y cuidado.

3.4 Escatología acelerada por la destrucción ecológica [↑](#)

Hay una conciencia creciente entre científicos del clima y de la biología acerca de la probabilidad de una catástrofe climática o ambiental que genere la destrucción humana y la de gran parte de los seres vivos y ecosistemas del planeta. Se han detectado cuatro límites básicos que han sido sobrepasados: un límite de temperatura a través del *cambio climático*; la *pérdida de la integridad de la biosfera* (un concepto que cubre la pérdida de la biodiversidad y la extinción de especies); el *cambio en los sistemas de tierra* (la deforestación, por ejemplo); y la *alteración de los ciclos bio-geoquímicos*, más en concreto, el ciclo del fósforo-nitrógeno. Además, existen otros cinco umbrales amenazados: el agotamiento del ozono estratosférico; la acidificación del océano; el uso de agua dulce; la acumulación de aerosoles en la atmósfera (partículas microscópicas que afectan al clima y los organismos vivos); la introducción de nuevos factores (por ejemplo, contaminantes orgánicos, materiales radioactivos, nanomateriales o micro-plásticos) (Steffen et alii 2015). Tales prospectivas pesimistas respecto del futuro cercano de la biosfera conducen a pensar en forma nueva la cuestión de la escatología, es decir, del fin de la realidad tal como la conocemos. Esta disciplina fue, en la historia, objeto de tratamiento de las religiones y de la filosofía. La novedad es que, en este caso, no se trataría de un escenario presentado por el pensamiento religioso o filosófico sino por las prospectivas de carácter científico. En efecto, desde determinadas disciplinas las ciencias elaboran visiones acerca del futuro del universo y del planeta. Estas proyecciones, elaboradas mediante el procedimiento experimental y racional, cuando son globales constituyen verdaderas “escatologías científicas”. En el caso de la biosfera, su tonalidad suele ser sombría y hasta catastrófica (Bauman 2009).

En el campo de la astrofísica, las escatologías científicas aventuran escenarios para el sistema solar y el conjunto del universo. En estos casos, las perspectivas de futuro tienen su origen en las proyecciones de modelos cosmológicos, imaginando situaciones posibles del universo (Polkinghorne 2007; Bollini 2009). Algunos pensadores formulan la perspectiva futura en un modo evolucionista y favorable a una vida post-antrópica: habrá vida posterior a la experiencia humana sobre la Tierra. En todo caso, las escatologías científicas sobre el destino del cosmos permiten encuadrar el breve margen de la historia de la biosfera y, de este modo, prolongar la cuestión escatológica más allá de la vida en el planeta Tierra.

Todas estas escatologías originadas en las ciencias proporcionan nuevos horizontes para las preguntas filosóficas y teológicas (cfr. Ellis 2002; Bugallo 2005; 2010; Ciner et al. 2004). En efecto, no sólo la cuestión del puesto del hombre en el cosmos aflora con un marco mucho menos antropocéntrico sino también la de su destino. ¿Qué pasaría con una autodestrucción de la especie humana anterior a la Parusía? Este tema, estudiado en el marco de una historia del cosmos, adquiere una tonalidad más urgente frente a la posible aniquilación masiva de especies, la humana incluida,



por la acción antrópica. El cotejamiento con un punto histórico final de cierre de la historia biológica y antropológica mediante la irrupción del Señor de la Vida en la Parusía provoca un quiebre comprensivo: ¿habrá Parusía previa a la gran extinción? O más bien, ¿habrá Parusía con posterioridad a ella, en el caso de producirse, en una historia de la vida sin humanos hasta un momento de clausura de la “bio-historia”? Estas preguntas remiten, bajo una nueva forma, a la posición disyuntiva entre un “encarnacionismo” o un “escatologismo” tal como se debatió a mediados del siglo XX (cfr. Pozo 2001, 733-752). Es decir: la actividad humana –en este caso de modificación ecológica– ¿influirá o no sobre el definitivo cierre de la historia tal como lo plantea el NT? Esta pregunta coloca en un ámbito soteriológico la cuestión ambiental (cfr. Moltmann 2011).

4 A modo de síntesis [↑](#)

En las últimas décadas, la reflexión sobre la revelación bíblica ha incorporado la problemática medioambiental dentro sus intereses. Aunque el objetivo de la revelación no sea ni la descripción científica del universo ni la determinación de reglas precisas de conducta ante nuevas situaciones, la teología siempre ha intentado interpretar las cuestiones que emergen en la historia a la luz de la Palabra. De allí que algo análogo se esté practicando con la cuestión ecológica. Exégetas judíos y cristianos procuran hacer esto mediante una exégesis bíblica que, respetando el texto y su intencionalidad primaria, permita una aproximación a la Palabra desde la sensibilidad ecológica de nuestro tiempo. Esta lectura ecológica de la Biblia es uno de los importantes esfuerzos actuales en el campo teológico.

Pero la teología no es sólo exégesis bíblica. En su sentido más clásico, es una fe que busca comprender. Para ello, recurre a todas las disciplinas que tenga a disposición. Por ese motivo se están elaborando teologías ecológicas que abordan diversos temas desde el horizonte de la Palabra de Dios, utilizando como instrumental teórico los datos y metodologías provenientes de disciplinas diversas.

En el presente artículo, se han desarrollado algunos de los temas que la exégesis y teología ecológica vienen desarrollando. En primer lugar, se ha expuesto la comprensión de este momento crítico de la historia de la biosfera y del ser humano, enmarcándola en la historia de la salvación narrada por los testimonios bíblicos. En segundo lugar, siguiendo una tradición patrística sobre los vestigios trinitarios en la creación, se ha descrito el oscurecimiento de dichos rastros debido al empobrecimiento de la biodiversidad. En cuarto lugar, se ha planteado la misión del ser humano en cuanto partícipe de la obra creadora, redentora y santificadora trinitaria sobre la biosfera que le toca habitar. Finalmente, se ha abordado la cuestión escatológica, debido a que el panorama futuro del planeta deviene problemático e, incluso, catastrófico, si se prosigue en la línea de modificación acelerada por parte del ser humano.

Existen otras temáticas, ciertamente, que son objeto de la teología ecológica y que deben ser desarrolladas, a saber: la antropología, la cristología cósmica, la teología moral aplicada a la cuestión ambiental, así como una teología espiritual que integre el cuidado de la creación como parte del desarrollo de la vida de fe. En todo caso, la reflexión teológica tiene un amplio espectro de trabajo sobre un fenómeno de interés creciente: la modificación profunda de los vínculos entre los ámbitos físicos, químicos y biológicos producidos por la acción humana. Para la teología, ocupada por comprender la naturaleza de Dios y su proyecto sobre la creación, resulta de mucho interés integrar en su quehacer las problemáticas abiertas en esta nueva fase de la historia del cosmos y del ser humano que, por otra parte, se transforma en una nueva etapa de la historia de la salvación.

5 Bibliografía [↑](#)

Agustín de Hipona, San. 1977. *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano. T. I-II.

Alonso Schökel, Luis 1990. *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Estela: Ed. Verbo Divino (Institución San Jerónimo, 19).

Alonso Schökel, Luis y José Vilchez. 1984. *Proverbios*. Madrid: Cristiandad.



- Andiñach, Pablo R. 2005. "Génesis". En *Comentario Bíblico Latinoamericano*, editado por Armando Levoratti, T.I, 363-419. Estella: Ed. Verbo Divino.
- Bartholomeos I. 2015. *Nostra madre terra*. Magnano (BI): Qiqajon, Comunità di Bose.
- Bauer, Conrado y Mario D'Ormea, eds. 2004. *El desafío tecnológico en el mundo globalizado*. La Plata: Centro Argentino de Ingenieros, Editorial Universitaria de La Plata.
- Bauman, Whitney. 2009. *Theology, Creation and Environmental Ethics. From Creatio Ex Nihilo to Terra Nullius*. New York: Routledge.
- Bollini, Claudio R. 2009. *Evolución del cosmos, ¿aniquilación o plenitud?* Buenos Aires: Epifanía.
- Bugallo, Alicia I. 2005. "Ecología profunda y biocentrismo, ante el advenimiento de la era pos-natural". *Revista Cuadernos del Sur/Filosofía* 34: 141-162.
- Bugallo, Alicia I. 2010. "Filosofía ambiental: nuevo pensamiento sobre ecosofía práctica y diversidad biocultural". En *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, editado por Juan Carlos Scannone, 151-174. Córdoba: EDUCC.
- Ciner, Patricia; M. Adárvaez; O. Flores y M. Poblete. 2004. *Ecofilosofía. Una tradición antigua y nueva a la vez*. San Juan: Instituto de Filosofía, FFHyA, UN San Juan.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. 1965. [Dei Verbum](#).
- Conradie, Ernst M., ed. 2012. *Creation and Salvation. Vol 2: A Companion on Recent Theological Movements, Studies on Religion and the Environment*. Münster: LIT Verlag, Münster.
- Conroy, Donald B. y Rodney L. Petersen, eds. 2000. *Earth at Risk. An Environmental Dialogue between Religion and Science*. New York: Humanity Books.
- Cooley, J. L. 2013. *Poetic Astronomy in the Ancient Near East: The Reflexes of Celestial Science in Ancient Mesopotamian, Ugaritic, and Israelite Narrative History*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Chenu, Marie-Dominique. 1957. *La Théologie comme science au XIIIe. siècle*. Paris: J. Vrin.
- Da Cruz, Eduardo. 2011. *Teologia e Ciências Naturais. Teologia da Criação*. San Pablo: Paulinas.
- Dadon, José R. 2014. "Los modelos científicos sobre el origen de la vida y sus consecuencias ambientales". En *VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión*, editado por DeCyR, 121-126 (Buenos Aires: Decyr. Edición electrónica: ISBN: 978-987-45880-0-5: www.fundaciondecyr.org: acceso 26.02.2016).
- Deane-Drummond, Celia. 2006. "Where Streams meet? Ecology, Wisdom and Beauty in Bulgakov, von Balthasar and Aquinas". En *Wisdom or Knowledge? Science, Theology and Cultural Dynamics*, editado por Hubert Meisinger, Willem B. Drees, Liana Zbigniew, 108-126. London-New York: T&T Clark International.
- Deane-Drummond, Celia. 2008. *Eco-Theology*. London: Darton, Longman and Todd.
- De Benedetti, Paolo. 2011, 5ta. edic. *Teologia degli animali*. Brescia: Morcelliana.
- Ellis, George F. R., ed. 2002. *The Far-Future Universe. Eschatology from a Cosmic Perspective*. Philadelphia-London: Templeton Foundation Press.
- Facchini, Fiorenzo. 2002. "Ecología". En *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, editado por Giuseppe Tanzella-Nitti y Alberto Strumia, Vol. I, 433-445. Roma: Urbaniana University Press - Citta Nuova.
- Florio, Lucio. 2012. "Una creación evolutiva y una biosfera amenazada". *Estudios Trinitarios* 46 (1): 105-143.



Florio, Lucio. 2015a. "En biología nada tiene sentido sino a la luz de la evolución. Incorporación teológica de este principio biológico". *Revista de Teología* LII (116): 9-27.

Florio, Lucio. 2015b. "Trinitarian Perspectives on Ecology". *Studia Aloisiana* 6, 3, s. 17 - 31. [\[1\]](#)

Florio, Lucio. 2015c. *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología*. Buenos Aires: Ágape.

Francisco. 2015. *Laudato si'*. Vaticano: Editrice Vaticana.

Fundación Palabra de Vida. 1999. *El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia*. Buenos Aires.

García Doncel, Manuel. 2002. "The Word as Design-Realiser for the Creation, and the Spirit as Disorder-Restorer for the New Creation". En *Studies in Science & Theology* 8, editado por ESSSAT, 43-75. Aarhus: University of Aarhus.

Gregersen, Niels y Ulf Görmanf, eds. 2001. *Design and Disorder. Perspectives from Science and Theology*. Bodmin, Corwell: T&T Clark.

Haught, John. 2001. *Reponses to 101 Questions on God and Evolution*. Nueva Jersey: Paulist Press.

Holt, Else K. 2010. "...ad fontes aquarum: God as Water in the Psalms?". En *Metaphors in the Psalms*, editado por P. Van Haecke y A. Labahn, 71-86. Lovaina: L Peeters Leveun.

Korsmeyer, Jerri D. 1998. *Evolution & Eden. Balancing Original Sin and Contemporary Science*. Nueva Jersey: Paulist Press.

Kwakkel, Gert. 2010. "Under YHWH's Wings?" En *Metaphors in the Psalms*, editado por P. Van Haecke y A. Labahn, 141-165, Lovaina: Peeters Leveun.

Levaggi, Constanza. 2014. "Palabra de Dios en palabras humanas. Algunos ensayos de comprensión de la inspiración de las Sagradas Escrituras a partir de la exégesis bíblica". En *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, editado por Sociedad Argentina de Teología, 179-189. Buenos Aires: Ágape.

Lévêque, Jean. 1987. *Job. El libro y el mensaje*. Estella: Cuadernos Bíblicos 53, Verbo Divino.

Levoratti, Armando, ed. 2005. *Comentario Bíblico Latinoamericano. T. I. Navarra*: Verbo Divino.

Lizarralde, Eusebio y Alfredo Salibián, eds. 2013. *Ecoteología. Aportes desde el Ecumenismo*. Buenos Aires: Dunken.

Lohfink, Gerhard. 1986. "La storia della salvezza. Uno esempio di sfoggio del concetto di storia della salvezza negli ultimi decenni". En *Le nostre grandi parole*, editado por Gerhard Lohfink, 87-104. Brescia: Paideia.

Lona, Horacio. 2008. *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?* Buenos Aires: Claretiana.

Löning, Karl y Erich Zenger. 2006. *In principio Dio creó. Teologie bibliche della creazione*. Brescia: Queriniana.

Loza, José. 2005. *Génesis 1-11. Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brower.

Lugones, Jorge, comp. 2014. *Una tierra habitable para todos*. Buenos Aires: Claretiana.

Maly, Eugene H. 1971. "Génesis". En *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, editado por R. E. Brwon, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy, t. I 69-70. Madrid: Cristiandad.

Marlow, Hillary. 2010. "Justice for Whom? Social and Environmental Ethics and the Hebrew Prophets". En *Ethical and Unethical in the Old Testament. God and Humans in Dialogue*, editado por T & T Clark International, 103-121. Nueva York: T & T Clark International. .

Marlow, Hillary. 2013. "Law and the Ruining of the Land: Deuteronomy and Jeremiah in Dialogue". *Political Theology*



14: 650-660.

Moltmann, Jürgen. 2011. "The Future of Creation". En *God and World. Theology of Creation from Scientific and Ecumenical Standpoints*, editado por Tomasz Trafny y Armand Puig, 65-80. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Morandini, Simone. 2005. *Teologia ed Ecologia*. Brescia: Morcelliana.

Nesteruk, Alexei V. 2001. "Design in the Universe and the Logos of Creation: Patristic Synthesis and Modern Christology". En: *Design and Disorder. Perspectives from Science and Theology*, editado por Niels Gregersen y Ulf Görman, 171-202. Bodmin, Corwell: T&T Clark.

Papanicolau, Jorge. 2005. *Cristología cósmica*. Buenos Aires: Epifanía.

Peacocke, Arthur. 1993. *Theology for a Scientific Age Being and Becoming-Natural*. Minneapolis: Fortress Press.

Polkinghorne, John. 2007. *El Dios de la esperanza y el fin del mundo*. Buenos Aires: Epifanía.

Pontificia Comisión Bíblica. 1993. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Vaticano. [2]

Pozo, Cándido. 2001. "El Señor está cerca. Eschaton e Historia". *Scripta Theologica* 3: 733-752.

Salvati, Giuseppe M. 1990. "Crisi ecologica e concezione cristiana di Dio". *Sapienza* 43: 145-160.

Scalmana, Gabriele. 2010. *Teologia e Biologia*. Brescia: Morcelliana.

Schmitz-Moormann, Karl. 2005. *Teología de la creación en un mundo en evolución*. Navarra: Verbo Divino.

Söding, Gerardo José. 2012. *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*. Buenos Aires: Ágape.

Steffen, W., K. Richardson, J. Rockström, S.E. Cornell, I. Fetzer, E.M. Bennett, R. Biggs, S.R. Carpenter, W. de Vries, C.A. de Wit, C. Folke, D. Gerten, J. Heinke, G.M. Mace, L.M. Persson, V. Ramanathan, B. Reyers y S. Sörlin. 2015. "Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet". *Science*. 2015 Jun 12;348(6240):1217.

Tanzella-Nitti, Giuseppe. 2002. "Scienze naturali, utilizzo in teologia". En *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, editado por Giuseppe Tanzella-Nitti y Alberto Strumia, t.II, 1273-1289. Roma: Urbaniana University Press y Città Nuova.

Tomás de Aquino. 1961. *Summa Theologiae*. Madrid: BAC.

Vaney, Neil. 1995. "Biodiversity and Beauty". *Pacifica* 8: 335-345.

Von Rad, Gerhard. 1976. "El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento". En *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, por Gerhard Von Rad, 129-139. Salamanca: Sígueme.

White, Lynn. 1967. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Science* Volume 155, Number 3767.

Zognong, Dieudonné. 2014. "L'évolutionnisme est-il compatible avec l'éthique écologique?" *Quaerentibus. Teología y ciencias* 4: 4-15 [3] Consultado el 26.03.2016.

6 Cómo Citar [↑](#)

Florio, Lucio. 2016. "Teología y medioambiente". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Teología_y_medioambiente



7 Derechos de autor [↑](#)

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2016.

ISSN: 2524-941X