

## La voz profética de la creación

D. José Luis Barriocanal  
Profesor de Sagrada Escritura en Burgos

SUMARIO: 1. El olvido bíblico del mundo natural. 2. El cambio de perspectiva. 3. La Biblia “verde”: una nueva hermenéutica bíblica. 4. La voz profética de la creación: los libros proféticos: 4.1. El gemido y el duelo de la creación; 4.2. El gozo de la recreación; 4.3. El Espíritu recreador. 5. Reflexión bíblico-teológica conclusiva.

Comienzo dando las gracias al Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, sede de Gran Canaria, por la invitación a participar en esta IX Jornada de Teología. Según iba reflexionando acerca del tema de las Jornadas, me ha venido sugerido el título de este artículo: “La voz profética de la creación”. Dicha reflexión me llevaba a sentir, de forma nueva, la voz de la naturaleza presente en el texto bíblico. El lector comprobará cómo he limitado la escucha a los libros proféticos; la razón se debe a la escasa voz prestada a los profetas por el Magisterio, a la hora de reflexionar acerca de la ecología<sup>1</sup>. Basta acudir al *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, en su amplio capítulo X, que lleva por título “Salvaguardar el medio ambiente”, en el apartado primero, “aspectos bíblicos”, para percatarse de este hecho: tan sólo aparecen cinco referencias proféticas, todas ellas del libro de Isaías, referidas a la nueva creación.

Algunos autores se preguntan si la Biblia dice explícitamente algo acerca de la naturaleza, que pueda ser ecológicamente significativo para nuestro

---

<sup>1</sup> J.R. Flecha constata esta escasez de referencias a la literatura profética; cf. J.R. FLECHA, *El respeto a la creación*, BAC, Madrid 2001, 122.

mundo<sup>2</sup>. A continuación comprobaremos, cómo la visión bíblica del mundo y su valoración de la naturaleza, ofrecen las pautas necesarias para que los sistemas políticos y sociales, encaucen las ciencias y la tecnología conforme a los valores ecológicos. El énfasis de la Escritura en la armonía entre el Creador y su creación, los humanos y su casa (“oikos”) el cosmos, dentro de un marco moral, ciertamente crea y favorece una mentalidad ecológica, pues nos presenta una percepción sagrada, no divina, del cosmos<sup>3</sup>. Por tanto, el problema de la falta de significatividad ecológica no está en la Escritura, sino en su interpretación. “La voz profética de la creación” nos recuerda que *es necesaria una nueva aproximación a la Biblia*, que considere la importancia del mundo natural.

### 1. El olvido bíblico del mundo natural

En efecto, el mundo natural ha sido olvidado en la interpretación bíblica. La causa de este olvido no se ha de buscar en la Escritura, sino en los exegetas. Estos han considerado la Biblia desde una *orientación exclusivamente histórica*, esto es, humana. Se centraron en los eventos históricos y en la actividad de Dios en la historia, pero no en la relación existente entre la humanidad y su entorno natural. Se ha pensado en Yahvé como el Dios de la historia humana, descuidando que como Creador, también lo es del mundo natural. De este modo, tal como veremos de forma reiterada a lo largo de la exposición, se ha pasado por alto una nota fundamental de la revelación bíblica: la interrelación existente entre Dios, la humanidad y el cosmos. Tal descuido implica que tradicionalmente se ha pensado en que dos son los sujetos de la creación: Dios y la humanidad, y que todo lo demás existente ha sido considerado como un objeto<sup>4</sup>.

A diferencia de los otros dioses del Antiguo Oriente, Yahvé actuaba en la historia de su pueblo conforme a su plan de salvación. La religión de Israel se

---

2 Es el caso de W.B. GULICK, “The Bible and Ecological Spirituality”, *Theology Today* 48 (1991) 183-184.

3 En efecto, la naturaleza en la Biblia es desdivinizada pero no desacralizada. Las criaturas no son divinas, pero pertenecen a Dios, son queridas por Él y, en este sentido, son sagradas; cf. R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, Darton Longman and Todd, London 2010, 86.

4 Cf. R.A. SIMKINS, *Creator & Creation. Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Hendrickson Publishers, Peabody – Massachusetts 1994, 1.

consideraba, pues, como una religión de la historia. Las copiosas referencias bíblicas al mundo natural eran ignoradas o puestas en un segundo plano. El primer plano lo ocupa Dios y la humanidad; y, más concretamente, la relación de Dios con su pueblo elegido, Israel. No se consideraba, pues, que la naturaleza fuera protagonista; ésta servía más bien de escenario para el drama histórico de la salvación. De esta manera, los especialistas bíblicos desestimaban el mundo natural; no eran conscientes del papel, tan decisivo, jugado por la naturaleza en el desarrollo de la religión y de la cultura de Israel<sup>5</sup>.

Dentro de esta perspectiva cabe situar al gran exegeta Gerhard von Rad por subordinar la creación a la redención, aunque sea una figura pionera en la interpretación del rol del mundo natural en la Biblia. En un ensayo fundamental<sup>6</sup>, G. von Rad mostró cómo la fe de Israel, basada en la noción de elección y preocupada preferentemente por la redención, está teológicamente relacionada con la creencia en Yahvé como creador; si bien, señala, la doctrina de la creación aparece subordinada a las consideraciones soteriológicas, sin que llegara a tener una identidad en sí separada de la redención. Se apoya para esta conclusión en los mismos textos bíblicos: ni Oseas ni el Deuteronomio, libros que atestiguan una oposición ardiente contra la así llamada religión de la naturaleza de los cananeos, basan su rechazo en la doctrina de la creación, sino en los actos históricos de redención de Yahvé a favor de su pueblo.

## 2. El cambio de perspectiva

A finales de la década de los sesenta asistimos a un cambio de perspectiva como consecuencia, fundamentalmente, de la preocupación generada por la

---

5 Por ello se explica que J. Moltmann señalase como tarea pendiente de la teología la de liberar la fe en la creación de la “sobreevaluación de la historia” (J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, Verdad e imagen 102, Sígueme, Salamanca 1987, 45). Acerca de este olvido del componente no humano de la creación, cf. también S. MORANDINI, “La naturaleza, don del Creador”, en *La crisis ecológica, un reto ético, cultural y social*. XIX Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia, Madrid 6-8 de septiembre de 2010, *Corintios XIII* 136 (2010) 21.

6 Cf. G. VON RAD, “The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation”, en *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, London 1984 (1936), 142. Para una presentación crítica de la posición de G. von Rad, cf. G.L. PRATO, “Il tema della creazione e la sua connessione con l’alleanza e la sapienza nell’Antico Testamento: interferenze e integrazioni”, en P. Giannoni (dir.), *La creazione. Oltre l’antropocentrismo?*, Ed. Messaggero, Padova 1993, 143-186.

crisis ecológica o ambiental. Dicha crisis suscitó la búsqueda de sus causas. Entre éstas se apuntaba a la Biblia, por considerarla responsable, en parte, de dicha situación. El representante de esta imputación fue Lynn White (1907-1987). No es un estudioso bíblico sino un historiador medieval, especializado en la historia de la técnica. En una célebre conferencia impartida en Washington, en 1966, y titulada “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, sostenía que la tecnología moderna, la ciencia y los medios por los que nosotros explotamos el entorno natural, se remontan a la religión bíblica. Acusaba a esta religión, por su concepción lineal de la historia y del progreso continuo, de haber desencadenado la actual crisis del entorno ambiental. Bajo el espíritu bíblico, la naturaleza pasó de ser un sujeto reverenciado y temido, a ser un objeto de uso. Para Linn White, la razón del olvido y de la explotación de la naturaleza se encuentra en la misma narración bíblica de la creación, a la que se debe el actual antropocentrismo cristiano. Dado que la ciencia moderna y la tecnología tienen sus raíces más profundas en la concepción cristiana de la transcendencia y de la superioridad de la humanidad sobre la naturaleza, ni una ni otra, en su opinión, pueden solucionar la crisis ambiental presente. Por tanto, estima que es necesario reformular la religión cristiana, por estar en la raíz del problema, a la luz de la espiritualidad de san Francisco. Por considerar que dicha espiritualidad permite liberarnos del antropocentrismo cristiano, al enfatizar la humildad de la especie humana y la autonomía espiritual de todos los componentes no humanos de la naturaleza<sup>7</sup>.

La crítica de Linn White ocasionó una inmediata sensibilización acerca de la cuestión y motivó la reacción de los exegetas, quienes van a pasar del olvido a la atención acerca de la importancia del mundo natural presente en la Sagrada Escritura<sup>8</sup>. Si bien, en un primer momento, la respuesta estará más preocupada por la defensa frente a dicha acusación<sup>9</sup>. Para estos estudiosos, así

7 El texto de la conferencia se publicó al año siguiente, cf. L. WHITE, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science* 155 (1967) 1203–1207.

8 Señalamos los especialistas bíblicos que han puesto la ecología en primer plano de sus estudios bíblicos, especialmente del AT: CH.F.D. MOULE, *Man and Nature in the New Testament: some Reflections on Biblical Ecology*, Fortress Press, Philadelphia 1967; J.W. ROGERSON, “The Old Testament View of Nature: Some Preliminary Questions”, en *Instruction and interpretation: studies in Hebrew language, Palestinian Archaeology and Biblical Exegesis*, V. der Woude Adam Simon - H.A. Brongers (eds.), Oudtestamentische Studiën 20, Leiden 1977, 67-84; P. HUGGER, “Das trauernde Land, der schreinende Stein: Die gegenwärtige Naturkrise und das Zwölfprophetenbuch”, en *Künder des Wortes* (FS Schreiner), L. Ruppert et al. (eds.), Echter, Würzburg 1982, 301-313;

como para la reflexión teológica-bíblica cristiana, la razón de la actual crisis ecológica no se encuentra ni en las narraciones bíblicas de la creación, ni el marcado antropocentrismo derivante; el cual, ciertamente, ha marcado tanto la tradición bíblica judía como la cristiana. En efecto, ni la una ni la otra ven en el antropocentrismo la causa del olvido de la naturaleza y de la incorrecta relación con ella, sino en *el olvido de Dios*<sup>10</sup>. Es más, argumenta Gordon D. Kaufman, frente a los que, en aras de una sana ecología rechazan el antropocentrismo bíblico, éste es intrínseco a la teología cristiana<sup>11</sup>.

En efecto, una correcta concepción de las relaciones de la humanidad con el medio ambiente no proviene ni de absolutizar la naturaleza, ni de equipararla o ponerla por encima de la persona humana. Por ello, Benedicto XVI señala cómo el Magisterio de la Iglesia manifiesta sus reservas ante “una concepción del mundo inspirada en el *ecocentrismo* y el *biocentrismo*, porque dicha concepción elimina la diferencia ontológica y axiológica entre la persona humana y los

---

J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, Verdad e imagen 102, Sígueme, Salamanca 1987; R. MURRAY, *Cosmic Covenant Biblical Themes Of Justice Peace And Integrity Of Creation*, Sheed & Ward, London 1992; S. McDONAGH, *The greening of the church*, Orbis Books, London 1990; R.A. SIMKINS, *Creator & Creation. Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Hendrickson Publishers, Peabody – Massachusetts 1994; K. LÖNING – E. ZENGER, *To Begin with, God Create... Biblical Theologies of Creation*, The Liturgical Press, Collegeville – Minnesota 2000; H. MARLOW, *Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics: Re-Reading Amos, Hosea and First Isaiah*, Oxford University Press, Oxford 2009; R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, Darton Longman and Todd, London 2010; G. H. DAVID, *The Bible and the environment: towards a critical ecological biblical theology*, London 2010. En 1994 surgía la revista *Ecotheology*, que en el 2007 recibe un nuevo nombre: *The Journal of Religion, Nature and Culture*; es punto de referencia para los estudios acerca de la relación entre religión y ecología.

9 Una respuesta muy convincente, desde una perspectiva bíblica, no apologética, se encuentra en O.H. STECK, *Welt und Umwelt*, Kohlhammer-Taschenbücher 1006, Kohlhammer, Stuttgart 1978; Cf. también R. ATTFIELD, *The Ethics of Environmental Concern*, Basil Blackwell, Oxford 1983; U. KROLZIK, *Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28*, en *kologische Teologie. Perspektive zur Orientierung*, G. Altner (dir.), Kreuz Verlag, Stuttgart 1989, 149 163; J. BARR, *Uomo e natura. La controversia ecologica e l'Antico Testamento*, en *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, M.C. Tallacchini (dir.), Vita e Pensiero, Milán 1998, 61 84.

10 Cf. G. ANDERLINI, “Bibbia e natura”. Appunti per una lettura ecologica della Bibbia”, *Bibbia e Oriente* 33 (1991) 196.

11 Cf. G. D. KAUFMAN, “Problem for Theology: The Concept of Nature”, *Harvard Theological Review* 65 (1972) 49-59.

otros seres vivientes”<sup>12</sup>. De este modo apunta a una de las grandes tentaciones que amenazan a nuestra sociedad en su relación y visión de la naturaleza: la de glorificarla de tal forma que se olvide o se infravalore la dignidad única del ser humano, “cima” del cosmos<sup>13</sup>. La otra gran tentación sería la posición contraria: absolutizar la técnica y el poder humano, de tal modo que termine por atentar gravemente, no sólo contra la naturaleza, sino también contra la misma dignidad humana. Por ello, subraya el Papa, “es contrario al verdadero desarrollo considerar la naturaleza como más importante que la persona humana misma”<sup>14</sup>.

Por otro lado, los exegetas acusan a L. White de haber deformado la doctrina de la creación bíblica respecto al significado del mundo natural<sup>15</sup>; pues no ha entendido el significado que la Biblia da a los conceptos de “dominar” y al de “imagen de Dios”. Dicha incompreensión se debe, principalmente, a que no ha leído los textos en su contexto histórico y canónico. Esta acusación ha conducido a la reflexión bíblica a volver sobre dichos conceptos, haciendo notar cómo con frecuencia, los verbos “mandar” y “someter”, de Gn 1,26.28 respectivamente, han sido aislados de su contexto canónico, lo cual ha dado pie a esos malentendidos<sup>16</sup>. Teniendo en cuenta el contexto, se comprueba, por un lado, que existe una estrecha relación entre el hombre creado a “imagen de Dios” y el mandato divino dado a la humanidad de “dominar”. Dicha relación muestra que el señorío humano sobre lo creado tiene como modelo el señorío de Dios, el cual

---

12 BENEDICTO XVI, *Si quieres promover la paz, protege la creación*, XLIII Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2010, n. 13.

13 BENEDICTO XVI, *Si quieres promover la paz*, n. 6.

14 BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 40; cf. también n. 70.

15 Cf. PH. TRIBLE, “Ancient Priests and Modern Polluters”, *Andover Newton Quarterly* 12 (1971) 74-78; J. BARR, “Man and Nature: The Ecological Controversy and the Old Testament”, *Bulletin of the John Ryland's Library* 55 (1972) 9-32; B.W. ANDERSON, “Human Dominion over Nature”, en *Biblical Studies in Contemporary Thought*, M. Ward (ed.), Burlington - Vermont 1975, 27-45; R.H. HIERS, “Ecology, Biblical Theology, and Methodology: Biblical Perspective on the Environment”, *Zygon* 19 (1984) 43-59.

16 Para una mayor profundización en el significado de estos dos verbos, cf. CH. J.H. WRIGHT, *Old Testament Ethics for the People of God. A fully revised, updated and integrated edition of Living as the People of God and Walking in the Ways of the Lord*, Inter-Varsity Press, Nottingham 2004, 118-126; S. MORANDINI, “La naturaleza, don del Creador”, en *La crisis ecológica, un reto ético, cultural y social*. XIX Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia, Madrid 6-8 de septiembre de 2010, *Corintios XIII* 136 (2010) 17-34.

se caracteriza por un cuidado misericordioso, liberador y salvífico de todas sus criaturas (cf. Ez 34; Sal 145,8-9)<sup>17</sup>. Y, por otro lado, el relato siguiente de la creación, conocido como yahvista, donde se habla del “jardín del Edén”, señala que Dios colocó al hombre en aquel jardín para que “lo labrase y lo cuidase” (Gn 2,15). El dominio del hombre sobre la tierra se asemeja a los trabajos de labranza y de conservación de un jardinero. En modo alguno se habla de un cultivo exhaustivo ni de explotación, sino de servicio (*abad* en hebreo) y de cuidado (*shamar*). El primer verbo se emplea, también, para designar el servicio cultural; y el segundo para la acción del centinela que vigila para impedir la violación de un lugar reservado, aunque también se utiliza para significar la observancia fiel de los preceptos divinos. De esta manera queda claro en el Libro del Génesis, que el dominio encomendado por Dios a la humanidad “no consistía en una simple concesión de autoridad, sino más bien en una llamada a la responsabilidad”<sup>18</sup>.

Pero el mayor argumento en contra de la tesis central de L. White es que la destrucción del medio ambiente no fue, ni es ahora, patrimonio exclusivo de las culturas cristianas<sup>19</sup>. Las causas de la actual crisis ambiental son complejas y diversas. Como señala J.A. Nash, los factores más determinantes de la crisis no derivan de los axiomas cristianos, sino del desarrollo del capitalismo expansionista, y del triunfo, por una parte, del mecanismo cartesiano en las ciencias y, por otra, de las nociones de F. Bacon acerca del dominio sobre la naturaleza<sup>20</sup>. Si bien, ello no implica que no se reconozca que los elementos determinantes de la crisis hayan surgido en el ámbito de las culturas marcadas por el cristianismo<sup>21</sup>. Pero no ha sido la fe en el Dios creador, la que ha llevado al hombre a oprimir la naturaleza, sino todo lo contrario. El olvido de Dios y el secularismo de la sociedad son las que han conducido a la cultura de la modernidad a propiciar la degradación de la naturaleza<sup>22</sup>. Por todo ello, compartimos la

---

17 R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, Darton Longman and Todd, London 2010, 12.30-31.

18 BENEDICTO XVI, *Si quieres promover la paz*, n. 6. En *Caritas in veritate*, en el n. 70, señala que Dios ha concedido al hombre “el papel de guardián y administrador responsable de la creación”.

19 Cf. R. DUBOS, *A God Within*, New York 1972, 162.

20 Cf. J.A. NASH, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Abingdon – Nashville 1991, 75.

21 Cf. J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, 33.

22 Cf. J.R. FLECHA, “El orden de lo creado. Exigencias de la gramática natural y apertura a la vida”, en *XIX Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia*, 81.

opinión de R.A. Simkins: “Las conclusiones de L. White no pueden ser aceptadas”<sup>23</sup>.

### 3. La Biblia “verde”<sup>24</sup>: una nueva hermenéutica bíblica

En un primer momento, tal como se ha analizado, la reflexión bíblica en torno a la ecología<sup>25</sup> fue más bien apologética, esto es, de defensa frente a la acusación que responsabilizaba a la Escritura de la actual crisis ecológica. Pero al mismo tiempo, ocasionó que los estudios se fijaran y subrayaran, cada vez más, las frecuentes referencias bíblicas al mundo natural. En esos estudios, ya no sólo la historia, también la naturaleza, o sea, la creación<sup>26</sup>, es reconocida como un elemento constitutivo de la religión de Israel. En este interés por la ecología del Israel bíblico, tres temas son los más estudiados: el impacto de los israelitas en su entorno, la influencia de éste en el desarrollo de la religión y de la cultura de Israel, y las actitudes de Israel hacia la naturaleza. Este último es el que ha recibido más atención.

El terreno estaba abonado para que brotase una nueva hermenéutica bíblica: la ecológica, también llamada “ecojusticia” o “de la tierra”. El proyecto más significativo lleva por nombre “Earth Bible”<sup>27</sup>. Su pionero es el exegeta

---

23 R. A. SIMKINS, *Creator & Creation. Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Hendrickson Publishers, Peabody – Massachusetts 1994, 7.

24 En <http://www.harpercollins.com/browseinside/index.aspx?isbn13=9780061627996>, se puede consultar la “The Greene Bible”, publicada en 2008 por Harper Collins Publishers. Lo particular de esta traducción bíblica es que el texto relacionado con la ecología viene destacado mediante el color verde.

25 Este término, en su uso biológico, se refiere a la relación entre los seres vivos y su entorno, y al estudio de sus interrelaciones. Aplicado a las sociedades humanas, se refiere a cómo una sociedad afecta o es afectada por su entorno físico; cf. J.D. HUGHES, “Ecology of Religion: Its Scope and Methodology”, en *Science of Religion: Studies in Methodology: proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, L. Honko (ed.), Religion and reason 13, Mouton 1979, 2-3; cf. también M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Herder, Barcelona 2009, 550-552.

26 Como ha explicado Romano Guardini, para el creyente “el mundo no es naturaleza sino creación, y creación en el puro sentido de la obra producida por una acción libre” (R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid 1967, 41-42).

27 Comprende cinco volúmenes, editados por N.C. Habel en Sheffield Academic Press: Earth Bible I. *Readings from the Perspective of Earth* (2000); Earth Bible II. *The Earth Story in Genesis* (2000);



australiano Norman C. Habel, quien ha ido agrupando, en torno a este proyecto, a un grupo amplio de estudiosos, de diferentes campos, especialmente del bíblico. La bibliografía, que sigue esta nueva orientación de lectura bíblica, se va enriqueciendo con nuevos estudios, sobre todo procedentes del ámbito anglosajón<sup>28</sup>.

Tres son los presupuestos en los que se fundamenta esta propuesta hermenéutica: la sospecha, la identificación y la recuperación. La primera premisa de esta hermenéutica es la *sospecha*. La actitud primera del lector ante el texto ha de ser de desconfianza. Porque se parte del principio de que dicho texto ha sido escrito e interpretado desde una perspectiva antropocéntrica, la cual considera el orden humano como superior al de las otras criaturas de la naturaleza. Dicha perspectiva, objeto de sospecha, presenta la siguiente jerarquía: Dios, los seres humanos y el resto de criaturas; y considera la naturaleza como objeto y no como sujeto. El segundo presupuesto es la *identificación*. Ésta consiste en sintonizar con el orden no humano presente en el texto bíblico. El tercero es la *recuperación*. Este tercer momento tiene dos tareas básicas: la primera está relacionada con el principio de sospecha, y la segunda con el proceso de identificación. Como el intérprete expone las distintas dimensiones antropocéntricas del texto, éste puede revelar una serie de sorpresas acerca de los caracteres no humanos presentes en la historia. Se trata de descubrir el papel que la tierra o la comunidad de la tierra juega en el texto. La aproximación antropocéntrica hace que llamemos metáforas, allí donde los elementos no humanos se comunican, siendo la escucha de su voz, la clave para este proceso de recuperación. Su voz, aunque no sea explícita, sin lugar a dudas, está presente y es poderosa<sup>29</sup>.

Norman C. Habel es consciente de que, estos tres presupuestos básicos, le han sido sugeridos por *la hermenéutica feminista* de la Escritura; especialmente se reconoce deudor de los estudios de E. Schüssler Fiorenza. Si la lectura feminista subraya que los escritores bíblicos –hombres–, priorizaron el polo masculino, patriarcal, antropocéntrico, frente al polo femenino, la lectura ecológica adapta este enfoque feminista, haciendo de la tierra o la naturaleza el centro de

---

Earth Bible III. *The Earth Story in Wisdom Literature* (2001); Earth Bible IV. *The Earth Story in Psalms and Prophets* (2001); Earth Bible V. *The Earth Story in the New Testament* (2002).

28 En el año 2008 aparecía el libro *Exploring Ecological Hermeneutics*, N.C. Habel and P. Trudinger (eds.), Society of Biblical Literature. Symposium Series 46, Atlanta. Este volumen es el resultado de una selección de artículos sobre la hermenéutica ecológica, presentados con motivo de los simposios anuales celebrados por la SBL en los años 2004, 2005 y 2006.

29 Cf. N.C. HABEL AND P. TRUDINGER (eds.), *Exploring Ecological Hermeneutics*, 3-8.

atención, en lugar de priorizar el polo femenino. Por tanto, la diferencia entre estas dos hermenéuticas radica en el cambio de perspectiva: no desde la óptica de lo femenino, sino de la tierra. De este modo se ponen también en sospecha las tradiciones marcadamente patriarcales, androcéntricas; y se recuperan las tradiciones de la tierra o de “la comunidad de la tierra” que han pasado desapercibidas, ocultadas o suprimidas<sup>30</sup>.

Los objetivos que persigue esta nueva aproximación bíblica son seis, en opinión de Norman C. Habel. Primero: reconocer, antes de leer el texto bíblico, que como intérpretes occidentales somos herederos de un acercamiento al texto antropocéntrico, patriarcal y androcéntrico, el cual ha devaluado la tierra, y que dicha aproximación continúa influyendo en la forma en la que nosotros leemos el texto; segundo: declarar, antes de leer el texto, que somos miembros de una comunidad humana que ha explotado, oprimido y puesto en peligro la existencia de la tierra; tercero: ser progresivamente más conscientes de que somos también miembros de la comunidad de la tierra puesta en peligro; cuarto: reconocer la tierra como sujeto en el texto, con el que buscamos relacionarnos empáticamente, y no tanto como un tema objeto de un análisis racional; quinto: asumir la causa de la justicia para la tierra, estableciendo si la tierra es oprimida, silenciada o liberada en el texto; sexto: desarrollar técnicas de lectura que discernan y recuperen tradiciones alternativas donde la voz de la tierra ha sido reprimida<sup>31</sup>.

Para alcanzar estos objetivos, el proyecto “Earth Bible” ha establecido una serie de principios. *El principio de valor intrínseco*: el universo, la tierra y todos sus componentes tienen valor por sí mismos. *El principio de interrelación*: la tierra es una comunidad de elementos vivientes interrelacionados que dependen mutuamente unos de otros para la vida y la supervivencia, es lo que designa la expresión “comunidad de la tierra”. *Principio de voz*: la tierra es un sujeto capaz de alzar su voz contra la injusticia, y de revelar y alabar la gloria de su Creador. *Principio de determinación*: el universo, la tierra y todos sus componentes forman parte de un designio cósmico, dinámico y común, dentro del cual cada pieza tiene su propio lugar. *Principio de custodia recíproca*: la tierra es un

---

30 Cf. N.C. HABEL, “The Origins and Challenges of an Ecojustice Hermeneutic”, en *Relating to the Text: Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible*, T. Sandoval – C. Mandolfo (eds.), JSNT.SS 184, T&T Clark International, London 2003, 296.

31 Cf. N.C. HABEL, “The Origins and Challenges of an Ecojustice Hermeneutic”, 297.

ámbito equilibrado y diverso donde los custodios responsables pueden funcionar como compañeros de la tierra, mejor que como gobernantes, para sostener su equilibrio. Y, por último, *el principio de resistencia*: la tierra y sus componentes no solo sufren por las injusticias humanas sino que también resisten activamente en la lucha por la justicia<sup>32</sup>.

#### 4. La voz profética de la creación: los libros proféticos

En este apartado, una vez que estamos sensibilizados y se han recogido las aportaciones principales de la hermenéutica ecológica, nos ponemos a *la escucha de la voz de la creación*. El primero de los escritores bíblicos, Amós, nos puede servir de guía para sentir esa voz creacional. *El libro de Amós pone un marcado énfasis en la comunicación*. Oímos la voz de todos sus personajes: Yahvé, el profeta, el sacerdote Amasías y el pueblo, éste último a través del profeta. Con la excepción de Amós, que habla en obediencia a la voluntad de Yahvé, el resto de voces humanas están en oposición a la voz divina. Pero falta una voz, la del mundo natural. En efecto, se siente su voz, formando parte del diálogo cósmico entre el Creador y su creación. Y en este diálogo, enseguida el lector percibe *la similitud existente entre la voz del profeta y la del cosmos*. También la voz de la naturaleza es manifestación de la voz de Dios. Tanto la una como la otra son llamadas por Yahvé a alzar su voz frente al pueblo; las dos son testigos de Dios ante Israel: el profeta comunica las palabras de Yahvé, para que su pueblo vuelva a su Dios; el mundo natural refleja las consecuencias que se derivan de que el pueblo no busque a su Dios. Y ambos dependen de la escucha de Yahvé: Amós habla en respuesta a la revelación divina; la tierra habla siguiendo la llamada del Creador. Uno y otro están preocupados por ejecutar el juicio de Yahvé: Amós lo da a conocer, y la tierra lo lleva a su cumplimiento. En un sentido real, pues, la voz de la tierra en el libro de Amós puede ser denominada como “voz profética”<sup>33</sup>.

Tres son los medios, por los cuales, la voz de la tierra se escucha en el libro de Amós: primero, mediante el uso de la imagería tomada del mundo natural;

---

32 Cf. N.C. HABEL, “The Origins and Challenges of an Ecojustice Hermeneutic”, 298.

33 Cf. H. MARLOW, “The Other Prophet! The Voice of Earth in the Book of Amos”, en N. C HABEL AND PETER TRUDINGER (ed.), *Exploring Ecological Hermeneutics*, 83.

segundo, por el papel revelador que ejerce la naturaleza acerca de su Creador; y, tercero, por su función de mediación respecto al juicio divino.

La primera forma, en que la naturaleza es escuchada, es por el uso de un lenguaje figurativo (cf. Am 2,9; 3,12; 5,19). Las imágenes de Am 3,4-5 y 6,12 sugieren que el comportamiento del pueblo no responde al orden creacional querido por Dios<sup>34</sup>. De este modo, las metáforas llegan a ser un medio para expresar que la humanidad y la tierra están conectadas o contrastadas, y muestran cómo la tierra tiene una voz que puede claramente ser escuchada. En efecto, el entorno natural provee el material que el profeta va a desarrollar en sus oráculos y en sus experiencias visionarias.

La segunda voz de la tierra, implícita más que explícita, proclama algo acerca de su Creador. Es el caso de los tres himnos en Am 4,13; 5,8 y 9,5-6 (un caso paralelo al Sal 19). Tal proclamación tiene como fin provocar una respuesta de temor ante Yahvé. Si las montañas, el viento y el mar son poderosos e infunden temor, cuanto más quien es su Hacedor.

La tercera voz de la tierra proviene de ser mediadora y testigo del juicio divino. En Am 4 las calamidades tienen como fin provocar el cambio, pero fue en vano: “Sin embargo, no volvieron a mí” (4,8.9). Este juicio (cf. 8,9; 9,5) es una consecuencia del veredicto de Yahvé por el pecado de Israel (cf. 8,8).

Pero al final del libro (cf. 9,11-15) asistimos a un cambio insospechado de voz: la creación pasa del gemido al gozo, éste se expresa mediante la imagen de la fertilidad de la tierra. A continuación desarrollamos estas dos voces, de acusación y de esperanza, presentes en los libros proféticos. Terminaremos señalando la razón última de esta segunda voz de esperanza: la efusión del espíritu divino.

#### **4.1. El gemido y el duelo de la creación**

Retomamos el libro de *Amós*. En numerosas ocasiones describe el mundo natural como respondiendo a la llamada de Yahvé. Por ejemplo, cuando Dios

---

<sup>34</sup> Una confrontación semejante respecto a la respuesta al proyecto divino la encontramos en el profeta Jeremías: “Hasta la cigüeña en el cielo conoce su estación, y la tórtola, la golondrina o la grulla guardan el tiempo de sus migraciones. Pero mi pueblo ignora el derecho de Yahvé” (Jr 8,7). El derecho de Yahvé es fuente y manifestación del orden creacional. La imagen del luto creacional es retomada por Pablo en Rm 8,18-23.

llama a las aguas del mar en 5,8 y 9,6, éstas le obedecen, en contraste con el pueblo que no ha escuchado la voz de Dios. Una respuesta radical se presenta en Am 1,2: “Dijo: Ruge Yahvé desde Sión, desde Jerusalén da su voz; los pastizales de los pastores están en duelo, y la cumbre del Carmelo se seca”. La tierra sufre un cambio significativo y visible en respuesta a la voz divina. El rugido de Yahvé denota su enfado. ¿Este enfado es dirigido directamente al mundo natural, de tal modo que sería el destinatario de su ira? En caso de respuesta afirmativa, ¿no implicaría, entonces, que la destrucción del paisaje por Yahvé fuera sin sentido, gratuita? Un estudio atento del texto sugiere que un sutil proceso está en juego: la tierra actúa como medio del mensaje de Yahvé, más que ser el receptor del desagrado divino<sup>35</sup>. El duelo de los pastizales (1,2) va paralelo al juicio próximo de las naciones extranjeras y a la derrota de Israel, como consecuencia de los muchos pecados de ambos (cf. 1,3-2,6). De este modo la tierra reacciona ante la presencia de su Creador y visibiliza lo que está por acontecer a las naciones y al mismo Israel (cf. 8,8).

La imagen del duelo y de la sequía de la tierra la volvemos a encontrar en el libro de *Oseas*. En Os 4,1-3 asistimos a un *rîb* (acusación) de Yahvé contra Israel<sup>36</sup>. La voz de la tierra ocupa una función importante, pues está presente en cada parte del *rîb*: en la llamada (v. 1b), en la acusación (v. 1d) y en la sentencia (v. 3a). La tierra es claramente presentada como una víctima sufriente (cf. v. 3) por los pecados de sus habitantes (cf. vv. 1-2)<sup>37</sup>. Para la comprensión de las acciones de la tierra en el v. 3 (“está en duelo y se marchita”), debemos, en primer lugar, identificar el rol de Yahvé en el *rîb*. Está claro que pleitea contra Israel, acusándolo por haber quebrantado la alianza. Como acertadamente nota W. Brueggemann, sin embargo “no hay intervención o instigación por parte de Yahvé en el juicio trazado en el v. 3<sup>38</sup>. La tierra es el actor en este versículo.

---

35 El mismo Yahvé hace oír a su pueblo la voz profética en la falta de lluvia, pues ésta revela el pecado de su pueblo; pero el descaro y el orgullo de este pueblo ha cerrado sus oídos, y no se han avergonzado de haber abandonado a su Esposo por los amantes; cf. Jr 3,3.

36 Cf. G. EIDEVALL, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1996, 52-55.

37 Cf. L. BRAATEN, “God Sows: Hosea’s Land Theme in the Book of the Twelve”, en *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, 112.

38 Cf. W. BRUEGGEMANN, “The Uninflected Therefore of Hosea 4,1-3”, en *Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, vol. 1 of *Reading from this Place*; Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert (ed.); Fortress, Minneapolis 1995, 241.

Desde esta perspectiva que subraya la tierra como sujeto, su duelo parece ser más que una metáfora. Es la acción de la tierra la que pone en movimiento el resto de acciones descritas en este versículo: “Se marchita cuanto en ella habita: las bestias del campo y las aves del cielo; y hasta los peces del mar desaparecen” (v. 3b).

Los términos usados en este v. 3 hablan de destrucción, aniquilación y desesperación, al afirmar que el luto de la tierra afecta a “las bestias del campo y las aves del cielo; y hasta los peces del mar desaparecen”. Se trata de un merismo para designar a toda la creación. Oseas revierte el orden del merismo tal como se encuentra en Gn 1,28b: donde primero son los peces, luego las aves y, por último, los animales. Esta enumeración inversa al orden de la creación, dentro de un contexto de devastación, describe el reverso de la creación, la anti-creación. Se sugiere que la tierra está en luto a causa de los crímenes de Israel, los cuales rompen la armonía creacional querida por su Creador. Hay, pues, un nexo causal, expresado por la conjunción “por eso”, entre los crímenes humanos, explicados en el v. 2, y la acción y suerte de la tierra, en el v. 3<sup>39</sup>. En el contexto del *rîb*, el luto sugiere que la tierra está obrando conforme un sistema creacional regido por Yahvé. En efecto, la voz de su gemido atestigua que se ha roto el orden creacional querido por Dios<sup>40</sup>. Juntamente perecen la tierra y el pueblo porque éste ha “rechazado el conocimiento de Yahvé”, es decir, porque ha “olvidado la Ley” de su Dios (cf. 4,6), por todo ello “no hay fidelidad ni amor” (4,1).

#### 4.2. El gozo de la recreación

Una constante en la literatura profética es mostrar que esta voz de gemido y de luto de la tierra no es la última palabra, sino que es temporal, pasajera. La última palabra será de gozo y de regocijo, que serán definitivos. Este cambio de voz, del gemido al gozo, es inesperado, pues la razón no está en la criatura sino en su Creador (cf. Is 35,1-7). Este cambio insospechado tiene como fin

---

39 En Is 24,4-6 y Jr 4,22-28; 9,11-12 y 12,4 aparece esta misma relación causal: el luto de la tierra por el pecado de sus moradores; el lenguaje utilizado denota también una situación de anti-creación, de caos, de diluvio.

40 Cf. T. FRETHEIM, *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*, Abingdon Press, Nashville 2005, 163.

subrayar el don, la gracia del amor misericordioso de Dios. Hay como un salto, un paso no gradual, entre lo que precede, luto, y lo que sigue, gozo, cuya explicación no está en el azar sino solo en Dios. Siguiendo los dos libros proféticos anteriores, Amós y Oseas, comprobamos este cambio de voz.

A lo largo de todo el libro de *Amós*, la tierra, actuando como un agente de Yahvé, ha hablado con una voz negativa, en cuanto se ha hecho eco de la acusación y sentencia punitiva de destrucción de Israel. Pero por otro lado, al final del libro, junto a esta descripción de ruina y de desastre natural se escucha la voz esperanzadora de una restauración final, descrita bajo la imagen de una copiosa fertilidad de la tierra. Esta imagen habla de la restauración de la armonía entre la tierra, el pueblo y su Dios:

“Aquel día levantaré la cabaña ruinosa de David, repararé sus brechas y restauraré sus ruinas; la reconstruiré como en los días de antaño, para que posean lo que queda de Edom y todas las naciones sobre las que se ha invocado mi nombre, oráculo de Yahvé, el que hace esto. He aquí que vienen días –oráculo de Yahvé– en que el arador empalmará con el segador y el que pisa la uva con el sembrador; destilarán vino los montes y todas las colinas se derretirán. Entonces haré volver a los deportados de mi pueblo Israel; reconstruirán las ciudades devastadas y habitarán en ellas, plantarán viñas y beberán su vino, cultivarán huertas y comerán sus frutos. Yo los plantaré en su tierra y no serán arrancados nunca más de la tierra que les di, dice Yahvé, tu Dios” (Am 9).

Es Yahvé quien prepara la “casa”, es decir, la tierra, hasta ahora “ruinosa” (cf. v. 11), para que acoja a su pueblo desterrado (cf. v. 14). La tierra sintoniza con la suerte de su pueblo, manifiesta su alborozo y su estremecimiento, tal como se expresa mediante la imagen “destilarán vino los montes”. El vino es, por excelencia, el símbolo de la fiesta, de la alegría; y el que sean los montes, no sólo las viñas quienes produzcan este fruto, manifiesta la universalidad y la plenitud del regocijo. Junto a estas dos notas que definen este gozo, universalidad y plenitud, se ha de añadir una tercera: es un gozo definitivo, porque “no serán arrancados nunca más de la tierra que les di”.

La situación es muy similar en el libro de *Oseas*. En Os 2, inesperadamente la voz de la tierra pasa del llanto (“Arrasaré tu viñedo y su higuera”; 2,13) al regocijo (“Le daré sus viñedos”; 2,17). La devolución de los viñedos señala el paso de una situación de juicio y, por tanto, de luto, a una situación de salvación,

de gozo. Esta nueva situación se describe ampliamente a partir del v. 17 hasta el final del capítulo.

El campo semántico dominante es el de la alianza, expresada bajo la imáginería esponsal. Ésta acontece, como la alianza del Sinaí, en una situación de “desierto” (v. 16), entendido éste no tanto como una realidad geográfica cuanto espiritual, de encuentro íntimo entre Dios y su pueblo, por iniciativa del primero, sin el ruido o asechanza de cualquier otro pretendiente<sup>41</sup>. A diferencia de la alianza del Sinaí, la de ahora se va a caracterizar por ser definitiva, tanto por parte del esposo, Yahvé (“Te desposaré conmigo para siempre”; v. 21), como de la esposa, el pueblo (“Nunca más serán invocados –los baales– por su nombre”; v. 19). Hay otra singular diferencia, mientras que la alianza del Sinaí es entre Yahvé e Israel, a quien Dios entrega las clausuras de esta unión (el decálogo); aquí existe otro sujeto de la alianza, no sólo el pueblo, sino también la totalidad de la creación, expresada ésta por medio de la lista de animales: “Sellaré un pacto en su favor aquel día con la bestia del campo, con el ave del cielo, con el reptil del suelo” (v. 20a). En efecto, el listado sugiere que representan a todos los seres no humanos<sup>42</sup>. Lo que en esta alianza Yahvé entrega a su pueblo, en vez del decálogo, son las arras de la justicia, del derecho, del amor, de la compasión y de la fidelidad (“Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé; vv. 21-22). Es decir, lo que Dios da en estas nuevas nupcias a su pueblo son las disposiciones requeridas para que esta alianza nupcial sea definitiva. De este modo encontramos aquí lo que posteriormente desarrollarán los libros proféticos de Isaías, Jeremías y Ezequiel al hablar de la “nueva alianza” (Jr 31,31), “alianza eterna” (Is 55,3; 61,8; Jr 32,40; Ez 16,60; 37,26) y de “alianza de paz” (Is 54,10; Ez 34,25; 37,26).

Dada la universalidad de esta alianza, se puede comparar con la sellada por Dios con Noé (cf. Gn 9,9-17), pues también ésta incluye a los animales y se caracteriza por la paz. En efecto, se trata de una alianza de paz (“Arco, espada y guerra los quebraré lejos de esta tierra, y los haré reposar en seguro”; Os 2,20), pues traerá la paz a la tierra, a los humanos y a los animales. De este modo se

---

41 Cf. H. SIMIAN YOFRE, *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1993, 56-57.

42 Cf. M. DE ROCHE, “The Reversal of Creation in Hosea”, *Vetus Testamentum* 31 (1981) 404-405.



restablece la armonía original del Edén. Por ello, pensamos que con razón, Bernard Batto ha identificado este convenio como una alianza de paz, un motivo común en el Antiguo Oriente para señalar el fin de la hostilidad de la divinidad hacia la humanidad, por su revuelta contra el orden divino impreso en la creación<sup>43</sup>. En el contexto de Oseas es claro que, a diferencia de la alianza de paz del Antiguo Oriente, la hostilidad de Dios no proviene de la revuelta de la humanidad en los albores de la creación, sino de la falta de fidelidad, de amor y de conocimiento de Dios (cf. 4,1). Dada esta correlación entre el orden moral y el orden cósmico, la redención de Israel por su Dios debe también conllevar la renovación de la creación, porque los pecados de Israel han corrompido el orden creado (“Por eso, la tierra está en duelo”; 4,3; cf. también 14,5-9). El texto subraya el protagonismo activo de toda la creación, expresado mediante el merismo cielo y tierra; ambos, es decir, toda la creación responde a la llamada amorosa de su Creador, siguiendo el orden creacional: el cielo, dando la lluvia a la tierra, y ésta, a su vez, produciendo trigo, mosto y aceite: “Y sucederá aquel día que yo responderé –oráculo de Yahvé–, responderé a los cielos, y ellos responderán a la tierra; la tierra responderá al trigo, al mosto y al aceite virgen, y ellos responderán a Yizreel” (2,23-24). Si bien, está claro que, para los profetas y para toda la Escritura, sólo los humanos son sujetos o actores morales, es decir, sólo ellos pueden pecar. Del resto de las criaturas no se puede predicar que, de por sí, puedan alterar el orden creacional, porque siguen el orden armonioso impreso por su Creador. Es la humanidad quien tiene esa capacidad de romper el orden creacional.

#### 4.3 El espíritu recreador: los nuevos cielos y la nueva tierra

El amor de Dios es el verdadero protagonista de esta obra recreadora. Expresamente lo afirma Yahvé por boca de Oseas, mediante dos términos: el sustantivo *jésed* (expresa bondad, lealtad, fidelidad; en 2,21) y el verbo *‘aheb* (amar; en 14,5).

La humanidad y el cosmos comparten un mismo destino, no sólo para el mal, sino también para el bien: si Israel vive conforme al orden creacional. La

---

43 Cf. B.F. BATTO, “The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near Eastern Motif”, *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987) 187-211.

unidad entre la humanidad y su casa, el cosmos, tan repetidamente afirmada por la Escritura (especialmente por los profetas), no se puede decir de forma más clara y rotunda que como lo hace el libro de Isaías:

“Al fin será derramado desde arriba sobre nosotros espíritu. Se hará la estepa un vergel, y el vergel será considerado como selva. Reposará en la estepa la equidad, y la justicia morará en el vergel; el producto de la justicia será la paz, el fruto de la equidad, una seguridad perpetua. Y habitará mi pueblo en albergue de paz, en moradas seguras y en posadas tranquilas. (Is 32:15-18).

Hay una simbiosis entre el medio ambiental (estepa, vergel) y el pueblo, al predicar que en la estepa y en el vergel habitarán la equidad y la justicia y, como fruto de éstas, la paz. La simbiosis es clara cuando al final se afirma: “Y habitará mi pueblo en albergue de paz” (v. 18). La paz del albergue, de la casa, esto es, del cosmos depende del que en ella vive: si practica la equidad y la justicia, entonces tendrá la paz, él y su casa. La equidad, la justicia y la paz responden al orden inscrito por el espíritu vivificador de Dios en su creación. Esta misma armonía original o primigenia se anuncia para un futuro, el cual se hará realidad gracias a la efusión del “espíritu” (v. 15).

Este mismo espíritu recreador lo encontramos en Is 11 y en Ez 36. En Is 11, el profeta se sirve de la imaginería vegetal (vástago, retoño, raíz) para referirse al origen del futuro “mesías”, así llamado porque sobre él “reposará el espíritu de Yahvé” (v. 2). En virtud de este espíritu, regirá a su pueblo conforme al recto orden creacional, es decir, conforme a la justicia y a la verdad (“Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos”; v. 5). Y fruto de la justicia y la verdad será la armonía creacional, descrita en los vv. 6 al 8 (“Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano” (vv. 6-8).

De este modo es descrita la reconciliación de lo humano con la naturaleza salvaje. Significativamente, las personas y los animales domésticos son representados por los más pequeños y por las crías, respectivamente. Cada par de animales es cuidadosamente escogido, así que cada depredador es emparejado con un ejemplo típico de su presa. La relación pacífica del niño con el áspid es lo diametralmente opuesto a la narración de la creación de Gn 3,15 caracte-

rizada por la enemistad “eterna” entre la humanidad y la serpiente. Se establece, pues, una relación entre el cese de la violencia y la actividad del Mesías. La sustitución de la violencia por la paz es el tema dominante: “Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé, como cubren las aguas el mar” (Is 11,9). De nuevo encontramos la simbiosis tierra-humanidad. La referencia a la universalidad del conocimiento de Yahvé equivale a la universalidad de la justicia, la verdad, la equidad y, por tanto, de la paz. Protología y escatología se dan la mano en este texto, pues se recupera la voluntad primigenia de Dios respecto a la creación concebida como un Edén, definido por la armonía, la paz, la ausencia de mal. Pero también va más allá, supera al Edén primero, porque para ese tiempo futuro (escatología), nuevo Edén (“nuevo” en cuanto tiene de superación), dicha armonía no podrá ser rota por el pecado, porque “la tierra estará llena del conocimiento de Yahvé”. Ello sólo puede ser fruto de un nuevo acto creador del espíritu de Dios, que dará lugar a “los nuevos cielos y la nueva tierra”: “Pues he aquí que Yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria” (Is 65,17). La novedad será tal que se olvidarán los primeros cielos y la primera tierra, es decir, la creación primigenia. Tal novedad anunciada consiste en el cambio radical de una situación de angustia, que se remonta a la creación primigenia, a una situación de “gozo” y de “regocijo” “permanentes”. “Gozo” y “regocijo” serán los nombres de los “nuevos cielos y la nueva tierra”: “Habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear. Pues he aquí que Yo voy a crear a Jerusalén «Regocijo», y a su pueblo «Alegría»” (Is 65,18)<sup>44</sup>. Es interesante observar cómo esta “ecotopía”<sup>45</sup> es histórica, pues no está situada en un más allá o fuera de la historia.

Ez 36,24-38 ilustra, claramente, cómo la naturaleza participa del gozo de la recreación del pueblo. Mediante un lenguaje creacional se describe el fin del exilio y la vuelta a la tierra. Esta restauración del pueblo, tanto interna (vv. 25-27) como externa (vv. 30.33-34), supone un nuevo acto creacional de Dios, tal y como se sigue de las expresiones; “daré un corazón nuevo” e “infundiré un espíritu nuevo”, que denotan la renovación interna. El resultado será un nuevo Edén: “Y se dirá: Esta tierra, hasta ahora devastada, se ha hecho como jardín de

44 Cf. J.L. BARRIOCANAL GÓMEZ, “Esperanza”, 277-278.

45 Término tomado de B. DEVALL, *Simple in Means, Deep in Ends: Practising Deep Ecology*, Green Print, London 1990, 34.

Edén, y las ciudades en ruinas, devastadas y demolidas, están de nuevo fortificadas y habitadas” (v. 35). Este nuevo Edén será también definitivo, pues Israel caminará según la palabra de su Dios, en virtud de la efusión del espíritu divino (cf. v. 27). La visión de Ez 47,7-12 ratifica que el nuevo Edén será superior al primero, tal como lo denotan las imágenes de la abundancia del agua vivificadora (imagen del espíritu de Yahvé) que sale del Templo, y la de los árboles que dan fruto todos los meses del año.

### 5. Reflexión bíblico-teológica conclusiva

El sentido general del término “ecología” es el de la interconexión de todo cuanto existe en el universo, bien sea animado o inanimado. La expresión “comunidad de la tierra”, propia de la nueva hermenéutica de la ecojusticia o justicia ecológica de la Biblia, expresa el principio fundamental de la ecología profética: la interrelación existente entre el Creador con su obra creada, la humanidad y su casa, es decir, el cosmos. Este principio postula de por sí una ética de responsabilidad<sup>46</sup>. En efecto, la voz profética de gemido de la creación, por el deterioro ambiental, cuestiona el comportamiento de la humanidad hacia su “oikos”, esto es, hacia su casa. Por ello se entiende la estrecha relación que Benedicto XVI, en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz del año 2010, establece entre la promoción de la paz y el respeto a la creación (cf. n.º. 14). Dicha reciprocidad manifiesta la relación existente entre la persona y su Creador; pues la humanidad, cuando se aleja del designio de Dios creador, provoca un desorden que repercute inevitablemente en el resto de la creación.

En efecto, propio de la Escritura, especialmente de los profetas, es la *dimensión teológica y moral* de la ecología. La *dimensión teológica*, en cuanto que hace depender la armonía o la desarmonía creacional de la relación con su Creador, y cómo dicha relación influye en el resto de la creación. Si vive conforme a la palabra de Dios, entonces acontece la armonía; pero, si por el contrario, da la espalda a su Creador, surge la desarmonía creacional. Si el hombre no está en paz con Dios, tampoco la tierra lo está: “Por eso, la tierra está en duelo, y se marchita cuanto en ella habita, con las bestias del campo y las aves del cielo: y hasta los peces del mar desaparecen” (Os 4, 3). De ésta deriva la *dimensión*

---

46 Cf. R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology*, 87.

*moral*, en cuanto que el obrar de la humanidad repercute para bien o para mal en la naturaleza. Esto significa que el vínculo del hombre con la naturaleza y con las demás criaturas no humanas, se inserta en el ámbito, de más amplio alcance, de la relación del hombre con Dios; este nexo es previo y determina la actuación éticamente responsable del hombre para con su entorno natural. Ninguna literatura, como la profética, ha subrayado el deber moral, la responsabilidad de la humanidad de cuidar su “oikos”, su casa. De esta misma literatura se desprende que la actual crisis ecológica reviste un marcado carácter ético-moral. En 1990, Juan Pablo II, en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, se refirió a la “crisis ecológica”, destacando que ésta tiene un carácter predominantemente ético. Lo vuelve a recoger Benedicto XVI en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2010 (cf. n. 4).

También es propio de la Escritura su *visión escatológica* de la naturaleza. Pues no sólo el hombre está llamado a una nueva recreación redentora, también su entorno está destinado a participar de este destino final, denominado “nuevos cielos y nueva tierra” (Is 65,17; 66,22), caracterizado por la justicia y la paz definitiva, como consecuencia del conocimiento universal de Yahvé. La búsqueda de la justicia anticipa ese futuro final que nos espera.

La revelación bíblico-profética manifiesta que la creación tiene inscrita por su Creador un orden intrínseco, para que el hombre pueda descubrir en ella las orientaciones para poder “cultivarla”, “guardarla”. En definitiva, para que pueda vivir en armonía en su “oikos”. Es lo que Benedicto XVI denomina “gramática” de la creación (cf. *Caritas in veritate*, n. 48). A esta “gramática” alude el título dado al presente estudio: “La voz profética de la creación”. Leyendo los profetas se siente esta gramática, se siente la voz de la creación que escucha y obedece el orden dispuesto por su Creador. Gime cuando es herida por la injusticia de sus moradores, siendo su gemido la voz que denuncia la ruptura del orden creacional. Goza con la justicia y la paz de la humanidad. Y glorifica a su Creador. Queda de este modo manifiesto que el modelo dominante, en la cosmovisión bíblica de la relación de la humanidad con el cosmos, es el de la armonía, no el de dominio o sumisión a la naturaleza.

La escucha de la voz profética de la creación es la base sólida para la armonía creacional, y para el fundamento y articulación de la ética. Esa escucha nos recuerda que todos somos hermanos y responsables de la vida de los demás y de la “oikos”; dicha voz nos acusa cuando obramos en contra de la vida, la jus-

ticia, la verdad, esto es, en contra de lo que significa el conocimiento de Dios (cf. *Caritas in veritate*, n.º 75). En definitiva, la voz profética de la creación nos habla de señorío responsable ante el cosmos, de fraternidad ante los otros, y de filiación ante el Creador. Estos son los tres pilares básicos, no sólo de la antropología cristiana, sino de la ecología que encontramos en los libros proféticos.

La voz profética de la creación, que sentimos en dichos libros, contribuye a formar la conciencia ecológica. La preocupación por la naturaleza o por la creación (pues para la tradición judeo-cristiana la naturaleza es creación) forma parte de los signos de nuestro tiempo; y, por ello, debe estar muy presente en la reflexión teológica, especialmente, en la teología bíblica.

Termino pidiendo, como en su día hizo Salomón, la sabiduría divina (esto es, amor a su Palabra) para edificar esta nuestra casa, que es la tierra, el cosmos, sobre esos tres pilares de la armonía creacional: el señorío responsable, la fraternidad y la filiación.

“Dios de mis padres, Señor de misericordia, que todo lo creaste con tu palabra y formaste al hombre sabiamente para que dominara todas tus criaturas, gobernara el mundo con justicia y santidad y administrara justicia rectamente: dame la Sabiduría que reina junto a ti, no me niegues un puesto entre los tuyos” (Sab 9,1-4).