





# SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Vol. LXXII Fasc.1

Enero-Junio 2025

SALMANTICENSIS  
Vol. 72.1, 2025 / ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)  
Revista semestral de investigación teológica fundada  
en 1954  
Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTOR  
Emilio José Justo Domínguez

DIRECCIÓN SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN  
Compañía, 5. Teléf. 923 277108  
37002 SALAMANCA (España)  
salmanticensis@upsa.es

WEB <https://revistas.upsa.es/php/salmanticensis>  
ARCHIVO DIGITAL <https://summa.upsa.es/pub/salmanticensis>

	SUSCRIPCIÓN	Núm. suelto
España:	46 €	18 €
Europa:	56 €	21 €
Demás naciones:	65 €	24 €

Para comprar ejemplares o suscribirse: [publicaciones@upsa.es](mailto:publicaciones@upsa.es)

PERIODICIDAD Y REGISTRO  
Semestral  
Depósito Legal: S. 22-1958  
ISSN: 0036-3537 (Impreso)  
ISSN: 2660-955X (Online)

Imprime: Editorial Sindéresis  
[oscar@editorialsinderesis.com](mailto:oscar@editorialsinderesis.com)



El contenido de esta revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 Internacional, que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

© 1954 Universidad Pontificia de Salamanca. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

SALMANTICENSIS

Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad

Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 72, 2025 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

CONSEJO DE REDACCIÓN

EDITORIAL BOARD

DIRECTOR

*EDITOR*

Emilio José Justo Domínguez

*Universidad Pontificia de Salamanca, España*

CONSEJO DE REDACCIÓN

*EDITOR'S BOARD*

José Alberto Garijo Serrano – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Juan Pablo García Maestro – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

José Antonio Calvo Gómez – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Carolina Blázquez Casado – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*

Serafín Béjar Bacas – *Universidad Loyola (Granada), España*

María José Schultz Montalbetti – *Universidad de Deusto (Bilbao), España*

Juan Manuel Cabiedas Tejero – *Universidad Pontificia de México, México*

María Teresa Compte Grau – *Grupo de Estudios Feministas de la Universidad*

*Panamericana, México*

COMITÉ CIENTÍFICO

*SCIENTIFIC COMMITTEE*

João Manuel Duque – *Universidad Católica Portuguesa (Braga), Portugal*

Inmaculada Delgado Jara – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Martin Lintner – *Colegio filosófico-teológico de Brixen, Tirol del sur - Italia*

Sigrid Müller – *Universidad de Viena, Austria*

Eleuterio Ruiz – *Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires),  
Argentina*

Alfonso Salgado – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Luis Guillermo Sarasa – *Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), Colombia*

Leif E. Vaage, *Emmanuel College - Universidad de Toronto, Canadá*

Bernat Hernández – *Universidad Autónoma de Barcelona, España*

Margit Eckholt – *Universidad de Osnabrück, Alemania*

Gabriel Richi Alberti – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*

José Pedro Angélico – *Universidad Católica Portuguesa (Porto), Portugal*

Elena M<sup>a</sup> Postigo Solana – *Universidad Francisco de Vitoria (Madrid), España*

Séamus O'Connell – *St. Patrick's Pontifical University (Maynooth), Irlanda*

Piotr Roszak – *Universidad de Torun, Polonia*

José Luis Cabria Ortega – *Facultad de Teología del Norte de España (Burgos),  
España*

Stephanie Höltgen – *Universidad de Bonn, Alemania*

Jorge Blunda Grubert – *Seminario Mayor de Tucumán, Argentina*

SALMANTICENSIS  
Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad  
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España  
Vol. 72, 2025 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

INDIZACIÓN  
*INDEXING INFORMATION*

*Salmanticensis* sigue el procedimiento de revisión externa y anónima por pares. La revista aparece en los siguientes índices, repertorios, directorios, rankings y bases de datos:

ATLA  
CARHUS PLUS+2018  
CIRC, Clasificación C  
CROSSREF  
DICE  
DIALNET  
DULCINEA, color azul  
ERIH PLUS  
Google Scholar  
IBZ online  
INDEX THEOLOGICUS  
INDES RELIGIOSUS  
ÍNDICES-CSIC  
LATINDEX  
LITARS, Clasificación IJ 3  
MIAR  
MLA  
NEW TESTAMENT ABSTRACTS  
OLD TESTAMENT ABSTRACTS  
PHILPAPERS  
REGESTA IMPERII  
REBIUN  
RESH  
ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORIES  
WORLDCAT

## SUMARIO

### PRESENTACIÓN

<i>Teología de la creación: la acción de Dios en el mundo</i> (Emilio J. Justo).....	9-10
--	------

### ESTUDIOS

Carlos Granados, <i>Una clave para la teología de la creación desde la “somatología” del Cantar de los cantares</i> .....	11-27
Ramón Obdulio Lara Palma, <i>La creación como mediación simbólica en la relación Dios-Hombre. El ser sacramental del mundo</i> .....	29-55
Raúl Orozco Ruano, <i>El misterio de la creación y la lógica sacramental de la salvación como representación vicaria en el pensamiento de Karl Heinz Menke</i> .....	57-76
Carolina Blázquez Casado, <i>La Sofía divina. Fundamento en las relaciones entre Creador y criatura en el pensamiento de Serge Boulgakov</i> .....	77-100
Pawel Tomczyk, <i>God’s Action in the World: Imagining Conscience as an Act of Friendship</i> .....	101-126
Luca Valera, <i>Earth Stewardship: Oikophilia and Philanthropy</i> .....	127-147
Cristián Borgoño, <i>El antropocentrismo litúrgico de la ecoteología ortodoxa: el ser humano como sacerdote de la Creación</i> .....	149-177

RECENSIONES

Harry Y. Gamble. *Libros y lectores en la Iglesia antigua* (Carmen Yebra Rovira); Candida Moss. *God's Ghostwriters. Enslaved Christians and the Making of the Bible* (Santiago Guijarro); Carmen Yebra Robira y Estela Aldave Medrano, eds. *Biblia y ecología. Nuevas lecturas en un mundo herido* (Román Ángel Pardo Manrique); David Bentley Hart. *You are Gods. On Nature and Supernature* (Juan Manuel Cabiedas Tejero); Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación. Apuntes para una antropología de la vulnerabilidad* (Jorge Ricardo González López); Eloy Bueno de la Fuente y Fernando Susaeta Montoya, coords. *Jesús. El Hijo eterno de Dios. Concilio de Nicea (325). Hecho histórico y relevancia actual* (Román Ángel Pardo Manrique); Carlos María Galli. *El Espíritu Santo y nosotros* (Eloy Bueno de la Fuente); Gaspar Hernández Peludo. *La existencia del presbítero. Paradoja y misterio* (Jaume Fontbona i Missé); Antonio Navarro Carmona. *Introducción al islam. Una perspectiva cristiana* (Fernando Susaeta Montoya); Emilio J. Justo. *Espiritualidad y política. Aproximaciones desde la pneumatología* (Miguel Anxo Pena González); Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Oscar Liberti y Federico Tavelli, eds. *La verdad los hará libres, t. 3. Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina. 1966-1983* (Miguel Anxo Pena González).....

179-222

# Teología de la creación: la acción de Dios en el mundo

EMILIO J. JUSTO

*Universidad Pontificia de Salamanca*

La comprensión cristiana del mundo como creación de Dios es un tema fundamental en el diálogo de la teología con las ciencias naturales y con las ciencias humanas. La visión de la creación tiene que ver con el acto creador de Dios y con lo que significa el mundo; pero también provoca la pregunta por la relación del mundo con Dios y por cómo actúa Dios en el mundo. Ha sido común plantear estas cuestiones desde la perspectiva de las ciencias naturales que eran más predominantes en cada momento. Durante mucho tiempo se hizo fundamentalmente en diálogo con la física y con la biología. En gran parte, ese diálogo ha sacado a la luz y al debate los temas que se podían abordar y ha enriquecido ya el pensamiento sobre este tema.

En la actualidad, la profundización teológica en el sentido de la creación, por una parte, y una comprensión más dinámica de la naturaleza, una perspectiva espiritual de lo cósmico y una visión ecológica del mundo, por otra, abren horizontes para pensar lo que es el mundo y su comprensión teológica como creación de Dios. Se trata, pues, de seguir reflexionando sobre lo que significa la creación de Dios y sobre cómo actúa en el mundo.

Estas preocupaciones están, de una manera u otra, en los estudios que se publican en este número de *Salmanticensis*. En ellos se aborda el tema desde distintos ámbitos y perspectivas intelectuales. El primer estudio se sitúa en el ámbito de la *Biblia*. Carlos Granados ofrece una reflexión sobre el significado de la creación a partir de la antropología corporal que se descubre en el Cantar de los Cantares.

Desde la perspectiva de la *teología dogmática*, Ramón Obdulio Lara Palma propone una comprensión de la relación entre Dios y su creación desde lo que considera “principio sacramental”. Dos autores reflexionan a partir de las aportaciones de sendos teólogos significativos. Raúl Orozco Ruano diserta sobre la teología de

Karl-Heinz Menke, profundizando en la relación entre creación y salvación desde las categorías de representación y de sacramentalidad. Por su parte, Carolina Blázquez Casado presenta el pensamiento de Serge Boulgakov sobre de las relaciones entre el Creador y la criatura, desentrañando el sentido de su *sofiología*.

Otro ámbito desde el que se piensa la teología de la creación es la *teología moral*. El artículo de Pawel Tomczyk aborda el tema de la colaboración entre Dios y el hombre y propone explicar esa colaboración desde la consideración de la conciencia como un acto de amistad.

Finalmente, dos estudios están en el campo de la *ecología*. Luca Valera defiende una ecología humana, en la que el mundo se entiende como “casa común” y, por tanto, se pone el foco de atención en lo humano. Cristián Borgoño presenta las líneas fundamentales de la ecoteología ortodoxa y subraya la importancia de una antropología litúrgica para la visión cristiana del mundo.

Estos estudios son aportaciones diversas por su contenido y por el campo teológico y filosófico desde el que se hacen. Todas contribuyen a la reflexión sobre la comprensión de la creación y ayudan a pensar cómo actúa Dios en su creación. Así se enriquece el pensamiento teológico y quizá se abran algunos horizontes para continuar la reflexión. Estos son los objetivos del presente número que ahora se ofrece a la comunidad académica y a todo el que quiera profundizar sobre estos temas.

# Una clave para la teología de la creación desde la “somatología” del Cantar de los cantares

## A key to the theology of creation from the ‘somatology’ of the Song of Songs

CARLOS GRANADOS

Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid  
carlosgranados@sandamaso.es

Recibido: 9 de enero de 2025

Aceptado: 24 de marzo de 2025

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.72.11>



## RESUMEN

Este artículo trata de superar el dualismo entre “creación” y “salvación” partiendo de la antropología del Cantar de los cantares. Propone buscar en la “somatología” de este libro una respuesta al problema planteado por von Rad. Se parte para ello de tres experiencias humanas, muy presentes en el Cantar, hondamente arraigadas en el cuerpo, con las que se despliega el significado del gesto creador: “despertar”, “habitar” y “engendrar”.

*Palabras clave:* Cantar de los cantares, creación, cuerpo, salvación.

## ABSTRACT

This article attempts to overcome the dualism between “creation” and “salvation” on the basis of the anthropology of the Song of Songs. It proposes to seek in the “somatology” of this book an answer to the problem posed by von Rad. The article takes as its starting point three human experiences, very present in the Song, deeply rooted in the body, with which the meaning of the creative gesture unfolds: “awakening”, “dwelling” and “begetting”.

*Keywords:* Body, Creation, Salvation, Song of the Songs.

Es bien sabido que el lugar de la “teología de la creación” dentro de la religión de Israel ha sido objeto de un intenso debate<sup>1</sup>. Gerhard von Rad marcó un hito y brindó, sin duda, una provocación cuando (en un escrito temprano y breve) redujo la protología bíblica a una etiología de Israel y la fe en la creación a un instrumento derivado de la soteriología<sup>2</sup>. Es decir, von Rad pensaba que

1 Sobre el tema, desde un punto de vista bíblico, pueden interesar: Karl Eberlein, *Gott der Schöpfer - Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen* (P. Lang, 1986, 1989, 2 ed); Bernhard W. Anderson, “Introduction: Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith”, en *Creation in the Old Testament*, ed. Bernhard W. Anderson (Fortress, 1984), 1-24; Stefan Paas, *Creation and Judgement. Creation Texts in Some Eighth Century Prophets* (Brill, 2003); Terence E. Fretheim, *God and World in the Old Testament. A Relational Theology of Creation* (Abingdon Press, 2005); Carlos Granados, “El espíritu de Yahvé y el dinamismo de la creación en el Antiguo Testamento”, *Anthropotes* 26 (2010): 45-64; Id., “Dijo Dios, vio Dios. Creación, palabra, visión”, en *Los siete días en Cristo: Fórmula de la creación*, ed. José Granados y Luis Granados (Didaskalos, 2019), 25-44.

2 Cf. Gerhard von Rad, “Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens”, en *Werden und Wesen des Alten Testaments*, ed. Paul Volz, Friedrich Stummer y Johannes Hempel (Alfred Töpelmann, 1936), 133-148.

“dentro de la genuina fe yahvista, la creencia en la creación no tiene ninguna independencia o actualidad. La encontramos sistemáticamente relacionada o, mejor dicho, dependiente del marco soteriológico de esta fe. Esto no significa un juicio sobre su antigüedad. La fe en la creación evidentemente ya estaba presente en Canaán en tiempos muy antiguos y probablemente desempeñó un papel importante en el culto en forma de visiones míticas de la lucha del dragón del caos en tiempos preisraelitas. La fe yahvista absorbió estos elementos muy pronto, pero la naturaleza exclusivamente histórico-salvífica de la fe de Israel *no dejó que la fe en la creación del mundo adquiriera una relevancia independiente*; o bien siguió siendo el telón de fondo universal sobre el que destacaban con más fuerza las afirmaciones soteriológicas, o bien se incorporó al círculo soteriológico de la fe”<sup>3</sup>.

Esta perspectiva ha tenido un enorme influjo. Ciertamente, von Rad acertó a valorar la unidad de la actuación divina, alejándonos así de una teología de “dos órdenes” que podía tender a separar el registro de la creación del de la salvación. Pero la investigación ha evidenciado cada vez más que von Rad, de esta manera, minusvaloraba el marco universal de la creación y, con ello, socavaba las bases del mensaje bíblico<sup>4</sup>. En definitiva, el horizonte de la creación es más amplio (y en todo caso fundante) con respecto al marco histórico y particular de la alianza entre YHWH e Israel<sup>5</sup>. De otra parte, infravalorar la creación conduciría, de suyo, a hacer lo propio con la salvación si admitimos que es uno y el mismo Dios el principal actor de ambas. Ciertamente, habrá podido haber un proceso de asimilación; pero interesa saber, a la postre, si hay integración o si resulta que el acto creador queda permanentemente en segundo plano<sup>6</sup>.

La perspectiva de von Rad, con todo, es una provocación para todo aquel que quiera comprender el mensaje bíblico sobre la creación. En lo que sigue vamos a buscar en la “somatología” del *Cantar de los cantares* una respuesta a las cuestiones por él suscitadas. Nuestra tesis puede ilustrarse a partir de una sentencia que el exegeta James Dunn aplica a san Pablo. Dice Dunn que “el carácter somático de la antropología de Pablo previene a la teología paulina de caer en un dualismo

3 von Rad, “Das theologische”, 146.

4 Cf. la crítica de Karl Löning y Erich Zenger, *To Begin with, God Created... Biblical Theologies of Creation* (Michael Glazier, 2000), 3. Hay un interesante debate sobre la teología de la creación, que vale la pena conocer, entre J. Richard Middleton, “Is Creation Theology Inherently Conservative? A Dialogue with Walter Brueggemann”, *HThR* 87 (1994): 257-277; y Walter Brueggemann, “Response to J. Richard Middleton”, *HThR* 87 (1994): 279-289.

5 Cf. Gianantonio Borgonovo, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica* (Gregorian Biblical Press, 1995), 338.

6 Ver las conclusiones del estudio Carlos Granados, *La nueva alianza como recreación. Estudio exegético y teológico de Ez 36,16-38* (Gregorian Biblical Press, 2010).

real entre creación y salvación”<sup>7</sup>. Voy a cambiar de registro el argumento para resumir mi respuesta a von Rad: *el carácter somático de la antropología del Antiguo Testamento previene a la teología veterotestamentaria de caer en un dualismo real entre creación y salvación*. Es decir, propongo buscar solución al problema de von Rad en la “somatología” de la revelación bíblica. Y el libro en que esta última se vislumbra con más claridad es el Cantar de los cantares.

## 1. EL CANTAR DE LOS CANTARES: SITUACIÓN Y RELACIÓN CON LA PROTOLOGÍA BÍBLICA

Puede extrañar que exploremos una respuesta a estos interrogantes en un libro aparentemente marginal como el Cantar de los cantares, en el que el nombre de Dios brilla por su ausencia (en Ct 8,6 aparece apocopado) y que no habla explícitamente ni de historia de Israel ni del Creador. Es menester, por ello, un planteamiento remoto que justifique nuestro acercamiento.

En primer lugar, el Cantar no es un “libro marginal”. Por su temática y situación en el tejido bíblico se levanta con identidad propia. Paul Beauchamp lo sitúa en el centro de su lectura teleológica de los textos bíblicos. “Aquí [en el Cantar] –nos dice– más que en ninguna otra parte deben encontrarse la verdad de la historia del ‘Dios-con-los-hombres’ y la verdad antropológica”<sup>8</sup>. El Cantar es (retomando ahora una intuición de Gianantonio Borgonovo) el “manifiesto simbólico” de Israel. A saber, un libro *puesto por escrito*, probablemente, en el periodo helénístico, pero *ideado y concebido* muchos siglos antes, en el marco de la poesía amorosa egipcia, con evidente influjo de textos provenientes de la dinastía XIX y la XX (es decir, entre el 1.300 y el 1.150 a.C.). El imaginario y las metáforas amorosas del Cantar han acompañado a la tradición yahvista desde tiempo inmemorial. Israel ha reconocido en esas semblanzas eróticas un símbolo vivo de su identidad como pueblo de Dios; es decir, ha leído “desde siempre” el amor monogámico del amado y la amada en relación con las realidades de la alianza<sup>9</sup>. Esta línea de interpretación del Cantar ha recobrado su actualidad en estos últimos años, merced a una importante reconsideración hermenéutica<sup>10</sup>. La exégesis

7 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul, the Apostle* (Eerdmans, 1998), 61.

8 Paul Beauchamp, *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras* (BAC, 2015), 168.

9 Ver Gianantonio Borgonovo, “Monogamia e monoteismo Alla radice del simbolo dell’amore sponsale nella tradizione dello jahvismo”, en *Maschio e femmina li creò*, ed. Giuseppe Angelini y otros (Glossa, 2008), 37-39. Se puede consultar también: Pedro Raúl Anaya y Carlos Granados, *Eclesiastés – Cantar de los cantares* (BAC, 2019).

10 Ver, por ejemplo, Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Hohelied der Liebe* (Herder, 2015), 25: “Es zeigt sich, dass die Frage nach der rechten Auslegung des Hoheliedes zentrale Aspekte der Anthropologie und

“profana” del Cantar imaginaba este texto como una especie de meteorito, sin paralelos reales en el tejido bíblico. Hoy se considera, con más razón, en íntima relación con el resto del “corpus” bíblico (con los profetas o con la literatura sapiencial)<sup>11</sup>.

En segundo lugar, la relación del Cantar con la protología bíblica es innegable<sup>12</sup>. El autor del Cantar teje una trama común con Gn 2-3<sup>13</sup>. Si estos últimos capítulos interesan evidentemente a una “teología de la creación”, la aportación del Cantar no debería ser menor. El “mito” y el “epitalamio” dan, como veremos un testimonio concorde<sup>14</sup>.

En tercer lugar, no es extraño que un texto como el Cantar de los cantares, de corte “sapiencial”, atribuido a Salomón, padre de la Sabiduría (Ct 1,1), se refiera a un tema que es central en esta corriente literaria: la “creación”<sup>15</sup>. Von Rad daba un valor secundario a las tradiciones sapienciales porque en ellas la “creación” había llegado a constituirse en un testimonio “puro e independiente” de la salvación, por influjo -a su entender- de tópicos egipcios, vinculados con el concepto de “orden” y con ideas muy alejadas de la genuina fe yahvista<sup>16</sup>. Sin embargo, en su obra *Wisdom & Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Leo G. Perdue ofrece otro horizonte y lamenta la pérdida de las doctrinas de la “creación” y la “providencia” en el paisaje de la teología bíblica a partir de la II Guerra mundial,

Theologie berührt. In der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, finden Gottheit und Menschheit in eine Einheit bei bleibender Unterschiedenheit. Vor dem Hintergrund des Hoheliedes ist diese Einheit in bleibender Unterschiedenheit als ein Dialog der Liebe zu verstehen [...]. Die hier vertretene Auslegung des Hoheliedes lässt sich von der Einsicht leiten, dass diese Dimension im Text des Hoheliedes selbst angelegt ist”.

11 Así, por ejemplo, Gianni Barbiero, *Cantico dei cantici* (Paoline, 2003), 431-445.

12 Barbiero, *Cantico*, 437: “Il Cantico si richiama soprattutto a Gn 1-2”.

13 Recuerdo solamente algunos paralelos con Gn 2-3: el jardín del Cantar es el similar al Edén (el término *paradeisos* retorna en Ct 4,13): hay una fuente (Gn 2,6; Ct 4,12.14) y árboles de todo tipo (Gn 2,9; Ct 4,13-14). La ausencia de vergüenza hacia la desnudez, de la que hablaba Gn 2,25, se ha desarrollado en el Cantar a través del género literario del *wasf*, es decir, de toda esa serie de descripciones corporales admiradas que recorren el texto (ver p.e. Ct 4,1-7). El amor del Cantar supone también, como en Gn 2,24, “abandonar la casa paterna” (cf. Ct 1,8; 2,10.13) para afrontar un viaje (cf. Ct 3,6-8; 4,8; 8,5). El texto de Gn 3,16 retorna también (en Ct 7,11) para ser reinterpretado de un modo nuevo. Si en Gn 3,16 se decía: “Hacia tu marido se dirigirá tu deseo, pero él te dominará”; en Ct 7,11 se dice: “Yo soy de mi amado y a mí se dirige su deseo”.

14 Propondremos una lectura de “intersección” entre el Cantar y Gn 2-3, como la proclamada por Paul Ricoeur, que permita a los dos textos hablar juntos (sin colisión); ver Paul Ricoeur, “La metáfora nupcial”, en *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, ed. André LaCocque y Paul Ricoeur (Herder, 2001), 265-306. Ver también Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (Harvest Books, 1982), 107-114 que relaciona también Gn 2-3 y Cantar con un original método de lectura.

15 Ver sobre el carácter sapiencial del Cantar, Carlos Granados, “Amor y reconocimiento en el Cantar de los Cantares”, en *Il logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, ed. Juan José Pérez-Soba y Luis Granados (Cantagalli, 2008), 239-250. Algunos autores, como Víctor Morla, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares* (Verbo Divino, 2004), 68-70, minusvaloran el carácter sapiencial de nuestro texto; pero ver: Roland E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther* (Eerdmans, 1981) o Jesús Luzárraga, *Poesía. Cantar de los Cantares. Sendas del amor* (Verbo Divino, 2005), 51-55.

16 Von Rad, “Das theologische”, 147.

debido a una insistencia unilateral y excluyente en la “historia de la salvación”; y advierte sobre el riesgo de una “teología bíblica” que deje de lado la perspectiva sapiencial de los orígenes<sup>17</sup>.

## 2. A PARTIR DEL CANTAR DE LOS CANTARES: EL LENGUAJE DEL CUERPO COMO CLAVE

El punto de vista del Cantar nos va a permitir explicar la forma en que el discurso bíblico sobre la creación es “fundante” y no puede relegarse a un “trasfondo” o a un “dato de hecho”. No estamos hablando solo de una “decoración de escenario” para la acción salvífica de Dios –como parece sugerir von Rad–, ni de la simple puesta en acto de una naturaleza estática, ni del mero arranque del reloj de la historia. El Cantar nos va a desvelar la centralidad del “amor” dentro de una visión del acto creador que tiene como clave el cuerpo en relación. A la afirmación de que la doctrina soteriológica ha absorbido la creacional, tenemos que añadir que la doctrina creacional ya preparaba la soteriológica porque en ella se revelaba el amor, manifestado en el cuerpo de los esposos y en su fecundidad abierta a vida nueva.

Todo esto resuena en la obra *Teología de la creación. De carne a gloria*, de José Granados. Allí, en primer lugar, se hacen comprensibles las dificultades que encuentra hoy el discurso sobre la creación<sup>18</sup>. Entre la idea moderna del “dios ordenador” y la romántica del “dios naturaleza sentida”, parece no haber vía intermedia. Hartmut Rosa encuentra también la dificultad de superar dos modos contrarios de concebir la relación con la naturaleza: uno, en términos prácticos y utilitarios; otro, de carácter psicoemocional, que ve la naturaleza como esfera emotiva de resonancia<sup>19</sup>. ¿Qué puede mediar entre ambos conceptos? Probablemente, un acercamiento más integral, que sea capaz de reflexionar desde la experiencia original del “cuerpo” y su lenguaje; partiendo de las relaciones que se inauguran en la carne por virtud del acto creador. Este será nuestro intento.

17 Leo G. Perdue, *Wisdom & Creation. The Theology of Wisdom Literature* (Wipf and Stock, 1994), 340-342.

18 José Granados, *Teología de la creación: De carne a gloria* (Didaskalos, 2020), 19-42.

19 Hartmut Rosa, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (Katz Barpal, 2019), 358.

El Cantar es precisamente el “libro del cuerpo desnudo”, que se muestra sin vergüenza (y sin desvergüenza) a la mirada del amado. Es el “cuerpo creado” a imagen de Dios (cf. Gn 1,26-28), el cuerpo para la gloria. La perspectiva original del acto creador que nos ofrece permite asumir un horizonte nuevo, que supera, por elevación, la dificultad planteada por von Rad. La creación es decisiva porque supone la plasmación del cuerpo, con su gramática propia. Si la creación no nos hubiera proporcionado este registro corporal, cargado de sentido, la salvación no hubiera podido realizarse ni expresarse. El Cantar ilustra y enseña esta gramática. “Para recuperar la mirada justa sobre la creación, es necesario situarse en un nuevo espacio. Se trata del espacio formado por las relaciones que cada uno entabla, a través de su cuerpo, con el cosmos y con su entorno interpersonal”<sup>20</sup>.

### 3. LA CREACIÓN A PARTIR DE LAS TRES EXPERIENCIAS EN EL CUERPO PRESENTES EN EL CANTAR

Pretendo ofrecer una lectura del Cantar que nos sitúe precisamente en este “espacio nuevo” que es el cuerpo. Para ello partiré de tres experiencias, inscritas en el propio libro: “despertar”, “habitar” y “generar”. El Cantar de los cantares habla muchas veces de que los amantes duermen; de que habitan la creación y de que persiguen una fecundidad (la primera y más evidente, la fecundidad que significa el nacimiento de un “nosotros”). Ahora bien, estas tres experiencias: *despertarse, morar y engendrar*, expresan dimensiones claves del acto creador<sup>21</sup>:

- *Despertar*. La “creación”, en efecto, se asemeja a un “despertar”. “Caemos en la cuenta de que la metáfora central que sirve de trasfondo al ‘principio’ no es la del nacimiento. Es, más bien, *el momento del despertar del sueño*, cuando un mundo desaparece y otro viene al ser... de un mundo en el que cada uno tiene su propio *logos* a otro en el que hay un *logos* común”<sup>22</sup>. Northrop Frye, a quien acabo de citar, piensa incluso que esta es la razón por la que el texto de Gn 1 dice: “fue una tarde, fue una mañana”: se pasa del ocaso al alba para seguir el ritmo del sueño al despertar. En todo caso, según Gn 2,21-25 la mujer y el hombre son propiamente creados saliendo de un sueño. Lo sucedido en Gn 2,7 fue solamente un “ensayo”<sup>23</sup>. La creación cabal acontece cuando se despiertan a la par varón y

20 José Granados, *Creación*, 64.

21 José Granados, *Creación*, 43-62.

22 Frye, *The Great Code*, 108.

23 Gianfranco Ravasi, *Il Cantico dei cantici* (EDB, 1992), 67 habla de una “hominización” todavía incompleta hasta que llega la etapa decisiva de Gn 2,23-24.

mujer. Ya los primeros cristianos utilizaron también esta imagen para decir la “(re)creación” (cf. Ef 5,14). Y recordamos aquí con qué belleza se sirve Romano Guardini del “despertar” para decir lo que un “acto originario” es: *Anfang*<sup>24</sup>.

- *Habitar*. La “creación” ofrece el ambiente para el hombre, su *morada*. Por ello se compara con una construcción (ocasionalmente, también, la de un templo) donde se (tras)planta al ser humano. Esto corresponde con el relato de Gn 2-3, pero también con la visión sacerdotal de Gn 1 y, en general, con la perspectiva de la creación como “casa”<sup>25</sup>.

- *Generar*. La imagen de Dios en el hombre está relacionada con la “generación” (cf. Gn 1,26-28; 5,1-3), porque Dios al crear *genera un mundo*. No lo hace según la imagen procreadora de la mitología, sino según la lógica bíblica de la bendición y la promesa<sup>26</sup> La “creación”, por consiguiente, no es una deducción tardía o un punto de arribo, sino que es, más bien, punto generativo de partida. En todo caso, al hablar del origen, del *Urzeit*, hemos de tener siempre presente un triple registro: junto a la “creación pasada”, hemos siempre de considerar la “creación cercana” y “creación futura”, de acuerdo con los tres ejes que descubre Paul Beauchamp<sup>27</sup>. Repito: crear no es poner en acto “cosas”, sino generar un sentido, poner en marcha el mundo hacia una finalidad. Sin *telos* no hay *arché*.

Veremos a continuación qué nos dice el Cantar sobre estas tres dimensiones decisivas del evento creador:

24 Ver Romano Guardini, “Sagrada Escritura y ciencia de la fe”, en *Biblia y ciencia de la fe*, ed. Carlos Granados, A. Giménez (Encuentro, 2007), 17-66, p.43: “El estado de conciencia matutino, que le permite conocer, decidirse y actuar, no se puede derivar a partir del proceso físico-psíquico de la puesta en marcha y desarrollo del sueño, sino que acontece como algo nuevo, que vive de sí mismo; está ahí como algo nuevo, en cierto modo como una repetición del nacimiento”. Más en general, sobre el concepto de “origen”, ver la preciosa meditación de Romano Guardini, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Gn I-III* (Würzburg, 1961).

25 Ver Bernd Janowski, “Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption”, en *Schöpfung und Neuschöpfung*, ed. Helmut Merklein y Werner H. Schmidt (Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 37-40.

26 Ver Carlos Granados, “Biblia: Antiguo Testamento y sexualidad”, en *Diccionario de sexo, amor y fecundidad*, ed. José Noriega y René & Isabelle Ecohard (Didaskalos, 2022), 83-88, p.83: “Desde el principio la religión judeocristiana supuso una desdivinización de la sexualidad. Pero el hecho de desmitificarla no condujo a su demonización”. Ser imagen de Dios significa, de hecho, también “procrear” (ver Gn 1,28; y Gn 5,1-3).

27 En Paul Beauchamp, *Salmos, noche y día* (Didaskalos, 2018), 192, se distingue entre la “creación lejana” (que se expresa en pasado y hace referencia al origen primigenio), la “creación cercana” (su bendición cotidiana en las cosas, tal como la celebra el Sal 136,4-5) y la “creación futura”, que es la fecundidad que el mundo ya contiene y llegará a cumplirse de la mano de Dios (ver Sal 96,12-13).

### 3.1. Despertar

El tema del sueño aparece en el Cantar en momentos clave del desarrollo, normalmente para interrumpirlo (ver Ct 2,7; 3,5; 5,2; 8,4-5). En realidad, estas detenciones son como una forma de dar tensión a la secuencia de cantares, producen un *efecto dinámico de unidad* en el conjunto. El duermevela se resuelve finalmente en Ct 8,5, cuando los amantes se despiertan. Leemos en Ct 8,5-6:

“Debajo del manzano te desperté, allí donde tu madre te concibió, donde concibió la que te dio a luz. Ponme como un sello en tu corazón, como un sello en tu brazo, porque es fuerte el amor como la muerte, implacable como el Sheol la pasión; sus saetas son saetas de fuego, una llamarada de YH”.

Hay una palabra para “despertar” (8,5) seguida de otra para “hacer alianza” (8,6) que deben leerse juntas. Ante todo, los amantes emergen del sueño. Y no lo hacen en cualquier lugar, sino allí donde la madre concibió, allí donde fue el novio engendrado. “Despertar” resulta así estar en paralelo con “nacer”; es un “despertar-nacer”. ¿Es posible evocar aquí el acto “creador”? Sí, si adoptamos una lectura de intersección con Gn 2-3<sup>28</sup>. Trataré de ilustrar el punto. Fijémonos que en Gn 2,21-22 la mujer (y el hombre) son propiamente creados saliendo de un sueño. Y, enseguida, el varón habla *palabras de alianza*: “Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2,23)<sup>29</sup>. La misma secuencia resulta en Ct 8,5-6: *del despertar a la alianza*<sup>30</sup>. Y así, Ct 8,5-6 se *re-fiere* a la creación del hombre y la mujer. Es una *re-ferencia* en la *di-ferencia*. Pero ciertamente interesa al concepto de “creación”. Crear es generar un “nosotros” en alianza, tanto en Gn 1,26-28 (“varón y mujer”) como en Gn 2,21-22. De este modo se establece una gramática de la carne que se dirige a la donación amorosa. Y esto claramente -repito- afecta a la noción de “acto creador” y obliga a superar una visión basada en el puro concepto de “orden”, como el que parece presuponer permanentemente von Rad. A no ser que se trate de un *ordo amoris*, siguiendo la perspectiva que sirvió bellamente a Orígenes para comentar el Cantar de los cantares: “antes de entrar a discutir lo que se contiene en este libro [el Cantar de los cantares], me parece

28 Beauchamp, *El uno y el otro*, 176: podemos leer Génesis y Cantar juntos porque “están escritos en el mismo cuerpo social y a propósito de las mismas realidades”.

29 Ver Carlos Granados, “Una caro: del Génesis al Cantar de los cantares”, en *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, ed. José Granados (Cantagalli, 2014), 23-40. Allí se explica cómo el uso de algunos términos hebreos (*dabaq* y *ʿazab*) en Gn 2,24, así como la “fórmula de parentela” que emplea Gn 2,23, apuntan al tema de la “alianza”.

30 Ver Anaya y Granados, *Eclesiastés – Cantar de los cantares*: en el comentario a Ct 8,6 se explicitan los motivos de “alianza” que aparecen aquí, sobre todo a partir de su paralelo con Dt 6,5.8 (el “sello”, el “brazo”, el “amor”...).

necesario que previamente expongamos una breves consideraciones acerca del amor mismo, que es la causa principal de haber sido escrito este libro”<sup>31</sup>.

Notemos, además, que las “grandes aguas” (*mayim rabbîm*) que pretenden apagar el amor en Ct 8,5-7 tienen una fuerte coloración mitológica y se refieren a la lucha del Dios creador contra las aguas del caos (ver Job 38,4-12)<sup>32</sup>. Es decir, que las *mayim rabbîm* de Ct 8,7 evocan la victoria inicial del Señor sobre la confusión, sobre las aguas desbordantes (ver Sal 77,17-21; Hab 3,8-9; Is 17,12-13). De modo que, aquí también, encontramos una referencia al origen, al “amor creador” que vence la potencia desobediente de la muerte.

Todo parece encajar: los amantes suben de un “desierto” (Ct 8,5) que evoca ese límite primordial del espacio, para “despertarse” y “nacer” (Ct 8,5)<sup>33</sup>. La creación, tras una “prehistoria onírica”, resulta en un acto de alianza (Ct 8,6), un gesto de amor que vence las aguas del caos, el desorden primigenio (Ct 8,7).

Podemos mencionar, a este respecto, otro de los límites del planteamiento de von Rad. Él parece que consideró la creación solamente como “creación pasada”, es decir, la pensó únicamente como “comienzo”, no como “origen” permanente, no como creación continua que se renueva a través de la “bendición”. Por eso veía desligado de ella el acto “salvador”, que solo después la habría absorbido. En realidad, Dios se revela como fuente del amor, como “llamarada” (Ct 8,7), como origen del despertar-nacer de los amantes. Y la creación es “salida del sueño de muerte”, preludio de una historia de salvación en la carne del amado y la amada.

31 Orígenes, *Comentario al Cantar de los cantares. Introducción y notas de Manlio Simonetti. Traducción de Argimiro Velasco Delgado* (Ciudad Nueva, 1994), 38.

32 Cf. Herbert G. May, “Some Cosmic Connotations of *Mayim Rabbîm*, ‘Many Waters’”, *JBL* 74 (1955): 9-21; Barbiero, *Cantico*, 386.

33 Ct 8,5 no alude al desierto como lugar de intimidad; tampoco es necesario acudir a una interpretación mitológica (como la subida de los infiernos, similar a la de Ishtar y Tammuz o Euridice y Orfeo). Nos acerca, tal vez más a nuestro punto, la imagen de Os 2,16-25 donde la ascensión de la esposa desde el desierto a la tierra-vergel es sinónimo de cumplimiento y prepara la “nueva creación”, la “alianza de paz” (ver Os 2,20). Ver Schwienhorst-Schönberger, *Das Hohelied*, 153: “Deutlich sind die Anspielungen auf Worte des Propheten Hosea. Dort spricht JHWH davon, wie er seine Geliebte in der Wüste umwirbt und sie von dort in das neu aufblühende Land hinaufführt (Hos 2,16–25)”.

### 3.2. Habitar

Ya desde el principio habla el Cantar de una *casa común* del amado y la amada:

“Nuestro lecho está hecho de fronda, las vigas de nuestra casa, de cedro, nuestros artesonados, de ciprés” (Ct 1,16-17).

El hogar que acoge a esta pareja es la creación exuberante, la viva naturaleza<sup>34</sup>. Pero –notémoslo bien– esta creación se ve desde una óptica muy especial. Porque la casa de los amantes en la creación está hecha de “cedro” y “ciprés”. Y esto son precisamente los árboles del templo (véase 1 Re 5,22; 6,15s; 10,12)<sup>35</sup>. “Cedro” y “ciprés” traen a la memoria del lector avezado en las Escrituras, la “casa de Dios”, el “lugar santo”. Por consiguiente, los amantes han encontrado abrigo en la creación y, más en concreto, en la creación transformada en templo, en espacio para la manifestación de Dios. Este punto de vista no es exclusivo de este versículo. Recoge una constante en el Cantar: la creación, “casa” de los esposos, reviste un carácter numinoso, se presenta como manifestación de Dios<sup>36</sup>.

“Salir al campo” (Ct 7,12), “pastar entre azucenas” (2,16; 6,3), “ir al monte de la mirra” (4,6), “bajar al jardín”, “a las eras” (6,2), “bajar al nogueral” (6,11), son algunas de las acciones que resaltan esta relación de los amantes con la creación. Están “como en casa”, se pasean amablemente por este jardín exuberante.

En medio de esta relación de resonancia con lo creado, destaca una novedad: la “somatología” del Cantar está ampliamente basada en la toponimia de la Tierra santa (ver Ct 7,5-6). O, dicho de otra manera, la “casa de la creación” prefigura el cuerpo, todo el cosmos sirve de metáfora al cuerpo. Paul Beauchamp lo expresa bellamente: “Antes de que el amor de esta pareja se convierta en alegoría de otra realidad, la creación entera es alegoría de esta pareja. Esta pareja solo puede comunicarse realmente cuando se expresa en alegoría, mediante la alegoría de la creación”<sup>37</sup>. De hecho, la correspondencia del cuerpo de la mujer con los parajes

34 Barbiero, *Cantico*, 85: “Il Cantico sente una continuità tra l’amore umano e il ciclo vegetativo... La parola *ra’anân* (rende tenero) è usata nella letteratura profetica in connessione con i santuari cananei all’aperto, dove si compivano riti di fecondità. Ciò che i profeti vedevano come idolatria, è integrato nel Cantico nella religione jahvistica. In forma lirica il Cantico supera quella estraniatazione tra uomo e natura”.

35 Ver Ravasi, *Cantico*, 209: “Cedri e cipressi... del Libano erano stati ampiamente usati... per la costruzione del tempio... Anche per la ricostruzione del tempio dopo l’esilio... In dissolvenza, allora, allà capanna d’amore dei due protagonista del Ct si sostituisce la meravigliosa struttura del tempio”.

36 Ver Barbiero, *Cantico*, 423-425.

37 Beauchamp, *El uno y el otro*, 162.

palestinos es constante<sup>38</sup>. Fijémonos, por ejemplo, en que la subida del desierto (relatada en Ct 3,6-11) culmina en un jardín florido, en una especie de nuevo Edén que se identifica con el cuerpo de la amada (Ct 4,1-5,1). Otra pista: la leche y la miel que brotan de labios de la amada en Ct 4,11 recuerdan a la expresión “tierra que mana leche y miel”, típica de los relatos históricos (cf. Ex 3,8; Lev 20,24; Dt 6,3). En definitiva, la creación es morada para habitar. Y se habita esa morada, ante todo, en el cuerpo. La “somatología” del Cantar es un reflejo de la “creación” como domicilio de la persona amada, como ambiente propicio para el amor.

### 3.3. Generar

La hierogamia ha sido un lugar común para explicar los orígenes del cosmos. Tómese un dios y una diosa que mediante un cierto matrimonio o vínculo sexual engendran un mundo. Este modelo de “creación por generación”, tópico de otras tradiciones religiosas del entorno de Israel, parece haber quedado excluido del tejido bíblico, es decir, que ha sido rigurosamente proscrito de la Biblia<sup>39</sup>. Pero podemos pensar que en el Cantar de los cantares la “hierogamia” ha sido “desmitologizada” y transformada en una “hierogamia humana”. Este pensamiento no es nuevo. Se trata de una hipótesis de lectura propuesta por diversos intérpretes del Cantar de los cantares a partir de un estudio comparativo de textos mitológicos del entorno de Israel<sup>40</sup>. Podemos aceptar estas referencias con un sano escepticismo frente a su pretensión genética. Es decir, sin acceder a que esté en ellas la clave para comprender el origen de nuestro libro. Podemos acoger de estas hipótesis una ayuda para comprender aspectos sorprendentes o provocativos del Cantar. En nuestro caso, es útil para explicar mejor cómo la potencia generativa del amor puede crear, cómo hay algo de divino en el amor hombre-mujer que genera mundo. Importante para nuestro propósito resulta, en fin, el hecho de que el

38 Con la “viña” en Ct 1,6.14; con los narcisos y las rosas en Ct 2,1-2.16; con la sierra de Galaad en Ct 4,1; con un monte o una colina en Ct 4,6; y así en tantos momentos.

39 Ver Claus Westermann, *Genesis I-II* (Neukirchener Verlag, 1974), 36-65 a propósito de las “formas” en que se presenta el gesto creador. Comenta P. Ricoeur, en “Pensar la creación”, 57, que “sólo el primer tipo - creación por generación- está estrictamente excluido de la Biblia”. Precisamente el hecho de que este modelo “generativo” haya sido excluido de la Biblia da que pensar. Sin duda que Israel quería con ello huir de la imagen aberrante de un dios procreador sexualizado y hecho a imagen del hombre. Pero, en el fondo, las imágenes del Génesis -sobre todo el tema de la “imagen y semejanza”- evocan una relación paterno-filial y traen a la memoria la figura del “Padre”. La creación está iluminada por esta idea de “generación”.

40 Ver por ejemplo, Theophile J. Meek, “Canticles and the Tammuz Cult”, *AJSL* 39 (1922-1923): 1-14; “Babylonian Parallels to the Song of Songs”, *JBL* 43 (1924): 245-252, entre otros muchos. El comentario de Marvin H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday, 1977) da mucho espacio a estos paralelos con el mundo mesopotámico.

lenguaje antropológico del Cantar, en su descripción del amor hombre-mujer, haga resonar categorías de mitos de creación, de fecundación entre dioses que da origen a un cosmos.

Ciertamente, el Cantar de los cantares no parece, a primera vista, insistir mucho en el tema de la procreación de hijos<sup>41</sup>. La primera fecundidad de esta pareja es la “generación del nosotros”, visible en el abrazo (Ct 2,6; 8,3). Con todo, hay un tema pertinaz que camina en el sentido de la procreación e ilumina el asunto que ocupa estas páginas. Se trata del “*retorno a la casa de la madre*”.

La amada quiere introducir al amado en la “casa materna” (3,4; 8,2) y al final lo despierta bajo el manzano “donde lo concibió su madre” (8,5<sup>42</sup>). ¿Cómo interpretar esta referencia? No parece que nos encontremos aquí ante una alusión de tipo institucional, una especie de presentación en familia (no se explicaría por qué no mencionar al “padre”). Mucho menos oportuna nos parece aquí la evocación de un oscuro eufemismo sexual<sup>43</sup>. Lo que aquí se desvela es un reconocimiento y un respeto. “El amor entre la esposa y el esposo no será nada sin este renacer del vínculo con su madre”<sup>44</sup>. El amado y la amada tienen que reconocer su origen para poder amarse. Ambos tienen que honrar el origen de la vida. No hay *telos* sin *arché*.

Pero de este modo, la somatología del Cantar nos recuerda un principio teológico: no separar creación de salvación, no puede darse el cumplimiento sin retorno al origen. El amado tiene que llevar en sus bodas la corona que le ciñó su madre (Ct 3,11) y reconocer que la esposa es “la única de su madre” (6,9). Ambos deben acoger su origen, reconciliarse con él, para poder amarse<sup>45</sup>.

41 Lo cual no significa que sea un tema ausente o voluntariamente excluido; simplemente que se alude a él de un modo velado, precisamente para captar su pleno sentido a partir del amor sponsal; ver, por ejemplo, Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament* (Hendrickson, 2007), 604-606.

42 En el texto hebreo masorético el sujeto de la acción en 8,5 es la mujer y, por tanto, la madre es la del esposo. En el griego, sin embargo, aunque el género no especifica quien habla, tenemos una nota marginal del códice alejandrino y sinaítico de los LXX que pone como sujeto al esposo (*ho nymphios tade pros tēn nymphēn*), refiriéndose, por tanto, a la casa materna de la esposa (lo mismo el siríaco). Estas versiones, sin embargo, preservan probablemente una *lectio facillior* (¿tal vez dictada por una interpretación alegorizante del texto que quiere hacer del Señor el esposo?); cf. Barbiero, *Cantico*, 360.

43 Víctor Morla, *Poemas de amor y deseo* (Verbo Divino, 2004), 352 sugiere que el amado “excita” (despierta) a la amada en la “casa de la madre” (referencia al órgano sexual en cuanto lugar fisiológico donde la madre concibe). Notemos que según el texto hebreo en Ct 8,5 es la amada quien despierta al amado (la “casa materna”, por tanto, ¿sería la del joven?). Pero, sobre todo, notemos que una interpretación pornográfica empobrece el texto, resultando frecuentemente rebuscada y fuera de lugar.

44 Ver Beauchamp, *El uno y el otro*, 175.

45 Barbiero, *Cantico*, 127 ve aquí una expresión del carácter paradójico del amor: tras ser descrito como un “abandonar al padre y a la madre” (cf. Ct 1,8; 2,10.13) se presenta ahora como una reconciliación con las propias raíces familiares (como un “honrar al padre y a la madre”). La ausencia del padre se ha explicado como una característica del género literario, pues en los cantos de amor egipcios se nombran solo la madre y los hermanos entre los miembros de la familia (cf. pp.127-128). Pero esto nos ofrece solo un paralelo, no una explicación.

Solo si se cumple esta extraña insistencia de volver a la casa de la madre, podrá abrirse un espacio procreativo, porque la madre es “la que engendró”, “la que dio a luz” (cf. 8,5, retomado de 3,4). La novia retornará entonces al lugar donde ella también podrá llegar a ser madre. Adquiere así un sentido ulterior la referencia al amor “fuerte como la muerte” (8,6), capaz de sobrepasar los embates de las aguas caudalosas del tiempo (cf. v.7) precisamente en su apertura a un horizonte de fecundidad. La novedad del “procrear” se introduce solo volviendo al hogar del origen, al momento creador.

De nuevo, estamos ante una somatología que se empeña en unir e integrar lo nuevo con lo antiguo, el origen con el fin, la creación con la salvación, los frutos del inicio con los del término (ver Ct 7,14: “nuestra puerta rebosa de frutos: los nuevos y los antiguos, amado mío, los he reservado para ti”).

#### 4. UNA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN DESDE EL CANTAR DE LOS CANTARES

En conclusión, si al inicio nos preguntábamos, “¿puede hablar del Dios Creador un libro que ni siquiera contiene una vez completo el nombre de Dios?”, nuestra respuesta no puede ser más que afirmativa, en la medida en que desde el Cantar de los cantares “las cosas del hombre significan las cosas de Dios”<sup>46</sup>. En este sentido el amor del hombre y la mujer es *alegoría* del amor de Dios. Y la “creación-despertar-nacimiento” del hombre y la mujer (tras su prehistoria onírica) en Ct 8,5-7 es *alegoría* de la forma en que Dios crea.

Si las metáforas e imágenes esponsales del Cantar de los cantares han acompañado a Israel “desde siempre”, lo dicho en estas páginas no se refiere solo a un aspecto marginal de la fe de Israel, sino que afecta en general a la comprensión misma del gesto creador. El Cantar desvela la gramática del amor creado a imagen de Dios, como su “llamarada” (cf. Ct 8,7). Israel entiende la creación desde esa forma de “despertar-nacer”, de “habitar el cuerpo” y de “generar” que se llama “amor humano”. Resulta impensable que su teología haya estado desligada de esta somatología; no es coherente pensar que Israel ha imaginado el gesto salvador de Dios al margen de todas estas concepciones antropológicas hondamente arraigadas en el acto creador. El Cantar testimonia una ascunción tematizada y

46 Al igual que las primeras palabras de Adán, las del Cantar no nombran a Dios, pero están dichas “a partir de Dios y en Dios” (ver Beauchamp, *El uno y el otro*, 181).

consciente de la antropología de Gn 1-3. Su “somatología” da fe de una forma concreta de concebir el gesto creador en relación con la alianza, que no es simple herencia del mundo cananeo o egipcio y que tampoco puede considerarse ajena a la teología de la salvación presente en los textos proféticos<sup>47</sup>.

Ciertamente, Gerhard von Rad no consideró especialmente importante el Cantar de los cantares. Es una simple constatación a partir de una lectura de sus obras. En realidad, no pensó el acto creador desde el punto de vista del cuerpo, de la plasmación de un cuerpo sexuado y abierto a la vida. Parece que aquí precisamente está una de las raíces de sus inexactas conclusiones. La creación no puede ser solo un “escenario” porque en ella se revela ya el amor hombre-mujer, porque en ella se da ya la gramática del cuerpo que ama, marcado por la diferencia sexual y abierto a la vida. La “somatología” del Cantar de los cantares es prueba de que la experiencia del cuerpo creado ha suministrado a Israel los significados básicos para acceder a la realidad de la salvación de Dios en la historia. Podríamos también añadir (pero aquí se abre ya una hipótesis más general de lectura) que la “somatología” de la metáfora sponsal que emplean los profetas (desde Oseas, Jeremías, Ezequiel, Isaías) y la misma con que se expresa la pasión amorosa del sabio por la *Sofía* femenina (en Proverbios o en la Sabiduría de Salomón) demuestran también esta imposibilidad de separar teológicamente “creación” y “salvación”<sup>48</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anaya, Pedro Raúl y Carlos Granados. *Eclesiastés – Cantar de los cantares*. BAC, 2019.
- Anderson, Bernhard W. “Introduction: Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith”. En *Creation in the Old Testament*. Editado por Bernhard W. Anderson, 1-24. Fortress, 1984.
- Barbiero, Gianni. *Cantico dei cantici*. Paoline, 2003.
- Beauchamp, Paul. *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*. BAC, 2015.
- Beauchamp, Paul. *Salmos, noche y día*. Didaskalos, 2018.

47 El comentario de Schwienhorst-Schönberger, *Das Hohelied*, da especial relevancia al paralelismo del Cantar con los textos proféticos.

48 San Juan Pablo II, en una catequesis del 23 de mayo de 1984, habla del Cantar de los cantares como un “testimonio del principio”: “No es posible releerlo más que en la línea de lo que está escrito en los primeros capítulos del Génesis, como *testimonio del ‘principio’*, de ese ‘principio’ al que se refirió Cristo en su conversación decisiva con los fariseos (cf. *Mt* 19, 4). El Cantar de los Cantares está ciertamente en la línea de ese sacramento donde, a través del ‘lenguaje del cuerpo’, se constituye el signo visible de la participación del hombre y de la mujer en la alianza de la gracia y del amor, que Dios ofrece al hombre. El Cantar de los Cantares muestra la riqueza de este ‘lenguaje’, cuya primera expresión está ya en el Génesis 2, 23-25”. Lo que hemos ilustrado en estas páginas está de algún modo condensado en las geniales intuiciones del papa polaco.

- Borgonovo, Gianantonio. "Monogamia e monoteismo Alla radice del simbolo dell'amore sponsale nella tradizione dello jahvismo". En *Maschio e femmina li creò*. Editado por Giuseppe Angelini y otros, 37-39. Glossa, 2008.
- Borgonovo, Gianantonio. *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*. Gregorian Biblical Press, 1995.
- Brueggemann, Walter. "Response to J. Richard Middleton". *HThR* 87 (1994): 279-289.
- Davidson, Richard M. *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*. Hendrickson, 2007.
- Dunn, James D.G. *The Theology of Paul, the Apostle*. Eerdmans, 1998.
- Eberlein, Karl. *Gott der Schöpfer - Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen*. P. Lang, 1986, <sup>2</sup>1989.
- Fretheim, Terence E. *God and World in the Old Testament. A Relational Theology of Creation*. Abingdon Press, 2005.
- Frye, Northrop. *The Great Code. The Bible and Literature*. Harvest Books, 1982.
- Granados, Carlos. "Amor y reconocimiento en el Cantar de los Cantares". En *Il logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire*. Editado por Juan José Pérez-Soba y Luis Granados, 239-250. Cantagalli, 2008.
- Granados, Carlos. "Biblia: Antiguo Testamento y sexualidad". En *Diccionario de sexo, amor y fecundidad*. Editado por José Noriega y René & Isabelle Ecochard, 83-88. Didaskalos, 2022.
- Granados, Carlos. "Dijo Dios, vio Dios. Creación, palabra, visión". En *Los siete días en Cristo: Fórmula de la creación*. Editado por José Granados y Luis Granados, 25-44. Didaskalos, 2019.
- Granados, Carlos. "El espíritu de Yahvé y el dinamismo de la creación en el Antiguo Testamento". *Anthropotes* 26 (2010): 45-64.
- Granados, Carlos. "Una caro: del Génesis al Cantar de los cantares". En *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*. Editado por José Granados, 23-40. Cantagalli, 2014.
- Granados, Carlos. *La nueva alianza como recreación. Estudio exegetico y teológico de Ez 36,16-38*. Gregorian Biblical Press, 2010.
- Granados, José. *Teología de la creación: De carne a gloria*. Didaskalos, 2020.
- Guardini, Romano. "Sagrada Escritura y ciencia de la fe". En *Biblia y ciencia de la fe*. Editado por Carlos Granados y Agustín Giménez, 17-66. Encuentro, 2007.
- Guardini, Romano. *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Gn I-III*. Würzburg, 1961.
- Janowski, Bernd. "Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der prister-schriftlichen Heiligtumskonzeption". En *Schöpfung und Neuschöpfung*. Editado por Helmut Merklein, Werner H. Schmidt. Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 37-40.
- Löning Karl y Erich Zenger. *To Begin with, God Created... Biblical Theologies of Creation*. Michael Glazier, 2000.
- Luzárraga, Jesús. *Poesía. Cantar de los Cantares. Sendas del amor*. Verbo Divino, 2005.
- May, Herbert G. "Some Cosmic Connotations of Mayim Rabbim, 'Many Waters'". *JBL* 74 (1955): 9-21
- Meek, Theophile J. "Babylonian Parallels to the Song of Songs". *JBL* 43 (1924): 245-252.

- Meek, Theophile J. “Canticles and the Tammuz Cult”. *AJSL* 39 (1922-1923): 1-14.
- Middelton, J. Richard. “Is Creation Theology Inherently Conservative? A Dialogue with Walter Brueggemann”. *HThR* 87 (1994): 257-277.
- Morla, Víctor. *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares*. Verbo Divino, 2004.
- Morla, Víctor. *Poemas de amor y deseo*. Verbo Divino, 2004.
- Murphy, Roland E. *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*. Eerdmans, 1981.
- Orígenes. *Comentario al Cantar de los cantares. Introducción y notas de Manlio Simonetti. Traducción de Argimiro Velasco Delgado*. Ciudad Nueva, 1994.
- Paas, Stefan. *Creation and Judgement. Creation Texts in Some Eighth Century Prophets*. Brill, 2003.
- Perdue, Leo G. *Wisdom & Creation. The Theology of Wisdom Literature*. Wipf and Stock, 1994.
- Pope, Marvin H. *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, 1977.
- Ravasi, Gianfranco. *Il Cantico dei cantici*. EDB, 1992.
- Ricoeur, Paul. “La metáfora nupcial”. En *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Editado por André LaCocque y Paul Ricoeur, 265-306. Herder, 2001.
- Rosa, Hartmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz Barpal, 2019.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. *Das Hohelied der Liebe*. Herder, 2015.
- von Rad, Gerhard. “Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens”. En *Werden und Wesen des Alten Testaments*. Editado por Paul Volz, Friedrich Stummer y Johannes Hempel, 138-148. Alfred Töpelmann, 1936.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Neukirchener Verlag, 1974.



**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>.

Uniando 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’Evangile I*, 44.

15 Theobald, *Présences d’Evangile 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 *tradición* 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’ecclésial 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 sacramentel ne sort jamais de l’expression symbolique: c’est en tant que révélateur qu’il peut exercer sa fonction d’opérateur [...] L’opérateur sacramentel 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 práxico (coherencia, rectitud, justicia) del *emeth* y el enfoque escatológico (lo que viene, lo prometido, lo profetizado) del *emunah* hebreos, que es una “verdad” práxima 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.



# **El misterio de la creación y la lógica sacramental de la salvación como representación vicaria en el pensamiento de Karl Heinz Menke**

## **The Mystery of Creation and the Sacramental Logic of Salvation as Vicarious Representation in the Thought of Karl Heinz Menke**

RAÚL OROZCO RUANO

Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid

raulorozco@sandamaso.es

<https://orcid.org/0000-0002-8625-1446>

Recibido: 24 de enero de 2025

Aceptado: 6 de marzo de 2025

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.72.57>



RESUMEN

Creación y salvación constituyen dos momentos de un único designio salvífico de Dios para el hombre. ¿Cómo pensar su relación? El teólogo alemán K. -H. Menke nos ofrece desde su paradigma teológico un modo de entender la relación entre ambos momentos en la economía del misterio de la salvación desde las categorías de representación vicaria y sacramentalidad.

*Palabras clave:* Creación, cristología, escatología, Karl Heinz Menke, representación vicaria, sacramentalidad, salvación.

ABSTRACT

Creation and salvation constitute two moments of a single salvific design of God for human being. How to think about their relationship? The German theologian K. -H. Menke offers us from his theological paradigm a way of understanding the relationship between the two moments in the economy of the mystery of salvation from the categories of vicarious representation and sacramentality.

*Keywords:* Creation, christology, eschatology, Karl Heinz Menke, sacramentality, salvation, vicarious representation.

¿Cómo entender teológicamente el misterio de la creación y la actuación de Dios en el mundo? ¿Cómo explicar el misterio de la libertad humana en su relación con la gracia divina? Son cuestiones centrales del misterio divino de la salvación del hombre unidas intrínsecamente al modo de entender la relación entre los orígenes de la creación (protología) y su perfección (escatología). El profesor alemán Karl Heinz Menke ofrece, a lo largo de su amplia obra, una propuesta teológica de pensar la economía de la salvación –la relación salvífica entre Dios y el hombre– desde la lógica de la sacramentalidad como lo verdaderamente cristiano. La exposición sistemática de su pensamiento es la intención del presente trabajo.

Para ello hemos estructurado nuestro estudio del siguiente modo: estableciendo, en primer lugar, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios en Cristo como preámbulo teológico del discurso, se abordan, en segundo lugar, los principios

rectores de la teología de la representación vicaria de K. H. Menke y, en tercer lugar, su tesis de la representación vicaria (*Stellvertretung*) como categoría teológica fundamental. A continuación, se presenta su modo de describir la sacramentalidad de lo cristiano como “representación inclusiva” (*darstellen*) en la “representación exclusiva” (*Stellvertretung*) de Cristo. Todo ello nos conduce, por último, a abordar su invitación de pensar la categoría de la sacramentalidad como lo distintivamente católico en la comprensión teológica de la economía de la salvación como lógica sacramental. De este modo, la lógica sacramental o sacramentalidad se convierte para Menke en la clave de bóveda de la relación teándrica entre lo divino y lo humano, en continuidad analógica con la novedad del misterio de la encarnación, donde la unidad entre la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo se predica sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación, según la enseñanza del Concilio de Calcedonia y el III Concilio de Constantinopla<sup>1</sup>.

## 1. CREACIÓN, CRISTOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA: EL DINAMISMO SACRAMENTAL DE LA SALVACIÓN

La sacramentalidad o lógica sacramental de la salvación tiene como punto de partida el axioma teológico que establece *la unidad intrínseca entre protología (creación) y escatología (salvación) en el designio salvífico de Dios desde la creación en Cristo*. Hablar en teología de creación y de salvación no implica establecer dos economías divinas distintas, sino diferenciar dos momentos de actuación divina en una única economía de la salvación. Desde aquí se puede comprender rectamente cómo la creación encuentra solo su consumación definitiva en la manifestación escatológica de los hijos de Dios (Cf. Rm 8,19-22). Se ha afirmado al respecto:

“La creación no está todavía terminada, sino que está llamada a una plenitud definitiva. Por ello, la protología no encuentra su cumplimiento definitivo más que en la escatología, y esta es, por otra parte, la definitiva realización de lo ya iniciado. Sin que puedan reducirse la una a la otra, la protología y la escatología no pueden considerarse como ajenas entre sí. Las dos reciben de la cristología su luz y su sentido definitivo”<sup>2</sup>.

De este modo, se parte de una continuidad entre naturaleza (protología) y gracia (escatología), que respetando la distinción de ambos órdenes (natural y

<sup>1</sup> Cf. Raúl Orozco Ruano, “La humanidad de Cristo como fundamento teológico de la sacramentalidad”, *Revista Española de Teología* 78 (2018): 73-100.

<sup>2</sup> Luis F. Ladaria, *El hombre en la creación* (BAC, 2012), 28s.

sobrenatural), sin embargo, su unión debe ser pensada análogamente desde Cristo según los cuatro adverbios que Calcedonia y el III de Constantinopla utilizan para iluminar apofáticamente el cómo de la unión hipostática del Verbo en su ser verdadero Dios y verdadero hombre, es decir, sin confusión (*ἀσυγχύτως*), sin cambio (*ἀτρέπτως*), sin división (*ἀδιαιρέτως*) y sin separación (*ἀχωρίστως*).

En este sentido, se vuelve necesario explicar que esta relación teándrica si se piensa desde el misterio de la persona y de la misión del Hijo de Dios encarnado nos obliga a entenderla en clave personal y, por ende, como encuentro de libertades. Así, persona y naturaleza se presentan como dos dimensiones de un mismo misterio, la voluntad salvífica del Padre, que se deben mantener si no se quiere incurrir en una doble economía divina en la que la salvación se convierta en una gracia yuxtapuesta a lo creado, pero que, sin embargo, no tenga nada que decir con respecto a su esencia y sentido último: la creación ha sido llamada a la existencia en orden a su salvación, la carne de Cristo; siendo Cristo, y no el Hijo *asarkos*, el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el fin de la creación (cf. Ap. 22,13)<sup>3</sup>. Aparece así Cristo presentado como el “hombre perfecto” (GS 22) y la creación al servicio del designio de Dios y de la aparición del “hombre viviente”<sup>4</sup>.

En esta “carne” del Hijo se ha dado el “divino intercambio”, al convertirse su carne en el “espacio/lugar” donde la gracia invisible se hace eficaz y visible para todos los hombres de todos los tiempos, es decir, en sacramento o símbolo-real de la realización del misterio del Padre<sup>5</sup>. De esta forma, se ha ofrecido recientemente la siguiente definición de sacramento:

3 El testimonio neotestamentario es unánime al presentar a Cristo como el principio y fin de la creación, es decir, del tiempo y del espacio, estableciéndose así una relación intrínseca entre creación y salvación redentora por medio de Cristo. Cf. Ladaria, *El hombre en la creación*, 15-32. A este respecto, la Comisión Teológica Internacional en su texto “Cuestiones selectas de cristología” (1979), afirmaba que entre algunos aspectos de gran importancia en cristología bíblica y clásica que no recibían la debida consideración se encontraba la cuestión sobre “el principio cósmico de Cristo”. Cf. Comisión Teológica Internacional, “Cuestiones selectas de cristología”, en *Documentos 1969-2014* (BAC, 2017), 138-141. En 1981 se publicará el texto Comisión Teológica Internacional, “Teología-cristología-antropología”, en *Documentos 1969-2014*, 142-164.

4 “Y es por lo que la creación está al servicio del hombre: pues no fue hecho el hombre para la creación, sino ésta para el hombre”. Ireneo, *Adversus Haereses*, V, 29, 1.

5 “El Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre para que el hombre, unido íntimamente al Verbo de Dios, se hiciera hijo de Dios por adopción. En efecto, no hubiéramos podido recibir la incorrupción y la inmortalidad, si no hubiéramos estado unidos al que es la incorrupción y la inmortalidad en persona. ¿Y cómo hubiésemos podido unimos al que es la incorrupción y la inmortalidad, si antes él no se hubiese hecho uno de nosotros, a fin de que nuestro ser corruptible fuera absorbido por la incorrupción, y nuestro ser mortal fuera absorbido por la inmortalidad, para que recibiésemos la filiación adoptiva?”. Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 19, 1.

“El sacramento es la apertura en la vida del hombre, por medio de un rito, del espacio simbólico de relaciones que inauguró Jesús en su carne. Llamamos simbólico a este espacio porque es capaz de madurar más allá de sí, en la paciencia del tiempo, hasta albergar la presencia y amor de Dios, origen y destino de la historia; por eso, decir simbólico equivale a decir generativo. La apertura ritual de este espacio [...] es iniciada por Cristo en su ministro y vivificada por la efusión del Espíritu Santo”<sup>6</sup>.

La esencia del cristianismo consiste, de este modo, en la encarnación del Hijo de Dios para que nosotros, hijos de los hombres, podamos llegar a participar por gracia (sacramentalmente) de la gloria de Dios. Cristología y Antropología forman una unidad inseparable, de modo análogo a como no se puede disociar teológicamente en Cristo el misterio de su persona (ontología) del misterio de su obra (soteriología)<sup>7</sup>. Cristo no es sólo el salvador, sino la salvación en persona<sup>8</sup>. Es la revelación de Dios, porque es el “hombre viviente”<sup>9</sup>, el “hombre perfecto” (cf. GS 22). Esta perfección de Cristo como consumación de la originaria vocación divina de Adán, se ha realizado a través de ese divino intercambio posible sólo para aquel que debido a su doble filiación – de Dios Padre y de María Virgen por obra del Espíritu Santo – se ha convertido para todo hombre en fuente de salvación universal<sup>10</sup>. Por ello, se puede sostener con Olegario González de Cardedal:

“La salvación de la vida humana está en relación con Dios, porque la plenitud del ser y del hombre están en continuidad con el acto creador. Lo creado no se funda a sí mismo, no llega por sí mismo a su plenitud y no puede determinar su relación con Dios de manera definitiva, sin integrar la forma concreta en que Dios ha querido relacionarse con él”<sup>11</sup>.

6 José Granados García, *Tratado general de los sacramentos* (BAC, 2017), 220.

7 “El ser de Cristo funda nuestra salvación y desde nuestra existencia salvada podemos conocer al que la funda y nos la otorga. En este sentido, cristología y soteriología forman el anverso y el reverso de una misma realidad”. Olegario González de Cardedal, *Cristología* (BAC, 2005), 9.

8 “Es la salvación de Dios la que en Jesús se hace presente. Desde el primer momento de su existencia terrena Jesús aparece como el enviado de Dios para librar a los hombres del pecado. La salvación aparece ya desde el primer instante vinculada esencialmente a su persona. De la salvación se pasa necesariamente al salvador, más aún, va a ser la misma persona de este último la que dé sentido y determine los contenidos de la salvación misma”. Luis F. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos* (San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2007), 90.

9 “Ninguna formulación hay tan feliz para poner de relieve la implicación mutua entre gloria de Dios y plenitud del hombre como la muy conocida de san Ireneo: ‘Gloria enim vivens homo, vita autem hominis visio Dei’; el contexto en que Ireneo se mueve [...] es cristológico; la vida en que consiste la visión de Dios es la que da Cristo. El hombre es o manifiesta la gloria de Dios en cuanto vive, es decir, ve y conoce a Dios mediante la revelación de Jesucristo. La perfecta alabanza de Dios y la perfección del hombre son lo mismo”. Luis F. Ladaria, *Antropología teológica* (Universidad Pontificia Comillas-Universidad Gregoriana, 1987), 62.

10 “El cual, por su amor sin medida (cf. Ef 3,19), se hizo lo que nosotros para hacernos perfectos con la perfección de Él (cf. Lc 6,40)”. Ireneo, *Adversus Haereses*, Praef.

11 Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Secretariado Trinitario, 2010, 4 ed.), 3.

La teología contemporánea nos ofrece dos categorías teológicas desde las que pensar este misterio divino: representación vicaria y sacramentalidad. En el presente estudio nos centraremos, fundamentalmente, en la obra del profesor alemán K. H. Menke, al poder ser considerada como un paradigma contemporáneo de intento teológico de pensar lo “distintivamente cristiano-católico” desde ambas categorías.

## 2. LOS PRINCIPIOS RECTORES DE LA TEOLOGÍA DE LA REPRESENTACIÓN DE K. H. MENKE

M. Lersch, antiguo asistente del profesor Menke en la universidad de Bonn, ha señalado muy acertadamente que en la teología de su maestro encontramos dos principios fundamentales para entender el equilibrio teándrico de la salvación: el principio de cooperación (*Kooperationsprinzip*) y el principio de encarnación (*Inkarnationsprinzip*):

“El obrar divino es obrar de alianza [*Bundeshandeln*] en el sentido de que la libertad creada se presupone y preserva absolutamente en el orden de la creación y en el orden de la redención, de tal modo que se puede hablar de una proporcionalidad directa entre el obrar divino-solícito (inclusivo) [*göttlich-zuworkommendem (inklusive)*] de Dios y el obrar humano-responsorial (incluido) [*menschlich-antwortendem (inkludiertem)*] del hombre o principio de cooperación. La cooperación directamente proporcional de la libertad divina y humana se realiza en el orden de la creación y de la redención (sobre todo en la persona y obra de Jesucristo y de su permanente mediación eclesial) siempre en una concreción y continuidad histórica y humana [*leibseelisch*] o principio de encarnación”<sup>12</sup>.

Ambos principios son en realidad un desdoblamiento de lo que podemos denominar como el axioma fundamental de la teología del dogmático de Bonn: *el principio de la proporcionalidad directa de la unidad y la diferencia entre una realidad representante y una realidad representada*. Una formulación clara del mismo nos la ofrece Menke en su obra *Sacramentalidad* cuando afirma respecto al concepto de sacramento:

<sup>12</sup> Magnus Lersch, “‘Alleinwirksamkeit Gottes’ oder ‘direkte Proportionalität’”, en *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, ed. Julia Knop, Magnus Lersch y Bernd J. Claret (Friedrich Pustet, 2015), 357s.

“Dios se dice a sí mismo de tal manera en lo otro de sí mismo que, en la misma medida de su sacramentalidad, eso otro es ‘eso mismo’ - y no mera máscara o mero instrumento de Dios”<sup>13</sup>.

A nuestro parecer, al establecer nuestro autor este principio teológico fundamental no se está yendo más allá de lo que ya se enunció en el concilio de Calcedonia (451) y en el II de Constantinopla (553), y que encuentra su formulación sintética en el III de Constantinopla (680/681) cuando afirma:

“Guardando desde luego la inconfusión y la indivisión, con breve palabra lo anunciamos todo: creyendo que es uno de la santa Trinidad, aun después de la encarnación, nuestro Señor Jesucristo, nuestro verdadero Dios, decimos que sus dos naturalezas resplandecen en su única hipóstasis, en la que mostró tanto sus milagros como sus padecimientos, durante toda su vida redentora, no en apariencia, sino realmente; puesto que en una sola hipóstasis se reconoce la natural diferencia por querer y obrar, con comunicación de la otra, cada naturaleza lo suyo propio; y según esta razón, glorificamos también dos voluntades y dos operaciones naturales que mutuamente concurren para la salvación del género humano” (DH 558).

Al establecer el principio de la proporcionalidad directa se quiere mantener, a nuestro juicio, el orden cristológico de la *ratio personalis* en la diferencia de naturalezas como *analogatum princeps* en la comprensión de la economía divina de la salvación. De este modo, la relación entre el Creador y la creación, entre el Dios trinitario y el hombre, entre la naturaleza y la gracia se debe entender como com-unió n personal, en donde cada uno de los términos de la relación permanezca íntegro en su lógica también después de la unión. Para ello, Menke desarrollará su teología en torno a dos conceptos o categorías teológicas fundamentales: el concepto de representación vicaria y el concepto de sacramentalidad.

### 3. LA REPRESENTACIÓN VICARIA (*STELLVERTRETUNG*) COMO CATEGORÍA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

El concepto alemán de representación vicaria (*Stellvertretung*) aparece en el ámbito de la teología contemporánea en relación con la pregunta central de la soteriología<sup>14</sup>: ¿Qué ha hecho Jesús por todos los hombres de todos los tiempos y lugares? Con esta nueva categoría teológica, se pretendía superar los problemas

<sup>13</sup> Karl Heinz Menke, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo* (BAC, 2014), 155.

<sup>14</sup> Karl Heinz Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologischen Grundkategorie* (Johannes, 1997, 2 ed.); Id., “Stellvertretung”: *LThK*, vol. 9 (Herder, 2006, 3 ed.), 951-956.

referentes a la comprensión tradicional de la doctrina anselmiana de la “satisfacción vicaria”, así como cualquier comprensión del acto redentor de Cristo en clave de sustitución (*Ersatz*), al entrar la doctrina de la sustitución en confrontación directa con el carácter incondicional y, por tanto, insustituible que la filosofía moderna atribuye a la libertad del hombre. Pues, mientras que el concepto de sustitución (*Ersatz*) implicaría una concepción del obrar de Dios en (*an*) el hombre, pero sin el hombre, la categoría de representación (*Stellvertretung*) permitiría mantener la primacía del obrar de Dios en (*in*) el hombre, sin excluir, por ello, la participación de la libertad de cada hombre en la acción salvífica y única de Cristo. En este sentido se ha afirmado:

“La sustitución de la libertad significaría una negación de la relación. Pero la relación es constitutiva de la libertad, por lo que sólo se podría dar sustitución eliminando la libertad. Ésta es, pues, insustituible y, como tal, está siempre referida a otras libertades. ‘La insustituibilidad supone un estar-en-relación’. Precisamente esta relación con otras libertades es lo que expresa la ‘representación’ frente a la sustitución”<sup>15</sup>.

Por ello, el concepto de *Stellvertretung* ha ido adquiriendo relevancia como concepto teológico central tanto en la teología evangélica como en la católica, hasta convertirse en categoría fundamental, por ejemplo, de la obra teodramática del gran teólogo suizo H. U. Von Balthasar, y con una clara recepción igualmente en la soteriología de J. Ratzinger y de W. Kasper entre otros<sup>16</sup>. Todos ellos han intentado explicar a través de este nuevo concepto cómo lo propio de la soteriología católica consiste en la “inseparabilidad de la representación vicaria de Cristo y de la representación vicaria de la Iglesia”<sup>17</sup>.

En este contexto se debe entender justamente la siguiente afirmación cristológica de Menke:

“La representación vicaria de Jesús no es una acción de sustitución [*Ersatzhandlung*], ella es *exclusiva* en cuanto que ningún pecador se puede redimir a sí mismo, pero al mismo tiempo *inclusiva* porque no solo justifica al pecador, sino que lo capacita como co-realizador [*Mitvollzug*]. Al morir y resucitar con Cristo pertenece la renuncia al pecaminoso ser-para-sí y la incorporación al cuerpo de

15 Emilio José Justo Domínguez, *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología* (Secretariado Trinitario 2013), 339s.

16 “En suma puede decirse que la idea de la representación vicaria es uno de los datos originarios del testimonio bíblico cuyo redescubrimiento puede ayudar al cristianismo en la actual hora del mundo a experimentar una decisiva renovación y profundización de su propia comprensión”. Joseph Ratzinger, “Representación vicaria”, en *Obras completas*, vol. VI/2: *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* (BAC, 2021), 898.

17 Menke, “Stellvertretung”, 955.

Cristo a través del ser-para-otros (2 Cor 5,14s; Rom 14,7; Gal 6,2). En el Espíritu Santo estamos capacitados para ser con Cristo *Stellvertreter* (1 Cor 12,3-13). Cada uno está de un modo singular llamado a participar ‘completando lo que le falta a las tribulaciones de Cristo (Col 1,24)’<sup>18</sup>.

Con el fin de superar las dificultades y críticas que otros autores (Tillich, Rahner, Boff) han opuesto al concepto de representación, el teólogo de Bonn ha elaborado la categoría de “representación auténtica” (*eigentliche Stellvertretung*)<sup>19</sup>, en la que lejos de sustituir lo representado por el representante, se plantea dicha categoría como garantía de la integridad de la unidad en la diferencia entre ambos términos según la lógica de Calcedonia. Por otro lado, su concepto de representación pretende asegurar igualmente una forma de pensar la relación entre libertades en clave de comunión sin menoscabo de la propia identidad. En definitiva, cuando K. H. Menke habla de “representación vicaria auténtica” quiere decir que cuando una persona se pone en el lugar de otra, no significa con ello su sustitución (*Ersatz*), sino que se entiende desde la perspectiva de liberación, para que la persona que ha sido representada vicariamente pueda llegar a ser ella misma, siendo capacitada a asumir su propio lugar insustituible en la historia (*zur Einnahme ihrer Stelle befähigt wird*)<sup>20</sup>.

El concepto de “representación auténtica” lo piensa, por tanto, nuestro autor desde el principio fundamental de “la proporcionalidad directa de la unidad y la diferencia entre una realidad representante y una realidad representada”<sup>21</sup>. Ante todo, es necesario subrayar que para Menke la condición ontológica de la “representación real” hunde sus raíces en la comprensión del ser creado en su *analogia entis* con el ser trinitario de Dios, llegando a presentar el concepto de representación como categoría fundamental de una ontología y antropología trinitaria, y desde la que se deben plantear teológicamente tanto las relaciones personales intratrinitarias, como la relación entre Dios y el hombre, y las relaciones de los hombres entre sí:

18 Menke, “Stellvertretung”, 953

19 Cf. Menke, *Stellvertretung*, 17-90; Justo Domínguez, *Libertad liberadora*, 341-343.

20 “Für viele Theologen bedeutet Stellvertretung die Erklärung des Erlösungsgeschehens durch Rechtskategorien und damit ein überholtes Modell des Mittelalters. Deshalb plädieren zum Beispiel Paul Tillich, Karl Rahner und Leonardo Boff für eine Eliminierung des Stellvertretungsbegriffs. Ihnen steht aber eine besonders in jüngster Zeit zunehmende Anzahl bedeutender Theologen unterschiedlicher Konfession und Denkrichtung gegenüber, die in dem deutschen Substantiv ‘Stellvertretung’ eine adäquate Bezeichnung aller Vorgänge sehen, in denen eine Person so an die Stelle einer anderen tritt, daß diese nicht ersetzt, sondern im Gegenteil zur Einnahme ihrer Stelle befähigt wird”. Menke, *Stellvertretung*, 17. Cf. Julia Knop, “Stellvertretung und Solidarität, Versöhnung und Befreiung”, en *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, ed. Julia Knop, Magnus Lersch y Bernd J. Claret (Friedrich Pustet, 2015), 181-207.

21 Cf. Menke, *Stellvertretung*, 20-24.

“Porque Dios no se ha constituido en representación por primera vez a través de la representación vicaria de Cristo, sino porque Él en cuanto trinitario es desde siempre representación, se puede comunicar [*mitteilen*] de tal forma que puede actuar no solo en nosotros [*an uns*] sino en nuestro lugar [*an unserer Stelle*]. Porque el Dios trinitario es total donación [*Sich-ganz-Geben*] y total recepción [*Sich-ganz-Empfangen*] (Representación), no es su omnipotencia [*All-Macht*] concurrencia, sino posibilidad de libertad creada [*Ermöglichung geschöpflicher Freiheit*], y la historia en la comprensión bíblico-cristiana no como algo derivado y secundario frente a una eternidad que existe desde siempre y en la que todo ya es y está previamente decidido, sino como ‘el lugar abierto para el encuentro personal y la comunidad de Dios y el hombre’”<sup>22</sup>.

Esta comprensión del concepto de representación desde la esencia misma del Dios trinitario tiene claras consecuencias antropológicas y abre, según Menke, nuevas dimensiones para entender la fraternidad humana [*Mitmenschlichkeit*] en clave de representación:

“Una ontología trinitaria implica una antropología trinitaria. Si ‘Representación’ es el ‘puente’ [*Brücke*] entre Dios y el hombre revelado en Cristo, le es tan imposible al hombre como al Dios trinitario definirse como “Yo” y equiparar su autorrealización con una autodeterminación autárquica. Si el Padre tan solo en el lugar [*Stelle*] del Hijo es Padre, y el Hijo fuera del lugar [*Stelle*] del Padre no es nada, y si ambos solo en la entrega común [*Von-Sich-weg-auf-hin*] (en la Representación, mejor dicho en el Espíritu Santo) son absolutamente uno y absolutamente diferentes – si el Dios trinitario, que realiza su vida como Representación, se ha hecho hombre en Cristo y en la cruz ha entrado en el lugar de los pecadores (de los alejados de Dios) [*Gottferne*], el hombre solo podrá encontrar la verdad sobre sí mismo ya no en él mismo, sino únicamente en la representación vicaria de Cristo. [...] En el horizonte de la representación cristológica y trinitaria no es el yo apostrofado por Nietzsche la realización del hombre, sino el rostro del otro que se me acerca incondicionalmente (Levinas) [...] ya que la representación real significa justamente, que yo soy <yo> cuando soy en el lugar del otro, dicho de otra forma, que yo llego a ser yo cuando el otro me representa [*wenn der Andere mich vertritt*]”<sup>23</sup>.

De este modo, la doctrina de la representación real constituye un concepto fundamental de la teología del maestro de Bonn, al presentarla como punto de partida para pensar cristocéntricamente la estructura y lógica de la realidad, y concretamente del hombre como imagen y semejanza de Dios. Siguiendo a Barth y Balthasar, la propone como la categoría teológica que del mejor modo es capaz

22 Menke, *Stellvertretung*, 451.

23 Menke, *Stellvertretung*, 452s.

de manifestar el nexo interno de todos los artículos del credo y explicar de un modo nuevo términos teológicos centrales como gracia, libertad, sacramento, comunión de los santos, oración de intercesión, sacrificio, expiación, esperanza y tradición. Para ello, según nuestro autor, será necesario que se supere una comprensión del término como mera intercesión extrínseca (jurídica) o de simple intercambio (irreal representación). Por el contrario, para Menke, la categoría de representación real presupone personalidad, espacio, o mejor dicho corporalidad como medio de comunicación, y temporalidad, y que cada una de estas tres dimensiones fundamentales de la representación se describan desde el principio de la proporcionalidad directa de la unidad y diferencia de dos realidades. A este respecto, distingue nuestro autor tres formas fundamentales o modelos de la representación real:

1) Desde la dimensión de la personalidad, se presenta el modelo de la *persona corporativa* que posibilita una proporcionalidad directa de unidad y diferencia entre individuo y comunidad.

2) Desde la dimensión de la temporalidad, se explica el modelo de la *traditio* como proporcionalidad directa de unidad y diferencia entre futuro y pasado.

3) Desde la dimensión de la corporalidad, se sostiene el modelo de la *repraesentatio* en cuanto proporcionalidad directa entre la imagen (*Abbild*) y el original (*Urbild*)<sup>24</sup>.

#### 4. LA SACRAMENTALIDAD DE LO CRISTIANO COMO REPRESENTACIÓN INCLUSIVA DE LA REPRESENTACIÓN EXCLUSIVA DE CRISTO<sup>25</sup>

En continuidad lógica con el concepto de representación inclusiva se debe entender el sentido en el que se ha desarrollado el concepto de sacramentalidad en la obra de K. H. Menke. Al hablar de sacramentalidad nos referimos esencialmente a la cuestión teológica de la mediación de la salvación a través de la creación (*darstellen*), es decir, al carácter esencialmente simbólico de lo creado como presupuesto natural de toda la sacramentalidad<sup>26</sup>. Anteriormente se ha expuesto

24 Cf. Menke, *Stellvertretung*, 23s; 49-64; 453.

25 Además de su obra *Sacramentalidad* nos ofrece el dogmático de Bonn una síntesis de su comprensión de la sacramentalidad como la esencia de lo distintivamente cristiano en Karl Heinz Menke, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit* (Friedrich Pustet, 2015), 108-133.

26 Cf. Dionisio Borobio García, *Sacramentos y creación. De la sacramentalidad creatural- cósmica a los sacramentos de la Iglesia* (Sígueme, 2009); Id., "Sacramentalidad cósmica y sacramentos", *Phase* 298 (2010): 289-323; Granados García, *Tratado general de los sacramentos*, 107-128; Id., "El sacramento: desde Cristo a todas las

cómo para nuestro autor la redención se da en un modo cristológico de representación que lejos de suponer la exclusividad de la obra de Cristo una “exclusión” de la participación activa de la libertad del hombre en su salvación, la “incluye” liberándola para que ella pueda co-operar libremente en la consumación escatológica del designio del Padre. La sacramentalidad esencial de lo cristiano debe entenderse en el marco de esta participación real en la obra del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo<sup>27</sup>. Por ello afirma Menke:

“No existe ningún cristianismo privado o invisible. Porque cristiano tan solo puede ser aquel que esté dispuesto a representar [*darstellen*] a Cristo (Proto-sacramento-*Ursakrament*) como miembro de la Iglesia (del sacramento fundamental-*Grundsakrament*). En cierto modo es la sacramentalidad del cristiano tan necesaria para la salvación [*heilsnotwendig*] como el acontecimiento de Cristo mismo”<sup>28</sup>.

Sacramentalidad y representación inclusiva (*darstellen*) aparecen en la obra de Menke como dos conceptos sinónimos. En este sentido, la categoría menkiana de sacramentalidad debe entenderse también desde la lógica del principio de la proporcionalidad directa de unidad y diferencia entre dos realidades personales: Dios y el hombre. Para el teólogo de Bonn, toda forma de entender la relación entre el Creador y la creación, entre Dios y el hombre que no mantenga la lógica de la representación real será un modo antisacramental de concebir la salvación. Por ello, para nuestro autor, no sólo la concepción protestante de los sacramentos, sino también la interpretación sacramentalista de lo cristiano, es decir, aquella que confunde y mezcla, identifica la representación exclusiva de Cristo con la representación inclusiva del cristiano e incurre paradójicamente en una concepción antisacramental de la fe:

“La sacramentalidad se funda en la *distinción* entre un plano significativo y otro significado, entre la Iglesia invisible y la visible, entre la autoridad de Cristo y la del ministerio apostólico, entre la verdad en sí y el dogma que la significa. Con todo, el plano significativo es más que un símbolo acordado entre los hombres. Pues donde se da un sacramento, el plano significativo, aun distinguiéndose del plano significado, es inseparable de él. Y la Iglesia católica comprende como sacramento no solamente sus siete operaciones fundamentales, sino que se comprende como

cosas”, en *La perspectiva sacramental. Luz nueva sobre el hombre y el cosmos*, ed. José Granados y Juan de Dios Larru (Didáskalos, 2017), 17-39.

<sup>27</sup> La cuestión de la sacramentalidad, a raíz fundamentalmente de la renovación teológica a partir del Concilio Vaticano II, tiene que ver con la incorporación de la Iglesia a la misión de Cristo. Cf. Angelo Scola, *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología* (EDICEP, 2008); Gabriel Richi Alberti, *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática* (Encuentro, 2016), 127-187.

<sup>28</sup> Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 107.

tal también a sí misma: es decir que ella misma, aun siendo distinta del cuerpo místico (pneumático) de Cristo, es inseparable de él”<sup>29</sup>.

Menke presenta la sacramentalidad de la Iglesia en general y del cristiano en particular como la transformación de la proto-sacramentalidad del Redentor en la sacramentalidad del redimido por la gracia de Cristo que implica necesariamente la participación real de la libertad del cristiano en dicha transformación<sup>30</sup>. Veamos, ahora bien, en qué consiste esta transformación.

Ante todo, para comprender qué significa el concepto de sacramentalidad es necesario entenderlo en su intrínseca relación con el concepto de gracia que presenta Menke en su obra teológica<sup>31</sup>.

En primer lugar, el teólogo alemán presenta la gracia como fundamento de la creación. De este modo, afirma que la gracia es primeramente y ante todo la relación del Creador con su creación; relación que regala a cada ente (*Seienden*) una identidad insustituible que permite hablar incluso en los niveles más bajos de la evolución de un cierto grado de interioridad insustituible, de no-necesidad, es decir, de una propia actividad<sup>32</sup>.

En segundo lugar, al presentar la gracia como un obrar de alianza (*Bundeshandeln*), aparece ésta como vocación (*Berufung*) que Dios regala a cada hombre, de un modo singular y único, pudiendo el hombre aceptar o rechazar esta llamada<sup>33</sup>.

En tercer lugar, la gracia de Dios se presenta como la auto-comunicación de la existencia de Dios a su creatura, siendo Jesucristo mismo esta auto-comunicación, autodonación única y singular de Dios al hombre. Además, al ser Jesucristo la Palabra creadora que nacido de María virgen se ha hecho hombre y como hombre ha experimentado la muerte física para nuestra redención, en

29 Menke, *Sacramentalidad*, XIV.

30 Cf. Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 121s. Al hablar aquí de la implicación necesaria de la participación real de la libertad del cristiano en su llegar a ser “representación inclusiva” de Cristo nos estamos refiriendo a la recepción fructuosa de los sacramentos ya que “el sacramento es eficaz en sí mismo, por la virtud que le viene del misterio pascual, pero la gracia se recibe en la medida en que es acogida: ‘los frutos de los sacramentos dependen también de las disposiciones del que los recibe’ (CatIgC 1128) [...] No es que el sujeto tenga que disponerse por sí solo, contando únicamente con su capacidad de reflexión y de poner empeño en un querer decidido, sino que, sobre todo, lo prepara el Espíritu Santo, con su luz y moción interiores; la tarea del sujeto consiste en secundar la acción del Paráclito, y no oponer resistencia y actitud pasiva”. Antonio Miralles, *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria fundamental* (Palabra, 2000), 354.

31 Cf. Karl Heinz Menke, *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano* (Sígueme, 2006); Id., *Sacramentalidad*, 100-114; Id., *Das unterscheidend Christliche*, 134-155.

32 Cf. Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 135-139.

33 Cf. Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 140-145.

él se le ofrecen a cada hombre unidas la gracia del creador y la gracia del redentor<sup>34</sup>.

En cuarto lugar, se subraya cómo la gracia de Cristo es gracia mediada siempre históricamente; por lo que se debe superar cualquier intento de entender la gracia de Cristo como “*gratia interna*” (justificación pneumática por la sola fe) sin su relación intrínseca con la “*gratia externa*” (los misterios de la vida de Jesús), siendo esta comprensión la propia de la concepción protestante de la justificación convirtiendo la cristología en mera función de la doctrina de la justificación<sup>35</sup>.

En quinto lugar, Menke explica la gracia de Cristo como regalo de una libertad que no puede ser pensada de una forma más radical<sup>36</sup>. Justamente es en este momento donde el dogmático de Bonn afirma que la gracia es el proceso de semejanza del receptor de Cristo con Cristo, ya que la fe en Cristo implica no sólo una justificación pasiva del pecador, sino también que el creyente reciba a su vez una misión (*Sendung*), una vocación (*Berufung*), que le permite decir sí a la voluntad de Cristo, y representarlo (*darstellen*) a pesar de todas las oposiciones del pecado y de sus propias limitaciones:

“El modo de recibir a Cristo es un dar. Quien recibe a Cristo, puede (*darf*) y debe (*soll*) ser lo que ha recibido. Esto vale para cada individuo, pero también para la Iglesia en general. Por ello, es ella sacramento fundamental, medio e instrumento de Cristo para la salvación de todos los hermanos y hermanas”<sup>37</sup>.

Por último, sostiene que la gracia en cuanto regalo de justificación del pecador es también juicio, pues el amor del crucificado es gracia que capacita al pecador a la verdad de comenzar a reconocer su propia culpa y a emprender el camino doloroso de la expiación (del sufrimiento del pecado en la filiación)<sup>38</sup>.

De este modo, se puede entender por qué en Menke gracia de Cristo y sacramentalidad de la Iglesia se encuentran intrínsecamente unidas, al tener su origen la sacramentalidad de Iglesia y de cada cristiano en particular en su incorporación

34 Cf. Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 145-147.

35 “En la exposición de Lutero, la doctrina de la justificación no está en función de la cristología, sino, a la inversa, la cristología en función de la doctrina de la justificación. Dios utiliza la vida, pasión y muerte de Jesús para exponer ante la mirada del pecador lo que él de por sí ha merecido como pecador, es decir, la muerte; y, al mismo tiempo, le revela su amor incondicional, porque Jesús asume voluntariamente el castigo merecido por el pecador. Donde se cree en ese amor *sola fide*, acontece la justificación *sola gratia*, es decir, no históricamente mediada por el sacramento primordial que es Jesús, sino por el actuar inmediato e invisible de Dios (=Espíritu Santo)”. Menke, *Sacramentalidad*, 34. Cf. Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 147-149.

36 Cf. Gisbert Greshake, *Geschenke Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre* (Herder, 1992).

37 Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 152

38 Cf. Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 152-155.

a la proto-sacramentalidad de Jesús, a su obra salvífica en la dualidad de receptor y donante<sup>39</sup>. Tanto es así que Menke afirma sin rodeos que los sacramentos, en cuanto signos visibles y eficaces de la gracia invisible, no los puede recibir nadie solo para sí mismo, ni tampoco en primer lugar para sí mismo, sino para poder ser actualización (sacramento) de Jesucristo para los otros. En este sentido afirma, por ejemplo, que “quien recibe el bautismo, es llamado, no solo a recibir, sino también a representar (*darstellen*) lo que Cristo hace dos mil años realizó por todos los hombres, de todos los lugares”<sup>40</sup>; dicho de otro modo, el hecho de que uno haya sido educado cristiano e incorporado a la Iglesia, “no es solo regalo, sino también ser configurado por obra del Espíritu en la proexistencia de Cristo”<sup>41</sup>.

En definitiva, la vida plena del hombre es seguir a Cristo. En este seguimiento el hombre encuentra por gracia el contenido pleno y definitivo de su libertad, el amor incondicional de Dios en Cristo que lo libera (redención) y lo perfecciona (salvación) para que también él pueda ser símbolo real o sacramento del amor incondicional de Dios para su prójimo<sup>42</sup>. Tanto es así que Menke afirma:

“La gracia de Dios solo alcanza su objetivo cuando el hombre que la recibe como don la encarna en su existencia y en su modo de ser único e irrepetible. Por eso, toda interiorización que tienda a privatizar la gracia de Dios es una forma de negación”<sup>43</sup>.

## 5. LA LÓGICA SACRAMENTAL DE LA SALVACIÓN Y LO DISTINTIVAMENTE CATÓLICO EN LA COMPRENSIÓN DE LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN

Para el teólogo de Bonn, la lógica de la representación sacramental, real e inclusiva como proporcionalidad directa de unidad y diferencia entre significativo y significado, que aborda sistemáticamente en su obra *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, constituye la distinción fundamental entre la comprensión católica de la salvación y la comprensión protestante.

39 Cf. Karl Heinz Menke, *Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes* (Friedrich Pustet, 2021), 256-265.

40 Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 125.

41 Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 134-155.

42 “Ahora bien, hay que tener presente que la ‘salvación’ es un concepto más amplio que el de la redención o superación del pecado, aun con toda la centralidad e importancia que este último aspecto tiene sin duda; la salvación es el don de sí mismo que Dios nos hace en Jesús y en el Espíritu, que nos permite la participación en su vida trinitaria. La salvación del hombre consiste en la conformación según Cristo, en reproducir su imagen; en realizar en último término el ideal humano que encuentra en Cristo resucitado su paradigma”. Ladaria, *El hombre en la creación*, 31.

43 Menke, *Sacramentalidad*, 103.

Al igual que G. Greshake<sup>44</sup>, Menke mantiene que el gran fracaso del denominado ecumenismo de consenso se funda en una diferencia fundamental que ha sido en vano negada o reprimida, y que afecta tan solo a la relación entre catolicismo y protestantismo, y no entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas, al existir entre ambas dos formas de pensamiento (*Denkformen*) fundamentalmente distintas; en resumen, se trata de la afirmación o negación de la posibilidad de que el actuar de Dios esté o no mediado por el actuar humano<sup>45</sup>.

Frente a la propuesta católica de la comprensión de la salvación según el principio de la proporcionalidad directa de unidad y diferencia entre el significante y el significado, Menke señala que lo propio y distintivo del pensamiento protestante es la concepción de la justificación del hombre por la acción exclusiva y excluyente de Dios (*Alleinwirksamkeit Gottes*), en donde tanto la humanidad de Cristo como los sacramentos, lejos de poder ser considerados como verdaderos mediadores históricos (gracia externa) de la gracia interna (acción de Dios en el interior del hombre), son tan sólo ayudas visibles para que el creyente pueda ser fortalecido en su fe en lo que Dios ya ha realizado en él interiormente. La diferencia fundamental reside, a su parecer, en la desvinculación que Lutero, y, por tanto, la teología protestante, ha hecho desde sus inicios de la gracia interna y de la gracia externa al separar, por influencia del nominalismo, la relación intrínseca en el plan de Dios entre creación y soteriología:

“La pregunta de Lutero: ‘¿Cómo he de obtener un Dios que me dé su gracia?’ condujo en la historia de la piedad y de la teología a una amplia separación de la *gracia del Salvador* respecto de la *gracia del Creador*. La salvación pasó a entenderse como don unilateral de Dios al pecador y, además, como un acontecimiento invisible que ocurre entre Dios y el alma individual. La gracia propiamente dicha fue descrita como gracia interior e identificada con el Espíritu Santo”<sup>46</sup>.

44 “Vielleicht könnte man das verschiedene ‘Gefälle’ reformatorischen und katholischen Glaubensverständnisses überpointiert so zusammenfassen: Nach evangelischen Verständnis bleibt Gott in seiner radikaler Transzendenz *über* dem Menschen; die erhabene Souveränität seiner Gnade handelt huldvoll am Menschen. Nach katholischem Verständnis geht Gott – ohne den vorausgehenden Grundsatz zu leugnen, radikal in den geschöpflichen Bereich ein und liefert sich ihm aus; seine Huld verleiht sich in unerhörtem Maß in der Schöpfung (in Jesus Christus, in der Kirche, im einzelnen Geschöpf); so handelt er nicht nur am Menschen, sondern im Menschen und mit ihm zusammen, auf dass aus der durch die Sünde gespaltenen Welt eine Einheit werde, die alle Strukturen der Schöpfung, gerade auch die sichtbaren, umfasst”. Gisbert Greshake, “Was trennt? Überlegungen zur konfessionellen Grunddifferenz”, *Theologie der Gegenwart* 49 (2006): 175-186.

45 Cf. Menke, *Sacramentalidad*, XXI.

46 Menke, *Sacramentalidad*, 109. Nuestro autor propone una revisión de la doctrina de justificación por la *sola gratia* desde la categoría de representación inclusiva, ya que considera que la diferencia fundamental entre ambas confesiones no reside simplemente en el uso protestante del axioma de la *sola gratia*, sino en la explicación hermenéutica que de él se hace en su doctrina de la justificación. Cf. Menke, *Teología de la gracia*, 269s.

Ahora bien, para no incurrir en una dualidad de economías, una la del Hijo y otra la del Espíritu, es necesario que se mantenga la relación inseparable entre la *gratia externa* y la *gratia interna*. Ambas hacen referencia a la única acción salvífica del Dios trinitario, que tiene su origen en el Padre y que ha sido llevada a cabo por sus manos: el Hijo y el Espíritu; no pudiéndose considerar, por ende, el obrar del Espíritu como una segunda autorrevelación de Dios desvinculada del acontecimiento histórico de Cristo. Por el contrario, ambos, el acontecimiento histórico de Cristo y la acción del Espíritu, se refieren a un único y mismo designio de Dios que se ha realizado humanamente en la carne de Cristo y que es actualizado a lo largo de la historia por la acción del Espíritu. De esta forma afirma Menke respecto a la singularidad de la acción del Espíritu en la economía de la salvación:

“El Espíritu Santo es más bien la potenciación que la interrupción de la vinculación histórica del actuar de Dios en el mundo. En efecto, como se ha dicho, él es el principio de la conformación e inserción de los justificados en la encarnación del Hijo; él hace posible, hace presente, explícita e íntegra con el fin de que el Crucificado y Resucitado llegue a serlo todo en todo y en todos (Cf. Ef. 1,10; Col 1, 15-20)”<sup>47</sup>.

Esta necesidad teológica de vincular la acción del Espíritu a la obra visible de Cristo es el fundamento cristológico-trinitario de la obligación de vincular sacramentalmente la Iglesia a la acción pneumática de Dios por medio de su Espíritu en clave de representación, y que constituye el núcleo de la diferencia fundamental entre las confesiones católica y protestante. Por ello, afirma Menke al respecto de la sacramentalidad de la Iglesia en general y del cristiano en particular:

“El Dios trinitario, que como Padre es siempre ya el Hijo y como Espíritu Santo es la unidad absoluta del Padre y el Hijo conservando la diferencia absoluta entre ellos, hace posible el ser propio no solo de un ser humano *como* el cual él se ha manifestado, sino que eleva también a los destinatarios de su autorrevelación a la condición de sujetos de ese mismo regalo que de él reciben. Como Dios trinitario, él *no quiere* ser el que actúe *en exclusiva*; él es el Dios de la *alianza*; quiere participar en su amor [...] El cristiano individual y la Iglesia en su conjunto no son solo instancias testimoniales de la acción exclusiva de Cristo, sino sujeto de lo que reciben. La Iglesia es sacramento o símbolo real porque no solo remite a Cristo como el totalmente otro, sino porque Cristo se vincula en tal medida a ella que él es la salvación del mundo solo con ella y en ningún caso sin ella”<sup>48</sup>.

47 Menke, *Sacramentalidad*, 281s.

48 Menke, *Sacramentalidad*, 112s. Cf. Id., *Teología de la gracia*, 269-272.

## CONCLUSIÓN

Al comienzo de este estudio nos planteábamos dos preguntas: ¿Cómo entender teológicamente la relación entre el misterio de la creación y la actuación salvífica de Dios en el mundo? ¿Cómo explicar el misterio de la libertad humana en su relación con la gracia divina? De la mano del pensamiento teológico del profesor Menke hemos ido avanzando en que la unión solo es posible si desde el principio y por voluntad divina creación (protología) y salvación (escatología) forman una unidad en la diferencia que tiene como objetivo la aparición libre del hombre perfecto, que encuentra en Cristo su condición de posibilidad.

Para ello, la salvación se presenta convenientemente en la obra de Menke como una dinámica de representación basada en el principio personal de la proporcionalidad directa entre la acción de Dios (*eigentliche Stellvertretung*) y la acción del hombre (*darstellen*) según la lógica de Calcedonia. Por ello, esta proporcionalidad no puede ser entendida nunca en el sentido de una paridad de rango entre ambos órdenes – divino y humano –, sino que tan sólo se entenderá correctamente si se toma en consideración la participación activa y real de la Iglesia en general y del cristiano en particular por la gracia de Cristo (sacramentalidad) en la realización escatológica del misterio del Padre como vocación, misión y tarea de Dios al hombre, es decir, como respuesta personal, libre y conformante a la llamada personal, libre y configurante de Dios al hombre a ser hijos en el Hijo. El Dios de Jesucristo no ha querido obrar la salvación del hombre sin el hombre, sino capacitándolo sacramentalmente como sujeto real también del designio del Padre: “que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad” (1 Tm 2,4), es decir, del Dios trinitario<sup>49</sup>.

En un tiempo en que la lógica sacramental de la salvación parece haber entrado en crisis a causa del nihilismo y del debilitamiento del sujeto<sup>50</sup>, el estudio de la obra de teólogo alemán K. H. Menke nos presenta, paradójicamente, la actualidad de su conveniencia teológica para que

49 Cf. Menke, *Das unterscheidend Christliche*, 125.

50 Cf. Raúl Orozco Ruano, “Un reto: crisis de la paternidad y de la sacramentalidad”, en *Ministros de Cristo en el cambio de época*, ed. Gabriel Richi Alberti (Universidad San Dámaso, 2022), 31-34.

“... la Iglesia pueda comunicar, en el tiempo y en el espacio, el acontecimiento salvífico de Jesucristo a la libertad del hombre actual sin perder su impronta vital. ¿Qué condiciones de la naturaleza de *medium*, de Jesucristo Señor y Redentor, le garantizan no perder la fuerza vivificadora a tal acontecimiento cuando lo comunica?”<sup>51</sup>.

La cuestión de la sacramentalidad de la creación es en definitiva la cuestión teológica del equilibrio teándrico de la salvación, por la que no es suficiente con que la causa de Dios sea la salvación del hombre, sino que además el hombre debe responsorial y eucarísticamente comprometerse históricamente con su cuerpo en la representación de Dios en el mundo (cf. Hb 10,5)<sup>52</sup>. En este sentido, solo quien vive del don recibido podrá ser testigo de la salvación en virtud de la conformación de su vida con la gracia recibida por los sacramentos de Cristo que hacen de él verdadero signo visible y eficaz del misterio invisible, sentido y razón última de la realidad creada<sup>53</sup>. A este fin consideramos que la aportación de Karl Heinz Menke de poner en relación las categorías de representación vicaria y sacramentalidad pueden abrir nuevos caminos a la teología para pensar la obra de Dios en la creación como un obrar de alianza, en el que la gloria de Dios sea realmente el hombre viviente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balthasar, Hans Urs Von. *Teodramática*. Vol. 2. Encuentro, 1992.
- Borobio García, Dionisio. “Sacramentalidad cósmica y sacramentos”. *Phase* 298 (2010): 289-323
- Borobio García, Dionisio. *Sacramentos y creación. De la sacramentalidad creatural- cósmica a los sacramentos de la Iglesia*. Sígueme, 2009.
- Comisión Teológica Internacional. “Cuestiones selectas de cristología”. En *Documentos 1969-2014*, 113-141. BAC 2017.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. BAC, 2005.
- González de Cardedal, Olegario. *La entraña del cristianismo*. Secretariado Trinitario 2010, 4 ed.

51 A. Scola, *¿Quién es la Iglesia?*, 14.

52 “...no basta que Dios entable relación con el mundo y el hombre; si se trata de llegar a una interpretación unitaria y conjunta, el hombre debe también comprometerse en la representación de Dios. Se ‘compromete’ fundamentalmente gracias a la apertura de Dios a él, pero él debe además comprometerse en libertad con el hecho de estar comprometido. Esta es la situación englobante de una hermenéutica teodramática”. Hans Urs Von Balthasar, *Teodramática*, vol. 2 (Encuentro, 1992), 86.

53 Javier M<sup>a</sup>. Prades López, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (BAC, 2015).

- Granados García, José. “El sacramento: desde Cristo a todas las cosas”. En *La perspectiva sacramental. Luz nueva sobre el hombre y el cosmos*. Editado por José Granados y Juan de Dios Larrú, 17-39. Didáskalos, 2017.
- Granados García, José. *Tratado general de los sacramentos*. BAC, 2017.
- Greshake, Gisbert. “Was trennt? Überlegungen zur konfessionellen Grunddifferenz”. *Theologie der Gegenwart* 49 (2006): 175-186.
- Greshake, Gisbert. *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*. Herder, 1992.
- Justo Domínguez, Emilio José. *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología*. Secretariado Trinitario, 2013.
- Knop, Julia. “Stellvertretung und Solidarität, Versöhnung und Befreiung”. En *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*. Editado por Julia Knop, Magnus Lerch y Bernd J. Claret, 181-207. Friedrich Pustet, 2015.
- Ladaria, Luis F. *Antropología teológica*. Universidad Pontificia Comillas-Universidad Gregoriana, 1987.
- Ladaria, Luis F. *El hombre en la creación*. BAC, 2012.
- Ladaria, Luis F. *Jesucristo, salvación de todos*. San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2007.
- Lerch, Magnus. “‘Alleinwirksamkeit Gottes’ oder ‘direkte Proportionalität’”. En *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*. Editado por Julia Knop, Magnus Lerch y Bernd J. Claret, 355- 376. Friedrich Pustet, 2015.
- Menke, Karl Heinz. *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*. Friedrich Pustet, 2015.
- Menke, Karl Heinz. *Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes*. Friedrich Pustet, 2021.
- Menke, Karl Heinz. *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*. BAC, 2014.
- Menke, Karl Heinz. “Stellvertretung”. En LThK. Vol. 9, 951-956. Herder, 2006, 3 ed.
- Menke, Karl Heinz. *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologischen Grundkategorie*. Freiburg, 1997, 2 ed.
- Menke, Karl Heinz. *Teología de la Gracia. El criterio del ser cristiano*. Sígueme, 2006.
- Miralles, Antonio. *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*. Palabra, 2000.
- Orozco Ruano, Raúl. “La humanidad de Cristo como fundamento teológico de la sacramentalidad”. *Revista Española de Teología* 78 (2018): 73-100.
- Orozco Ruano, Raúl. “Un reto: crisis de la paternidad y de la sacramentalidad”. En *Ministros de Cristo en el cambio de época*. Editado por Gabriel Richi Alberti, 15-38. Universidad San Dámaso, 2022.
- Prades López, Javier M<sup>a</sup>. *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*. BAC, 2015.
- Ratzinger, Joseph. “Representación vicaria”. En *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* Vol VI/2 de *Obras completas*, 884-898. BAC, 2021.
- Richi Alberti, Gabriel. *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática*. Encuentro, 2016.
- Scola, Angelo. *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología*. EDICEP, 2008.

# **La Sofía divina. Fundamento en las relaciones entre Creador y criatura en el pensamiento de Serge Boulgakov**

## Divine Sophia. Foundation in the relations between Creator and creature in Serge Boulgakov's thought

CAROLINA BLÁZQUEZ CASADO  
Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid  
cblazquezcasado@sandamaso.es  
<https://orcid.org/0009-0008-4366-9704>

Recibido: 29 de enero de 2025

Aceptado: 16 de abril de 2025



## RESUMEN

La Sabiduría divina es presentada por Sergio Boulgakov, teólogo ortodoxo de la primera mitad del siglo XX, como categoría fundamental de la teología de la creación cristiana. Partiendo de las referencias bíblicas y tras un sólido desarrollo filosófico-teológico, en la Sabiduría encontramos el equilibrio entre algunos aspectos de la cosmovisión paradójicos y, por lo tanto, en tensión y siempre abiertos a la profundización que discierne el Misterio del plan de Dios. Nos referimos a la actividad creadora divina y la perspectiva personal trinitaria del Creador, la realidad diferenciada pero no incommunicada entre Creador y criatura, la presencia e intervención de Dios en el mundo sin alterar la ontología del orden creado y su libertad histórica, la esperanza y realización del destino último del mundo en Dios sin que esto suponga la aniquilación o fin de la realidad creada. Son cuestiones complejas a las que la *sophiología* responde con un discurso serio e interesante, que mueve a una posición crítica que abre, a su vez, perspectivas de investigación.

*Palabras clave:* Divino-humanidad, libertad, persona, providencia, sinergia, Sofía creada, Sofía divina.

## ABSTRACT

Divine Wisdom is presented by Sergius Boulgakov, an Orthodox theologian of the first half of the 20th century, as a fundamental category of Christian creation theology. Starting from biblical references and after a solid philosophical-theological development, in Wisdom we find the balance between some aspects of the worldview that are paradoxical and therefore in tension and always open to the deepening that discerns the Mystery of God's plan. We refer to the divine creative activity and the personal Trinitarian perspective of the Creator, the differentiated but not incommunicable reality between Creator and creature, the presence and intervention of God in the world without altering the ontology of the created order and its historical freedom, the hope and realisation of the ultimate destiny of the world in God without this entailing the annihilation or end of created reality. These are complex questions to which sophiology responds with a serious and interesting discourse, which leads to a critical position that opens up, in turn, perspectives for research.

*Keywords:* Created Sophia, divine Sophia, divine-humanity, freedom, person, providence, synergy.

Sin duda una de las características principales de la Tradición Ortodoxa es su sensibilidad cósmica, que ha fructificado en un profundo interés teológico hacia el ámbito de la cosmovisión cristiana o teología de la creación<sup>1</sup>. Se trata de un interés y una línea de fuerza que se ha conservado en la Iglesia de Oriente, además, a lo largo de los siglos y los avatares de la historia llegando a convertirse en un rasgo esencial, como ya hemos dicho, del mundo cristiano del Oriente<sup>2</sup>.

Es más, muchos apuntan a la influencia que ha tenido la Ortodoxia sobre la Iglesia Católica en este despertar teológico en lo que se refiere a la teología de la creación y a la ecología que estamos viviendo en el seno de nuestra Iglesia<sup>3</sup>. De hecho, el Magisterio del Papa Francisco, no solo en lo que se refiere a la *Laudato Si'* sino en sus grandes documentos magisteriales apuesta por una fuerte fundamentación en perspectiva creacional. En este sentido, Francisco no empieza de cero sino que entronca con importantes aportaciones de sus predecesores, de modo que podemos decir que, gracias a la renovación teológica, al diálogo con las otras confesiones cristianas y al discernimiento y respuesta ante la urgencia de los signos de los tiempos, ha promovido una profundización en la perspectiva creacional<sup>4</sup>.

En la Ortodoxia prevalece una comprensión concreta de lo creado, apoyada en una metafísica específica distante a la distinción típicamente occidental de natural-sobrenatural, creación-salvación, en la que se acentúa la relación ontológica existente entre Creador y mundo; una relación, en último término, analógica o sacramental. Esta relación tiene su principio en el acto creacional, acto de inauguración de toda una historia de relación, en la dramática de la diferencia y de la atracción, que tiene como fin el retorno de lo creado a su Origen, sin aniquilación, ni muerte, sino en la transparencia de su Gloria, en la transfiguración de lo finito

1 Una aportación fundamental dentro del pensamiento ortodoxo contemporáneo es la de Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Ediciones Sígueme, 2003), 41-78.

2 “La Iglesia, en efecto, ha comprendido siempre que la misma creación del mundo es una manifestación *ad extra* del amor divino, pues la realidad material del mundo es producto de la energía divina; un producto que se realiza como una respuesta al amor creador de Dios”, Stephanos Charalambidis, “Cosmología cristiana,” en *Iniciación a la práctica de la teología dogmática*, vol. 2, dir. Bernard Lauret y François Refoulé (Ediciones Cristiandad, 1985), 19.

3 “La Iglesia Ortodoxa ha señalado que el respeto por la naturaleza es parte integral de nuestra fe cristiana. El Patriarca Bartolomé I ha enseñado que el pecado contra la naturaleza es un pecado contra Dios. Él ha destacado que las bases teológicas de la ecología están estrechamente relacionadas con la visión de que la humanidad no es soberana sobre la creación, sino que es llamada a ser su custodia,” *Laudato Si'*, 7.

4 Contamos con algunos documentos magisteriales excelentes sobre este tema: Pablo VI, “Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medioambiente” (Estocolmo, 5-17 de junio de 1972) o también por parte de Juan Pablo II “Alocución al Centro de las Naciones Unidas en Nairobi” (18 de agosto de 1985), así como su Mensaje por la Jornada Mundial por la Paz del 1 de enero de 1990 titulada “La paz con Dios Creador, la paz con toda la creación”.

por la Belleza infinita de lo divino, de modo que la raíz profunda del ser creado, que es divina, se manifieste plenamente, y el mundo, que es símbolo, se convierta en pura epifanía, donde lo visible cede todo su espacio a lo invisible y “Dios lo sea todo en todos” (1 Cor 15,28).

En esta rica y caudalosa corriente teológica se sitúa la aportación de la obra de Serge Boulgakov<sup>5</sup> que nos disponemos a exponer en este estudio ahondando directamente en sus escritos para mostrar la belleza y profundidad de sus intuiciones y, especialmente, la centralidad de la sabiduría en el discurso creacional.

La influencia del pensamiento de nuestro autor en el siglo XX ha sido enorme convirtiéndose en uno de los teólogos ortodoxos más conocido y estudiado también en las otras tradiciones cristianas<sup>6</sup>. Boulgakov tiene el mérito de poder ser estudiado y presentado como un representante de la cosmología ortodoxa del siglo pasado, desde una perspectiva concreta: la *sofiología*, entendiendo esta no como mero pensamiento filosófico sino como intento de esclarecer y desarrollar los textos bíblicos sapienciales donde se habla y describe la sabiduría creadora del mundo, y al mismo tiempo, creada y presente en él, a través de acciones concretas. Para Boulgakov, la importancia de la Sabiduría está ligada a su condición sacramental que esclarece en sí misma, como un signo, el misterio, la naturaleza y el destino del mundo, ligado a Dios en su origen y destino y conducido por Dios, a la vez, que separado de Él como libertad, como tú que está llamado a cumplirse desde la ofrenda voluntaria y la entrega del amor. De aquí que María, icono de lo creado, esté también tan íntimamente relacionada en la Tradición eclesial con la Sabiduría, que recibe, porta, asume, da y cumple en su propia persona. Por lo tanto, a la realidad del mundo, en el designio salvífico, se accede a través del conocimiento de la Sabiduría divina porque en Ella se cumple este designio y Ella lo entrega generosamente.

Esta categoría se convirtió en una clave tan importante para nuestro autor que podemos decir que el gran teólogo ruso, primer decano del Instituto San Sergio de París, hizo de su teología una búsqueda apasionada por la Sabiduría divina, al estilo del gran Salomón, según nos narra el libro que lleva su nombre:

5 Nos referiremos al autor en el cuerpo de redacción denominándole siempre Serge Boulgakov pero conservaremos otras transcripciones de su nombre y apellido según aparecen en los diversos autores del aparato bibliográfico.

6 “Cualquier referencia general a la teología y espiritualidad ortodoxas, en el siglo XX, ha de contar necesariamente con las aportaciones de Serguei Boulgákov. El traductor de su obra al francés, Constantin Andronikov, estima que, por su rigor y audacia, los trabajos de Boulgákov representan el monumento más importante de la teología ortodoxa después de la caída de Bizancio.” Carlos Eymar, “La espiritualidad sofianica de Serguei Boulgákov,” *Revista de Espiritualidad* 73 (2014): 217.

“Dios de mis antepasados, Señor de misericordia  
que hiciste todas las cosas con tu palabra  
y con tu sabiduría formaste al hombre  
para que dominase sobre tus criaturas,  
governase el mundo con santidad y justicia  
y juzgase con rectitud de espíritu;  
dame la sabiduría entronizada junto a ti,  
y no me excluyas de entre tus hijos (...)  
Contigo está la Sabiduría que conoce tus obras,  
que estaba a tu lado cuando hacías el mundo,  
que conoce lo que te agrada  
y lo que es conforme a tus mandamientos.  
Envíala desde el santo cielo, mándala desde tu trono glorioso,  
para que me acompañe en mis tareas  
y pueda yo conocer lo que te agrada.  
Ella, que todo lo sabe y comprende,  
me guiará prudentemente en mis empresas  
y me protegerá con su gloria” (Sb 9, 1-4.9-11).

## 1. EL CREADOR, EL COSMOS Y LA SOFÍA

### 1.1. *El punto de partida de Boulgakov*

En los planteamientos de Serge Boulgakov<sup>7</sup> sobre la creación encontramos como punto de partida una posición concreta respecto a Dios Creador, el mundo

<sup>7</sup> Serge Boulgakov nace en 1871. Su padre sacerdote ortodoxo le envía al seminario del que el joven Boulgakov sale tras una crisis religiosa que le distancia de la fe. Estudia en la Universidad de Moscú en la Facultad de Derecho y tras unos años de docencia e investigación en el extranjero (París, Londres y Berlín) defiende la tesis doctoral sobre el capitalismo y la agricultura. Ligado al marxismo en un primer momento, posteriormente, sus inquietudes filosóficas le conducen hacia el Idealismo y, en última instancia, a la religión positiva y a la vida de la Iglesia. Ya en estos primeros pasos de retorno a la fe, Boulgakov descubre la sabiduría divina como categoría clave. En 1918 es ordenado sacerdote y a partir de aquí comienza un tiempo de persecución política que terminará conduciéndole al exilio, primero en Constantinopla, luego en Praga y, finalmente, en París donde ocupa la cátedra de teología dogmática del Instituto de Teología Ortodoxa San Sergio, recién estrenado. A partir de aquí, desde 1925 hasta 1940, se despliega en la vida de Boulgakov un momento de gran fecundidad teológica y espiritual. Expresión de esta fecundidad son sus dos trilogías dogmáticas. La primera está dedicada a María (*La zarza ardiente*), Juan Bautista (*El amigo del Esposo*) y a los ángeles (*La escala de Jacob*) y la segunda tiene por título general: *La Sabiduría de Dios y la Teantropía* y sus títulos particulares están dedicados a Cristo (*El Cordero de Dios*), al Espíritu Santo (*El Paráclito*) y a la Sofía-Iglesia (*La Esposa del Cordero*). Boulgakov muere en julio de 1944. Cf. Aidan Nichols, *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology* (Sheed & Ward, 1995), 57-62; Cf. Eymar, “La espiritualidad sofíánica.” 218-224.

creado y la relación establecida entre ambos, esta relación es calificada por el autor como Divinohumanidad o Teandría y, a su reflexión, consagró la segunda de sus trilogías.

En el tercer volumen de esta segunda trilogía, *La Esposa del Cordero*<sup>8</sup>, Boulgakov desarrolla su propia teología de la creación partiendo del concepto de creación primera, acto creador inicial. Posteriormente, ahonda en el misterio de la Historia de la Salvación, que desemboca en el Misterio de la Iglesia describiéndola como “el mundo en vías de transfiguración”; para culminar, finalmente, como en un tercer estadio, en la escatología, fin del cosmos creado<sup>9</sup>. Es decir, en la globalidad del discurso trata de describir qué significa ser criatura, quién es el Creador, y, sobre todo, cuál es ese plan divino trazado antes de la creación del mundo y que pasa por la creación del mundo y qué significa hoy en nuestra vida y en la relación posible a entablar entre criatura y Creador en el presente.

La urdimbre de toda esta magna reflexión teológica está en la Sabiduría divina, la *Sofía*, que será para Boulgakov la categoría fundamental, junto con *kénosis*<sup>10</sup>, gracias a las cuales se logra el equilibrio difícil entre el Dios Creador y el mundo creado<sup>11</sup>, reconociendo a ambos, distinguiéndolos y relacionándolos<sup>12</sup>. Para Boulgakov, como veremos, la *Sofía*, partiendo de la comprensión bíblica<sup>13</sup>, nos introduce en una comprensión de Dios personal y relacional rompiendo con

8 Sergei Boulgakov, *L'Épouse de l'Agneau. La création, l'homme, l'Église et la fin* (Edition L'Age d'Homme, 1945).

9 En *La Esposa del Cordero* el autor despliega un discurso completo, como estamos diciendo, acerca de la creación en relación con la historia, el problema del mal y la escatología. Se liman así algunas reticencias críticas hacia su pensamiento catalogado como carente de tensión escatológica y excesivamente epifánico, cf. Davide Zordan, “De la sagesse en théologie. Essai de confrontation entre Serge Boulgakov et Louis Bouyer,” *Irenikon* 2-3 (2006): 275. 277.

10 “Due chiavi interpretative e categorie teologiche lucidamente individuate già nella sua prima grande opera a carattere filosofico-teologico, *La luce che non tramonta* (1917), e poi sviluppate con soerenza e continuità in tutto il pensiero successivo: *chenosi e sofia*,” Piero Coda, “Per una rivisitazione teologica della sofologia di Sergej N. Bulgakov,” *Filosofia e teologia* 6 (1992): 217. También: “El carácter inseparable de las dos hispóstasis divinas reveladoras del Padre en la *Sofía Divina*, nos remite a otra idea fundamental de Bulgákov que es la de la *kénosis intratrinitaria*”, Eymar, “La espiritualidad sofianica,” 233.

11 “Le célèbre théologien russe Serge N. Boulgakov, (...), expose dans sa théorie de la ‘Sophia’ les problèmes fondamentaux du rapport entre Dieu et le monde, entre le Créateur et la création,” Alojz Litva, “La ‘Sophia’ dans la création selon la doctrine de S. Boulgakov,” *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950): 39.

12 Es innegable la relación y cercanía existente entre la propuesta de Boulgakov en la perspectiva cósmica y *sofiología*, también en otros aspectos de su teología, y Louis Bouyer. Para una confrontación en esta línea: Zordan, “De la Sagesse en théologie,” 265-286 y Jacques Servais, “La ‘Sagesse’, nombre d’or de la théologie selon Louis Bouyer,” *Gregorianum* 95/4 (2014): 725-747.

13 Esta perspectiva bíblica del autor es defendida por C. Eymar en sus escritos con afirmaciones como estas: “Concentrándose especialmente en el aspecto bíblico, Bulgákov distingue una doble aceptación del término Sabiduría,” Carlos Eymar, *La mira rusa hacia María. Perspectivas teológicas y estéticas de Dostoievski a Tarkovski* (Editorial Espiritualidad, 2018), 82. Ver también Eymar, “La espiritualidad sofianica,” 225-226. La perspectiva bíblica del autor será una cuestión que reaparecerá en las conclusiones del presente escrito.

las categorías esencialistas griegas. Ella pone en relación la vida divina con la creada, sosteniendo el tránsito propio de este salto de nivel entre Dios y lo mundano. Su presencia facilita, además, en una cierta continuidad del dinamismo creacional, que la historia del mundo pueda ser visitada por el Creador mismo hasta convertirse, así, en Historia de Salvación, como la trama que une el extremo divino y humano y es la base del gran tapiz que es la divinidad: el misterio del mundo alcanzando su plenitud en Dios.

### 1.2. La confrontación con el pensamiento patrístico y medieval

La Sofía para Boulgakov es la divinidad misma, la naturaleza propia de las Tres Personas Divinas, Padre, Hijo y Espíritu, la divina esencia o también la Persona o Sujeto tri-hipostático divino<sup>14</sup> que nos permite establecer una relación entre la *ousia* o naturaleza divina y las hipóstasis, así como posteriormente entre el mundo divino y el mundo creado, Dios Creador y sus criaturas<sup>15</sup>.

Frente a esta concepción de la Sofía divina, Boulgakov considera insuficientes los desarrollos teológicos de la época patrística y de Santo Tomás de Aquino. Los primeros porque los Padres al relacionar la Sofía divina con el Logos divino y con el mundo, sin distinguir adecuadamente entre ellos, terminan cayendo, de forma general, en un cierto subordinacionismo trinitario<sup>16</sup>. De este modo, el Logos, al que se vincula la Sabiduría divina, está vertido hacia el mundo como puente entre Dios y lo creado pero perdiendo así su verdadera y total condición divina reducido a un estado intermedio, segundo dios, como bien se expone en la llamada “sophiología logológica”<sup>17</sup>. Así interpreta Boulgakov la cristología de Orígenes, Tertuliano, pero también, paradójicamente, de Atanasio de Alejandría, a la que califica de mezcolanza cristológica<sup>18</sup>.

14 Expresión sumamente controvertida por la que sufrió la acusación, junto con Florensky, del arzobispo de Kiev, presidente de la Iglesia ortodoxa en el exilio, de haber añadido una cuarta persona en la Trinidad: el Padre, el Hijo, el Espíritu y la Sofía; y la condena final del Metropolitano de Moscú, Sergei Stragorodsky en 1935: cf. Nichols, *Light from the East*, 65.

15 “La Sophia est la vie unique, l’entité unique, le contenu unique de la vie de toute la Sainte Trinité”, Litva, “La ‘Sophia’ dans la création,” 40.

16 “Elle n’est pas simplement le deuxième Hypostase Divine (comme le voulait l’explication la plus commune des Pères, et même de Saint Paul: Heb 1,3; Col 1,15), parce que dans ce cas, Dieu ne pourrait pas la prendre pour Epouse,” *Ibidem*.

17 “Le besoin de relier Dieu avec le monde en même temps que de l’en distinguer est ici insatisfait par le fait que le Logos est considéré comme un Dieu second, inférieur, qui peut donc servir de médiateur entre Dieu et le monde. L’absence d’une sophiologie est ainsi compensée en même temps que condamnée par le mélange de celle-ci avec la logologie,” Boulgakov, *L’Épouse del’Agneau*, 20.

18 Cf. *Ibidem*, 20-21.

Otra tendencia patrística, calificada por el autor como “sofiología aplicada”, es la que siguiendo la filosofía platónica-neoplatónica despliega la reflexión acerca de la Sabiduría divina en la creación en relación con las ideas eternas o arquetipos divinos de lo creado<sup>19</sup>. La propuesta —que caracteriza a Gregorio Nacianceno, Juan Damasceno, Máximo el Confesor, Dionisio el Areopagita, San Agustín— tampoco resulta totalmente satisfactoria pues en ella no se llega a precisar la naturaleza de dichas ideas, es decir, ¿qué relación mantienen respecto a Dios y respecto a la creación? ¿Ellas mismas son creadas en el tiempo? ¿Son eternas? En otras palabras, ¿a qué están referidas a la Sofía eterna o a la Sofía creatural?

En cuanto a la teología occidental protagonizada por Santo Tomás de Aquino el teólogo ruso dedica todo un esfuerzo de comprensión y refutación que condensa en dos temas principalmente.

Boulgakov critica la profunda visión impersonal de Dios Creador, de clara influencia aristotélica, sobre la que Santo Tomás fundamenta toda la reflexión de la creación. Denominado Motor inmóvil o Causa Incausada, el Dios Creador está encerrado en los parámetros metafísicos de la filosofía antigua.

Además, la aplicación de la causalidad libre como categoría de comprensión de las relaciones Dios-Mundo introduce en la existencia del mundo un elemento de arbitrariedad e irracionalidad sumamente peligroso. Por otro lado, el recurso a los arquetipos eternos presentes en el ser divino como mediadores entre la divinidad y el ser creado sitúa la propuesta del Aquinate en el mismo camino sin salida de la filosofía platónica, según lo ya expuesto al respecto en el párrafo anterior.

En relación con la primera objeción, Boulgakov afirma que la dependencia entre Santo Tomás y el pensamiento aristotélico es tal que el punto de partida de su reflexión acerca de Dios Creador no es la visión cristiana de Dios Trinidad sino la impersonal Divinidad aristotélica<sup>20</sup>.

En la misma organización de la *Summa Theologicae* se percibe esta perspectiva de fondo al partir de la reflexión en la Prima parte *De Deo uno*, o *Deo sive de essentia divina*, donde se dan las definiciones fundamentales respecto de Dios en el mundo, después *De Deo trino*, en la que las hipóstasis son concluidas partiendo de la esencia y, posteriormente, *De Deo creatore*.

19 Cf. *Ibidem*, 21.

20 “Le point de départ de Thomas n’est pas le dogme chrétien du Dieu personnel et, exactement, tri-hypostatique, mais c’est la Dêité impersonnel d’Aristote. Le dogme de la personnalité trine y est introduit plus tard, sans influer pout autant sur la conception aristotélicienne du rapport entre Dieu et le monde,” *Ibidem*, 23.

Por otro lado, la aplicación de los términos Motor inmóvil y Causa Eficiente para referirse al Creador no sólo tienen como objeción la impersonalidad divina que tras ellos se desprende, sino que además establecen una diferencia entre Dios y mundo no de esencia sino de grado que no logra tampoco dar razón de una relación adecuada entre ambos. La causa no produce algo totalmente distinto de sí, algo en algún sentido nuevo y diferente de modo que, entre Dios Creador, Causa Ejemplar, y las criaturas, hay una diferencia de cantidad, de grado descendente o perfección en decadencia<sup>21</sup>.

A esta concepción se añade en un segundo momento el dogma de la creación *ex nihilo*, por la que el mundo se entiende procedente al modo o estilo de una emanación del ser divino: “Emanationem totius esse a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis... creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil”<sup>22</sup>. Dios es la causa de todo y, por ello, en cierto modo, contiene en sí las ideas de las cosas que existen eternamente en Dios —aquí Tomás expone su vertiente platónica— y, a un cierto punto, por la voluntad y la razón divina, salen hacia fuera, se realizan como una alteridad: el cosmos.

Pero en el acto creador, las ideas divinas de las cosas pierden su carácter de perfección y eternidad, no se realizan del todo según su ser en el mundo divino, sufren una decadencia o imperfección a la que Santo Tomás no da explicación y resuelve apelando a un elemento de libertad y arbitrariedad en la creación de modo que este mundo podría ser de otras muchas maneras distintas y diversas a su resultado actual. Es decir, Tomás de Aquino sitúa a las ideas eternas o arquetipos divinos como las intermediarias entre Dios Creador y el mundo creado. Ahora bien, estas ideas no son desarrolladas en una perspectiva trinitaria y su relación con el mundo se establece también desde una perspectiva de causalidad libre e indeterminada que no llega a dar razón plena de la realidad, tendiendo hacia un ocasionalismo o, por otro lado, una visión del mundo como ser imperfecto y degradado respecto de su origen, en una comprensión panteísta al estilo de las visiones antiguas<sup>23</sup>.

21 “Une telle conception de Dieu comme cause ‘première’ du monde représente un malentendu séculaire qu’il faut extirper tant de la philosophie que de la théologie. [...] L’obscurité et l’ambiguïté, tant de l’aristotélisme que du thomisme qui en dépend, résulte de ce leurre: la distance ou la distinction entre Dieu et le monde sont gommées, elles disparaissent. Le monde devient Dieu, mais à ce degré inférieur de manifestation. L’idée en sera explicite dans le hégélianisme,” *Ibidem*, 33-34.

22 *Summa Theologiae*, q. 45, a. 1.

23 “Secondo Bulgakov la dottrina tomista rimane però a mezza strada, perché non riesce a spiegare quale sia il rapporto che vi è tra Dio e la Sofia all’interno della Trinità: e, di conseguenza, tra il ‘mondo delle idee’ nel

A pesar de este esfuerzo de diálogo teológico con Tomás de Aquino, Boulgakov constata que el tema de la Sabiduría queda silenciado en todo el desarrollo posterior occidental; solo encontramos algunas alusiones en las propuestas teológicas de tendencia mística de Bohème y Eckhart<sup>24</sup>.

Es el momento, por tanto, de ahondar en su propuesta alternativa al problema de la cosmovisión cristiana y las relaciones entre Dios y mundo que de ésta se sigue. La reflexión del teólogo ruso se asienta en la *sofianidad* o el misterio de la *Sophia* divina presente en la creación.

## 2. LA PROPUESTA DE SERGE BOULGAKOV

Para Boulgakov el primer paso a dar está en la recuperación del sentido genuino de los conceptos: creación, Creador y criatura.

Para poder definir la real relación existente entre Dios y el mundo, se requiere usar otra categoría, que no se encuentra en ningún caso en la immanencia del mundo. Gracias a ésta, se puede dar un salto cualitativo, una *metabasis eis allo genos*. Y en este nivel, es posible mantener una relación positiva así como una distancia ontológica entre Dios y el mundo. Esta categoría es la de creación, en sentido activo y pasivo. Dios no es causa ni motor, Él es el Creador (y por tanto Custodio y la Providencia). El mundo es la creación de Dios<sup>25</sup>.

La categoría creación establece ya de por sí una relación nueva, una concreta imagen de Dios y del mundo. Dios, en primer lugar, no es causa o motor primero del mundo, por la revelación bíblica, sabemos que Dios es el Creador del mundo y, por ello, se sigue que éste no es su efecto, sino su criatura. Se impone, por tanto, un prisma de relación personal y una comprensión de Dios como ser Personal excluyendo toda idea de causalidad o movilidad que son de por sí impersonales. Si partimos de la creatividad humana como analogía para entender el acto creador

Verbo, e la creazione. Tommaso, infatti, sottolineerebbe di più il rapporto tra le idee divine in Dio, come archetipi, e le cose create stesse, dando l'impressione che le idee divine abbiano consistenza solo come intermediarie della creazione. Il che, oltretutto, comporterebbe il problema di una 'dipendenza' di Dio (nelle sue 'idee eterne', che pure costituiscono la sua Vita intima) dalla creazione, o di una presenza di elementi accidentali e molteplici (le idee, appunto) all'interno della vita semplice e una di Dio," Coda, "Per una rivisitazione teologica della sofologia di S. Bulgakov," 225.

<sup>24</sup> Cf. Sergei Boulgakov, *La Sagesse de Dieu* (Editions L'Age de l'homme, 1983), 9.

<sup>25</sup> "Pour définir la relation véritable entre Dieu et le monde, il est nécessaire d'appliquer une autre catégorie, qui n'existe point dans l'immanence du monde. Et grâce à ella, il faut effectuer un saut, une metabasis eis allo genos. A cet autre niveau, il est possible de maintenir une relation positive aussi bien qu'une distance ontologique entre Dieu et le monde. C'est la catégorie de création, aux sens actif et passif. Dieu n'est pas cause ni moteur, il est la Créateur (puis, le Gardien et la Providence). Le monde est la créature de Dieu," Boulgakov, *L'Epouse del'Agneau*, 35.

divino vemos como en toda obra humana se establece una relación, un ligamen entre el autor y aquello que ha realizado, de modo que el artista-creador humano se da a conocer, se manifiesta a través de su obra. Ésta es, en cierto sentido, una auto-revelación de su autor. Por un lado, surge algo nuevo no condicionado causalmente pero que es ya relativo en cuanto referido a su origen, al propio Creador porque le pertenece. Si Dios es el Creador del mundo y el mundo es criatura de Dios entre ellos se establece una relación nueva, personal, única, verdadera totalmente diversa que la que se da entre una causa y su efecto.

Quien ha visitado la Iglesia de Santa Sofía en Constantinopla y se ha dejado impresionar de lo que allí se ha revelado, estará para siempre enriquecido de una nueva visión del mundo en Dios, esto es, de la Sabiduría de Dios<sup>26</sup>.

### 2.1. La Sofía divina

Respecto de Dios Creador, podemos decir que Él es, en sí mismo, Ser consustancial, Trinidad en la unidad. Esta consustancialidad es el ser no creatural y divino, la vida propia de Dios, que es Amor, en relación con las Personas Divinas Trinitarias, y que Boulgakov denomina Sofía divina<sup>27</sup>. Es la autorrevelación divina dada en el interior de Dios mismo, en cuanto que la vida divina, —que no es hipóstasis pero tiende a la hispostación— se despliega en un movimiento de relación y manifestación con las Personas divinas.

La Sabiduría divina contiene en sí toda la plenitud y riqueza de la vida divina<sup>28</sup>, toda posibilidad de ser, todo elemento, toda la realidad pensable y posible está contenida en ella que, a la vez, no permanece sola o cerrada sobre Sí sino que está orientada, dirigida, vertida hacia las Personas Divinas. El movimiento de relación entre ellas, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, se caracteriza por la dinámica de la *kénosis* o sacrificio de amor, es decir, en un desplazamiento continuo de Sí mismo, abnegación, entrega a favor del Otro para manifestar así la propia identidad personal, es decir, el Padre se manifiesta, fuera de sí, en el amor al Hijo; el Hijo se da a conocer y revela en la obediencia al Padre; el Espíritu es el canto

26 “Chi ha visitato la chiesa di Santa Sofia a Constantinopoli e si è lasciato impressionare da ciò che vi è rivelato, sarà per sempre arricchito da una nuova visione del mondo in Dio, cioè dalla Sapienza di Dio,” Boulgakov, *The wisdom of God*, 13, tomado de Thomas Spidlík, *La spiritualità russa* (Edizione Studio, 1981), 25.

27 “La Sagesse est l’auto-révélation de Dieu comme Esprit et comme Amour. Dès lors, elle favorise un approfondissement concret du rapport des hypostases avec l’unique *ousia* divine. Chacune des personnes, en effet, manifeste la nature divine d’une façon qui lui est propre. La nature divine, en tant que manifestée par les personnes, est justement la Sagesse,” Zordan, “De la sagesse en théologie,” 272.

28 Cf. Sergei Boulgakov, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)* (Editions Montage, 1943), 28-51.

que proclama este Amor que brota del Padre y recibe el Hijo. Esta dinámica de amor kenótico que caracteriza la relación de las Hipóstasis divinas es aplicado por Boulgakov a la *ousía* divina, de modo que, la naturaleza divina, del mismo modo, se manifiesta a sí misma a través de las Personas divinas y, en este sentido, podemos hablar de la naturaleza de Dios, como Sabiduría divina, en cuanto que revelada en las Hipóstasis<sup>29</sup>.

En esta dinámica del amor, que caracteriza a la Sabiduría de Dios como fundamento del ser divino, se esboza una nueva comprensión tanto de la necesidad como de la libertad. Pues, verdaderamente, el amor contiene en sí la más elevada necesidad, como también la más grande libertad<sup>30</sup>. Se supera, por el amor, la diatriba irresoluble que sitúa al otro frente a Dios encerrado en los esquemas, bien, en la absoluta necesidad, perdiéndose lo relacional personal, o bien, en la máxima libertad que llega a ser arbitrariedad distante. En el amor del ser divino se unen una incondicionalidad necesaria y una incondicionalidad de creatividad libre. Si la Sabiduría divina es el mundo divino en cuanto autorrevelación, orientado a las hipóstasis divinas, manifestado en ellas, ya en el mismo ser de Dios hay una determinación creativa, un acto eterno y creativo como auto-ofrecimiento. La naturaleza divina no es sustancia cerrada y estancada sobre sí sino dinamismo de autodonación, expresión, entrega en el interno de la misma vida divina que se manifiesta, por tanto, en sí misma de un modo creativo, activo.

Esta dinámica interna que Boulgakov contempla en el seno de la Trinidad, relación de amor y ofrecimiento de Sí entre el ser divino y las hipóstasis que es la Sabiduría eterna de Dios será la dinámica que, ahora al externo de Dios, pero partiendo de su mismo ser Amor, dé origen al mundo creado<sup>31</sup>.

29 Cf. Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, 35.

30 “La Révelation nous dit que Dieu est non pas liberté, mais amour; il est donc au dessus de la liberté et du lien indissoluble de celle-ci avec la nécessité. Dans cet amour, il n’y a pas de place pour la liberté et la nécessité, au dessus de cette distinction, parce qu’il a la plénitude parfaite,” Boulgakov, *L’Epouse de l’Agneau*, 103.

31 “La relacionalidad libre en Dios se debe comprender por tanto en modo interpersonal: cada Persona divina posee la naturaleza de Dios dándole una impronta totalmente personal –propia del Padre o del Hijo o del Espíritu Santo–, de modo que su realización incluya también la naturaleza que todas las Personas poseen completamente, cada una a su modo. Esta comunión intradivina no está separada de la comunicación de Dios para con su creación. Dios no sólo comunica con su creación –y sobre todo con el hombre, persona creada– sino que se comunica con su creación,” Marko Rupnik, *El Discernimiento* (Monte Carmelo, 2002), 16-17.

## 2.2. La Sofía divina en el mundo

La expresión dogmática “creatio ex nihilo” pone de manifiesto que nada existe al margen de Dios. Puesto que Dios posee en sí la totalidad del ser: la esencia y existencia, nada existe fuera del mundo divino, nada es extraño a Dios. Es decir, que la expresión “Dios ha creado el mundo de la nada” significa que Dios lo ha creado de Sí mismo, de tal modo que toda la fuerza del ser del mundo pertenece a la Divinidad, fuente y origen del ser creado<sup>32</sup>. De aquí se sigue que el mundo tiene sus raíces en Dios, su fundamento en el ser divino, su principio en la vida de amor trinitaria. Esta posición es el panenteísmo: “todo en Dios y por Dios”, que Boulgakov defiende como marco de definición de la realidad de lo creado y su relación con el mundo divino.

Por tanto, el Dios Amor Trinidad es desde siempre también Dios Creador pues desde toda la eternidad en el mundo divino hay una orientación hacia lo creado. Así se supera la comprensión de la creación como un acto libre en Dios en tanto que arbitrario y azaroso. No, el mundo existe, en cierto modo, desde siempre, en cuanto que Dios desde toda la eternidad se dispone a crearlo y, así, en la realidad creada se unen misteriosamente, en una línea de continuidad, la necesidad divina y su libertad, de forma inseparable<sup>33</sup>. Lo necesario en Dios, porque es Amor, se hace desde la libertad, como hemos visto en las relaciones intradivinas de la vida trinitaria, y los actos libres en cuanto que divinos son, por ello, eternos, y de este modo se hacen necesarios. Es decir, el mundo que existe no puede no existir y, además, sólo puede existir del modo en el que existe<sup>34</sup>. Resulta ridículo e irreverente para Boulgakov continuar preguntándose si Dios podía o no crear pues esto significa querer introducir en Dios las categorías de causalidad y posibilidad en el ser divino.

La creación, es decir, este mundo que viene de Dios, pero que es externo a Él, encuentra su razón de ser y su fundamento en el amor kenótico que caracteriza la vida intradivina. Dios es amor y el amor divino es lo que origina el mundo como autorrevelación *ad extra*. La Sabiduría divina, que es la automanifestación de lo

32 Se excluye, por tanto, toda comprensión de la “nada” original con una positividad ontológica, algo así como un recipiente del que Dios moldea, saca, da forma al mundo creado, una especie de vacuidad, de vacío, de no ser positivo del que brota el ser actual. La nada es negatividad total a todo lo externo a Dios que es positividad total de ser y existir, cf. Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, 37-53.

33 “La création du monde ne déboute que pour le monde, mais pour Dieu, elle n’a point de début. Elle existe, pour Dieu, dans son éternité et, en ce sens, elle est co-éternelle à Dieu,” Boulgakov, *Du Verbe incarné*, 43.

34 “Il (le monde) est par la nécessité de l’amour qui ne peut pas ne pas aimer, et qui réaliser en soi l’identité et la fusion de la liberté et de la nécessité. Car l’amour est libre par essence, mais il n’est pas arbitraire dans sa liberté. Il est déterminé par une structure interne, ‘une loi’ d’amour”, *Ibidem*, 40-41.

divino, el auto-ofrecimiento del mundo divino en relación con las Personas trinitarias se manifiesta de otro modo, pero en esta misma dinámica, en la creación. Dios deja ser al mundo creado y en cuanto éste procede de Dios mismo es también automanifestación de la realidad divina ahora fuera de su propio ser y en relación con los seres creados. Esta autorrevelación en el mundo es la Sabiduría creada<sup>35</sup>.

La Sabiduría divina y la Sabiduría creada son una sola pero en dos formas de ser: una eterna y presente en el mundo divino, otra temporal e inserta en el mundo creado<sup>36</sup>. La Sofía con sus dimensiones es, por tanto, puente entre lo divino y lo creado<sup>37</sup>. Su presencia en el mundo posibilita la relación entre éste y Dios, pues en ella el mundo es, a la vez, creado y no creado, temporal en su ser y eterno en su fundamento<sup>38</sup>.

El acto de creación es la prolongación de la automanifestación divina, Sofía increada, ahora fuera del ser de Dios, en una existencia autónoma respecto de Él, en la espera de una respuesta de amor libre por parte de lo creado hacia Dios, en un dinamismo semejante al que se vive en el interior de la vida trinitaria<sup>39</sup>. En medio de la multiplicidad de lo real, la sabiduría creada ejerce una fuerza de unidad y retorno de toda la creación, comenzando por los hombres, seres personales, y pasando por todas las realidades, hacia la unidad divina por medio de las Hipóstasis divinas, el Verbo y el Espíritu que son las “manos del Padre”, de modo que lo creado pueda llegar a ser, por participación, divino sin dejar de ser distinto de Dios<sup>40</sup>.

35 “Cette imperfection (du créé), due à la liberté, manifeste ce que l’on pourrait appeler la kenose de la Sophie divine dans la Sophie créée. La kénose de Dieu envers la créature consiste en ce qu’il pose à coté de son être absolue et sur-mondial l’être en devenir du monde créé, et qu’il introduit en celui-ci une liberté qui correspond à son autodétermination, qui est en rapport avec la ‘volonté’ divine,” Boulgakov, *L’Épouse de l’Agneau*, 114.

36 “In acting as creator, God allows his own wisdom to enter into nothingness. His wisdom begins to exist in the mode of limitation, as process or becoming,” Nichols, *Light from the East*, 69.

37 Esta insistencia de Boulgakov por establecer la Sofía como intermediaria o puente entre Dios y el mundo ha sido también motivo de controversias y críticas hacia su teología tachada de tendencias gnósticas en cuanto que las doctrinas gnósticas enfatizan la figura de los intermediarios, cf. Litva, “La ‘Sophia’ dans la création,” 40.

38 “Enfin la Sagesse divine trouve son image dans la Sagesse créée et ainsi, la Sagesse constitue le pont entre Dieu et le monde, brisant ainsi la fatalité d’un dualisme ontologique entre Dieu et la créature,” Boris Bobrinskoy, “Le Père Serge Boulgakov, visionnaire de la Sagesse,” *Contacts* 205 (2004): 41.

39 “Nella creazione avviene che Dio, perché Amore, e Amore è kenosi, liberamente decide di non possedere come proprio ciò che gli è proprio, e cioè la sua stessa autorivelazione: e perciò di dare ad essa una esistenza autonoma, perché essa liberamente si possa, a sua volta—in un atto libero d’amore—, donare come propria a Dio stesso,” Coda, “Per una rivisitazione teologica della sofologia di S. Bulgakov,” 232.

40 Esta relación ontológica, unión del mundo con Dios, es la posibilidad que permite el despliegue de la economía divina del Hijo y del Espíritu. Es la condición de posibilidad que hace posible la encarnación y que hace posible la transfiguración de las criaturas en el Espíritu de Dios, cf. Nichols, *Light from the East*, 69-70.

Aquí es donde Boulgakov posibilita una comprensión de su propuesta sofio-lógica no sólo en la perspectiva protológica, es decir, en el acto creador inicial, como tantas veces se le ha criticado. La creación como acto de amor y automanifestación de Dios en su Sabiduría divina al mundo se despliega en espera de una respuesta por parte de éste a través de la mediación de la sabiduría creada<sup>41</sup>. Conlleva, por tanto, una perspectiva escatológica en el corazón mismo de la propuesta protológica y sofianica de nuestro autor<sup>42</sup>.

### 2.3. Creación, libertad creatural y providencia divina

El mundo ha sido creado de una sola vez pero el acto creativo continua por encima del tiempo y en todos los tiempos: “Mi Padre obra siempre y yo también obro” (Jn 5, 17)<sup>43</sup>.

La creación divina no termina nunca, pues si Dios es desde siempre el Creador tiene que serlo también para siempre<sup>44</sup>. El Deísmo que postula un acto creativo puntual del que Dios se desentiende posteriormente supone una mutación en el interior de la vida divina, un paso o cambio en Dios de su estadio de creador a un nuevo estado independiente de su propia criatura<sup>45</sup>. Supone, también, por tanto, como consecuencia de lo propuesto anteriormente, una comprensión del mundo creado como alteridad radical, realidad totalmente ajena a Dios y, por ello, presente ante Él como su límite, lo que le cierra el paso o, más allá de lo cual, Él se encuentra, tiene su espacio. El Deísmo está montado sobre una comprensión de la creación fundada y construida sobre la categoría de la causalidad, en la que el efecto es independiente de su causa, y, por tanto, el mundo está al margen de Dios y Dios del mundo, no hay relación entre ellos, abandonado por Dios a su propio destino.

Gracias a la perspectiva sofio-lógica desarrollada por Boulgakov entre Dios y el mundo hay una relación que no tiene término sino destino. La creación es el inicio de una especie de vida común entre Dios y el mundo y el mundo y Dios que

41 “Dans la création, la Sophia est l'énergie constituant l'être du créé, dans toute son évolution même au-delà du mouvement de la création. Elle est aussi la finalité immanente du développement de la création. Ainsi elle remplit la fonction de l'âme du monde,” Litva, “La ‘Sophia’ dans la création,” 43.

42 La sabiduría creada presente en el mundo lleva a cabo el plan de la creación, ella empuja el mundo, como “alma del mundo” o principio energético, hacia su destino, su finalidad activa, suprema y profunda. De aquí brota el concepto de sinergia, cf. Boulgakov, *L'Épouse de l'Agneau*, 153-194.

43 “Celui-ci (le monde) fut créé en une fois, mais l'acte créateur se poursuit au-dessus du temps et dans tous les temps: ‘Mon Père est maintenant à l'oeuvre et je suis à l'oeuvre’ (Jn V, 17),” *Ibidem*, 153.

44 “Dieu est toujours le Créateur, c'est-à-dire qu'il crée le créé et, par conséquent, qu'il l'a toujours,” *Ibidem* 154.

45 “Selon la doctrine du déisme, le monde est semblable à un mécanisme remonté un jour, et à jamais, par un mécanicien habile qui n'a plus besoin de réparations ultérieures, de sorte que la relation de Dieu au monde se trouve complètement épuisée par l'acte de la création,” Boulgakov, *Du Verbe incarné*, 82.

está llamada a una comunión plena y total en la plenitud de la creación a la que es conducida por la Providencia, el cuidado que Dios ejerce sobre lo creado, o Sofía creatural<sup>46</sup>.

Ahora bien, este mundo creatural que ha nacido del mismo ser divino en su automanifestación fuera de Sí, que hunde, por tanto, sus raíces en el seno divino, que goza del ser porque Dios le sostiene y le da a participar de su propia vida en la dinámica del Amor divino, es, a la vez y por esto mismo, un ser libre y distinto de Dios. Una creación entendida como causalidad-mecánica requiere de un intervencionismo divino constante ante los posibles fallos o imperfecciones del mundo, pues la causa es inferior y peor que su principio u origen. En cambio, creado por Dios Amor, el mundo participa de la vida divina, la creación vive por sí y por Dios, en sí misma y en Dios. El mundo es la divinidad creatural, el auto-ofrecimiento de Dios en el ser creado. Y esto, en vez de quitar consistencia al mundo se la da, el mundo tiene su consistencia creatural pero esta consistencia no está nunca al margen de Dios.

Esto no implica negar la libertad creatural que está directamente ligada al principio personal. Al contrario, si el mundo tiene su consistencia en el Amor Creador de Dios, este Amor se convierte en la fuente y garantía de la libertad creatural, sobre todo, de las criaturas personales que gozan de capacidad creativa<sup>47</sup>. Esto significa que el hombre, por su libertad, se encuentra inmerso en un conjunto de posibilidades que debe conducir hacia la única y más alta realidad, en la adecuación entre Sofía creatural y Sofía increada. Según Boulgakov, la más alta libertad consiste en la reducción de las posibilidades diversas, el paso de la multiplicidad hacia la única posibilidad donde libertad y necesidad se reencuentran, como en Dios mismo, siendo éste el más alto grado de libertad. La dispersión de la libertad humana que tiene que elegir, determinarse, en medio de la pluralidad de lo creado es, para Boulgakov, signo de la condición paradójica del hombre, es decir, su mayor privilegio y, a la vez, el signo de su imperfección y el origen remoto del mal; pues en cuanto que la libertad puede caer en un movimiento sin dirección, en la pretensión de una libertad absoluta, al margen de toda dirección y fundamento, el hombre cede a la tentación satánica que introduce en el mundo una grieta, una fisura entre lo creado y lo divino, entre Dios y su obra.

46 “Ainsi, bien que le monde ne puisse pas être détruit dans son fondement sophianique en vertu de son état inaccompli, il a besoin de l’aide et de la direction divine pour s’accomplir. C’est pourquoi le monde ne peut être abandonné par Dieu à son propre sort, il a besoin de l’aide de Dieu, qu’on nomme la Providence,” *Ibidem*, 84.

47 La armonía entre creación y providencia de Dios sobre el mundo así como libertad y responsabilidad del hombre se encuentra en la condición sofianica de lo creado, cf. Boulgakov, *L’Epouse de l’Agneau*, 174-175.

Es entonces donde la Providencia divina se hace presente como una nueva acción de Dios sobre el mundo que intenta reorientarlo constantemente hacia su principio y origen. Es la constante confirmación del ser creatural en su esencia primera. No se trata de una nueva creación, de un destino nuevo sobre el mundo, sino el intento divino de conducir el mundo hacia Sí mismo<sup>48</sup>, que es su origen y fundamento, para que la Sofía creatural pueda alcanzar su perfección sobre la base de la libertad creatural, así la Providencia actúa inclinando, orientado ésta hacia ella<sup>49</sup>.

#### 2.4. *Eclesiología y sofología*

La Iglesia es el cumplimiento del plan eterno de Dios respecto de la misma creación, de su santificación, de su glorificación, de su divinización, de su sofianización. La Iglesia es, en este sentido, el fundamento mismo de la creación, su interna finalidad<sup>50</sup>.

Para Boulgakov la creación se despliega en la historia, como ya hemos dicho, y encuentra en la Iglesia su cumplimiento, siguiendo la doctrina cosmológica y eclesiológica de los himnos cristológicos neotestamentarios.

En el origen del mundo, la Iglesia estaba ya anunciada<sup>51</sup>, en estado de germen, como semilla en el corazón de la creación, que si creada por Dios Amor como expresión de su Sabiduría eterna sólo encuentra la respuesta adecuada del amor libre ofrecido en el ser eclesial donde se realiza la unidad divinhumana, la unión entre la sabiduría divina y sabiduría creada de forma definitiva y total<sup>52</sup>. Esto es lo que significa la palabra “salvación” que es la gracia ofrecida al hombre y acogida por éste en la sinergia, es decir, comunión entre Dios y el hombre, entre los dones divinos y la respuesta humana.

48 Cf. *Ibidem*, 186.

49 “La Providence opère d’une manière absolument efficace et inventive pour redresser et compenser l’œuvre de cette liberté (‘la Parole de Dieu est toute habile’ dit un canon de matines) pour conduire le monde sur les voies du salut; et néanmoins elle respecte toujours l’identité et l’autonomie de l’homme,” *Ibidem*, 182.

50 “L’Église est l’accomplissement du dessein éternel de Dieu quant au créé et à son salut, à sa sanctification, à sa glorification, à sa déification, à sa sophianité. A cet égard, l’Église est le fondement même du créé et sa finalité interne,” *Ibidem*, 197.

51 “L’on peut dire que l’Église est la fin et le fondement suréternels de la création : c’est en vue de l’Église que Dieu a créé le monde. En ce sens, ‘elle est créée avant toute chose et le monde a été créé pour elle’ (Hermas: Pasteur, Vis. II, 4,1),” Sergei Boulgakov, *L’Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l’Église* (Éditions l’Age d’Homme, 1980), 14.

52 “Elle (l’Église) est la Sophie sous ses deux aspects, la divine et la créée avec leurs interactions, laquelle s’exprime par leur union. Celle-ci est exactement le synergisme, la théantropie in actu, dans son être dès avant les siècles et dans son devenir de créature,” Boulgakov, *L’Épouse de l’Agneau*, 197.

En este sentido, Boulgakov describe dos dimensiones de la Iglesia aludiendo a las distintas imágenes o metáforas que le han sido aplicadas a lo largo de la tradición cristiana. La Iglesia es divina, es la Sofía divina y, por ello, viene del cielo, es el cuerpo de Cristo Glorioso en el que entramos a formar parte, gracias al Espíritu que nos hace miembros de este único Cuerpo. Por la encarnación lo divino y lo humano se han unido para siempre, realizándose la divinización del hombre en Cristo Jesús, esta es la función y la potencia de la Iglesia celeste como Cuerpo de Cristo actualizándose constantemente en su dimensión terrestre. Se reconcilian así lo eterno y lo temporal, lo celeste y lo terreno en el misterio de la Iglesia que es ya, en el presente de la historia, Sofía divina y Sofía creatural unidas.

La Iglesia, como cuerpo de Cristo, es la participación en la vida divina, es la autorrevelación en la divinización en devenir de la criatura. Por esto, es uno en Cristo, en cuanto un solo es el Cristo y uno solo es el Espíritu Santo, y una sola es la Iglesia, como una sola es esta vida divina, concedida a la criatura<sup>53</sup>.

Otra imagen de la Iglesia que Boulgakov explica en esta misma perspectiva es la de Templo del Espíritu, Ciudad Santa que desciende de Dios y pone su morada entre los hombres. Ella representa así el cumplimiento de la unión o conjunción del principio divino con el principio creatural sin separación, sin confusión, en una recíproca compenetración.

La Iglesia es también la Esposa engalanada que se prepara para recibir al Esposo, la amada del Cantar de los cantares, con el que desea vivir una comunión de amor y vida total, que encuentra su mayor expresión en la unión del hombre y la mujer hasta llegar a ser una sola carne<sup>54</sup>. Con ella y unida a ella, la criatura se reviste de una condición sofiánica, en ella resplandece la Gloria divina. Éste es el fruto maduro de la historia: la comunión entre Dios y su creación.

Esta universalidad (o catolicidad) de la Iglesia, universalidad que por sí tiene ya un fundamento en la misma creación del mundo (Ef 3, 9-11), se revela también escatológicamente, en el fin del mundo, en la parusía<sup>55</sup>.

53 “En tant que corps du Christ, l’Église est participation à la vie divine. Elle est la révélation de celle-ci au moyen de la déification en devenir de la créature. Aussi tout est-il un en Christ, car un est le Christ, un est l’Esprit et une, l’Église, de même que l’est la vie divine conférée à la créature.” *Ibidem*, 202.

54 “Bulgakov subraya que las imágenes de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo y Esposa de Cristo expresan la verdadera ontología de la Iglesia. Es la realidad de la vida intradivina venida a la vida humana por el Espíritu, que nos inserta en Cristo,” Miguel de Salis Amaral, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky* (Ediciones Universidad de Navarra, 2003), 92.

55 “Cependant, cette universalité (ou catholicité) de l’Église, déjà fondée par la création du monde (Eph III, 9-11), se manifeste aussi dans l’eschatologie, à la fin des siècles, dans la Parousie et dans ce qui suivra celle-ci,” Boulgakov, *L’Épouse de l’Agneau*, 209.

## 2.5. *La transfiguración del mundo*

La creación es eterna, Dios no puede destruir su obra de la que Él mismo es fundamento. El mundo hunde sus raíces en Dios mismo y, por ello, en cierto modo es eterno, no puede desaparecer o morir.

Pero ciertamente el cumplimiento de su destino temporal, anunciado constantemente en la Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, supone en lo creado la inauguración de un estado nuevo, la inmersión de toda la creación en una novedad que tiene en el acto creativo de Dios su explicación. No es el mundo quien se renueva, quien entra en la existencia escatológica, es Dios quien lo introduce por su fuerza y acción sobrenatural obrando una “nueva creación”. Pero aquí también se respeta el sinergismo, la actuación conjunta entre Dios y el hombre, que caracteriza como hemos contemplado todo el dinamismo creatural y su discurrir histórico<sup>56</sup>.

La trascendencia divina obra y, como consecuencia de la explicación dada al acto creador por el que el mundo está en Dios y Dios en el mundo para siempre, este actuar divino se corresponde con el ser creatural, es decir, está en coherencia con su ser propio, respeta la peculiaridad de lo creado que está abierto y orientado de por sí hacia lo trascendente, hacia la vida divina. De aquí se sigue que verdaderamente el mundo presente y su condición transfigurada futura están en continuidad ontológica y, justamente, porque esta transfiguración es acción puramente divina, como puramente divina es la creación del mundo de modo que el ser creado está fundado y sostenido en el ser de Dios.

Esta nueva y segunda creación es el cumplimiento de la primera, que fue creación del mundo por el Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo, creación que se ha desplegado en la historia y ha encontrado en Cristo su cumplimiento en la unión en Él de las dos naturalezas: la divina y la humana; y por último, esta creación primera se realiza definitivamente en la transfiguración de todo lo creado, es decir, la total divinización del mundo haciéndose transparencia de la Gloria divina, de la Sofía increada. Así, la tierra que brotó del ser divino en su principio llega a convertirse en la Madre de Dios, a imagen de María, pues “desde

56 “La transfiguration du monde est à la fois immanente et transcendante à celui-ci. La création nouvelle, seconde, est l’achèvement de la création première. Elle intervient d’une manière imprescriptible et irréversible, en tant qu’une action que Dieu exerce sur le monde, mais qui ne le force pas. Afin d’en comprendre le principe, il faut lier la création nouvelle à la création initiale et voir dans celle-là le propre accomplissement de celle-ci. Dieu a créé le monde pour qu’il fût séparé de Dieu, mais afin qu’il Lui fût uni sans perdre son identité.” *Ibidem*, 323.

su creación, la tierra tenía en sus profundidades la futura Madre de Dios, la matriz de la divina encarnación”<sup>57</sup>.

Así, en la perspectiva de la *sofiología*, Boulgakov ha podido insistir sobre la santidad de la tierra y abrir una vía de diálogo e integración del cristianismo y las religiones cósmicas. La tierra aparece como el principio femenino del mundo, es la Esposa del Cordero, no olvidemos el título de la última obra de su trilogía Divino-humanidad. Esta tierra sagrada, el mundo, es el nuevo paraíso, donde se unen la materia, la vida y el Espíritu, la tierra que alumbra a Dios porque le lleva dentro de Sí desde su origen<sup>58</sup>. Así la ontología de la predestinación, en el fin de los tiempos, en la transfiguración última del mundo, se convierte en historia de cumplimiento: el universo irradia la belleza celeste de la Sabiduría, espacio divino-cósmico, la Teandría o Divino-humanidad.

### 3. HITOS Y LÍMITES DE LA PROPUESTA SOFIÁNICA DE BOULGAKOV

Boulgakov intenta ahondar en la base teológica que ofrece explicación real a la relación entre Dios y el mundo, entendiendo el primero como verdadero Creador y el segundo como verdadera criatura. Que el Creador pueda hacerse presente en el mundo es una afirmación vinculante y seria que requiere ser fundamentada como respuesta a las propuestas deístas, cercanas al ateísmo, del Dios ajeno a la realidad creada, extraño y distante a ella; así como al peligro monista, dios, que ya no es Dios, sino que es mundo en cuanto que se ha hecho parte de éste.

Estas dos tendencias, como Escilas y Caribdis, son los peligros extremos de los que hemos sido salvados gracias al acontecimiento de la creación que es un acontecimiento de revelación y salvación que une, para siempre, Dios y mundo. Para mantener la relación en el respeto a las dos realidades, Creador-mundo, Boulgakov descubre la Sabiduría divina como verdad teológica fundamental, presente en el mundo como Sabiduría creada, y que, constantemente, orienta el discursar finito hacía su matriz trascendente.

57 “Dès sa création, elle avait dans ses profondeurs la future Mère de Dieu, la matrice de la divine incarnation”, Oliver Clément, “La sophiologie de Boulgakov,” *Contacts* 191 (2000): 207.

58 “La Madre de Dios es la Gloria de Dios, la Gloria del mundo y de los hombres; lleva en sí la plenitud de la vida divina, totalmente transparente al Creador, pero sin separarse de este mundo al que ella ha glorificado y que le dirige sus plegarias. Repetidamente, Boulgakov trata de subrayar el sentido mariano de la frase evangélica: ‘La Sabiduría se ha acreditado por sus obras’ (Mt 11,19) o ‘por sus hijos’ (Lc 7,35). La obra creada que es María ha manifestado la Sabiduría, la posibilidad de que lo creado alcance el designio de la Sabiduría eterna,” Eymar, *La mirada rusa hacia María*, 91.

Sin duda alguna, el discurso y atención hacia la Sabiduría divina es ya de por sí un hito, un objetivo logrado. Nuestro autor se centra en una temática que, a pesar de las duras críticas de gnosticismo, ha despertado gran interés en la teología posterior cada vez más está atenta a este aspecto ‘femenino’, de Dios y de lo creado, que la Sofía despierta<sup>59</sup> y al vínculo entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, sin perder la gratuidad de la revelación pero sin caer tampoco en la arbitrariedad y casuística de la misma.

Sin duda, todo esfuerzo teológico que enfatiza positivamente la relación Creador-creatura asume el riesgo panteísta. Nuestro autor es consciente de esto y quiere escapar de él con su propuesta de “panenteísmo”. Conscientes de que en los desarrollos sobre la naturaleza de la Sabiduría y su relación y presencia en el mundo encontramos un tono un poco confuso o ambiguo, por ejemplo, su insistencia en la “raíz divina” del mundo, la afirmación de una cierta existencia eterna del mundo en el ser de Dios para evitar un origen arbitrario y como prolongación del movimiento de amor kenótico trinitario, la explicación del “ex nihilo” como procedente de Dios mismo, del ser divino... todo esto hace difícil establecer en su propuesta una separación neta entre lo divino y lo humano<sup>60</sup>. Ahora bien, si la propuesta del autor es la divino-humanidad, al estilo de Calcedonia, afirmando a la vez “verdaderamente Dios” y “verdaderamente hombre”, entonces, no hay posibilidad para la separación neta sin que esta afirmación suponga, a su vez, mezcla o confusión. Es la paradoja lo que permanece.

En relación con la base bíblica de su reflexión hay que decir que el punto de partida inicial de escucha de la revelación, de atención a los pasos bíblicos en los que la Sabiduría aparece y es descrita, en el desarrollo posterior, parece silenciarse y perderse. Según nos adentramos en su discurso nos encontramos ante auténticos tratados de filosofía donde la influencia del Idealismo es fuerte. En este sentido, una mayor conexión e integración entre Escritura y desarrollo teológico podría ayudar a mantener el sano equilibrio entre la condición increada y creatural de la sabiduría. También su negativa a vincular la Sofía divina con la segunda

59 Es muy interesante la propuesta de P. Evdokimov, discípulo de Boulgakov, sobre esta cuestión: cf. Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde. Étude d'Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme* (Editions Casterman, 1958).

60 Aquí compartimos la opinión de Litva: “Boulgakov explique la création par une sorte d'émanation de Dieu. La créature est une parcelle de l'énergie divine. En d'autres termes, c'est un système de panthéisme émanatiste. Il est vrai, que Boulgakov n'admet jamais qu'il soit panthéiste. Au contraire, il répète toujours, qu'il combat le panthéisme et que son système sophiologique est le seul moyen de le faire efficacement. Certainement, il ne veut pas être panthéiste, il ne dit jamais que le monde est Dieu Lui-même. Mais il suffit qu'il conçoive le monde comme une existence, dans le devenir, de l'énergie émanée de Dieu, pour que nous devions classer son système sophiologique parmi ceux de panthéisme émanatiste,” Litva, “La ‘Sophia’ dans la création,” 56.

Persona de la Trinidad, con el Verbo, como la tradición patrística hace y él critica, induce a toda una reflexión intratrinitaria acerca de la naturaleza divina, *ousía*, identificándola con la Sabiduría de Dios en cuanto que autorrevelación que, en mi opinión, propicia el riesgo panteísta.

Estos límites de su pensamiento no logran oscurecer la grandeza de la propuesta de Boulgakov, aún abierta, aunque poco conocida, y de aquí la pertinencia también de este estudio. Es significativo que solo tengamos de sus trilogías un único volumen traducido al castellano<sup>61</sup>. Su propuesta, rica y sugerente en imágenes, profunda en su estructura filosófica, mística y atrevida en lo que se refiere al conocimiento teologal, que presenta un siempre difícil equilibrio entre la identidad genuinamente cristiana y, a la vez, cercana y abierta al espíritu cósmico presente en todo fenómeno religioso, hondamente oriental y enclavada en el contexto epistemológico de Occidente, requiere ser profundizada y tenida en cuenta.

Acercarse a Boulgakov y dejarse tocar por la Sabiduría divina que él describe e intuye, atraído por su belleza, gloria de la que el mundo es reflejo, es una experiencia teológica que mueve al estudio, a la alabanza y al silencio contemplativo, al intuir y reconocer cómo Ella, la Sabiduría, es ese misterio que habita el corazón del mundo.

“Yahveh me creó, primicia de su camino,  
antes que sus obras más antiguas.  
Desde la eternidad fui fundada,  
desde el principio, antes que la tierra.  
Cuando no existían los abismos fui engendrada,  
cuando no había fuentes cargadas de agua.  
Antes que los montes fuesen asentados,  
antes que las colinas, fui engendrada.  
No había hecho aún la tierra ni los campos,  
ni el polvo primordial del orbe.  
Cuando asentó los cielos, allí estaba yo,  
cuando trazó un círculo sobre la faz del abismo,  
cuando arriba condensó las nubes,  
cuando afianzó las fuentes del abismo,

61 Sergei Boulgakov, *El Paráclito* (Ediciones Sígueme, 2014).

cuando al mar dio su precepto  
—y las aguas no rebasarán su orilla—  
cuando asentó los cimientos de la tierra,  
yo estaba allí, como arquitecto,  
y era yo todos los días su delicia,  
jugando en su presencia en todo tiempo,  
jugando con el orbe de su tierra;  
y mis delicias están con los hijos de los hombres” (Prov 8, 22-31).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Ediciones Sígueme, 2003.
- Charalambidis, Stephanos. “Cosmología cristiana”. En *Iniciación a la práctica de la teología dogmática*. Vol. 2, dirigido por Bernard Lauret y François Refoulé, 19-53. Ediciones Cristiandad, 1985.
- Eymar, Carlos. “La espiritualidad sofiánica de Serguei Boulgakov.” *Revista de Espiritualidad* 73 (2014): 217-244.
- Nichols, Aidan. *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*. Sheed & Ward, 1995.
- Boulgakov, Sergei. *L'Épouse de l'Agneau. La création, l'homme, l'Église et la fin*. Edition L'Age d'Homme, 1945.
- Zordan, Davide. “De la sagesse en théologie. Essai de confrontation entre Serge Boulgakov et Louis Bouyer.” *Irenikon* 2-3 (2006): 265-286.
- Coda, Piero. “Per una rivisitazione teologica della sofiologia di Sergej N. Bulgakov.” *Filosofia e teologia* 6 (1992): 216-235.
- Litva, Alojz. “La ‘Sophia’ dans la création selon la doctrine de S. Boulgakov.” *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950): 39-74.
- Servais, Jacques. “La ‘Sagesse’, nombre d’or de la théologie selon Louis Bouyer.” *Gregorianum* 95/4 (2014): 725-747.
- Eymar, Carlos. *La mira rusa hacia María. Perspectivas teológicas y estéticas de Dostoievski a Tarkovski*. Editorial Espiritualidad, 2018.
- Boulgakov, Sergei. *La Sagesse de Dieu*. Editions L'Age de l'homme, 1983.
- Spidlík, Thomas. *La spiritualità russa*. Edizione Studio, 1981.
- Boulgakov, Sergei. *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*. Editions Montage, 1943.
- Rupnik, Marko. *El Discernimiento*. Monte Carmelo, 2002.
- Bobrinskoy, Boris. “Le Père Serge Boulgakov, visionnaire de la Sagesse.” *Contacts* 205 (2004): 29-51.
- Boulgakov, Sergei. *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Église*. Éditions l'Age d'Homme, 1980.

Salis Amaral, Miguel de. *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Floronsky*. Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

Clément, Oliver. “La sophiologie de Boulgakov.” *Contacts* 191 (2000): 204-210.

Evdokimov, Paul. *La femme et le salut du monde. Étude d'Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme* (Editions Casterman, 1958).

Bulgakov, Sergei. *El Paráclito*. Ediciones Sígueme, 2014.

# God's Action in the World: Imagining Conscience as an Act of Friendship

## La acción de Dios en el mundo: Imaginar la conciencia como un acto de amistad

PAWEL TOMCZYK

Seton Hall University (South Orange, NJ, Estados Unidos)

pawel.tomczyk@shu.edu

<https://orcid.org/0000-0001-8059-0829>

Recibido: 3 de octubre de 2024

Aceptado: 26 de febrero de 2025

ABSTRACT

From the beginning, the creative work of God implied human agency. By following the voice of conscience, humans have been invited to an intimate collaboration with the Creator. And yet, when discussing God's activity in the world, the role of conscience is often neglected. Much attention is given to the rational and spiritual dimensions of conscience, but not enough emphasis is placed on its relational character, which results in difficulties when trying to explain the precise nature of the collaboration between God and humans. A new approach will thus be proposed, according to which conscience is seen primarily as an act of friendship. It will be argued that only in the context of a personal relationship between friends does conscience receive its full meaning and can adequately express man's active participation in the unfolding of God's creative act.

*Keywords:* Co-creation, conscience, creation, divine providence, friendship, John Henry Newman, morality, Saint Thomas Aquinas.

RESUMEN

Desde el principio, la obra creadora de Dios implicó la acción humana. Al seguir la voz de la conciencia, los seres humanos han sido invitados a una íntima colaboración con el Creador. Sin embargo, cuando se habla de la actividad de Dios en el mundo, a menudo se descuida el papel de la conciencia. Se presta mucha atención a las dimensiones racional y espiritual de la conciencia, pero no se hace suficiente hincapié en su carácter relacional, lo que genera dificultades a la hora de intentar explicar la naturaleza precisa de la colaboración entre Dios y los seres humanos. Así pues, se propondrá un nuevo enfoque, según el cual la conciencia se considera ante todo como un acto de amistad. Se argumentará que sólo en el contexto de una relación personal entre amigos la conciencia recibe su pleno significado y puede expresar adecuadamente la participación activa del hombre en el despliegue del acto creador de Dios.

*Palabras clave:* Amistad, conciencia, creación, John Henry Newman, providencia divina, Santo Tomás de Aquino, teología moral.

## INTRODUCTION

Too often, reflections about God's influence over the world neglect the personal nature of the Creator. Whenever the question is posed, the human mind naturally tends to the transcendent, that is, to the consideration of the overarching *principle* that holds all things in existence and dictates their purpose. To the philosophers of old, this principle was known as the Nature itself; to the modern man, it is often equated with the force of Evolution; and to the Christians, it cannot be anything else, but God, the almighty Creator. In Catholic theology, specifically, in theology of creation, it is not uncommon to conceive of God as the omnipotent being, who alone possesses the fullness of existence.<sup>1</sup> It is a Christian doctrine to affirm that everything else that exists, exists solely because of God, and nothing—in the absolute sense of the word—exists outside of Him and his sphere of influence.<sup>2</sup>

As a result, much of what is said of God's action in the world takes the form of a detailed elaboration of His divine attributes. This is how St. Thomas Aquinas begins his *Summa Theologiae*, and this is how many theologians and philosophers approach the subject today. By scrutinizing God's essence as simple, good, perfect, infinite, and immutable, the fundamental parameters for the relationship between the Creator and the creature are established and analyzed. However, while laying down the metaphysical foundation is certainly critical for any orthodox account of God's influence over the world, one cannot forget that the God of Christianity is the God of love, and love is an act of person.

Creation, then, is not simply an act of emanation of the essence of some impersonal being—as perfect and good as it might be—but an *act of person*, more precisely, an act of *persons*, the Father, the Son, and the Holy Spirit, who share in perfect communion of love and *freely will* that the rest of creation be a part of it. It is precisely for this reason that any attempt to speak meaningfully of God's interaction with the world has to assume a deeply personal character. It is not sufficient to speak of God's influence in terms of causes and ends. The omnipotent Creator, who holds all things in existence, is the *loving God*, who *actively thinks* and *desires* that the world continue to be and to develop.

This requires that, in addition to studying God's ways of governing the *world*, sufficient reflection is given to God's way of governing *human beings*—the

<sup>1</sup> This fundamental truth is reflected primarily in the language of philosophy, which speaks of the created beings as subsisting in God, i.e., as having their being only insofar as they exist in God.

<sup>2</sup> Cf. ST I, q. 44, a.1. and ST, q. 103, a. 4.

pinnacle of His creative work and one of the reasons for which the world came into existence in the first place.<sup>3</sup> Unlike other creatures, human beings can relate to their Creator on a *personal level*, which, through grace, makes them capable of responding to His love and collaborating with Him in His work of creation. This place of encounter, where the human creature experiences the voice of his Creator in the depths of his being, has traditionally been called conscience.

Thus, God's action in the world cannot be fully grasped unless proper attention is given to human conscience. Since its function is frequently misrepresented, however, both in practice and in theory, it is necessary to *reimagine it as an act of friendship*, that is, as something more than a capacity to apply the rule of law to particular circumstances; a genuine collaboration is needed between men and God, which implies the commonality of vision and a sincere desire to seek the good of all creation.

To articulate this perspective in greater detail, the article will first establish some basic parameters regarding God's creation and human agency. It will be shown that, from the beginning, God desired that human beings become His close collaborators in the ongoing act of creation and that the active participation in the Creator's work is dependent on the upright use of conscience. Then, the study will consider the limitations of the two most widely used definitions of conscience circulating in moral theology today—as an act of reason and as the voice of God. Without in any way departing from the Church's magisterial teachings, a need for a more personal perspective will be identified. And lastly, a new approach will be proposed, according to which God's loving plan for His creation is still experienced in the depths of man's conscience, but not as a mere rule of obligation but as an act of friendship perfected through grace. It will be argued that only in the context of a personal relationship between friends does conscience receive its full meaning and consequently leads to the committed activity of co-creating.

## 1. HUMAN AGENCY AND GOD'S DESIGN

Since the act of creation is essentially an act of personal love, it only makes sense that its proper finality is *another person*. Just like Adam could not find the fullness of meaning without Eve, creation would remain largely incomprehensible without the emergence of man. The Second Vatican Council grasped this truth

<sup>3</sup> While it is evident from the progressiveness of God's creative action in Genesis that all visible things came to be because of humanity, this is not to say that therefore God needed to create human beings or that somehow, human beings, in virtue of bearing the divine image, merited their own creation.

when it affirmed that, in the order of creation, a human being is the only creature whom God wished for his own sake.<sup>4</sup> All other beings are inferior in that they cannot comprehend the loving intention of their Creator or respond to him with love. Only humans possess this capacity because only humans are *persons*, made in the image and likeness of the Trinity.

It comes as no surprise, then, that in His divine wisdom, God intended that humans assume the unique responsibility for His creation. Without relinquishing His absolute sovereignty, God told Adam and Eve to “fill the earth and subdue it”<sup>5</sup> and in doing so, he didn’t ask them to merely cultivate the world they inhabited; the Creator *shared his creative power with his creature*. He invited human beings to become His close collaborators, or better yet, *co-creators*, who are to actively contribute to the process of the unfolding of creation:

The word of God's revelation is profoundly marked by the fundamental truth that *man*, created in the image of God, *shares by his work in the activity of the Creator* and that, within the limits of his own human capabilities, man in a sense continues to develop that activity, and perfects it as he advances further and further in the discovery of the resources and values contained in the whole of creation.<sup>6</sup>

God’s influence over the world is thus, in a certain sense, reliant on human activity—not in a way of limiting the divine power, but by allowing it to flourish and achieve its completion without obstacles.<sup>7</sup> This dependency is clearly depicted in Genesis, most notably in the section describing the creation of the garden of Eden. Though the heavens and the earth were already made, God *waits* to send down the rain to produce various plants of the garden because “there was no man to till the ground yet.”<sup>8</sup> The garden, identified with a state of perfect harmony, comes only *after* the creation of man, who is then asked to “cultivate and care for it.”<sup>9</sup> Even after the tragic events of the Original Sin, this desire of God does not change; man is still called to “till the ground from which he had been taken,”<sup>10</sup> although the task is now arduous and takes place outside of Eden.

4 GS, 24.

5 Gen1:28.

6 LE, 25

7 “God is the sovereign master of his plan. But to carry it out, He also makes use of his creatures' cooperation. This use is not a sign of weakness, but rather a token of almighty God's greatness and goodness. For God grants his creatures not only their existence, but also the dignity of acting on their own, of being causes and principles for each other, and thus of cooperating in the accomplishment of his plan.” CCC, 306.

8 Gen 2:5.

9 Gen 2:15.

10 Gen 3:23.

Naturally, God's desire for human beings to share in his ongoing act of creation goes beyond their gardening skills.<sup>11</sup> While, as said before, nothing remains outside of the divine governance, things are ordered to God according to their natures. And so, for human beings, who are rational, sharing in the creative activity of the Creator means, first and foremost, *knowing* and *loving* God for Himself and other things for His sake.<sup>12</sup> This necessarily implies the right ordering of one's actions according to the mind of God. By knowing what is true and loving what is genuinely good, man not only realizes his own perfection but also becomes well-disposed to love everything that God has created and thus contributes to its flourishing. And inversely, by departing from the Creator's vision, man loses himself and, along with him, the rest of creation, as evidenced by the story of the Great Flood.<sup>13</sup>

The question, of course, becomes: How does man know what is authentically true and good in the age of misinformation and confusion? How can he cooperate with God in His grand project of bringing everything to Himself, if the culture seems so ungodly and deprived of any sense of faith? To answer these questions, we must now turn to the concept of conscience.

### 1.1. Human conscience: the center of man's moral life

The Church affirms that all men are capable of distinguishing between good and evil, right and wrong. In the words of the Second Vatican Council,

In the depths of his conscience man detects a law which he does not impose on himself, but which holds him to obedience. Always summoning him to love good and avoid evil, the voice of conscience, can, when necessary, speak to his heart more specifically: 'do this, shun that'. For man has in his heart a law written by God. To obey it is the very dignity of man; according to it he will be judged.<sup>14</sup>

Conscience is therefore not a privilege of the few who possess faith, but a reality deeply embedded in human nature.<sup>15</sup> It is a place, where every man confronts *himself* in the depths of his own being; where he stands naked, as it were, before his

11 Though certainly the care for the physical part of the created world is of utmost importance as emphasized by Pope Francis in his recent encyclicals. See especially, *Laudato Si*, n. 84-95, and *Fratelli Tutti*, n. 17.

12 CCC, 1822.

13 The story of the Flood is most instructive as it illustrates just how far the consequences of man's moral choices reach, even leading God to "regret" the very act of creation. Cf. Gen 6:6-7.

14 GS, 16.

15 Rom 2:14-16.

own choices. If his decisions are good, that is, if they conform to the truth as discerned by reason, man himself becomes good; but if he fails and chooses what is evil, the same evil wounds him and takes hold of him. Thus, human conscience is the *source of moral identity*, the identity which, although often remains hidden from the world, is always known to man in the depths of his heart.<sup>16</sup>

All human actions pass through the court of conscience. This is because, in its essence, conscience is “*an act of a person's intelligence*, the function of which is to apply the universal knowledge of the good in a specific situation.”<sup>17</sup> Conscience is thus a *practical capacity* by which man not only grasps the meaning of moral truth but also determines how to align his behavior in accordance with it in the concrete circumstances of his life. Indeed, without its light, one would simply not know how to act well.<sup>18</sup>

In *Veritatis splendor*, John Paul II emphasizes that the work of human conscience and God's plan for creation are intimately linked:

The judgment of conscience [...] is a judgment which applies to a concrete situation the rational conviction that one must love and do good and avoid evil. This first principle of practical reason is part of the natural law; indeed, it constitutes the very foundation of the natural law, inasmuch as it expresses that primordial insight about good and evil, that reflection of God's creative wisdom which, like an imperishable spark (*scintilla animae*), shines in the heart of every man.<sup>19</sup>

Collaborating with “God's creative wisdom” is therefore not a distant or impossible task. It happens each and every time man obeys the command of conscience, which inclines him to seek what is authentically good. To do what is right and shun what is evil is to collaborate with the will of the Creator and actively contribute to His divine work. Hence the Church's affirmation that the judgment of conscience should always be followed.<sup>20</sup>

This does not mean, however, that human conscience is always correct. One cannot forget that this “act of intelligence,” as John Paul II calls it, belongs to a man affected by Original Sin. Indeed, only at the most generic level, known as

16 St. John Paul II expresses this truth even more emphatically when he says that “conscience is the *only* witness, since what takes place in the heart of the person is hidden from the eyes of everyone outside.” (VS, 57).

17 VS, 32. Emphasis mine.

18 Though the Catechism points out that even the voice of conscience can be effectively muffled due to numerous distractions and lack of introspection. Cf. CCC, 1779.

19 VS, 59.

20 Cf. CCC, 1790.

*synderesis*, does man know intuitively and reliably how to choose well.<sup>21</sup> In all other scenarios, he is subject to ignorance, malice, and foul passions, which significantly impede his good judgment.<sup>22</sup> Thus, the Church reiterates the need for the formation of conscience, which consists primarily in turning back to God for an understanding of true good:

The dignity of this rational forum [i.e., conscience] and the authority of its voice and judgments derive from the *truth* about moral good and evil, which it is called to listen to and to express. This truth is indicated by the "divine law", *the universal and objective norm of morality*. The judgment of conscience does not establish the law; rather it bears witness to the authority of the natural law and of the practical reason with reference to the supreme good, whose attractiveness the human person perceives and whose commandments he accepts.<sup>23</sup>

The Holy Father's emphasis on the need to conform one's conscience to the objective rule of morality as expressed by the divine law cannot be overstated. Without the sense of objective truth, man quickly falls into an illusion of his own moral supremacy. But what is equally true is that human conscience *is able to know the fullness of moral truth*, and that once discovered, it actually presents itself as something *attractive* to the man. And this attractiveness is precisely the sign of God's desire for humanity to take an active role in the unfolding of His creative work. It is the "inner echoing" of the original command given to Adam and Eve to subdue the earth *with Him*. Whenever man's subjective sense of morality aligns with the demands of the objective moral order, man effectively *wills the will of the Creator*, in which he experiences not only his own perfection but the perfection of the mind of the One who created all things.

A well-formed conscience, therefore, *lies at the center of all creative activity*. It is where God communicates with men, inviting them to "complete the work of creation" and "perfect its harmony for their own good and that of their neighbors,"<sup>24</sup> and it is also where men come to hear the Creator's voice, either

21 According to Aquinas, *synderesis* provides only a basic grasp of the first precepts of practical reasoning, such as that good is to be sought and evil is to be avoided (cf. ST I-II, q. 94, a.2). As such, it might be helpful to think of *synderesis* as a natural inclination of human nature to the good in general and not yet as the power by which one determines the moral quality of a specific act. For a helpful overview of the concept, see: D. J. Billy, "Aquinas on the Content of Synderesis," *Studia Moralia* 29 (1991): 61–83.

22 Aquinas mentions these influences when discussing the four wounds of human nature following the authority of the Venerable Bede. Cf. ST I-II, q. 85, a. 3.

23 VS, 60.

24 CCC, 307.

accepting or rejecting His invitation. In short, conscience is a place of a *personal encounter*, an encounter of truly cosmic consequences.<sup>25</sup>

## 2. TWO WAYS OF THINKING ABOUT CONSCIENCE

The difficulty in proposing human conscience as a means of explaining God's action in the world is, of course, the fact that conscience is a widely misinterpreted term today. There exist many theories of conscience operative in various fields of study, and perhaps even more examples of an abuse of conscience in the world. However, a mere lack of uniformity of meanings or failure to live up to its demands do not abolish the critical role of conscience in moral discernment and, by extension, in God's governance over His creation. The real issue is making conscience "personal" again; that is, presenting it in a way that would truly affect people's hearts and make them *want to make an effort to form it*. This can only happen if the two dominant ways of thinking about conscience, as an act of reason and as the voice of God, are reimagined under the auspices of the virtue of friendship. It is important to add here that such reframing is not in any way meant to negate any of the original meanings. Conscience *is* an act of reason and the voice of God. However, it seems that in common practice, these two senses are often disjointed or inappropriately exaggerated. The following analysis is meant to discuss these challenges in more detail.

### 2.1. Conscience as an act of reason

As it was stated earlier, conscience is frequently defined by its reference to the intellectual nature of man. Conceived as an act of reason, conscience is thought primarily as a rational operation by which man comes to know "the moral quality of a concrete act."<sup>26</sup> The emphasis on rationality of conscience comes from the works of St. Thomas Aquinas, where a full account of human practical reasoning is presented.

For Aquinas, the human mind operates on two levels: speculative and practical. The first concerns the knowledge of things in themselves, the latter

<sup>25</sup> This is not a mere figure of speech. Human activity, expressed through human conscience, has long been identified at the root of the ongoing environmental crisis. See, for example, John Paul II, *Centesimus annus*, 38; Benedict XVI, *Caritas in veritate*, 51; Francis, *Laudato si*, 117.

<sup>26</sup> CCC, 1778.

denotes an understanding of things as directed to action. For example, one can contemplate the nature of a mountain, its beauty, location, composition, etc., to understand better what it is, or one can study its nature for a given purpose, to exploit its minerals, build a tunnel through it, or go for a nice hike. “The particular end of speculative knowledge is the simple *contemplation of truth*. Conversely, the particular end of practical knowledge is *action*: operation or fabrication.”<sup>27</sup> It is important to note here that these two modes of knowing reality often intertwine in a lived experience. In fact, speculative knowledge is necessary to think well practically (as one needs to know the structure of a mountain before drilling a tunnel through it), and though the inverse is not always the case, practical application often complements speculative knowledge (as the drilling through the mountain might discover things previously unknown about its structure).

Now, conscience is defined as “knowledge applied to an individual case.”<sup>28</sup> Precisely because it is something *applied* and not just theoretical, it belongs to the realm of practical reasoning. Depending on the chronology of an act, conscience evaluates the moral rightness or wrongness of an act. At the most fundamental level, it enables a man to first see if the action took place or not.<sup>29</sup> Since one might not always be aware of what he has done or not done, conscience serves as a *witness*, making a person cognizant of the actions he has committed. If the actions already occurred were good, conscience is said to *excuse* a person; if they were bad, they *accuse* her instead. It can also *incite* one to act in relation to a future good or *bind* him, if the object of an act is evil.<sup>30</sup>

There are six stages of the practical decision-making process: (1) simple volition, (2) intention, (3) counsel, (4) judgment, (5) command, and (6) fruition.<sup>31</sup> The work of conscience extends to stages (1) through (4) and to the whole process, if it is perfected by prudence.<sup>32</sup> However, since the beginning of the practical movement has to be explained somehow, Aquinas further specifies that the first two stages belong properly to *synderesis*, or “a natural habit of first principles of action.”<sup>33</sup> This habitual disposition in men is what provides them with the

27 Cajetan Cuddy, “St. Thomas Aquinas on Conscience” in *Christianity and the Laws of Conscience: An Introduction*, ed. Jeffrey B Hammond and Helen M. Alvaré (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021), 117.

28 ST I, q. 79, a. 13.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Cf. Romano Cessario, *Introduction to Moral Theology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001), 119-120.

32 Cf., Ibid., 129-135.

33 *De veritate*, q. 16, a. 1, c. 3.

*universal knowledge* of how to act, which only subsequently, through counsel and judgment, becomes narrowed down to the *particular knowledge* needed for the command and execution of a specific action in concrete circumstances. As explained by Cajetan Cuddy,

... it is a cognitive principle of action because it encompasses those practical principles from which we reason in moral inquiries. As natural and innate, it serves as a 'preamble' to the act of virtue because it objects to evil and inclines the human person to good.<sup>34</sup>

In other words, *synderesis* is crucial for all human acting; if at some fundamental level people were not *naturally* inclined to seek what is good and shun what is evil, no initial movement toward an object would ever take place and human conduct would remain either utterly unexplainable or altogether nonexistent.

What distinguishes the role of *synderesis* from the broader activity of conscience is that *synderesis* is immune from error. Precisely because it is a "natural and innate" disposition, no humans can ever be mistaken about universal principles, as nobody would argue, for example, that desiring evil for oneself is better than desiring good. These principles are evident, and human reason grasps them immediately. This is not the case, however, with the remaining work of conscience. People are often wrong at the level of (3) council and (4) judgment, where *universal knowledge* begins to be applied to a concrete situation. Here, one could say, particularity becomes the key challenge: how do I know whether to loan a large sum of money to someone is a morally right thing to do? She could use the money to invest in her education to get a better job and become financially independent, but she might as well spend it on a luxurious car, which she really does not need. Thus, at this level, conscience is prone to making mistakes either because there is an issue with the knowledge possessed or because one fails at drawing correct conclusions.<sup>35</sup> In any case, for Aquinas, good conscience needs to be properly formed; and even then, it is not enough. Conscience needs prudence so that one can reliably pass from the first four stages to the last two stages of practical reasoning and *actually do what conscience judges to be a morally good act*. The relationship between conscience and prudence has been widely commented on by others; hence, it needs no further discussion at this point.

34 Cuddy, 120.

35 Cf. *De veritate*, q. 16, a. 2., ad. 1.

### 2.1.1. The limitations of the account of conscience as an act of reason

It should be noticeable that no explicit reference was made to the language of collaboration with God or friendship with God in the above discussion. This does not mean that Aquinas was oblivious to the role of conscience in the unfolding act of creation or that he meant for conscience to be understood solely through the lens of practical reasoning. In fact, one could easily connect the dots in the Thomistic system and develop a persuasive argument in favor of a more personalistic account of Aquinas's understanding of conscience.<sup>36</sup> As the text stands, however, the word conscience does not feature prominently in his major treatises on love or friendship.

The real issue, though, is not the lack of textual evidence but the common interpretation, or better yet, misinterpretation, of conscience as an act of reason. If not explained in a more holistic way, specifically in reference to the personal relationship with God that humanity has been privileged to enjoy, conscience quickly slips into a *subjective judgment*. Again, this cannot be farther from Aquinas' own position, but an undue overemphasis on rationality of conscience can easily become an occasion for justifying an absolute autonomy of reason.

And this seems to be precisely the concern of John Paul II in his encyclical *Veritatis Splendor*. Echoing the preoccupations of Vatican II, the Holy Father warns that:

... *the autonomy of reason cannot mean that reason itself creates values and moral norms*. Were this autonomy to imply a denial of the participation of the practical reason in the wisdom of the divine Creator and Lawgiver or were it to suggest a freedom which creates moral norms, on the basis of historical contingencies or the diversity of societies and cultures, this sort of alleged autonomy would contradict the Church's teaching on the truth about man. It would be the death of true freedom.<sup>37</sup>

Unfortunately, in the world today, human autonomy *is* often conceived as an absolute value. Right and wrong are less and less regarded as objective categories and more as personal preferences rooted in one's personal history. But even more disturbing is the fact that people invoke the *principle of conscience* to justify their departure from God's law. Instead of being the place, where human will eagerly embrace the divine plan and participate in the creative work of God, conscience

<sup>36</sup> For example, one could follow the intuition of Cessario, who sees conscience connected to charity through the virtue of prudence. Cf. Cessario, 133.

<sup>37</sup> VS, 40.

becomes the place of opposition and the source of radical anthropocentrism. As noted by Joseph Ratzinger, there is a tendency today to “building a dictatorship of relativism that does not recognize anything as definitive and whose ultimate goal consists solely of one's own ego and desires.”<sup>38</sup>

The reasons for the gradual secularization of conscience are many: rampant materialism, ethical pluralism, technological dominance, educational crisis, etc. Still, one factor merits special emphasis: people have lost the sense of the objective nature of the human person. The very language of “natures” no longer resonates with the modern audience. One might wonder if people today even know what the essence of humanity is. This lack of clear understanding of the nature of the human person as made in the image and likeness of the Creator is precisely what distinguishes Aquinas' idea of conscience from its current counterparts: in the Thomistic account, conscience is placed in the larger metaphysical context, in which everything that exists, including humans, functions according to its proper purpose as intended and designed by God. If this context is missing, however—as it becomes more evident with a widespread secularization—conscience becomes deprived of its fundamental orientation toward the objective truth and instead turns inwards, in search of its own truths and justifications. Unless the link between the Creator and the creature is restored, conscience will always be threatened by the false sense of autonomy and self-actualization.

## 2.2. Conscience as the voice of God

One could propose that the solution to the problem of an overly rationalized conscience is to re-emphasize its spiritual dimension. Considering that practical reasoning often errs, some consider it a better option to turn directly to God for guidance in the moral decision-making process. Therefore, in addition to the first definition as an act of reason, conscience is frequently described as *the voice of God*.

The tradition of identifying conscience with the voice of God is rich and varied throughout Christian history. Already Augustine thought of conscience as *vox Dei*, and a similar emphasis is discernible in the writings of Thomas More and Joseph Butler.<sup>39</sup> But nowhere is conscience presented with such a level of appreciation

38 Joseph Ratzinger, Homily at “Pro Eligendo Romano Pontifice Mass.” (Vatican, 18 April 2005).

39 Cf. Augustine, *De trinitate*, XIV, 15; Joseph Butler, “Dissertation on the Nature of Virtue,” in *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (London: Knapton, 1736), n.1;

for its theonomous character as in the writings of John Henry Newman, whose entire theology—to echo the words of Pope Benedict XVI—can be described as “one great commentary on the question of conscience.”<sup>40</sup>

For Newman, conscience is more than a philosophical concept or an ability to distinguish between right and wrong. Though he certainly builds on the traditional doctrine of conscience as prefigured by Aristotle’s *phronesis* and Aquinas’s later notion of *conscientia*, Newman’s understanding is unique in that it remains essentially *theonomous*.<sup>41</sup> In addition to being a function of practical reasoning, which assists a person in acting morally well, conscience is a place of *an encounter* between God and man, in which the Divine speaks to the human, to the very heart of the person. If it were not so, Newman admits, he himself would have never been converted.<sup>42</sup>

The revelation of God to each man is already inscribed in the work of conscience. For Newman, the peculiar “feeling” or “sensation” of having acted against its voice, or being compelled to pursue its calling, is in itself the proof of the personal love of God, who never ceases to draw man to Himself:

If, as is the case, we feel responsibility, are ashamed, are frightened at transgressing the voice of conscience, *this implies that there is One to whom we are responsible*, before whom we are ashamed, whose claims upon us we fear. These feelings in us are such as require for their exciting cause an intelligent being: we are not affectionate towards a stone, nor do we feel shame before a horse or a dog ... and on the other hand it sheds upon us a deep peace, a sense of security, a resignation, and a hope, which there is no sensible, no earthly object to elicit.

Logan Paul Gage observes that what Newman describes here is more than a mere inference of the Lawgiver from the Law: “rather, he is claiming that if we give a phenomenological analysis of the experience of conscience, we will perceive something exterior to ourselves.”<sup>43</sup> It is one thing to know moral law and,

Thomas More, *Prison Letters: 1534–35* in *The Essential Works of Thomas More*, ed. Gerard B. Wegemer, and Stephen W. Smith (New Haven: Yale University Press, 2020), 1314.

40 Joseph Ratzinger, *On Conscience: Two Essays* (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2007), 23.

41 There is no question that Newman accepts and builds on the traditional notion of conscience as an act of reason perfected by prudence. Still, his description of the fully formed conscience remains profoundly theological. Cf. Herman Geissler, *Conscience and Truth in the Writings of Blessed John Henry Newman* (Rome: The International Centre of Newman Friends, 2012), 8.

42 “Were it not for this voice, speaking to me so clearly in my conscience and my heart, I should be an atheist, or a pantheist, or a polytheist when I looked into the world.” Newman, *Apologia pro Vita Sua* (New York: Penguin, 1994), 216–7.

43 Logan Paul Gage, “Newman’s Argument from Conscience: Why He Needs Paley and Natural Theology after All,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 94, no. 1 (December 1, 2020), 144.

through it, come to speculate about the qualities of its maker, but it is quite another to know the lawgiver *directly*. For Newman, conscience achieves both, with a much stronger emphasis on the latter:

You may tell me that this dictate [i.e., of conscience] is a mere law of my nature, as is to joy or to grieve. I cannot understand this. No, it is *the echo of a person speaking to me*. Nothing shall persuade me that it does not ultimately proceed from a person external to me. It carries with it the proof of its divine origin. My nature feels towards it as towards a person. When I obey it, I feel a satisfaction; when I disobey, a soreness—just like that I feel in pleasing or offending some revered friend. The echo implies a voice, the voice of a speaker. That speaker I love and fear.

The last part is of special significance as it points to the inner relationality implied in the work of conscience. The sense of moral duty manifests the Creator as a *person* who desires more than obedience to the law. At the end of the day, conscience is about establishing a relationship with God, a relationship marked by intimacy and affectivity characteristic of human persons:

... and more than that—the feeling [of conscience] is one analogous or similar to that which we feel in human matters towards a person whom we have offended; *there is a tenderness almost tearful on going wrong, and a grateful cheerfulness when we go right which is just what we feel in pleasing or displeasing a father or revered superior*. So that contemplating and revolving on this feeling the mind will reasonably conclude that it is an unseen father who is the object of the feeling. And this father has necessarily some of those special attributes which belong to the notion of God. He is invisible—He is the searcher of hearts—He is omniscient as far as man is concerned—He is (to our notions) omnipotent, if He can after so many ages at length hold the judgment, when all sin shall be punished and virtue rewarded.<sup>44</sup>

Precisely because conscience reflects the Person of the Father, His will, and His desires, man cannot ignore its voice. Time and again throughout his works, Newman emphasizes the centrality of conscience to Christian life and the duty to follow it.<sup>45</sup> For the judgment of conscience to truly lead to God in *concrete circumstances of one's life*, however, it must be properly formed. Newman admits

44 Newman, "Proof of Theism," in *The Argument from Conscience to the Existence of God According to J. H. Newman*, ed. Adrian J. Boekraad and Henry Tristram (Louvain: Editions Nauwelaerts, 1961), 117.

45 Consider especially his famous quote addressed to the Duke of Norfolk: "Certainly, if I am obliged to bring religion into after-dinner toasts, (which indeed does not seem quite the thing), I shall drink—to the Pope, if you please,—still, to Conscience first, and to the Pope afterwards." John Henry Newman, "A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation" in *Conscience, Consensus, and the Development of Doctrine: Revolutionary texts by John Henry Cardinal Newman* (New York: Image Books Doubleday, 1992), 457.

that the sense of right and wrong is fundamentally “delicate” and often “obscured” by a variety of factors, including one’s passions and education.<sup>46</sup> Therefore, in order to avoid being distorted, it must be formed with the help of Scriptures, Tradition, and Magisterium. But even if distorted, the source of the voice, for Newman, remains the same—it always is, and it continues to be, the loving Father who speaks to the man in the depths of his heart.

### 2.2.1. The limitations of the account of conscience as God’s voice

One of the potential problems with treating conscience as the voice of God is that it encourages *certain kind of passivity on the part of the human person*. To be clear, this is not a sentiment found in Newman’s own writings. His account of conscience is much more nuanced than some might assume.<sup>47</sup> Rather, issues emerge whenever one misinterprets his ideas; that is, when one places too much importance on hearing God’s voice as something external to the person and inherently difficult to achieve.

If the voice of God is understood exclusively in terms of external intervention by which the Creator dictates what one ought to do or avoid doing, conscience becomes something of a passive ability to receive His word, but not a capacity for good moral acting that involves the entirety of the human person. On this reading, man’s response can be easily construed as something reactionary and ultimately impersonal: God demands, man obeys. The dynamic of conscience is thus stripped of any sense of human creativity or enthusiasm and becomes a matter of pure obedience to the commands of God. There is no room to discover, learn, or grow in one’s awareness of the moral good, as the totality of moral knowledge is transmitted directly and exclusively by God. In other words, man has nothing to offer—instead of being an active contributor to the grand project of Creation, he limits himself to a mere submission to God’s plans, which are seen fundamentally as fixed and at times even encroaching on man’s personal freedom.

Sadly, this kind of thinking has not been uncommon among the people of contemporary age. As argued by Fr. Servais Pinckaers, for many today, moral life

46 Ibid., 452.

47 Even though Newman’s contribution to the development of the doctrine of conscience lies in defending its fundamentally theological character, the British Cardinal does not ignore its natural proportions. For a detailed analysis of how Newman’s treatment of conscience is heavily indebted to Aristotle, see Gerard J. Hughes, “Conscience” in *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, ed. Ian Ker and Terrence Merrigan (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 189-220.

has become synonymous with following rules rather than seeking authentic human flourishing. Even among believers, human actions have come to be defined predominantly in terms of obedience to God's law, involving little to no reference to human nature:

Since morality drew its origin from divine will alone, human actions, considered in isolation as we have seen, would be evaluated morally only and precisely as they related to law. In themselves they could be called indifferent, like the freedom that formed them. They became moral through the intervention of the law: good if they conformed to it, bad if contrary to it. Morality thus studied actions from the outside. As the nominalists were to say, the relationship was accidental.<sup>48</sup>

Again, this is hardly an ideal way of thinking about collaborating with God, who from the beginning clearly desired that men be more than passive protagonists in His ongoing work of creation.<sup>49</sup>

### 3. RE-IMAGINING CONSCIENCE AS AN ACT OF FRIENDSHIP

In summary, neither the first account of conscience as an act of reason nor the second account of conscience as the voice of God can alone provide an adequate basis for thinking about how God influences the world through human persons. Perhaps this is the reason why the Catechism discusses both definitions under a single section.<sup>50</sup> The above discussion of the limitations of the two accounts points to the need for a more unified understanding of conscience—a more *personal* understanding, which would preclude men from falling into temptations of radical subjectivism on the one hand and passive obedience on the other, and make them more deeply aware of their role in the universe as *co-creators* with God. It will now be argued that such understanding can be achieved if conscience is reimagined as an act of friendship.

48 Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1995), 343-344.

49 One is reminded here of the command to “cultivate the ground,” which in itself assumes a certain level of creativity on the part of Adam. Cf. Gen 2:15.

50 See specifically §1778, where conscience is described both as “an act of judgment” and the “aboriginal Vicar of Christ.”

### 3.1. Friendship as union of wills

For any collaboration to be effective, it is critical that the parties involved possess a certain commonality of vision, that is, a clear understanding of what is being pursued and what is required of them to bring the project to completion. In classical philosophy, this commonality is most clearly exhibited among friends, where the actions of one become the actions of another.<sup>51</sup>

Every friendship is structured around the three basic movements. The first step is always *benevolence*, which indicates the simple desire for the good of another. Unlike an enemy, a friend wishes what is best for another and experiences sadness when such good is not realized. The second movement is that of *concord*, which is a natural consequence of benevolence. It consists “in friends willing the same things and rejecting the same things.”<sup>52</sup> And finally, there is *beneficence*, which represents the practical application of the previous two movements; true friends not only wish or agree on what is good for another, they do the good for each other’s sake. Now, out of the three, the most characteristic of friendship is concord, by which two friends come to act in a unified fashion because of their *relationship with each other*. Anybody can be benevolent to anybody, but only friends pursue the same things and share the same hopes.

Thus, concord is principally about choices.<sup>53</sup> A real friendship is more than a subjective feeling of belonging to someone; it is about things to be done. Friends choose to act in a similar fashion because their choices contribute to the well-being of their relationship. Their acting in harmony forms the basis of their shared life and causes them joy. As a consequence, no friend makes his decisions entirely independently: “the friend chooses so that his choice may stand in a particular relation to his friend’s.”<sup>54</sup> Obviously, this does not mean that friends need to have the same opinions about everything. In fact, friendships would be extremely boring if they required people to think identically. Instead, Aquinas believes that it is more accurate to think of concord as the “union of wills” rather than the “union of opinions.”<sup>55</sup> Commenting on Aristotle’s *Ethics*, he writes:

51 “Since a man’s friend is another self, so to speak, the friend’s actions will be his own in a sense.” Cf. Aristotle, *Ethics*, bk. 9, c. 10, n. 1896.

52 Aquinas, *Commentary on Romans*, c. 12, l. 3, n. 996.

53 Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, bk. 9, l. 6, n. 1830.7.

54 Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship* (Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2007), 10.

55 ST II-II, q. 37, a.1.

... men are not said to be in concord who agree on any subject whatsoever, like people who hold the same opinion about speculative questions, such as the heavenly bodies. *Common agreement on these truths does not pertain to the concept of friendship, because friendship arises from preference*; but judgment in speculative problems is not derived from compulsory preference. Consequently, nothing prevents some friends from holding different views and others the same view on these questions.<sup>56</sup>

Friends may genuinely disagree on what pertains to speculative knowledge, but not on practical matters that shape their character and can have a significant impact on their friendship. Aquinas, like Aristotle, believes that “bad men cannot agree” and therefore are excluded from real friendships.<sup>57</sup> Schwartz reports that “the sharing of goals,” characteristic of true friendships, “is a fragile state of affairs that can be positively or negatively affected by various factors, such as personal dispositions.”<sup>58</sup> And since people tend to grow weak in their commitments, it is necessary that those hoping to form genuine friendships cultivate also personal virtues:

Perhaps central among a number of reasons for this is that base people are unable to sustain concord over time. Their character lacks the stability and firmness necessary to achieve it. This volatility is a result of a disordered soul: the base lack internal concord. Instead, they are the location of internal conflict between opposing forces. Their sensitive and rational appetites push in opposite directions, thus causing the same disharmony in the soul that is present in the incontinent or weak-willed.<sup>59</sup>

To summarize, concord, understood as the union of wills, forms an indispensable part of any genuine friendship. It concerns practical choices aimed at the realization of personal goals shared by virtuous friends. For a friendship to reach its full maturity, however, one additional condition is required: *personal awareness*.

### 3.2. Friendship as union of persons

It would not be entirely unjustified to interpret the above comments in a utilitarian way. Emphasizing concord as the central category of friendship runs the risk of reducing it to a mere pursuit of common objectives. But while no

56 Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, bk. 9, l. 6, n. 1831.

57 *Ibid.* n. 1838.

58 Schwartz, *Aquinas on Friendship*, 10.

59 *Ibid.* 10.

friendship can exist without concord, concord alone certainly does not exhaust the full meaning of an authentic friendship. Both Aristotle and Aquinas strongly agree on this point.<sup>60</sup> The focus must ultimately be on *persons* who constitute the center of each other's attention and the final goal of friends' activity.

Thomas attends to this perspective when he draws the distinction between the love of concupiscence and the love of friendship:

As the Philosopher says (*Rhet.* ii, 4), *to love is to wish good to someone*. Hence the movement of love has a twofold tendency: towards the good which a man wishes to someone (to himself or to another) and towards that to which he wishes some good. Accordingly, man has love of concupiscence towards the good that he wishes to another, and love of friendship towards him to whom he wishes good.<sup>61</sup>

The issue is not that love of concupiscence is in itself bad or has no place in genuine friendship—without it, man would not be able to do anything good for the other person. But there is more to friendship than pursuing common objectives; true friends love each other for each other's sake. In other words, *they themselves become the goods of friendship*. As pointed out by Anthony Flood, “in the love of friendship, a person does not merely love the replaceable qualities of the beloved but rather the unique subject who anchors and is expressed through these qualities.”<sup>62</sup> For Aquinas, friendship is thus a much deeper reality than concord; at the end of the day, it is about making “one heart of two”<sup>63</sup> and entering into a real union marked by the mutual indwelling of persons.<sup>64</sup>

Furthermore, such a union requires that friends become *aware of their own friendship*. It is not enough that they spend time together or even live together (though these represent natural manifestations of friendship for Aristotle); true

60 Cf. *Nicomachean Ethics*, bk. 8, c. 3. n. 1156-1158b.

61 ST I-II, q. 26, a. 2.

62 Anthony T Flood, *The Metaphysical Foundations of Love: Aquinas on Participation, Unity, and Union*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018), 7.

63 Aquinas, *Summa contra gentiles*, bk. 4, c. 21.

64 “This effect of mutual indwelling may be understood as referring both to the apprehensive and to the appetitive power. Because, as to the apprehensive power, the beloved is said to be in the lover, inasmuch as the beloved abides in the apprehension of the lover, according to Phil. 1:7, For that I have you in my heart: while the lover is said to be in the beloved, according to apprehension, inasmuch as the lover is not satisfied with a superficial apprehension of the beloved, but strives to gain an intimate knowledge of everything pertaining to the beloved, so as to penetrate into his very soul [...] As to the appetitive power, the object loved is said to be in the lover, inasmuch as it is in his affections, by a kind of complacency: causing him either to take pleasure in it, or in its good, when present; or, in the absence of the object loved, by his longing, to tend towards it with the love of concupiscence, or towards the good that he wills to the beloved, with the love of friendship: not indeed from any extrinsic cause (as when we desire one thing on account of another, or wish good to another on account of something else), but because the complacency in the beloved is rooted in the lover's heart. For this reason, we speak of love as being intimate; and of the bowels of charity.” ST I-II, q. 28, a. 2.

friends delight in being conscious of each other's existence<sup>65</sup> and know each other's feelings.<sup>66</sup> In friendship, personal presence must be marked by a mutual attention or sensitivity to the presence of another. As explained by Flood,

Propinquity does not suffice for friendship. *Personal presence minimally involves a mutual awareness of two people as people.* As the tendency of love toward union progresses, it must go deeper into what makes the person a personal being in general and specifically in terms of his beliefs and desires. For Aquinas, real possession does not occur until the lover encounters and enters into the heart of the other; the degree of intimacy is measured in large part by the extent to which the heart of the lovers is mutually known and enjoyed.<sup>67</sup>

Only then, when aware of each other's presence, do friends develop a real union, a genuine bond of affection, which makes them tend toward each other in a similar fashion a stone naturally tends towards the ground because of gravity.<sup>68</sup> They desire the same things and choose the same things no longer because they are good for them individually, but because they foster the union between them.<sup>69</sup>

### 3.3. Friendship with God

Now, before returning to the question of conscience, it is important to emphasize that friendships are not reserved exclusively for men. Aquinas insists that humans can enter into a genuine friendship also with God, their Creator.<sup>70</sup> In fact, in Jesus even sinners have been found worthy of becoming the friends of God.<sup>71</sup> Therefore, everything that was said about human friendships can be related to the supernatural friendship between God and men, albeit in a qualified way.

First, human beings are able to reach concord with God. Though human nature was seriously wounded by the Original Sin, Aquinas maintains that men are still capable of knowing the Creator's will: "the rational creature is subject to divine providence in such a way that he is not only governed thereby but is also able to

65 Cf. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, bk. 9, l. 4, n.1813.7.

66 *Ibid.*, bk. 8, l. 2, n. 1559.

67 Flood, 9.

68 Cf. Schwartz, 9 & ST I-II, q. 26, a. 1-2.

69 "This union is according to a bond of affection, and is likened to substantial union, inasmuch as the lover stands to the object of his love, as to himself, if it be love of friendship; as to something belonging to himself, if it be love of concupiscence." ST I-II, q. 28, a.1, r. 2.

70 Cf. ST II-II, q. 23.

71 "I do not call you servants any longer, because the servant does not know what the master is doing; but I have called you friends, because I have made known to you everything that I have heard from my Father." Jn 15:15.

know the rational plan of providence in some way.”<sup>72</sup> While it is true that the will of God cannot be fully known to the human beings, Thomas keeps insisting that we can nonetheless conform to it “in proportion to the knowledge which we have.”<sup>73</sup> Accordingly, even if in a limited way, by growing in their awareness of God’s plan for the world, men can align their activity with the activity of God and thus effectively make the divine goals their own goals, in a spirit of friendly collaboration.

Second, human beings can achieve real union with God. In his *Commentary on the First Letter of St. Paul to the Corinthians*, Aquinas asserts that this union is possible both at the natural and supernatural levels:

Now we have a twofold union with God: one refers to the goods of nature, which we partake of here from him; the other refers to beatitude, inasmuch as through grace we partake here of heavenly felicity, as far as it is possible here. [...] According to the first communication with God there is a natural friendship, according to which each one, inasmuch as he is, seeks and desires as his end God as first cause and supreme being. According to the second communication there is the love of charity, by which only an intellectual creature loves God.<sup>74</sup>

Consequently, though basic union with God might be reached by following the precepts of natural law, grace is necessary for the friendship with God to grow and *reach the level of the authentic union of persons*. As commented by Flood, “on account of the gulf necessitated by God’s superiority over human beings, a person cannot establish such a friendship by choice... God, however, can choose to extend himself to the human person.”<sup>75</sup> This overcoming of the metaphysical distance between the Creator and the creature is thus something completely gratuitous and yet, at the same time, expected from the true Friend, who provides every means necessary to let Himself be known and loved. Among these, Aquinas singles out the Gifts of the Holy Spirit, by which “not only is God in us, but also that we are in God.”<sup>76</sup>

### 3.4. Conscience as an act of friendship

If all of this is true, then it seems that placing the discussion of God’s influence over the world in the wider context of friendship is not only helpful but necessary.

72 *Summa contra gentiles*, bk. 3, c. 113, p. 5.

73 *De veritate*, q. 23, a. 7. For a more detailed discussion of this point, see Schwartz, 42-68.

74 *Commentary on 1 Corinthians*, c. 13, l. 4, n. 806.3.

75 Flood, 57.

76 *Summa contra gentiles*, bk. 4, c. 21, p. 4.

God desires not just *any* collaboration with men, but the kind of collaboration that would be fruitful and personal. That is why He communicates with them primarily through the voice of conscience and not just through laws or cosmic events. And yet, even then, it is not guaranteed that men will live up to the dignity of their calling. As was argued before, without adequate attention to the relational dimension of conscience, its voice can easily become misinterpreted as one's own voice or a place of mere obedience. By extending his invitation to become His *friends*, however, God transforms the sense in which humans are called to collaborate with Him. In effect, this means that conscience becomes an act of friendship—not just an act of practical intelligence or religious obedience, *but an act of genuine collaboration between the two friends.*

First, because *conscience fosters the union of wills.* As discussed earlier, it assists man in judging and deciding how to act in a given situation so as to ensure that his actions are in conformity with what is authentically good. However, since the source and origin of all goodness is not some impersonal power but God, who desires a living relationship with men, conscience is really responsible for aligning the two wills. It is what enables a man to wish the same things and hope for the same things his Creator does, and consequently bring about a genuine collaboration between the two. In short, conscience generates concord.

And secondly, *conscience fosters the union of persons.* It is not only a matter of hearing God's voice and becoming perfectly good at executing His commands. Conscience makes one attuned to the presence of another person; the One who is at the same time his Creator and his Friend. In other words, conscience allows for more than a mutual collaboration in caring for creation. It becomes the place of a personal encounter, the place where God and man share in the intimacy of friendship.

## CONCLUSION

Any proposition which seeks to improve rather than replace previous ideas is bound to bear some of their imperfections and re-imagining conscience as an act of friendship is no different. As stated at the beginning of this article, the proposed way of thinking of conscience is not meant to represent a break from the Church's consistent teaching on the subject. Hence, one could argue, for example, that the category of friendship is still too exclusive, especially to non-believers or that it does not add anything theologically substantive to the discussion. These concerns are not without merit. As it stands, however, placing conscience in the broader

context of friendship does offer a more interesting approach to the consideration of how God influences the world.

First, because it resists modern tendencies toward secularization and absolutization of human autonomy. Since friends never make decisions independently of each other, conscience can be reconceived as serving the good of friendship rather than one's own purposes. Second, the dynamic of friendship does not allow for treating conscience in a mechanistic way as a place of mere obedience or execution of moral tasks commanded by God. Friendship affords the deepening of moral awareness to include a sense of a more personal collaboration with the Creator, leading ultimately to an intimate union with Him. And lastly, perhaps most importantly, it infuses a person with a sense of greater enthusiasm and desire to keep striving for moral excellence. Just as one remains more motivated when acting out of love for his friends rather than himself, conscience becomes the means of fostering something greater than one's own moral perfection; it becomes the vehicle for the deepening and growing of the most excellent of relationships—the friendship with the Creator.

## REFERENCES

- Aquinas, Thomas. *Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans*. Translated by F. R. Larcher OP and edited by Mortensen and E. Alarcón. Lander, WY: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Aquinas, Thomas. *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Corinthians*. Translated by F. R. Larcher OP, B. Mortensen, and D. Keating. Edited by B. Mortensen and E. Alarcón. Lander, WY: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Aquinas, Thomas. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger. Chicago, Illinois: Henry Regnery Company, 1964.
- Aquinas, Thomas. *De veritate*. In *Collected Works of St. Thomas Aquinas*. Edited by Robert William Mulligan, James V. McGlynn, Robert William Schmidt, et al. Charlottesville, VA: InteLex Corp, 1993.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles. Book III-IV*. Translated by Laurence Shapcote. Green Bay, WY: Aquinas Institute, 2018.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Edited by Aquinas Institute and translated by Laurence
- Aristotle, *Eudemian Ethics*. Edited by Brad Inwood and Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Augustine. *De Trinitate*. Translated by Stephen McKenna. Washington: Catholic University of America Press, 1963.

- Benedict XVI. *Caritas in Veritate*. Vatican Translation. Boston: St. Paul Books & Media, 2009. AAS 101 (2009): 641-709.
- Billy, D. J. "Aquinas on the Content of Synderesis." *Studia Moralia* 29 (1991): 61–83.
- Butler, Joseph. "Dissertation on the Nature of Virtue." In *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. 334-345. London: Knapton, 1736.
- Catholic Church. *Catechism of the Catholic Church*. Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Cessario, Romano. *Introduction to Moral Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.
- Cuddy, Cajetan. "St. Thomas Aquinas on Conscience." In *Christianity and the Laws of Conscience: An Introduction*. Edited by Jeffrey B Hammond and Helen M. Alvaré, 112-131. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021.
- Flood, T. Anthony. *The Metaphysical Foundations of Love: Aquinas on Participation, Unity, and Union*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- Francis. *Laudato Si*. Vatican Translation. San Francisco: Ignatius Press, 2015. AAS 107 (2015): 847–945.
- Gage, Logan Paul. "Newman's Argument from Conscience: Why He Needs Paley and Natural Theology after All." *American Catholic Philosophical Quarterly* 94, no. 1 (2020): 141-157.
- Geissler, Herman. *Conscience and Truth in the Writings of Blessed John Henry Newman*. Rome: The International Centre of Newman Friends, 2012.
- Gerard J. Hughes. "Conscience." In *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, ed. Ian Ker and Terrence Merrigan, 189-220. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- John Paul II. *Centesimus annus*. Vatican Translation. Boston: St. Paul Books & Media, 1991. AAS 83 (1991): 793-867.
- John Paul II. *Laborem Exercens*. Vatican Translation. Boston: St. Paul Books & Media, 1981. AAS 73 (1981): 577-647.
- John Paul II. *Veritatis Splendor*. Vatican Translation. Boston: St. Paul Books & Media, 1993. AAS 85, (1993): 1133-1228.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.
- More, Thomas. *Prison Letters: 1534–35*. In *The Essential Works of Thomas More*. Edited by Gerard B. Wegemer and Stephen W. Smith. 1303-1336. New Haven: Yale University Press, 2020.
- Newman, John Henry. "A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation." In *Conscience, Consensus, and the Development of Doctrine: Revolutionary texts by John Henry Cardinal Newman*. 434-457. New York: Image Books Doubleday, 1992.
- Newman, John Henry. *Apologia pro Vita Sua*. New York: Penguin, 1994.
- Newman, John Henry. "Proof of Theism." In *The Argument from Conscience to the Existence of God According to J. H. Newman*. Edited by Adrian J. Boekraad and Henry Tristram. 103-127. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1961.

- Pinckaers, Servais. *Morality: The Catholic View*. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2001.
- Pinckaers, Servais. *The Sources of Christian Ethics*. Catholic University of America Press, 1995.
- Ratzinger, Joseph. Homily at "Pro Eligendo Romano Pontifice Mass." Vatican, 18 April 2005. English translation available online at [https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_en.html](https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html)
- Ratzinger, Joseph. *On Conscience: Two Essays*. San Francisco, CA: Ignatius Press, 2007.
- Schwartz, Daniel. *Aquinas on Friendship*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, no. 22. Official Latin text: AAS 58 (1966), 1025-1120.

# Earth Stewardship: Oikophilia and Philanthropy

## Earth Stewardship: Oikofilia y filantropía

LUCA VALERA  
Universidad de Valladolid  
luca.valera@uva.es  
<https://orcid.org/0000-0002-1693-396X>

Recibido: 20 de septiembre de 2024

Aceptado: 8 de noviembre de 2024



## ABSTRACT

The starting point of this paper is the ecological crisis. Faced with this crisis, human beings have come up with different solutions, which imply a rethinking of the role of technology in our relationship with the environment. Among them, in this paper, three main solutions are highlighted: the techno-fix, the critique of technocracy (and the return to a pre-technological era), and Earth Stewardship. This latter is, in my opinion, the approach that is most in line with the doctrine of the Catholic Church in recent years and simultaneously implies the love for the “common home” (*oikophilia*) and the other human beings (philanthropy). These two aspects are the ontological framework of Earth Stewardship. This approach implies, from an ethical standpoint, the development of a sense of responsibility towards both the other living beings and the human beings themselves (i.e., human ecology). In this sense, I argue that the focal point of this approach is the human being and not the environment: our focus must be our dwelling on Earth, which recalls fruitful relationships with the environment –i.e., the possibility of flourishing for both the human being and the other living beings.

*Keywords:* Christian Ethics, Earth Stewardship, Environmental Ethics, Human Ecology, Technology.

## RESUMEN

El punto de partida de este trabajo es la crisis ecológica. Ante esta crisis, los seres humanos han ideado diferentes soluciones, que implican un replanteamiento del papel de la tecnología en nuestra relación con el medio ambiente. Entre ellas, en este trabajo se destacan tres soluciones principales: el *techno-fix*, la crítica de la tecnocracia (y el retorno a una era pre-tecnológica), y la *Earth Stewardship*. Esta última es, en mi opinión, el enfoque que más se ajusta a la doctrina de la Iglesia Católica de los últimos años e implica simultáneamente el amor a la “casa común” (*oikofilía*) y a los demás seres humanos (*filantropía*). Estos dos aspectos constituyen el marco ontológico de la *Earth Stewardship*. Este enfoque implica, desde un punto de vista ético, el desarrollo de un sentido de la responsabilidad tanto hacia los demás seres vivos como hacia los propios seres humanos (es decir, la ecología humana). En este sentido, sostengo que el punto central de este enfoque es el ser humano y no el medio ambiente: nuestro centro de atención debe ser nuestro habitar en la Tierra, que evoca las relaciones fructíferas con el medio ambiente, es decir, la posibilidad de florecimiento tanto para el ser humano como para los otros seres vivos.

*Palabras clave:* Earth Stewardship, ecología humana, ética ambiental, ética cristiana, tecnología.

## INTRODUCTION

This paper highlights the central role of Earth Stewardship in the Christian approach to environmental issues and the current ecological crisis. In this regard, it is worth: a) describing what the Earth Stewardship is and investigating the role of oikophilia and philanthropy in this concept (section 2); and b) outlining the role of responsibility towards nature's vulnerability in the Earth Stewardship paradigm (section 3). To do this, I must begin with a brief description of the current state of the ecological crisis, as well as the possible solutions to it.

It is well known that we live in the Anthropocene, that is, in the epoch of anthropogenic climate change.<sup>1</sup> According to the founders of the concept of "Anthropocene,"<sup>2</sup> the recent global environmental changes are due largely to the impact that human have had on the environment.<sup>3</sup> This impact has resulted in the beginning of a new geological era, the epoch of "Man," as humans have become the greatest geological agent on the planet. With the Anthropocene, the notion that the earth has limits and the idea of collapse or catastrophe, have returned. The general concept is that human exploitation of the earth is reaching its limits, and we are facing the non-linear and potentially chaotic consequences of this, which may lead to the end of human civilization. In this regard, "recent technological developments and new scientific tools regarding socioecological systems have created new global settings, which bring to the core new environmental problems, approaches, challenges, and conflicts. [...] These changes are conducting to state shifts and tipping points in Earth's biosphere."<sup>4</sup>

1 For more on this aspect, please see J.R. McNeill and Peter Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene Since 1945* (Harvard University Press, 2014).

2 Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, "The 'anthropocene,'" *Global Change Newsletter* 41(2000): 17–8, <https://doi.org/10.1007/s10888-011-9190-3>. I will not challenge the concept of Anthropocene as a new geological era in this paper. I will start from the assumption that at least human activities have had a significant impact on the environment (especially in the last decades).

3 To be more accurate, it would be worth considering the difference between direct and indirect drivers of change. For more on this topic, please refer to Gerald C. Nelson et al., "Anthropogenic Drivers of Ecosystem Change: An Overview," *Ecology and Society* 11, no. 2 (2006): 29, <https://doi.org/10.5751/ES-01826-110229>.

4 Luca Valera and Juan C. Castilla, "Introduction," in *Global Changes. Ethics, Politics and the Environment in the Contemporary Technological World*, ed. Luca Valera and Juan C. Castilla (Springer, 2020), 1–2.

## 1. ANTHROPOCENE, HUMAN IMPACT, AND STEWARDSHIP

Once acknowledged that we are reaching a tipping point regarding the exploitation of our planet – climate change, along with other global changes,<sup>5</sup> are good indicators of this “critical point” – we may look at the possible solutions to this problem. In this regard, we may identify three main approaches to solving this issue: 1) technological optimism; 2) an extreme critique to technocracy; and 3) a prudent approach to the environment that incorporates other aspects in addition to technology. It can easily be understood how the first and second approaches represent extreme positions in this field, and they have been commonly renamed as strong anthropocentrism and biocentrism, respectively.

The first approach (i.e., technological optimism) attempts to offer a positive solution to problems created by technologies by using itself as a tool. It has been often called “techno-optimism” or “techno-fix,” and “is pervasive in our society but hardly justified. In one form or another, we are repeatedly assured that ‘more efficient technology will solve the problem.’”<sup>6</sup> In brief, the technological fix is the idea that the solutions to all problems can be found in better and new technologies. A controversial example of this approach is the claim that anthropogenic global warming or climate change may be solved through geoengineering.<sup>7</sup> Given the outcome of the technological impact on the environment over the last fifty years, a prudent response to this problem may be the one suggested by the American biologist and politician Barry Commoner in the “third law of ecology:” “The often catastrophic results lend considerable force to the view that ‘Nature knows best.’”<sup>8</sup> Indeed, increasing the number of technologies to fix the ecological crisis has resulted in a worse environmental situation: “As human beings have developed more and more powerful technologies, at the same time, the Earth, then, has become more and more vulnerable to experiencing negative and irreversible effects.”<sup>9</sup> In

5 For more on the main global changes that we are experiencing in our era, please see Luca Valera and Juan C. Castilla, *Global Changes. Ethics, Politics and the Environment in the Contemporary Technological World* (Springer, 2020).

6 Michael Huesemann and Joyce Huesemann, *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us Or the Environment*, New Society Publishers, 2011, xxiii.

7 For more on this topic, please see Stephen M. Gardiner, “Ethics and Geoengineering: An Overview,” in *Global Changes. Ethics, Politics and the Environment in the Contemporary Technological World*, ed. Luca Valera and Juan C. Castilla (Springer, 2020), 69–78; and Augustine Pamplany, Bert Gordijn & Patrick Brereton Pamplany, “The Ethics of Geoengineering: A Literature Review,” *Science and Engineering Ethics* 26 (2020): 3069–3119, <https://doi.org/10.1007/s11943-020-00258-6>.

8 Barry Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology* (Dover Publications, 2020), 41.

9 John Mizzoni, “Environmental Ethics: A Catholic View,” *Environmental Ethics* 36, no. 4 (2014): 409–10, <https://doi.org/10.5840/enviroethics201436445>.

this regard, an ethical problem<sup>10</sup> arises because the vulnerability of nature has been caused precisely through our technological interventions. Consequently, as the German philosopher Hans Jonas argues,<sup>11</sup> “humans have a special obligation to the earth in its vulnerability caused by human power.”<sup>12</sup>

On the contrary, the second approach strongly criticizes a wide use of technologies to fix the environmental problems, highlighting the issue of “technocracy:”

Technocracy is the worship of and domination by technology. Technocracy involves the appropriation and transformation of large portions of the earth by and for technology, and the reign of the one best, most efficient, rational method over all cultural variegation. [...] Technocracy especially means consideration only of technical solutions to problems – and sticking to technocracy instead of environmental concerns.<sup>13</sup>

In this regard, the main critique of this approach, which we may consider to be very akin to Deep Ecology, is that technocracy reduces the environmental crisis to a problem that may be solved technically (its motto would be “more technologies for better solutions!”) without understanding the core of the crisis. Arne Naess, the Norwegian philosopher and father of the Deep Ecology Movement, made a similar critique of shallow ecologists (in contrast to deep ecologists)<sup>14</sup>:

What a conservationist sees and experiences as reality, the developer typically does not see – and vice versa. A conservationist sees and experiences a forest as a unity, a gestalt, and when speaking of the heart of the forest, he or she does not mean the geometric center. A developer sees quantities of trees and argues that a road through the forest covers very few square kilometers, so why make so much fuss? If the conservers insist, he will propose that the road not touch the center of the forest. The heart is then saved, he may think. The difference between the antagonists is one of ontology rather than ethics. They may have fundamental ethical prescriptions in

10 Sandler calls it “the moral hazard.” – Sandler, “The ethics of genetic engineering.”

11 An explanation of this point may be found in Luca Valera, “¿Tenemos una responsabilidad hacia nuestro genoma? El ser humano como ‘objeto de la técnica,’” *Revista de Filosofía Aurora* 32, no. 57 (2020): 639–52, <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.057.DS02>.

12 Clarence W. Joldersma, “How Can Science Help Us Care for Nature? Hermeneutics, fragility, and responsibility for the earth,” *Educational Theory* 59, no. 4 (2009): 481. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2009.00331.x>.

13 Hugh P. McDonald, *Environmental Philosophy. A reevaluation of Cosmopolitan Ethics from an Ecocentric Standpoint* (Rodopi, 2014), 346–9.

14 This notorious distinction may be found in Arne Naess, “The shallow and the deep long-range ecology movement. A summary,” *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16 (1973): 95–100, <http://dx.doi.org/10.1080/00201747308601682>. For more on this distinction and its meaning in Naess’s works, please see Luca Valera, “Depth, Ecology and the Deep Ecology Movement. Arne Naess’s Proposal for the Future,” *Environmental Ethics* 41, no. 4 (2019): 293–303, <https://doi.org/10.5840/enviroethics201941437>.

common but apply them differently because they see and experience differently. They both use the term forest but refer to different realities.<sup>15</sup>

A deeper environmental approach – as a methodology and ontology – considers the ecological crisis as a possibility to delve into our experiences and actions, while a technocratic approach may only search for adequate solutions for generating better consequences and benefits. While the former is a more systemic, complex, and long-term approach, the latter is a more limited, superficial, and short-term attitude. In reference to this last approach, it should be emphasized that the rejection of technology – not present in all authors in the field of environmental ethics – evidently seems to be somewhat unrealistic and contrafactual. As I have argued in another work,

technologies have become almost inseparable from our daily lives, our privileged sphere of action. In fact, it could no longer be said simply that ‘technology has drastically transformed the human environment,’ but rather that technology has become the human environment. There is, therefore, no such thing as a ‘natural’ environment and, apart from that, technologies: our environment coincides with the technological environment, in which ‘natural’ and ‘artificial’ elements coexist.<sup>16</sup>

Finally, building on the idea that technology is an insufficient means for solving the ecological crisis, the third approach (the prudent approach to the environment) attempts to illustrate that our ecological behavior must be balanced. Instead of focusing on technologies, it highlights “personal integrity” and the core values that may better guide our actions: “Wisdom [...], courage [...], temperance [...], justice [...], love or fidelity [...], community, simplicity, humility, and above all responsibility, accountability, a disposition to carry out effectively stewardship of that which has been placed in our care.”<sup>17</sup> This approach argues that “‘fixing’ the environment or climate through technology or finance or legislation is necessary but not sufficient. Ethical approaches are also needed”<sup>18</sup>. In this sense, the viewpoint of this approach is as follows: we may not deal with the ecological crisis without dealing with our humanity as well.

15 Arne Næss, “The World of Concrete Contents,” in *The Selected Works of Arne Næss*, ed. Harold Glasser and Alan Drengson (Springer, 2005), vol. X, 456.

16 Luca Valera, *Especios. Filosofía y nuevas tecnologías* (Herder, 2022), 21.

17 Lisa H. Newton, *Ethics and Sustainability. Sustainable Development and the Moral Life* (Prentice-Hall, 2003), 3. An attempt to deepen these same “environmental or ecological virtues” further may be found in Luca Valera, *Ecología umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente* (Aracne, 2013), 235–48.

18 Mary E. Tucker, “World Religions, Ethics, and the Earth Charter for a Sustainable Future,” in *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, ed. Ricardo Rozzi et al. (Springer, 2015), 396.

This latest point, which we may define as “Earth Stewardship,”<sup>19</sup> lies at the core of the Christian approach to the ecological crisis. In this regard, Pope Benedict XVI wrote:

The way humanity treats the environment influences the way it treats itself, and vice versa. This invites contemporary society to a serious review of its life-style, which, in many parts of the world, is prone to hedonism and consumerism, regardless of their harmful consequences. What is needed is an effective shift in mentality which can lead to the adoption of new life-styles “in which the quest for truth, beauty, goodness and communion with others for the sake of common growth are the factors which determine consumer choices, savings and investments.” Every violation of solidarity and civic friendship harms the environment, just as environmental deterioration in turn upsets relations in society. Nature, especially in our time, is so integrated into the dynamics of society and culture that by now it hardly constitutes an independent variable. Desertification and the decline in productivity in some agricultural areas are also the result of impoverishment and underdevelopment among their inhabitants.<sup>20</sup>

There is a strong link between the environment and the human being who dwells in it. This connection is the ontological basis of this ethical focus of Earth Stewardship, as I will try to illustrate in the next section.

## 2. OIKOPHILIA AND PHILANTHROPY: THE BASICS OF EARTH STEWARDSHIP

When looking at the Christian attitude to the environment, it is impossible to disregard Lynn White’s famous criticism<sup>21</sup> of the Christian strong anthropocentrism. White states that, going as far back as Genesis (1, 26-30), Christianity has mostly reduced the environment (and all other living beings) to mere resources that are to be used only for human aims. In Palmer’s words, “stewardship of the natural world, whether Christian or otherwise... remains profoundly anthropocentric and un-

19 On this topic please see Luca Valera, “Earth Stewardship: do domínio à responsabilidade,” in *Ecos da natureza* (CRV, 2023), ed. Jelson Oliveira et al., 152–64; Luca Valera, “Loving God, Loving Nature? Intrinsic values, stewardship, and reverence for nature,” *Revista de Filosofia Aurora* 36 (2024): e202430731, <https://doi.org/10.1590/2965-1557.036.e202430731>; Luca Valera, “Nuevas formas de la responsabilidad: hacia la Earth Stewardship,” in *Del Desarrollo Sostenible a la Justicia Climática* (Tirant lo Blanch, 2024), ed. Lucía Aparicio Chofré, 17–35.

20 Benedict XVI, *Encyclical Letter “Caritas in veritate” on Integral Human Development in Charity and Truth* (2009), 50.

21 Lynn White Jr., “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science* 155 (1967): 1203–7, <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.120>.

ecological, legitimating and encouraging increased human use of the natural world.”<sup>22</sup> The main criticism, then, refers to the Christian attitude of dominance over the other species, which finds its justification in a “desacralization and subsequent exploitation”<sup>23</sup> of the natural world. The desacralization would be the consequence of human power (dominion) over the environment, which is justified by the extreme “anthropocentrism”<sup>24</sup> and “ex-centrism” of the human being itself.<sup>25</sup> As the theologian Celia Deane-Drummond argues, this kind of approach refers more to Bacon’s point of view than to Christian one,<sup>26</sup> and therefore, the criticism of the Christian thought on the environment would be inappropriate.<sup>27</sup> Just the opposite, “for those who understand nature as God’s creation, natural entities and ecosystems have a goodness that human beings may not rightly squander.”<sup>28</sup> This is the very basis of the Christian approach to the environment, which we call “Earth Stewardship”<sup>29</sup>.

I will attempt to illustrate how Earth Stewardship is based upon two main assumptions: oikophilia and philanthropy. There is a strong link between these two assumptions as they both demonstrate the essential and inseparable relationship between human beings and their environment. In this regard, we may say that human ecology<sup>30</sup> is the key to understand the “place of the human being in the cosmos.” To explain this relationship, I recall the abovementioned passage by Pope Benedict XVI, which links the “environmental desertification” with “human

22 Clare Palmer, “Stewardship: a case study in environmental ethics,” in *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*, ed. R.J. Berry (T&T Environmental Stewardship, 2006), 75.

23 Celia Deane-Drummond, *Eco-theology* (Saint Mary’s Press, 2008), 82.

24 On this point, it is worth noticing that the Christian approach to the environment cannot under any circumstances be anthropocentric, since the human being actually isn’t the center of the world. On the contrary, it is theocentric, since God must be the focus of every living beings’ consideration – For more on this issue, please see Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, “Getting Right with Nature. Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism,” *Organization & Environment* 18, no. 2 (2005): 141–62, <https://doi.org/10.1177/1086026605276197>. Hence, Saint Francis’ example is particularly illuminating: “St. Francis stressed that nature, as God’s creation, is a place where human beings can come close to God” – Per Binde, “Nature in Roman Catholic Tradition,” *Anthropological Quarterly* 74, no. 1 (2001): 19. <https://doi.org/10.1353/anq.2001.0001>.

25 See Valera, *Ecología humana*, 182.

26 Indeed, as Celia Deane-Drummond correctly points out, “from the perspective of Christian theology one of the most popular models for envisioning such a relationship with the natural order is not virtue, but stewardship. One of the difficulties of this idea is that stewardship is often associated with an impersonal attitude to nature; it becomes ‘resources’ to be managed for human good” – Deane-Drummond, *Eco-theology*, 82.

27 Celia Deane-Drummond, *The Ethics of Nature* (Blackwell, 2004), ix.

28 Jennifer Welchman, “A Defence of Environmental Stewardship,” *Environmental Values* 21, no. 3 (2012): 306, <https://doi.org/10.3197/096327112x13400390125>.

29 As many authors argued, “the concept of Earth stewardship is at the core of religious messages” – Guillermo Kerber, “Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice: Religious Ethics Insights,” in *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, ed. Ricardo Rozzi et al. (Springer, 2015), 383.

30 For more on this concept, please see Luca Valera, “Ecología humana. Nuevos desafíos para la ecología y la filosofía,” *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 195, no. 792 (2019): a509, <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2010>.

desertification.”<sup>31</sup> If the environmental desertification is the result of an Anthropocentric arrogance (a lack of oikophilia), then human desertification is the consequence of the “arrogance of anti-humanism” (a lack of philanthropy)<sup>32</sup>.

What is oikophilia?<sup>33</sup> For the English philosopher Roger Scruton, it is “the love of the oikos, which means not only the home but the people contained in it, and the surrounding settlements that endow that home with lasting contours and an enduring smile. The oikos is the place that is not just mine and yours but ours.”<sup>34</sup> A reflection on the love (*philia*)<sup>35</sup> of our home (*oikos*) brings us back, then, to a definition of the idea of the home. A deeper explication of this topic may be found in the following paragraph:

“Home [is] not a building” since dwelling does not consist of a simple “being on Earth.” The consequence of this idea is that “our current *unheimlich*” is caused by “our inability to dwell,” that is, we suffer “from a place-corrosive process.” The current crisis, therefore, would not be primarily a lack of homes or resources – albeit, in a certain way, it has something to do with these two aspects.<sup>36</sup>

Thus, the definition of the home (*oikos*) strictly depends on the relationship that human beings have with the space. It is, in a sense, an anthropological issue,<sup>37</sup> as it recalls the ontological constitution of the human being. As this is a complex issue, and is as old as philosophy itself, I will only offer an interpretation of this problem, without criticizing alternative points of view. I argue that human beings are strictly connected to their environment, because “everything is connected to everything else,”<sup>38</sup> as suggested in Commoner’s first law of ecology. The Australian philosopher

31 For more on this topic, please see Valera, *Ecologia umana*, 20.

32 This expression may be found in Arne Næss, “The arrogance of antihumanism?,” *Ecophilosophy* 6 (1984): 8–9.

33 This issue has been explored in Luca Valera, Yuliana Leal and Gabriel Vidal, “Beyond Application. The Case of Environmental Ethics,” *Tópicos (México)* 60 (2021): 437–59, <https://doi.org/10.21555/top.v0i60.1122>.

34 Roger Scruton, *How to Think Seriously About the Planet. The Case for an Environmental Conservatism* (Oxford University Press, 2012), 227.

35 The concept of love (*philia*) is particularly relevant for Christian theology, especially in the field of environmental ethics –in this sense, it is worth mentioning: James Nash, *Loving Nature ecological integrity and Christian responsibility* (Abingdon Press, 1991). Furthermore, for a more accurate understanding of the concept of *philia* (in contrast with *eros* and *agape*), please see the famous passage in the Part I of: Benedict XVI, *Deus caritas est* (LEV, 2005). For reason of space, I cannot develop further this argument –for more on this topic, please see: Elena Bartolini et al., *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'enciclica “Deus caritas est” di Benedetto XVI* (Edizioni Paoline, 2006).

36 Luca Valera, “Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss’s Ecosophy,” *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (2018): 664, <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9715-x>.

37 In this regard, Pope Francis wrote: “There can be no ecology without an adequate anthropology” – Francis, *Encyclical Letter Laudato Si’ on Care for Our Common Home* (2015), 118. On this topic, please see Valera, *Ecología humana*.

38 See Commoner, *The Closing Circle*.

Jeff Malpas – the father of the “Philosophy of Place” – puts it in this way: “The stuff of our inner lives is thus to be found in the exterior spaces or places in which we dwell, while those same spaces and places are themselves incorporated ‘within’ us.”<sup>39</sup> Our experiences, then, are truly embodied in our home: without this environment, they would be impossible. The concept of “home,” therefore, recalls the relationships that human beings are capable of generating with the space they occupy and, at the same time, with those relationships that are given to them independently of their will. In this sense, “place (and ‘home’ in particular) is vital to how we both construct and understand the world,”<sup>40</sup> since “home [is] not a building. [...] Home [is] where one belonged. Being ‘part of myself,’ the idea of home delimited an ecological self, rich in internal relations to what is now called environment.”<sup>41</sup> Indeed, if we forget this essential (or structural) connection between human beings and their environment, we would be unable to understand why we, as human beings, have to care for the environment. It would be a meaningless effort if the natural world (or the environment) was something totally external to the human being and, if we adopted a Baconian point of view, it would be without value. However, if we assume both that “creation is a place where human beings can come close to God” and “we are connected to it,” it would be exactly the opposite: we are dependent on the environment and our self-realization (or flourishing) is subject to our home. In this sense, “human realization depends on the implementation of its potential identification with otherness. Through this process, the self is ‘widened and deepened,’ so that the realization of the other does not become an obstacle to my achievement, but a stimulus.”<sup>42</sup> This latest point may help us to understand the reasons why

in the beginning, the Greek word *ethos* did not mean ethics, but a den: the place where an animal lives. This idea broadened to include human practices and it came to mean the abodes of humans. [...] *Ethos* can be understood as a habitat, and [...] was used later as a verb: to inhabit. [...] It is important to note that any habitat influences and, in turn, is influenced by the ways in which it is inhabited.<sup>43</sup>

39 Jeff E. Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography* (Cambridge University Press, 1999), 6.

40 David Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom* (Columbia University Press, 2009), 50.

41 Arne Næss, “An Example of a Place: Tvergastein,” in *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, ed. Alan Drengson and Bill Devall (Counterpoint, 2009), 45.

42 Valera, *Home, Ecological Self and Self-Realization*, 667.

43 Jorge F. Aguirre Sala, “Hermeneutics and Field Environmental Philosophy: Integrating Ecological Sciences and Ethics into Earth Stewardship,” in *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, ed. Ricardo Rozzi et al. (Springer, 2015), 239.

Once we have explained the very essence and the reasons of the oikophilia, we may take the next step towards understanding the importance of Earth Stewardship by delving deeper into the meaning of philanthropy. It is particularly relevant to disentangle this word, which nowadays has taken on the meaning of a set of charitable acts or other good works that help others (or society as a whole). I am using this term here in its original meaning and recalling its etymology: *philanthropia* (Latin) or *philanthrōpia* (Greek), that is, “humanity, benevolence, love to mankind.” In this regard, oikophilia and philanthropy are the two bases of “human ecology.” The love for the oikos and the love for humanity are strictly connected, as the American conservationist Wendell Berry highlights: “To see and respect what is there is the first duty of stewardship [...] That is an ecological principle and a religious one. [...] In losing stewardship, we lose fellowship; we become outcasts from the great neighborhood of Creation. It is possible – as our experience in this good land shows – to exile ourselves from Creation, and ally ourselves with the principle of destruction.”<sup>44</sup> What is, so, the basis of philanthropy? With the German philosopher Max Scheler, we may respond that it is our ontological communality. Alfredo Marcos called it “the mutual dependency of the members of the human family,” based on our common animality.<sup>45</sup> To understand his notion of ontological communality, we must read the *Formalismus*:

The degree of coresponsibility, too, can increase or decrease according to the type of participation. Coresponsibility does not result from this demonstration of participation but is cogiven with self-responsibility and lies in the essence of a moral community of persons in general. Coresponsibility cannot be regarded as having sprung from self-responsible acts of “recognition” of this community, that is, recognition that would result from the requirement of the moral law which the person puts upon himself. For it is the identical personhood of every individual in a community, not the individuality of the person, that founds responsibility along with autonomy. The idea of a moral community of persons (whose highest form is a religious community of love) would not be possible according to the (Kantian) principle of autonomy rejected earlier. For Kant, all esteem for the other person (or his personal dignity) is founded on the subjective autonomy of one’s own person, as well as on self-esteem or esteem for one’s own “dignity;” in other words, if, on the basis of what we said before, we consider love to be moral comportment of maximal value, love for the other is founded on self-love. But, in fact, love for the other is not founded on self-love (much less on self-esteem, as Kant would have it). Rather, love

44 Wendell Berry, *The gift of good land* (Counterpoint Press, 1981), 281.

45 See Alfredo Marcos, “Dependientes y racionales: la familia humana,” *Cuadernos de Bioética* XXIII, no. 1 (2012): 83–95.

for the other and self-love are equally original and valuable; and both are founded ultimately on God's love, which is always a coloving of all finite persons "with" the love of God as the person of persons. Hence it is God's love through which the fundamental individualistic and universalistic moral values, "self-sanctification" and "love of one's neighbor," ultimately are inseparably and organically united.<sup>46</sup>

This communality, thus, is based both on our animality (being members of the species *Homo Sapiens*) and personality, which affords us the openness to others. Our dependence (and mutual dependence), as human beings, is, then, the source of our communality: "We must regain the conviction that we need one another, that we have a shared responsibility for others and the world, and that being good and decent are worth it."<sup>47</sup>

### 3. RESPONSIBILITY, VULNERABILITY, AND STEWARDSHIP

Once we have acknowledged the anthropological, ecological, and ontological basis of Earth Stewardship, we may focus on the ethical aspects regarding our place in the cosmos. As mentioned previously, the Christian approach to the environment cannot be interpreted as being anthropocentric.<sup>48</sup> A "Promethean"<sup>49</sup> worldview, which is focused on the human dominion on Earth, is radically opposed to Christian teaching. Pope Francis expressed it as

46 Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (Northwestern University Press, 1972), 497–498.

47 Francis, *Encyclical Letter Laudato Si'*, 229.

48 A good explanation of this issue is the following: "Critics might reply that while there have been some salutary revisions to the concept of stewardship, these revisions do not go far enough. Stewardship remains anthropocentric in its orientation to nature because the values it promotes are human values rather than the value of nature independent of its role in human life. But criticisms of this sort rest upon a confusion. While the values environmental stewards are committed to protecting are indeed values assigned to nature by human beings (i.e., anthropogenic), this does not entail that the values assigned must themselves be uniformly anthropocentric (human centred). Nor does it entail the more radical thesis that the only values stewards would assign to natural entities or systems would be instrumental" – Welchman, "A Defence of Environmental Stewardship," 307–8. On the same issue, James states: "The only perspective we can adopt in this context is our own. [...] Our perspective in this context, as in any other, must be a human perspective. [...] In considering the effects of climate change, or indeed any other environmental issue, we should not think of ourselves as trapped within the confines of our all-to-human outlook on things" – Simon P. James, *Environmental Philosophy. An Introduction* (Polity Press, 2015), 155. On the topic of value in environmental ethics (i.e., the difference between intrinsic and instrumental values), it is worth considering Holmes Rolston III's point of view – e.g., Holmes Rolston III, "Value in nature and the nature of value," in *Philosophy and the natural environment*, eds. R. Attfield & A. Belsey (Cambridge University Press, 1994), 13–30. On the nature of value in environmental philosophy, please also see my paper: Luca Valera & Marta Bertolaso, "Understanding Biodiversity from a Relational Viewpoint" *Tópicos (México)* 51 (2016), 37–54, <https://doi.org/10.21555/top.v0i0.755>.

49 I am recalling, here, the famous expression by Hans Jonas: the "Unbound Prometheus" and his "immodesty" – Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (The University of Chicago Press, 1984), 185 and 202.

an inadequate presentation of Christian anthropology gave rise to a wrong understanding of the relationship between human beings and the world. Often, what was handed on was a Promethean vision of mastery over the world, which gave the impression that the protection of nature was something that only the faint-hearted cared about. Instead, our “dominion” over the universe should be understood more properly in the sense of responsible stewardship.<sup>50</sup>

The idea of human dominion as a stewardship (that we have been assigned by God “to be [the] stewards of all creation”<sup>51</sup>) may be found at the very beginning of Genesis (2, 15): “The Lord God took the man and put him in the Garden of Eden to work it and take care of it.” Here, we can immediately notice two main points. First, the relationship between the human being and the earth is essential. The “Garden” is the place where the human being dwells, and God is in it (“He walks in the garden in the cool of the day”). The relationship between the human being and the Garden is mediated, then, by the presence of God, and vice versa. The human being is placed by God in the Garden, but the very center of the Eden is the tree of life, not the human being itself: “In the middle of the garden were the tree of life and the tree of the knowledge of good and evil” (2, 9). This fact gives us some indications on the idea of dominion (and, conversely, on the criticism of Christian anthropocentrism).<sup>52</sup> The other living beings are not “in function of the human being” but rather, the human being must take care of them. And this is, precisely, the second point: the “Garden” belongs to God, but under His authority, human beings have been given the privilege to steward this garden, and also the responsibility to care for it. This stewardship of the “Garden” may be carried out through two actions: “To work it and take care of it” (Genesis 2,15). These actions are inseparable and are subsequent to God’s acts of creation and giving: we may work the earth and take care of it since God gave it to us. Pope Benedict XVI expanded on this:

Human beings legitimately exercise a responsible stewardship over nature, in order to protect it, to enjoy its fruits and to cultivate it in new ways, with the assistance of advanced technologies, so that it can worthily accommodate and feed the world's population. On this earth there is room for everyone: here the entire human family must find the resources to live with dignity, through the help of nature itself—God’s gift to his children—and through hard work and creativity.<sup>53</sup>

50 Francis, *Encyclical Letter Laudato Si'*, 116.

51 Francis, *Encyclical Letter Laudato Si'*, 236.

52 On this point, please see Silvano Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, (Jaca Book, 2007).

53 Benedict XVI, *Encyclical Letter “Caritas in veritate,”* 50.

The desertification of reality is, therefore, a consequence of living in a manner that has forgotten that dwelling implies both stewarding and building. These two dimensions are the essential elements of dwelling.<sup>54</sup> When we say that human beings have the role of constructor, we are highlighting their creative and inventive properties and their desire to change the environment:

Building implies creating an opening to make human dwelling visible, and it is not the result of production, but instead, its essence lies in making human dwellings possible. It can be expressed on the one hand by housing, carving, buildings, and other material implications of dwelling, and on the other hand, through the cultivation and care of nature and all the fruits that it brings us. Consequently, inhabiting implies stewardship given that taking care does not merely consist of not doing anything wrong. Genuine caring is something positive and happens beforehand when we leave something in its essence.<sup>55</sup>

Therefore, there cannot be any building that does not imply caring. This is the essence of Earth Stewardship: stewarding or taking care of the earth does not mean preventing its development, nor does it imply that we must leave it as it is and not change it. Likewise, building does not mean destroying everything. Building and stewarding must always go hand in hand.<sup>56</sup>

Once this definition of Earth Stewardship is acknowledged, the question remains as to why we should take care of our home, beyond the fact that it is a divine imperative. This question brings us back to the issue of the vulnerability of nature and our corresponding responsibility for it. Is this vulnerability the philosophical basis for our responsibility? I have attempted to explain this elsewhere: “If it is true that [...] vulnerability cannot be the foundation of our responsibility [...], it is also true that it is the privileged object of our own responsibility.”<sup>57</sup> This is because our actions (which have been radically changed by emerging technologies) have had extremely powerful impact on nature.<sup>58</sup> Our responsibility is, therefore, strictly connected to our power. We can, thus, conclude that Earth Stewardship (and the

54 I deepened the concept of dwelling (concerning home and, more particularly, environmental ethics/philosophy) in: Luca Valera, “Home, Ecological Self and Self-Realization.” Furthermore, on this topic, it is worth mentioning: Tim Ingold, *The Perception of the Environment Essays on livelihood, dwelling and skill* (Routledge, 2000), in particular part II. In line with Ingold, this paper is inspired in an “ontology of dwelling,” which is the basis of our stewardship and responsibility towards nature.

55 Valera, Leal and Vidal, “Beyond Application,” 447.

56 John Passmore is particularly clear on that topic. He “acknowledges that belief in human dominion can be taken not as despotic but as implying that humanity, as the steward or bailiff of God’s creation, has responsibility for its care” – Robin Attfield, “Christian Attitudes to Nature,” *Journal of the History of Ideas* 44, no. 3 (1983): 371, <https://doi.org/10.2307/2709172>.

57 Valera, “¿Tenemos una responsabilidad?,” 649.

58 See Binde, “Nature in Roman Catholic Tradition,” 18.

issue of responsibility) refers to our actions, and not to nature. We are responsible for the human behaviors that refer to the environment: “Environmental stewardship is the management of human behaviour that degrades natural resources or values, not management of nature.”<sup>59</sup> Therefore, the object of an adequate environmental ethics is our relationship not only with the environment itself, but also with the other human beings.

Nevertheless, this is only one aspect of the relationship between responsibility, vulnerability, and power, and we call this “the negative role of responsibility.” We should also consider the “positive role of responsibility.” This is the possibility for us to use our power to help the world flourish.<sup>60</sup> The Australian philosopher Passmore conveyed this by saying that humans are to “perfect nature by co-operating with it.”<sup>61</sup> In this sense, human action is essential for the world to flourish; that is, human beings co-operate with God in His ongoing creation. For this reason, “Benedict has also incorporated the notion of ‘perfecting’ nature as part of what stewardship is. It is a traditional Christian view that the universe is the creation of God and it is the responsibility of humans – who are made in the image and likeness of God – to be its steward, and even ‘lead it to perfection.’”<sup>62</sup> In the Christian interpretation of stewardship, nature is not something “static, immovable and eternally perfect.” On the contrary, there is a continuous interaction between humans and nature that aims for greater perfection. Contributing to a greater world perfection is precisely where our responsibility lies. This human contribution carries with it a great promise: “If Nature is not only a sacrament but also the promise of more being, stewardship is no longer reducible to acts of preservation, but consists also of preparation, that is, of making the world ready to host creative new developments in the long-term future.”<sup>63</sup> In this sense, the goal of stewardship is not just management but co-creation and perfection. This implies, in the Christian tradition, a teleological view of nature: all the living being should be respected since they have a well-defined nature, which claims for “self-realization.”<sup>64</sup> Indeed, it is

59 Welchman, “A Defence of Environmental Stewardship,” 309.

60 In this sense, “Stewardship is strongly dependent upon knowledge—both of the affected system and of the effects of human action within it” – Calvin B. DeWitt, “Earth Stewardship and Laudato Si,” *The Quarterly Review of Biology* 91, no. 3(2016): 275, <https://doi.org/10.1086/688096>.

61 John Passmore, *Man’s Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (Charles Scribner’s Sons, 1974), 32.

62 Mizzoni, “Environmental Ethics,” 411.

63 John F. Haught, “Science, Ecology, and Christian Theology,” in *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology* (Blackwell, 2017), ed. John Hart, 125.

64 The topic is evidently too broad to be fully argued here. For the sake of this paper, it is sufficient to understand that there is a difference between “perfection” and “self-realization” in both the theological and philosophical domains. I use the two terms as synonyms, here, since I want to emphasize the ethical question (i.e.,

worth recalling Robert Spaemann's words on the relationship among human intervention and natural ends, in the context of the ecological crisis:

In the future, everything will depend on whether we manage to see the limits to the expansion of our domination over nature as something like limits that are full of meaning, i.e. a *telos*, limits whose respect leads us to the realization of what we properly are as human beings. Only on this assumption will it be possible to make ecological awareness a constitutive part of the good life.<sup>65</sup>

## CONCLUSION

Starting from the ideas sketched above, I can delve a little deeper into understanding the image of Nature that underlies the paradigm of Earth Stewardship from a Christian perspective. Chesterton wrote a very suggestive passage on this subject:

Only the supernatural has taken a sane view of Nature. The essence of all pantheism, evolutionism, and modern cosmic religion is really in this proposition: that Nature is our mother. Unfortunately, if you regard Nature as a mother, you discover that she is a step-mother. The main point of Christianity was this: that Nature is not our mother: Nature is our sister.<sup>66</sup>

It is important to highlight that the Christian view of nature is incompatible with both the ideas of the Mother Nature<sup>67</sup> and of nature as a sacred, untouchable world. From this assertion, it obviously does not follow that we may destroy our earth because it only has instrumental value<sup>68</sup>: "Where 'desacralise nature' means representing nature as having no independent value of its own, neither theism nor stewardship implies anything of the kind"<sup>69</sup>. Indeed, human history is the history of our dwelling on the earth, which implies a certain interaction with nature.

This interaction is particularly interesting when considering the notion of "landscape," as opposed to that of "wilderness." If a landscape recalls the idea of

the relationship of human beings to nature and other human beings), rather than the ontological question (i.e., the essence or structure of nature/creation).

65 Robert Spaemann, "Teleología natural y acción," *Persona y derecho* 30 (1994) 9–26.

66 Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy* (John Lane Company, 1909), 207.

67 For more on this concept, please have a look at Luca Valera, "Françoise d'Eaubonne and Ecofeminism: Rediscovering the Link between Women and Nature," in *Women and Nature? Beyond Dualism in Gender, Body, and Environment* (Routledge, 2017), ed. Douglas Vakoch and Sam Mickey, 10–23.

68 It is worth considering the issue of sustainability, here, when we refer to the Earth Stewardship paradigm. For more on this topic, please see F. Stuart Chapin III, *Grassroots Stewardship: Sustainability within Our Reach* (Oxford University Press, 2020).

69 Robin Attfield, *The Ethics of the Global Environment* (Edinburgh University Press, 1999), 59.

the integration between culture and environment, then wilderness could be defined as “large areas that have experienced minimal habitat loss”.<sup>70</sup> Hence, we are talking about two different ways of dwelling the earth. On the one side, we can observe a fusion between human constructions and nature (and, therefore, the environment should be interpreted as a cultural environment); while, on the other side, we acknowledge a juxtaposition between humans and nature (and, therefore, the environment should be interpreted as a wild environment). The human culture is mainly a history of the “landscape;” that is, a history of a powerful interaction (and in many cases, we may say, an excessive interaction) between humans and nature. At the base of this interaction there should be a sense of stewardship, which is an “inherently virtuous practice, since its performance involves the constraint of personal self-interest and the cultivation of morally important.”<sup>71</sup> This stewardship is

*an ongoing role or relationship maintained over time with the stewards’ principals and with the lands, things or persons in their care” and this “requires the exercise of certain moral virtues. To be a competent steward, one must possess and act from dispositions such as loyalty, temperance, diligence, justice and integrity, as well as intellectual virtues or technical skills such prudence and practical rationality.*<sup>72</sup>

We may return, then, to the starting point. There is a strong relationship between human beings and the environment, and between human realization and environmental preservation. Earth Stewardship makes sense only from the ontological and cosmological perspective presented above: we dwell something that doesn’t belong to us... something that is the condition of possibility for our realization and is intrinsically good –here is the essence of the concept of creation. Once again, the focal point of my paper (and Earth Stewardship, I guess), is the human being and not the environment. If we want to progress in safeguarding our environment, we should change our way of dwelling on the earth.<sup>73</sup> This is,

70 James E.M. Watson et al., “Wilderness and future conservation priorities in Australia,” *Diversity and Distributions* 15 (2009): 1029, <https://doi.org/10.1111/j.1472-4642.2009.00601.x>.

71 Welchman, “A Defence of Environmental Stewardship,” 299.

72 Welchman, “A Defence of Environmental Stewardship,” 299.

73 It is quite interesting to consider our dual role as co-inhabitants of the earth and as the main drivers of environmental transformations and changes: “If humanity is to advance towards a planetary consciousness, Earth Stewardship is the paradigm to be adopted. According to it, human beings are co-inhabitants of the planet and should consider the consequences of their development patterns, not only for current and future human generations, but also for other species. The challenges of implementing this paradigm are great, especially after the beginning of the Anthropocene, period in which humanity became the main driver of the transformations of Earth systems” – Eduardo Viola and Larissa Basso, “Earth Stewardship, Climate Change, and Low Carbon Consciousness: Reflections from Brazil and South America,” in *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, ed. Ricardo Rozzi et al. (Springer, 2015), 367.

specifically, an ethical issue that lies at the core of Christian values and ethics. From the Christian theology, our stewardship (both directed at the Earth and human relationships) is strongly related to the intrinsic goodness (and limits) of creation, which is the common home of all people and living beings (past, present, and future). In this sense, our first goal is to make human relations more mature, if we want to steward the Earth (including humanity).

## REFERENCES

- Aguirre Sala, Jorge F. “Hermeneutics and Field Environmental Philosophy: Integrating Ecological Sciences and Ethics into Earth Stewardship.” In *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, edited by Ricardo Rozzi, F. Stuart Chapin, J. Baird Callicott et al. Springer, 2015, 235–47.
- Attfeld, Robin. “Christian Attitudes to Nature.” *Journal of the History of Ideas* 44, no. 3 (1983): 369–86. <https://doi.org/10.2307/2709172>.
- Attfeld, Robin. *The Ethics of the Global Environment*. Edinburgh University Press, 1999.
- Benedict XVI, *Encyclical Letter “Caritas in veritate” on Integral Human Development in Charity and Truth*. 2009.
- Berry, Wendell. *The gift of good land*. Counterpoint Press, 1981.
- Binde, Per. “Nature in Roman Catholic Tradition.” *Anthropological Quarterly* 74, no. 1 (2001): 15–27. <https://doi.org/10.1353/anq.2001.0001>.
- Callies, Daniel. “The ethical landscape of gene drive research.” *Bioethics* 33 (2019): 1091–7. <https://doi.org/10.1111/bioe.12640>.
- Chapin III, F. Stuart. *Grassroots Stewardship: Sustainability within Our Reach*. Oxford University Press, 2020.
- Chesterton, Gilbert K. *Orthodoxy*. John Lane Company, 1909.
- Commoner, Barry. *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. Dover Publications, 2020.
- Crutzen, Peter J., and Eugene F. Stoermer. “The ‘anthropocene.’” *Global Change Newsletter* 41(2000): 17–8. <https://doi.org/10.1007/s10888-011-9190-3>.
- Deane-Drummond, Celia. *The Ethics of Nature*. Blackwell, 2004.
- DeWitt, Calvin B. “Earth Stewardship and Laudato Si’.” *The Quarterly Review of Biology* 91, no. 3(2016): 271–84. <https://doi.org/10.1086/688096>.
- Francis. *Encyclical Letter Laudato Si’ on Care for Our Common Home*. 2015.
- Harvey, David. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. Columbia University Press, 2009.
- Haight, John F. “Science, Ecology, and Christian Theology.” In *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Blackwell, 2017. Edited by John Hart, 117–29.
- Hoffman, Andrew J. and Lloyd E. Sandelands. “Getting Right with Nature. Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism.” *Organization & Environment* 18, no. 2 (2005): 141–62. <https://doi.org/10.1177/1086026605276197>.

- Huesemann, Michael and Joyce Huesemann. *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us Or the Environment*. New Society Publishers, 2011.
- James E.M. Watson, Richard A. Fuller, Alexander W.T. Watson, et al. "Wilderness and future conservation priorities in Australia." *Diversity and Distributions* 15 (2009): 1028–36. <https://doi.org/10.1111/j.1472-4642.2009.00601.x>.
- James, Simon P. *Environmental Philosophy. An Introduction*. Polity Press, 2015.
- Joldersma, Clarence W. "How Can Science Help Us Care for Nature? Hermeneutics, fragility, and responsibility for the earth." *Educational Theory* 59, no. 4 (2009): 465–83. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2009.00331.x>.
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. The University of Chicago Press, 1984.
- Kerber, Guillermo. "Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice: Religious Ethics Insights." In *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, edited by Ricardo Rozzi, F. Stuart Chapin, J. Baird Callicott et al. Springer, 2015, 383–93.
- Malpas, Jeff E. *Place and Experience. A Philosophical Topography*. Cambridge University Press, 1999.
- Marcos, Alfredo. "Dependientes y racionales: la familia humana." *Cuadernos de Bioética* XXIII, no. 1 (2012): 83–95.
- McDonald, Hugh P. *Environmental Philosophy. A revaluation of Cosmopolitan Ethics from an Ecocentric Standpoint*. Rodopi, 2014.
- McNeill, J.R., and Peter Engelke. *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene Since 1945*. Harvard University Press, 2014.
- Mizzoni, John. "Environmental Ethics: A Catholic View." *Environmental Ethics* 36, no. 4 (2014): 405–19. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201436445>.
- Naess, Arne. "An Example of a Place: Tvergastein." In *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, edited by Alan Drengson and Bill Devall. Counterpoint, 2009.
- Naess, Arne. "The arrogance of antihumanism?." *Ecophilosophy* 6 (1984): 8–9.
- Naess, Arne. "The shallow and the deep long-range ecology movement. A summary." *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16 (1973): 95–100. <http://dx.doi.org/10.1080/00201747308601682>.
- Naess, Arne. "The World of Concrete Contents." in *The Selected Works of Arne Naess*, edited by Harold Glasser and Alan Drengson. Springer, 2005, vol. X, 449–60.
- Nelson, Gerald C., Elena Bennett, Asmeret A. Berhe, et al. "Anthropogenic Drivers of Ecosystem Change: An Overview," *Ecology and Society* 11, no. 2 (2006): 29. <https://doi.org/10.5751/ES-01826-110229>.
- Newton, Lisa H. *Ethics and Sustainability. Sustainable Development and the Moral Life*. Prentice-Hall, 2003.
- Palmer, Clare. "Stewardship: a case study in environmental ethics." In *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*, edited by R.J. Berry. T&T Environmental Stewardship, 2006, 63–75.
- Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Charles Scribner's Sons, 1974.

- Petrosino, Silvano. *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*. Jaca Book, 2007.
- Sandler, Ronald. "The ethics of genetic engineering and gene drives in conservation." *Conservation Biology* 34, no. 2 (2019): 378–85. <https://doi.org/10.1111/cobi.13407>.
- Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Northwestern University Press, 1972.
- Scruton, Roger. *How to Think Seriously About the Planet. The Case for an Environmental Conservatism*. Oxford University Press, 2012.
- Tucker, Mary E. "World Religions, Ethics, and the Earth Charter for a Sustainable Future." In *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, edited by Ricardo Rozzi, F. Stuart Chapin, J. Baird Callicott et al. Springer, 2015, 395–405.
- Valera, Luca and Juan C. Castilla, "Introduction." In *Global Changes. Ethics, Politics and the Environment in the Contemporary Technological World*, edited by Luca Valera and Juan C. Castilla. Springer, 2020, 1–5.
- Valera, Luca and Juan C. Castilla. *Global Changes. Ethics, Politics and the Environment in the Contemporary Technological World*. Springer, 2020.
- Valera, Luca, Yuliana Leal and Gabriel Vidal. "Beyond Application. The Case of Environmental Ethics." *Tópicos (México)* 60 (2021): 437–59. <https://doi.org/10.21555/top.v0i60.1122>.
- Valera, Luca. "¿Tenemos una responsabilidad hacia nuestro genoma? El ser humano como 'objeto de la técnica.'" *Revista de Filosofía Aurora* 32, no. 57 (2020): 639–52. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.057.DS02>.
- Valera, Luca. "Depth, Ecology and the Deep Ecology Movement. Arne Næss's Proposal for the Future." *Environmental Ethics* 41, no. 4 (2019): 293–303. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201941437>.
- Valera, Luca. "Ecología humana. Nuevos desafíos para la ecología y la filosofía." *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 195, no. 792 (2019): a509. <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2010>.
- Valera, Luca. "Françoise d'Eaubonne and Ecofeminism: Rediscovering the Link between Women and Nature." In *Women and Nature? Beyond Dualism in Gender, Body, and Environment*. Routledge, 2017. Edited by Douglas Vakoch and Sam Mickey, 10–23.
- Valera, Luca. "Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (2018): 661–75. <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9715-x>.
- Valera, Luca. *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*. Aracne, 2013.
- Valera, Luca. "Loving God, Loving Nature? Intrinsic values, stewardship, and reverence for nature." *Revista de Filosofía Aurora* 36 (2024): e202430731. <https://doi.org/10.1590/2965-1557.036.e202430731>.
- Valera, Luca. "Nuevas formas de la responsabilidad: hacia la Earth Stewardship." In *Del Desarrollo Sostenible a la Justicia Climática*. Tirant lo Blanch, 2024. Edited by Lucía Aparicio Chofré, 17–35.

- Valera, Luca. "Earth Stewardship: do domínio à responsabilidade." In *Ecossistemas da natureza*. CRV, 2023. Edited by Jelson Oliveira, Grégori de Souza, Thiago Vasconcelos, et al., 152–64.
- Viola, Eduardo and Larissa Basso. "Earth Stewardship, Climate Change, and Low Carbon Consciousness: Reflections from Brazil and South America." In *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*. Edited by Ricardo Rozzi et al. Springer, 2015, 367–82.
- Welchman, Jennifer. "A Defence of Environmental Stewardship," *Environmental Values* 21, no. 3 (2012): 297– 316. <https://doi.org/10.3197/096327112x13400390125>.
- White Jr., Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *Science* 155 (1967): 1203–7. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.120>.



# **El antropocentrismo litúrgico de la ecoteología ortodoxa: el ser humano como sacerdote de la Creación**

## **Orthodox Ecotheology and Liturgical Anthropocentrism: Human beings as Priests of Creation**

CRISTIÁN BORGONO

Pontificia Universidad Católica de Chile

cborgono@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-5608-9807>

Recibido: 31 de enero de 2025

Aceptado: 21 de marzo de 2025

RESUMEN

El artículo presenta una visión panorámica y sintética de la ecoteología ortodoxa, principalmente a partir de su desarrollo en textos en lengua inglesa, aprovechando que los autores principales, aún siendo de lengua madre distinta, escriben en este idioma. Junto con presentar los elementos más salientes y diferenciadores de la tradición ortodoxa en relación al cristianismo occidental, particularmente el catolicismo, el texto intenta también poner en relación ambas tradiciones y evidenciar los puntos de contacto y de fricción. De todas las características distintivas a partir de las que se estructura la ecoteología ortodoxa: liderazgo de la jerarquía, visión de la Creación, rol del ser humano, sacramentalidad y centralidad de la liturgia y énfasis en el ascetismo y la construcción de un *ethos*, se destaca la originalidad del “antropocentrismo litúrgico” como un aspecto clave. En efecto, sin renunciar a la centralidad del ser humano entre las criaturas, la tradición ortodoxa subordina su importancia a su relación con Dios y, en relación con Él, con las demás criaturas. El artículo concluye recogiendo las fortalezas principales que podrían ser objeto de un intercambio para un enriquecimiento mutuo de ambas tradiciones y también aquello que la ecoteología católica, en su situación actual, podría aportar a la ecoteología ortodoxa.

*Palabras clave:* Antropocentrismo litúrgico, ecoteología, ecoteología ortodoxa, sacerdote de la creación.

ABSTRACT

The article provides a panoramic and concise overview of Orthodox ecotheology, drawing primarily from its development in English language texts. This approach takes advantage of the fact that the main authors, despite having different native languages, write in English. In addition to presenting the most prominent and distinctive elements of the Orthodox tradition in relation to Western Christianity—particularly Catholicism—the text also seeks to establish connections between both traditions, highlighting points of convergence and friction. Among the key distinctive characteristics that structure Orthodox ecotheology—such as the leadership of the hierarchy, the vision of Creation, the role of the human being, sacramentality and the centrality of liturgy, and an emphasis on asceticism and the formation of an *ethos*—the originality of “liturgical anthropocentrism” stands out as a crucial aspect. Indeed, while acknowledging the significance of the human being among creatures, the Orthodox tradition subordinates this importance to humanity’s relationship with God, and, through Him, with the rest of creation. The article concludes by identifying the main strengths of Orthodox ecotheology that could serve mutual enrichment between both traditions. It also explores what Catholic ecotheology, in its current state, could contribute to Orthodox ecotheology.

*Keywords:* Ecotheology, liturgical anthropocentrism, priests of Creation, orthodox ecotheology.

## INTRODUCCIÓN

Es conocida la sintonía reciente entre catolicismo y Ortodoxia<sup>1</sup>. Juan Pablo II con *Ut Unum sint* y *Orientalis lumen* manifestó interesantes valoraciones de esa tradición. Más recientemente aún, la sintonía entre Francisco y Bartolomé, el “Patriarca Verde”<sup>2</sup> ha sido también manifiesta. En efecto, en temas ambientales y, desde luego, en *Laudato Si’* y *Laudate Deum*, la comunión temática y las referencias al Patriarca son frecuentes. Ambos hechos, por sí mismos, obligarían a los católicos a que prestáramos más atención a esta tradición cristiana, más allá del valor intrínseco que sin duda reviste, entre otras cosas, por su consistente fundamentación en la patrística griega<sup>3</sup>. Sin embargo, en el mundo católico anglosajón, y todavía más en el ámbito hispanohablante, ocupa un lugar muy reducido como insumo para la reflexión ecoteológica. Sin duda, el carácter globalmente minoritario de esta confesión cristiana y la misma lengua constituyen un obstáculo relevante, puesto que el griego o el ruso son las lenguas madres de las principales voces ortodoxas. Con todo, lo que se conoce a partir de ella en lengua inglesa y algo en la francesa, sean escritos originales o traducciones, constituye indudablemente un valioso patrimonio que merece ser explorado. A pesar de que son iglesias demográficamente minoritarias en sus países de origen, con la excepción de países como Bulgaria, Grecia, Rumania, Rusia, Serbia y Ucrania, no podemos perder de vista que culturalmente son la tradición más oriental de Occidente y no la tradición más occidental de la cultura oriental<sup>4</sup>. En otras palabras, tenemos una herencia religiosa y cultural común mucho más grande de lo que parece a primera vista, sobre todo por la mediación del Imperio Romano de Oriente.

Por su parte, la ecoteología es una disciplina joven. Uno de sus grandes cultores, el sudafricano Ernst Comradie, señala su nacimiento formal en la década de los 90 y lo asocia a un hito interesante, el cambio de nombre de la revista *Green*

1 A diferencia de la Iglesia Católica que tiene el sucesor de Pedro su principio de unidad y es por tanto una sola iglesia, las iglesias ortodoxas son patriarcados o arzobispados autocéfalos, por ello, aunque comparten muchísimos elementos entre ellas, jurídicamente son iglesias distintas. Un ejemplo de eso es su afiliación por separado al Consejo Mundial de las Iglesias (CMI). Usaremos aquí el adjetivo ortodoxa en sentido unitario, considerando la producción teológica de los miembros de las diferentes iglesias como una sola.

2 Cf. John Chryssavgis (ed.), *Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch* (Eerdmans 2003).

3 Cf. Constantine N. Tsirpanlis, *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology* (Liturgical Press, 1991). Aunque el contenido es básicamente un estudio de la patrística griega, su destinación principal a seminaristas ortodoxos y el mismo título del texto dan a entender el vínculo entre patrística griega y teología ortodoxa.

4 James Carey, “Sedimentation of Meaning in the Concepts of Nature and Environment”, en *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, eds. John Chryssavgis y Bruce Foltz, (Fordham University Press, 2013), 179.

*Theology* por *Ecoteology* en 1996<sup>5</sup>. Sin embargo, la preocupación ambiental de la teología es anterior; en los setenta se publicaron algunos libros emblemáticos como *Crisis in Eden. A Religious Study of Man and the Environment* (1970) de John Elder, que es posterior a la clásica crítica de Lynn White, que culpa al cristianismo occidental por la degradación ecológica debido a su fuerte antropocentrismo y a su objetivación de la naturaleza, que la deja a la disposición arbitraria del ser humano (1967)<sup>6</sup>. Aunque Comradie afirma con bastante razón que “las causas fundamentales de la crisis ecológica pueden colocarse sin problemas en la misma Modernidad”<sup>7</sup> (más que en el cristianismo), el mismo Comradie nos recuerda que el objeto material de la ecoteología es tanto la crítica cristiana a la destrucción ecológica cuanto la autocrítica por la complicidad del cristianismo en la misma. En otras palabras, es la constatación de que el pueblo cristiano no ha cumplido con el mandato bíblico del cuidado del ambiente y de la necesidad de buscar en su propia tradición los recursos necesarios para corregir el rumbo. Debe notarse, sin embargo, que el mismo White exonera al cristianismo ortodoxo de esta responsabilidad por su visión de la Creación alternativa a la occidental<sup>8</sup>. Como señala Heckscher, eso ya es un buen motivo para nutrir la ecoteología con la reflexión de la tradición ortodoxa<sup>9</sup>.

La ecoteología no se reduce a la producción teológica académica, por lo que el exiguo número relativo de exponentes de la ecoteología ortodoxa, en relación con otras confesiones, no debe llevar a minimizar el aporte de una tradición plurisecular. Al igual que en el mundo católico, la preocupación específica por el ambiente es un fenómeno reciente, sin embargo, la inserción de la Iglesia ortodoxa en el Consejo Mundial de las Iglesias (CMI), ha contribuido a que la preocupación por el ambiente se desarrollara antes que en el catolicismo<sup>10</sup>.

5 Ernst Comradie, "Ecoteology" en *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, eds. Brendan N. Wolfe et al. (University of St Andrews, 2023), <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Ecoteology>.

6 Cf. Lynn White Jr., "The Historical Roots of our Ecologic Crisis", *Science* 155 (1967): 1203-1207.

7 Comradie, "Ecoteology", apartado 2.

8 John Chryssavgis y Bruce Foltz, "Introduction: 'The Sweetness of Heaven Overflows onto the Earth'. Orthodox Christianity and Environmental Thought", en *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, ed. John Chryssavgis y Bruce Foltz (Fordham University Press, 2013), 2.

9 Juretta Heckscher, "A 'Tradition' that never existed: Orthodox Christianity and the Failures of Environmental History" en *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, ed. John Chryssavgis y Bruce Foltz (Fordham University Press, 2013), 136.

10 Cf. Christophe Monnot y Frédéric Rognon, "Introduction. Context de l'émergence d'une théologie verte", en *Églises et écologie. Une révolution à reculons*, ed. C. Monnot y F. Rognon (Labor et Fides, 2020), 14.

Este trabajo pretende ser una exploración inicial y sintética de esta tradición basada sustancialmente en textos en lengua inglesa<sup>11</sup>, así como en una relectura de la tradición patrística, con el auxilio de los teólogos ortodoxos contemporáneos.

Procuraremos exponer los elementos más característicos de la reflexión ortodoxa y trazar algunos contrastes y afinidades con la reflexión católica para mostrar como esta diversidad de énfasis ofrece una gran oportunidad para enriquecer y complementar la reflexión ecoteológica católica y cristiana en general.

## 1. EL LIDERAZGO TEOLÓGICO DESDE LA JERARQUÍA EPISCOPAL

Quizás una de las grandes diferencias entre la tradición católica y la ortodoxa en materia de ecoteología es el liderazgo de varios obispos, en particular del Patriarca ecuménico Bartolomé<sup>12</sup>. En el ámbito católico, si el Papa tiene o no un rol activo en materia de preocupación por la crisis ambiental influye mucho más en el desarrollo de la teología que lo que influye el Patriarca ecuménico en la tradición ortodoxa. Por otro lado, está claro que el impacto mediático que tiene la crisis ambiental hace que se dé más tribuna a las voces de las autoridades que se hacen cargo de ella.

Un hito importante de la visibilidad de la Iglesia ortodoxa en materia ambiental es la institución, desde el 1 de septiembre de 1989, con un mensaje del Patriarca Dimitrios, del primer día de septiembre como día de oración por la Creación, el que después fue prolongado como estación o mes de la Creación, asumiendo su forma actual. A esta iniciativa se sumaron progresivamente el Consejo Mundial de las Iglesias (2008), otras iglesias ortodoxas<sup>13</sup> y la misma Iglesia Católica (2015) con Francisco<sup>14</sup>.

Pero no cabe duda de que la voz más famosa de la Ortodoxia en materia ambiental ha sido el Patriarca Bartolomé, quien ha levantado su voz de modo consistente y de un modo más conspicuo que los pontífices romanos en esta materia. En

11 Debe destacarse por méritos propios la serie de Fordham University Press dedicada a la Ortodoxia y el pensamiento contemporáneo: *Orthodox Christianity and Contemporary Thought*.

12 Por ejemplo, se considera a Savas Agouridis (1921-2009) a uno de los primeros teólogos en involucrarse en temáticas ambientales por un artículo de 1988. Cf. Savas Agouridis, "Ecology, Theology and the World", en *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, ed. John Chryssavgis y Bruce Foltz (Fordham University Press, 2013), nota 1.

13 Jean Claude Larchet, *Les fondements spirituelles de la crise écologique* (Syrtès, 2018), 7.

14 Hannah Eves, "The Story of the Season of Creation", *Arocha*, 10 de septiembre de 2014. <https://arocha.org.uk/the-story-of-the-season-of-creation/>

efecto, desde hace ya bastante tiempo, prácticamente desde su elección como Patriarca Ecuménico en 1991, ha dedicado su magisterio episcopal al tema del ambiente, transformándose en uno de los líderes religiosos más visibles del movimiento ambiental<sup>15</sup>, cosa prácticamente inédita en ámbito católico hasta *Laudato Si'* de Francisco, apenas en 2015. Esto no quiere decir que los Pontífices romanos no se hayan referido al tema. Hay evidencia clara desde tiempos de Pablo VI<sup>16</sup>, pero nunca de un modo tan sistemático y articulado con la teología como Bartolomé y otros obispos ortodoxos. De hecho, Bartolomé tiende a abordar sistemáticamente estos temas y las antologías de sus discursos e intervenciones constituyen desde hace décadas, una parte importante de la doctrina ortodoxa en materia ambiental<sup>17</sup>.

Detengámonos un momento en la trayectoria de dos importantes voces de la Ortodoxia: el ya citado Patriarca Bartolomé (1940) y el metropolitano de Pérgamo John Zizioulas, fallecido recientemente (Juan de Pérgamo, 1931-2023).

El Patriarca Bartolomé nació en una isla de Egeo turco en el seno de una familia de tradición ortodoxa (es la razón por la que el turco es una de sus lenguas). Sus estudios los desarrolló en Roma (Pontificio Instituto Oriental) y Alemania (Universidad Ludwig Maximilian, en Munich), por tanto adquirió un buen conocimiento de la teología occidental, católica y protestante. Fue también secretario del Patriarca Atenágoras, conocido en Occidente por su cercanía con Pablo VI y su histórico encuentro en Jerusalén. Sirvió también en la delegación ortodoxa del Consejo Mundial de las Iglesias durante casi dos décadas.

Aunque no es, en estricto rigor, un libro autobiográfico, *Encountering the Mystery*<sup>18</sup> proporciona interesantes datos que explican la posición y la preocupación del Patriarca sobre temáticas contemporáneas, particularmente sobre temáticas ambientales. La reflexión del Patriarca Bartolomé está profundamente enraizada en la teología ortodoxa, en efecto, afirma: “Si la Tierra es creada por un Dios amoroso, entonces es sagrada; y si la Creación es sagrada, entonces nuestra relación

15 Cf. Alexandros Kyrou, “Bartholomew and the Environment: The Origins and Background of the ‘Green Patriarch’”, 2015. Accesible en <https://blogs.goarch.org/blog/-/blogs/bartholomew-and-the-environment-the-origins-and-background-of-the-green-patriarch>

16 Cf. Jaime Tatay, *Ecología integral, La recepción católica del reto de la sostenibilidad; 1891 (RN)- LS (2015)*, (BAC, 2018).

17 A título de ejemplo sirva Bartolomé, *On Earth as it is in Heaven, Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew* (Fordham University Press, 2011), editado por John Chryssavgis. Este texto es el tercero de una serie de antologías del pensamiento del Patriarca publicadas por la misma editorial.

18 Bartolomé, *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today* (Doubleday, 2008). John Chryssavgis ha también escrito una biografía publicada en 2016. John Chryssavgis, *Bartholomew: Apostle and Visionary* (Harper-Collins, 2016). Contiene incluso un prólogo del Papa Francisco.

con ella es sacramental”<sup>19</sup>. De este principio brota la idea de la transfiguración cósmica, que incluye a la humanidad en el proceso, más aún, la Creación y el ser humano son absolutamente inseparables. Como puede observarse, es una reflexión que se fundamenta en una mirada marcadamente ontológica, como ha puesto en evidencia Cárdenas<sup>20</sup>. Siendo una la relación entre el ser humano y el ambiente articulada por la liturgia, la reflexión del Patriarca se transforma también en una valiosa fuente para la ecoteología ortodoxa.

Como Patriarca sus principales aportes están recogidos en el ya citado *On Earth as it is in Heaven*, que recoge la actividad de sus primeros veinte años como Patriarca, hasta 2011. Como es conocido, sigue activo en este campo hasta el día de hoy destacándose por intervenciones incisivas en orden a despertar conciencia ambiental<sup>21</sup> como en el *Arctic Circle Assembly* de 2017 y, sobre todo en el mundo católico, por sus actividades conjuntas con el Papa Francisco, que prolongan la colaboración con pontífices anteriores<sup>22</sup>. En este sentido es particularmente destacable el Mensaje Conjunto para la Jornada Mundial de Oración por la Creación de 2017<sup>23</sup>. Pero es quizás su aporte teológico pastoral más significativo el haber considerado explícitamente el daño ambiental como un pecado “ecológico” en un discurso en Santa Bárbara, California<sup>24</sup>. Esta idea ha sido recogida también por Francisco en *Laudato Si’* y más explícitamente haciendo referencia al Patriarca Bartolomé en su Mensaje para la Jornada Mundial de Oración para el Cuidado de la Creación de 2023<sup>25</sup>. Aunque hay desarrollos teológicos iniciales sobre este tema<sup>26</sup>, es probable que haya que esperar un poco de tiempo para que el pecado ecológico se afiance como concepto teológico, de modo análogo a lo que sucedió

19 Bartolomé, “Foreword”, en *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, ed. J. Hart (Wiley and Sons, 2017), xvii.

20 Felipe Cárdenas, “La raíz ontológica de la crisis ambiental. El Magisterio de su Santidad Bartolomé” *Theologica Xavierana* 183 (2017): 35-61.

21 Mary Evelyn Tucker, “Religion and Ecology: Survey of the Field en *Oxford Handbook of Religion and Ecology* ed. Roger Gottlieb (Oxford University Press, 2006), 404-405.

22 A este respecto, debe destacarse la *Declaración conjunta de Venecia de 2002*, dedicada a la protección del ambiente. Disponible en [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020610\\_venice-declaration.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html) (acceso 8 de diciembre de 2024).

23 El texto de la Declaración está disponible en [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco\\_20170901\\_messaggio-giornata-cura-creato.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170901_messaggio-giornata-cura-creato.html) (acceso 8 de diciembre de 2024).

24 Cf. Chris Durante, “Ecological Sin: Ethics, Economics and Social Repentance” *Journal of Orthodox Christian Studies* 3 (2020): 195-214.

25 Disponible en <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2023/documents/20230513-messaggio-giornata-curacreato.html> (acceso 8 de diciembre de 2024)

26 Cf. Martín Carabajo, “Pecado ecológico y reconciliación sacramental” *Franciscanum* 171 (2019): 193-212. También, en ámbito protestante, Ernst Comradie, “Towards an ecological reformulation of the Christian Doctrine of Sin” *Journal of Theology for Southern Africa* 122 (2005):16-17.

con el concepto de pecado estructural o estructuras de pecado<sup>27</sup>, dada la evidente mezcla de elementos individuales y colectivos, entre daño a la Creación y a otros seres humanos, presente en el concepto.

Juan de Pérgamo es de origen griego, nació en Katafygio, Grecia continental, en 1931. Inició sus estudios en Grecia, pero al igual que Bartolomé frecuentó universidades occidentales como la de Lovaina y enseñó también en Escocia, adquiriendo mucha notoriedad en ámbito británico, antes de volver a su *alma mater*, la Universidad de Tesalónica y concluir su carrera como emérito. En 1986 fue consagrado metropolitano de Pérgamo. Se dedicó fundamentalmente a la teología sistemática pero también ha hecho importantes contribuciones a la ecoteología desde la perspectiva de la antropología teológica. Como señala Chryssavgis, sus conferencias sobre ecoteología en el King's College de Londres a fines de los 80, publicadas posteriormente en la revista teológica de esta institución, marcaron el tono de la ecoteología ortodoxa<sup>28</sup>. Su aporte fundamental es la aplicación del concepto del ser humano como sacerdote de la creación (basado en el concepto de liturgia cósmica de Máximo el Confesor) a su rol en relación con el cuidado y preservación del ambiente<sup>29</sup>. No puede obviarse, como evidencia de su prestigio, que fue invitado por el Papa Francisco a la presentación oficial de *Laudato Si'* junto al Cardenal Turkson. Fue la primera vez que un prelado ortodoxo recibió el encargo de presentar una encíclica papal.

A diferencia del Patriarca Bartolomé, sin embargo, es más un teólogo sistemático, con contribuciones sobre todo en el campo de la escatología<sup>30</sup> y de la ecle-siología, que ha incursionado en la ecoteología, que un pastor que hace teología y activismo ambiental. Podríamos decir, haciendo un símil con el catolicismo, que Zizioulas fue un teólogo como el Cardenal Ratzinger, después Papa Benedicto XVI y, en cambio, la figura del Patriarca Bartolomé se asemeja más a la del Papa Francisco.

27 Cf. Matthias Nebel, *La categoría moral de pecado estructural. Ensayo de Teología Sistemática* (Trotta, 2011).

28 John Chryssavgis, "John Zizioulas and the Eagerness for Encounter" *La Croix International*, 15 de febrero de 2023. <https://international.la-croix.com/news/religion/john-zizioulas-and-the-eagerness-for-encounter/17320> (acceso 8 de diciembre de 2024)

29 Cf. John Chryssavgis, "An Ecological Legacy" en *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos* ed. John Chryssavgis y Nikolaos Asproulis (T&T Clark, 2021), 2. Este libro recoge los principales escritos de Zizioulas en el ámbito de la ecoteología. Se trata de un concepto radicado en la tradición ortodoxa; hay menciones al ser humano como sacerdote también en Olivier Clément, *Questions sur l'homme* (Stock, 1986), cap. 7 y Stephanos Charalambidis, "Cosmología Cristiana" en *Iniciación a la Práctica de la Teología* ed. Bernard Lauret y Francois Refoulé, v. 3 (Cristiandad, 1984). Con todo es Zizioulas el que desarrolla más ampliamente este concepto y sobre todo lo aplica más estrechamente al cuidado de la Creación.

30 Cf. John Zizioulas, *Remembering the Future: Towards an Eschatological Ontology* (Sebastian Press, 2023); Id. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* (SVS Press, 1985).

Una característica distintiva de la ecoteología ortodoxa, en síntesis, es que ha sido impulsada principalmente desde la jerarquía, a diferencia de la ecoteología católica, que hasta *Laudato Si'* se desarrollaba de modo prácticamente autónomo en relación al Magisterio pontificio o incluso episcopal. Debe notarse, sin embargo, que como en la misma Iglesia Católica, el liderazgo de las cabezas no ha permeado sustantivamente al mismo colegio episcopal o también a las bases del pueblo de Dios. En efecto, también este problema se da en las iglesias ortodoxas: “Con algunas notables excepciones, los obispos ortodoxos, todavía no perciben o no enseñan la necesidad de hacerse cargo del cambio climático. Esto ha dejado a clérigos y laicos sin orientación”<sup>31</sup>.

En lo que sigue centraremos la atención en los elementos centrales de lo que podríamos llamar “doctrina” de la Iglesia Ortodoxa en materia de ecoteología, haciendo especial énfasis en aquellos elementos que no son comunes con la ecoteología del cristianismo occidental. Nos centraremos en cuatro elementos fundamentales. En primer lugar, el concepto de creación, para entender cómo la Ortodoxia mira lo que comúnmente llamamos ambiente. En segundo lugar, el lugar del ser humano en la Creación, es decir, la comprensión antropológica del ser humano en su relación con el resto de las criaturas. En tercer lugar, abordaremos la perspectiva litúrgica de esta relación, la así llamada “liturgia cósmica”, de modo de clarificar qué se entiende por liturgia en ese contexto y cómo este concepto articula la relación del ser humano con la Creación. Finalmente veremos cómo entiende la Ortodoxia el obrar humano en relación con la creación en su dimensión normativa, particularmente el énfasis en la ascesis y en la articulación del obrar humano en torno a un *ethos*, más que a normas éticas concretas.

## 2. LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN EN LA TRADICIÓN ORTODOXA

Si el tema central de la preocupación por el ambiente son las realidades creadas, es decir, el ser humano y su ambiente, entendidos o no como una totalidad, es esperable que cómo se conciba la Creación tenga un impacto relevante en la perspectiva con la que se mira la cuestión ambiental.

Es importante aclarar, desde un primer momento, que la distinción fundamental en la teología cristiana, católica u ortodoxa, es entre Dios y lo que no es

31 John Chryssavgis-Frederik Krueger, “Working with Orthodox forms of Christianity”, en *T & T Clark Handbook of Theology and Climate Change*, ed. Ernst Comradie y Hilda Koster (Bloomsbury, 2019), 229.

Dios. A todo lo que no es Dios se le agrupa bajo la noción de Creación<sup>32</sup>. La manera tradicional en que esta distinción ha sido expresada es la idea de la creación *ex nihilo* es decir, a partir de la nada. Dios no interfiere en el dinamismo de algo preexistente o lo transforma, sino que todo lo que existe depende totalmente de él. Como señala Zizioulas, esta es la causa última de la fragilidad del mundo, cuya consistencia no depende de sí mismo sino de la acción creadora de Dios<sup>33</sup>.

La distinción entre Creador y criatura es infinitamente más relevante que la distinción entre el ser humano y el resto de los vivientes. La Ortodoxia enfatiza con fuerza que la dependencia de Dios de toda realidad creada. Una manera de reflejar este énfasis es la distinción entre *ktisis* (creación) y *physis* (naturaleza). La palabra *ktisis* no es exclusiva de la tradición bíblica, la palabra griega usada fuera de este contexto se refería a actos del ser humano que establecen relaciones entre el autor y la obra, por ejemplo, la fundación de una ciudad o de una institución, como en Heródoto. El término no se aplicó al origen del cosmos<sup>34</sup>, que es como los griegos llamaban a la totalidad de las realidades naturales, puesto que los antiguos griegos concebían el mundo como eterno. La comprensión de esta totalidad está basada más bien en el concepto de *physis*. No es un accidente, como ha sido señalado ampliamente, que los primeros esbozos del pensamiento filosófico fueran precisamente esfuerzos de comprender el mundo a partir de los principios de su generación, de ahí el uso de esta palabra en los títulos de los primeros tratados filosóficos: *Peri physeos*.

A diferencia de *physis*, que puede usarse para distinguir aquello que tiene su principio de generación en sí mismo, de aquello que lo tiene en otro, los artefactos humanos (objeto de la *techne*), *ktisis* recuerda la dependencia común de lo humano y de lo no-humano de Dios<sup>35</sup> y al mismo tiempo la comunidad entre ellos<sup>36</sup>. Por eso, *ktisis* nos obliga a una mirada holística de la Creación, mientras *physis*, especialmente si se enfatiza la separación del ser humano de ella, nos empuja hacia una visión fragmentada de la Creación. Este hecho ayuda a entender por qué se

32 En esta línea se mueven con claridad San Agustín, *Confesiones* XII, 7 y Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, q. 44, a. 1 c.

33 John Zizioulas, *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos* (T & T Clark, 2021), 57.

34 Somos conscientes de la complejidad semántica de un término como cosmos, pero nos interesa subrayar aquí, ante todo, la distinción entre Dios y su obra.

35 Cf. John Manoussakis, "Physis and Ktisis: Two different ways of thinking about the World", en *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, ed. John Chryssavgis y Bruce Foltz (Fordham University Press, 2013), 205.

36 Esta idea es expresada por Coman como el modelo de la co-dependencia de la teología ortodoxa de la Creación. Cf. Viorel Coman, "Sustainable Development: Insights from an Eastern Orthodox Theology of Creation", *Analecta of the UCU Series Theology*, 9, 165-182.

acusó a la tradición cristianas de visiones dualistas entre el ser humano y el mundo, particularmente bajo la influencia del pensamiento Moderno. En efecto, las comprensiones de Dios como simplemente un iniciador, fabricante o diseñador del mundo, más que un creador, que se expresan en las metáforas del Dios arquitecto, del Dios relojero o de otras del mismo cariz, utilizadas ampliamente en la época Moderna, están a la raíz de este dualismo entre lo humano y lo no-humano, al quedar marginada la común dependencia de Dios. Para los ortodoxos el libro de la naturaleza como espacio de la revelación divina ha estado siempre presente, mientras el mecanicismo Moderno lo ha obnubilado en Occidente y, por tanto, el ser humano se yergue fundamentalmente como un transformador de la naturaleza a partir de su propia subjetividad. Llegamos así al antropocentrismo despótico denunciado por Francisco en *Laudato Si'* y *Laudate Deum*.

Otro elemento relevante de la comprensión de la Creación en la tradición ortodoxa es su carácter histórico-salvífico. En efecto, basado en una amplia tradición bíblica que desarrolla el tema de la caída y redención de la Creación, la ecoteología ortodoxa subraya el carácter caído de la Creación y, en consecuencia, su necesidad de redención. Como señala Chryssavgis: “Debemos enfatizar que, dado que todo está caído, absolutamente todo, incluyendo a lo natural y a lo animal, lo animado y lo inanimado, la creación material requiere transformación”<sup>37</sup>. Se trata de una concepción histórica que es mucho más escatológica que protológica, y por ello esencialmente teleológica<sup>38</sup>.

La pregunta que se abre es precisamente cómo puede obrarse la redención de la Creación no-humana. Mientras la tradición católica tiende a subrayar la acción divina en esa redención, la tradición ortodoxa subraya el rol del ser humano en ella. A partir de la premisa que la redención requiere capacidad de agencia libre, sólo el ser humano puede colaborar con la redención de la creación y ése es precisamente su rol cósmico por excelencia: ser sacerdote de la Creación, expresión desarrollada por Zizioulas, para poder lograr la redención de la misma. De aquí también la idea de la liturgia cósmica como medio para la redención de la Creación, que desarrollaremos más adelante.

Esta dependencia de Dios como elemento estructurante de la Creación es también desarrollada por el concepto de sacramentalidad de la Creación. No es algo

37 John Chryssavgis, “The Earth as Sacrament: Insights from Orthodox Christian Theology and Spirituality” en *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, ed. Roger Gottlieb (Oxford University Press, 2006), 99.

38 Cf. Zizioulas, *Priests of Creation*, 70. Si bien Zizioulas enfatiza la dimensión escatológica, en la tradición ortodoxa también hay miradas que subrayan lo protológico. Cf. Yannis Spiteris, *Eclesiología Ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente* (Secretariado Trinitario, 2004), 37.

totalmente novedoso para la tradición católica, puesto que esa idea se encuentra desarrollada ya en los manuales contemporáneos de ética ambiental<sup>39</sup> y es abundantemente retomada en la ecoteología cristiana occidental. Sin embargo, en el ámbito ortodoxo, la sacramentalidad de la Creación no es concebida tanto como una manifestación de Dios, lo que se denomina habitualmente la revelación de Dios por medio del “libro de la naturaleza”, sino también y sobre todo como un soporte material de la acción redentora de Dios. Como dice Chryssavgis: “El propósito último de todo lo que existe -el fin de todo- es el ofrecimiento eucarístico de todas las personas y de todas las cosas al Creador. Y éste es también el origen, el principio original de toda la Creación”<sup>40</sup>. Por eso la eucaristía puede servir como ofrecimiento de la totalidad, a través de los dones creados, pan y vino, por ser un eterno presente que se realiza en el tiempo.

Elemento central de esta posibilidad de redención de la Creación por medio del ser humano es la idea del hombre como microcosmos. Este es un concepto ampliamente elaborado por el pensamiento antiguo y retomado en la tradición griega, fundamentalmente por Máximo el Confesor y que significa sustancialmente que en el ser humano está presente, de algún modo, la totalidad de la realidad. La famosa frase de Aristóteles: *anima humana quoddammodo omnia*<sup>41</sup> da a entender que la totalidad está presente en lo humano y por eso puede asumirla para poder ser redimida junto con él.

De aquí la comprensión ortodoxa de un concepto que ha sido revitalizado por la ecoteología: la Encarnación profunda o *Deep Incarnation*. En su esencia, este concepto quiere reflejar la penetración de lo divino en la Creación, que no queda restringido a lo humano. Pero mientras en la ecoteología contemporánea se subraya que la naturaleza material y viviente del ser humano, asumida por el Verbo, contiene a toda la Creación por vía de su materialidad y origen común, en la Ortodoxia lo que se subraya es la dimensión redentora de esa presencia de Cristo en todo lo creado a través de la acción humana. Como dice Zizioulas: “La Encarnación del Hijo de Dios como ser humano no fue otra cosa que la asunción de la naturaleza humana, no para salvar al ser humano por su propio derecho, sino porque la naturaleza humana lleva consigo al resto de la naturaleza creada por implicación”<sup>42</sup>.

39 Sirva de ejemplo Eberhard Schockenhoff, *Ética de la Vida* (Herder, 2012), 233-236.

40 Chryssavgis, “The Earth as Sacrament”, 95.

41 Cf. Aristóteles, *De Anima* III, 8 341a 21.

42 Zizioulas, *Priests of Creation*, 58.

Esta comprensión histórico-salvífica de la Creación ofrece también espacio para una comprensión dinámica, más afín al hecho de la evolución y transformación de lo viviente. No obstante, para la Ortodoxia, se trata, más que del tránsito de una menor a una mayor complejidad, se trata del paso de lo caído a lo redimido. Como dice Chryssavgis: “La Creación no es un producto acabado, sino un terreno en movimiento, un proceso de continua autotranscendencia y transformación”<sup>43</sup>

### 3. LUGAR DEL SER HUMANO: SACERDOTE DE LA CREACIÓN

“La salvación humana y la transfiguración cósmica pueden alcanzarse solo por medio de la cooperación entre Creador y Creación, nunca por medio de la imposición de uno sobre otro”<sup>44</sup>. A partir de esta premisa enunciada por Chryssavgis, podemos iniciar nuestro análisis del lugar del ser humano en este proceso. Como hemos visto más arriba, la posibilidad de la redención de la Creación está puesta en el ser humano. La creación no puede redimirse a sí misma, aunque se podría pensar, hipotéticamente, en una redención sin concurso humano. Esto sería razonable considerando la escasa coexistencia temporal entre el ser humano y la totalidad de la Creación, al menos considerando la Tierra. Esta es quizás la razón por la cual la tradición católica contemporánea no subraya la idea de que la Creación se redime por medio del ser humano. Dicho esto, no se puede olvidar que en la tradición ortodoxa el concepto de redención es más entendido como transfiguración que como restauración. Es la afinidad entre redención y *theosis*<sup>45</sup> como destino escatológico del ser humano y de la misma Creación.

Sin embargo, para la tradición ortodoxa este es un principio irrenunciable puesto que “Devolver la Creación a Dios en un acto de acción de gracias y alabanza se remite al mandato de los primeros capítulos del Génesis y restaura una visión cosmológica y una relación sacramental con la tierra”<sup>46</sup>. Visión cosmológica restaurada significa aquí ver a la Creación como un frágil don de Dios y relación sacramental significa hacer de ese gesto de acción de gracias por medio de la materia un signo eficaz de la redención de la Creación. La posibilidad de esta acción corredentora amplía por parte del ser humano radica en que en la acción

43 John Chryssavgis, “The Face of God in the World. Insight from the Orthodox Christian Tradition”, en *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, ed. John Hart (Wiley and Sons, 2017), 280.

44 Chryssavgis, “The Earth as Sacrament”, 99.

45 La *theosis* o transformación en Dios o divinización es el concepto que resume la totalidad de la acción divina sobre la Creación y sobre el ser humano. Cf. Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford University Press, 2005).

46 Chryssavgis-Krueger, “Working with Orthodox”, 230.

eucarística se vincula al eterno presente divino, por tanto, puede tener efectos sobre una acción que también se coloca en el presente, pero se expande hacia el pasado y el futuro, como la Creación. De ese modo, el pan y el vino ofrecidos no serían sólo sincrónicamente representantes de la totalidad de lo creado no-humano sino también diacrónicamente. Algo similar al efecto de la redención humana obrada por Cristo, que se extiende a la humanidad de todos los tiempos.

Por ese motivo, podríamos considerar al paradigma del ser humano como sacerdote de la Creación como un antropocentrismo litúrgico. Como dice Zizioulas: “Nuestra cultura tiene que comprender que la superioridad del ser humano sobre el resto de la Creación no consiste en estar dotado de razón, sino en su capacidad de relacionarse con la Creación de tal manera de ser capaz de generar eventos de comunión, donde seres individuales son liberados de sus limitaciones y son referidos a algo que es más grande que ellos mismos, es decir, a Dios”<sup>47</sup>. Como dice Bordeianu “en lugar de estar en el centro de un universo sin Dios y por tanto abusando de la Creación -conforme a las acusaciones de Lynn White- la humanidad está llamada a obrar como un agente de Dios en el mundo desde su centro”<sup>48</sup>. O, como tercera voz en la misma línea, J. Chryssavgis: “Por encima y más allá de cualquier definición de la persona humana como ser racional, político o social, ella es primaria y esencialmente un celebrante litúrgico de esta realidad sacramental del mundo”<sup>49</sup>. En síntesis, para la Ortodoxia, la Iglesia existe no sólo para salvar a los seres humanos, sino también para santificar la Creación<sup>50</sup>.

Este gesto litúrgico no es algo automático, requiere de un dominio interno sobre sí mismo antes de aspirar a reconducir a la Creación hacia la redención. Se trata de un dominio sobre las tendencias a meramente utilizar la naturaleza para el propio beneficio, sin considerar su valor intrínseco<sup>51</sup>. Sería algo similar a lo que Francisco ha bautizado como paradigma tecnocrático y lo define en *Laudate Deum* como:

47 Zizioulas, *Priests of Creation*, 95.

48 Radu Bordeianu, “Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus the Confessor’s Theology of Creation for the Present Ecological Crisis” *Downside Review*, 127 (2009), 112. Bordeianu utiliza un concepto similar al de sacerdote de la Creación, pero de tinte menos declaradamente litúrgico, habla de “alabante mixto” (*mixed worshipper*), es decir un alabante que participa al mismo tiempo del mundo espiritual y material. Es, en definitiva, otra manera de subrayar el rol mediador del ser humano en el sentido de anillo de conjunción de la Creación. En el fondo, es nuevamente una variación del tema del ser humano como microcosmos, lo que le permite contener en sí mismo a la totalidad de lo Creado. Cf. Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965)

49 Cf. John Chryssavgis, *Creation as Sacrament. Reflections on Theology and Spirituality* (Bloomsbury, 2019), 4.

50 Cf. Zizioulas, *Priests of Creation*, 27.

51 Chryssavgis-Krueger, “Working with Orthodox”, 234.

un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla. En el fondo consiste en pensar como si la realidad, el bien y la verdad brotaran espontáneamente del mismo poder tecnológico y económico. Como lógica consecuencia, de aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financieros y tecnólogos<sup>52</sup>.

Por su parte, la tradición católica, particularmente en respuesta a la difundida tesis de Lynn White, ha elaborado sobre todo el concepto de custodio (*steward*), para entender la responsabilidad humana ante la Creación, que se expresa en el mandato bíblico del *dominium terrae*. Este concepto tiene una valencia fundamentalmente ética, es decir, se utiliza como síntesis de la responsabilidad humana ante lo creado; se trata de un concepto que se coloca en un registro distinto, incluso complementario, al de sacerdote de la Creación. De hecho, Zizioulas, opone a sacerdote el concepto de propietario, del cual también el concepto de custodio quiere marcar distancia. Para el metropolitano de Pérgamo el contenido fundamental del concepto de custodio, tan desarrollado en la ecoteología del cristianismo occidental, es simplemente la exclusión del abuso propio de un propietario en relación a la Creación. Sin embargo, custodio tiene otros dos problemas no menos relevantes: sugiere una idea gerencial de nuestra relación con la creación, es decir, más externa y, por otro lado, da a entender una idea relativamente estática de la Creación como algo que hay que solamente conservar y no transformar<sup>53</sup>. Del mismo modo, enfatiza Heckscher, que, aunque el concepto de custodio contiene intuiciones importantes, es más bien reactivo a la crítica de White y probablemente no logra expresar la totalidad de lo que implica la relación del ser humano con Dios y su Creación<sup>54</sup>.

En algunos ámbitos del cristianismo occidental se ha elaborado también el concepto de co-creador creado<sup>55</sup> para comprender la capacidad transformadora de la tierra que encierra el mandato bíblico de dominarla. Si bien en la Ortodoxia no se han elaborado términos que se enfoquen de esta manera en la responsabilidad humana, claramente no hay una valoración ingenuamente positiva del progreso

52 Francisco, *Exhortación Apostólica Laudate Deum*, Libreria Editrice Vaticana, 2023, n. 20. El texto cita varios pasajes de *Laudato Si'* que por simplicidad no hemos puesto entre comillas.

53 John Zizioulas, "Proprietors or Priests of Creation?", en *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, ed. John Chryssavgis y Bruce Foltz, Fordham University Press, 2013, 163-172.

54 Cf. Heckscher, "A Tradition that never existed", 136-151.

55 Cf. Paul. Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, Religion* (Fortress Press, 1993), 219. También, aunque en un sentido menos conectado con la transformación tecnológica contemporánea, Adolphe Gesché, "L'homme créé, créateur", *Revue théologique de Louvain* 22 (1991): 153-184.

tecnológico. Zizioulas, de hecho, cuando habla de transformar la creación no está pensando primeramente en la transformación tecnológica, aunque no la excluye y la considera inevitable hasta cierto punto, sino de aquella que se deriva de la acción litúrgica del ser humano y sobre todo de la acción divina<sup>56</sup>. Quizás esta cita de Chryssavgis puede servir como síntesis de la mirada ortodoxa al respecto:

Aunque la tecnología puede inspirar a la humanidad una arriesgada inclinación hacia la autonomía y una peligrosa tentación hacia la auto-adoración y la autodestrucción, no se debe olvidar que el fin supremo de la humanidad es progresar de cara al Creador dentro de una continuamente renovada alianza de Creación. El inmenso progreso tecnológico contemporáneo solo confiere a la humanidad una mayor responsabilidad. Consecuentemente, la responsabilidad con y hacia el mundo la obligan a ejercer un profetismo crítico, claro y transparente en el contexto de sociedades altamente tecnologizadas y sujetas a rápidas transformaciones<sup>57</sup>.

La naturaleza técnica del ser humano, al igual que para el cristianismo occidental, que ha lidiado más de cerca con el progreso tecnológico, es una espada de doble filo para el ambiente. Con ella podemos explotar la naturaleza o transformarla para llevarla a la comunión con Dios y, por tanto, redimirla de su condición caída<sup>58</sup>. A este propósito, es interesante comparar la propuesta de Zizioulas con la de Guardini<sup>59</sup>: mientras para el católico el ser humano debe elevarse a la altura de su poder tecnológico, para gobernarlo, para Zizioulas, el ser humano debe ser fiel a su misión de ser el mediador de la consumación escatológica de la Creación.

#### 4. SACRAMENTALIDAD Y VISIÓN LITÚRGICA

Como hemos visto a propósito del antropocentrismo litúrgico propuesto por Zizioulas, la sacramentalidad del mundo es una constante en la mirada ortodoxa, se podría decir que es el principio articulador de la concepción de nuestra relación con Dios a través de lo creado<sup>60</sup> y por tanto un marco de referencia para cualquier ecoteología.

56 Cf. Zizioulas, "Proprietors of Priests of Creation?".

57 Chryssavgis, "The Face of God", 283.

58 Zizioulas, *Priests of Creation*, 85.

59 Cf. Romano Guardini, *El Poder* (Ediciones Cristiandad, 1981).

60 Kallistos Ware, "Through creation to the Creator" en *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation* ed. John Chryssavgis y Bruce Foltz (Fordham University Press, 2013), 87-90.

El concepto de liturgia cósmica ofrece una comprensión articulada del papel de la liturgia en la comprensión ortodoxa de la Creación que merece ser explicado. Como es ampliamente conocido, aunque se trata fundamentalmente de una doctrina de Máximo el Confesor, el término fue acuñado por Hans Urs Von Balthasar precisamente en un libro dedicado al padre griego<sup>61</sup>. Entre los pensadores ortodoxos recientes han sido sobre todo Elizabeth Theokritoff<sup>62</sup> y Andrew Louth<sup>63</sup> los que ha vinculado este concepto a la ecoteología.

El fundamento del concepto es la unidad en Cristo de todo lo creado<sup>64</sup>. La idea de la liturgia cósmica subraya la interdependencia de todos los seres creados y también el lugar que el ser humano ocupa en la Creación, que Theokritoff define como el “taller de la unidad”<sup>65</sup>. Esta unidad que se origina, se radica y tiende a Dios, se realiza, según Máximo el Confesor, por medio de los *logoi* de cada ser. El mismo término evoca la conexión con Cristo, el Logos, pero también con la presencia de Él en cada criatura. Los *logoi* han sido entendidos por los comentaristas como algo análogo a las ideas divinas de la tradición occidental. Unas y otras permiten no sólo conectar a Dios con la Creación sino también explicar la presencia de Dios en cada una de las realidades creadas. Los *logoi*, al igual que las ideas divinas, no son solo arquetipos, al modo de las ideas platónicas, sino ante todo principios dinámicos del despliegue de cada criatura, contiene lo que cada cual está llamada a ser; es decir, no sólo en aquellos dotados de libertad<sup>66</sup>. Los seres libres, por medio de la colaboración libre con ese dinamismo, los que no lo son, por medio de sus propios dinámicos y, ante todo, de la acción divina. Lo que hace la acción litúrgica humana, más que sustituir ese impulso divino, es realizarlo sacramentalmente, visibilizando la acción de Dios y la necesidad del ser humano de sintonizar con ella para que se realice el plan divino. Al igual que la tradición occidental, la Ortodoxia entiende la realización del Reino de Dios como una tarea fundamentalmente divina, con la que el ser humano está llamado a colaborar, pero mientras en Occidente, esta colaboración visibiliza más la acción humana a través de la praxis, la tradición ortodoxa resalta la visibilización de esta colaboración por medio de la acción litúrgica.

61 Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia Cosmica* (Jaca Book, 2001). No hay edición española hasta la fecha.

62 Elizabeth Theokritoff, “The Vision of St. Maximus the Confessor”, en *The Wiley Balckwell Companion to Religion and Ecology*, Wiley and Sons, ed. John Hart (Wiley and Sons, 2017), 220-235.

63 Andrew Louth, “Man and Cosmos in St. Maximus the Confessor”, en *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, ed. John Chryssavgis y Bruce Foltz (Fordham University Press, 2013), 59-72.

64 Cf. E. Theokritoff, *The Vision*, 222.

65 Theokritoff, “The Vision”, 222.

66 Theokritoff, “The Vision”, 221.

Los *logoi* de Máximo el Confesor también permiten dar un contenido más preciso a lo que los mismos teólogos ortodoxos califican de panenteísmo. Lo afirma sin ambages el metropolitano Kallistos Ware (1934-2022)<sup>67</sup>. Naturalmente, hace sus precisiones, es decir, significa que Dios está en todas las cosas y todas las cosas están en Dios. La diferencia entre *ser* y *estar en* Dios no deja de ser relevante y se entiende como la afirmación simultánea de la inmanencia de Dios en el mundo y su trascendencia. Esta diferencia se manifiesta en la distinción ortodoxa entre la esencia y las energías divinas que se atribuyen a Gregorio Palamas (1296-1359). Según el mismo Ware esta distinción no es del todo diversa de la de San Máximo el Confesor entre el Logos y los *logoi* de cada ser. Más allá de que la doctrina de San Máximo es patrimonio común de todas las confesiones cristianas, como afirman Chryssavgis y Foltz, la distinción entre esencia y energías divinas no ha sido recibida e incluso es cuestionada por la teología occidental<sup>68</sup>. Al igual que la distinción entre esencia y energías, la distinción entre el Logos divino y los *logoi* de las criaturas sustentan el panenteísmo ortodoxo. En palabras de Bordeianu: “La relación entre el Logos divino y los *logoi* preserva tanto la trascendencia de Dios, sin caer en el deísmo y afirma la santidad de la Creación (donde están presentes los *logoi*), sin afirmar el panteísmo”<sup>69</sup>. Otros teólogos ortodoxos explican teológicamente el panenteísmo en modo diverso como Sergei Bulgakov (1871-1944), Vladimir Lossky (1903-1958) o el mismo Zizioulas, por citar a algunos de los más renombrados.

Sin embargo, la distinción entre la esencia divina y sus energías permite definir la relación entre Dios y la Creación. Como dice Chryssavgis: “Nada queda fuera del alcance divino. Todo está inmediatamente relacionado con Dios y es íntegramente dependiente de él, en cuanto es un reflejo de la divinidad”<sup>70</sup>.

La visión cósmica permite ver a Dios en todas las cosas con inmediatez. La visión del mecanicismo Moderno ha precisamente producido este desencantamiento del mundo a partir de una objetividad que es sólo fruto del reduccionismo de la mirada del método científico. Como dice Chryssavgis: “En efecto, el mundo deja de ser algo que se observa objetivamente y se transforma, en cambio, en algo de lo que participo personal y activamente”<sup>71</sup>. Así nos lo recuerdan Chryssavgis y Krueger, al citar la misma oración litúrgica ortodoxa que hace explícita esta

67 Ware, “Through creation to the Creator”, 90.

68 Cf. Chryssavgis-Foltz, “Introduction”, 4.

69 Bordeianu, “Maximus and Ecology”, 106.

70 Chryssavgis, “The Face of God”, 281.

71 Chryssavgis, “The Face of God”, 280.

visión: “Rey Celestial, Consolador y Espíritu de la Verdad, que estás presente y llenas todas las cosas...ven y quédate con nosotros, límpianos de toda impureza y salva nuestras almas”<sup>72</sup>. Esta oración, que se reza al inicio de muchas celebraciones litúrgicas en la Ortodoxia, nos ayuda a mantener viva la idea de la sacralidad de la Creación y, al mismo tiempo, nos permite hacer de ella un espacio de encuentro con Dios. En este último punto la tradición ortodoxa se conecta con la visión occidental de la sacramentalidad de la Creación, más en un sentido de manifestación o presencia de lo divino que en su dimensión celebrativa, que es precisamente lo que aporta la Ortodoxia al enriquecimiento del concepto de sacramentalidad de la Creación.

A diferencia de Zizioulas, que ve en la acción litúrgica humana la conexión de las criaturas con Dios, Theokritoff entiende esta liturgia cósmica de Máximo en un sentido algo diferente, reconociendo una conexión directa de las criaturas con Dios, que no pasa por la mediación humana. En efecto, si bien la acción eucarística es deificante, no agota toda la acción divina<sup>73</sup>. Si queremos usar una metáfora geométrica, podríamos decir que no todo el movimiento de las criaturas hacia Dios pasa por el punto focal de la mediación humana. Zizioulas, con los reparos críticos de Theokritoff mencionados arriba, nos ofrece una visión sintética que permite comprender el alcance de la comprensión de la realidad como liturgia cósmica y del papel del ser humano en ella. “La Eucaristía es un evento cósmico que implica a la totalidad de la Creación. El pan y el vino no son sólo elementos simbólicos que conectan a la Iglesia con la Última Cena, sino que son representativos del mundo material y de la Creación. Por el mismo motivo, al participar en la Eucaristía, los seres humanos participan en un mundo material redimido”<sup>74</sup>.

## 5. LA ASCESIS Y EL ETHOS ORTODOXO

Si la liturgia es un campo privilegiado de la relación del ser humano con la Creación, en la tradición ortodoxa la dimensión práctica también tiene relevancia. Precisamente porque lo litúrgico tiene una relación con la realidad sensible, no puede estar desligada de la ascesis si ha de ser símbolo eficaz de la transfiguración de la Creación. Para comprender este movimiento hacia Dios o, negativamente, alejándose de Dios, hay que tener en mente la concepción dinámica de la Creación

72 Chrysavgis-Krueger, “Working with Orthodox”, 230.

73 Cf. Theokritoff, “The Vision”, 230.

74 Zizioulas, *Priests of Creation*, 58.

y de la vida humana en ella. Como explica Bordeianu, Mientras los *logoi* divinos manifiestan el origen y el destino de cada ser creado, el movimiento es conceptualizado a partir de los conceptos de *tropos* y *logos plasmado*<sup>75</sup>. *Tropos* es el movimiento de los seres libres, que por ello pueden asumir ambas direcciones: hacia Dios o alejándose de él<sup>76</sup>; *Logos plasmado* es el movimiento de los seres que no tienen libertad hacia la realización de la plenitud de *logos* divino en ellos. Al no ser libres, ese movimiento depende de la acción humana conforme al *tropos* que conduce hacia Dios.

En efecto, como dice Bordeianu:

Tenemos el poder de modificar el *tropos* y los *logoi plasmados* de las cosas, ¿pero cómo lo vamos a usar? Vamos a seguir actuando conforme a nuestros *tropos* de abuso, de acuerdo con nuestra naturaleza caída y abusiva, o vamos a tener un impacto positivo, primero sobre nuestra propia naturaleza y luego sobre la totalidad del universo? Nuestra llamada es a restaurar los *logoi plasmados* en conformidad con los *logoi* divinos, lo que significa hacer manifiesto el *tropos* de adopción y salvación que el Hijo nos ha dado<sup>77</sup>.

En la tradición ortodoxa es habitual entender el obrar del ser humano como un camino desde ser imagen de Dios hasta llegar a ser semejantes a él por medio de la *theosis*<sup>78</sup>. Este no es meramente un itinerario que afecta sólo al ser humano, sino que es un camino hacia la unidad entre Dios y lo Creado en un espacio que es intrínsecamente sagrado. Esto se opone abiertamente a la concepción moderna, que tiene a oponer al ser humano con el ambiente: cartesianamente, oponer la *res cogitans* a la *res extensa*. Para los pensadores ortodoxos, este cambio de cosmovisión es clave para resolver el problema ecológico, la Ortodoxia ofrece una en la que el ser humano y la Creación forman un todo indisoluble, en ese sentido muy antimoderna<sup>79</sup>.

Desde la perspectiva ortodoxa, la respuesta humana implica no sólo la acción de gracias, la acción litúrgica por excelencia, sino también una auto-disciplina<sup>80</sup>. Es, por tanto, un *ethos* al mismo tiempo ascético y litúrgico. En este sentido, la

75 *Logos plasmado* es un concepto introducido por Dumitru Stanilaoe (1903-1993) y utilizado por Bordeianu para expresar la dimensión dinámica de los *logoi* divinos en las criaturas materiales, es decir la configuración que adquiere su ser más o menos conforme a su transfiguración por la acción transformadora divina mediada por el ser humano. Cf. Bordeianu, “Maximus and Ecology”, 105.

76 Cf. Bordeianu, “Maximus and Ecology”, 106.

77 Bordeianu, “Maximus and Ecology”, 107.

78 Chryssavgis y Krueger, “Working with Orthodox”, 229.

79 Cf. Chryssavgis, “The Face of God”, 274.

80 Cf. Chryssavgis-Krueger, “Working with Orthodox”, 230. También Ware, “Through Creation to the Creator”, 105.

visión ortodoxa es muy afín a la propuesta de la lúcida abnegación en nuestra relación con la técnica o poder transformador del ser humano que propone Francisco<sup>81</sup>. En efecto, siguiendo a Máximo el Confesor, que entiende el pecado original como una forma de desvío de la mirada humana hacia la Creación, contemplándola desde las pasiones más que desde el espíritu que percibe en ella los *logoi* divinos, Bordeianu considera que sin esta disciplina y ascesis no se puede recuperar la mirada espiritual hacia la Creación que nos permite una relación adecuada con ella<sup>82</sup>.

Veamos primeramente el tema del ascetismo. Como dice Chryssavgis, el ascetismo “no implica una autodisciplina individualista y puritana; tampoco promulga una forma de privación idealista o sentimental. El ascetismo es un evento social, una actitud comunitaria que lleva al uso respetuoso de los bienes materiales<sup>83</sup>. Y Zizioulas:

la auténtica experiencia ascética, habitualmente olvidada, es que el verdadero asceta participa en el sufrimiento de toda la Creación, incluso hasta el extremo de llorar por la muerte de un pájaro o de un animal. Esta sensibilidad hacia la naturaleza no es negativa, sino que refleja más bien una actitud positiva hacia la naturaleza, una que nace del amor y del respeto al mundo material<sup>84</sup>.

Por tanto, la experiencia ascética es necesaria para poder conformarse con la verdad sobre la Creación, que se simboliza en la liturgia, y que conduce a esa unidad entre Dios y su obra que se perfecciona por medio de la redención.

Esta ascesis no implica sólo a las comunidades ortodoxas particulares, sino que tiene una dimensión socio ambiental en línea con la tradición bíblica de los profetas<sup>85</sup>, precisamente por esta dimensión unitaria de la visión ortodoxa de la Creación, donde, con las palabras del Papa Francisco, podríamos decir que “Todo está conectado”<sup>86</sup>.

Los autores ortodoxos cuestionan frecuentemente a la ética de Occidente por su incapacidad de hacer frente a la crisis ecológica. Si bien es discutible el análisis sumario de Zizioulas sobre el desarrollo histórico de la ética occidental<sup>87</sup>, podemos concordar con él en la constatación del fracaso del sistema ético-legal

81 Francisco, *Carta encíclica Laudato Si'* (Ciudad del Vaticano, 2015) n. 105.

82 Cf. Bordeianu, “Maximus and Ecology”, 113.

83 Cf. Chryssavgis, “The Earth as Sacrament”, 110.

84 Zizioulas, *Priests of Creation*, 59.

85 Cf. J. Chryssavgis, “The Earth as Sacrament”, 111.

86 Francisco, *Laudato Si'*, 16, 42, 91, 117, 138, 240.

87 Cf. Zizioulas, *Priests of Creation*, 157-158.

de Occidente para resolver o incluso mitigar el daño ambiental (mientras escribo estas líneas los medios de comunicación difunden los datos sobre la superación del umbral de 1.5 grados Celsius de temperatura global promedio por encima de la época pre-industrial). La propuesta de los teólogos ortodoxos se orienta más bien hacia la generación de actitudes compartidas, usualmente llamadas *ethos*, como aporte de la comunidad cristiana ortodoxa. Zizioulas lo estructura en tres ámbitos: el eucarístico, es decir, referencia constante de la Creación a Dios; iconográfico, o sea percibir a Dios a través de la experiencia estética de la transparencia de la materia que refiere más allá de ella misma y ascética, por medio del ayuno, una forma de limitar voluntariamente el consumo<sup>88</sup>. En otras palabras, se trata de enfocarse más en lo que el ser humano es, que en lo que el ser humano hace<sup>89</sup>.

Para la Ortodoxia, la experiencia estética, en efecto, está radicada en la presencia de Dios en la Creación, que la hace al mismo tiempo un don y una teofanía. Por ello nos lleva casi espontáneamente a la *theoria physike* (contemplación de la naturaleza) que es uno de los objetivos de la tradición ascética ortodoxa, que depende de Evagrio Pónico y de Máximo el Confesor<sup>90</sup>. Como señala Chryssavgis, los íconos, centrales en la tradición ortodoxa, son una importante herramienta para desarrollar esta visión más profunda de las cosas y, por ello, esa experiencia estética no se reduce a la mera contemplación de la naturaleza, sino también al uso de los íconos para poder lograr una comprensión más profunda de la Creación y de la presencia de Dios en ella<sup>91</sup>.

Esta valoración de la experiencia estética, es también un camino indicado en la tradición occidental, no sólo en *Laudato Si'*, sino también en autores que subrayan la maravilla como la actitud fundamental ante la Creación<sup>92</sup>. Esta ampliación más allá de la ética es necesaria para recuperar aquellas aproximaciones al mundo que la Modernidad dejó atrás, como la experiencia mítica y de lo sagrado<sup>93</sup>, áreas que se asocian a la religión y tienden a perderse con el “desencantamiento” del mundo.

88 Cf. Zizioulas, *Priests of Creation*, 159.

89 Cf. Zizioulas, *Priests of Creation*, 161.

90 Bruce Foltz, “Traces of Divine Fragrance, Droplets of Divine Love: On the Beauty of Visible Creation”, en *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, ed. John Chryssavgis y Bruce Foltz (Fordham University Press, 2013), 332.

91 Cf. John Chryssavgis, “The World of the Icon and Creation”, en *Christianity and Ecology*, ed. Dieter Herschel y Rosemary Radford Ruether (Harvard University Center of World Religions, 2000), 83-96.

92 Cf. Lisa Sideris, “Wonder in an Uncertain World”, *Veritas* 58 (2024): 17-38.

93 Cf. Zizioulas, *Priests of Creation*, 95.

Naturalmente, del ser se deriva el hacer, pero lo que caracteriza a un *ethos* es la existencia de una comunidad que lo promueve y la elaboración de símbolos que permitan una autocomprensión compartida<sup>94</sup>. Es por eso que símbolos como la “Casa Común” elaborada por Francisco son de gran utilidad para construir un *ethos* en una comunidad global, donde sólo apuntando a aquello que es común podemos orientar comportamientos que lo preserven. Sin duda alguna es una tarea difícil, considerando la diversidad y la desigualdad de poder de los distintos actores, pero es un camino inevitable si lo que se busca es efectivamente un *ethos* que oriente el comportamiento. Zizioulas lo expresa con extrema lucidez:

el problema ecológico ha sido y será siempre un tema de cultura más que de ética. Esto no significa que hay que descuidar la ética o que ésta debe esperar hasta que emerja la cultura apropiada. Pero sí significa, de hecho, que la ética tiene límites y que sólo alimentándose de una cultura puede dar frutos en la vida real<sup>95</sup>.

Por otro lado, como sostiene Bordeianu, nuestra relación con la Creación desde el punto de vista práctico es bidireccional, es decir, no sólo el ser humano colabora con la transfiguración de la Creación por medio de su praxis ética y litúrgica, sino también la Creación ayuda al ser humano a santificarse por tres caminos complementarios que Bordeianu discierne en la doctrina de Máximo el Confesor: negativamente le muestra con su inestabilidad, que debe buscar la estabilidad en Dios; positivamente manifestando los *logoi* divinos y, por tanto, la dependencia de Dios y, en tercer lugar, por medio de la común alabanza, es decir, discerniendo cómo la Creación alaba a Dios (tema claramente bíblico) y cómo el ser humano con su acción litúrgica que parte de la materialidad de la Creación, alaba también a Dios con ella<sup>96</sup>.

## CONCLUSIONES

Este recorrido por los principios fundamentales de la relación entre el ser humano y la Creación desde la teología ortodoxa, nos permite afirmar con evidencia que la teología ortodoxa ha sido menos impactada por la Modernidad que la teología del cristianismo occidental, católico o protestante<sup>97</sup>. Por eso, es recurrente en autores como Zizioulas o Chryssavgis el rechazar tajantemente la

94 Cf. Zizioulas, *Priests of Creation*, 161

95 J. Zizioulas, *Priests of Creation*, 171.

96 Cf. Bordeianu, “Maximus and Ecology”, 116-117.

97 Cf. Dieter Herschel y Rosemary Radford Ruether, “Introduction”, en *Christianity and Ecology*, ed. Dieter Herschel y Rosemary Radford Ruether (Harvard University Center of World Religions, 2000), xxxv.

relación entre cristianismo y crisis ecológica, amparados en su propia mirada ortodoxa. Si el error fundamental de White es asimilar cristianismo con Modernidad a la hora de atribuir culpabilidades de la crisis ambiental, es claro que para el cristianismo ortodoxo es más fácil desmarcarse de la Modernidad que para el occidental. Con todo, lo que corresponde al cristianismo en ambas tradiciones es desmarcarse claramente del “antropocentrismo sin Dios que condiciona nuestra perspectiva y pone en riesgo el ambiente”<sup>98</sup>. Acercarnos, por tanto, a la teología ortodoxa, específicamente su enraizamiento característico en la tradición patrística, puede ayudarnos a “purificar” la teología occidental de los elementos nocivos de la Modernidad. De este modo podemos resacralizar el ambiente y favorecer el cuidado de la Creación después del desencantamiento del mundo obrado por la Modernidad. Este giro en la teología católica ha recibido un impulso decisivo desde el Pontificado de Francisco, que pone esta mirada teocéntrica del ambiente en el centro de su propuesta del cuidado de la Casa Común realizada en *Laudato Si'*.

Otro elemento que puede considerarse característico de la tradición ortodoxa es la integración entre teología de la creación, la antropología teológica y la escatología. En el ámbito católico, sobre todo, esta interacción entre estas diferentes especialidades de la teología dogmática ha sido mucho menos intensa, en parte porque el centro de gravedad de la reflexión está mucho más cargado hacia lo ético<sup>99</sup> que en la teología ortodoxa, en parte por el énfasis ético presente en la misma cultura secular.

Aunque hemos profundizado poco en este aspecto, la teología ambiental ortodoxa, por la inserción de esta tradición en el ecumenismo contemporáneo por medio de su participación en el Consejo Mundial de las Iglesias<sup>100</sup>, ha sido desarrollada en el marco de un diálogo más estrecho con estas tradiciones. También el hecho de que se ha desarrollado principalmente en el ámbito lingüístico anglosajón ha facilitado este intercambio con tradiciones protestantes, mucho más presentes en otros ámbitos lingüísticos, particularmente los latinos.

98 Chryssavigs, “The Face of God”, 283.

99 Cf. Celia Deane-Drummond, *Ecology in Jürgen Moltmann's theology* (Wipf and Stock, 2016), xiii.

100 El Patriarcado Ecuménico de Constantinopla adhirió al Consejo Mundial de las Iglesias desde su fundación en 1948. A continuación, dos textos sobre la tradición ortodoxa precisamente editados bajo el amparo del Consejo. Gennadios Limouris (ed.) *Justice, Peace, and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy* (World Council of Churches, 1990). Paulos Gregorios, *The Human Presence: An Orthodox View of Nature* (World Council of Churches, 1978). Para una historia de la preocupación ecológica del CMI ver Martin Robra, “Reconstruir le Dieu de la vie. Un demi-siècle de réflexions et actions du COE sur l'écologie” en *Églises et écologie*, ed. Christophe Monnot y Frédéric Rognon (Labor et Fides, 2020), 58-78.

¿Qué le falta a la teología ortodoxa y que puede ser enriquecida por la mirada del cristianismo occidental, incluyendo la católica?

Nos parece que la ecoteología ortodoxa, quizás por su menor desarrollo de los temas éticos en los autores analizados, está menos interesada en las temáticas de la justicia ambiental. Una explicación posible es que es una teología escrita desde el Norte global<sup>101</sup> puesto que ahí es donde vive la mayoría de los ortodoxos. En la ecoteología ortodoxa no encontramos perspectivas más sensibles a estos temas, como la ecoteología de la liberación de Leonardo Boff, que, en parte, ya ha sido incluso asimilada por el Magisterio Pontificio, como muestran las alusiones a Boff de *Laudato Si'* a propósito de la asociación del grito de los pobres al grito de la Tierra, o bien el concepto mismo de crisis socio-ambiental, que pone en estrecha conexión la relación con el ambiente con las relaciones de justicia entre seres humanos.

Otro aspecto donde la propuesta ortodoxa puede desarrollarse más es la reflexión sobre la tecnología como causa de la crisis ambiental<sup>102</sup>. Si bien podemos estar de acuerdo con Kallistos Ware sobre el origen último del problema ambiental en el pecado y, por tanto, la necesidad de conversión y de un bautismo de lágrimas<sup>103</sup> más que de soluciones tecnológicas, lo que no se ha desarrollado en la Ortodoxia es una reflexión más amplia sobre la mediación de la tecnología en la crisis ambiental, como la que hace Francisco en el Capítulo III de *Laudato Si'* a propósito del paradigma tecnocrático. Hay que reconocer, como constata Checketts, que la teología de la tecnología no ha sido particularmente desarrollada tampoco en ámbito del cristianismo occidental<sup>104</sup>, pero el ejemplo señalado arriba muestra que vamos un paso adelante en este ámbito.

101 George Zachariah, "A response to John Chryssavgis and Frederick Krueger" en *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*, ed. Hilda P. Koster y Ernst Comradie (Bloomsbury, 2019), 241. Con todo, hay otros autores ortodoxos donde esta preocupación emerge por lo que quizás esta crítica de Zachariah no es del todo justa: Olivier Clément o Dumitru Staniloaë.

102 Aunque sin vincularla a la crisis ambiental la tradición ortodoxa rusa, particularmente con Berdaiev y Soloviev, que Clément recoge, reflexiona sobre la técnica. Cf. Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, segunda parte del capítulo 7 e Id., *Le Christ Terre des Vivants* (Abbaye de Bellefontaine, 1976), específicamente "Technique et resurrection", 143-171. Más recientemente, con la discutible tesis de que la técnica es sólo propia del estado caído del ser humano, Larchet, *Les fondaments spirituelles*, cap. 2.

103 Ware, *Through Creation to the Creator*, 103.

104 Cf. Levi Checketts, "Foreword" en *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis*, ed. Carl Mitcham, Jim Grote y Levi Checketts (Wipf and Stock, 2022), xiii-xxiv.

En síntesis, quizás el lema que puede inspirar la visión común de la teología católica y la teología ortodoxa es este que propone Chryssavgis: “Estamos llamados a servir como sacerdotes en el altar del universo”<sup>105</sup>, propuesta que tiene evidentes resonancias con la “Misa sobre el Mundo” de Teilhard de Chardin<sup>106</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agouridis, Savas. “Ecology, Theology and the World”. En *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. Editado por John Chryssavgis y Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.
- Bartolomé. “Foreword”. En *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Editado por John Hart. Wiley and Sons, 2017.
- Bartolomé. *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*. Doubleday, 2008.
- Bartolomé. *On Earth as it is in Heaven, Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. Editado por John Chryssavgis, Fordham University Press, 2011.
- Bordeianu, Radu. “Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus the Confessor’s Theology of Creation for the Present Ecological Crisis”. *Downside Review*, 127 (2009): 103-126.
- Carbajo, Martín. “Pecado ecológico y reconciliación sacramental”. *Franciscanum* 171 (2019): 193-212.
- Cárdenas, Felipe. “La raíz ontológica de la crisis ambiental. El Magisterio de su Santidad Bartolomé”. *Theologica Xavierana* 183 (2017): 35-61.
- Carey, James. “Sedimentation of Meaning in the Concepts of Nature and Environment”. En *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. Editado por John Chryssavgis and Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.
- Charalambidis, Stephanos. “Cosmología Cristiana”. En *Iniciación a la Práctica de la Teología*. Editado por Bernard Lauret y Francois Refoulé, vol. 3. Cristiandad, 1984.
- Checketts, Levi. “Foreword”. En *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis*. Editado por Carl Mitcham-Jim Grote-Levi Checketts. Wipf and Stock, 2022.
- Chryssavgis, John y Bruce Foltz. “Introduction: ‘The Sweetness of Heaven Overflows onto the Earth’. Orthodox Christianity and Environmental Thought”. En *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. Editado por John Chryssavgis and Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.

105 Chryssavgis, “The Face of God”, 282.

106 Cf. Thomas King, *La Misa de Teilhard. Una aproximación a “La Misa sobre el Mundo”* (Sal Terrae, 2022)

- Chryssavgis, John y Frederik Krueger, "Working with Orthodox forms of Christianity". En *T & T Clark Handbook of Theology and Climate Change*. Editado por Ernst Comradie y Hilda Koster. Bloomsbury, 2019.
- Chryssavgis, John, ed. *Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch*. Eerdmans, 2003.
- Chryssavgis, John. "An Ecological Legacy". En *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*. Editado por John Chryssavgis y Nikolos Asproulis, T&T Clark, 2021.
- Chryssavgis, John. "John Zizioulas and the Eagerness for Encounter". *La Croix International*, 15 de febrero de 2023. <https://international.la-croix.com/news/religion/john-zizioulas-and-the-eagerness-for-encounter/17320>
- Chryssavgis, John. "The Earth as Sacrament: Insights from Orthodox Christian Theology and Spirituality". En *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Editado por Roger Gottlieb. Oxford University Press, 2006.
- Chryssavgis, John. "The World of the Icon and Creation". En *Christianity and Ecology*. Editado por Dieter Herschel y Rosemary Radford Ruether. Harvard University Center of World Religions, 2000.
- Chryssavgis, John. *Bartholomew: Apostle and Visionary*. Harper-Collins, 2016.
- Chryssavgis, John. *Creation as Sacrament. Reflections on Theology and Spirituality*. Bloomsbury, 2019.
- Clément, Olivier. *Questions sur l'homme*. Stock, 1986.
- Coman, Viroel. "Sustainable Development: Insights from an Eastern Orthodox Theology of Creation". *Analecta of the UCU Series Theology*, 9, 165-182.
- Comradie, Ernst. "Ecotheology". En *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. Editado por Brendan N. Wolfe et al. University of St Andrews, 2023. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Ecotheology>.
- Comradie, Ernst. "Towards an ecological reformulation of the Christian Doctrine of Sin". *Journal of Theology for Southern Africa* 122 (2005): 16-17.
- Deane-Drummond, Celia. *Ecology in Jürgen Moltmann's theology*. Wipf and Stock, 2016.
- Durante, Chris. "Ecological Sin: Ethics, Economics and Social Repentance". *Journal of Orthodox Christian Studies* 3 (2020): 195-214.
- Eves, Hannah. "The Story of the Season of Creation". *Arocha*, 10 de septiembre de 2014. <https://arocha.org.uk/the-story-of-the-season-of-creation/>
- Foltz, Bruce. "Traces of Divine Fragrance, Droplets of Divine Love: On the Beauty of Visible Creation". En *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*. Editado por John Chryssavgis y Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.
- Francisco y Bartolomé, *Declaración conjunta de Venecia de 2002*. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020610\\_venice-declaration.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html)
- Francisco y Bartolomé, *Mensaje para el Día del Cuidado de la Creación*, 2017. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco\\_20170901\\_messaggio-giornata-cura-creato.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170901_messaggio-giornata-cura-creato.html)

- Francisco. *Carta encíclica Laudato Si'*. Ciudad del Vaticano, 2015.
- Francisco. *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Ciudad del Vaticano, 2023.
- Francisco. *Mensaje para el Día del Cuidado de la Creación*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2023/documents/20230513-messaggio-giornata-curacreato.html>
- Gesché, Adolphe. "L'homme créé, créateur". *Revue théologique de Louvain* 22 (1991): 153-184.
- Gregorios, Paulos. *The Human Presence: An Orthodox View of Nature*. World Council of Churches, 1978.
- Guardini, Romano. *El Poder*. Ediciones Cristiandad, 1981.
- Heckscher, Juretta. "A 'Tradition' that never existed: Orthodox Christianity and the Failures of Environmental History". En *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. Editado por John Chryssavgis y Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.
- Hefner, Paul. *The Human Factor: Evolution, Culture, Religion*. Fortress Press, 1993.
- Herschel, Daniel y Rosemary Radford Ruether. "Introduction". En *Christianity and Ecology*. Editado por Daniel Herschel y Rosemary Radford Ruether. Harvard University Center of World Religions, 2000.
- King, Thomas. *La Misa de Teilhard. Una aproximación a "La Misa sobre el Mundo"*. Sal Terrae, 2022.
- Kyrou, Alexandros. "Bartholomew and the Environment: The Origins and Background of the 'Green Patriarch'", 2015. <https://blogs.goarch.org/blog/-/blogs/bartholomew-and-the-environment-the-origins-and-background-of-the-green-patriarch>
- Larchet, Jean-Claude. *Les fondements spirituelles de la crise écologique*. Syrtes, 2018.
- Limouris, Gennadios, ed. *Justice, Peace, and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*. World Council of Churches, 1990.
- Louth, Andrew. "Man and Cosmos in St. Maximus the Confessor". En *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*. Editado por John Chryssavgis y Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.
- Manoussakis, John. "Physis and Ktisis: Two different ways of thinking about the World". En *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*. Editado por John Chryssavgis and Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.
- Monnot, Christophe y Frédéric Rognon. "Introduction. Context de l'émergence d'une théologie verte". En *Églises et écologie. Une révolution à reculons*. Editado por Christophe Monnot et Frédéric Rognon. Labor et Fides, 2020.
- Nebel, Matthias. *La categoría moral de pecado estructural. Ensayo de Teología Sistemática*. Trotta, 2011.
- Robra, Martin. "Recontrer le Dieu de la vie. Un demi-siècle de réflexions et actions du COE sur l'écologie". En *Églises et écologie*. Editado por Christophe Monnot y Frédéric Rognon. Labor et Fides, 2020.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press, 2005.

- Schockenhoff, Eberhard. *Ética de la Vida*. Herder, 2012.
- Sideris, Lisa. “Wonder in an Uncertain World”. *Veritas* 58 (2024): 17-38.
- Spiteris, Yannis. *Eclesiología Ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*. Secretariado Trinitario, 2004.
- Tatay, Jaime. *Ecología integral, La recepción católica del reto de la sostenibilidad; 1891 (RN)- LS (2015)*. BAC, 2018.
- Theokritoff, Elizabeth. “The Vision of St. Maximus the Confessor”. En *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Editado por John Hart. Wiley and Sons, 2017.
- Thunberg, Lars, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund, 1965.
- Tsirpanlis, Constantine N. *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*. Liturgical Press, 1991.
- Tucker, Mary Evelyn. “Religion and Ecology: Survey of the Field”. En *Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Editado por Roger Gottlieb. Oxford University Press, 2006.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Massimo il Confessore. Liturgia Cosmica*. Jaca Book, 2001.
- Ware, Kallistos. “Through creation to the Creator”. En *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*. Editado por John Chryssavgis y Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.
- White Jr., Lynn. “The Historical Roots of our Ecologic Crisis”. *Science* 155 (1967): 1203-1207.
- Zachariah, George. “A response to John Chryssavgis and Frederick Krueger”. En *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*. Editado por Hilda P. Koster y Ernst Comradie. Bloomsbury, 2019.
- Zizioulas, John. “Proprietors or Priests of Creation?”. En *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*. Editado por John Chryssavgis y Bruce Foltz. Fordham University Press, 2013.
- Zizioulas, John. *Being and Communion. Studies in Personhood and the Church*. SVS Press, 1985.
- Zizioulas, John. *Priests of Creation, John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*. T & T Clark, 2021.
- Zizioulas, John. *Remembering the Future: Towards an Eschatological Ontology*. Sebastian Press, 2023.



Harry Y. Gamble. *Libros y lectores en la Iglesia antigua*. Salamanca: Sígueme, 2024. 366 pp. ISBN: 978-84-302-2216-5.

En 1995 Harry Gamble, especialista en el estudio sobre la formación del canon y en el estudio de la materialidad de la palabra escrita, publicaba *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*. Casi 20 años más tarde esta obra ve la luz en castellano dentro de la colección “Biblioteca de Estudios Bíblicos” de la editorial Sígueme. Al percibir el lapso de tiempo transcurrido desde su nacimiento hasta su traducción a nuestro idioma queda claro que una de sus características principales es su relevancia. Se trata de una de las obras más citadas en los estudios sobre el libro, la formación del Nuevo Testamento y la historia de la lectura en la antigüedad cristiana y, por ello, es ya una obra clásica y de obligada referencia. Que Sígueme haya apostado por traducirla es un acierto y ayudará, sin duda, a que los lectores en lengua castellana, tal y como lo han hecho ya los italianos y franceses, puedan disfrutar de sus contenidos. La obra, además, da continuidad a publicaciones recientes de la colección como *Los primitivos papiros cristianos* de Juan Chapa o *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de las fuentes materiales del movimiento de Jesús* de Larry W. Hurtado, con las que se evidencia la importancia que ahondar en la cultura “libresca” del cristianismo primitivo y en las formas escritas de transmisión del mensaje de Jesús. Con ello se percibe cómo el mensaje, tan relevante en el nacimiento del cristianismo, necesitó ser escrito, leído y copiado para sobrevivir.

La obra de Gamble se estructura en cinco capítulos al que se suma un apéndice titulado “El intercambio de libros en el imperio romano” en el que ahonda en la relevancia de los libreros, que nunca fueron meros vendedores. El capítulo primero “Alfabetización y cultura literaria en el cristianismo primitivo” expone la cuestión básica de la alfabetización y su complementariedad con la audición en el mundo antiguo. Pese a haber pocas personas capaces de leer, eran muchos quienes conocían los textos por la práctica de la lectura en voz alta.

El capítulo segundo “El libro cristiano primitivo” aborda la materialidad del texto y va más allá de las tradicionales dimensiones literarias e históricas del texto

para ahondar en aspectos codicológicos, pues, como afirma el autor “es la presentación material del texto la que resulta más inmediatamente evidente y efectiva para los lectores”.

El capítulo tercero, “La publicación y la difusión de la literatura cristiana primitiva” introduce la cuestión de la “asombrosa velocidad a la que un texto cristiano primitivo podía difundirse en el mundo antiguo”. Se expone el desarrollo del comercio de libros, que operaba más o menos al margen de las relaciones sociales, sus motivaciones y su funcionamiento. Investiga la relevancia que tuvieron los liberos con iniciativa empresarial en el comercio de libros y es interesante ver cómo este se desvincula de la producción y la lectura. Así se profesionalizan progresivamente el comercio, la producción y la lectura, adquiriendo distintos grados de especialización. Otro aspecto relevante del capítulo es la contextualización de la literatura cristiana en el marco de producción y comprensión del libro grecorromano con algunos rasgos singulares. Entre ellos el que los textos se difundieron entre comunidades muy dispersas (donde pocos sabían leer y escribir) y que en ellas se empleaban con fines religiosos y no estéticos o intelectuales. Su practicidad y su uso litúrgico fue uno de sus particularidades más singulares y que más choca al lector actual habituado a una veneración de los textos y su materialidad. El autor conduce al lector por la práctica de la lectura en las comunidades, le hace ver la necesidad de copias para la relectura en las asambleas, la importancia que tuvieron los portadores de dichas copias y cómo pronto se materializó un corpus primitivo. Este comenzó con las cartas paulinas y sirvió a los objetivos misioneros de Pablo y de sus colaboradores, para quienes una parte sustancial de su misión era componer y difundir los textos que contenían las enseñanzas a transmitir. A dichas cartas se sumaron pronto los evangelios que encontraron su forma literaria atendiendo a cómo iban a ser escritos, difundidos, copiados y empleados tanto entre los cristianos como para ganar conversos. La relevancia de los textos para la comunidad trajo consigo el cuidado en el proceso de copia y en evitar adiciones o mutilaciones, prácticas habituales en obras no cristianas de la antigüedad. El estudio de esta primera literatura canónica y su proceso de formación y difusión se complementa con el de la no canónica, de naturaleza principalmente propagandística y apologética que, más que cualquier otro tipo de literatura, exigía un gran esfuerzo de distribución circulando también entre los no creyentes.

El capítulo IV aborda el tema de “Las primeras bibliotecas cristianas” cuya labor no se limitaba a recopilar, organizar y preservar un gran corpus de literatura cristiana sino también a la tarea crítica de coleccionar y revisar los textos, sobre todo los bíblicos. Se sumaba a ello la producción de textos para ser distribuidos y utilizados, la adquisición, la revisión crítica y la producción de nuevas obras. El autor destaca la relevancia de las bibliotecas de Jerusalén, Cesarea y menciona la posible existencia de la de Alejandría. En el período postconstantiniano, las de Roma, Constantinopla e Hipona, hasta el nacimiento de las bibliotecas monásticas. Entre ellas aborda la relevancia del monacato pacomiano y la conocida como biblioteca de Nag Hammadi o los papeles de Dishna. Habla además de la existencia de bibliotecas privadas de algunos cristianos. Todo este capítulo lo inserta en el marco más extenso de las bibliotecas de la antigüedad griegas (Alejandría y Pérgamo), romanas y judías.

El capítulo 5 es de enorme interés pues aborda “Cómo se usaban los primeros libros cristianos”. En él profundiza en aspectos introducidos en los dos primeros capítulos como son la lectura en voz alta, por la que el impacto de analfabetismo en el contexto de la lectura pública era limitado, y la *scriptio continua*, que llevaba a la profesionalización de la lectura. También estudia la posible vinculación entre la lectura de las Escrituras en la sinagoga y en el cristianismo primitivo afirmando que “no podemos asumir de forma acrítica que la lectura de las Escrituras formaba parte desde un principio del culto cristiano ni que, en caso afirmativo, desempeñaba la misma función que en la sinagoga”. También se analiza el posible contenido de la lectura pública y la práctica de la *lectio continua*, la lectura en forma de canto, el desarrollo de la salmodia y con ellas los oficios de lector, que tuvo su origen independiente del diaconado y no era una prerrogativa de los presbíteros u obispos, y el oficio de cantor. Durante los cinco primeros siglos la Iglesia funcionó sin un leccionario establecido, leyendo las Escrituras con bastante libertad. El capítulo se cierra con un estudio sobre el uso privado de los libros por parte de los cristianos y sobre su uso mágico.

La obra, por todos estos contenidos, tiene un enorme interés y es recomendable para toda aquella persona interesada en la transmisión de los escritos cristianos, en la reflexión sobre los procesos de canonización y en la investigación sobre los usos de la Escritura en la liturgia y la primera predicación cristiana. Tal vez, dado el tiempo transcurrido desde su aparición en inglés, habría sido pertinente una breve nota editorial en la que se explicara la relevancia de la obra y los motivos que ha llevado a su traducción en este momento. No habría sido descabellado

tampoco haber mencionado cómo los estudios sobre el libro y la lectura han cambiado en los últimos años y haber incluido una breve bibliografía actualizada que sirviera como complemento a la manejada por Gamble. Nada de ello, sin embargo, resta interés e importancia a esta traducción, que, sin duda, facilitará mucho la tarea de los investigadores en lengua castellana.

Carmen Yebra Rovira  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

Candida Moss. *God's Ghostwriters. Enslaved Christians and the Making of the Bible*. London: William Collins, 2024, 317 pp. ISBN: 978-0-00-861218-4.

Este libro tiene el gran mérito de hacer visibles a multitud de personajes anónimos que contribuyeron a la formación del Nuevo Testamento; no solo a la composición de sus libros, sino también a la formulación de muchas de las ideas y creencias que transmiten. Y un mérito no menor es haberlo hecho de forma amena y con una prosa elegante, ajustándose así al ideal clásico de instruir deleitando.

Candida Moss es una académica inglesa, bien conocida en el campo de los estudios sobre el cristianismo de los orígenes por sus trabajos sobre el martirio (2012), las persecuciones (2013), la resurrección (2019) o las enfermedades (2019). En este último trabajo, que ha recibido un amplio reconocimiento en el mundo de la cultura, su atención se centra en el papel que desempeñaron los esclavos en el cristianismo de los orígenes, recuperando, sobre todo, su participación en la producción y difusión de los textos fundacionales del naciente movimiento cristiano.

Antes de continuar, es necesaria una precisión que la autora considera fundamental. Ella evita intencionadamente hablar de “esclavos” y de “amos”, y se refiere a ellos como “personas esclavizadas” y “esclavizadores”, respectivamente. Aunque este vocabulario puede resultar poco elegante y etnocéntrico, ella lo usa intencionadamente para mostrar un decidido rechazo ético a todo lo que representa la práctica de la esclavitud en el mundo antiguo (y en otras épocas).

La obra que presentamos es el fruto de un serio trabajo de investigación y el resultado de un decidido esfuerzo por presentar dichos resultados de una forma atractiva. Este esfuerzo se aprecia cuando comparamos la primera parte del mismo, dedicada a visibilizar a los escritores, secretarios y otras personas esclavizadas que colaboraron en la producción de los libros del Nuevo Testamento, con un artículo publicado un año antes, en el que aborda el mismo tema con un estilo y lenguaje más académicos: “The Secretary: Enslaved Workers, Stenography, and the Production of Early Christian Literature”, *The Journal of Theological Studies* 74 (2023) 20-56. El libro aborda el mismo tema que el artículo, pero lo hace introduciendo algunas historias, como la del joven Alexamenos, mencionado en el conocido *graffito* del Palatino, y cuidando exquisitamente la expresión literaria.

La contribución de las personas esclavizadas a la composición de los libros del Nuevo Testamento es, como digo, el tema de la primera parte del libro (*Manos invisibles*), que incluye tres capítulos: uno dedicado a los esclavos que realizaban el trabajo literario; otro, especialmente sugerente, que trata sobre los secretarios de Pablo; y un tercero que se pregunta cómo influyó en la redacción de los evangelios la lectura que hicieron de la vida de Jesús los escritores esclavizados que colaboraron en su composición. La lectura de esta primera parte evoca en el lector propuestas, algunas ya antiguas, de otros estudiosos (la tesis del secretario, la escuela mateana o joánica), pero el planteamiento es nuevo, porque lo que aquí se subraya es la condición de las personas implicadas en estos procesos literarios y el inevitable influjo de este hecho en su trabajo.

La segunda parte del libro (*Mensajeros y artesanos*) se pregunta por la implicación de estas mismas personas en los procesos posteriores a la composición de los libros. Para que llegaran a sus destinatarios, estos debían ser copiados, transportados, leídos, explicados, corregidos... y en todos estos procesos encontramos a personas esclavizadas que realizaban dichas tareas. Consta, como la anterior, de tres capítulos: uno dedicado a los mensajeros de Dios, es decir, a quienes producían y transportaban los textos para que llegaran a sus destinatarios; otro dedicado a los conservadores de la palabra, es decir a quienes copiaban los textos, reparaban los manuscritos y los preservaban; y otro, en fin, a las caras del evangelio, es decir, a quienes leían declamaban los textos y los explicaban en encuentros domésticos o reuniones comunitarias. Entonces como hoy, la difusión de los libros requería la implicación de muchas y diferentes personas, solo que entonces dicha difusión tenía un rostro mucho más personal y concreto, y ese rostro era, en la mayoría de los casos, el de personas esclavizadas.

El libro contiene una tercera parte que no trata de las tareas relacionadas directamente con la producción y difusión de los libros, sino con el legado de las personas que intervinieron en ellas. Dicho legado se materializa en conceptos, categorías y visiones con las que estas personas formularon el mensaje que transmiten dichos textos. Esta parte final está integrada por dos capítulos: uno dedicado a la visión que se desarrolla en los escritos del Nuevo Testamento sobre la persona (el fiel cristiano), y otro a las categorías que articularon la visión cristiana del castigo. El lector se encuentra en esta parte final con el desarrollo de observaciones que se han venido haciendo a lo largo de las precedentes sobre el posible influjo de las personas esclavizadas en la formulación de la visión cristiana del hombre, modelada en ciertos aspectos a partir de un universo de relaciones y

valores compartidos por dichas personas. Y lo mismo sucede con la visión de los castigos, que incorpora elementos del imaginario compartido por ellos.

El libro se cierra con un epílogo en el cual la autora, haciéndose cargo de la sorpresa que puede causar la propuesta de este libro, articula una especie de *peroratio* para convencer a quienes aún sigan perplejos.

Esta obra constituye una aportación original en el debate actual sobre los autores de los libros del Nuevo Testamento. Aunque no lo dice expresamente, su propuesta difiere de otras que atribuyen dicha composición a círculos de escritores profesionales (Robyn F. Walsh, *The Origins of Early Christian Literature*, Cambridge 2023) y aporta claves interesantes para superar una visión del autor que procede del idealismo decimonónico. El conocimiento del mundo antiguo, al que se remite constantemente, aporta solidez a su argumentación. Por su parte, las historias concretas con que introduce algunos temas ayudan a imaginar situaciones compartidas por quienes compusieron, difundieron y conservaron los libros del Nuevo Testamento. Con todo, la aportación más importante de este libro consiste, como hemos señalado al comienzo de esta recensión, en haber dado voz y rostro a muchas personas que tuvieron un papel determinante en la composición de dichas obras y en la formulación de ideas y visiones que han configurado el cristianismo.

La única observación crítica que cabría hacer, al margen de detalles menores que admitirían otras interpretaciones, es que el entusiasmo con que se expone esta nueva visión de la formación y difusión de los primeros textos cristianos podría hacer olvidar que no todos los textos fueron compuestos del mismo modo y por el mismo tipo de personas. Dichos textos, en efecto, poseen diferencias muy significativas, que reflejan procesos compositivos diversos, en los que no siempre las personas esclavizadas tuvieron un papel determinante. Esta observación, sin embargo, no merma en nada la importante aportación de este libro, cuya lectura recomendamos vivamente.

Santiago Guijarro  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

Carmen Yebra Robira y Estela Aldave Medrano, eds. *Biblia y ecología. Nuevas lecturas en un mundo herido*. Monografías Bíblicas 84. Asociación Bíblica Española-Editorial Verbo Divino, 2024, 486 pp. ISBN: 978-84-1063-035-2.

La Asociación Bíblica Española junto con la Editorial Verbo Divino, a través de la edición realizada por las profesoras Carmen Yebra de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y Estela Aldave del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, nos ofrecen un libro que fundamentalmente recopila las conferencias y comunicaciones del Congreso Internacional organizado por la misma Asociación Bíblica Española en junio del año 2023 y que tuvo como temática “Biblia y Ecología: Nuevas lecturas en un mundo herido”, título coincidente con la obra ahora presentada. La incorporación de alguna participación más a las que tuvieron lugar en el Congreso señalado hace que la presente monografía nos ofrezca 20 reflexiones bíblicas en torno a la cuestión medioambiental.

El libro que tenemos entre manos se divide en seis apartados, el último a modo de epílogo. El primero de ellos lleva por título “Planteando la cuestión” y recoge los artículos de los profesores David G. Horrell y Katharine J. Dell, que realizan perfectamente su misión de ser unos estudios introductorios a la cuestión. Ciertamente, el primer artículo de David G. Horrell nos sitúa ante los comienzos epistemológicos en los que la teología bíblica reaccionó a la incipiente ciencia ecológica de finales del siglo XIX y a la ya conocida provocación de Lynn White, Jr., la cual lanzó en su famoso artículo, “Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica”, el cual se publicó -como ya es bien sabido- en el año 1967 y donde la tradición judeocristiana, especialmente el cristianismo, es acusado de ser inspirador del dominio abusivo de la naturaleza a la luz de su interpretación de Gn 1, 28. El trabajo de Horrell nos invita a redescubrir la que él llama la “sabiduría verde de la Biblia” y nos remite a proyectos como *The Earth Bible Project* o el *The Exeter Project*, realizado este último en vistas a la aplicación de los textos bíblicos como iluminación que sirva para la elaboración de una ecoética teológica. En este sentido podemos tomar como ejemplo el segundo artículo de esta sección de Katharine J. Dell a la luz de una selección de los salmos.

La segunda sección de la obra que estamos presentando se titula “Hundiendo las raíces ‘en el principio’”. Como el propio título indica son tres artículos que nos evocan el Génesis. En el primero de ellos el profesor José Alberto Garijo establece una interesante aplicación de la doctrina deconstructivista de M. Foucault desde

la clave del “espacio”, interpretado por las fuerzas sociales configuradoras tanto de la realidad como de lo que pasa a entenderse como utópico e ideal. Desde ese enfoque “posmoderno” se interpretan los espacios heterotópicos y distópicos bíblicos que naturalmente nos remiten a los capítulos alegóricos del comienzo del Génesis, especialmente del río Jordán como lugar heterotópico ideal y la ciudad de Sodoma como lugar distópico. La profesora Ianire Angulo Ordorika sigue en la dimensión alegórica, estableciendo una bella visualización de la comunidad creyente como plantación. Por su parte, Enrique Gómez García busca una hermenéutica teocéntrica, que con inspiración bíblica concluye en una comprensión eclesiológica en cuanto “comunidad de la creación”, en este artículo se deben resaltar las numerosas citas de teólogos dogmáticos como L. Boff, J. Moltmann; A. Gesché y J. Ratzinger, así como de la teóloga norteamericana E. Johnson; todos ellos muestran la recuperación de una teología de la creación como marco hermenéutico necesario para una comprensión cristiana de la cuestión ecológica.

El tercer apartado del libro nos evoca la voz de los libros proféticos y sapienciales. En primer lugar, Hilary Marlow une la predilección por los pobres mostrada en el libro de Amós con las denuncias del profeta que reclamarían -en lenguaje actual- concreciones de “ecojusticia”, lo que nos remite al reparto de las riquezas que nos ofrece esta naturaleza, distribución que es vista con ojos proféticos -ayer como hoy- advirtiendo y queriendo salvar -esto me parece muy interesante- la brecha temporal y cultural entre el antiguo mensaje profético y el presente. Por su parte, la profesora Nuria Calduch-Benages nos introduce en la voz que sobre la cuestión medioambiental reclama la tradición sapiencial y especialmente en el conocido discurso de la Sabiduría personificada (Sir 24, 1-22), lo que le permite ofrecernos un bello y sugerente texto con aplicaciones ecoéticas. Por su parte, Emanuelle Pastore nos introduce en las visiones de Ezequiel, donde el agua y el árbol son símbolos de la fertilidad, la abundancia y la sanación; pero estas realidades no son individuales, sino que -como bien indica la autora- son relacionales, mejor dicho, sociales y comunitarias en torno al Templo y, por lo tanto, en torno a la Ley y la gracia, correspondiendo a una solidaridad entre la regeneración de la Tierra y del Templo; lo que nos lleva a pensar más allá de lo nominal y descubrir una conexión entre la naturaleza mediterránea y la liturgia celebrada. Ignacio Pizarro sigue en el libro de Ezequiel, pero ahora centrándose en las imágenes alimenticias. Imágenes atrevidas y difíciles de interpretar, donde la acción devoradora puede tomar tintes de reproche ante el abuso de las clases dirigentes de Israel que también devoran a sus inferiores. Las imágenes alegóricas alcanzan tanto a los sujetos que realizan la acción como a los alimentos digeridos,

así como a la acción misma que puede ser beneficiosa o no, desde comer realidades sacratísimas, a montes que devoran a la gente, pueblo que ha sido entregado como pasto o que es oveja que debe comer lo pisoteado. Todo ello tiene para el autor enseñanzas relacionadas con la sensibilidad ecológica, la cual queda incorporada en el interior de las metáforas anteriormente estudiadas. Mariana Zossi realiza -a la luz de la Exhortación postsinodal *Querida Amazonía* del papa Francisco- una relectura del capítulo 4 del libro de Daniel, donde se denuncia el abuso de poder despótico sobre la naturaleza con fines meramente de enriquecimiento que producen pobreza y, a su vez, se destaca la diferencia ética fundamental del uso y el abuso, entre “un poder que destruye o conserva la creación”. Por su parte, Víctor Herrero de Miguel nos ofrece un sugestivo estudio desde el Cantar de los Cantares. El contexto no puede dejar de ser erótico-poético, donde de un modo especial podríamos descubrir la continuidad de todo lo creado, de las realidades y de las acciones, de los productores y de lo producido, todo ello en una clave cuyo centro es el amor humano: hombre-mujer-ojo-cuerpo-labios-brisa-monte-incienso-mirra-bálsamos-miel-leche-vino-perfumes-vestidos-collar-jardín; y, finalmente, corporeidad e intimidad.

La cuarta sección lleva por título, “Ecología y Nuevo Testamento”. Comienza con un artículo de Lorenzo Gasparro donde se destaca la unidad entre la creación y el Reino de Dios, continuidad que se engarza en la predicación de Jesús y en las parábolas del Reino, las cuales destacan por su lenguaje natural y agrícola, con una final referencia a la escatología que indica la misma teología de la creación y el mensaje del Reino que crece y es fecundo. Curiosamente, José Manuel Hernández Carracedo comienza su estudio con la categoría de “ecología integral”, destacando la necesidad de un uso económico de la naturaleza que respete al hombre y al pobre, en línea con la dimensión ecosocial del magisterio del papa Francisco, esto le sirve para adentrarse en el impacto ambiental que en tiempo de Jesús producía el Templo, así como sus consecuencias sociales que hacen que Jesús critique “el emporio del Templo” y el abandono de una verdadera ecología que abandona no solo a los alrededores naturales del templo, sino que con lenguaje actual podemos decir que ha dejado de poder ser reconocida como una verdadera ecología humana, expresada con claridad en la afirmación: “devoran las casas de las viudas”. Finalmente, Mariela Martínez Higuera realiza un estudio de los ecosistemas descritos en el texto de Mateo y su imaginario correspondiente; y Marida Nicolaci cierra el bloque con un estudio a partir del texto apocalíptico, realizado desde una clave ecofeminista, relacionando el hábitat de los seres humanos descrito en el texto con las relaciones de opresión que existen en la

sociedad, lo que a su vez pone en comparación con la producción literaria augur de tipo ominoso grecorromano.

El quinto grupo de artículos es de temática variada y va desde la ecopaleografía aplicada a los manuscritos del Mar Muerto (Jaime Vázquez) a un estudio geográfico de las montañas centrales de Palestina (Juan Luis Montero), hasta dar un salto en la escala de la vida y situarse en el mundo animal, con dos artículos: uno sobre el león como animal elegido para la representación antropológica del Oriente Bíblico (Alfonso Vives-Silvia Nicolas Alonso); y un ensayo sobre los fundamentos bíblicos para una teología animal (Inmaculada Rodríguez Torné). El epílogo es un texto de Julio Treballe, donde pone de manifiesto un axioma de antropología cultural y que consiste en que el ser humano a lo largo de la historia ha intentado dar razón de sí y de lo que le circunscribe desde su concreta cosmología, correspondiente con cada época, así ocurre en los textos bíblicos y así debemos también en la actualidad interpretarlos traduciéndolos a las cosmologías comprensibles para el tiempo actual.

Como puede deducirse nos encontramos con una obra polifónica, algunos textos son recopiladores de cuestiones ya estudiadas y sabidas, otros son sugerentes, otros especializados, otros tienen una vocación más práctica, pero todos muestran un interés por las nuevas cuestiones que el estudio de la ecología ha puesto en la vanguardia de las publicaciones académicas. Para los estudiosos de las cuestiones medioambientales nos parece un libro de notable actualidad y en muchas ocasiones sugerente. Al ser una colección de artículos es posible que algunas temáticas no sean de interés del lector concreto y puedan quedar apartadas. Por último, esta obra nos interpela e incita a nuevas publicaciones que sigan estudiando dicha temática desde el texto bíblico, así como una posible ampliación en cuanto a su recepción e interpretación desde la teología de la creación y la escatología de los Padres de la Iglesia y de los teólogos de la época medieval; posiblemente allí encontraremos más argumentos para responder a la falaz acusación de Lynn White, Jr., la cual, cada vez que se profundiza, merece menos ser tomada en serio.

Román Ángel Pardo Manrique  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

David Bentley Hart. *You are Gods. On Nature and Supernature*. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2022, 139 pp. ISBN: 978-0-268-20194-4.

David Bentley Hart (1965) es hoy uno de los teólogos y filósofos académicos norteamericanos más reconocidos en el mundo de habla inglesa. Muy poco conocido, me temo, para la teología de habla hispana. Nacido en una familia de raíces anglicanas, pronto se sintió atraído por la cosmovisión de la fe ortodoxa oriental a la que finalmente se adhirió en su juventud. Vinculado en la actualidad como investigador a la University of Notre Dame (Indiana, USA), David Bentley Hart es un pensador polifacético y un escritor prolífico cuya obra no sólo se interesa por la genealogía teológico-filosófica del pensamiento cristiano, sino por el modo en que su originalidad metafísica nos permite actualizar no sólo el constante aliento pneumatológico que subyace a la hermenéutica bíblica y la tradición dogmática cristiana, sino también –y con no menos legitimidad– sanar los límites que empobrecen hoy la comprensión científica del orden del mundo, de la consistencia del alma y la mente humana, a la luz del vínculo que la cultura cristiana traza entre epistemología, estética y ética (cf. por ejemplo, *The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics*, Eerdmans 2017; *Theological Territories*, University of Notre Dame Press 2020). Como muestra de su originalidad, cabe destacar cómo siguiendo la estela de su tesis doctoral (*The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Eerdmans 2004), Hart no ha dejado además de pensar la relación entre la teología cristiana y la historia, la literatura y la mitología de occidente a través del ensayo literario y la ficción (cf. entre otros, *The Dream-Child's Progress and Other Essays*, Angelico Press 2017; y su reciente *Prisms, Veils: A Book of Fables*, University of Notre Dame 2024).

Con el ensayo que nos ocupa, el autor da a entender que la orientación neopatrística de la cultura teológica ortodoxa contemporánea atesora una proyección filosófica (aun no suficientemente valorada en otras confesiones cristianas) capaz de ayudar a afinar la no siempre bien ajustada relación entre la representación teológica y la identidad del misterio divino. En el caso de *You are Gods*, Hart ha reunido una serie de cinco conferencias y ensayos mediante los que presenta diversas aproximaciones críticas a la distinción neo-tomista católica entre natural y sobrenatural, cuya idea de “natura pura” parece recluir la obra divina de la creación (del hombre y el mundo) en una especie de “épica del exilio” (p. 78) que presume la existencia de una especie de intervalo ontológico (Platón) con el que, pretendiendo preservar la trascendencia y unicidad divina de toda exigencia

soteriológica de lo creado, lo que hace en realidad es desconocer la pertenencia de la creación a la *taxis* amorosa que conforma el ser y sentido de Dios (Gregorio de Nisa); pues es a ella a la que toda criatura debe su *propio* ser (*kenosis* del Hijo) y de ella participa su existencia como *vocación* a la consumación (*plerosis* en el Espíritu) en la fuente inextinguible de su amor (p. 109).

Tras reflexionar en un libro anterior, *That All Shall Be Saved* (Yale University Press 2019), sobre el carácter universal de la salvación, lo que hace ahora el autor es prestar atención a la ontología que subyace a dicho carácter. Son dos las ideas fundamentales de las que parte el autor en *You Are Gods*: en primer lugar, que el origen *ex nihilo* de la obra divina de la creación implica que no existe nada que pueda considerarse *en esencia* al margen de Dios, a quien el *otro* importa como *otro-de-Sí*: “la existencia finita no es en sí sino el efecto de la gracia de la llamada divina al ser a partir de la nada” (p. 9); y, vinculado a esto, que “la idea de que una criatura racional-espiritual pueda concebirse como habitante de un espacio de naturaleza pura en el que pudiese sentirse satisfecha y cuya única inquietud respecto de Dios consistiese en una curiosidad puramente especulativa o etiológica provocada *a posteriori* por el conocimiento finito, carece de sentido lógico” (p. 13). Hart recuerda que, en sintonía con la teología patrística y la sensibilidad de una gran parte del pensamiento medieval, Tomás de Aquino sostiene que, en el caso del espíritu racional, ningún objeto inteligible finito puede colmar la aspiración a la felicidad que define el propósito específico para el que aquel ha sido creado, esto es, ver a Dios (*De veritate* q. 10, a. 11 ad 7); por eso insiste Tomás: “omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem” (*Summa contra gentiles* III, 57). Porque, en efecto, si se es coherente con la extática trascendente *del* intelecto finito (*potentia oboedientialis*), no cabe pensar sino que el fin que atrae a la mente finita es la unión con la causa de todo conocimiento (verdad, belleza, bondad), esto es, con Dios *in se*. En los albores de la época moderna, será “una particular concepción de la gracia” la que desoiga el vínculo *revelado* que percibe la epistemología teológica de Tomás entre la vocación del espíritu humano y la razón de *ser* la misma (su origen y destino) en el don de Dios. “Si poseemos un deseo natural por lo sobrenatural –apostilla el autor vinculando ambas ideas de partida– no puede ser fruto de una mera contingencia de la providencia, un sobreañadido a nuestra naturaleza; la potencia en orden a la *theosis* conforma ya la estructura misma de nuestra naturaleza en cualquier orden posible de realidad. Pues resulta que es ese deseo el que nos define, y no podríamos prescindir de él sin dejar de ser lo que somos, agentes racionales” (p. 11-12).

A partir de estas premisas, la verdad es que Hart no analiza directamente la problemática de la teología neo-tomista de la gracia. Lo que hace más bien es recrear algunas de las vías abiertas en la tradición metafísica y mística del cristianismo que permiten vislumbrar la condición *originaria* de la comunión entre natural y sobrenatural: la visión de la consistencia del ser de la creación “dentro” de la *taxis* de la Trinidad... en la estela de Gregorio de Nisa; la honda comprensión de la relación que guarda la naturaleza racional con Dios tanto en la medida en que Dios concentra la creación dentro de sí, como en la medida en que la despliega a partir de sí... según Nicolás de Cusa; el redescubrimiento del valor de la experiencia espiritual como terreno propicio al diálogo entre la *sophia* cristológica y la condición infinita de la intencionalidad espiritual del alma humana... según Jakob Böhme; y la concepción de la creación como un continuo acto de *deificación*... según Sergui Bulgakov. La verdad es que el lector católico agradece poder internarse en estas perspectivas, para alargar la mirada de aquellas otras a las que suele acostumar más la teología católica contemporánea a la hora de ahondar en la racionalidad teológica de la relación entre inmanencia y trascendencia: Hart cita entre ellas el *cor inquietum* (Agustín), el *lumen naturae* (Tomás), la *acción* (Maurice Blondel) o la *vocación a la deificación* (Henri de Lubac).

En línea de principio, tiene razón Hart cuando afirma que “si la lógica de Nicea está determinada, sobre todo, por las demandas de la soteriología, resulta difícil evitar la conclusión última de que el *ordo salutis* y el *ordo entis* son uno y el mismo, y que todo cuanto existe obtiene su ser del conocimiento que Dios tiene de sí en su Logos. La unión de la creación con Dios es la más originaria y última de las verdades de lo creado; la divinización, aun como consumación de la creación en el tiempo, es el comienzo de la creación en la eternidad, de modo que no puede haber una sin la otra” (p. 105). Como señala Hart, es cierto que, en la estela de Máximo el Confesor, haber prestado más atención a sistemas como los de Nicolás de Cusa o Jakob Böhme, entre otros, habrían puesto al pensamiento cristiano occidental ante la posibilidad de presentar a la razón moderna que la relación que se da en el mundo (y percibe la conciencia humana) entre inmanencia y trascendencia no carece de entidad constitutiva como *medietas* del acto infinito de la inteligibilidad divina (en este sentido me permito remitir al reciente ensayo de Norman Russell, *Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions*, Cambridge University Press 2024, 88-99).

No obstante, ¿cuál es la verdadera *gnosis* cristiana? ¿quién goza del privilegio de ser fiel a la sabiduría de *la* tradición cristiana? Porque lo cierto es que, en la

mente cristiana, palabras como creación, éxtasis, divinización o eternidad... corren el riesgo de tornarse fórmulas fugitivas y vagas, transiciones etéreas... en la vida del Espíritu (Hegel, Nietzsche), si su *expresión económica* se reduce a una especie de *Big-Bang teológico* en el que apenas cabe la libertad del hombre de ser hombre junto a la libertad de Dios de ser Dios. En efecto, una de las teologías que apenas contempla el obstinado universalismo de Hart (y esto sucede con más evidencia en su obra anterior, *That All Shall Be Saved*) es la teología del pecado; e insisto en esta expresión, *teología* del pecado, pues el amor que salva inclina la mirada interior de Dios a la súplica dolorosa de *nuestra* carne a *Su* carne (cf. Ex 3, 7; Heb 5, 7). Hart menciona de manera explícita en un par de páginas que mientras el “silencio de Dios” es la bendición que expresa sin palabras la ilimitación de la armonía divina, la “ausencia de Dios” es la maldición que sufre quien no es capaz o se niega a oír la voz de Dios en “la vasta majestad del mundo o los secretos lugares del corazón” porque vive “fuera del jardín” o “a las puertas de la ciudad fuerte” (p. 52-53). Ahora bien, en la medida en que ambas *catafasis* tienen al mismo Dios como sujeto, tal vez Hart habría de pensar más a fondo “la coherencia del acto de Dios expresándose ‘más allá’ de sí mismo” (p. 113) a la luz de la economía total de la salvación en la pascua “mundana” del Hijo y el Espíritu. No debería olvidar Hart que la teología y la mística cristiana no es ciega al calado existencial de la ausencia de Dios y que, aunque cierta teología de la gracia haya quedado presa de una metafísica trinitaria sin Cristo o cierta teología *del pecado* haya considerado la encarnación del Hijo una consecuencia del mismo, el pensamiento cristiano nunca ha desestimado que “al crear el mundo *en y para* Cristo, Dios creó un mundo perfecto, tal y como corresponde al Ser sumamente perfecto; pero como el ser sumamente *amoroso* que también es, Dios confió la perfección de la creación a su *imagen* (es decir, al ser humano), concediéndole la libertad – un atributo divino– de convertirse en su ‘colaborador’ (1Co 3, 9) en la realización del glorioso destino de la creación” (I. Zizioulas, *Remembering the Future. Towards an Eschatological Ontology*, Sebastian Press 2023, 187).

Aunque la crítica de Hart a la moderna teología católica de la gracia no es exhaustiva y peca de exceso verbal al descalificar la idea de “naturaleza pura” como una “atrocidad de la razón” (p. 31), sí apunta a una lección muy valiosa para evitar que, de nuevo, la teología se empobrezca a sí misma (p. 35-50): cultivar la sensibilidad estética hacia las manifestaciones y creaciones (artes, literatura, etc.) de la belleza alerta el sentido espiritual-místico (tantas veces ausente en el pensar teológico) hacia el conocimiento de aquella belleza cuya Verdad quiere ser *vista y oída* (cf. 1Jn 1, 3).

En fin, un libro para interesados en reflexionar sobre el horizonte de la soteriología cristiana, que no carece, como otros del autor, de agudeza argumentativa y atractivo literario. Dicho esto, cabe reconocer que el hecho de que sus capítulos procedan de escritos anteriores no favorece mucho que el lector aprecie la uniformidad de su argumento; por lo demás, muy arriesgado dada la insistencia *prescriptiva* del autor en el universalismo de la salvación. No obstante, *You are Gods* insta al teólogo católico a volver sobre la concepción de algunas grandes figuras del pensamiento cristiano que ayudan a cultivar otra mirada posible sobre cuestiones perennes.

Juan Manuel Cabiedas Tejero  
*Universidad Pontificia de México*

Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación. Apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*. Madrid: Dykinson, 2024, 158 pp. ISBN: 978-84-1070-076-5.

Siempre es un enriquecimiento para cualquier teólogo leer obras de corte transversal e interdisciplinar para poder expandir el conocimiento, que muchas veces cae en el peligro de hacerse unidimensional. De esta manera los profesores Montoya Camacho (Ingeniero industrial y doctor en filosofía) y Giménez Amaya (Médico, neurocientífico y filósofo), nos presentan este texto, que promete una profundización a través de distintos cristales de la reflexión sobre la antropología de la vulnerabilidad.

Lo obra muestra cómo la vulnerabilidad es una realidad humana ineludible, que la sociedad moderna trata de ocultar bajo las promesas de la tecnología y el progreso. Sin embargo, los autores nos invitan a no eliminar este aspecto humano ineludible, sino a comprenderlo; la falta de reflexión sobre el tema puede llevar al rechazo de los avances científicos, cayendo en una confusión. Por lo tanto, el libro propone una “antropología de la vulnerabilidad” como una vía para reconocer nuestra fragilidad sin caer en ilusiones tecnológicas ni en un rechazo irracional al progreso.

El texto toma como base el pensamiento de Alasdair MacIntyre, quien se preguntaba por qué es importante para la ética estudiar la vulnerabilidad y la discapacidad en el hombre. A esto él mismo responde que la vulnerabilidad humana es un elemento indispensable en su pensamiento ético. Para el ser humano su actuar está condicionado por su entorno social y biológico; a diferencia de los animales, es consciente de su situación vulnerable y puede reflexionar sobre la misma para poder proceder bajo la razón.

El texto está dividido en tres capítulos que tratan sobre la corporalidad, la tecnología y el deseo de salvación. Con estos tópicos se pretende llegar a una antropología de la vulnerabilidad que la integre a la reflexión del siglo XXI, la cual busca erradicar dicha nota, aparentemente innecesaria en el ser humano, a través de los avances tecnocientíficos.

Los autores proponen comprender la fragilidad humana no como una debilidad a superar, sino como un rasgo esencial de nuestra existencia. Esta perspectiva reconoce que la vulnerabilidad afecta tanto el cuerpo como la mente, influyendo

en la cultura, la libertad y la forma en que nos relacionamos con los demás. A diferencia de otras corrientes que minimizan la dimensión natural del ser humano, esta visión enfatiza la unidad entre cuerpo y espíritu, destacando cómo la vulnerabilidad nos permite reflexionar sobre el individualismo extremo, resaltando el valor de la comunidad y la interdependencia. Este enfoque permite dar sentido a experiencias como la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, mostrando que compartir nuestra fragilidad nos acerca a los demás y nos ayuda a cultivar virtudes morales esenciales para la vida en sociedad.

Resumiendo, podemos decir que la antropología de la vulnerabilidad propuesta por los autores no solo aborda la fragilidad humana, sino también su capacidad de transformación cultural. En un mundo donde la tecnología redefine los límites del cuerpo y la libertad, es fundamental reflexionar sobre cómo estos cambios impactan la sociedad y sus valores compartidos. Las modificaciones en la condición humana no son solo una cuestión individual, sino influyen en la justicia y el bien común. Así, la reflexión antropológica debe considerar cómo el uso de la tecnología moldea nuestra existencia y exige una distribución ética de los recursos, evitando que el progreso desplace necesidades humanas fundamentales.

En el primer capítulo de la obra se plantea una reflexión profunda sobre la corporalidad humana, entendida como una realidad contingente que abarca tanto su dimensión biológica como espiritual. Esta vulnerabilidad, lejos de ser un mero obstáculo, es parte esencial de la existencia y debería ser integrada en la comprensión de la vida humana. En el contexto cultural actual, el cuerpo se ha convertido en un objeto de transformación sometido a criterios de optimización tecnológica. Se privilegia una visión instrumental que lo desvincula de su sentido trascendente, reduciendo su valor a la capacidad de satisfacer deseos individuales. Esta mentalidad, que los autores denominan *vitalismo metabólico*, considera la salud y el bienestar físico como fines últimos, desplazando otros aspectos de la existencia humana. Este enfoque deriva en un hedonismo que roza el culto al cuerpo, donde la satisfacción personal se convierte en un objetivo casi absoluto. Como en las sociedades distópicas descritas en la literatura, la tecnología juega un papel clave al reforzar este modelo de vida, minimizando el sufrimiento y ofreciendo una falsa promesa de control sobre la condición humana.

Los autores advierten que esta perspectiva oscurece la comprensión de la vulnerabilidad y del sentido de la salvación, al priorizar el placer y el rendimiento sobre la reflexión espiritual. Frente a esto, proponen una intencionalidad corpórea teleológica, donde la unidad entre biología y espíritu no solo da sentido a la vida

humana, sino que orienta sus acciones hacia fines que van más allá de lo inmediato y material.

El segundo capítulo de la obra profundiza en la relación entre la técnica y la condición humana, destacando cómo su evolución ha llevado a una transformación profunda de la vida social y personal. Desde sus orígenes, la técnica ha sido un recurso humano fundamental, permitiendo mejorar las condiciones de vida. Sin embargo, en la modernidad, su sentido original parece haberse desviado, dando paso a un uso deshumanizante de la tecnología, donde el poder y el dominio sobre la naturaleza y el propio cuerpo se han convertido en objetos primordiales. La tecnología, al avanzar con rapidez, ha cambiado radicalmente la manera en que las personas interactúan y perciben la realidad. Se ha convertido en un elemento que modela la cultura y la vida cotidiana, pero también en un factor que puede alejar al ser humano de su esencia. Esta desvinculación se debe, en parte, al creciente deseo de bienestar individual, que ha convertido la tecnificación en una especie de “nueva naturaleza” que altera la percepción del sentido vital y la relación entre cuerpo y espíritu.

En una analogía con la obra de J.R.R. Tolkien, los autores identifican tres riesgos fundamentales desde el aspecto antropológico: 1) La desconexión entre tecnología y naturaleza; 2) El uso de la tecnología como instrumento de poder sin control ético; 3) La forma en que la tecnología enfrenta la muerte, ya sea negándola o tratando de evitar sus efectos. Estos factores han contribuido a la desnaturalización de la técnica, volviéndola un medio subordinado a intereses que pueden deshumanizar al individuo y su cultura. Por ello, los autores advierten sobre la necesidad de recuperar una visión más antropológica de la técnica, que integre su dimensión ética y humanizadora, evitando que se convierta en una fuerza alienante que transforme la existencia sin una reflexión profunda sobre sus consecuencias.

El tercer capítulo se centra en el deseo de salvación como una necesidad intrínseca del ser humano, vinculada a su corporalidad y a su dimensión espiritual. La vulnerabilidad física y emocional de la persona genera un anhelo natural de trascendencia, que históricamente ha sido comprendido dentro de una visión integradora de la existencia. Sin embargo, en la modernidad, este deseo ha sido relegado debido a una crisis de sentido que ha separado la experiencia humana de la salvación del contexto filosófico y teológico que le daba coherencia. Esta crisis se debe, en parte, al predominio de una racionalidad reduccionista que intenta explicar la existencia con criterios puramente científicos o emocionales.

Como resultado, la búsqueda de trascendencia ha quedado oscurecida, provocando un vacío en la comprensión del sentido de la vida y de la muerte.

Para abordar esta problemática, los autores recurren a diversas propuestas filosóficas. En primer lugar, Hans Urs von Balthasar plantea que la relación entre Dios y el ser humano puede entenderse desde la experiencia del amor, especialmente en el vínculo maternofilial. A través de esta relación la persona descubre su capacidad para trascender lo inmediato y abrirse a una dimensión mayor de existencia. En segundo lugar, siguiendo el pensamiento de Robert Spaemann, se propone una visión clásica de la naturaleza humana, en la que el ser humano no es solo materia, pero tampoco una entidad puramente idealista. Su existencia está marcada por una apertura a lo trascendente lo que le permite ir más allá de los límites impuestos por el materialismo contemporáneo. Por último, Alasdair MacIntyre aporta su ética de la dependencia, donde la “justa generosidad” surge del reconocimiento de nuestra fragilidad compartida. La vulnerabilidad corporal no solo nos hace conscientes de nuestra necesidad de los demás, sino que también nos permite recuperar un sentido de comunidad y solidaridad. En definitiva, los autores abogan por recuperar el deseo de salvación a través de una antropología de la vulnerabilidad, que integre la corporeidad, la ética y la trascendencia en una visión unificada del ser humano y su destino.

La obra ofrece una aportación novedosa dentro del pensamiento antropológico y teológico contemporáneo. Su mayor acierto radica en el hecho de que introduce la vulnerabilidad como un eje central en la reflexión sobre el ser humano, algo que, a pesar de ser una realidad ineludible, ha sido sistemáticamente ocultado o minimizado en el discurso tecnocientífico moderno. Al proponer una antropología de la vulnerabilidad, los autores nos ofrecen un marco que integra el deseo de salvación como un aspecto fundamental de la existencia humana.

Desde el inicio, el libro se presenta como un conjunto de “apuntes” para una antropología de la vulnerabilidad, lo que indica su carácter introductorio y su intención de abrir el debate sobre un tema poco explorado en la teología desde el paradigma contemporáneo de la tecnología y su impacto en la humanidad. Esta aproximación resulta especialmente valiosa porque permite vincular cuestiones clásicas de la antropología filosófica y teológica con desafíos actuales, como el transhumanismo y el posthumanismo. Uno de los puntos centrales del debate contemporáneo sobre la vulnerabilidad humana en estos movimientos sostiene que la biología humana es obsoleta y que debe ser mejorada o incluso sustituida mediante la tecnología. Este enfoque plantea una ruptura con la concepción clásica

del ser humano, en la que el cuerpo no es un simple soporte de la mente, sino una parte esencial de la identidad y la experiencia humana. Al considerar la vulnerabilidad como un problema a erradicar, estas corrientes minimizan el valor existencial del sufrimiento, la dependencia y la mortalidad, aspectos que han sido fundamentales en la construcción de la ética, la cultura y la espiritualidad a lo largo de la historia, en los cuales se pudo haber profundizado más a lo largo de la obra.

A pesar de esto, la propuesta de una antropología de la vulnerabilidad que presentan los autores resulta crucial, ya que ofrece una alternativa que reconoce la fragilidad como parte esencial de la condición humana. Frente a la promesa de una humanidad post-biológica, la obra reafirma la unidad entre cuerpo y espíritu y la necesidad de integrar la vulnerabilidad en la comprensión de la existencia. Aunque una crítica más explícita a las corrientes que buscan la disociación entre mente y cuerpo habría fortalecido aún más la argumentación del libro. Es fundamental analizar las consecuencias de este intento de “mejora” del ser humano, pues si la tecnología se convierte en el único criterio de evolución, se corre el riesgo de deshumanizar la propia existencia, reduciendo al ser humano a un ente puramente funcional en lugar de una realidad compleja y trascendente.

Jorge Ricardo González López  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

Eloy Bueno de la Fuente y Fernando Susaeta Montoya, coords. *Jesús. El Hijo eterno de Dios. Concilio de Nicea (325). Hecho histórico y relevancia actual*. Grupo Editorial Fonte. Facultad de Teología del Norte de España-Burgos, 2025, 390 pp. ISBN: 978-84-10023-74-1.

La Facultad de Teología del Norte de España en su sede de la ciudad de Burgos ha querido unirse a la celebración del 1700 aniversario del Concilio de Nicea con una publicación realizada por su claustro de profesores. Dicha publicación - que estamos ahora recensionando- se presentó en una Jornada Académica celebrada el pasado 17 de febrero de 2025, uniéndose así la Facultad a los diversos actos que el pensamiento cristiano y especialmente el católico realizará en todo el orbe. Como es lógico, lo primero es afirmar que tal aniversario merece de tales eventos celebrativos, así que sea bienvenido de antemano este trabajo, un reconocimiento que, como vamos a poder comprobar, no sólo es accidental por su oportunidad, sino también por su contenido y por ser expresión del buen hacer, especialmente en el afán de hacer la teología más cercana al Pueblo de Dios.

La obra nace con dos objetivos diferenciados que marcan a su vez las dos partes del volumen. En primer lugar, una sección donde se estudia el Concilio de Nicea histórica y dogmáticamente, es decir, en su contexto. Esta parte consta de seis aportaciones que nos sitúan en el acontecimiento de Nicea del año 325. La primera intervención corresponde al historiador carmelita Oscar I. Aparicio Ahedo, donde después de presentar a los protagonistas nos describe el desarrollo del Concilio no sólo en las cuestiones doctrinales, sino también referenciando sus cánones disciplinares, lo que le permite recordar que el primer Concilio Ecu­ménico de la historia también abordó cuestiones sobre el gobierno de la Iglesia, así como problemas existentes en torno al comportamiento del clero y al modo de realizar y concretar las prácticas penitenciales. La segunda participación corresponde al profesor Carlos Izquierdo Yusta, donde se introduce y profundiza en la cuestión doctrinal que surge en torno al arrianismo y que termina con el símbolo de fe niceno y el uso del “homousios”. Pero, como bien expone el profesor Izquierdo, la cuestión no quedó zanjada y continuó con Sínodos que, ciertamente, pretendieron reaccionar frente al niceno y especialmente al uso de la expresión “homousios”, hasta el símbolo de fe del Concilio de Constantinopla (381) que “es el primer símbolo que gozó de una aprobación universal” (p. 70). La tercera contribución es marcadamente exegética y es realizada por el profesor de Sagrada Escritura Jesús Varga Andrés. Se trata de un artículo meticuloso y erudito sobre

la interpretación del conocido texto de Proverbios 8, 22-25. El magistral conocimiento y uso de las lenguas bíblicas permiten al profesor Vargas no sólo situarse en las interpretaciones de los protagonistas implicados en la doctrina arriana y nicena, sino mostrar la necesidad de que la teología bíblica debe tener continuamente que saber interpretar adecuadamente el texto bíblico, evitando toda manipulación interesada en fundamentar convicciones preestablecidas.

Por su parte, el catedrático de Teología dogmática, Eloy Bueno de la Fuente, sitúa la cuestión dogmática tratada en Nicea dentro del proceso temporal en que la fe debe ser discernida y pensada en un continuo histórico. Nicea cumplió con su deber histórico y sigue invitándonos a seguir reflexionando quién es Jesús, desde el credo de Nicea, teniendo siempre en cuenta la paradoja cristiana que sigue siempre permaneciendo, como bien mostró el teólogo Henri de Lubac. El profesor Carlos Chana Seco sigue la estela del artículo anterior en su aportación titulada, “La búsqueda imposible. Una reflexión en torno al deseo escatológico y la Trinidad en San Atanasio”; aunque, como puede observarse, centrándose en el estudio de los textos trinitarios atanasianos. Cierra esta primera parte dogmática un artículo del profesor Juan Javier Flores OSB en el que se acerca al Concilio de Nicea como fuente litúrgica. En la medida que la acción litúrgica celebra el misterio de Dios, el Concilio de Nicea al afirmar el misterio de Cristo tiene una incidencia directa en los textos litúrgicos, el autor afirma directamente: “el ‘eterno’ principio de cada acción litúrgico-celebrativa es precisamente el enunciado de Nicea y lo podemos exponer de este modo: todo procede del Padre por medio de su Hijo eterno en su consustancialidad con Dios Padre y junto al Espíritu Santo” (p. 184).

La segunda parte de este volumen se sitúa en el ámbito de la Teología Práctica, desde la clave de la recepción del Concilio y su presencia en el hoy. El primer trabajo es del profesor Fernando Susaeta y se adentra en la comprensión que de Jesús se tiene en la intelectualidad y cultura actual, con la intención, como expresa el mismo autor, de dialogar con los “nuevos arrianos”. El profesor Roberto Calvo se centra en el anuncio que del Dios cristiano debemos realizar en el presente los cristinos del hoy, de tal manera que nuestro anuncio no sea incomprendido o irrelevante. Esto se realiza desde un anuncio de testimonio, inculturado e intercultural, a la vez que en sintonía con la “sensibilidad” del hombre posmoderno (ortopático). El profesor Luis Javier García-Lomas se adentra en el diálogo que el cristianismo puede establecer con la Metafísica actual desde la postulación de una ontología trinitaria centrada en las aportaciones de K. Hemmerle. En su

artículo se abren caminos desde la fenomenología del amor y una metafísica del sentido del ser que se fundamenta en el ser-en-sí relacional trinitario que crea desde una “participación como comunión”, siguiendo el pensamiento del teólogo Klaus Hemmerle y posteriormente sistematizado y ampliado por Viviana del Marco. El siguiente artículo se centra en las relaciones entre la Cristología y la Teología Moral. En él, el profesor Juan María González Oña vuelve a retomar las cuestiones sobre la especificidad de la moral cristiana y el fundamento cristológico de la misma. Las dos últimas aportaciones son de tipo catequético, realizadas por los profesores Raúl Pereda y Rafael Casado. Los dos autores parten del paso de la profesión de fe trinitaria y cristológica a la transmisión de la fe. En el primer caso centrado en las catequesis de iniciación cristiana y en el segundo en su expresión concreta realizada en el Catecismo “Jesús es el Señor” de la Conferencia Episcopal Española. En estos artículos, centrándose en la clave de Nicea, se estudia de modo central la presentación y transmisión catequética de Jesús, Dios y hombre, de un modo especial para los niños en el artículo del profesor Casado y como oportunidad siempre actual de renovar la pedagogía de la fe en la reflexión del profesor Pereda.

El trabajo realizado por los profesores de la Facultad de Teología del Norte de España en su sede de Burgos representa una buena introducción al acontecimiento celebrado de los 1700 años del Concilio de Nicea, a la vez que nos recuerda la siempre necesaria actualización del dogma creído para que pueda ser comprendido por los hombres y mujeres de cada época. Salvo algún capítulo más especializado, creemos que este volumen pretende lo que su subtítulo indica: “Hecho histórico y relevancia actual”. Problemáticas más profundas, de tipo histórico y dogmático, quedan solo esbozadas; pero creemos que ciertamente el trabajo cumple con los objetivos propuestos y el lector que busca un primer -e incluso segundo- acercamiento quedará satisfecho y colmado.

Román Ángel Pardo Manrique  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

Carlos María Galli. *El Espíritu Santo y nosotros*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2024, 556 pp. ISBN: 978-84-293-3231-5.

La obra que presentamos ofrece una contribución útil e iluminadora para comprender la situación actual de la Iglesia y la lógica profunda del proceso sinodal al que fue convocada la Iglesia entera por el papa Francisco y que actualmente se encuentra en el período de recepción, de acogida y de implementación en las iglesias locales. Por ello puede ayudar a identificar -y fomentar- las tareas de una teología que pretenda estar a la altura de las necesidades del momento: el proceso sinodal abre caminos nuevos que la Iglesia debe recorrer acompañada por una teología consciente de su aportación en la vida de la Iglesia. Pretende ayudar a “leer” lo que se está gestando (p. 23).

El autor está cualificado con creces para este objetivo, pues ha sido un protagonista activo en el proceso sinodal y en la consolidación de la sinodalidad como categoría teológica central e irrenunciable. Por un lado, formó parte de la Comisión Teológica Internacional que elaboró el documento sobre *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2018). Por otro lado, ha actuado asimismo como protagonista desde el Equipo teológico del CELAM, profundamente comprometido en el despliegue de la sinodalidad tanto a nivel teológico como en el nivel de las prácticas eclesiales (que ha cuajado en realizaciones novedosas y prometedoras como el CEAM o el REPAM). Además, como teólogo argentino, profesor y decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica en Buenos Aires, ha colaborado con Jorge M. Bergoglio tanto en su actividad pastoral de arzobispo como en su implicación directa en el documento de Aparecida, que tanta presencia ha tenido en el magisterio pontificio del papa Francisco. Signo de esta sintonía es el prefacio al libro redactado por el mismo Francisco, en el que insiste en la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia y en la configuración de una Iglesia sinodal y misionera. La obra del profesor Galli despliega la infraestructura intelectual necesaria para fundamentar la insistencia papal: desde un punto de vista, para mostrar la íntima reciprocidad de Iglesia y sinodalidad, y desde otro punto de vista para explicitar la misma reciprocidad entre sinodalidad y misión (el libro está redactado antes de iniciarse la segunda sesión del Sínodo en octubre de 2024, en la que la fórmula *sinodalidad misionera* fue adquiriendo mayor fuerza y visibilidad).

La obra se encuentra enraizada en las circunstancias reales de una Iglesia que va avanzando entre las tensiones de la historia hacia un futuro que obliga a una

reconfiguración permanente. El horizonte fue abierto por el Vaticano II, y a este respecto recuerda la afirmación de S. Dianich: el tema de la sinodalidad, aunque el término no aparezca, fue el alma del trabajo conciliar. No obstante, esa nueva impostación debía ser recibida y desarrollada en los decenios posteriores. Esa recepción, además, se iría produciendo en una Iglesia cada vez más consciente de su carácter universal, mundial, y por ello con un protagonismo creciente de iglesias que no estaban en el centro. En este paisaje eclesial ampliado fue adquiriendo un protagonismo especial la Iglesia latinoamericana, y no solamente por la aportación de la teología de la liberación sino también por la germinación y el desarrollo de la sinodalidad. No es exagerado por tanto decir que con Francisco la Iglesia de Latinoamérica completa su ingreso en la historia mundial, de modo especial en la historia de la Iglesia. El libro de C.M. Galli refleja este proceso y la autoconciencia eclesial y eclesiológica que lo acompaña.

El realismo de la inserción en la vida eclesial concreta se muestra en la atención prestada a las tensiones que se han manifestado con claridad en el itinerario sinodal: de modo explícito se tiene en cuenta la polémica en torno al ministerio pastoral de Francisco e incluso la oposición, valorada como oposición de hecho a la recepción y al desarrollo de la eclesiología conciliar (pues, no lo olvidemos, el desarrollo de la sinodalidad es considerada como un modo necesario y coherente de la recepción de la eclesiología conciliar). De hecho, una de las características más notables del ensayo de Galli es situar su reflexión en el debate acerca de la recepción del Vaticano II desde las circunstancias reales de la Iglesia. La XVI Asamblea del Sínodo de los obispos pretendía discernir el tema *Por una Iglesia sinodal. Comunion participación y misión*, y de cara a la sesión de octubre de 2024 (momento de la redacción de la obra) se concretó de modo más preciso e incisivo: *¿Cómo ser Iglesia sinodal en misión?*

El libro está estructurado en cinco secciones con doce capítulos. La primera sección bíblico-teológica, *El Espíritu de Cristo en el nosotros del pueblo de Dios*, se centra en la relación entre el Espíritu Santo y nosotros en el Nuevo Testamento, en la Tradición de la Iglesia y en la teología contemporánea, concluyendo en el “nosotros” del Pueblo de Dios como sujeto y protagonista. La asamblea celebrada en Jerusalén (Hech 15,1-29) es el punto de referencia de un proceso de discernimiento que concluye con la decisión de “El Espíritu Santo y nosotros”, que es utilizada significativamente como título de la obra.

La sección segunda *Enseñanza conciliar y pontificia sobre el Pueblo de Dios sinodal* estudia documentos de diversa envergadura sobre la Iglesia sinodal en la

enseñanza conciliar y pontificia y en la teología actual: el concilio Vaticano II, el magisterio del papa Francisco sobre la sinodalidad, la aportación sistemática de la Comisión Teológica Internacional en 2018.

La sección tercera *La sinodalidad latinoamericana* se concentra en la experiencia y en la reflexión de la Iglesia en América Latina y El Caribe, de modo especial en el proceso creativo a raíz del Vaticano II, iniciado en Medellín bajo el pontificado de Pablo VI, que se ha prolongado hasta Aparecida y el magisterio del papa Francisco; se ha concretado no solo en un estilo teológico y pastoral sino en nuevas instituciones sinodales, como las mencionadas anteriormente.

La sección cuarta *El Sínodo sobre la Iglesia sinodal* pone el foco en lo que se está gestando en el itinerario sinodal de los últimos años, deteniéndose en cuatro ejes fundamentales: las sorpresas y novedades de Dios, las oposiciones humanas armonizadas por el Espíritu, el sujeto de la sinodalidad misionera (el Pueblo de Dios entre los pueblos del mundo), la conversión o reforma sinodal y misionera.

La quinta sección *Una teología sinodal* pretende delinear la transición desde una teología sinodal hacia una teología en clave sinodal. Ha de realizarse desde, en y para el *nosotros* del Pueblo de Dios, que existe en muchos pueblos, y que por ello ha de ser más inculturada, intercultural, poliédrica, capaz de integrar las oposiciones polares, encarnada y en actitud de misericordia. En ese escenario la figura del teólogo no debe actuar de modo individual sino insertada en una comunidad coral.

Desde el punto de vista teológico merecen ser subrayadas algunas características del sistema de fondo de esta amplia exposición, para poner de manifiesto - como indicábamos anteriormente- el núcleo del devenir reciente de la teología teológica.

Es una *eclesiología pneumatológica* (a la que se dedican los dos primeros capítulos): el devenir de la Iglesia es pensado en el Espíritu, y a la vez el Espíritu es identificado en la Iglesia, lo cual permite contemplar su existencia entera a la luz de la acción y del ser del Espíritu; de cara a este objetivo pone de relieve la presencia constante del Espíritu en el capítulo segundo de *Lumen Gentium* (21 menciones) y en otros capítulos de la constitución. La visión económica del Espíritu no olvida su conexión con las procesiones trinitarias y su vinculación cristológica (la Iglesia en salida recorre el camino de Jesús, movido por el Espíritu: p. 189).

La revalorización de la *categoría Pueblo de Dios* como principio fundante de una síntesis eclesiológica contemporánea; más que imagen o comparación debe ser vista como auténtica definición, en sintonía con la afirmación de Philips: La Iglesia es el Pueblo de Dios en la alianza nueva y eterna (p. 141). Es la gran originalidad del Vaticano II, expresión clara de la lógica de *Lumen Gentium* planteada a partir del Misterio. En el seno de la recepción del Vaticano II esta perspectiva se plantea como contrapunto o enriquecimiento de la opción del Sínodo Extraordinario de 1985, que sorprendentemente marginó al Pueblo de Dios, a pesar de haber pedido la consideración conjunta de las cuatro constituciones conciliares. La eclesiología del Pueblo de Dios aporta una clara infraestructura a la lógica sinodal, razón por la que es relativizada por los críticos y opositores a la dinámica conciliar.

No obstante, el autor evita unilateralidades adoptando una *actitud católica* que opta por el *y* (la lógica inclusiva del “y”), por una apertura integradora, evitando las alternativas excluyentes: la *forma mentis* católica procura integrar las diferencias (p. 359); explícitamente afirma “tengo un estilo integrador, y no de confrontación”, en línea con Lonergan (p. 20). Ello se ve con claridad en la incorporación de Cuerpo de Cristo, de la comunión, de la eucaristía (p. 98ss), ofreciendo una “fusión cristológica” al protagonismo del Espíritu.

Es una *eclesiología del “nosotros”*, porque la Iglesia del Espíritu es el nosotros del Pueblo de Dios (a lo que dedica el cap. 3). La condición de sujeto que corresponde a todo el Pueblo de Dios justifica el desarrollo concreto de la sinodalidad; dicho de otro modo: la sinodalidad despliega la condición de sujeto de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios. En consecuencia, no es suficiente tener o hacer un sínodo, sino que es necesario ser un sínodo (lo cual debe traducirse en instituciones efectivas y en un estilo de actuación que conjugue el papel de uno, de algunos, de todos).

Desde estos presupuestos la eclesiología es concebida *desde las iglesias locales*, las cuales adquieren un relieve especial. La nota de catolicidad experimenta un desplazamiento significativo hacia las iglesias locales: la catolicidad es el fundamento y el dinamismo de las iglesias locales y de la comunión eclesial. La única Iglesia de Cristo es una comunión de iglesias locales (p.149), y el mismo Pueblo santo no puede existir más que en y desde los pueblos. Ya desde el comienzo el acontecimiento de Pentecostés muestra de modo patente la vocación (y el envío) de la Iglesia a insertarse en los diversos pueblos del mundo.

Por ello ha de ser una *eclesiología misionera*, dada la íntima conexión entre sinodalidad y misión. Desde esta perspectiva tanto GS como AG son vinculadas como relectura de LG. Si la Iglesia es católica porque desde su nacimiento recibió la vocación de hacerse presente, de insertarse y vivir en los diversos pueblos y culturas del mundo (p. 148), se puede afirmar de modo claro que la Iglesia es esencialmente misionera (p. 149). De este modo queda vinculado el acto misionero fundamental del que surge la Iglesia y el proceso histórico de la misión. Ello no debe ser entendido en clave proselitista o de conquista sino como voluntad del Pueblo de Dios de caminar con todos los pueblos hacia la fraternidad universal con actitud de diálogo, acogida y hospitalidad.

Eloy Bueno de la Fuente  
*Facultad de Teología del Norte de España, Burgos*

Gaspar Hernández Peludo. *La existencia del presbítero. Paradoja y misterio*. Nueva Alianza 261. Salamanca: Sígueme 2024, 237 pp. ISBN: 978-84-301-2226-4.

El libro contiene tres partes de desigual extensión, con *Introducción y Epílogo*, y además con una página de abreviaturas (p. 195), una documentada e interesante bibliografía (pp. 187-219) y cuatro índices: de autores (pp. 221-224), de referencias bíblicas (pp. 225-226), de obras patrísticas (p. 227) y de documentos del magisterio (pp. 229-232).

El autor (A.) es presbítero de la diócesis de Ávila, profesor de Patrología y Teología de los sacramentos en la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA), rector del Teologado que la diócesis de Ávila tiene en Salamanca. Miembro del Consejo de redacción de la revista *Seminarios sobre los ministerios en la Iglesia* –como Director de la Cátedra Domingo y Sol– y asiduo colaborador de *Salmanticensis*, revista de la Facultad de Teología de la UPSA.

La Introducción (pp. 9-24) recuerda que no existe una figura ideal de presbítero para todo tiempo; y sitúa ante un auténtico cambio de época, que desafía a encontrar la *forma de vida cristiana* propia del presbítero, teniendo en cuenta que no se puede fijar una *imagen intemporal y esencial* de la existencia del presbítero. Ofrece la definición de paradoja según la RAE: “un hecho o expresión aparentemente contrario a la lógica”, y según el A., la paradoja apunta a la mistagogía. Como buena introducción indica el objetivo de esta obra: “mostrar, sin pretensión de exhaustividad, los perfiles peculiares que presenta la condición paradójica del ministerio presbiteral en nuestra época” (p. 18), y con toda la intención abre cada capítulo “con un condicionamiento actual que, leído a la luz de la fe, puede convertirse en una oportunidad” (ídem). El A. también hace una sucinta presentación de los doce capítulos de su obra, muy bien relacionados con el *Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (PO)* del Concilio Vaticano II.

La primera parte nos sitúa en el *contexto actual* y contiene tres capítulos (pp. 27-54). El primer capítulo –“*hombres de Dios*” en un mundo secularizado (pp. 27-36)–, apunta una primera paradoja del presbítero como hombre *de Dios* en un mundo *sin Dios*; e indica cuatro rasgos que caracterizan esta paradoja: ser *signo* de Dios Padre en el mundo; ser un *mistagogo* que inicie a la verdadera experiencia del Misterio desde la oración; ser un *teólogo* y como tal llamado a ser un profeta creíble y razonable del Dios que es la vida; y finalmente, ser un *ministro de una santa inquietud*, que inicie caminos de búsqueda con la finalidad de buscar la gloria de Dios

en Cristo (cf. *PO* 2). El segundo capítulo –*hombres eclesiales en una Iglesia cuestionada* (pp. 39-46)–, presenta al presbítero como hombre de Iglesia que fortalece la confianza eclesial en medio de la actual crisis eclesial, lo que implica reconocer su carácter paradójico, viviéndola desde la profecía de la gratuidad y de la esperanza. El tercer capítulo –*hombres y humanos en medio de la crisis antropológica* (pp. 47-54)–, destaca la importancia de que el presbítero se configure progresivamente con Cristo, también en su humanidad, y apunta la paradoja de ser hombres como presbíteros y de ser presbíteros como hombres, cultivando sin descanso la virtud de la *humanidad* (cf. *PO* 6,1).

La segunda parte, la más extensa, afronta *la existencia presbiteral hoy* y consta de seis capítulos (pp. 57-149). El primero (el cuarto de la obra) profundiza en la identidad sacramental del presbítero (pp. 58-68), pues participa y prolonga la representación que Cristo hace del Padre ante los hombres; además su *sacramentalidad exige un dinamismo de crecimiento y perfección hacia Cristo* Cabeza y Pastor; y concluye destacando la estrecha relación entre sacramentalidad del ministro y espiritualidad. El segundo (que es el quinto) analiza *el modo de ejercicio del ministerio presbiteral como sacerdocio apostólico* (pp. 68-79); y a partir de señalar algunos peligros, como el de la funcionalización del ministerio, el del retorno a la comprensión *sacral-cultural* del sacerdote tridentino y el de una deriva episcopal del ministerio presbiteral como supervisor, propone la categoría de *sacerdocio apostólico* como expresión de la paradoja del ejercicio del ministerio presbiteral, siendo un ministerio *sacerdotal* que no se agota en el culto, y *apostólico* que no se reduce al anuncio o al mero gobierno; así pues, esta categoría integra los *tria munera*, manteniendo la precedencia del ministerio de la Palabra (cf. *PO* 4). El tercero (que es el sexto) sitúa el ministerio presbiteral *en una red de relaciones* (pp. 81-99), pues está relacionado con el obispo (*PO* 7), formando con él un único presbiterio; con los presbíteros entre sí, en una *íntima fraternidad sacramental* (*PO* 8); y con los laicos, como *hermano entre los hermanos* (*PO* 9); una red de relaciones que destaca el valor de la *diocesanidad* del presbítero como modo de cultivar la dimensión relacional y fraterna de su ser presbiteral. El cuarto (el séptimo) aborda el ministerio presbiteral en una *Iglesia sinodal* (pp. 101-121) para superar la amenaza del clericalismo persistente y así radicar el ser presbiteral *dentro del Pueblo al servicio del Pueblo de Dios*; se destaca tanto la condición *bautismal* como la *discipular* del presbítero, sin dejar de ser pastor y maestro; pero también *la reciprocidad de las distintas vocaciones* en la vida de la Iglesia local. El quinto (que es el octavo) plantea la secularidad del presbítero en orden a la misión (pp. 123-135), una secularidad que debe evitar tanto la *desclericalización* del sacerdocio como su *resacralización*; aquí el faro que guía la

reflexión del A. es *PO 3*; anotando otra paradoja, la del presbítero en el mundo, siendo signo de una vida distinta de la mundana, viviendo en la normalidad de la existencia humana; además la *secularidad* potencia la *índole misionera* de todo el ministerio presbiteral. El sexto (que es el noveno) reflexiona sobre la unidad de vida de los presbíteros, notando que el peligro de la dispersión en la existencia presbiteral se puede evitar santificándose con el ejercicio del ministerio (cf. *PO 12*), que tiene su centro en la *caridad pastoral* (cf. *PO 14*), como donación de sí, por eso hay que practicar los *consejos evangélicos* como *virtudes evangélicas* en el ejercicio del ministerio (cf. *PO 15, 16, 17*). Este capítulo noveno pone fin a esta parte, insistiendo en la *caridad pastoral* como factor unificador y santificador del ser presbiteral.

Y la tercera parte ofrece tres perspectivas integradoras (pp. 153-183), dedicando un capítulo a cada una de ellas: el 10 a la *perspectiva teológica* (pp. 153-161), el 11 a la *espiritual* (pp. 164-172) y el 12 a la *formación presbiteral* (pp. 173-183). De esta parte conviene destacar el acento en la dimensión *pneumatológica* del ministerio presbiteral, se trata de un ministerio *para y según* el Espíritu. He aquí que “el Espíritu es el protagonista de la configuración con Cristo, del ejercicio del ministerio y de la vida del ordenado” (p. 160), el cual favorece la *diocesanidad* y una espiritualidad secular. En el capítulo 11 el A., al subrayar la importancia de la sexualidad y la afectividad en la vida de todo ser humano, recoge “el carácter definitivo de la doctrina sobre la incapacidad de la Iglesia para la ordenación sacerdotal de las mujeres” (p. 166), indicando la necesidad de seguir profundizando teológicamente en sus razones; destaca la importancia del celibato “como forma de vivir el amor, la afectividad y la sexualidad como varón” (p. 167), y aunque el celibato no pertenezca a la identidad teológica del presbítero, ayuda a vivir la inseparable unidad entre ministerio y vida del presbítero. Finalmente, en el último capítulo, el A. propone que se fomente la *formación* para afrontar la paradoja de contar con una buena teología del ministerio y de la espiritualidad en una situación de *enorme fragilidad* institucional y personal de los presbíteros; y para ello propone cuatro principios a considerar en la formación, inspirándose en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (cf. EG 222-237) del obispo de Roma Francisco; y estos cuatro principios son los siguientes: la *integralidad* de la formación (“la unidad prevalece sobre el conflicto”), la *procesualidad* de la formación (“el tiempo es superior al espacio”), la *personalización* (“la realidad es más importante que la idea”), y la importancia de la *comunidad y eclesialidad* (“el todo es superior a las partes”). El A. termina esta parte con la insistencia en formar *pastores misioneros* para que comprendan e interioricen, “con serenidad y alegría, la condición paradójica del ministerio apostólico en sus rasgos fundamentales” (p. 183).

El *Epílogo* (pp. 185-191) nota la fragilidad del presbítero: no debe ser un obstáculo o límite sino motivo de alegría y gloria para el apóstol (cf. 2Cor 4,8-9), e indica la *humildad* como actitud necesaria para vivir esta situación paradójica. El A. también anima a *reavivar* el don recibido en la ordenación presbiteral (cf. 2Tim 1,6), recordando el momento del acontecimiento (llamada u ordenación), *reafirmando* la propia vocación, *rehaciendo* el don recibido, la ilusión inicial, la opción fundamental, la entrega total. Además, sugiere que los *condicionamientos actuales* para el ejercicio del ministerio apostólico deberían ser “una ocasión providencial para descubrir y vivir la permanente condición paradójica del ministerio presbiteral” (p. 191); y acaba como concluye el Decreto *Presbyterorum ordinis*, o sea, confiando en Dios en el cumplimiento de la misión recibida (cf. *PO* 22).

Es preciso valorar la acertada actualización del Decreto *Presbyterorum ordinis*; el realismo de sus propuestas; la actualidad de la formación inicial y permanente de los presbíteros; la insistencia en la diocesanidad, la sacramentalidad y la racionalidad del ser presbiteral; las *virtudes evangélicas* de la obediencia, la pobreza y la castidad en el ejercicio del ministerio presbiteral; la importancia del don recibido en la ordenación y del protagonismo del Espíritu en la configuración del presbítero como *hermano entre los hermanos*, como *co-presbítero* y como colaborador del obispo diocesano, insistiendo en la común vocación y misión (por la iniciación cristiana), pero con la peculiaridad de representar a Cristo Cabeza, Maestro y Pastor (por la ordenación presbiteral). En definitiva, un libro muy recomendable para formadores de Seminarios y para el alumnado y profesorado del sacramento del Orden, pero también para los que ya son presbíteros, pues es una buena ayuda para asimilar bien la recepción del Decreto conciliar, viviéndolo con gozo en la propia vida y en el ejercicio del ministerio presbiteral.

El A. ofrece una interesante aportación cuando sugiere una *conversión misionera* en el ejercicio del ministerio presbiteral, pasando de una pastoral *organizativa o reproductiva* a una pastoral *generativa o misionera*, potenciando una parroquia misionera; o sea: un ministerio más itinerante que supere la figura tridentina y codificada del párroco; una mentalidad más comunional; una nueva forma de la relación entre pastor y comunidad, apoyándose en el *sensus fidei fidelis*; una *apertura al todo* por delante de los intereses particulares del presbítero (pp. 130-134). Además, el A., consciente de la recepción del Vaticano II referente a la identidad y misión del ministerio apostólico, insiste en fijarse en la existencia del presbítero desde la situación actual, destacando las paradojas, para que ellas no nos aparten del misterio,

sino para que sean una oportunidad para vivirlo con serenidad y alegría. El título del libro, aunque de entrada pueda sorprender, es muy acertado.

Como amable observación, diría que era innecesario hablar del carácter definitivo de la doctrina sobre el no acceso de las mujeres al sacerdocio (del presbítero y del obispo) para solo notar que se necesita profundizar en sus razones; si se habla del tema hay que intentar razonarlo como se ha hecho con el celibato, y no solo indicarlo. Además, faltaría insistir más en la importancia de la *pobreza* como estilo de vida: como Cristo pobre, *de igual modo* pobres la Iglesia y el presbítero (cf. *LG* 8; *PO* 17), en concreto: “los presbíteros tienen encomendados a sí de una manera especial a los pobres y a los más débiles” (*PO* 6).

Finalmente conviene destacar la información que ofrecen las notas a pie de página (son 357) y la actualidad de la bibliografía citada.

Jaume Fontbona i Missé  
*Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona*

Antonio Navarro Carmona. *Introducción al islam. Una perspectiva cristiana*. Madrid: BAC, 2024, 322 pp. ISBN: 978-84-220-2367-8.

Una lectura de su magnífica tesis doctoral en Misionología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (2019), *Las relaciones entre islam y cristianismo en Mohamed Talbi. Hacia una renovación del islam en un mundo plural* (editada por Fundación San Eulogio, Córdoba 2023), nos animó a leer este libro. Tenemos que confesar que no nos ha defraudado. Su comprensión del islam va más allá del puntual conocimiento desde el prisma de un autor, Mohamed Talbi, que por muy interesante que sea su propuesta siempre será una visión parcial de la poliédrica realidad del islam.

Sus cinco páginas de *Introducción general* permiten hacerse una idea clara de la pretensión de este sacerdote cordobés. El libro comienza con estas reveladoras palabras: “El islam es una realidad actual de la que todo el mundo habla y tiene su opinión, pero muy pocos conocen”. Es bien consciente de que por tratarse de un tema con muchas aristas y, al mismo tiempo, con una incidencia socio-cultural relevante, las posturas que genera se podrían aglutinar en torno a estos dos extremos: “Una es la crítica exacerbada, la desconfianza de quienes consideran al islam como un enemigo violento incapaz de convivir. La otra, es la del buenismo irenista, al que le da igual la realidad con sus retos y problemas. Lo único que les importa es repetir que el islam es paz y amor, aunque luego no tengan el mínimo interés por saber en qué medida es cierto o no, o por qué surgen fenómenos fundamentalistas y violentos. Ambas posturas, aunque parezcan contradictorias, tienen el mismo fallo en su raíz, y es basarse en ideas preconcebidas y no en el estudio atento del islam, de su historia y de sus variantes contemporáneas” (p. 13).

Antonio Carmona, sabedor de que persistir en una u otra lógica es “suicida”, se propone simplemente “explicar el islam” lo más equilibradamente posible. Ir al islam mismo, tal cual es, a sabiendas de que su condición cristiana impide *de facto* adentrarse en esta gran religión de forma neutra. Pero, precisamente, el reconocimiento de esta incapacidad intrínseca es lo que permite una presentación del islam especialmente interesante por su carácter integrador. Salvando la distancia pertinente, así como el buen conocedor del derecho islámico sabe de sobra que una cosa es la *sharía* (la Ley eterna de Dios) y otra el *fiqh* (la ciencia de la jurisprudencia), por idéntica razón todo el ensayo mantiene la tensión entre el islam como concepto y su adecuada inculturación a todas y cada una de sus categorías; no solo temporales (pasado, presente y futuro), sino también espaciales (territorios...) e incluso de

atención a la persona singular en su circunstancia concreta. Como se suele decir, y este libro lo tiene muy en cuenta, no existe el islam sino los “islams”. Más allá de la triada -suní, chií y sufí-, el horizonte de posibilidades de “sometimiento” a Alá (formas, modos, compresiones...) es tan amplio como el número de sus creyentes. Las páginas 109-114 que pertenecen al apartado “Debate contemporáneo” evidencian esta pluralidad y diferencia. Presenta, por ejemplo, la coexistencia actual de los movimientos tradicionales, la corriente laicista e incluso la propuesta de un pensamiento neutral.

La obra se divide en dos partes, desiguales en extensión, y de carácter claramente diferente. La primera, compuesta por los ocho primeros capítulos, está pensada y estructurada como una descripción general del islam. Altamente recomendable para toda aquella persona que se interese por primera vez en esta religión o que su conocimiento de esta no sea muy profundo. Valoramos enormemente que el autor haya sido capaz de combinar, con éxito, un rigor académico alto (se adentra en cuestiones complejas, toma postura en temas de debate, con notas a pie de página bien trabajadas) con una presentación/redacción ágil y entendible incluso para los absolutamente neófitos en estas lides.

Los dos últimos capítulos conforman la segunda parte del libro, que bien pudieran presentarse como apéndices (aunque el tratamiento exhaustivo con que son tratados ambos temas, no lo permiten). El capítulo IX lleva como título “Islam y cristianismo: la mirada sobre el otro a lo largo de la historia”; y el capítulo X “El diálogo entre la Iglesia católica y los musulmanes: bases y perspectivas hoy”. El último tema que aborda esta obra lleva como título “El perfil islámico en España”. En 14 páginas sitúa la poliédrica presencia actual del islam en nuestro país y lo hace desde perspectivas diversas: datos demográficos, asociaciones principales, modos de presencia, práctica religiosa... La conclusión de este apartado -que de alguna manera cierra el desarrollo de este ensayo- deja un sabor agrí dulce: “Este recorrido histórico reciente y los datos que tenemos nos muestran a un islam español muy fragmentado, con una pugna interna en la que se decidirá quién liderará el futuro del islam presente en nuestro país” (p. 289). Pero esta ambigüedad, a su juicio, puede encontrar cierta luz desde la clave del diálogo islamo-cristiano, aun sabiendo las enormes dificultades que eso conlleva.

Esta obra responde claramente a su intención primera: introducción al islam. La estructura interna de los capítulos, los anexos que la acompañan (fiestas del calendario islámico, glosario básico, lista de fuentes y bibliografía...), un texto claro y preciso, su mismo formato físico, la hacen especialmente adecuada para servir de

manual para cursos, seminarios, conferencias, etc. Felicitamos al doctor Antonio Navarro Carmona por haberse atrevido a concebir y materializar este correcto libro en estos tiempos marcados por tantos prejuicios -conscientes e inconsistentes-, al mismo tiempo que le animamos a seguir pensando, con seriedad y voluntad de encuentro, el islam.

Fernando Susaeta Montoya  
*Facultad de Teología del Norte de España, Burgos*

Emilio J. Justo. *Espiritualidad y política. Aproximaciones desde la pneumatología*. Santader: Sal Terrae, 2024, 200 pp. ISBN: 978-84-293-3227-8.

Si nos acercamos a una librería especializada, suele ser frecuente que, en los anaqueles destinados a la espiritualidad, nos encontremos de todo: desde clásicos de la espiritualidad cristiana hasta libros de autoayuda... Es la realidad de nuestro presente, donde algunas cuestiones corren el riesgo de cierta indefinición, pero donde también se constata un sincero y amplio ámbito de búsqueda. Por suerte, no es el caso del libro que nos ocupa. El ensayo del profesor Emilio J. Justo es un acercamiento sugerente, vivo y reflexivo que conjuga esa preocupación y conocimiento de la espiritualidad cristiana y el compromiso concreto en nuestro mundo presente. Es un trabajo asequible para cualquier persona interesada, sin perder la seriedad de una reflexión teológica y, al mismo tiempo, la preocupación por generar esa búsqueda de conocimiento que también lleva al individuo a la búsqueda de un compromiso serio.

El libro comienza por acercarnos a qué es la espiritualidad cristiana, su fundamentación, que el autor ubica perfectamente en una relación personal con Dios, en una experiencia de encuentro con el Dios de Jesucristo. Dicha experiencia necesita ser identificada, pues el Espíritu, que es el actor de la misma, genera vida, libertad, comunión, futuro. Inmediatamente remite la dinámica de dicha evolución, que refiere a una espiritualidad trinitaria, puesto que “tiene su fuente en la experiencia de ser amados por Dios y de vivir su alegría sobre cada ser humano” (p. 39), lo que se concreta en la Iglesia, desde la comunidad y en la fraternidad, pero que también se expresa en una relación personal con Jesús, con el Padre y con el Espíritu, en una dinámica de relación personal. De manera concisa, pero sugerente, refiere a la relación de la espiritualidad con la teología, poniendo de manifiesto que la teología es ya una búsqueda y deseo de Dios. Y, de ahí, que ella misma sea también fuente de espiritualidad.

En el segundo capítulo el autor pone en relación al Espíritu Santo y la existencia cristiana, lo que concreta en la descripción de algunos elementos fundamentales de la existencia cristiana: la conversión, el bautismo, la alegría y la misión. Resulta particularmente atractiva la referencia a la alegría, quizás porque la comprensión clásica de ascética y mística no dejaba mucho espacio para este tipo de lecturas. Y, como señala el autor, “la alegría está directamente conectada con el Espíritu; es un don suyo” (p. 85); más adelante explicará que no se puede conseguir por uno mismo, sino que es una experiencia que viene de otro y que tiende a comunicarse, de tal

suerte que es un don que se recibe y, al mismo tiempo, una experiencia que se comparte, trabajando por la felicidad de otros.

En el capítulo tercero se adentra en el dinamismo espiritual del cristiano, entendiendo por ello esa fuerza creativa que el Espíritu infunde en el mundo. El autor, en unas breves líneas de introducción, explica claramente “en qué consiste la vida teologal y profundizar en ese dinamismo espiritual propio de la existencia cristiana” (p. 93). Es precisamente ese dinamismo el que impulsa y hace posible esa vida, pero no como si de algo automático se tratara, pues el dinamismo sigue la lógica del don, que se expresa particularmente por medio de la fe, la esperanza y el amor que, como dirá Justo, “se trata de capacidades y actitudes que conforman la vida cristiana en su respuesta al don de Dios” (p. 98), ya que, ellas mismas, refieren a la vida que el Espíritu conforma con Jesús. Y, al mismo tiempo, en ellas se expresan las dimensiones y actitudes que engloban toda la vida cristiana. En este sentido, es la creatividad de la fe la que da forma a la propia existencia cristiana y ayuda a descubrir cómo vivirla y transmitirla a otros. No hay duda que “el hombre es un ser de esperanza, porque lo que espera es su plenitud vital” (p. 109). Justo pone de manifiesto cómo la forma cristiana fundamental es el amor, que da sentido y fundamento al dinamismo espiritual del creyente, que pasa por la conciencia de dicho don, la experiencia de ser amado y la apertura a la compasión. Una compasión que, en cristiano, se expresa también con el término misericordia, con todo lo que implica salir del propio interés, puesto que la misericordia lleva necesariamente a comprometerse con los que sufren. Después de poner esto de relieve, el autor a renglón seguido señala cómo esto requiere de la verdad y la justicia. Tema crucial ayer y hoy. Cierra este capítulo con una reflexión concisa acerca de la belleza de la vida cristiana, algo profundamente sugerente, pues no estamos acostumbrados a insistir en esta comprensión. Para Justo, la belleza de Jesús impulsa al creyente a buscar una vida compuesta también por esos rasgos bellos. De alguna manera, vuelven aquí ideas que han sido esenciales en los capítulos y secciones anteriores, para afirmar que “creer, esperar y amar hacen bella la vida humana, porque la llenan de una fuerza que renueva y alegra” (p. 127). Sin olvidar que el sentido último de esa belleza se encuentra en el Espíritu que promueve la belleza del vivir cristiano al tiempo que genera obras bellas en el mundo.

El último capítulo nos adentra en lo que el autor denomina “teología política”. En una primera impresión pareciera como si cambiáramos de contexto. La cuestión tiene lógica, pues se trata de tomar conciencia de cómo todo lo relativo al gobierno, a la organización social y cívica tiene también que ver con la existencia cristiana.

Justo nos acompaña en una progresión en la que repiensa y reflexiona algunos aspectos esenciales de la política. Siguiendo esta lógica, comienza por ver cómo dialogan esas dos realidades: espiritualidad y política, considerando que lo espiritual no se opone a la política ni se desentiende de la vida social, sino que compromete a construir una sociedad más justa, buena y bella. Esto se refleja también por medio de la creatividad del Espíritu que integra, a un mismo tiempo, la libertad personal y la solidaridad humana, promoviendo así la libertad y creatividad de los hombres. Lógicamente, después se introduce en los vericuetos de la libertad y su concreción en la democracia: espiritualidad, debilidad, resorte ético, libertad y seguridad. Se trata de una sugerente reflexión, que intenta poner en su lugar ese complejo equilibrio social en el que hoy nos encontramos, donde lo religioso queda para los ámbitos de lo privado. Dando un paso más, en el apartado siguiente estudia también la relación entre personalidad y solidaridad, entendiendo que estos dos elementos son inseparables. Y, en este sentido, abordando el problema del nacionalismo, que tanto conflicto ha generado y genera en las sociedades, el autor afirma que la pneumatología puede ofrecer criterios para repensar este problema; todo ello desde la idea de que el Espíritu Santo es el que garantiza lo propio y particular. Lo interesante es que es el Espíritu quien protege las diferencias, al tiempo que ayuda a integrarlas en lo común y propio, sin perder lo diferente. Concluye este capítulo abordando el tema de la reconciliación, que tanto tiene que ver con la opción cristiana de vida, pero que es también una necesidad social, mirando al pasado a reconciliar y promoviendo formas nuevas para el futuro. Con acierto, después de este recorrido necesario, aunque no siempre fácil, el capítulo se cierra con una concisa conclusión donde se vuelve sobre las ideas fundamentales, que bien pueden ayudar a promover dinámicas de acción creyente en medio de nuestra sociedad.

No hay duda que estamos ante un ensayo sugerente y provocador, que puede ayudar a recuperar esa necesaria coherencia entre aquello que creemos y cómo lo vivimos en nuestro mundo. Así lo afirma Emilio J. Justo en la conclusión: “El cristianismo propone una espiritualidad con contenido vital, centrada en la personalización, la palabra, el encuentro con otro, el amor personal” (p. 186).

Miguel Anxo Pena González  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

Carlos Galli, Juan G. Durán, Luis Oscar Liberti y Federico Tavelli, eds. *La verdad los hará libres*, t. 3. *Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina. 1966-1983*. Buenos Aires: Planeta, 2023, 557 pp. ISBN 978-950-49-7994-4.

El proyecto promovido por la Conferencia Episcopal Argentina, en relación a la dictadura, sería un objetivo incompleto si solo se hubiera concretado en los dos volúmenes anteriores. Con gran acierto, los editores han dado un paso adelante y han afrontado el difícil reto de acercarse a las múltiples y diversas interpretaciones acerca de los hechos vividos en Argentina en esos casi veinte años de terror, comprendidos entre 1966 y 1983. Por este motivo, es necesario comenzar valorando el esfuerzo de abordar un tema tan reciente y complejo, pero también por el intento de reflexionar acerca de unos hechos dolorosos, desde la pretensión de caminar juntos, alejándose de posibles lecturas unilaterales. A este respecto, cualquiera que se acerque a la obra ha de valorar el esfuerzo por hacer presente una amplia comprensión humanística, que tiene como horizonte la transversalidad existente entre historia, sociología, ciencia política, derecho, filosofía y teología; lo que está en estrecha relación con dos criterios teológicos, tomados del magisterio del papa Francisco en la constitución *Veritatis gaudium*: el diálogo y la interdisciplinarietà.

Estos criterios resultan fundamentales y clarificadores, evitando lecturas sesgadas al tiempo que promueven una manera peculiar y propia de situarse la Iglesia ante la sociedad y, al mismo tiempo, ayudan a comprender unos acontecimientos que afectan a personas muy diversas, al tiempo que han condicionado la vida de muchas personas y familias, con consecuencias que no es siempre posible medir con suficiente objetividad. Es de agradecer y valorar que este complejo esfuerzo de reflexión, diálogo y escucha haya sido promovido por la Iglesia argentina en su cabeza y llevado a cabo por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Es una prueba más de que los criterios propuestos por el Papa son de gran importancia y actualidad, promoviendo una búsqueda y diálogo abiertamente interdisciplinar.

Partir de dichos principios llevó a los coordinadores del proyecto a dar la voz a personas “de orígenes diversos, especialistas destacados en sus disciplinas y tuvieran capacidad de diálogo” (p. 17), creando una seria y amplia polifonía que tenemos ahora presente, y en la que es necesario detenerse concienzudamente para poder ofrecer luz sobre hechos y actuaciones concretas, que no siempre resultan fáciles de entender. No cabe duda que esta manera de proceder fue un acierto, pues esta

mirada amplia, dota de objetividad y valor a la reflexión, mostrando que no se trata simplemente de una situación más o menos dramática vivida en un país lejano, sino que como cristianos afecta también a toda la Iglesia y, de ella misma, todos hemos de aprender.

Partiendo de este marco, en la introducción se define con gran claridad cuál es la intención y finalidad de este volumen: “Queremos dar un paso más: aportar miradas, argumentaciones y horizontes que no provienen solo de la interpretación de la ciencia histórica, sino que corresponden a otras disciplinas. Son trabajos que ayudan a comprender aquel período turbulento que ha marcado la conciencia histórica de los argentinos. A sus autores, únicos responsables de su contenido, se les solicitó que consideren simultáneamente la realidad de aquella época, lo investigado en los tomos 1 y 2, y los desafíos del pasado en el presente” (p. 16). Como ya señalábamos comentando la publicación de los volúmenes anteriores (*Salmanticensis* 70 (2023) 437-447), el proyecto es un ejemplo a tener en cuenta en situaciones parecidas acaecidas en otros lugares. Y, por lo mismo, lo es también este tercer volumen, que tiene mayor complejidad que los anteriores, por el mismo hecho de la diversidad de opinión y temáticas abordadas.

Los editores son conscientes del esfuerzo realizado, no solo en la proyección de un volumen de esta índole, sino también en el intento de salir al encuentro y, por lo mismo, a renglón seguido añaden: “De este modo explicitamos que la hermenéutica no se reduce a una interpretación, sino que abre a muchos acercamientos a los hechos y sus sentidos. El acceso a la verdad histórica solo puede darse en el diálogo permanente entre hechos sucedidos e interpretaciones diversas que se pueden complementar entre sí. La multiplicidad de voces que se oyen en este libro, con hermenéuticas muy diferentes, nos pareció un requisito *sine qua non* para aproximarse a una comprensión verdadera. Aquí empleamos las palabras ‘miradas’ y ‘lecturas’ en plural, porque no tenemos una visión única de sucesos complejos; esas palabras reflejan categorías intermedias entre la comprensión y la interpretación, y dejan abiertas al lector distintas explicaciones que se proponen en torno a las relaciones entre la Iglesia, la sociedad y el Estado en la Argentina” (p. 16). La lectura de los diversos ensayos da cuenta de que, verdaderamente, se ha logrado dar voz a opiniones y lecturas diversas, sin llegar a contemporizar con los hechos. O como La Bella y Riccardi plantean en el segundo capítulo, “había, pues, verdadera necesidad de una obra como esta, capaz de atravesar múltiples y diferentes puntos de vista y de ofrecer una contribución decisiva a la evaluación en profundidad de una historiografía establecida” (p. 46).

Como ocurriera en los volúmenes anteriores, los capítulos se presentan a partir de un orden preestablecido. Se parte de una serie de reflexiones de orden historiográfico, donde los autores ponen el foco en comprender la relación entre la Iglesia y la historia, sobre todo, los desafíos de escribir la historia reciente (capítulos 1, 2 y 3); y consideran experiencias situadas de algunos protagonistas del período —el clero (cap. 4) y la juventud (cap. 5)—. Un segundo grupo está compuesto por ensayos de carácter interdisciplinar; promueve la comprensión de las distintas formas de la violencia (cap. 6); los contextos y la identidad católica de víctimas y victimarios (cap. 7: ¿Quién es católico?) y las consecuencias múltiples del terror (cap. 8: Los cuerpos; cap. 9: El duelo) como teológicas y pastorales (cap. 10: El martirio). Estos son completados, en un tercer momento, con trabajos de índole filosófico y teológico, relativos a la ética y a los derechos humanos, atendiendo a las tensiones y los conflictos de la Iglesia argentina de ayer y de hoy (cap. 11: Encuentro y verdad; cap. 12: Posicionamientos del episcopado entre 1983 y 2012, y autocrítica frente al período 1976-1983; cap. 13: Derecho canónico y derechos humanos); y algunas voces y propuestas interpretativas (cap. 14: Gera; cap. 15: Tello). La cuarta parte — particularmente compleja— se acerca a lo publicado en los dos volúmenes anteriores intentado mostrar “la comprensión teológica del discernimiento, la acción y la omisión de la Iglesia y, en especial de los obispos” (p. 18). Así, varios autores analizan los siguientes temas (cap. 16: Criterios y condiciones de un “error de discernimiento”; cap. 17: ¿Qué impidió que los obispos alzarán la voz?; cap. 18: ¿Un silencioso e invaluable apoyo?; y cap. 19: Sesgos, advertencias y profecías). Se cierra la obra con unas reflexiones finales, a partir de la Escritura, la teología y la espiritualidad en tres conceptos claves: reconciliación, verdad y paz, que se desarrollan en tres capítulos estrechamente concatenados.

No cabe duda que el volumen es un centón de cosas, por lo que podría haber sido conveniente alguna división más, a partir de grandes bloques, que ayudaran al lector a conducirse entre un número tan amplio de ensayos, aunque también somos conscientes de que la tarea no parece fácil en una obra de esta envergadura y cualquier otra opción hubiera tenido también sus límites.

Desde la mirada del historiador, preocupado por la historia religiosa, resulta particularmente lúcido el primer bloque de ensayos relativos a la historiografía, ofreciendo puntos de vista y matices que han de ser tenidos en cuenta en la comprensión, no solo de este volumen, sino del conjunto de toda la obra. Este estudio se completa con una serie de aportaciones, que dan cuenta de que esta obra no pasará desapercibida, ni será una más en los anaqueles de las bibliotecas, sino que está

llamada a futuras ediciones, que ayuden a su revisión y a completar aspectos que no han sido abordados suficientemente. Esto se muestra, especialmente, en las páginas comprendidas entre la 453 y la 523, en las que nos encontramos: “Voces de protagonistas, testigos de la historia y lectores de *La verdad los hará libres*”, donde se da la palabra a testimonios vividos de lo que se ha narrado en los volúmenes anteriores. No cabe duda que es un acierto y una muestra más de búsqueda de veracidad.

Se añaden, finalmente, una nota sobre cada uno de los autores de los tres volúmenes, una fe de erratas, un índice de abreviaturas y siglas y un índice de personas e instituciones.

Miguel Anxo Pena González  
*Universidad Pontificia de Salamanca*