

LA CIENCIA GENÉTICA CONTEMPORÁNEA Y LA TEOLOGÍA CRISTIANA SOBRE LOS ORÍGENES HUMANOS: UN SUPRALAPSARIANISMO ESTÉTICO

Resumen del artículo de JOHN R. SCHNEIDER

Schneider busca alternativas a lo que considera una visión demasiado agustiniana de los orígenes y la caída en la teología evangélica. Mientras que ortodoxos, católico-romanos y protestantes tradicionales han conseguido conciliar evolución y teología, los evangélicos siguen sin lograrlo. La situación se complica aún más, si cabe, con el refuerzo que los estudios genómicos modernos suponen para el paradigma evolutivo, planteando con ello a la teología protestante conservadora un desafío mucho más serio que el del evolucionismo clásico. Schneider se propone hallar soluciones que no violen principios protestantes fundamentales, como la autoridad suprema de la Escritura o la soberanía de la gracia divina, sin ocultar que para ello habrá que cuestionar ideas como la inerrancia verbal de la Escritura, o reformular la enseñanza tradicional sobre los orígenes, especialmente sobre la caída. Afirma que no pretende argumentar desde la ciencia, sino buscar respuestas a la pregunta: ¿Qué teología genuinamente protestante puede ser compatible con la evolución humana?

Comienza Schneider analizando el concordismo, que más que una solución le parece una fuente de dificultades. Si se acepta la inerrancia de la Biblia en el sentido de que cualquier afirmación factual de ésta es necesariamente verdad, hay que excluir cualquier conflicto con otra afirmación, científica o no. Los conflictos serán como mucho aparentes y habrá que resolverlos aceptando que al menos una de las

dos –la ciencia o la lectura de la Escritura– está equivocada. Ahora bien, dilucidar si el error está en un campo o en el otro no es tarea fácil, y las disputas serán inevitables. Schneider recuerda que ése fue el problema al que tanto católicos como protestantes se enfrentaron en la controversia copernicana. Las sutiles diferencias en actitudes y valores epistémico-hermenéuticos que en aquel momento se dieron entre unos y otros no les impidieron llegar a soluciones similares, pero sí condicionaron sus diferentes posicionamientos al enfrentarse dos siglos después a la controversia darwinista.

Schneider sitúa las raíces del concordismo en el comentario de Agustín (354-430) sobre el sentido literal del Génesis. Frente a la mayoría de teólogos orientales, Agustín enseñaba que las proposiciones literales de la Escritura eran todas producto de la revelación verbal divina, y por lo tanto verdad en sentido literal. Al propio tiempo, marcaba distancias con quienes, en base a Gn. 1, defendían una tierra plana y una cosmología revelada frente a la propuesta griega de una tierra esférica. Según Agustín, esas disputas provocaban escándalo entre los no creyentes, una situación no muy distinta de la que hoy generan los defensores del creacionismo de la tierra joven. Para solventar esas controversias, Agustín recomendaba profundizar en la evidencia científica y esforzarse por conciliarla con la enseñanza bíblica. Con todo, llegado el caso de una teoría contraria a la Escritura, «o bien seremos capaces de demostrar que es del todo falsa, o al menos nos ratificaremos sin vacilar en esa (nuestra) postura», afirma Agustín en su obra *El sentido literal del Génesis*. Fue en base a ese criterio concordista que la jerarquía teológico-intelectual católica rehusó dejarse influenciar por la nueva cosmología copernicana y cerró filas en torno al consenso cristiano–aristotélico tradicional. Hizo falta tiempo y muchas evidencias para que la autoridad católica aceptara que lo impensable se había hecho realidad y, abandonando a Aristóteles, adoptara una lectura fenomenológica de la Escritura en asuntos de cosmología, como recomendaba Galileo. El conflicto sirvió para que el catolicismo corrigiera su tradicionalismo y fuera consciente de la fragilidad de ciertas tradiciones, promoviendo el respeto por la razón y la ciencia. Ello permitió a los católicos implicarse con éxito en el diálogo con la ciencia del siglo XX, adoptando una lectura histórico-crítica que reconoce como anticuada la "ciencia" del texto

bíblico (en la que la tierra, p. ej., se describe como plana), y una actitud flexible frente a la inerrancia bíblica que ha permitido reevaluar las tradiciones interpretativas de pasajes como Gn. 1-3.

Aunque los protestantes no sentían semejante obligación de mantener la tradición de los padres de la iglesia, principios hermenéuticos como la *sola scriptura* o la *perspicuidad* (que la escritura es clara y fácil de entender) llevaron a Lutero a oponerse a Copérnico porque sus teorías suponían una lectura geocéntrica de la Biblia. Teólogos como Melanchthon, en cambio, apoyaron a Peucer o Kepler, astrónomos protestantes, que interpretaban fenomenológica y no literalmente los textos, desde una posición concordista. En última instancia, señala Schneider, las claves hermenéuticas se invirtieron y el protestantismo conservador actual se enfrenta a una situación contrapuesta a la del catolicismo. Ello se debe a que el concordismo protestante impulsó a las iglesias protestantes a consagrar en sus confesiones de fe la interpretación agustiniana del Génesis como lectura obvia e inapelable, sin reconocerla como producto de la interpretación y la tradición. Así, a pesar del valiente lema de la Reforma, *reformata et semper reformanda*, la interpretación clásica (occidental y agustiniana) de conceptos como el de la caída histórica se consolidó a modo de *consenso de los padres*, fuera de toda duda, lo cual impidió tomar seriamente en consideración las evidencias de la evolución humana. Así, cuanto más convincente se iba haciendo la evidencia científica, más se aproximaba el protestantismo conservador a una crisis como la del catolicismo del siglo XVII, enfrentado a una ciencia que planteaba un cosmos y una tierra antiguos, una larga historia de las especies y la humanidad, y otros muchos temas en aparente conflicto con la fe (luz diurna antes del sol, depredación, dolores de parto; espinos y abrojos tras la caída humana). Para Schneider no tiene sentido obstinarse en hacer concordar el relato de Génesis con la ciencia, en especial a la luz de datos genómicos que parecen desacreditar la postura tradicional de una caída histórica.

Añade Schneider que la teología occidental utiliza el relato del Génesis como base para la teodicea, la defensa de Dios frente a la acusación de ser responsable del mal; en ello sigue una antigua tradición que también se remonta a Agustín y que hace descansar esa responsabilidad en las criaturas (demoníacas y humanas). Nue-

vamente, la evolución hace difícil, si no imposible, sostener esta postura. Porque, según la ciencia, no sólo males naturales como el sufrimiento animal o los episodios violentos en la naturaleza, sino también la disposición para el mal moral en los humanos parecen formar, en la práctica, parte del diseño original de Dios.

LA CIENCIA EVOLUTIVA Y LA HERMENÉUTICA DE LA ESCRITURA

Schneider subraya el desafío que para los defensores de la inerrancia bíblica suponen los cálculos de Francisco Ayala, según los cuales la diversidad genética de la humanidad actual no puede remontarse a una única pareja, incluso con un margen de tiempo de 100.000–200.000 años. Los cálculos indican que hacen falta 1.000 parejas, quizá incluso 20.000, como población mínima de antepasados humanos. El poligenismo (muchos ancestros) ha desplazado al monogenismo en los estudios sobre los orígenes humanos. Resulta obvio el desafío que todo ello supone para la interpretación de la historia bíblica de Adán y Eva, y a tal respecto Schneider propone que la solución pasa por hacer uso de los ricos recursos de la crítica histórica, que permiten situar bastante bien el texto del Génesis en su contexto histórico y leerlo en sus propios términos. Cabe pensar que el escritor del Génesis empleó deliberadamente a Adán y Eva como «tipos literarios» que simbolizasen a los primeros seres humanos, y en ese caso el simbolismo puede ampliarse a las colonias originales de nuestros ancestros (p. 200). A la vez, Schneider reconoce que es improbable que Pablo y Lucas tuviesen esa visión simbólica de Adán; en ello coincide con Collins, aunque discrepa de su defensa del concordismo o de su resistencia a la crítica histórica, alineándose más bien con Harlow.

Añade Schneider otra posible solución histórico–crítica más controvertida: «[...] el escritor del Génesis habría creado las figuras de Adán y Eva por extrapolación lógica e imaginaria, o por deducción histórico–ficticia a partir de una causa primera situada previsiblemente en su propio entorno geográfico (donde según sus conocimientos empezó la historia), y dio nombres tipológicos y utilizó esas figuras para promocionar una teología específicamente hebrea y anti–babilónica. Denis Lamoureaux propone una explicación algo similar, y tiendo a pensar que está en lo cierto» (p. 201). Sin detenerse a argumentar esa postura, Schneider dedica el resto del artículo a identificar áreas de conflicto entre la ciencia genómica y la doctrina cristia-

na tradicional sobre los orígenes; conflictos con solución no hermenéutica sino teológica, para lo cual hace falta revisar la cuasi-ortodoxa teología agustiniana de los orígenes, consagrada en las confesiones de fe y la teología sistemática protestante, utilizada en puntos cruciales de la teodicea cristiana, y cuyo meollo es la doctrina de una caída histórica.

CIENCIA EVOLUTIVA Y TEOLOGÍA CRISTIANA

Buena parte del conflicto entre la ciencia y la doctrina de la caída viene de antiguo, y lo único que la genómica ha hecho ha sido exacerbarlo. El problema radica en que el Génesis y la tradición cristiana atribuyen a la caída toda una serie de características negativas de la naturaleza. La ciencia, sin embargo, aporta pruebas innegables de que todas ellas (desde los dolores de parto a las espinas y abrojos, pasando por los virus que han modificado los genomas de los seres vivos) han existido desde mucho antes que los humanos aparecieran sobre la tierra, y por ello no pueden ser consecuencia de una maldición divina sobre la creación como castigo por el pecado humano. Schneider insiste en que el concordismo no ha sido capaz de resolver este conflicto. Los creacionistas de la tierra joven, como es de esperar, rechazan olímpicamente la abrumadora evidencia en favor de un cosmos antiguo. Los creacionistas progresivos, especialmente si defienden la inerrancia, aceptan selectivamente la ciencia pero no logran armonizarla con la secuencia de eventos del Génesis. Además, al disociar artificialmente el desorden natural en el mundo del desorden moral –teológicamente más esencial– causado por el pecado, resultan incoherentes. Para superar esas contradicciones Schneider aboga por un enfoque más integrado, que pueda resistir al escrutinio de la evidencia científica y bíblica.

Schneider apunta que los estudios recientes sobre comportamiento animal (desde primates a insectos) indican que muchas acciones que se consideran inmorales o pecaminosas entre los humanos son parte de las conductas normales y naturales en otras especies, y a la luz de las relaciones históricas entre especies animales que exhiben esas conductas egoístas, los genetistas concluyen que no se trata de una coincidencia, sino más bien un legado genético transmitido de una especie a otra, incluida la nuestra. Como miembros de una especie, estamos programados, o fuertemente predispuestos si se prefiere, para ocuparnos de nuestro propio interés y

conveniencia genéticos. No hace falta aceptar la teoría de un origen común para darse cuenta de la fuerza de esas evidencias, y de sus implicaciones para la teología. Por ejemplo, en ese contexto el altruismo deliberado resulta un comportamiento específico humano que exige un elevado nivel de reflexión y voluntad para oponerse a las tendencias egoístas naturales; es decir, un desafío para el futuro, no la condición original de los humanos en el pasado.

Un panorama, señala Schneider, que no encaja con la teología agustiniana de una condición original de perfección y rectitud en la que la desobediencia constituye un acto sin excusa que acarrea la futura ruina de toda la creación. En contraste con el agustinismo, Schneider recuerda a destacados teólogos antiguos orientales –y a uno occidental, Ireneo de Lyon, h. 200– para quienes la caída no constituía «un experimento que debería haber salido mejor» y que desbarataba el plan original de Dios, forzándole a adoptar un plan B inferior que incluía la Encarnación y la muerte de Cristo. Al contrario, la encarnación y la cruz pertenecen al «plan A» divino, en el que la caída figura también desde el principio y no como una contingencia imprevista. Así, en su lectura teológica, no literal del Génesis, Ireneo concibe a Adán y Eva como «inocentes inmaduros, incapaces de afrontar las seducciones de la serpiente», algo que Dios ya sabía cuando decidió dejarlos solos con ella (¿con qué fin?). Su desgracia supone la perdición del mundo, pero a la vez una mayor ganancia, como con extraña ironía reza la Vigilia Latina de Semana Santa: «¡O feliz culpa, que tan gran redentor mereció!»

Prosigue Schneider su discurso citando a teólogos como los calvinistas supralapsarios (para quienes la elección en Cristo es previa a la creación y la caída) o Karl Barth (que veía la redención en Cristo como parte del plan divino desde el principio). Esta perspectiva, según Schneider, se compagina mejor con la descripción de la ciencia sobre la naturaleza humana: el propósito divino es conducir a los humanos y a toda la creación a la madurez y la perfección mediante el triunfo de la cruz, no crearlos así desde un principio. Un mundo forjado en el yunque de las dificultades, mediante la victoria de Cristo, es mejor que un escenario de dicha ininterrumpida. Según eso, el Edén no describiría el pasado humano inicial, sino más bien la visión esencial que Dios tiene del mundo y de los seres humanos, consumada no ya

en Adán sino de modo más perfecto en la nueva creación a imagen de Jesucristo (Ef. 4:11-16). Así, Cristo es al Adán bíblico lo que los nuevos cielos y nueva tierra serán al Edén bíblico.

Schneider aborda también la objeción de que, sin caída histórica, no hay necesidad de un salvador, y lo hace argumentando que la necesidad del salvador radica en la naturaleza pecaminosa y mortal de toda persona, incapaz de liberarse del egoísmo por sus propios esfuerzos, como confirma la teoría evolutiva. Situar la predisposición al pecado en la naturaleza humana ayuda, según Schneider, a preservar mejor la idea esencial del pecado original que explicaciones de tipo ambiental o cultural que considera semi-pelagianas.

Una segunda objeción a la que Schneider se enfrenta tiene que ver con la gracia divina, la expiación, el perdón y la reconciliación del mundo con Dios a través de Cristo. Para Schneider, Dios no es un experimentador bienintencionado, una especie de Frankenstein cuyo experimento sale mal; más bien lo que sucede es que "las criaturas de Dios son como pobres ovejas propensas a descarriarse, como bien sabe cualquier pastor; o como niños que no pueden evitar portarse mal, como bien sabe cualquier padre o madre [...] No podemos ni imaginar el amor y la gracia de Dios por tan frágiles criaturas". Schneider termina indicando (aunque sin profundizar en ello) que esa reflexión sobre la gracia tiene también implicaciones para el tema de la condenación eterna, "muy difícil de conjugar tanto con la teología como con la ciencia evolutiva, y también muy difícil, si no imposible, de sostener en el contexto de una teodicea cristiana."

CIENCIA EVOLUTIVA Y TEODICEA CRISTIANA

El problema que plantea la ciencia evolutiva a la teodicea es que hace a Dios agente deliberado y responsable de algunos de los males naturales y morales humanos, incluso si se considera la libertad moral y responsabilidad de las criaturas humanas. Schneider cita a C.S. Lewis en *El problema del dolor*, donde argumenta que el desorden natural se justifica en el más alto propósito de preservar la libertad humana, necesaria para ejercer una fe que salva. Desde un punto de vista evolutivo (coherente con las posturas de Ireneo y Barth), ese escenario no es plausible: ¿hemos de aceptar que deliberadamente se permite a seres inmaduros y vulnerables

enfrentarse a realidades confusas, espantosas y mortíferas para fomentar la confianza en que Dios se preocupa profundamente por ellos? Incluso si ese fuera el plan, hay que admitir que fracasó. De modo casi universal, el contacto con las fuerzas de la naturaleza ha generado politeísmo y rituales para aplacar miedos e influir sobre los poderes divinos, a menudo hasta el extremo de los sacrificios humanos. Leyendo a Pablo en Ro. 1, cabe preguntarse por qué la «voz» que supuestamente declara la gloria divina en la naturaleza (Sal. 19) no sonó a mayor volumen. La ciencia evolutiva, por su parte, apoyaría las objeciones que desde la teología cristiana oriental se vienen haciendo a la interpretación literal del Génesis: Dios sale inexplicablemente de escena, abandonando a su suerte a un par de neófitos morales en manos de un redomado embustero empeñado en destruirles y con ellos a todo cuanto Dios ama; y cuando Dios regresa lo hace para soltar un enorme rapapolvo, maldecir la tierra, extirpar la laringe y las patas a la serpiente, lamentar haber creado a los seres humanos y, en último término, ahogar (literalmente en agua) su preocupación por el asunto. Para Schneider, el quid de la cuestión es cómo enfocar textos como Gn. 3 o Ro. 8, que presentan un cosmos caído a la espera de su redención. El primero de esos pasajes atribuye toda una serie de elementos negativos del mundo a la desobediencia de la primera pareja. Ro. 8 no identifica explícitamente la causa, pero dice que Dios «sujetó» la creación a maldición, para afirmar seguidamente que a través de la verdadera humanidad de Cristo la creación será liberada. El Apocalipsis, por su parte, retoma la visión de Isaías de "nuevos cielos y nueva tierra", en continuidad con la vieja creación a la que la completan y perfeccionan.

En busca de claves que permitan entender la caída y la redención de modo más compatible con la evolución y la teología oriental que con la tradición occidental agustiniana, Schneider dedica la parte final de su artículo al libro de Job. Opina que Job (y la literatura sapiencial en general) supone una corrección a la teodicea simplista de Gn. 2-3, o al menos obliga a una lectura literal más compleja de la que habitualmente se hace desde posturas agustinianas. Schneider es crítico con lecturas contemporáneas de Job como la de Daryl P. Domning, quien en su libro *Original Selfishness* concluye que el mal no tiene explicación, aunque Job no sea quién para cuestionar a Dios, que no es un tirano arbitrario sino un padre solícito, aunque inca-

paz de evitar a sus criaturas el sufrimiento inherente a la existencia en un universo físico y moral. Más que enfrentarse a esas posturas, Schneider prefiere centrarse en la teología del bien y el mal del libro de Job, que permite una interpretación muy diferente a la de la aparente falta de respuesta de Dios. Para Schneider, Job presenta una teología que no siempre recibe la suficiente atención pero que podría ayudar a los cristianos a integrar constructivamente la evolución, en la medida que supone una corrección a la simplificación metafísica de la teodicea ingenua de Gn. 2-3 y la tradición deuteronomica, en que cualquier problema (los dolores de parto, las malas hierbas, el sudor del trabajo, o la extraña locomoción de las serpientes) se ventila diciendo que es «contrario a lo que se suponía que debía ser». Para Job, esa explicación deja (no sin ironía) en evidencia a Dios, al atribuirle debilidad o incompetencia, socavando la fe de aquellos cuyos sufrimientos son auténticamente injustos y a la vez indisociables de la soberanía de Dios. La verdad de Job es con seguridad aterradora, pero mucho más esperanzadora que cualquiera de las negaciones puestas en boca de sus «amigos» (p. 205-6). Los discursos poéticos al final del libro retratan a Dios sojuzgando las fuerzas del caos encarnadas en monstruos como Behemot o Leviatán (relacionados con dragones de las mitologías del antiguo Oriente Medio). En sintonía con Carol Newsom, otra comentarista reciente de Job, Schneider señala que Job no utiliza estas antiguas historias tan sólo para tapan la boca a sus críticos, rememorando victoriosas hazañas de Dios en el pasado, sino que va más allá. Así, en Job 38:8-11, aunque el poder amenazador del mar es la quintaesencia del caos, éste no se erige en contrincante de Dios en una batalla cósmica (como en Sal. 74:13-14; 89:10-14; Is. 51:9-10 o el texto mesopotámico *Enuma Elish IV*), sino que Dios se proclama responsable de su venida al mundo, como si de una comadrona se tratase. Dios no sólo controla y limita las aguas y los animales feroces que aparecen a continuación, sino que también cuida de ellos. Para Schneider, eso hace añicos la teodicea simplista de Gn. 1-3 y la tradición deuteronomica del triunfo divino sobre esos poderes mediante la Ley, como si de una versión hebrea del moderno evangelio de la prosperidad se tratase («llévate bien con Dios y Él se llevará bien contigo»). Los poderes adversos de la naturaleza no son enemigos de Dios, sino que Él es el señor de Leviatán, de Behemot o de las tormentas. Para

Schneider, la teología de la victoria divina debe reformularse: « [...] muchas cosas que el pueblo antes creía que ocurrían por culpa del pecado humano [...] se deben al poder creativo–destructor de Dios. El desorden (incluso la injusticia más monstruosa) existe porque, en un sentido que sólo los poetas se atreven a describir, aunque Dios no aprueba la injusticia, misteriosamente aprueba un mundo en que la injusticia es un hecho; y en su labor de liberar a ese mundo, Dios a veces misteriosamente da lugar a injusticias. Así que Job ha estado en lo cierto: en último término es Dios, y nadie más, quien le hiere. Y el por qué de esas injusticias de Dios hacia Job no se nos explica. No vale, según Schneider, interpretar el prólogo del libro como una «explicación» seria: dada su notablemente mala teología, mejor tomarlo como una farsa deliberada para mantener en suspenso hasta el final del drama el enigma de la acción de Dios (nota 70, p. 212). Igualmente, el final del libro no es tan «simétrico» como parece: Job recupera su salud y sus bienes, pero no a sus hijos originales. De nuevo, o se acepta la mala teología moral de ese pasaje, o mejor se reconoce en el mismo un deliberado y comedido tono de sarcasmo, para impedir cualquier satisfacción banal del lector (nota 71, p. 212). Así pues, a pesar de toda la violencia, desorden, sufrimiento e injusticia que le toca padecer, Job acaba admitiendo que Dios controla la situación, y ante ello no pide más explicaciones y se da por satisfecho. Schneider recuerda que esas intuiciones de Job son similares a las de Is. 64:8, donde el profeta describe a Dios como alfarero y al pueblo de Israel como arcilla, tras cuestionarse por qué ese mismo Dios ha endurecido a su propio pueblo (Is. 63:17). Pablo emplea igualmente la metáfora del alfarero y la arcilla en Ro. 9:21, para concluir que el rechazo a Cristo por parte de su propio pueblo era parte del plan de Dios, que como con Faraón en el pasado ha endurecido a Israel para su propia salvación (Ro. 11:7-11). Pablo no está abogando, como proponía Calvino, por una doble predestinación en que Dios implacablemente destina a unos seres humanos a la salvación y condena al resto a la condenación eterna. Más bien reivindica el derecho del Artista a lograr fines totalmente justos de modo aparentemente injusto (al menos a corto plazo), inusualmente cruel e injustificado para los implicados, tratados como objetos de ira y destrucción para el bien de los «objetos de misericordia», los gentiles de todo el mundo (Ro. 9:22-23). El reto consiste en aceptar que Dios no es «trans-moral», a pesar de las apariencias, sino que todas las partes de su

plan, incluidas las aparentemente injustas, funcionan conjunta y perfectamente para el bien. Pablo resume en Ro. 11:32 ese pensamiento mejor que nadie: «Dios sujetó a todos en desobediencia para tener misericordia de todos». Para Schneider, pues, la historia no debe verse como un «plan B» sino como el auténtico plan original de Dios (Ap. 13:8), en el sentido algo irónico del final de la historia de José: «Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo». (Gn. 50:20). Ni Pablo ni los restantes autores bíblicos dan explicaciones lógicas de las acciones de Dios, únicamente analogías artísticas o estéticas. En cualquier caso, lo que agrada a Dios es compatible con su perfecta bondad moral, entendida como gracia universal que se extiende a todos, si bien según Ro. 11:32 el sentido preciso de esa compatibilidad es evanescente, envuelto en el misterio, aunque anclado en bases morales que nos permiten retener la fe, la esperanza y –sobre todo– el amor a Dios. En este sentido, Schneider considera que la esperanza escatológica se representa mejor en términos estéticos que puramente lógicos, en línea con visiones como Is. 65 y Ap. 21-22, que apelan a una belleza inapelablemente triunfante, como expresión de la bondad perfecta y como fuente del más puro gozo, más que a irrefutables argumentaciones que exigen nuestra aprobación. En definitiva, Schneider plantea un «supralapsarianismo estético» frente al supralapsarianismo del calvinismo tradicional.

John Schneider

Master (Fuller Theological Seminary)

y Doctorado en Teología (Universidad de Cambridge).

*Desde 1981 ejerce la docencia en teología, a partir de 1986 en el Calvin College
(Grand Rapids, Michigan).*

*Es autor de un ensayo sobre Melancthon, dos títulos sobre teología y finanzas
(*Godly Materialism*, IVP, 1994; *The Good of Affluence*, Eerdmans, 2002),
y más de cuarenta artículos teológicos sobre otros diversos temas.*

*Está trabajando en un nuevo libro que explora la teología sistemática protestante
en el contexto de la ciencia evolutiva contemporánea.*