

**La creación como mediación simbólica  
en la relación Dios-Hombre.  
El ser sacramental del mundo**

**Creation as symbolic Mediation  
in the God-Man relationship.  
The sacramental Being of the World**

RAMÓN OBDULIO LARA PALMA  
Université Catholique de Louvain (Bélgica)  
ramon.larapalma@uclouvain.be  
<https://orcid.org/0000-0001-8070-9236>

Recibido: 2 de septiembre de 2024

Aceptado: 13 de enero de 2025

## RESUMEN

En la relación Dios-hombre dentro del eón presente se exige el “principio sacramental”, es decir, la economía de revelación y salvación diseñada por Dios para establecer una comunicación salutífera entre el Creador y la criatura, utilizando los recursos que sean accesibles a esta. Siguiendo las intuiciones del cardenal J.H. Newman es posible hablar de una sacramentalidad de la historia. Con las propuestas de Ch. Theobald y L.-M. Chauvet podemos hablar de una sacramentalidad de la vida o de una relectura sacramental de la existencia cristiana. ¿Podríamos, acaso, hablar de la “sacramentalidad del mundo”? Esa es la problemática que ocupará este ensayo. Recurriendo a la comprensión de una “sacramentalidad difusa”, es decir, aplicar la noción de lo sacramental a realidades más allá del septenario ritual, podemos plantear que el mundo-cosmos es en verdad una mediación simbólica que posibilita la comunicación-comunión de los Hombres-criaturas con el Dios-creador.

*Palabras clave:* Belleza, bondad, corporalidad, historia, testimonialidad, verdad, vida.

## ABSTRACT

In the God-man relationship in the present eon, the “sacramental principle” is required, that is, the economy of revelation and salvation designed by God to establish a salutary communication between the Creator and the creature, using the resources that are accessible to the creature. Following the intuitions of Cardinal J.H. Newman, it is possible to speak of a sacramentality of history. With the proposals of Ch. Theobald and L.-M. Chauvet, we can talk about a sacramentality of life or a sacramental reexamining of Christian existence. Can we, perhaps, talk of the “sacramentality of the world”? This is the problem that will be the subject of this essay. Appealing to the understanding of a “diffuse sacramentality”, that is, to apply the notion of the sacramental to realities beyond the septenary ritual, we can propose that the world-cosmos is in truth a symbolic mediation that makes the communication-communion of Man-creatures with the God-creator possible.

*Keywords:* Beauty, corporeality, goodness, history, life, testimonial, truth.

## INTRODUCCIÓN

Dentro de las coordenadas espaciotemporales, la relación entre Dios y el ser humano se establece fundamentalmente de manera sacramental (principio sacramental). El tiempo, preñado de la acción conjunta entre Dios y el hombre (historia), puede comprenderse sacramentalmente (Newman). La misma vida humana, en tanto sea la expresión de una vida adherida a Cristo (vida cristiana), también puede comprenderse desde la óptica sacramental (Theobald). Una existencia cristiana radical llevada al límite de una *imitatio Christi per crucem*, puede ser leída también como una existencia sacramental (Chauvet). ¿Podemos hablar del “ser sacramental del mundo”? Eso es lo que trataremos de dilucidar en este ensayo.

### 1. EL PRINCIPIO SACRAMENTAL: LA MEDIACIÓN EN LA RELACIÓN CON DIOS

La experiencia y la relación con Dios no se da al ser humano de manera directa (in-mediata), sino siempre en un “a través de” (mediata). Si bien es cierto que Dios se comunica en la interioridad — el *interior intimis meis* de S. Agustín<sup>1</sup>—, y su comunicación no es a modo de “información” o “notificación”, sino de una autocomunicación absoluta<sup>2</sup>, la articulación colectiva en modo salutífero de esa comunicación en cuanto respuesta humana requiere de la mediación de la estructura sacramental, o el llamado “principio sacramental”<sup>3</sup>. Es que el ser humano es tangible, carnal, sensorial. Su respuesta para establecer comunicación con Dios, que es intangible, espiritual y trascendente, necesita de ese mecanismo sacramental, es decir, de la mediación sensible y tangible. El caso de la iconografía oriental es un ejemplo de esa necesaria mecánica sacramental, ya que el ícono al activar los sentidos vincula al contemplador con la presencia divina. De ahí que el ícono tenga ese carácter sacramental.

Dentro de los linderos del principio sacramental hay que tener en cuenta el concepto símbolo. Trento denominó al sacramento como “*symbolum rei sacrae*”<sup>4</sup>,

1 San Agustín, *Confessiones* III, 6,11; *In Ps* 118,22,6.

2 Ver nuestro estudio Ramón Obdulio Lara Palma, “De la autocomunicación de Dios a la identidad martirial del cristiano. El martirio en El Salvador”, *Teoría y Praxis* 41/2 (2022): 31-54.

3 Así lo plantea Vorgrimler: “Aflora aquí el principio sacramental según el cual representar a Dios no es representar (y mucho menos sustituir) a un ausente, sino que es auténtica —y no sólo conceptual— actualización de un símbolo sensiblemente perceptible de aquel que, en razón de su propia esencia, no puede hacerse visible por sí mismo en nuestra condición humana”, Herbert Vorgrimler, *Teología de los Sacramentos* (Herder, 1989), 28.

4 Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia* (Herder, 2000) [DH] 1639.

comprensión que se remonta a la teoría del signo de san Agustín<sup>5</sup>. Ahora bien, si el símbolo se entiende como una simple señal o indicador de algo distante, en este sentido no estaría expresando la “estructura sacramental” de la relación hombre-Dios. Por eso es necesario retomar lo que ha planteado Karl Rahner sobre su teoría del “símbolo real”, para quien el “ser, para llegar hasta sí mismo, para descubrir su propia esencia, tiene que crearse necesariamente una ‘expresión’, y esto equivale a afirmar que todo ser es, necesariamente, ‘simbólico’. Al expresarse se realiza”<sup>6</sup>. Para Rahner, por tanto, el “símbolo real” indica que un símbolo auténtico manifiesta y actualiza lo que significa. Por eso, para el profesor de Innsbruck, el hombre es “símbolo real”, lo mismo que Dios, y a través de Dios, también la Iglesia y sus sacramentos.

El Dios trinitario revelado en la biblia es persona y busca establecer una relación personal con su criatura. Pero la criatura tiene las fronteras del espacio y tiempo, por lo que la estructura constitutiva de su ser histórico toma la forma del intrincado juego de la materia y el espíritu. Por ese condicionamiento, la relación con Dios exige el *principio sacramental*. Dios diseña, por tanto, la economía sacramental de revelación y de salvación. El hombre, criatura restringida, establece una relación con su Dios siempre mediada, siempre sacramental. El hombre es en su más honda identidad un *ser sacramental*, en cuanto que necesita del *signum sacrum* para relacionarse con Dios.

Ciertamente la mediación eclesial-sacramental es la manera cristiana como Dios establece relación privilegiada con el ser humano, ya que la vinculación Dios-hombre dentro de los parámetros espacio-temporales requiere, como apenas se ha dicho, de una expresión simbólica para que la autocomunicación de Dios (“gracia”) pueda ser real para el hombre, dada la total diferencia entre ellos. De ahí que podamos decir que Dios se deja ver fundamentalmente por mediaciones: los acontecimientos históricos (salvíficos cuando interviene Dios), la creación (el ser humano en modo especial), la mediación eclesial (la litúrgico-sacramental en modo particular). Esta última mediación —la eclesial— la vamos a eludir, dado que los estudios en torno a la sacramentalidad eclesial y la sacramentalidad ritual son más que abundantes. Concentrémonos, pues, en lo histórico y cosmológico de la mediación sacramental.

5 Cfr. San Agustín, *De civitate Dei* 20,5: PL 41,281ss. Ver también Claudio César Calabrese y Ethel Beatriz Junco, “La naturaleza del signo lingüístico. Esbozos agustinianos de De dialectica y De magistro”, *Open Insight* 12/24 (2021): 83-107.

6 Karl Rahner, “Para una teología del símbolo”, *Escritos de teología*, vol. 4 (Taurus, 1964), 286.

## 2. LA SACRAMENTALIDAD DE LA HISTORIA

Aquí vale la pena recoger del pensamiento del gran cardenal inglés John H. Newman aquellos conceptos teológicos que explican la acción de Dios en la historia en favor del hombre, es decir, la salvación<sup>7</sup>. Lo primero que debemos señalar es que, para Newman, Dios elaboró un diseño de salvación que fue revelando progresivamente (pedagogía divina — al modo de la *sinkatábasis*) en el paso del tiempo (historia). El cardenal inglés, partiendo de los padres griegos, descubre que ellos hablan de una “representación económica” de la salvación, por eso se puede pensar en una “sacramentalidad de la historia”, ya que Dios utiliza los acontecimientos de la historia para salvar a los hombres. Esa sacramentalidad toma cuerpo en la “historia de Jesucristo”, pues el “evento Cristo” es la cumbre de la verdad histórica del cristianismo. Lo segundo que debemos señalar es que para Newman, la fe, don de Dios acogido por la comunidad de creyentes, tiene también su progresivo desarrollo histórico. Que la Iglesia tenga la responsabilidad de cuidar el “depósito de la fe” no significa que sea al modo de una guardiana del museo de la verdad, sino al modo de una madre que discierne la verdad en el aquí y ahora de sus hijos.

Siguiendo al pensador inglés, podemos sintetizar esa visión sacramental de la historia, y por tanto del plan salvífico divino para todos los hombres, en dos grandes principios: el “principio dogmático” y el “principio sacramental”. El primero hace referencia al necesario proceso de “evolución del dogma”, ya que con el paso del tiempo y en el encuentro con las diversas realidades culturales, el contenido de fe necesariamente tiene que actualizarse y dialogar con esas nuevas realidades. Con otras palabras, la historia es el “lugar de verificación” de la verdad de la fe, que toma firmeza en el enunciado dogmático pero que no lo esclerotiza, sino que, dentro de la fidelidad y unidad en lo sustancial, mantiene activo el poder de asimilación, o sea, realiza una “conservación activa del pasado” para abrirse al presente y “anticipar el porvenir”.

Siendo que Dios se revela en la historia (principio dogmático) lo hace a través de realidades concretas, o sea, hace visible lo invisible (principio sacramental). El principio sacramental permite unir lo que Dios revela exterior e interiormente al hombre. En este caso, la materia se convierte en instrumento revelador de Dios, “una mediación material que facilita la comprensión” de la presencia de Dios

<sup>7</sup> Cfr. John Alwyn Dias, *La Sacramentalité de l'histoire et le salut de tous selon John Henry Newman* (Lethielleux, 2018).

cercana al hombre<sup>8</sup>. Con otras palabras, lo material, lo visible y sensible, permite el acceso al misterio, al que el hombre anhela encontrar desde lo más profundo de su corazón. Para Newman, “el creador mismo utiliza la materia para introducir al hombre en el misterio”<sup>9</sup>. Es más, “la utilización de esta pedagogía explica por qué el misterio de Dios se devela progresivamente hasta en el misterio de la encarnación de Dios en el hombre”<sup>10</sup>.

Uniendo el principio sacramental con la realidad de la historia, es posible sostener, según el pensamiento de Newman, que la historia toda, con las verdades de fe incluidas (principio dogmático) y las cosas materiales tomadas como instrumentos-mediaciones de revelación (principio sacramento), se convierte en instrumento de comunicación de la gracia salvadora de Dios: la historia se vuelve sacramento. De ahí que se pueda plantear con claridad la tesis de “la sacramentalidad de la historia”.

Aquí debemos resaltar la presencia de Dios historizado en Jesús de Nazaret, quien lleva al tiempo a su plenitud y hace que con él toda la historia sea un evento de salvación: *historia salutis*. En Jesucristo encontramos la máxima cercanía de Dios, sin dejar que la criatura sea criatura y Dios sea Dios. La presencia de Dios en Jesús destruye la distinción entre lo profano y lo sagrado, pues al insertarse Dios en el mundo, la historia se hace una sola (historia de salvación) y el mundo es consagrado porque Dios lo habita y lo convierte en el escenario/mediación de la salvación. Todo lo creado adquiere su lugar en esa economía salutífera (pascua de la creación) y de sus elementos se sirve Dios (materia sacramental del septenario, por ejemplo) para desarrollar su economía salutífera dentro del orden eclesial. Pongamos la mirada sobre la creación para encontrar en ella su valfa sacramental.

### 3. LA SACRAMENTALIDAD DEL MUNDO

Habiéndose planteado la necesaria presencia del principio sacramental en la relación Dios-hombre, y atisbada la posibilidad de una sacramentalidad de la historia, donde el tiempo se ve preñado tanto de la acción del hombre como de la acción de Dios, deviniendo así la historia en espacio-medio oportuno donde la salvación de Dios toma cuerpo, pasemos a considerar la otra categoría que exige

8 Dias, *La Sacramentalité de l'histoire*, 304.

9 *Ibid.*, 334.

10 *Ibid.*

ser revisada: la obra creada por Dios, ese mundo (creación) donde la vida humana y cristiana encuentra su escenario de realización. Ese mundo lo analizaremos a partir de tres componentes fundamentales: la vida (humana y cristiana), el martirio (vida cristiana radical) y el mundo (espacio físico) donde el ser humano es encontrado y salvado por Dios.

### 3.1. La sacramentalidad de la vida

Damos por sentada la fundamentación cristológica de la economía sacramental de salvación<sup>11</sup>. También hay que recordar que la relación sacramental entre Cristo y la Iglesia, iniciada por J.A. Mölher y desarrollada por M.-J. Scheeben como misterio sacramental, culminando con en el desarrollo de la eclesiología sacramental a partir de los planteamientos de O. Semmelroth, E. Schillebeeckx y K. Rahner, fue acogida en los documentos del Concilio Vaticano II<sup>12</sup>. De acuerdo con ese planteamiento, la sacramentalidad eclesial es indispensable; sin embargo, dicha eclesialidad necesariamente tiene un componente individual-concreto. Por eso vemos oportuno hacer algunas anotaciones en torno a la “sacramentalidad de la vida” de los cristianos.

Si la Iglesia es sacramento, ¿lo es porque hay en ella siete sacramentos o lo es porque ella es desde siempre sacramento? Aquí se plantea el dilema de la dialéctica entre la Iglesia y los Sacramentos ¿Quién constituye a quién? ¿Los sacramentos hacen la Iglesia o la Iglesia hace los sacramentos? No vamos a entrar en la discusión de este dilema sino que nos plegamos a la hipótesis de que la Iglesia (comunidad eclesial) es primero que todo sacramento y de ella se derivan los ritos sacramentales, que ciertamente la alimentan y determinan en su paso por el tiempo. Podemos argüir que, si la Iglesia es sacramento, sus miembros son la expresión viviente y concreta de esa sacramentalidad. De ahí que podamos hablar de “la sacramentalidad de la vida”, entendiendo vida, como vida cristiana<sup>13</sup>. Por

11 Remitimos aquí a los estudios de Dionisio Borobio, “Cristología y Sacramentología”, *Salmanticensis* 31 (1984): 5-47; José María de Miguel González, “La presencia de Cristo en los sacramentos”, *Salmanticensis* 49/3 (2002): 463-490.

12 Cfr. Jean-Marie Pasquier, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II* (Academic Press, 2008).

13 Aquí nos ceñimos a los conceptos que plantea el teólogo de Centre Sevre Christoph Theobald, *Présences d'Évangile I. Lire les “Évangiles” et l’ “Apocalypse” en Algérie et ailleurs* (Les Editions de l'Atelier, 2003). El tema de la sacramentalidad de la vida es tratado por Theobald en el capítulo de este libro titulado: “L'Église-Sacrement: Quelle signification dans un pays comme le vôtre?”. Otros abordajes como el “sacramento del hermano” (D. Ciobotea) o el “ser sacramental del hombre” (J.M. Velasco), por válidos que sean, no dan cuentas del plus que ofrece la identidad cristiana respecto a la participación privilegiada de la sacramentalidad de Cristo.

eso dice Theobald, hablándoles a las minorías cristianas algerinas, que “vuestros múltiples encuentros son ya sacramentales”, haciendo referencia también a lo que él llama “la sacramentalidad de las personas en relación”, hasta llegar a la “sacramentalidad de la Iglesia”.

Comencemos con la experiencia de la fe. Cuando se cree en Jesús y a su palabra, el poder de Dios se hace manifiesto: “Si tú crees, tú puedes”. Pero hay que preguntarse: ¿qué es lo que engendra esta fe humana? Y con Theobald hay que responder que son siempre las personas en relación las que hacen posible el nacimiento de esta fe. Siguiendo a Congar, Theobald plantea que “en la tradición cristiana, son ante todo las personas en relación quienes son sacramento: Cristo para aquellos que cruzan su camino, el bautizado sobre las rutas de la Galilea de hoy, el esposo para la esposa y la esposa para el esposo, el ministro ordenado para su comunidad, etc., todos estos son ‘sacramento-persona’, como dice Congar, en la medida que, por su simple presencia, ellos están en relación significativa con los otros”<sup>14</sup>.

Para el teólogo francés, “ese pasaje —devenir discípulo de Jesús al punto de escuchar su llamado a devenir en sí mismo otro ‘Cristo’— es un sacramento”. En definitiva, para Theobald, la condición de discípulos (*alter Christus*) convierte al bautizado en “persona en relación sacramental”, y en un proceso continuo de presencia y ausencia —donde se realiza un “verdadero sacramento de la presencia”— es que nace la sacramentalidad de la Iglesia. Al establecer una relación sacramental con Cristo mediante el bautismo y la confirmación, constituyendo al cristiano en miembro de la Iglesia, por tanto, vinculado-relacionado con los demás cristianos, siendo “otros Cristo” los unos para los otros, es a lo que Theobald llama “persona en relación sacramental”<sup>15</sup>. La Iglesia es sacramento por la presencia de “personas en relación sacramental” que hacen presente —como “otros Cristo”— al mismo Señor resucitado en el aquí y ahora del mundo.

Para ejemplificar y clarificar esa idea de sacramentalidad de la vida, resaltando la identidad de los discípulos como “personas en relación sacramental”, Theobald retoma el tema de la misión apostólica dentro de la comunidad de discípulos: “Los apóstoles son, pues, personas en relación sacramental como presencia de Cristo apóstol y pastor: transforman al grupo de discípulos en un cuerpo

14 Theobald, *Présences d’Évangile I*, 44.

15 Theobald, *Présences d’Évangile I*, 48. Además, ahí mismo afirma: “Le baptême et la confirmation constituent des personnes en relation sacramentelle; c’est le sens du caractère baptismal, sceau imprimé en nous par la plongée dans la mort et la résurrection de Jésus. Par l’action messianique nous devenons d’autres ‘Christ’, signes ou sacrements de sa présence sur nos routes de Galilée”.

eclesial, el cuerpo de Cristo, asegurando que el ‘juego de regreso y de envío’ —el discípulo envía a otros discípulos y el Maestro se aparta para que el discípulo ocupe su lugar...— funcione de manera justa”<sup>16</sup>. Los apóstoles hacen presente a Cristo, quien a su vez se oculta para que sus discípulos-apóstoles tomen su lugar como sus representantes personales (“representación sacramental”) ante los demás miembros de la comunidad eclesial. La ausencia de Cristo es necesaria para que sus discípulos-apóstoles tomen su lugar y lo hagan presente pero dentro del orden sacramental, gracias a la acción guiadora y santificadora del Espíritu: “Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito” (Jn 16,7).

Esta dinámica de presencia-ocultamiento dentro del orden sacramental, donde Cristo primero se oculta para darle el lugar al apóstol, pero luego es el mismo discípulo-misionero quien debe hacer traslucir la presencia de Cristo mediante su entrega generosa para la edificación de la comunidad eclesial, según aquello de que “y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20), que es a lo que con Theobald estamos llamando sacramentalidad de la vida. De ahí que el cristiano, en cuanto enviado por Jesús, tiene la misión de ser testigo, tal como en numerosas ocasiones lo afirma el Nuevo Testamento: “Vosotros —dijo Jesús— seréis testigos (mártires) de estas cosas” (Lc 24,48)<sup>17</sup>. La Iglesia nace, por tanto, para testificar la fe en Jesucristo, lo mismo que su proyecto del Reino que vino a proclamar y a inaugurar. Ella es, pues, Iglesia de testigos/mártires. Y estos pueden ser comprendidos como “mártires sacramentos”. Veamos algo de esa sacramentalidad de los mártires.

### 3.2. La sacramentalidad del mártir

El paso de la sacramentalidad de la vida a la sacramentalidad del mártir lo hacemos en cuanto que a este la comunidad cristiana lo recuerda, lo reconoce, lo celebra, se identifica con él y se preocupa por practicar su legado. Los mártires, pues, son celebrados y practicados en la Iglesia. La función sacramental de estos, ciertamente, debe ser delimitada. Ante todo, señalemos que estamos hablando del

16 Theobald, *Présences d’Evangile I*, 51.

17 Las traducciones bíblicas utilizan el término “testigo” (Biblia de Jerusalén, 1998) para traducir el término griego μάρτυς (mártir) que indica la identidad y misión de los discípulos de Cristo. Aquí podemos hacer la sutil diferenciación del término “testigo” para hablar de la imitación radical del Maestro con la ejemplaridad de la vida (testimonialidad) y “mártir” para hablar de la imitación radical hasta con la muerte (martirialidad). Ver nuestro desarrollo en Ramón Obdulio Lara Palma, “Sacramentalidad del martirio cristiano. Ensayo de antropología sacramental y sus implicaciones eclesiales” (Tesis doctoral, Université Catholique de Louvain, 2024), 123-165.

martirio cristiano, y no otro. Además, no se trata del simple testimonio de vida cristiana (ejemplaridad), sino de una vida llevada hasta las últimas consecuencias, al punto de llegar a ser “*collega passionis cum Christo*”, y mediante una imitación tan plena con Cristo, el “testigo fiel y verdadero” (Ap 3,14), llegar a una “*imitatio per crucem*”<sup>18</sup>.

La sacramentalidad de Cristo, que se despliega en la sacramentalidad de la Iglesia, y en esta se prolonga en la sacramentalidad del septenario ritual, realizó precisamente ese pasaje indispensable: el paso del misterio al sacramento, de lo revelado a lo celebrado. El misterio de Cristo se hizo misterio sacramental. La ritualización del misterio pascual de Cristo fue ineludible para prolongar su efecto salutífero en el tiempo de la Iglesia bajo la acción del Espíritu. Dicha ritualización conllevó la necesaria dialéctica entre la anámnesis y la praxis. El memorial de Cristo y su pascua se convirtió en el elemento distintivo y determinante de la identidad de los cristianos. Sumergirse en Cristo, recibir la efusión de su Espíritu, comulgar plenamente con su mensaje y su vida al grado de devenir su cuerpo eclesial mediante el rito de comunión del cuerpo sacramental, constituyó un elemento distintivo del cristianismo.

La sacramentalidad de los mártires viene en primer lugar de esa adhesión e identificación con Cristo, *Ursakrament*, quienes a su vez, por la imitación perfecta de su Maestro, se convierten en paradigmas de una radical *sequela Christi*. Ciertamente que la sacramentalidad del mártir es necesariamente análoga, al modo como se puede hablar de la sacramentalidad de la Iglesia<sup>19</sup>. El *mysterium Christi* (Ef 3,4), que pasa a ser *mysterium Ecclesia* (LG, I), también puede ser entendido como *mysterium Amoris* de los mártires<sup>20</sup>. La Iglesia tiene la tarea de identificarse más plenamente con sus mártires porque ellos le dan la fisonomía más plena de una comunidad testimoniante, o mejor, de una Iglesia martirial. Como a Cristo-sacramento, la Iglesia debe, por tanto, hacer una permanente anámnesis de sus mártires-sacramento. Definitivamente la Iglesia no puede dilapidar el gran tesoro que tiene en sus mártires. El memorial del mártir también debe tomar la forma ritual. La ritualidad en torno a ellos puede ser devocional, académica y sobre todo práctica.

18 Cipriano, *Epistulae* 31, 3 (CSEL III 2, 259).

19 Cfr. Roland Varin, *L'Église sacrement universel du salut. Chemin et but du dessein de Dieu* (Parole et Silence, 2022) y nuestro estudio sobre ese tema: Ramón Obdulio Lara Palma, “La Iglesia, sacramento universal de salvación. La mediación salvífica de la Iglesia”, *Teoría y Praxis* 30 (2017): 3-23.

20 Remitimos a la síntesis planteada en Ramón Obdulio Lara Palma, “Dios pasa por en medio de su pueblo en la persona del mártir. Sacramentalidad del martirio cristiano”, *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (2023): 29-48.

La comunidad rememorante construye ritos que son ejecutados como parte de su accionar conmemorativo. Por ejemplo, los ritos de corte *devocional* que son elaborados alrededor de los ritos oficiales de la liturgia cristiana (sacramentos y sacramentales). El Martirologio, creado por las primeras comunidades cristianas, tiene un significado y una naturaleza litúrgica. De ahí que la elaboración del calendario litúrgico fue guiado por los principales momentos concernientes al misterio pascual de Cristo y, al mismo tiempo, por la memoria viva de los mártires. En efecto, el objetivo de un Martirologio es el de mantener viva la memoria de los mártires. Sin esa memoria, la Iglesia perdería su identidad más genuina y verdadera. Por otra parte, al hablar de ritualidad *académica* nos referimos a todos los esfuerzos constantes de campo académico que buscan conocer la verdad de la testimonialidad, la martirialidad y el legado propio de los mártires.

Junto al memorial de Cristo, que no es sólo mnemotecnia sino cristopraxis, también con los mártires en la Iglesia estamos llamados a una cada vez más plena identificación con ellos poniendo en práctica su legado. A eso le podemos llamar ritualidad *práxica*: practicar de manera sistemática el legado de los mártires. Si ellos son los “perfectos imitadores de Cristo”, el resto de los discípulos debe ser definitivamente “imitador de los imitadores”, a tenor de la sentencia paulina: “Sed mis imitadores, como lo soy de Cristo” (1Co 11,1). La vida cristiana, repitémoslo, si quiere ser coherente con tal nombre, está llamada a ser en una auténtica *cristopraxis*; del mismo modo, nuestra devoción a los mártires, que toma la forma de memorial, también tiene que llegar a ser una auténtica *martiopraxis*.

La catequesis parenética siempre ha estado presente en la predicación de la Iglesia. La enseñanza moral ha sido muy importante. Sin embargo, es innegable el hecho de la caída de la moral, en muchos casos y por mucho tiempo, en el despenadero del moralismo. Por tanto, la primera preocupación de la Iglesia debe ser formar la conciencia de sus hijos, de modo que el comportamiento moral pueda estar en consonancia con el testimonio radical, ese precioso legado de los mártires. Pues los mártires, hay que decirlo vehementemente, son los mejores hermeneutas de la moral cristiana. Por eso, a la *ortopraxis* hay que agregarle la *martiopraxis*. No se trata de cualquier praxis, pues debe ser la praxis fiel a la práctica jesuánica, es decir, aquella que se caracteriza por la pasión por el Reino y pasión por sus principales destinatarios: los pobres y excluidos del mundo. A eso se le puede llamar “martirio jesuánico”<sup>21</sup>.

21 Para una mejor y amplia comprensión del martirio cristiano como “martirio jesuánico”, ver: Jon Sobrino, “Los mártires jesuánicos en el tercer mundo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-255.

El mundo lo hemos comenzado a revisar desde el ángulo del ser humano o “el mundo de la vida” (*Lebenswelt*), si queremos utilizar el lenguaje husserliano; es decir, esa experiencia existencial humana que por estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) necesita del principio sacramental para establecer una relación adecuada con lo divino. Las categorías de tiempo y espacio están siendo abordadas. El hombre —cristiano-mártir— ha sido nuestro primer paso, porque es él en quien se da la conjunción de dichas categorías<sup>22</sup>. Ahora debemos dar un paso más, pero centrándonos en el mundo físico —en el sentido quizá más naturalista, el también husserliano “mundo de la ciencia”—, para poder llegar a su plausible valía sacramental.

### 3.3. La sacramentalidad del mundo

Acerquémonos al punto central de nuestra argumentación. El concepto “mundo” lo utilizamos aquí en su más amplia comprensión, que incluye la idea de “planeta tierra” así como el hiper y el nano universo<sup>23</sup>. Por tanto, cuando hablamos de “mundo” comprendemos a toda la creación como realidad vinculada al hombre en su condición creatural inmersa en las categorías de espacio y tiempo.

#### a) Nuestra identidad incorporada al cuerpo cósmico

Comencemos aquí comprendiendo el cuerpo, primero como el instrumento necesario para establecer relacionalidad. Podríamos decir que la dimensión corporal implica la personalidad en su expresión externa. Por eso debemos revisar las necesarias “incorporaciones”, en tanto y cuanto ser humano y cristiano, antes de ver la corporalidad en su relación con el mundo. La corporalidad, es decir ese tejido complejo que define el “qué” y “quiénes” somos, tiene que ser asumida (incorporada) como elemento constitutivo del propio ser. Debemos reconciliarnos con nuestros sentidos (sensualidad, sexualidad) y con nuestros órganos (nutrición, reposo).

22 La comprensión heideggeriana del *Dasain* “implica que hombre y mundo forman un ‘todo articulado’, lo que significa una relación de co-pertenencia esencial, la presencia de cada uno de ellos implica la co-presencia del otro” o mejor, “entre el hombre y el mundo existe una correlación, lo que implica que no puedo comprender al hombre sin su relación el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre”, Daniel Herrera Restrepo, “Husserl y el mundo de la vida”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 52/153 (2010): 248, cita 1 y 250.

23 Una buena introducción para la comprensión del llamado hiper y nano “universo” es el libro del físico y teólogo inglés John Ponkilghorne, *Ciencia y Teología* (Sal terrae, 2000). Ver también el enfoque de Manuel María Carreira Vérez, *Metafísica de la materia* (Universidad de Comillas, 2001).

Nuestra corporalidad debe ser integrada plena y serenamente en nuestro aparato psíquico: auto-imagen (mental y corporal), auto-cuidado (también mental y corporal). La grandeza (gloria) de nuestro ser se revela en nuestro cuerpo: *todos hemos visto su gloria* (Jn 1,14). También es en nuestro cuerpo que estamos llamados a establecer relaciones interpersonales íntimas: *esta es carne de mi carne* (Gn 2,23), relaciones amicales (Prov 18,24) así como nuestra relación con Dios: el culto verdadero a Dios se da en nuestro cuerpo (Rm 12,1) y se le glorifica también con nuestro cuerpo (1Cor 6,20). Mi cuerpo es valioso y debo conocerlo y respetarlo. Debo asumir mi cuerpo, *incorporarme a mí mismo*<sup>24</sup>.

Pero hay otra incorporación: nuestra *incorporación a Cristo*, que se da mediante un acto de fe y se expresa ritualmente (bautismo). Tal adhesión implica una identificación profunda: “y ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20), hasta reproducir en modo pleno la misma vida del Señor: “a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo” (Ef 4,13); teniendo “los mismos sentimientos que tuvo Cristo” (Flp 2,5) al punto de pertenecer a él: “Pero el cuerpo no es para la inmoralidad sexual, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo” (1 Co 6,13). Pero esa incorporación a Cristo en su inmediatez es siempre mediada. La Iglesia, al ser la prolongación del cuerpo de Cristo en la historia, resulta ser una mediación indispensable. De ahí que la incorporación a Cristo pase por la *incorporación a la Iglesia*, su cuerpo histórico, del que llegamos a ser sus miembros.

Hay además una necesaria *incorporación al cuerpo del otro*, hacernos uno con el otro, comenzando con encontrar su rostro y continuando con sintonizar con su mundo interior mediante la empatía. Si el otro es presencia de Cristo (y por tanto de Dios), nuestra incorporación al otro tiene una dimensión teológica: el encuentro con Dios se da mediante el encuentro con el prójimo<sup>25</sup>. Además, esta alteridad al ser mutua permite la salida del “yo” para establecer un “nosotros” y constituir el orden social de la existencia humana.

El ser humano es parte de un cuerpo más grande que lo vincula de manera estrecha y lo hace parte de una corporalidad más compleja: la sociedad. Estamos

24 Desde la perspectiva fenomenológica Herrera Restrepo va a decir que “mi experiencia me ha convencido de que yo no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo y que pienso como cuerpo. Yo no pienso con el cuerpo o a través del cuerpo o desde el cuerpo, sino que pienso como cuerpo. Cuando oigo un ruido, puedo decir que pienso como cuerpo oyente, que cuando guiño un ojo, pienso como cuerpo vidente. No son los oídos los que oyen, soy yo; no son los ojos los que ven, soy yo”, Herrera Restrepo, “Husserl y el mundo de la vida”, 265.

25 Con justa razón va a decir Adolphe Gesché: “Voici que le Verbe de Dieu s’incarne en autrui [...] le corps du prochain est là et il se fait qu’en le rencontrant dans son corps, je rencontre Dieu”, Adolphe Gesché, “L’Invention chrétienne du corps”, en *Le Corps, chemin de Dieu*, dir. Adolphe Gesché y Paul Scolas (Cerf-UCL, 2005), 51.

incorporados en los otros, en la multiplicidad de los seres humanos, quienes son siempre nuestro complemento. En esta dimensión social de la corporalidad volvemos a encontrar la dimensión eclesial, pues la Iglesia es el cuerpo social de los discípulos de Cristo. De ahí que la correlación Iglesia-Sociedad sea estrecha y diferencialmente tenue.

Hay igualmente una expresión sacramental del cuerpo y es el cuerpo eucarístico de Cristo. La *incorporación al cuerpo eucarístico* permite conectar entre sí las otras incorporaciones ya mencionadas: mi cuerpo, cuerpo de Cristo (iglesia), cuerpo del otro (sociedad). Por ser una acción sacramental entra en juego la acción del Espíritu Santo, quien es el agente principal que actúa dotando de energía (ἐνέργεια - δύναμις) a la obra salvífica de Cristo, que actúa en la materia (las especies de pan y vino) y la convierte en vehículo de comunión (incorporación) con la misma vida de Cristo, lo que permite a su vez la comunión con el otro y vincula estrechamente con la realidad eclesial.

Con razón el cuerpo de Cristo, prolongado en la historia como cuerpo eclesial y expresado sacramentalmente como cuerpo eucarístico, es por antonomasia *cardo salutis*<sup>26</sup>. Nos salvamos por la carne. La incorporación eucarística permite una incorporación holística fuertemente salutífera.

Puesto que somos cuerpo (incorporados) podemos problematizar en torno a la interpretación de esa nuestra corporalidad. Ya hemos atisbado la idea de que “no existe ni un sujeto puro ni un objeto puro. Todo objeto presupone un sujeto y todo sujeto presupone un objeto. Ambos, sujeto y objeto, están mediados por el mundo donde la objetividad y la subjetividad tienen lugar”<sup>27</sup>. Ciertamente, como ya hemos dicho, el hombre no tiene cuerpo sino que es cuerpo, pero ¿qué es ese yo-cuerpo? Evidentemente es el cuerpo propio, cuerpo mío diferente a cualquier otro yo-cuerpo, pero cuerpo ligado desde los orígenes a otros, y habitado por una cultura: “ese cuerpo propio no es hablante sino porque es ya hablado por una cultura”<sup>28</sup>.

26 La fuerza de la expresión de Tertuliano no siempre ha sido comprendida (“Caro salutis est cardo”, Tertuliano, *De carnis resurrectione*, 8, 3: PL 2, 306) tal y como lo expresa Johann Baptist Metz, “Caro cardo salutis”, *Hochland* 55 (1962-63): 97-107; ver también José Granados, *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación* (Monte Carmelo, 2012) y el enfoque ético de Xavier Lacroix, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l’amour* (Cerf, 1992).

27 Herrera Restrepo, “Husserl y el mundo de la vida”, 264.

28 Louis-Marie Chauvet, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétienne* (Cerf, 1987), 157: “Ce corps propre n’est donc parlant que parce que déjà parlé par une culture [...] Ainsi le corps propre de chacun est-il habité par le système de valeurs ou le réseau symbolique de son groupe d’appartenance, lequel

El cuerpo propio está tejido, habitado, hablado por un triple cuerpo: cuerpo de la *cultura*, cuerpo de la *tradicción* y cuerpo de la *naturaleza*. Esa es la corporeidad del hombre. Cuerpo propio ciertamente pero en el que se articula simbólicamente, de manera original para cada uno según los avatares de su deseo, el triple cuerpo, *social*, *ancestral* y *cósmico*. Todo eso constituye el sujeto yo-cuerpo<sup>29</sup>. Más concretamente va a decir Chauvet que “el sujeto no está en el cuerpo como la semilla dentro del durazno. Él es cuerpo, como la cebolla está en las capas”<sup>30</sup>. Así el cuerpo se constituye en “archi-símbolo” de todo el orden simbólico, ya que en él se articulan el adentro y el afuera, el yo y el otro, la naturaleza y la cultura, la necesidad y la petición, el deseo y la palabra. Por eso la ley de la mediación es también la ley del cuerpo<sup>31</sup>.

Esta concentración en torno al cuerpo la vemos necesaria porque este resulta ser el perno de engarce entre el mundo y el hombre (ser-en-el-mundo). Además, según el planteamiento de Chauvet, el hombre, al ser cuerpo, vinculado con los otros cuerpos —entre ellos el cuerpo cultural, el tradicional y, particularmente, el cuerpo cósmico—, entra a formar parte de un orden simbólico. Dicho orden simbólico está igualmente determinado por el lenguaje, ya que el “ser nunca es separado del lenguaje” pues el lenguaje es la “casa del Ser en la cual el hombre habita y por la que ek-siste”<sup>32</sup>.

Ese orden simbólico, gobernado por el lenguaje, invita a comprender los sacramentos como “expresión de la ‘corporeidad’ de la fe”. Los sacramentos enseñan

constitue son corps social et culturel. Il est parlé également et simultanément par une tradition historique, à fond toujours plus ou moins mythique et dont il est, souvent inconsciemment, comme l’anamnèse vive”.

29 Así lo plantea con insistencia el profesor emérito del Instituto Católico de París Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 157: “L’ipséité du sujet comme corporeité est ainsi à la jointure de la ‘mondanéité’ (l’être-au-monde, l’inter-Welt-sein de Heidegger), de l’altérité’ (l’être-avec, le Mit-sein de Heidegger) et de l’historicité”.

30 Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 158.

31 Chauvet continuó explorando el tema del cuerpo en diversos estudios posteriores. Con ello ha querido demostrar que la “simbólica del cuerpo” es una herramienta necesaria para profundizar el sentido teológico de lo sacramental. Es llamativo que la reelaboración de *Symbole et Sacrement* en un texto más divulgativo lo tituló: Louis-Marie Chauvet, *Les Sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (Éditions Ouvrières, 1997). Por otra parte, un estudio que concentró la atención al tema del cuerpo es el séptimo “Colloques Gesché” (2004), que llevó el afortunado título de “Le Corps, chemin de Dieu”: Adolphe Gesché y Paul Scolas, dirs., *Le Corps, chemin de Dieu* (Cerf, 2005). Dichos coloquios comienzan con la “problemática” que propuso el Prof. Joseph Famerée en torno a si “le corps humain peut-il être une voie d’accès à Dieu? Réciproquement, est-il un lieu où Dieu vient à nous?” (pp. 13-32). En esos coloquios L.-M. Chauvet desarrolló el tema de “Les sacrements ou le corps comme chemin de Dieu” (pp. 103-124). Retomando el tema de tales coloquios, el profesor del Instituto Católico de París hace un mayor desarrollo en la obra Louis-Marie Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les sacrements* (Bayard, 2010), donde recoge una cantidad de trabajos que fueron armonizados para exponer su idea de sacramentaria fundamental, ampliar los temas de la sacramentalidad de la palabra y de la pastoral. Cfr. también Louis-Marie Chauvet, *Della Mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale* (Cittadella Editrice-Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, 2006), 23-67.

32 Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 59. Cita a Heidegger en *Lettre sur l’humanisme*, Q.3, p. 106.

a consentir la “corporeidad de la fe” porque ellos manifiestan el imprescindible “principio de la mediación”, “ellos nos dicen que la fe tiene cuerpo, que ella nos remite al cuerpo. Mejor todavía: ellos nos dicen que ser creyente es aprender a consentir, sin resentimiento, a la corporeidad de la fe”<sup>33</sup>. Además la fe se expresa con un lenguaje (“lenguaje de la fe”) que se hace rito (“lenguaje ritual”). Por eso, lo sacramental puede ser comprendido como mediación, ya que “sujeto y lenguaje se elaboran a la par”, es más, “como el cuerpo, el lenguaje no es un instrumento, sino una mediación: es en él que el hombre adviene como sujeto”<sup>34</sup>.

Visto lo sacramental dentro del orden simbólico, y los ritos “sacramentales” como mediaciones simbólicas, entonces hay que tomar en cuenta la “eficacia simbólica del rito”. El orden simbólico implica también un acto de simbolización, pues el símbolo no existe sino como “acto”, es “operador”, en cuanto generador de reconocimiento y creador de vínculo. Por ser simultáneamente revelador y generador de identidad, el símbolo tiene una fuerte eficacia. Dicha eficacia puede explicarse por su performatividad, es decir, por la fuerza ilocutoria y perlocutoria (propia del lenguaje) que ahora ejecuta el lenguaje de la fe hecho lenguaje ritual. Lo sacramental, por tanto, posibilita un advenimiento: advenir a la fe, o mejor, advenir a la identidad cristiana<sup>35</sup>.

Llegados a este punto de nuestra reflexión, podemos preguntarnos: ¿Cómo puede el mundo ser sacramental? ¿Cómo entender la sacramentalidad de la creación? Aquí esbozaremos sólo algunas ideas a partir de la comprensión chauvetiana del sacramento como mediación simbólica, o espacio de simbolización, donde se llega a una nueva identidad. Si con el preámbulo esbozado, y con las reflexiones que a continuación expondremos, llegamos a demostrar que el mundo es ese medio oportuno donde se revela y opera la nueva identidad, que es la que de suyo realizan los ritos sacramentales (septenario), podremos decir, en tal caso, que la idea de un “*sacramentum mundi*” es plausible<sup>36</sup>.

33 Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 160.

34 Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 92.

35 Revisar aquí la propuesta del profesor del Institut Catholique de Paris en torno a los momentos que deben atenderse en el proceso de tomar identidad del cristiano: el momento Escritura, el momento Sacramento y el momento Ético. Eso quiere decir que el advenir en la gracia, busca un justo equilibrio entre la Palabra revelada (Escritura), el misterio celebrado (el sacramento) y la responsabilidad fraterna (ética). La Escritura, el sacramento y la ética constituyen, para Chauvet, la estructura de la identidad cristiana. Cfr. Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 167-194.

36 Al menos en el sentido como lo plantea el papa Francisco: “aceptar el mundo como *sacramento de comunión*, como modo de compartir con Dios y con el prójimo”, en *Laudato Si'*, 9: *Acta Apostolicae Sedis* 107/9 (2015): 847-945 (las itálicas son nuestras).

b) El mundo es signo revelador de la presencia de Dios

Hemos dicho que el *principio sacramental* aparece como un mecanismo indispensable en la relación Dios-hombre, dado el gran abismo que hay entre ellos, o mejor, el hiato entre el Creador y la criatura. Pero la superación de ese hiato lo ejecuta el mismo Creador al ser él quien toma la iniciativa para establecer con su criatura una “economía sacramental” de revelación y de salvación. Es que lo invisible (gracia, autocomunicación divina) se hace visible (ritualidad sacramental) para bien de la humanidad.

Hemos señalado la performatividad implicada en el lenguaje de la fe y el lenguaje ritual. Si la iglesia se expresa con el lenguaje ritual, ahí encontramos los elementos lingüísticos que permiten dilucidar la eficacia operativa de lo sacramental comprendido dentro de un orden simbólico, es decir, como expresión del lenguaje (enunciado), con su dimensión ilocucionaria y su consecuente performatividad. Los sacramentos no son, por tanto, instrumentos de *producción* de la gracia, ya que su operación, de orden simbólico, es inseparable de la revelación que efectúan.

Pero ellos no son tampoco simples instrumentos de *traducción* de la gracia ya presente, ellos son “reveladores en tanto operadores” y son “operadores en tanto reveladores”<sup>37</sup>. En su función reveladora, los sacramentos quitan el velo de la acción graciosa de Dios *ya* realizada en la vida del creyente (revelan); esa revelación se efectúa al momento (ilocutorio-performativo) de ejecutar el rito sacramental (operan)<sup>38</sup>. La función operativa pertenece a la naturaleza del sacramento mismo. Tomar en serio la “mediación poderosa de todo discurso sacramentario es idénticamente tomar en serio la especificidad del acto de lenguaje ilocucionario-performativo-ritual que lo constituye”<sup>39</sup>.

37 Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 441-448.

38 Chauvet pone el ejemplo del sacramento de la reconciliación: “Le fait, massivement affirmé par la scolastique, qu’un pécheur est pardonné par Dieu dans son mouvement même de repentir, bien avant le sacrement lui-même par conséquent, est parfaitement cohérent avec la perspective que nous venons de développer. Le sacrement est la manifestation symbolique des éléments qui constituent ce repentir comme proprement chrétien et ainsi comme lieu du pardon de Dieu. Mais ce repentir n’est lui-même pas délié du sacrement: il en est une ‘partie intégrale’ (S. Thomas). La célébration sacramentelle manifeste ainsi que l’acte de conversion le plus personnel et le plus ‘intérieur’ ne peut ‘prendre’ qu’en Église, et qu’il est toujours-déjà structuré par de l’ecclesial et du sacramental [...] Un sacrement qui ne serait pas révélateur du déjà-là de la grâce ne pourrait que confiner à la ‘magie’”, Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 446-447.

39 Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 447. Sin embargo, dice Chauvet, “seulement, faut-il ajouter aussitôt, la même pratique liturgique nous atteste que l’opérateur sacramental ne sort jamais de l’expression symbolique: c’est en tant que révélateur qu’il peut exercer sa fonction d’opérateur [...] L’opérateur sacramental ne peut être assimilé (même analogiquement, selon nous) à un instrument; et son effet ne peut l’être à un produit fini. Ce qui s’y effectue n’y est pas d’ordre physique, ni moral, ni métaphysique, mais symbolique”, Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 448.

Tal es el caso lo que simboliza la muerte/regeneración del bautismo, que no es una “realidad” escondida detrás o debajo del acto de lenguaje verbo-ritual que lo expresa metafóricamente, un “como si” de un símbolo vaporoso; el bautismo es verdadera comunión del creyente con Cristo en su muerte/resurrección que se expresa en una acción ritual; de ahí que lo real no es separable de la expresión simbólica-ritual que le da forma<sup>40</sup>.

Estos ejemplos de la ritualidad sacramental, donde lo esencial de su eficacia radica en ser revelador y operador de identidad, nos obliga a repensar cómo el mundo también puede ejercer esas funciones, al grado de poder decir que en él encontramos una razón sacramental. Por el momento centrémonos en la función reveladora que puede ejercer el mundo, dado que lo sacramental, tal como lo vemos planteando a partir de los supuestos chauvetianos, es revelador y operador de identidad.

Lo primero que podemos encontrar en la realidad del mundo es que en él hay unas verdades que se revelan. Toda verdad es revelación, en cuanto verdad aléctica. Toda verdad quita el velo que cubre (ἀ-λήθεια) y permite descubrir la evidencia de la realidad<sup>41</sup>. La primera es que el mundo es creación de Dios. Retomando la ilación de nuestro planteamiento, debemos decir que si no hay hombre sin mundo tampoco hay mundo sin hombre. El papa Francisco ha dejado muy clara esa co-pertenencia y co-existencia en *Laudato Si'*<sup>42</sup>. Esa creación (hombre-mundo) interdependiente tiene en su génesis una firma de amor, como bien lo expone Juan Luis Ruiz de la Peña: es “un amor que da el ser al mundo”<sup>43</sup>.

40 Un análisis del tema de la eficacia sacramental en el pensamiento de L.-M. Chauvet lo ofrece Innocent Hakizimana, “L’efficacité des sacrements chez L.M. Chauvet”, *Teresianum* 55/2 (2004): 395-421.

41 Cfr. H. Hübner, “ἀλήθεια”, cols. 171-180, en *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 1, ed. 2, ed. Horst Balz y Gerhard Schneider (Ediciones Sígueme, 2002) [en adelante DENT]. Omitimos aquí todo el andamiaje construido a partir del concepto griego de “verdad” (lógica y estática) referida a Dios —“la verdad es Dios” (S. Agustín)— y al Logos —“*veritas est adaequatio rei et intellectus*” (S. Tomás)— así a como la perfección (Descartes) y la necesidad (Leibniz), hasta llegar a restringirla a los límites de la razón (Kant) o extrapolarla como totalidad del espíritu absoluto (Hegel). Tampoco nos atrevemos a tomar el enfoque prático (coherencia, rectitud, justicia) del *emeth* y el enfoque escatológico (lo que viene, lo prometido, lo profetizado) del *emunah* hebreos, que es una “verdad” práctica y dinámica. Bástenos aquí el restringido sentido de lo “des-ocultado”, lo “evidente” o “revelado”.

42 Cfr. Francisco, *Laudato Si'* (2015). El Papa insiste en que “nada en el mundo nos es indiferente” (n. 3), que debemos buscar la armonía de cada criatura con “todo lo creado” (n. 84) y que debemos avanzar hacia una “comunidad universal” (n. 89). El Papá insiste, por tanto, en el principio de la “interdependencia” de todo en este mundo (n. 164).

43 Cfr. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación* (Sal Terrae, 1993), 12-43. Ver también el enfoque de una teología de la creación vista bajo el principio de la *creatio ex amore*: Michael Lodahl, *Creatio ex Amore: Theologies of Creation* (Routledge, 2014), 99-107.

La segunda verdad que revela el mundo es precisamente esa: que la relación Dios-hombre es “una historia de amor” que se despliega en el mundo, y este no es otra cosa que una “obra de amor”. Dios crea por amor, retirándose, pero no abandonando, sino dejando autonomía a su criatura y sólo dejando la huella de su presencia que puede ser rastreable en ella. De ahí que Moltmann llegue a afirmar que “en la creación subyace la voluntad reveladora de Dios”<sup>44</sup>, y lo que Dios revela no es otra cosa que el don de sí mismo. Dios crea para darse en un acto de amor continuo de creación. Dios invita a ser encontrado-revelado en su obra creada.

De ahí que el místico o contemplativo pueda descubrir la presencia de Dios en el susurro del viento (1Re 19,13), en el movimiento suave de las hojas, los lirios del campo, las aves y los astros del cielo (Sir 43,1-23). El Espíritu de Dios, ciertamente, se cierne en toda la creación (Gn1,2). Todo habla de Dios (Sal 18,2-5) si se tiene el corazón dispuesto y purificado (Mt 5,8). La hondura mayor de la presencia de Dios en la creación es la misma encarnación del Verbo, quien al hacerse Enmanuel se creaturiza y hace verdaderamente visible a Dios, pues él es “la imagen visible de Dios invisible” (Col 1,15).

Por último, podemos hablar de una verdad escatológica revelada en la creación. Con los conceptos teilhardianos, podemos decir que Cristo al morir baja al fondo, a lo más bajo (infierno) de la realidad del mundo y así se hace el corazón del mundo y centro íntimo de toda la realidad creada —retoma el lugar que le corresponde y que tenía antes de la encarnación—, se hace pancósmico. La muerte del hombre también abre a esa relación pancósmica, porque al morir sigue unido a Cristo y toma ese cuerpo crístico, ese que se ha hecho uno con toda la creación, en cuanto que Cristo glorificado lo trasciende todo y lo penetra todo<sup>45</sup>.

El cuerpo material del hombre hará su proceso natural-temporal de degradación, pero el alma, que no existe sin cuerpo, comparte el mismo cuerpo glorificado de Cristo, que ahora es el corazón y fundamento de lo creado, y se confirma la intuición paulina: “en la vida y en la muerte somos de Cristo” (Rm 14,8), pues nuestra adhesión al Señor no se acaba con la muerte, más bien se plenifica. Y como el hombre nunca puede ser pensado sin el mundo, también hay que pensar

44 Jürgen Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación* (Ediciones Sígueme, 1987), 96.

45 Pierre Teilhard de Chardin llama a esa compenetración de Cristo y el cosmos el “universo cristificado” y el “Cristo universalizado”. Cfr. Agustín Udías Vallina, “El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin”, *Pensamiento* 63/238 (2007): 583-604.

la plenitud de todo lo creado en perspectiva pascual: “la pascua de la creación”, en la feliz comprensión de J.L. Ruiz de la Peña<sup>46</sup>.

Dios es la bondad suprema y evidentemente deja su huella de bondad en su criatura: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Gn 1,31). El mundo es revelador del bien, porque revela la bondad de su creador. Siendo la bondad (*ἀγαθός*) sinónimo de belleza (*καλός*), y habiendo una bondad divina (“bondad de Dios”, Flp 1,6) y una bondad humana (“las buenas obras”, Ef 2,10), esta última está convocada a una siempre mayor perfección al unirse a la primera. La bondad de Dios puede verse en la perfectibilidad con que ha hecho su obra creada, estampándole una ley que debe seguir: ley natural-física-moral. Es siendo fiel a esta ley del Creador como la criatura alcanza la perfección a la que está llamada.

El cosmos, ciertamente, demuestra un funcionamiento perfecto en cuanto al seguimiento de la ley a él asignada. De ahí que las leyes físicas, por ejemplo, cuando son desentrañadas demuestran la hermosura y perfección de esa creación. No así la criatura humana, quien por su libre albedrío es la criatura capaz de desobedecer a su Creador, arrastrando así a toda la creación por la senda de los “gemidos de parto, esperando la redención” (Rm 8,22-23). El ser humano necesitó de un plus para su perfección: la encarnación.

Huelga decir que la encarnación lleva a plenitud la bondad propia de lo creado, ya que en ella el creador se une a su criatura. Con justa razón el NT no duda en reconocer que “todo fue creado por él y para él” (Col 1,16), porque Cristo es también el creador y el salvador de todo (*tà pánta*): “la totalidad de lo real ha sido hecha por y para Cristo: él está al final de la historia como salvador, porque está en su comienzo como creador”<sup>47</sup>. En el Verbo encarnado todo lo creado encuentra su plenitud, pues “todo existe por él” y “nada de cuanto fue hecho existe sin él” (Jn 1,3). Al ser recapitulador de todo, para ser el redentor también de todo, el Verbo revela aquella perfección a la que la creación está llamada a alcanzar: la plena comunión del Creador con su criatura. Ciertamente que el Verbo encarnado lleva al ser humano, cumbre de la creación, a la perfección de su naturaleza, puesto que sólo unido a él (“Hombre perfecto”, GS,22) puede alcanzar la perfección moral, que se llega por el camino de la *perfectae caritatis*.

46 Cfr. Juan Luis Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación* (BAC, 2000), 123-148. En la misma línea lo plantea J. Ratzinger: “tenemos la seguridad de que la dinámica del cosmos lleva a una meta, a una situación en la que la materia y espíritu se entrelazarán mutuamente en un modo nuevo y definitivo. Esta certeza sigue siendo también hoy, y precisamente hoy, el contenido concreto de la creencia en la resurrección de la carne”, Joseph Ratzinger, *Escatología* (Herder, 1992), 181-182.

47 Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 17

El abordaje lingüístico nos indica que entre bondad y belleza hay sinonimia. Aquí separamos los conceptos para resaltar esa belleza que es propia de Dios y que, siempre unida a la bondad, se revela atrayente y seductora. Esa belleza divina puede igualmente desvelarse y contemplarse en la creación. El mundo, indudablemente, revela la belleza de Dios. Si la creación es una “obra buena” de Dios, es también hermosa, digna de admiración y de contemplación. La obra buena del hombre (ἀγαθός) encuentra correspondencia en la hermosura (καλός) de toda la creación, que es al fin de cuentas expresión de su bondad creatural. No se trata de revalidar a pie juntillas el optimismo metafísico de Leibniz sino de reconocer que aún en medio de un mundo entrópico y sumergido en el *mysterium iniquitatis* hay huellas de perfección en todo ese caos y ese mal, pues la bondad de Dios, que está al origen y constituye al mismo tiempo el destino de toda la creación, hace del caos un cosmos y del mal un bien mayor.

La perfección (física), es decir, la idoneidad o utilidad de las cosas, tiene un permanente jaloneo hacia su máxima perfección. La creación entera es perfecta en cuanto que ha sido dotada por Dios con un dinamismo interior que la lleva a una siempre mayor perfección<sup>48</sup>. La belleza de la creación implica ese potencial plus-devenir o autodesarrollo progresivo con que la causalidad creativa divina informa todo lo creado, dotándolo de autotranscendencia<sup>49</sup>. Los avances de las ciencias físicas, tanto en el híper como en el nano espacio, van descubriendo esa perfección subyacente en todo lo creado. Las leyes matemáticas y físicas descubiertas hasta el momento dan prueba de la belleza del Creador plasmada y reflejada en su creatura.

### c) El mundo es espacio simbólico-operador del amor de Dios

Hemos planteado que la creación es reveladora del amor de Dios. Pero si seguimos el principio de que se “revela en tanto efectúa y efectúa en tanto revela”, entonces debemos retomar la idea de que la creación es una “obra de amor” y que una buena teología de la creación debe centrarse en “el porqué y el para qué de la

48 Joachim Wanke, “καλός”, en DENT, cols. 2178-2182.

49 Así lo plantea Ruiz de la Peña: “Cuando la teoría de la evolución es pensada a fondo y coherentemente, se cae en la cuenta de que lo que en ella se afirma es que se da en la historia de lo real un proceso de autodesarrollo progresivo, un permanente plus-devenir, merced al cual los seres se autotranscienden, rebasan su umbral ontológico, van de menos a mas. ¿Cómo es ello posible? ¿Cómo lo más puede salir de lo menos, siendo así que nadie da lo que no tiene? La respuesta no puede hallarse en la sola causalidad creada, salvo —claro está— que se adscriba a la materia misma la facultad de autotranscenderse; tiene que estar en la causalidad divina [...] Al actuar esa causalidad creativa, Dios opera desde dentro de la causalidad creada informándola, potenciándola para hacer factible que ella misma traspase su límite”, Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 20.

realidad creada (y no en el cuándo o el cómo de su emergencia). El *por qué* es el amor divino en cuanto comunicador de ser; el *para qué* es ese mismo amor en cuanto salvador y plenificador de todo lo creado”<sup>50</sup>. Puesto que el mundo es una manifestación del amor divino, cada elemento de la creación refleja su bondad y cuidado. Pero ese amor creador de Dios no se contenta con sólo crear una obra autómatas, que sigue leyes fijas sin más. Dios crea desde la libertad para la libertad.

La física cuántica ha hipotizado el principio de indeterminación (Heisenberg) y el ser humano se ha mostrado como el único capaz de deliberación autorreflexiva, por lo que la libertad se convierte en su cualidad más identificadora. Crear por amor y para el amor es crear en libertad y para la libertad. Por el momento, la única criatura conocida capaz de responder a Dios desde la libertad, y por tanto con amor, es el ser humano. De ahí que la creación (el hombre incluido) resulte ser el escenario donde el amor se pone en acto, tanto el amor divino creador como el amor humano respondiente al amor de Dios. Pero por ser respuesta de amor, debe ser siempre una respuesta libre; sin embargo, sabemos con Rahner que “la dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino directa, con la verdadera autonomía ante él”<sup>51</sup>. La libertad del hombre no es tal sin su sometimiento a Dios, por eso el mundo —con sus leyes bien asumidas— le enseña al mismo ser humano cómo puede alcanzar su plenitud: obedeciendo a la voluntad (Ley) de Dios. En ese sentido es que podemos hablar de un *sacramentum mundi*, pues el mundo —ese caos-cósmico— le habla de Dios al hombre con el lenguaje obediencial.

Sin embargo, el ser humano necesitó una mayor clarificación. Ciertamente que vio huellas del Creador en la naturaleza y, como lo denuncia san Pablo, confundió a la criatura con el Creador: “sirvieron a la criatura en lugar del Creador” (Rm 1,25). Por eso Dios quiso hacerse *Enmanuel* y su principio sacramental se hizo *sacramentum incarnationis*, para que al contemplar al *Verbum visibile* el hombre pudiera comprender que sólo Jesús el Cristo es el “sacramento del encuentro con Dios”<sup>52</sup>. Y como ya hemos dicho, la recapitulación de todas las cosas en Cristo, quien es también el sacramento fontal (*Ursakrament*), hace que todo lo creado sea escenario o medio de salvación<sup>53</sup>. Sin embargo, ese universo cristificado todavía permanece con gemidos y *dolores de parto* (Rm 8,22) hasta no ver la redención definitiva de los hijos de Dios, cuando *Dios sea todo en todos* (1Cor

50 Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 14.

51 Karl Rahner, “Problemas actuales de cristología”, en *Escritos de teología*, vol. 1 (Taurus, 1961), 181.

52 Edward Schillebeeckx, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios* (Ediciones Dinor, 1963).

53 Cfr. Antonio Agnelli, *Ecocrisologia. Sulle orme di Gesù con la Laudato si'* (Tau Editrice, 2019).

15,28).

La tensión escatológica de este eón no es sino un componente natural del itinerario creatural hacia su plenitud —eón definitivo—, puesto que un “ya” de redención está dado pero un “todavía no” tristemente debe ser siempre esperado. Permanecemos salvados en esperanza (*spe salvi*); sin embargo, debemos actualizar esa salvación. De ahí que se imponga el “principio responsabilidad” (H. Jonas) al modo como el papa Francisco lo sugiere en *Laudato Si'*: ser responsables con la casa común. Es que mientras estamos en este eón debemos ser responsables con el mundo-creación, esa obra del amor de Dios, porque es precisamente el escenario donde nuestra salvación se define y es el componente con el que definitivamente alcanzamos la plenitud siempre esperada. Nos salvamos en el mundo y con el mundo, porque es el componente escatológico de la historia de amor entre Dios y la humanidad.

## CONCLUSIÓN

Hemos discurrido en torno a la plausible identificación del “ser sacramental del mundo”. Tal como le ha sido asignada a la Iglesia una análoga identidad sacramental, así mismo podemos hablar de un *sacramentum mundi*, siempre desde la analogía<sup>54</sup>. La comprensión de lo sacramental ya sea en la sacramentaria clásica, así como en la sacramentaria difusa postconciliar<sup>55</sup>, implica una indispensable ritualidad. ¿Cómo ritualizar la creación? Lo que hemos sostenido aquí es que lo propio del mundo es ser el contexto, o medio oportuno, para la revelación y la operatividad de la gracia divina, porque en él Dios se revela y ejecuta su obra de salvación<sup>56</sup>.

Pero este mundo no es mundo-sin-hombre, como tampoco el hombre es

54 Resulta sugestivo el abordaje de John Chryssavgis, quien desde la mirada espiritual y ecológica aborda el tema de la “creación como sacramento”: *Creation as Sacrament: Reflections on Ecology and Spirituality* (T&T Clark, 2019). Chryssavgis plantea la necesidad de una reconciliación cósmica que pasa por la conversión de nuestra mirada sobre la creación (dimensión icónica), una conversión sobre la manera como celebramos y respetamos la creación (dimensión litúrgica) y una conversión sobre la manera como nos comportamos respecto a la creación (dimensión ética-ascética) (p. 113).

55 Cfr. Andrea Bozzolo, *La teología sacramentaria dopo Rahner* (LAS, 1999).

56 Las propuestas de Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez y de Bert Daelemans van en esa línea. Cfr. E. Sanz Giménez-Rico, *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato Si' desde la teología y con la ciencia* (Sal Terrae, 2015), 87–103 (B. Daelemans, “Contemplar, celebrar, cuidar. Revisitar la sacramentalidad del mundo”); Ana Francisca Vergara Abril y otros, *Teologías y Casa Común. Reflexiones teológicas en torno a la cuestión ecológica* (Ediciones USTA, 2022), 127-142 (A.M. Quevedo Rodríguez, “De los sacramentos cristianos a la sacramentalidad del mundo. Horizontes de renovación de la teología sacramental para una ecología integral”).

hombre-sin-mundo. Ambos se auto-implican en su ser. Más todavía, si el hombre entra en relación sacramental con Dios haciendo del tiempo un medio de salvación (“sacramentalidad de la historia”) y haciendo de la propia existencia un medio oportuno de accesibilidad a la comunión con Dios para los otros (“sacramentalidad de la vida” y “sacramentalidad del martirio”), esa economía sacramental de salvación se plenifica cuando el “*Verbum visibile*” se presenta en el corazón de la historia y del mundo como “*mysterium incarnationis*”. La presencia del Enmanuel en el mundo eleva a este último al nivel más alto de su condición de mediación simbólica, es decir, espacio necesario de revelación y de operación de la salvación.

Si el sacramento es esa mediación simbólica donde se da una revelación y se efectúa un advenimiento, el mundo adquiere así un carácter sacramental, puesto que es el escenario oportuno dado por el Creador para que la creatura-humana pueda devenir plenamente a su verdadera identidad: *imago Dei*, es decir, el representante plenipotenciario de Dios en la tierra<sup>57</sup>. Pero no cualquier imagen, sino *imagen de la imagen*<sup>58</sup>, o sea, reproducir en la vida del cristiano la misma vida de Jesucristo, “al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo” (Ef 4,13). Y eso quiere decir que no ha de ser un dominador de la creación, sino un servidor; un administrador “bueno y fiel” (Mt 25,21). La creación, específicamente nuestro planeta como “casa común”, es ese medio de advenimiento a la plena identidad de los hijos de Dios.

Lo sacramental requiere una ritualidad y una liturgia. El orden simbólico eclesial y las mediaciones simbólicas en ella (el septenario) se expresan ritualmente. ¿Cómo ritualizar la creación? Los horizontes por donde debe transitar la ecoteología deben también tener en cuenta el desafío de la liturgia de la creación. Celebrar la creación y hacer ritos oportunos en torno a ella no implica divinizarla, sino otorgarle una simbólica ritual oportuna donde se reconozca su verdad, bondad y belleza que le son propias. No debemos hacer una *divinización* de la naturaleza pero tampoco debemos quedarnos inertes frente a la *reificación* —en el sentido honnetiano del término— de una naturaleza vista sólo como *locus* para la deprecación. Ella merece ser celebrada y respetada en su condición también creatural. La liturgia de la tierra espera ser ampliamente desarrollada y alegremente

57 Cfr. Ramón Obdulio Lara Palma, “La identidad del hombre como Imago Dei. Una aproximación antropológica desde la teología, la moral y la psicología”, *Salmanticensis* 69 (2022): 131-159.

58 Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Sal Terrae, 1988), 78-83.

celebrada.

Podemos decir con toda convicción, junto a J.L. Ruiz de la Peña, que “en suma, la realidad mundana es profana, no sagrada; pero, en virtud de la encarnación, *ostenta una estructura sacramental*, es signo eficaz de la presencia real del creador en ella”<sup>59</sup>. Además, nosotros podemos agregar: por ser signo *eficaz* también en ella se efectúa la salvación, ciertamente en misterio, porque siempre queda el remanente escatológico que ineludiblemente acompaña nuestro eón. El mundo es, por tanto, sólo escenario, mediación simbólico-sacramental, de la historia de amor entre Dios y la humanidad que espera un pléroma sin par. Las consecuencias de este acierto deben llevarnos a repensar más a fondo las directrices que la encíclica *Laudato Si'*, la *Rerum Novarum* de este siglo, nos ha señalado. La “cuestión ecológica” debe ser tomada en serio como un día lo fue la “cuestión social”. Y ambas deben integrarse en el abordaje de una antropología sacramental.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agnelli, Antonio. *Ecocrisologia. Sulle orme di Gesù con la Laudato si'*. Tau Editrice, 2019.
- Balz, Horst y Gerhard Schneider, eds. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. 1, ed. 2. Ediciones Sígueme, 2002.
- Borobio, Dionisio. “Cristología y Sacramentología”. *Salmanticensis* 31 (1984): 5-47
- Bozzolo, Andrea. *La teologia sacramentaria dopo Rahner*. LAS, 1999.
- Calabrese, Claudio César y Ethel Beatriz Junco. “La naturaleza del signo lingüístico. Esbozos agustinianos de De dialectica y De magistro”. *Open Insight* 12/24 (2021): 83-107.
- Carreira Vérez, Manuel María. *Metafísica de la materia*. Universidad de Comillas, 2001.
- Chauvet, Louis-Marie. *Della Mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*. Cittadella Editrice-Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 2006.
- Chauvet, Louis-Marie. *Le corps, chemin de Dieu: les sacrements*. Bayard, 2010.
- Chauvet, Louis-Marie. *Les Sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*. Éditions Ouvrières, 1997.
- Chauvet, Louis-Marie. *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Cerf, 1987.
- Chryssavgis, John. *Creation as Sacrament: Reflections on Ecology and Spirituality*. T&T

<sup>59</sup> Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 39 (las itálicas son nuestras). Si Cristo es “la imagen visible de Dios invisible” (Col 1,15) y por ser “imagen de Dios” (2Co 4,4) el resplandor del evangelio destella en su rostro, así también sus discípulos deben hacer brillar el rostro de Cristo ante el mundo.

- Clark, 2019.
- De Miguel González, José María. “La presencia de Cristo en los sacramentos”, *Salmanticensis* 49/3 (2002): 463-490.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*. Herder, 2000.
- Dias, John Alwyn. *La Sacramentalité de l'histoire et le salut de tous selon John Henry Newman*. Lethielleux, 2018.
- Francisco. *Laudato Si'. Acta Apostolicae Sedis* 107/9 (2015): 847-945.
- Gesché, Adolphe y Paul Scolas, dirs. *Le Corps, chemin de Dieu*. Cerf, 2005.
- Gesché, Adolphe. “L’Invention chrétienne du corps”. En *Le Corps, chemin de Dieu*, dirigido por Adolphe Gesché y Paul Scolas, 33-75. Cerf-UCL, 2005.
- Granados, José. *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*. Monte Carmelo, 2012.
- Hakizimana, Innocent. “L’efficacité des sacrements chez L.M. Chauvet”. *Teresianum* 55/2 (2004): 395-421.
- Herrera Restrepo, Daniel. “Husserl y el mundo de la vida”. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 52/153 (2010): 247-274.
- Hübner, Hans. “ἀλήθεια”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 1, ed. 2. Editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, cols. 171-180. Ediciones Sígueme, 2002.
- Lacroix, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Cerf, 1992.
- Lara Palma, Ramón Obdulio. “De la autocomunicación de Dios a la identidad martirial del cristiano. El martirio en El Salvador”. *Teoría y Praxis* 41/2 (2022): 31-54.
- Lara Palma, Ramón Obdulio. “Dios pasa por en medio de su pueblo en la persona del mártir. Sacramentalidad del martirio cristiano”. *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (2023): 29-48.
- Lara Palma, Ramón Obdulio. “La identidad del hombre como Imago Dei. Una aproximación antropológica desde la teología, la moral y la psicología”. *Salmanticensis* 69 (2022): 131-159.
- Lara Palma, Ramón Obdulio. “Sacramentalidad del martirio cristiano. Ensayo de antropología sacramental y sus implicaciones eclesiales”. Tesis doctoral, Université Catholique de Louvain, 2024.
- Lodahl, Michael. *Creatio ex Amore: Theologies of Creation*. Routledge, 2014.
- Metz, Johann Baptist. “Caro cardo salutis”. *Hochland* 55 (1962-63): 97-107.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Ediciones Sígueme, 1987.
- Pasquier, Jean-Marie. *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*. Academic Press, 2008.
- Ponkilghorne, John. *Ciencia y Teología*. Sal terrae, 2000.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*. Vol. 4. Taurus, 1964.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*. Vol. 1. Taurus, 1961.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología*. Herder, 1992.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Creación, gracia, salvación*. Sal Terrae, 1993.

- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae, 1988.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La Pascua de la creación*. BAC, 2000.
- Sanz Giménez-Rico, Enrique. *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato Si' desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae, 2015.
- Schillebeeckx, Edward *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*. Ediciones Dinor, 1963.
- Sobrino, Jon. “Los mártires jesuánicos en el tercer mundo”. *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-255.
- Theobald, Christoph. *Présences d’Evangile I. Lire les “Evangiles” et l’ “Apocalypse” en Algérie et ailleurs*. Les Editions de l’Atelier, 2003.
- Udías Vallina, Agustín. “El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin”. *Pensamiento* 63/238 (2007): 583-604.
- Varin, Roland. *L’Église sacrement universel du salut. Chemin et but du dessein de Dieu*. Parole et Silence, 2022.
- Vergara Abril, Ana Francisca y otros. *Teologías y Casa Común. Reflexiones teológicas en torno a la cuestión ecológica*. Ediciones USTA, 2022.
- Vorgrimler, Herbert. *Teología de los Sacramentos*. Herder, 1989.
- Wanke, Joachim. “καλός”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 1, ed. 2. Editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, cols. 2178-2182.

