Ecología y el mandato bíblico de dominio de la tierra

Ecology and the biblical mandate of earth dominion

Alfonso Ropero Berzosa
Centro de Investigación Bíblica CEIBI (España)
Facultad Teológica Cristiana Reformada (España)
alfonso.ropero@clie.es
Recibido: 29 de mayo de 2024. Aceptado: 24 de junio de 2024.

Resumen: Al tomar conciencia de la crisis ecológica a mediados del siglo pasado, algunos intelectuales progresistas culparon a la cultura occidental judeo-cristiana del abuso de los recursos del planeta y de la contaminación ambiental causado por una lectura literal del mandato bíblico de "dominar la tierra" (Gn 1:28). En orden a aclarar este punto, en este trabajo nos proponemos ofrecer un estudio gramático-cultural del texto bíblico citado, ofreciendo el diverso resultado de los exégetas y proponiendo algunas respuestas consecuentes con la enseñanza bíblica y la ética cristiana.

Palabras clave: Creación, dominio, ecología, mayordomía.

Abstract: Becoming aware of the ecological crisis in the middle of the last century, some progressive intellectuals blamed Western Judeo-Christian culture for the abuse of the planet's resources and environmental pollution caused by a literal reading of the biblical command to "dominate the earth". (Gen 1:28). In order to clarify this point, in this work we propose to offer a grammatical-cultural study of the cited biblical text, offering the diverse results of the exegetes and proposing some answers consistent with biblical teaching and Christian ethics.

Keywords: Creation, dominion, ecology, stewardship.

© 2024 Alfonso Ropero Berzosa
BY-NC-SA Creative Commons BY-NC-SA 4.0
ISSN 2953-5336

La fina sensibilidad religiosa de Pablo y su penetración teológica le llevan a percibir muy tempranamente en su pensamiento la íntima relación que existe entre la salvación del individuo humano-pecador y la creación global en la obra redentora de Cristo. "Toda la creación gime a una… El anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios" (Rom 8:19-23). No en vano, cuando Pablo piensa en Cristo, piensa en el Hijo de Dios, pero también piensa en el Postrer Adán, Cabeza de la Nueva Creación. La teología de Pablo abarca todo el Universo en Cristo. El mesianismo de Cristo no se reduce a una nación concreta, Israel, sino que se extiende a todo el mundo, conforme a su naturaleza creadora y no únicamente redentora.

> En él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten. (Col 1:16-17 RVR1960)

Cuando a mediados del siglo pasado[1] se tomó conciencia de la crisis ecológica que el planeta estaba sufriendo, muchos intelectuales progresistas señalaron con el dedo a la tradición judeocristiana como culpable de la explotación de los bienes naturales y la contaminación del medio ambiente en base a una interpretación interesada del mandato divino: "Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra" (Gn 1:28 RVR1960). A nivel académico, Lynn T. White (1907-1987), historiador de las universidades de Princeton, Stanford y Los Ángeles, fue el primero en señalar, en una famosa y extraordinaria conferencia en Washington del 26 de diciembre de 1966, que el cristianismo estaba en la raíz de la crisis ecológica del siglo XX, aunque dijo muchas cosas más.

> El cristianismo, en absoluto contraste con el paganismo antiguo y las religiones de Asia (excepto, quizás, el zoroastrismo), no solo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que también insistió en que es la voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines. (White, 1967)

Para Lynn White, el maridaje entre la ciencia y la tecnología que se produjo en la cultura cristiano-occidental es el culpable de los nefastos efectos ecológicos que hoy estamos padeciendo, y que hoy están fuera de control.

> Nuestra ciencia y nuestra tecnología han surgido de las actitudes cristianas ante la relación del hombre con la naturaleza, que son casi universalmente sostenidas no solo por cristianos y neocristianos, sino también por aquellos que cariñosamente se consideran a sí mismos como post-cristianos. (White, 1967)

A diferencia de otros críticos del cristianismo por motivos ecológicos, el profesor White no pretende menoscabar la tradición cristiana para colocar en su lugar alguna otra religión o espiritualidad de tipo *new age*, que llegó a ser tan popular. Al contrario, White propone prestar atención al que él considera el personaje más grande y radical

[1] Prácticamente antes de los años 1960 no hubo teólogos o pensadores cristianos que prestaran atención a la cuestión ecológica. Entonces eran todos casi enteramente antropocéntricos, es decir, se ocupaban únicamente de las relaciones humanas.

en la historia cristiana desde Cristo: san Francisco de Asís, y esto es así porque, entre otras cosas, Francisco intentó destituir al hombre de su monarquía sobre la creación y establecer una democracia entre todas las criaturas de Dios. Con él, la hormiga ya no es simplemente una homilía para los perezosos ni las llamas un signo de la inclinación del alma hacia la unión con Dios; ahora son la Hermana Hormiga y el Hermano Fuego alabando al Creador a su manera, tal como el Hermano Hombre lo hace a la suya.

> El mayor revolucionario espiritual de la historia occidental, san Francisco, propuso lo que él consideraba una visión cristiana alternativa de la naturaleza y de la relación del hombre con ella: trató de sustituir la idea del dominio ilimitado del hombre sobre la creación por la idea de igualdad entre todas las criaturas, incluido el hombre. (White, 1967)

A pesar de esta alabanza y llamada de atención sobre el santo de Asís, White reconoce que en el punto de provocar un cambio en la teoría y práctica cristianas, Francisco simplemente fracasó. No fue escuchado.

No creo que sea realista señalar que detrás de la crisis ecológica actual está el cristianismo. Me parece demasiado superficial e ignorante de las fuerzas vivas que mueven la historia. La degradación del planeta es responsabilidad de todos, esta es una verdad general que es preciso calificar, no todos son igual y directamente culpables. Hay grados y responsables principales como las grandes industrias extractivas al servicio de poderosos intereses económicos para quienes la opinión popular no es tenida en cuenta, o es silenciada. El planeta ha sido llevado a una situación de extenuación por motivos comerciales. Hasta los corales oceánicos se están muriendo por culpa del calentamiento global provocado por la acción industrial depredadora. Es cierto que el cristianismo ha tardado en levantar la voz para llamar la atención sobre este suicidio planetario y, aunque tarde, aún está a tiempo de contribuir con su ética y visión espiritual a detener este desvarío, que solo privilegia a las grandes corporaciones a las que no parece importar el futuro general de la humanidad con tal de lucrarse. La destrucción del Amazonas, la búsqueda de nuevas fuentes de energía y la experimentación armamentística en el espacio, entre otras causas, están poniendo en peligro la vida humana, animal e inanimada. Por eso se están buscando desesperadamente planetas habitables fuera del sistema solar, invirtiendo muchas energías en la investigación y prosecución de este sueño que deja a un lado gran parte de la humanidad. Los esfuerzos por conquistar la Tierra ya no son suficientes para garantizar la vida humana en el planeta, hoy ya es evidente que la ciencia no tiene respuesta para todos los males que nos aquejan. Poco a poco hemos ido tomando conciencia de algunas consecuencias indeseables del progreso tecnológico (Moormann, 2005, p. 45). El progreso basado en parámetros materiales no nos ha conducido a un mundo mejor y más justo en la distribución equitativa de la riqueza natural, sino todo lo contrario. El capital se concentra en unas pocas manos, a la vez que aumenta la miseria general. Esto no obedece a ninguna cosmovisión judeocristiana de dominio de la tierra, sino a un franco menosprecio de los valores evangélicos que no han conseguido todavía penetrar en el complejo mundo de relaciones interhumanas y naturales.

Jürgen Moltmann también ha levantado su voz contra la visión tradicional que ha llevado a nuestra cultura occidental a la situación en que se encuentra: “La fe cristiana en la creación, tal como es sostenida en el cristianismo de la Iglesia occidental, europea

y americana, es responsable en gran parte de la actual crisis que padece el mundo" (1987, pp. 33-34). Por eso se impone con urgencia una relectura del sentido de la creación según la Biblia.

En estos últimos años se han dedicado muchos estudios al motivo *dominium terrae* de Génesis 1:28 que está en el centro de todas las polémicas sobre la relación de la tradición judeocristiana con la ecología.

¿Qué significa exactamente el dominio humano de la creación? En primer lugar, el dominio de la tierra es un *encargo* que Dios da al ser humano, y esto quiere decir que el hombre no es dueño absoluto del mundo creado. Si ha recibido un encargo tiene que dar cuentas, responder ante quien se lo ha dado. Lo que en términos de la teología bautista se llama *mayordomía*, el ser humano no es el señor de la casa, sino su administrador responsable, de la cual tiene que dar cuentas a su Señor Dios.

Los verbos hebreos que aparecen en el texto bíblico para dominar y señorear la tierra son *kabas* y *radah*. Según Boff, *dominar*, del hebreo *kabas*, no tiene el sentido moderno de ejercer poder sobre el otro y someterlo: "Bíblicamente dominar es administrar con cuidado, racionalidad y responsabilidad una herencia recibida" (2016, p. 124). Para Norbert Lohfink, *kabas* significa "tomar posesión de alguna cosa"; su campo semántico comprende las acepciones de "acompañar", "pastorear", "conducir", "guiar", "regir". El área semántica se hace más clara si se tiene en cuenta que en el Antiguo Oriente, la imagen del pastor indicaba al soberano. Era normal pensar en el rey como el pastor de los pueblos (Lohfink, 1986, p. 190). Desde el significado semántico de este término, se puede decir que la función del ser humano respecto a la tierra y los animales es la de ser guía y pastor y no dominador[2].

La administración adecuada implica utilizar los recursos sabiamente, lo cual exige buena gestión, confiabilidad, compromiso, dedicación, trabajo duro y responsabilidad hacia Dios como propietario de la tierra.

> Esto fomenta un espíritu ambiental en el que se reconoce que los recursos naturales no son nuestros, sino que solo se nos han confiado para nuestro cuidado. Como no creamos a las bestias, no podemos ser sus señores absolutos. Nuestro papel no es funcionar como un segundo Dios, sino llevar a cabo una comisión como *primus inter pares* entre aquellos sobre quienes estamos llamados a gobernar. Los humanos conservan este dominio mientras cuiden adecuadamente la tierra. Si esto no sucede, el suelo mismo clama justicia y los humanos son expulsados (la expulsión del Edén y el exilio de la tierra). (Conradie, 2006, p. 91)

Los exégetas del relato de la creación han hecho ver que su autor recoge una antigua tradición (la madre tierra) y la inserta dentro de la fe en el Dios creador. Así en Génesis 1:11 refiere una orden de Dios para que la tierra produzca hierba verde y árboles frutales. Detrás de esta orden subyace la idea de que las plantas están en el seno de la tierra y es esta la que les permite brotar. La idea no es que la tierra tenga esta capacidad como propia, sino que lo hace bajo la orden de Dios. Con esto se quiere afirmar que solo la palabra creativa de Dios capacita a la tierra para producir las plantas; la tierra no puede hacerlo por sí misma. Desde este punto de vista la tierra adquiere una valoración

[2] Gobernar la tierra era la función del rey pastor (Ez 34) o del rey ideal (Sal 72).

por encima de cualquier interés material: no se le puede ver ni tratar como un simple recurso productivo, sino que es copartícipe en forma subordinada en la creación divina de las plantas y los vivientes.

El hombre es designado *'adam*, término muy semejante al que designa a la tierra: *'adamah;* aunque la etimología de dichos términos no es completamente segura, se considera que ambos designarían al todo (hombre-tierra) por la parte (superficie, piel), que en ambos tiene la apariencia rojiza = *'adam*. Dios encarga al *'adam* el cultivo de la *'adamah*. Con esto se asocia decisivamente al hombre con el suelo, hasta el punto de decir que la tierra y el hombre son hechos el uno para el otro: el cultivo de la tierra es algo esencial a la existencia humana, no es simplemente el recurso del que el hombre obtiene su alimento. Existen el uno para el otro: la tierra necesita del esfuerzo del hombre que hace brotar los manantiales y con la labranza asegura el crecimiento de las plantas (*'eseb)*; a su vez el hombre necesita de la tierra para obtener el alimento. Extendiendo un poco la metáfora, el *'adam* es tomado del polvo de la tierra, surge de ella por la potencia divina y a ella regresa cuando el espíritu vivificante le abandona para retornar a Dios.

El encargo de parte de Dios de cuidar de la tierra no consiste solamente en cultivarla, sino también en mantenerla y conservarla. El texto hebreo usa el verbo *shamar* para referirse a este mandato de cuidar la tierra. *Shamar* significa cuidar, vigilar, guardar; es el mismo verbo que se usa por ejemplo cuando se quiere hablar de cuidar un rebaño (Gn 30:31; 1 Sam 17:20), o una casa (Ecl 12:3). Todos ellos son términos nacidos del medio pastoral que marcaba la vida económica y cultural de entonces. El ser humano es el responsable ante Dios de la protección y el cuidado de la tierra, debe vigilarla como lo hace el pastor con su rebaño para que los "lobos rapaces" no la destruyan. Así lo entiende Walter Brueggemann (1982), y piensa que el pastor que protege su rebaño y lo conduce a verdes pastos está en esa línea.

> Al describir la tarea humana arquetípica como cultivar o «servir» el suelo, el yahvista subordina el comportamiento humano al ecosistema más amplio del que depende la supervivencia humana. Según el yahvista, la vocación humana no es gestionar el ecosistema del que formamos parte, sino alinear su actividad para satisfacer las exigencias y respetar los límites impuestos por este sistema a todos sus miembros. (Hiebert, 2000, pp. 150-151)

Richard Bauckham (2010), uno de los más grandes eruditos bíblicos de la actualidad, introduce una nota crítica en el concepto o metáfora de *mayordomía* aplicado al cuidado de la tierra. La sensación que uno tiene es que Bauckham está confundiendo el término mayordomía con *monarquía*, o gobierno regio de la tierra. Desde esta perspectiva se entiende su oposición a cualquier pensamiento en esa dirección. Después de una minuciosa exégesis de los relatos de la creación, Bauckham propone que los primeros capítulos del Génesis ofrecen un modelo de "jerarquía calificada por la comunidad" (p. 31). Admitiendo que Génesis 1 representa a los humanos ejerciendo algo parecido a una autoridad real con respecto a otras criaturas, cita Deuteronomio para respaldar su perspicaz comentario de que el único tipo de realeza que el Antiguo Testamento aprueba es, de hecho, aquella que "subvierte todas las nociones ordinarias de gobierno o dominio. […] Si Israel debe tener un rey, entonces el rey debe ser un hermano" (p. 31), es decir, un soberano al servicio de hermanos-súbditos. "La creación no humana —dice— glorifica

a Dios por hacerla lo que es y por ser lo que él ha hecho" (p. 102), y al mismo tiempo, la alabanza de la naturaleza es inseparable del lamento, porque la degradación de la creación es parte regular de la historia humana, tal como la entendieron los propios escritores bíblicos. Así, cuando el Salmo 148 invita a toda criatura a ofrecer alabanza, "es una alabanza que desafía al mal… hasta el día en que el duelo se sume en el gozo escatológico de toda la creación" (p. 102). Como quiera que se interprete el concepto de mayordomía, lo importante a tener en cuenta es la unidad de sentido, que la entiende como servicio y cuidado y no como dominio y señorío, tal como dice Bauckham: "El dominio humano es autoridad dentro de la creación, no sobre ella" (p. 35).

Hay, pues, un común acuerdo en rechazar por completo una comprensión del *dominio* como "dominación" monárquica, y sustituirla por una de "responsabilidad", donde el ser humano sea visto como guardián, jardinero, custodio o cuidador de la creación. Todos estamos llamados a actuar como administradores justos y atentos de la tierra que Dios nos ha confiado, al tiempo que tenemos que protestar contra aquellos que, por un motivo u otro, se relacionan con ella en términos de dominio y explotación. Sin embargo, queda un último escollo exegético por aclarar. Génesis 1:27-28 sigue siendo profundamente problemático desde el punto de vista crítico, pues como apunta Christoph Uehlinger, las palabras hebreas *kabash* ("someter") y *radah* ("tener dominio") no pueden ser completamente "pacificadas" (1995). Además de lo que ya hemos anotado, la palabra *kabash* tiene sus raíces en la ideología de la realeza y también tiene las connotaciones de "pisotear", "conquistar" y "ocupación de territorio conquistado". El contexto dentro del cual la palabra funciona en otros lugares es el de esclavitud (Jer 34:11, 16) e incluso violación (Est 7:8; Neh 5:5), la sujeción de naciones extranjeras (2 Sam 8:11) y la invasión de tierras. La palabra *kabash* ("sujetar, someter") se usa, por ejemplo, para describir la forma en que Moisés, Josué y David conquistaron Canaán al derrotar y someter a los enemigos de Israel. La palabra *radah* significa "gobierno" en el sentido de poner orden entre otros seres vivos (por ejemplo, la domesticación de animales), lo que implica supremacía humana. La palabra *radah* ("dominar") también incluye las connotaciones de "gobernar", "ordenar", "controlar". Se utiliza para la autoridad del cabeza de familia sobre los sirvientes del hogar, y especialmente para el gobierno de los reyes. Se usa en especial para describir el gobierno sobre los enemigos de Israel y ocurre en descripciones de conquista militar, donde se emplea junto a verbos como "destruir" (Nm 24:19) y "derribar" (Is 14:6). El verbo designa claramente una autoridad potente. Desempeña un papel importante en la legitimación de la ideología del reinado imperial. Sugiere que los humanos tienen que establecer y mantener la ley y el orden. También sugiere la supremacía de los humanos en relación con otras especies. De esto se pueden deducir los derechos de los humanos a domesticar animales y utilizarlos para su propio beneficio. Los animales son útiles para los humanos. Por lo tanto, las connotaciones de poder y fuerza no pueden excluirse de la forma en que se usan ambos conceptos. En su ensayo sobre Génesis 1:26-28, el profesor Norman C. Habel concluye asegurando que el mandato de este pasaje sobre el dominio de la tierra por parte del hombre no se puede interpretar mejor en términos de un modelo de gestión benigna. Según él esto es insostenible (2000, p. 31).

Es de razón imaginar que en la mente del hagiógrafo hay un concepto de *gobierno* de los animales por parte del hombre, sin que esto signifique el uso de la fuerza y la

violencia; es más, gobernar a los animales implica la responsabilidad de garantizar que haya suficiente alimento y un hábitat sostenible para ellos. Esto es crucial precisamente porque, en el contexto del Cercano Oriente, la alternativa a las tierras cultivables no es la naturaleza salvaje, sino el desierto (Bauckham, 2006, p. 46). La noción de dominio es "realista" y necesaria para gobernar la relación entre los seres humanos y otras criaturas (Welker, 1999, p. 70).

> Para un pueblo en los albores de la creación, sujeto a las fuerzas de la naturaleza y enfrentando la tarea de establecer la agricultura, tendrían sentido las instrucciones de controlar la tierra para producir alimentos. [...] Incluso en la época actual, el estado de la tierra en las regiones más pobres dificulta el cultivo de alimentos y, a menudo, la tierra necesita tratamiento antes de que pueda ser fértil; En estas circunstancias, el lenguaje fuerte del Génesis parece apropiado. En la lucha por la mera supervivencia, a menudo es necesaria la fuerza humana contra los elementos. Los problemas surgen cuando la fuerza utilizada es injustificada o indisciplinada y se aplica con poca previsión. (Cooper, 1990, p. 51)[3]

En respuesta salomónica a los distintos puntos de vista que se ofrecen al exégeta a la hora de entender correctamente la relación humano-animal, Bernard Anderson sostiene que, aunque los verbos pueden usarse en contextos de connotaciones violentas, ese no es el contexto en el que aparecen en Génesis 1:28. El contexto dentro del cual la autoridad de dominio aparece de la creación excluye la explotación y debe entenderse adecuadamente como una mayordomía responsable (1984).

A ello hay que añadir una especie de democratización de la imagen de Dios en la tradición sacerdotal, en la que la función de "gobernar" (*radah*) es aplicable a todos los seres humanos, hombres y mujeres. En este sentido el crecimiento de la especie humana debe entenderse en términos del crecimiento previo de otras especies que también están llamadas a multiplicarse y llenar la tierra. Esta lectura del dominio humano se ve reforzada por los arreglos alimentarios de Génesis 1:29-30. Cualquiera que sea el significado del dominio humano de la creación, esto no incluye, antes de la caída, el derecho a matar a otros animales para alimentarse. James Barr coincide en que la relación entre los seres humanos y los animales en Génesis 1:28 y siguientes (que puede leerse como una explicación de Génesis 1:27) puede ser de jerarquía, pero ciertamente no justifica la explotación; en esa versión idílica no se contempla la muerte de animales como medio alimenticio (Gn 1:29-30). Sugiere que el campo semántico de *kabash* en este contexto incluye como máximo las necesidades de asentamiento y agricultura (Barr, 1974). Paul Santmire está de acuerdo en que

> el lenguaje aparentemente duro que aquí da voz, en parte, a la teología del dominio, debe leerse en el contexto de ese mundo armonioso y omnipenetrante de *shalom* que presupone Génesis 1, un mundo donde los humanos y los animales disfrutan de una

[3] En contextos donde los animales salvajes amenazan las pequeñas aldeas campesinas es necesario responder a esta amenaza "sometiendo" a los animales salvajes al dominio humano. Fuera del jardín del Edén, el mundo aún no es apto para ser habitado por humanos. El mandato de "sojuzgar" sugiere que las cosas aún no son como deberían ser (Brett, 2000, pp. 78-79). Entornos amenazantes como sequías, inundaciones, terremotos, plagas, etc., obligan a planteamientos de otro tipo que pasan por la pericia del ser humano para regular su entorno, o en su imposibilidad emprender el camino de búsqueda de tierras más benignas.

> marcada comunidad y donde el Creador claramente tiene propósitos para toda la creación que trascienden las necesidades humanas instrumentalistas. (2000)

En su condición paradisíaca, el alimento, aquello por lo que el hombre poscaída lucha a lo largo de su vida, brota pacíficamente de la tierra, y es el mismo para los animales. Tanto los seres humanos como los animales tienen a su disposición la misma fuente de alimento que brota de la tierra a la que Dios mismo le ha dado poder para que de ella surja vida que sustenta la vida animal y humana. Hay comunión, pues, entre los animales y el ser humano, comunión en cuanto que el hecho de compartir la misma fuente de alimento para garantizar el mantenimiento de la vida pone a los animales y al ser humano en plano de solidaridad, de convivencia pacífica. No hay matanzas ni lugar para sacrificios de animales por parte del ser humano.

> La creación es todavía tal como Dios la quiso. Dios ama la vida, no quiere la muerte. De él no ha salido la orden de matar para comer. El hombre y los animales todos se alimentan de vegetales. El hombre, amigo de Dios, lo es también de todos los animales; y los animales son amigos del hombre y entre sí. (Ibáñez Arana, 1999, p. 25)

Esto indica que para Dios los animales y los humanos existen para la comunión, no para la lucha, la competencia y la muerte. Sobre este trasfondo se entiende mejor que la imagen de Dios en el hombre se entienda como comunión, cuidado, respeto y colaboración con todos los seres creados.

> Los seres humanos están llamados por Dios a cuidar la Tierra, no solo por su propio ser y bienestar, sino para que la biosfera pueda florecer por sí misma. De este modo queda excluida la acumulación de riquezas de la tierra con el fin de engrandecerse a uno mismo. Asimismo, queda excluido cualquier intento de dominar la Tierra.
>
> Los seres humanos también son llamados por Dios a vivir dentro de los límites divinamente ordenados. Dado que los humanos son criaturas terrestres, no dioses, deben vivir y sólo pueden prosperar dentro de los límites del conocimiento, la capacidad y el nicho ambiental. Por lo tanto, la humildad y la moderación ante todas las criaturas de la tierra son virtudes divinamente mandadas. (Santmire, 2000)

Nuestro *dominio* de la tierra, como también supo ver Wolfhart Pannenberg, tiene que estar vinculado al propio *dominio de Dios*. La voluntad de Dios como Creador es el estándar contra el cual se debe medir el dominio que ejercemos como imagen de Dios. Y esto ciertamente excluye el control arbitrario o la explotación despiadada.

> La potestad de dominio concedida al hombre sigue siendo creación de Dios, el abuso autosuficiente por parte del hombre del encargo divino de dominio se vuelve contra el mismo y lo sume en la ruina. En este sentido, la crisis ecológica de finales de la moderna época emancipatoria puede interpretarse como advertencia de que, antes como ahora, el Dios de la Biblia sigue siendo el Señor de su creación, y de que la arbitrariedad del capricho humano en su trato no puede extenderse ilimitadamente ni sin consecuencias. (Pannenberg, 1996, p. 221)

Se explica así que a medida que el ser humano cosifica la creación, es decir, la despoja de su alma, de su ser-en-relación-con-Dios, y la ve como un objeto, una cosa insensible, cuya única razón de existencia es convertirse en proveedora de bienes materiales,

esta se ve sometida a una explotación desmedida. Por eso muchos desastres ecológicos, que implican a los animales y a la misma tierra en general, derivan de una comprensión equivocada de la relación entre el ser humano y el resto de la creación, y en última instancia, de la relación con Dios, fundamento último de cuanto existe. Por eso la crisis ecológica es una crisis *fundamental*. El relato bíblico de la creación nos enseña que el hombre y la tierra se pertenecen y se necesitan. Por esta razón, el ser humano "solo puede vivir en comunión con ella, cuidándola y protegiéndola porque, al hacerlo, se está cuidando y protegiendo él mismo en cuanto comparten el mismo origen y fueron creados con la misma materialidad" (Salazar y Salas, 2021, pp. 1-28).

La crítica racionalista de la ética judeocristiana como culpable de la crisis ecológica no solamente no tiene en cuenta la enseñanza bíblica, sino que es interesadamente ignorante de las raíces históricas de la sociedad moderna, la cual hace siglos que rompió con su fundamento religioso. Por lo cual es *falso* achacar al cristianismo la destrucción del medio ambiente y la explotación de los recursos naturales.

> La moderna sociedad industrial se basa en la cultura secular de la Modernidad, que, después de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, se desligó de sus raíces históricas cristianas. La emancipación de los lazos y puntos de vista religiosos y de su consiguiente marco de influencia en la vida social ha sido uno de los presupuestos para el desarrollo autosuficiente de la economía en la época moderna. El secularismo moderno no puede gloriarse de su emancipación de las ligaduras religiosas y al mismo tiempo cargar la responsabilidad de las consecuencias de su absolutización del ansia de bienes terrenos sobre esos orígenes religiosos de cuyas limitaciones se ha liberado. (Pannenberg, 1996, p. 220)

En su obra clásica *La esencia del cristianismo*, el filósofo Ludwig Feuerbach hacía notar que el cristianismo al presentar la vida eterna y celestial como lo absoluto, no atribuye más valor a esta vida que el de un escenario en el cual el ser humano es sometido a prueba y considerado digno de entrar en el cielo, o por el contrario, ser arrojado al infierno. La vida presente viene a ser como un simulacro con vistas a la eternidad. "Para quien cree en una vida eterna y celestial pierde la vida todo valor. O, mejor dicho, ya ha perdido su valor, la fe en la vida celestial es precisamente la fe en la nulidad y miseria de esta vida" (Feuerbach, 1995, p. 206). Un siglo antes, con otro ánimo y desde otro ángulo, Voltaire denunciaba que los cristianos son incapaces de gobernar este mundo con responsabilidad, ya que para ellos este es un mundo pasajero, al que no vale la pena dedicarle mayor atención (1983). Estas e ideas semejantes son las que han nutrido la crítica de los ecologistas respecto al pensamiento cristiano, pues al fomentar una indiferencia respecto a este mundo en espera de un mundo nuevo y mejor a la Segunda Venida de Cristo, ha contribuido a la indiferencia de millones de creyentes respecto al cambio climático y la deriva ecológica. Aunque la reacción evangélica al ambientalismo ha sido bastante diversa, un buen número de figuras influyentes de los medios cristianos tienen una actitud generalmente negativa hacia el ecologismo ambiental. En última instancia, la labor primordial del cristianismo consiste en salvar almas del infierno para el cielo, no meterse en luchas ecológicas de carácter ideológico, según se cree. La mayoría de evangélicos está sinceramente convencida de que la preocupación por el medio ambiente es una pérdida de tiempo o, en el mejor de los casos, un lujo que no podemos permitirnos: no debemos desviar nuestro tiempo ni nuestros recursos de nuestra misión esencial que es la evangelización y la obra misionera.

En un estudio serio y responsable de Douglas J. Moo sobre la escatología del Nuevo Testamento y el medio ambiente, hace notar que el Nuevo Testamento está en continuidad con el Antiguo Testamento al afirmar la importancia continua del mundo natural en el plan de Dios:

> Un enfoque bíblico-teológico, tal como lo entiendo, buscará descubrir formas en las que el Nuevo Testamento lleva a cabo la enseñanza sobre el mundo creado que es tan importante en el Antiguo Testamento. Lo hará de forma activa y abiertamente al interpretar el texto del Nuevo Testamento de una manera que lo ponga en armonía con el Antiguo Testamento. (Moo, 2006)

En su argumentación, Moo observa que la esperanza de la liberación de la creación que Pablo expresa en Romanos 8 implica claramente que *el destino del mundo natural no es la destrucción sino la transformación* que lo llevará a un mundo completamente nuevo, que ya está en curso desde la manifestación de Cristo.

> Por lo tanto, la naturaleza tiene un lugar seguro en la escatología inaugurada del Nuevo Testamento. La cruz de Jesucristo "ya" ha proporcionado la base para la restauración de la naturaleza a su lugar previsto en el plan de Dios, aunque "todavía no" vemos esa restauración realmente cumplida… Es cierto que los cristianos a veces han utilizado la escatología como excusa para no involucrarse en las necesidades de este mundo… Pero incluso si uno sostiene la opinión de que este mundo está destinado únicamente a la destrucción, el mandato bíblico para que los cristianos participen en la satisfacción de las necesidades del mundo en el que vivimos ahora es claro e inflexible. Puedo creer que el cuerpo que ahora tengo está destinado a una transformación radical; pero no por ello dejo de preocuparme por lo que como o cuánto ejercicio hago. (Moo, 2006)

Después de tantos siglos de entender el Evangelio como un mensaje exclusivamente de salvación de los pecados individuales de cada persona se hace difícil tomar conciencia de reflexionar sobre la crisis ecológica como una ocupación necesaria y legítima para la comunidad creyente. Es más fácil ser condescendientes con los que niegan la realidad del cambio climático y pensar así que no debemos preocuparnos de ese tema, sino centrarnos más en lo que verdaderamente es importante, a saber, la buena relación con Dios y esperar que un día no muy lejano Jesucristo vuelva de nuevo para instaurar su reino glorioso en un cielo nuevo y una tierra nueva.

Ante las evidentes confusiones que se dan en planteamientos tan simplistas, es necesario aclarar que no es del todo cierto que el cristianismo sea *exclusivamente* una religión de salvación. Es igualmente un camino moral, ético, una manera de vida en abierto contraste con las costumbres sociales del entorno; de ahí ese carácter "utópico" de las llamadas Bienaventuranzas, donde Jesús llama a sus seguidores a oponerse a la cultura de violencia y competición generalizada en nuestro medio y a poner en práctica la mansedumbre y la pobreza voluntariamente aceptada. En el contexto de la ética cristiana se encuentra la inolvidable parábola del Buen Samaritano. En ella Jesús imagina a una persona que es asaltada y medio matada por unos delincuentes y muestra a algunos que pasaron por allí y no le prestaron atención ni auxilio, hasta que lo hizo un samaritano que curó las heridas del agredido y lo confió al buen cuidado de un mesonero. La enseñanza de esta parábola no se agota en las implicaciones éticas a nivel individual, trasciende esos límites al remitirse a todas aquellas situaciones de agresión que dejan a

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DE TEOLOGÍA
Vol. 2 Núm. 1 (enero-junio 2024), pp. 21-34

individuos o pueblos enteros tirados en la cuneta, medio muertos y sin ayuda. Hay una responsabilidad de auxilio universal basado en la empatía y la compasión universal. No en vano dijo el filósofo José Ortega y Gasset que con el cristianismo entró en la historia el hombre compasivo. Pues bien, en relación al tema que nos ocupa, la Tierra es hoy para nosotros, y para todo el mundo, aquella que ha sido agredida y yace con las heridas abiertas abandonada en la cuneta. El cristiano no puede ser indiferente a esta situación, aunque sea por motivos egoístas. La tierra es todo lo que tenemos, a la que pertenecemos y nos sustenta con sus plantas, sus bosques, sus ríos, sus animales, su atmósfera… Como diría Francisco de Asís, la Hermana Tierra nos necesita. También ella precisa de buenos samaritanos que acudan en su auxilio. Es de la mayor urgencia en el tiempo presente y no podemos pasar de largo como si no fuera con nosotros. Esto no se puede hacer ni como ciudadanos ni como cristianos.

Como bellamente se dice en la *Laudato si'*:

> Esta hermana [tierra] clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que "gime y sufre dolores de parto" (Rom 8:22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2:7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura. (Francisco, 2015)

El futuro de la tierra nos concierne a nosotros en cuanto creyentes tanto o más que al resto de la población. Debido a nuestra conciencia iluminada por la fe y conducta de Jesucristo sabemos que la cuestión del futuro de la tierra y de la humanidad no es algo que deba abordarse únicamente en sus aspectos políticos o económicos. El espíritu tiene que hacer oír su voz. Es preciso y necesario que los representantes de las naciones se reúnan para tratar de planificar las medidas a tomar para solucionar el problema de la energía, el agua y otras cuestiones ecológicas en términos económicos y políticos. A nosotros nos corresponde recordar a todo el que quiera oír el fondo o fundamento *sagrado* de la vida, el valor divino de las cosas creadas. La dimensión espiritual de la creación no se puede ignorar de las consideraciones materiales. Son muchas las voces que piden una cierta iniciativa religiosa, pues nuestra crisis es también una crisis espiritual. La espiritualidad no está separada de la empresa humana (cf. Berry, 2009).

La *teología ecológica* está llamada a jugar hoy el papel de teología contextual, como en otros tiempos lo hizo la teología de la liberación, la teología negra o la teología feminista, en la búsqueda de una teología que pueda responder a los desafíos de nuestro tiempo.

Como bien dice el profesor Ernst M. Conradie, la teología ecológica será y debe ser un intento de recuperar la sabiduría ecológica del cristianismo como respuesta a las amenazas e injusticias ambientales.

> Las teologías ecológicas ofrecen una crítica cristiana de los hábitos culturales que subyacen a la destrucción ecológica y una crítica ecológica del cristianismo. En otras palabras, la teología ecológica no sólo se ocupa de cómo el cristianismo puede responder

> a las preocupaciones ambientales; también ofrece al cristianismo una oportunidad de renovación y reforma. (2006, p. 3)

Tal teología no es menos teología por centrar su atención en la teoría y ética medio-ambiental, sino que es propiamente teología en cuanto se ocupa directamente de Dios y su creación, dentro de la cual aparece el ser humano, el pecado y la violencia, la redención y la esperanza. Tal teología no se centrará estrictamente en una reinterpretación de la teología de la creación, sino que exigirá una revisión de todos los aspectos de la fe cristiana: Dios, la trinidad, la humanidad, la providencia, Jesucristo, el Espíritu Santo, la salvación, la iglesia, los sacramentos y la esperanza cristiana (Conradie, 2006). Así pues, las contribuciones de una teología ecológica cubren una amplia gama de temas y disciplinas, desde la hermenéutica a la historia; desde la misión cristiana a la teología de las religiones.

La tarea pendiente, e ineludible, a la que los cristianos reflexivos se enfrentan es abrumadora, imponente, y muchos se han estrellado contra la terca realidad de los intereses creados y el inmovilismo de las autoridades competentes. Hace medio siglo que el teólogo metodista John B. Cobb (n. 1925) publicó una obra señera sobre la teología ecológica: *¿Es demasiado tarde? Una teología de la ecología* (1972). Cobb fue uno de los primeros teólogos cristianos en articular tanto los peligros de la crisis ecológica en desarrollo como el legado ambiguo del cristianismo occidental con respecto a la preocupación ambiental. En la nueva edición publicada en 2021 admite que en esta cuestión no hay lugar para la ingenuidad; aquellos que, como él, proclamaron que se estaba realizando una nueva sociedad ecológica en los años 1970, fracasaron. Al igual que el intento de Jesús de salvar a Israel de la destrucción, los teólogos ecológicos de hace décadas fueron revolucionarios fallidos. Muchas especies desde entonces han desaparecido para siempre, las tierras de cultivo han cambiado irrevocablemente el paisaje; los mares están subiendo por el deshielo y los corales están muriendo por el aumento de la temperatura. "Probablemente el planeta nunca volverá a ser tan hospitalario para la habitación humana como lo fue hace medio siglo" (Cobb, 2021, p. xi).

Pese a todas las dificultades y contratiempos, el cristianismo tiene que esforzarse en mostrar que no es indiferente al medio ambiente y que no está al servicio de la muerte, sino de la vida. Por esta razón, para contrarrestar la acusación de que la fe cristiana está en la base de la crisis ecológica actual, los teólogos e intelectuales cristianos tienen que articular una correcta teología de la creación que pueda contribuir a la búsqueda de una salida al problema de la crisis ecológica.

Referencias

Anderson, B. W. (1984). *Creation in the Old Testament*. Londres: SPCK.

Barr, J. (1974). Man and nature: The ecological controversy in the Old Testament. *Bulletin of the John Rylands Library, 55*(1), 9-32.

Bauckham, R. J. (2006). Modern domination of nature, historical origins and biblical critique, en R. J. Berry, ed., *Environmental Stewardship*. Londres: T&T Clark.

Bauckham, R. J. (2010). *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*. Waco: Baylor University Press.

Boff, L. (2016). *La Tierra en nuestras manos*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Brett M.G. (2000). Earthing the human in Genesis 1-3, en N.C. Habel y S. Wurst, eds., *The Earth story in Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Brueggemann, W. (1982). *Genesis. Interpretation*. Atlanta: John Knox Press.

Cobb, J. B. (2021). *Is It Too Late? A Theology of Ecology.* Minneapolis: Fortress Press.

Conradie, E. M. (2006). *Christianity and Ecological Theology*. Stellenbosch: Sun Press.

Cooper, T. (1990). *Green Christianity*. Londres: Hodder & Stoughton.

Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.

Francisco. (2015). *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*.

Habel, N. C. (2000). *The Earth story in Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Hiebert, T. G. (2000). The human vocation: Origins and transformations in Christian traditions, en D.T. Hessel y R.R. Ruether, eds., *Christianity and ecology. Seeking the well-being of earth and humans*. Cambridge: Harvard University Press.

Ibáñez Arana, A. (1999). *Para comprender el libro del Génesis*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Lohfink, N. (1986). *Le nostre grandi parole*. Paideia Editrice Brescia.

Moltmann, J. (1987). *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme.

Moo, D. J. (2006). Nature in the New Creation: New Testament eschatology and the Environment. *Journal of the Evangelical Theological Society*. (49)3, 449-488.

Moormann, K. (2005). *Teología de la creación de un mundo en evolución*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Pannenberg, W. (1996). *Teología Sistemática*. (Vol. 2). Madrid: UPCO.

Patiño Salazar, J. D., y Salas, U. S. (2021). Comunión y trabajo: el ser humano al servicio de la creación. *Theologica Xaveriana*, *71*, 1-28.

Santmire, H. P. (2000, diciembre 13). *In God's ecology: A revisionist theology of nature*. The Christian Century. https://www.christiancentury.org/article/god-s-ecology

Santmire, H. P. (2000). *Nature reborn. The ecological and cosmic promise of Christian theology.* Minneapolis: Fortress Press.

Uehlinger, C. (1995). The cry of the earth? Biblical perspectives on ecology and violence, en L. Boff y V. Elizondo, eds., *Ecology and poverty: Cry of the earth, cry of the poor*. Londres: SCM Press.

Voltaire. (1983). *Cartas filosóficas*. Madrid: Editora Nacional.

Welker, M. (1999). *Creation and Reality*. Minneapolis: Fortress Press.

White, L. T. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science, 155,* 1203-1207. [Traducción al español: Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica. https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/nys/article/view/4736/4339].

Alfonso Ropero Berzosa es Doctor en Filosofía por Saint Alcuin House, Oxford Term (Chile); Magíster en Teología por el Centro de Investigación Bíblica CEIBI; Graduado de EMF's School of Biblical Studies (Inglaterra). Fue Director de Publicaciones de Editorial CLIE (2001-2022), Director del Departamento de Teología Dogmática de la Facultad Teológica Cristiana Reformada y Profesor de Historia de la Filosofía en el Centro de Investigaciones Bíblicas. Es editor de Comentarios del Nuevo Testamento de Martín Lutero (8 vols., Editorial CLIE). Editor de Obras escogidas de los Padres de la Iglesia (12 vols., Editorial CLIE). Autor de Filosofía y cristianismo; Historia de la filosofía en relación con la teología; Historia general de las persecuciones; Manual de homilética. Además, editor general del Gran diccionario enciclopédico de la Biblia; de la Biblia de Estudio del mensaje profético y escatológico; y de la Biblia de Estudio Patrística.