

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLI
Enero-Junio 2025
Número 79

SUMARIO

Monográfico I: Teología, historia y literatura en el Barroco hispano

Presentación..... 1-3
Rafael Ramis Barceló y Manuel Lázaro Pulido, Coords.

José Ángel García Cuadrado
Domingo Báñez, censor de Santa Teresa..... 5-28

Fernando Negro del Cerro
La Historia de España contada desde los púlpitos barrocos. La oratoria sagrada como difusora de referentes identitarios: el caso de Lepanto 29-48

Francisco José García Pérez
Entre la privanza y el gobierno personal de los reyes: los predicadores de Carlos II y el conde de Oropesa (1685-1691)..... 49-68

Manuela Águeda García-Garrido
Teología de la Cuaresma en la predicación española del siglo XVII..... 69-96

Rafael Massanet Rodríguez
San Pedro Nolasco y la Orden de la Merced, asunto literario en la obra de Alonso Remón 97-117

Rafael Ramis Barceló
Alusiones a Calderón de la Barca en textos latinos del Barroco: Caramuel y otros autores 119-145

Rosa María Calafat Vila
El catecismo escolar y las lenguas en contacto: el Ledesma en catalán..... 147-169

Jaume Garau Amengual
La poesía religiosa de Jaime de Oleza y Calvó (1552-1604)..... 171-188

Anika Lenke Kovács
Una mostra de teatre barroc català sobre la vida de sant Pere i sant Pau, Ms. 107-II, Biblioteca de Montserrat 189-211

Miguel Gabriel Garí Pallicer
Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)..... 213-237

Monográfico II: Logos, Agape, Sarx. Una dialógica cristiana

Presentación..... 239-241
Manuel Porcel Moreno, Coord.

Manuel Porcel Moreno
La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso..... 243-286

Andreas Gonçalves Lind
Le pari de Pascal, la voie de Marcel: comment surmonter le nihilisme 287-314

Tomás J. Marín Mena
El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea..... 315-344

[...]

CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
http://www.revistacarthaginensia.com
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesial y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2025 en es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine. Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

RECO SMIFICAR LA TEOLOGÍA: UN RETO *IN FIERI*

RECO SMIFYING THEOLOGY: A CHALLENGE *IN FIERI*

ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA
Facultad de Teología
Universidad Loyola Andalucía
egomez@uloyola.es
Orcid: 0000-0001-5661-6136

Recibido 25 de abril de 2024 / Aprobado 17 de octubre de 2024

Resumen: Algunos pensadores constataron que la reflexión teológica adolecía de acosmicidad, y emplazaron a solventar esta deficiencia por el bien de la comprensión de Dios y del ser humano. En los últimos decenios, con el despertar ecológico, la teología ha acometido este reto, aunque sin culminarlo. Al amparo de las sugerentes intuiciones de Adolphe Gesché, se rastrean los factores que propiciaron dicho olvido del cosmos por parte de la teología y los motivos que secundaron su recuperación. Se insinúan después ciertas vías esbozadas por las teologías de la creación para recosmificar el discurso cristiano, confirmando que estas propician un replanteamiento del quehacer teológico gracias al diálogo interdisciplinar.

Palabras clave: Cosmos; Intuición cosmoteándrica; Teologías creacionales; Gesché.

Abstract: Some thinkers noted that theological reflection suffered from acosmicity, and called for this deficiency to be remedied for the sake of the concept of God and the human being. In recent decades, with the ecological awakening, theology has taken up this challenge, albeit without completing it. In the light of Adolphe Gesché's suggestive intuitions, we will trace the factors that led to the theology's neglect of the cosmos and the reasons for its recovery. We will then suggest certain veins outlined by the theologies of creation to recosmify the Christian discourse, noting that they encourage a rethinking of the theological task thanks to interdisciplinary dialogue.

Keywords: Cosmos; Cosmotheandric intuition; Theologies of creation; Gesché.

Introducción

Cuando en marzo de 2018 se presentó la carta *Placuit Deo*, los medios de comunicación se hicieron eco de la reinterpretación, por parte del papa Francisco, de las antiguas herejías del pelagianismo y el gnosticismo (cf. LF 47; EG 94; GetE 37)¹. Según el documento, este subjetiviza la fe bíblica y libera al ser humano de la materialidad cósmica, obviando la sacramentalidad creacional y el principio de encarnación (cf. PD 2-3, 11, 14).

No extraña esta lógica en un Pontífice que integra los gestos en su magisterio; gestos acordes con ese necesario ‘tocar la carne sufriente de Cristo’, los pobres, que requiere de una Iglesia que hable el ‘idioma de la proximidad’ (cf. ChV 211)². En este discurso, tras la crítica al gnosticismo se hallan la denuncia de un cristianismo desencarnado, infiel a su propia entraña —“el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14)—, y la reivindicación fiducial de la bondad/belleza de lo creado, con sus legítimas derivaciones: lo cósmico, lo material, lo corpóreo, lo placentero...

En las siguientes páginas se recogen esta acusación y esta demanda, dada la pertinencia del tema en ámbitos culturales en los que, bien por exceso (espiritualismos o naturalismos), bien por defecto (posthumanismos dualistas), si no se desprecia lo material, sí se lo ningunea. La crisis ecológica ha espoleado a los teólogos, que ahora destacan la consistencia y el valor creaturales: el Dios cristiano, al crear y encarnarse, muestra su querencia por lo cósmico, y el dato revelado declara que es inherente al ser humano, por lo que urge destacar la reciprocidad existente entre lo divino, lo cósmico y lo antropológico. Como asegura Adolphe Gesché, Dios “tiene en su naturaleza (poder) encarnarse” y la persona, “derecho a la santa materia”³.

Las hodiernas teologías creacionales, como la de este teólogo, con su apertura interdisciplinaria *ad extra et ad intra*, explicitan el proceso de recosmificación en el que está inserta la teología, al tiempo que repiensen la *analogia fidei* desde lo cósmico. Por ello, tras analizar la demanda, los factores que favorecieron el olvido creacional y los que motivan su recuperación, se

¹ Cf. A. Viciano Vives, «El neopelagianismo en el s. XXI, según el magisterio del papa Francisco», *Revista Española de Teología*, n.º. 83 (2023): 151-195; J. R. La Parra, «El gnosticisme, en l’antiguitat i avui. A propòsit de l’advertiment del papa Francesc a *Gaudete et exsultete*», *Revista catalana de teologia*, n.º. 46 (2021): 99-132.

² Cf. M. Muolo, *La encíclica de los gestos del papa Francisco* (Madrid: Paulinas, 2019), 28-36.

³ A. Gesché, «El cosmos». En *Dios para pensar. II* (Salamanca: Sígueme, 1997), 222 y 183, respectivamente.

expondrán algunos replanteamientos teológicos que sugieren dicho proceso. Ante lo osado de la pretensión, rehúso los análisis exhaustivos, y me acerco expositivamente a lo conseguido, al tiempo que señalo aspectos aún por profundizar.

1. Un cristianismo acósmico

a) Constatación contradictoria: una fe “sin carne”

En los años 70, Joseph Ratzinger denuncia la irrelevancia a la que ha sido sometida la creación en la teología. Si se la considera, afirma, no es tanto por su densidad teológica cuanto por defender la fe creacional en un contexto evolucionista. Por esos años, el teólogo alemán intuye tres muestras de dicho ocultamiento: la naturalización de la naturaleza por las ciencias, el naciente sentimiento antitécnico y la difuminación teológica de lo natural en favor de la gracia⁴.

Años más tarde, otros autores confirman este ninguneo y subrayan la contradicción que desencadena. Filosóficamente resultan significativas la ‘ontología del tacto’ y la deconstrucción del cristianismo de Jean Luc Nancy⁵, para quien este ha renegado de la encarnación, su centro fiducial. Según él, ha procedido a una paulatina descorporeización de su discurso, que va de la radicalidad de expresiones como: “El Verbo se hizo carne” (Jn 1,14), o “Esto es mi carne” (Mc 14,22c), al ‘levantamiento de lo corpóreo’ expresado en el “No me toques” joánico (Jn 20,17)⁶. He aquí la cruz cristiana: siendo una religión de encarnación, sacrifica lo cósmico en aras de lo espiritual y se constituye en una religión sin-carne⁷.

⁴ Cf. J. Ratzinger, «Consecuencias de la fe en la creación». En *En el principio creó Dios* (Valencia: Edicep, 2008), 100, 113-118. Sobre la acosmicidad en otros saberes, cf. M. Serres, *El contrato natural* (Valencia: Pretextos, 1991), 54.

⁵ Cf. J. L. Nancy, *La declosión*. I (Buenos Aires: La Cebra, 2008); *Noli me tangere* (Madrid: Trotta, 2006); J. S. Béjar Bacas, «El Haptocentrismo de Jean Luc Nancy: cuerpo, tacto y cristianismo», *Gregorianum*, n.º. 103 (2022): 335-357.

⁶ Idéntico proceso enuncia Moltmann en un plástico fragmento, en el que achaca dicha descosmificación a la desvinculación de sus raíces semitas: J. Moltmann, *El espíritu de la vida* (Salamanca: Sígueme, 1998), 103-104.

⁷ Cf. F. García Martínez, «Me has dado un cuerpo... Jesucristo y el cuerpo humano», *Ciencia Tomista*, n.º. 148 (2021): 49-52. Interesante reivindicación de lo cósmico a través de la carne desde las ‘sarkologías’: F. García Martínez, «La mistagogía de Jesús. Encontrar a Dios en el propio cuerpo», *Gregorianum*, n.º. 104 (2023): 293-315; J. S. Béjar Bacas, «De la

En el foro teológico, Gesché observa en el cristianismo un “ocultamiento del cosmos en su magnitud propia”⁸. Desde la modernidad, aquella se ha desentendido del ‘cosmos’ (y del espacio), se ha centrado en lo humano y ha sancionado un giro antropocéntrico en todos los órdenes, desde el gnoseológico hasta el ontológico-metafísico, pasando por el ético y el soteriológico. Tal renuncia, empero, resulta *contra natura*, pues la persona requiere de un horizonte más amplio que ella misma para entenderse, precisa de un lugar para existir y desplegarse como tal en interrelación, y necesita de un ahí donde salvarse. Por ello, critica la extralimitación de lo temporal y la ignorancia de una obligada fenomenología del espacio⁹, y propugna recosmificar la teología¹⁰.

b) Factores de un olvido contraproducente

En sus denuncias, estos autores adelantan las causas que promovieron la incoherencia cristiana: bien la incongruencia *ad intra*, bien un excesivo concordismo *ad extra*. Sin afán de exhaustividad, enumero esos factores que tornan acósmico el discurso teológico¹¹.

Los primeros derivan de la modernidad y su mirada antropocéntrica: se erige al ser humano en medida y horizonte de todo, dada su racionalidad, su capacidad de trascendencia y su apertura a la eternidad; se sustituye la sustancia por el sujeto, pasándose de una metafísica de la objetividad a una psicología de la subjetividad; se asume una visión cientificista de la realidad, que naturaliza y objetiva la creación; se impone la tecnocracia, que impulsa la razón instrumental y un conocimiento utilitarista de lo existente; y se erige la ética en filosofía primera.

Los segundos proceden de la tradición judeocristiana. Exegéticamente, se desarrolla una hermenéutica descontextualizada, que tergiversa la sabi-

analogia entis a la *analogia incarnationis*: nuevas mediaciones de razón para una propuesta cristológica», *Estudios eclesiásticos*, n.º. 97 (2022): 726-734; «La carne y el cuerpo: un diálogo inacabado entre teología y filosofía», *Scripta theologica*, n.º. 54 (2022): 171-201.

⁸ Gesché, «El cosmos», 153.

⁹ Cf. Gesché, «El cosmos», 300; I. Fuster Camp, *El ser humano y el mundo* (Madrid: BAC, 2023), 216-230 y 274-287.

¹⁰ Cf. Gesché, «El cosmos», 151-184.

¹¹ Cf. LS 101-121; Gesché, «El cosmos», 152-153, 164; D. Amato, *Creazione* (Assisi: Cittadella Editrice, 2013), 63-77; A. L. Pinheiro de Andrade, «Biblia e sustentabilidade: A consciência ecológica como paradigma de uma nova hermenéutica bíblica», *Perspetiva Teológica*, n.º. 55 (2023): 385-388.

duría de la Escritura. Así, ciertas lecturas de Gén 1,26-28 alimentan un antropocentrismo sesgado, que erige a la persona en señora de lo creado y favorece un despiadado dominio sobre el cosmos, por lo que urge redimir este pasaje¹². Es significativo, asimismo, el influjo de Gerhard von Rad, quien cataloga la fe israelita como esencialmente histórico-salvífica, de forma que la teología de la alianza absorbe la fe creacional y se relega lo cósmico a un lugar secundario¹³.

Si se atiende a la teología sistemática, tampoco estuvo acertada. Además de la repercusión de la exégesis mencionada¹⁴, la renovación teológica viene marcada por su giro antropológico, según el cual la persona es la destinataria del evangelio y de la salvación, como muestra la *Gaudium et spes*, primer bosquejo de antropología teológica (cf. GS 3; 12a). Aunque el Concilio valora lo cósmico (cf. GS 34; 36; 39; 45), no deja de ser simple apéndice en su discurso, quizá por motivos coyunturales, como la pertinencia del diálogo con los humanismos ateos y las suspicacias existentes hacia el sistema teilhardiano¹⁵.

Por su parte, las ‘antiguas’ teologías creacionales acuñan un *logos* excesivamente filosófico, ya que a la creación se accede también por la razón (*preambula fidei*); enfoque este que solapa lo creatural a concepciones metafísicas de la divinidad y resuelve causalmente las relaciones Creador-criaturas¹⁶. Además, priman una mirada cristológica y antropocéntrica de la realidad, que opaca la consistencia y el valor de lo cósmico; circunscriben el concepto de criatura al ser humano, por tratarse de la única llamada a relacionarse personalmente con Dios, y excluyen lo no-humano del proyecto salvífico divino. Finalmente, se muestran como constructos mentales

¹² Cf. R. Acosta, *Dios, hombre, creación* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-San Pablo, 2015), 49.

¹³ Cf. G. von Rad, «El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento». En *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1976), 129-139.

¹⁴ Cf. S. Sanz Sánchez, «Creation and Convenat in Contemporary Theology: A Syntesis of the Principal Interpretative Keys», *Nova et Vetera*, n.º. 12 (2014): 217-253.

¹⁵ Cf. F. A. Castro Pérez, *Luz de los hombres* (Maliaño: Sal Terrae, 2019), 117-135; M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien* (Barcelona: Herder, 2009), 123.

¹⁶ Cf. F. G. Brambilla, *Antropología teológica* (Brescia: Queriniana, 2014), 86-88 y 241-254. Por ello Karl Barth reivindicó reteologizar el concepto de creación: B. Bourguine, «L'idée de création dans la théologie contemporaine». En Françoise Mies (ed.), *Que soit! L'idée de création comme don à la pensée* (Bruxelles: Lessius, 2013), 139-148.

incapaces de dialogar con las ciencias, lo que coarta sus perspectivas epistemológicas¹⁷.

c) Repercusiones de un razonamiento teológico estrecho

Las derivaciones de este ‘levantamiento de lo cósmico’ no se hacen esperar y se antojan de calado¹⁸. Sobre todo, se seculariza la creación, estableciendo un hiato entre esta y el concepto de naturaleza, con lo que pierde su densidad simbólica y sacramental¹⁹. Esta pauperización consume un triple reduccionismo ontológico y teológico, al tiempo que alienta ciertas esquizofrenias.

Referido a lo primero, una teología acósmica objetiva la creación, de modo que, por una parte, la expone a la experimentación, manipulación y explotación, tan propias de la rentabilidad capitalista tecnocrática; y, por otra, la limita al devenir histórico, obviando que este implica igualmente un desenvolvimiento espacial²⁰. Asimismo, restringe al Creador a un *Deus ex machina* causal –así como el crear a un mero hacer–, y lo circunscribe a la esfera de lo humano, incurriendo en el deísmo y en una concepción dialéctica de trascendencia: Dios sería un constructo racional sin vida, ajeno a los dinamismos de la propia vida. Además, empeñe lo humano al tipificarlo como *homo faber* y encumbrarlo, aislándolo, sobre lo no-humano, desenraizándolo de su espacio vital y salvífico, tornándolo incomprensible y privándolo de una auténtica trascendencia, dado que el Creador no deja de ser ‘a la medida humana’.

En cuanto a las segundas, amén de debilitar las relaciones cosmos-Dios-ser humano, una teología acósmica disocia los niveles de la realidad creada: separa creación y salvación, lo natural y lo sobrenatural, el Dios creador y el agraciante, acción divina y humana, naturaleza y cultura..., lo que redundará en reveladoras secuelas espirituales y éticas, asociadas a la desconfianza hacia todo lo que huele a material. En definitiva, el olvido de la creación des-

¹⁷ Cf. S. Toulmin, *The return to cosmology* (Berkeley: University of California Press, 1982), 1-17 y 255-274.

¹⁸ Cf. L. C. Susin, *La creación de Dios* (Valencia: Siquem, 2004), 11-14.

¹⁹ Cf. D. Evers, «Dios y naturaleza en una perspectiva cristiana». En *Ciencia y creación* (Madrid: Sal Terrae-Javieriana-Comillas, 2018), 83-114; F. Hadjadj y F. X. Putallaz, *¿Qué es la naturaleza?* (Madrid: Rialp, 2023).

²⁰ Cf. J. Moltmann, *Dios en la creación* (Salamanca: Sígueme, 1987), 45; L. M.^a Armendáriz, *Hombre y mundo a la luz del Creador* (Madrid: Cristiandad, 2001), 435-464; J. Granados, *Teología de la creación* (Madrid: Didáskalos, 2020), 115-126.

integra el cristianismo, lo torna insignificante y lo ideologiza, ya que dicho abandono falsea, en el fondo, el principio de encarnación, dado el vínculo existente entre aquella y esta, con lo que retornamos a la deconstrucción de Nancy²¹.

2. Piedra de toque: la crisis ecológica

Nadie duda de la vitalidad eclesial y teológica experimentada el siglo pasado. Son múltiples los movimientos eclesiales, significativos los pensadores creyentes y considerables las corrientes teológicas apadrinadas por una generación irreplicable de teólogos²². Sin embargo, estas variantes, aunque necesarias e indispensables, resultan insuficientes para despertar la teología, parafraseando a Jon Sobrino, del ‘sueño de cruel acosmicidad’²³. Al pensamiento periconciliar lo mueven otras preocupaciones, ligadas a intereses modernos y antropológicos. De ahí que Ratzinger aluda a “la discusión teológica de los últimos años”²⁴.

La piedra de toque para recosmificar el discurso fiducial, por consiguiente, no proviene de la renovación teológica, sino, a sabiendas de simplificar las cosas, de un acontecimiento cultural que ha confrontado la fe cristiana consigo misma y con la sociedad: la sensibilidad, muy difundida entre los jóvenes, suscitada por la crisis ecológica²⁵. No podía ser de otro modo, dada la globalidad de esta crisis, en cuanto afecta a toda la realidad; su estructuralidad, pues no resulta algo coyuntural; y su terminalidad, ya que invita a finiquitar un *modus vivendi* configurado por el capitalismo consumista²⁶.

²¹ Cf. P. Ganne, *La creación* (Santander: Sal Terrae, 1980), 8-9. Sobre la conexión creación-encarnación: I. Delio, *Cristo en evolución* (Maliaño-Madrid: Sal Terrae-Comillas, 2014), 97-117.

²² Cf. R. Gibellini, *La teología del siglo XX* (Maliaño: Sal Terrae, 1998), 165-270; Castro Pérez, *Luz...*, 37-48.

²³ Cf. J. Sobrino, «Despertar del sueño de la cruel inhumanidad». En *El principio-misericordia* (Maliaño: Sal Terrae, 1992), 11-12.

²⁴ Ratzinger, «Consecuencias...», 100.

²⁵ Cf. Benedicto XVI. «Discurso al *Reichstag* (22-septiembre-2011)». https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html; LS 19, 54-55, 209; Gesché, «Cosmos», 171-173; Brambilla, *Antropología...*, 255-260; E. Marlés, *Trinidad creadora y cosmología* (Cornellá de Llobregat: Facultat de Teologia de Catalunya, 2010), 197-199.

²⁶ Cf. L. Boff, *Del Iceberg al Arca de Noé* (Maliaño: Sal Terrae 2003), 72-73.

En sus inicios, el discurso ecológico achacó a la fe cristiana ‘causar’ esta crisis, amparado en la mencionada hermenéutica de Gén 1,26-28 que sanciona un ‘arrogante’ antropocentrismo explotador, legitima el ilimitado crecimiento humano y rompe su alianza con la naturaleza²⁷. Esta acusación cuestionó la identidad y relevancia de dicha fe, y espoleó la reflexión teológica para que venciera su letargo acósmico, atendiera a las preguntas formuladas por la nueva sensibilidad, repensara la revelación para responderlas con coherencia y transmutara sus esquemas argumentativos desde la interrelacionalidad cosmoteándrica (cf. LS 119)²⁸.

Dicho replanteamiento recupera y profundiza el concepto de creación más allá de su solapamiento a la historia salvífica. A ello contribuye una renovada exégesis. Claus Westermann, por ejemplo, independiza la fe en la creación de la alianza, de modo que aquella goza de autonomía y funge como un presupuesto de la fe judía²⁹. A mayores, se empieza a asumir un acercamiento medioambiental, según el cual lo cósmico impregna toda la Escritura e interactúa con los seres humanos y con el Creador³⁰.

Además, la teología se abre al diálogo interdisciplinar, especialmente con las ciencias empíricas, dado que, como se dijo, su aislamiento redundó en su acosmicidad³¹. A dicho diálogo ayudan, entre otros, dos factores. Por una parte, el paradigma científico alentado por la física cuántica y caracterizado por la indeterminación, la irreversibilidad, la procesualidad incesante e innovadora y la complejidad³². De aquí deriva una comprensión de lo real como algo interconectado, sistémico y complejo (cf. LS 5, 79, 140-141), y

²⁷ Cf. L. White, «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, n.º. 155 (1967): 1203-1207. Sobre la confluencia de otros autores: S. Sanz Sánchez, *Alfa e Omega* (Verona: Fede e Cultura, 2021), 178-181.

²⁸ Cf. R. Panikar, *La intuición cosmoteándrica* (Madrid: Trotta, 1999); J. Tatay, «Fe y ecología». En *Sentires emergentes y fe* (Valencia: Tirant Editorial, 2019), 145-147.

²⁹ Cf. J. Morales, «El retorno de la creación en la teología bíblica». En *Acta theologica. Volumen de escritos del autor, ofrecido por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* (Pamplona: Eunsa, 2005), 80-81.

³⁰ Cf. D. G. Horrell, *The Bible and the Environment* (London & New York: Routledge, 2014); R. Burnet, «La Bible empêchera-t-elle le réchauffement climatique?», *Revue Théologique de Louvain*, n.º. 54 (2023): 162-179; Pinheiro de Andrade, «Biblia...», 399-401.

³¹ Cf. Brambilla, *Antropología...*, 261-265.

³² Cf. Gesché, «El cosmos», 248-251; L. Boff, *Evangelio del Cristo cósmico* (Madrid: Trotta, 2009), 15-22; V. Pérez Prieto, *Hacia una ecología* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023), 32-47.

un concepto abierto de materia, que supera el binomio materia-energía³³. Por otra, la proliferación de vocaciones ‘tardías’, que facilita acceder a la teología desde estructuras mentales y acervos culturales científicos, forjándose así el fenómeno experiencial del creyente que, en pro de la honradez intelectual, conjuga las vocaciones religiosa y científica³⁴.

3. Recosmificar la reflexión teológica: sugerencias creacionales

a) Necesarias teologías renovadas de la creación

De la situación denunciada y la sensibilidad generada aflora el requerimiento de una teología cosmificada, que haga justicia a los principios de encarnación y creación. En varios discursos, Benedicto XVI reivindica una teología más pendiente de la realidad creada en cuanto tal, pues “omitir la creación significaría malinterpretar la historia misma de Dios con los hombres, disminuirla, no ver su verdadero orden de grandeza”³⁵. Asimismo, reclama “la renovación de la doctrina de la Creación, y una nueva comprensión de la inseparabilidad de la Creación y la Redención reviste una grandísima importancia”, ya que repercute en el respeto, admiración y cuidado de la primera³⁶. Por su parte, el papa Francisco subraya el papel de las religiones en la superación de la crisis ecológica y exhorta a que los cristianos retornen al evangelio de la creación (cf. LS 62-100), pues unas erradas teología y antropología cristianas repercuten en una equivocada relación con el mundo (cf. LS 116; 200).

En los últimos decenios, han proliferación las teologías creacionales y medioambientales con renovados enfoques. Destacan las surgidas en el sur, debido a su comprensión más holista de la realidad, a los vínculos más es-

³³ Cf. A. Benz, *El futuro del Universo* (Barcelona: Herder, 2003), 97-103; A. Pérez de Laborda, «Sobre la materia», *Revista española de teología*, n.º 69 (2009): 441-479.

³⁴ Cf. A. Peacocke, *Los caminos de la ciencia hacia Dios* (Maliaño: Sal Terrae, 2008), 53; G. J. Consolmagno, «La fe de un científico», en *Explorar el universo, última de las periferias* (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 197.

³⁵ Benedicto XVI. «Homilía en la Vigila Pascual (23 de abril de 2011)». https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110423_veglia-pasquale.html.

³⁶ Benedicto XVI. «Discurso en el encuentro con el clero de la diócesis de Bolzano-Bressanone (6 de agosto de 2008)». https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20080806_clero-bressanone.html.

trechos que aúnan al ser humano con la naturaleza y a su crítica del ideal moderno³⁷. Dichas teologías tienden a reconstruir la alianza (o incluso establecer una nueva) entre Dios, cosmos y ser humano; a recuperar cada una de estas realidades desde la interrelación que el designio creador implica; a denunciar cualquier moción fragmentadora de la realidad; y a reconocer la deuda contraída por el cristianismo con lo cósmico³⁸. En definitiva, a reconciliar la experiencia y el pensar cristianos con lo que le es propio: lo cósmico y sus derivaciones. Veamos algunos de estos aspectos, que expresan cómo las teologías creacionales favorecen una reorientación de toda la teología desde este *proprium*.

b) “Y la alteridad era buena”

Como marco precomprensivo sitúo que el principio de creación se fundamenta en la bondad de la alteridad, de la diferencia. Como expresa Michel de Certeau, “no hay cristianismo allí donde se encuentra abolida una distancia irreductible”³⁹. A sabiendas del influjo cultural oriental de la no-dualidad, bajo capa de salvaguardar el holismo de lo real y repudiar cualquier resquicio de dualismo, la fe creacional confiesa que el Creador, debido a la sobreabundancia de su ser-relacional, concibe otro-de-sí-diferente-a-sí dotado de legítima autonomía y consistencia, tal como propone la ciencia actual⁴⁰.

Para desarrollar esta convicción, Gesché apela al a-teísmo levinasiano: la magnanimidad divina, su ominipotencia creacional, radica en que el Creador puede generar (y de hecho genera) lo no-divino, en lo que se congratula y a lo que se supedita⁴¹. Ratifican lo primero la reiteración de los verbos *bará* y *badal* (cf. Gén 1,4.6.7.14.18) y del adjetivo *tôb* (cf. Gén

³⁷ Amén de las latinoamericanas –Boff, Acosta, Gebara, Carlos Susin, Eleazar López–, recuérdense las africanas y asiáticas: T. Okure, «El puesto de la teología en otro mundo posible», en *Teología para otro mundo posible* (Madrid: PPC, 2005), 432-444; F. Wilfred, «Hacia una ecoteología interreligiosa», *Concilium*, n.º 331 (2009) 51-64.

³⁸ Cf. Acosta, *Dios...*, 7-8, 28 y 34.

³⁹ M. de Certeau, *El extranjero o la unión en la diferencia* (Madrid: Trotta, 2021), 171.

⁴⁰ Cf. J. Montserrat, *El gran enigma* (Madrid: San Pablo, 2015), 147-210.

⁴¹ Cf. Gesché, «El cosmos», 153-155 y 175-180; «El hombre», en *Dios para pensar. I* (Salamanca: Sígueme, 1995), 244-246; E. Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1995), 81-82 y 126. Se puede enriquecer este pensamiento con la comprensión de donación que remite al donador, posibilitando la distancia y la continua remisión unificante que nunca desemboca en la confusión. Para esta cuestión, véase: M. Porcel Moreno, «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser», *Carthaginiensia*, vol. 40, n.º. 77 (2024): 106-108.

1,10.12.18.21.25.31). Lo segundo atañe a que, dada la imposibilidad de Dios de negarse a sí mismo, creado lo no-divino, su relación con ello acontece en los parámetros creaturales, que no dejan de ser cósmicos. En esta línea, se trazan las relaciones Creador-criaturas conforme a las categorías de identidad y diferencia⁴², superando el esquema trascendencia-inmanencia que ha regido la reflexión creacional hasta el momento⁴³ y que tiende a subordinar el segundo término al primero.

Esta propuesta evoca las ontologías relacionales desde las que actualmente se piensa el misterio trinitario. La identidad del Dios creador, en sí mismo alteridad perijorética, posibilita el a-teísmo creacional, y lo concibe como bueno/bello. Trasciende el juego de palabras la pregunta formulada por Martín Gelabert: “¿Crea un Dios que es Trinidad o crea en cuanto Trinidad?”⁴⁴. En el segundo miembro, la alteridad perijorética inserta de lleno el acontecimiento creacional en la dinámica trinitaria, implicándose las tres divinas personas en el devenir creador generado en su interior y explicitando mejor la liberalidad del Creador al crear y la existencia de una creación libre y creativa como la presente⁴⁵.

Esta ‘marca trinitaria’ de lo creado (cf. LS 238-240) cimienta tanto la densidad soberana y libre del cosmos como su comprensión sistémica, sinérgica e interrelacional, paragonándose con la ontología perijorética trinitaria⁴⁶. Asimismo, explicita la raíz de la interrelación Creador-cosmos-ser humano. Pero, sobre todo, profundiza en la singular participación de cada persona divina en el acontecimiento, presencia y actuación creacionales, favoreciendo la relectura del dato revelado y la reorientación de los tratados trinitario, cristológico y pneumático desde una perspectiva cosmológica⁴⁷.

⁴² Cf. A. Gesché, *El sentido* (Salamanca: Sígueme, 2004), 63-90; Amato, *Creazione*, 113; A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación* (Maliaño: Sal Terrae, 1996), 93-96; Fuster Camp, *El ser...*, 267-273.

⁴³ Cf. K. Schmitz-Moormann, *Teología de la creación de un mundo en evolución* (Estella: Verbo Divino, 2005), 220-236.

⁴⁴ Cf. M. Gelabert, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre* (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997), 68.

⁴⁵ Cf. Gesché, «Cosmos», 281; S. del Cura, «*Creatio ex nihilo* como *creatio ex amore*», *Estudios Trinitarios*, n.º 39 (2004): 85-93; Kehl, *Contempló...*, 393-400.

⁴⁶ Cf. A. Ganoczy, *La Trinidad creadora* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005); J. Polkinghorne, *La Trinidad y un mundo entrelazado* (Estella: Verbo Divino, 2013).

⁴⁷ Para lo primero: D. Edwards, *El Dios de la evolución* (Maliaño: Santander, 1999); E. Marlés (ed.), *Trinidad, universo, persona* (Estella: Verbo Divino, 2013). Para lo segundo: Boff, *Evangelio...*; J. Moltmann, *El camino de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1993),

El realismo de una alteridad cósmica matiza, asimismo, el sentido y alcance de la distancia implicada: el a-teísmo acontecido en el proceso creacional se fundamenta en la relación, originando una autonomía relativa. La perijoresis trinitaria denota que la identidad nunca se forja en el vacío, sino debido a una relación radical que permite ser y tender a su consumación (cf. GS 36), en la que la vocación cristotélica inserta e impulsada por el Espíritu resulta crucial. De ahí que la autonomía creacional sea directamente proporcional a su dependencia con respecto al Creador⁴⁸.

c) Giro hermenéutico: pensar el cosmos *a creatione ad consummationem*

El principio creacional señalado resulta elocuente. Por de pronto reclama un giro hermenéutico peculiar: pensar teológicamente el cosmos *a creatione*⁴⁹; asumir la autonomía relacional de la creación, en correspondencia con las conclusiones cosmológicas actuales de un cosmos autopoiético.

El Creador dota lo creado de “una capacidad interna de invención”, de una “autotranscendencia activa” propia, de manera que “lo otro (querido) sea (y se desarrolle) por sí mismo”, se haga como ello se hace y dé a luz lo inédito. Porque crear no consiste ni en fabricar ni en hacer –acciones ambas que implican clausura y finalización–, sino en generar creación, en un sentido activo: apertura de autonomía libre guiada por el proceso inventivo inherente al mismo acto de crear. El cosmos se halla, por tanto, “atravesado por la creatividad”⁵⁰.

La fe, pues, no recela de la imagen de un cosmos autoorganizativo y sistémico, en el que los saltos cualitativos de nivel los posibilita la confluencia de azar y necesidad. Gesché repara en que la Septuaginta y el Credo usan el verbo *gignomai* (llegar a ser), que insinúa dicho dinamismo autónomo⁵¹. Más aún, la preposición *dia-* del Credo matiza dicho ‘poner en devenir’, al insertar la distancia entre Creador y criatura que preserva la soberanía de lo

369-419. Para lo tercero: L. Boff, *La irrupción del Espíritu en la evolución y en la historia* (Madrid: Trotta, 2017), 127-138; D. Edwards, *Aliento de vida* (Estella: Verbo Divino, 2008).

⁴⁸ Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), 103-104; M. Navarro, *Barro y aliento* (Madrid: Paulinas, 1993), 333-340; Gelabert, *Jesucristo...*, 50-58; Torres Queiruga, *Recuperar...*, 43-47.

⁴⁹ Cf. Gesché, «El cosmos», 186-192.

⁵⁰ Cf. Gesché, «El cosmos», 204, 209-210, 235-239, 248-252, 254 y 263; *El sentido*, 29-58; Torres Queiruga, *Repensar...*, 86-88. A la base: K. Rahner, «La hominización en cuanto cuestión teológica», en *El problema de la hominización* (Madrid: Cristiandad, 1973), 23-84.

⁵¹ Cf. Gesché, «El cosmos», 260.

creado⁵². Wofhart Pannenberg, por su parte, advierte dicha distancia, que no elimina la “inmediatez de la acción creadora de Dios”, en la referencia bíblica a la naturaleza que produce sus frutos según su especie (cf. Gén 1,11.24)⁵³. Edwards apela a la presencia activa del Espíritu, dador de vida, agente de novedad y perfeccionador de lo existente, que salvaguarda la diferencia en la relación dinámica de la comunión⁵⁴. Fabian Revol recupera y renueva la doctrina clásica de la *creatio continua*⁵⁵.

En cuanto creado creativo, y dotado de una libertad cósmica⁵⁶, lo creado es capaz de albergar a Dios (y de hecho acoge su presencia). La lectura comparada de los relatos creacionales y las cosmogonías circundantes insinúa la influencia del *Enuma Elish* –para el que la finalidad creadora se cifra en erigir un templo para Dios– en la teología sacerdotal del séptimo día y la posterior construcción de la tienda del encuentro (cf. Éx 24,15-18; 25-40). Según esto, Dios proyectó el cosmos como su morada, y como tal lo ha acondicionado⁵⁷.

Gesché aventura cuatro razones por las que considerar el cosmos morada de la divinidad⁵⁸: de eternidad, pues los relatos bíblicos relacionan la sabiduría divina con la creación desde antes de la fundación del mundo (cf. Sal 77,2; Prov 8,30-31); de creación, dada la implicación del Logos en ella (cf. 1Cor 15,25; Col 1,16), dotándola de inteligibilidad; de encarnación, puesto

⁵² Esta mediación personaliza las relaciones, descritas como ‘habitación’, al contrario de lo que ocurre con la formulación causal: Gesché, «Cosmos», 199-208 y 223; P. Coda, «Teología trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale», *Lateranum*, n.º. 68 (2002): 33.

⁵³ Cf. W. Pannenberg, «La vida humana: ¿creación versus evolución?», en *Ciencia y creación*, 323 y 327.

⁵⁴ Cf. Edwards, *Aliento*, 173-228; LS 80.

⁵⁵ Cf. F. Revol, «Theology of Continuous Creation», *Theology and Science*, n.º. 19 (2021): 287-299.

⁵⁶ Cf. Schmitz-Moormann, *Teología...*, 246.

⁵⁷ Cf. F. García López, «Los fundamentos de la antropología bíblica», *Salmanticensis*, n.º. 58 (2011): 195-198; J. L. de León Azcárate, «La Biblia y las cosmogonías del Antiguo Oriente próximo», en *Pensar después de Darwin* (Maliaño: Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2014), 394-398; Kehl, *Contempló...*, 193-195. Sobre la extensión de esta finalidad creacional a Gén 2-3: L. Schachter, «The Garden of Eden as God’s First Sanctuary», *JBQ*, n.º. 41 (2013): 73-77. Por su parte, para Ska, la novedad del autor sagrado con respecto a los relatos creacionales del Próximo Oriente Antiguo radica, precisamente, en que no concluye su texto con la construcción de un templo, sino con la reserva de un tiempo sagrado, el sábado: J. L. Ska, *Compendio de Antiguo Testamento. Introducción, temas y lecturas* (Estella: Verbo Divino, 2017), 228.

⁵⁸ Cf. Gesché, «El cosmos», 218-220.

que el Logos asumió la carne (cf. Jn 1,14); de parusía, ya que, cuando esta acontezca, la creación conservará su identidad cósmica, aunque transformada, como veremos. De esta forma, el autor teologiza la preocupación medioambiental cristiana: esta no brota de la simple eticidad, sino de este ser morada divina⁵⁹.

Esta referencia, más incisiva que la tradicional doctrina de las criaturas como *vestigia Trinitatis*, avala la dignidad del cosmos. Por ser lugar de presencia, es ámbito y garante de la revelación y salvación divinas, ambos regidos por el principio de sacramentalidad (cf. DV 2-4). En él acontecen, porque así lo quiere Dios, el designio creador proyectado desde un principio. Él es “el areópago que le ha proporcionado (a Dios) los recursos materiales para comunicar la palabra y las especies para celebrar la eucaristía, un espacio donde celebrar la liturgia y congregar a la Iglesia, el sitio donde se gesta la salvación y se inaugura el reino, donde aletea el Espíritu Paráclito”⁶⁰.

El cosmos, por tanto, da pie a repensar la teología litúrgico-sacramental, dado que, gracias a él, el Creador se expresa en el dialecto de las criaturas. Al estar grávido de la presencia y acción divinas, aquel deja la unidimensionalidad del naturalismo y recupera su sacramentalidad, erigiéndose con el ser humano en “mediación sacramentaria fundamental”, que porta la interioridad de quien lo crea y goza de la exterioridad con que ha sido creado⁶¹. De ahí que sacramentalmente se insista en la semántica de los símbolos (cósmicos); se profundice en sus significados y en la eficacia intencional de los sacramentos, por la que se transforma la creación entera (cf. LS 235); y se haga hincapié en la cosmicidad de las celebraciones litúrgicas, coligiéndose que es “evidente que la liturgia católica es una liturgia cósmica”⁶².

Referencia especial requiere la eucaristía, “fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (LG 11), por cuanto se presenta como un acceso innegable a la creación y en ella se explicita hasta qué punto el cosmos es capaz del

⁵⁹ Otras muestras de esta teologización ecológica en: D. Edwards, *Ecology at the Heart of Faith* (Maryknoll: Orbis Books, 2006); R. Guridi, «Teología y crisis ecológica: nudos problemáticos y perspectivas de futuro de la ecoteología», *Estudios Eclesiásticos*, n.º. 381/382 (2022): 355-394; J. de D. Larrú, «Ecología humana», en *Loado seas, mi Señor* (Madrid: BAC, 2016), 123-144.

⁶⁰ Acosta, *Dios...*, 28-29.

⁶¹ Cf. D. Salado, «Categorías antropológicas y sacramentología», *Escritos del Vedat*, n.º. 32 (2002): 183, 208; L. M. Chauvet, «La théologie sacramentaire aujourd'hui: quelques axes de recherche à promouvoir», *Recherches de Science Religieuse*, n.º. 97 (2009): 497.

⁶² J. Ratzinger, *El Espíritu de la liturgia* (Madrid: Cristiandad, 2001), 246. Véase, también: D. Borobio, «Sacramentalidad cósmica y sacramentos», *Phase*, n.º. 298 (2010): 289-323.

Creador y este se hace uno con aquel (cf. LS 236)⁶³. Además, la eucaristía constata que, en los símbolos cósmicos asumidos funcionalmente y como mediación análoga de la humanidad encarnacional ahora resucita⁶⁴, acontece la nueva alianza pretendida por la cultura actual entre ser humano y naturaleza, habida cuenta de que expresan un cosmos humanizado, transmisor de vida en virtud de la creatividad humana.

Esta alusión litúrgico-sacramental abre la puerta a lo cósmico como mediación de una salvación que desborda el ámbito interpersonal, incluyendo la que Dios quiso fuera su morada: él “salva habitando e incluso en tanto que habita entre los hombres”⁶⁵. La centralidad de la fe cristiana radica en afirmar que “Jesús es la salvación”, confesión que indica la cosmicidad de dicha salvación, puesto que la remite a una criatura histórica inserta en el devenir cósmico⁶⁶. De igual modo, reivindica la etapa histórica de dicha salvación, dado que integra las “constantes creaturales” (corporeidad-cosmicidad, socialidad-estructuralidad, historicidad espacio-temporal)⁶⁷ e implica la libertad y el compromiso de las criaturas, como muestran los milagros del reino, explicitación de las ‘salvaciones históricas’ que aúnan lo cósmico y lo antropológico⁶⁸.

La creación, asimismo, es beneficiaria salvífica⁶⁹. Este mundo es creado y conservado por el amor del Creador (cf. GS 2; 19), mas no resulta menos cierto que, debido a dicho amor, tiende a su consumación y plenificación (cf. Rom 8,18-25), a su gloria en Dios (cf. AG 2). De esta forma, lo cósmico exige repensar la escatología cristiana, ámbito del que solo refiero dos aspectos.

Por una parte, la relación creación-resurrección, simbolizada en cada eucaristía y, sobre todo, en la Vigilia pascual⁷⁰. Dado que el Verbo, al encarnarse, asume el desenvolvimiento del cosmos, su resurrección, que “afecta

⁶³ Cf. Granados, *Teología...*, 83-99 y 175-187.

⁶⁴ Recuérdese la teología tomasiana, de gran calado patristico, que da sentido a toda realidad sacramental en cuanto unida a la humanidad de Cristo, mas a una humanidad crística compendiada en Jn 19,34.

⁶⁵ Gesché. «El cosmos», 225. Consúltese, además: Sanz Sánchez, *Alfa...*, 96; A. Cordovilla, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021), 159 y 451.

⁶⁶ Cf. O. González de Cardedal, «La soteriología contemporánea», *Salmanticensis*, n.º. 36 (1989): 287; Cordovilla, *Teología...*, 14-15, 24 y 87; Marlès, *Trinidad creadora*, 261-267.

⁶⁷ Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos* (Madrid: Cristiandad, 1983), 716; J. Lois, «Jesús y la salvación», en *Jesús de Nazaret. Perspectivas* (Madrid: PPC, 2003), 276.

⁶⁸ Cf. J. Sobrino, «La centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación», *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º. 3 (1986): 258-259; O. González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: BAC, 2001), 525-528.

⁶⁹ Cf. Acosta, *Dios...*, 9.

⁷⁰ Cf. Kehl, *Contempló...*, 83-104; Granados, *Teología...*, 499-524.

a la totalidad de su persona y a sus relaciones constitutivas”, incluye su condición cósmica, como reza el artículo fiducial de la resurrección de la carne⁷¹. La carne, por tanto, desempeña un papel insustituible en la tensión discontinuidad-continuidad que caracteriza la resurrección, por cuanto aporta identidad a la transformación obrada en ella (cf. Flp 3,21; 1Cor 15,35-51); identidad forjada en las coordenadas espaciotemporales y relacionales, que personifican en nosotros la cosmicidad-otra que nos ha posibilitado ser. Por ello, Pablo relaciona la resurrección humana con la transfiguración cósmica (cf. Rom 8,19-23).

Por otra, la referencia a la nueva creación⁷². Si esta tierra, diseñada como morada del Logos, es capaz de Dios en cuanto se le ha donado la potencialidad de hospedarlo, entonces, “por la fuerza del Logos que la habita... lleva en sí capacidades de eternidad”, de destino⁷³. Unas potencialidades que se desplegarán en la Parusía, que no consiste en espiritualizar lo creado, destruyendo “su dimensión material, sino (en) mostrar la vocación eterna de la materia”⁷⁴. La parusía es, “lisa y llanamente, la pascua de la creación”: el paso de la esta creación a esta creación otra⁷⁵.

Gesché da un paso más y se pregunta: ¿puede considerarse la creación sujeto salvífico en cuanto contiene “un secreto de salvación” por ser morada del Logos, por su carácter donado, por estar dotada de libertad cósmica? ¿Posee una estructura filial?⁷⁶. Si no fuera así, se obviaría: que el cosmos ya porta salvación, pues, por amor, fue creado *tób*, otorgándosele unas potencialidades que la gracia despliega y consume, y por amor, fue asumido en la encarnación y transignificado por la resurrección de Cristo, fuente de salvación; que la cautividad que lo somete le viene del ser humano, no de sí mismo; que goza de inteligibilidad, de sentido, dado que fue creado por la Palabra; que está destinado a la consumación, interactuando en esta la creación y el ser humano; que, aplicando la analogía trinitaria, fungiría como el tercero que viabiliza la relación entre el Creador y el ser humano, rehabilita

⁷¹ Cf. Cordovilla, *Teología...*, 97; Gesché, «El cosmos», 237, 306; Moltmann, *El camino...*, 343-355.

⁷² Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación* (Madrid: BAC, 1996), 181-196; M. Kehl, *Y después del fin, ¿qué?* (Bilbao: DDB, 2003), 113-124; J. Moltmann, *La venida de Dios* (Salamanca: Sígueme, 2004), 329-403.

⁷³ Gesché, «El cosmos», 234, cf. 239-240.

⁷⁴ Sanz, *Alfa...*, 226.

⁷⁵ Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua...*, 139; Moltmann, *El camino...*, 457-460.

⁷⁶ Cf. Gesché, «El cosmos», 278-284 y 285-317; Schmitz-Moormann, *Teología...*, 204.

a aquel y evita la asfixia de este. De ahí que concluya: “El cosmos es salvación... En el cosmos hay salvación”⁷⁷.

El teólogo belga argumenta desde la razón y desde la fe. Pero adviértase una vez más el peso de la autonomía relacional. Según la ciencia, lo cósmico no se agota en el ser humano y prosigue su historia independientemente de él. Los teólogos, por su parte, explicitan esta independencia con relatos bíblicos, como la alianza que Dios establece con la creación, previa a la que instituirá con Israel (cf. Gén 9,8-17); y el discurso cósmico de Job 38-41, en el que la majestuosidad del viaje por el universo patentiza la insignificancia humana⁷⁸. De ahí que, aunque desde el credo cristiano quizá la creación no alcance su consumación independientemente del ser humano, de ello no se colige “que (aquella) tenga que ser concebida como un mero testigo mudo de la salvación humana”⁷⁹.

d) Peculiaridad del Dios creador

Una creación así ideada revela algo de su Creador. Explicitada ya su ontología relacional y su posible traslación a lo creatural, reparo ahora en que la *autopoiesis* aludida desborda la comprensión filosófica y pergeña una imagen más personal y cabal de un Creador *capax cosmi*⁸⁰. La consistencia cósmica explicita una agente presencia ‘provocadora’ de Dios, personificada en su Espíritu, que crea en sentido estricto, “porque crear es suscitar creadores, seres capaces a su vez de ser sujetos, por tanto, de dar”⁸¹.

Esta imagen del Creador, a su vez, remite a otra enseñanza: si la fuerza creadora radica en que se aliente un dinamismo autónomo con respecto-a-sí, crear implica la voluntad del Creador de ser concernido a y dejarse afectar

⁷⁷ Gesché, «El cosmos», 315-316. Aunque esta intuición anticipa un posible desarrollo cósmico de la gracia, simula cierta uniformidad entre el devenir cósmico y el de la humanidad: C. Duquoc, *El único Cristo* (Maliaño: Sal Terrae, 2005), 185-186 y 194.

⁷⁸ Cf. Acosta, *Dios...*, 39 y 117; E. Johnson, *Pregunta a las bestias* (Maliaño: Sal Terrae, 2015), 269-273.

⁷⁹ Kehl, *Y después...*, 196.

⁸⁰ Algunos autores expresan esta radical opción cósmica divina como ‘encarnación profunda’: D. Edwards, *Deep Incarnation* (New York: Maryknoll, 2019); C. Deane-Drummond, «The Wisdom of Fools? Theo-Dramatic Interpretation of Deep Incarnation», en N. H. Gregersen (ed.), *Incarnation* (Minneapolis: Fortress Press 2015), 177-201; Johnson, *Pregunta...*, 192-199.

⁸¹ Gesché, «El cosmos», 178. Véase, también: X. Pikaza, *La palabra se hizo carne* (Estella: Verbo Divino, 2020), 37.

por lo creado, sin menoscabo ni de su identidad ni de su trascendencia. Al contrario, debido a esta y a la sobreabundancia que la califica, el Creador acata y se sujeta a la *autopoiesis* creacional sin merma y sin dejarse encerrar por/en ella⁸².

Apelando a una analogía bastante burda, que ampare la liberalidad y la identidad del Creador, este es tan libre que, por amor, se hace ‘esclavo’ del dinamismo de su obra (cf. Gál 5,13). En razón de esto se habla de la creación como la primera kénosis divina, que es “la gramática trinitaria con la que se escribe el libro de la creación”⁸³. Crear, así, no deja de ser la máxima expresión de la lógica del don, según la cual al donante solo lo motiva capacitar la donación del destinatario. Al trasluz de esta kénosis se muestra la presencia real, pero elusiva, del Creador en la creación, y su acción eficiente, mas callada, desde dentro y diferente a la de las criaturas.

Desde aquí se reformula la omnipotencia divina. Sin profundizar en cómo comprenderla, para no incurrir ni en su abstracción ni en su arbitrariedad ni en su irrelevancia, solo constato que la querencia del Creador por lo cósmico lo torna vulnerable, al exponer la omnipotencia, por pura gratuidad, a la libertad creatural, como se ha dicho. A diferencia de la teodicea griega, que conjuga aquella con la inmutabilidad, la teología cristiana lo hace con la fidelidad a otro-distinto-limitado, presentándola como una omnipotencia relacional: Dios no puede negarse a sí mismo (cf. 2Tim 2,13), ni tampoco anular su designio salvífico (cf. Rom 11,29), que acarrea lo cósmico⁸⁴.

Esta alusión a la fidelidad ahonda en el designio creador y reconsidera la sinergia azar/necesidad proclamada por la física cuántica desde la intención indeterminada, creativa, de un poeta o de un intérprete de una pieza de jazz, que se percibe en múltiples detalles de Gén 1⁸⁵. En efecto, pensar a Dios fiel hasta las últimas consecuencias conlleva reconocer una intención en lo creado; mas una intención que difiere de un plan prefigurado (omnisciente), que

⁸² Cf. M. Gelabert, «Dios Padre todopoderoso creador», *Estudios Trinitarios*, n.º 34 (2000): 215 y 222-226.

⁸³ P. Coda, «*Creatio ex nihilo amoris*. Per una lettura trinitaria del principio di creazione», *Nuova Umanità*, n.º 25 (2003): 68. Consúltese, además: H. U. von Balthasar, *Teodramática*, 4 (Madrid: Encuentro, 1995), 304; Gesché, «El cosmos», 175-180; J. Polkinghorne (ed.), *La obra de amor* (Estella: Verbo Divino, 2008); Schmitz-Moormann, *Teología...*, 242-253.

⁸⁴ Cf. Gesché, «El cosmos», 180; Torres Queiruga, *Recuperar...*, 104; Edwards, *El Dios...*, 47-57; G. Greshake, ¿Por qué *el Dios del amor permite que suframos?* (Salamanca: Sígueme, 2008), 41-59; Kehl, *Contempló...*, 114-118.

⁸⁵ Cf. Gesché, «El cosmos», 257-265 y 292-295; Torres Queiruga, *Recuperar...*, 96-100; A. Peacocke y A. Pedersen, *The Music of Creation* (Minneapolis: Fortres Press, 2005).

anula las estructuras de posibilidad y creatividad referidas. Dios crea con un designio salvífico, aunque dejando que la creación se haga y actuando como atractor activo, mas no invasivo⁸⁶.

e) Retorno a un ser humano religado, limitado y donante

Por último, pensar el cosmos *a creatione* trastoca una antropología teológica excesivamente antropocéntrica. Reivindicar el cosmos conlleva reconocer que el ser humano requiere de él para existir, situarse, comprenderse, orientarse, constituirse y revelarse como tal, guarecerse (cf. EG 215). Siguiendo la lógica zubiriana, necesita de un espacio en el que enraizarse, para no perderse ontológicamente⁸⁷. Es más, el cosmos permite en parte la especificidad humana, en un doble sentido: a) conforme a la teología de la identidad, demanda de ese otro para ser él; b) en consonancia con la etimología de *ética*, es “un ser de hogar y de estancia”⁸⁸.

Conscientes de esta doble realidad, las teologías creacionales defienden la singularidad humana, aunque la concretan desde la comunión con y el servicio al diferente (cf. LS 118-119). La trascendencia humana con respecto a la cosmicidad (cf. GS 14; LS 81) no es la de un “exiliado” o un “supersticioso”, sino la de quien desempeña una misión, debido a que la persona no acontece sin el cosmos del que forma parte y, a la vez, este es integrado en el mismo hecho de trascender, conforme a las tesis evolutivas⁸⁹.

Los relatos creacionales explicitan los vínculos entre ambas realidades. Para la escuela sacerdotal, Dios crea al ser humano el sexto día (cf. Gén 1,26), en comunidad con el resto de mamíferos imperfectos; asimismo, todos son creados cuando ya existe un espacio habitable, y no un *tōhūwābōhū* inhóspito (cf. Gén 1,2). Por su parte, Gén 2 explota la afinidad lingüística *'ādām- 'āqāmāh*, de modo que el terreno surge de la tierra (v. 7), establece relaciones vitales con ella (v. 15) y a ella torna cuando muere (cf. Gén 3,19).

Ahora bien, esta ligazón que une al ser humano con lo creado expresa igualmente la dependencia de esto con respecto a aquel, insinuando la sin-

⁸⁶ Cf. D. Edwards, «The Attractor and the energy of Love», *The Ecumenical Review*, n.º. 65 (2013): 129-144.

⁸⁷ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1984), 79-91; I. Ellacuría, «La religación, actitud radical del hombre», *Asclepio*, n.º. 16 (1966): 97-155.

⁸⁸ Cf. Gesché, «El cosmos», 169, 181, 197-198 y 296-300.

⁸⁹ Cf. Gesché, «El cosmos», 211 y 213; Moltmann, *Dios...*, 44; I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Trotta, 1991), 43-140.

gularidad humana. Gén 2 lo expresa, al menos, con tres detalles⁹⁰. Por una parte, Dios le encomienda nombrar lo creado. Las criaturas existen antes de ser nombradas, con lo que se presupone dignidad para ser nombradas; mas el Creador asocia al ser humano al proceso creativo de manera distinta a como el cosmos resulta autopoiético: él nombra, termina “de dar existencia a lo que existe”⁹¹. Por otra, *'āḏām* requiere de una compañía adecuada. Esto no indica que las criaturas sean indignas para la comunión: tan solo que se requiere de un plus para una comunión adecuada, a causa de que el ser humano porta el aliento divino (cf. v. 7). Finalmente, a *'āḏām* se le encarga ‘servir y guardar la tierra’ que es (cf. v. 15). Los verbos *'ābad* y *šāmar* poseen una densidad litúrgica y aliancista significativa⁹², de donde se colige que la reciprocidad caracteriza a las criaturas; reciprocidad en pro de una habitabilidad mayor, porque la creación aún no ha sido consumada.

Desde aquí se reinterpreta el mandato de Gén 1,26.28, que suscitó la crítica ecológica. El *weyirdū* preceptuado al ser humano está en función de la armonía creacional, expresada en el idilio de la inexistencia de carnívoros (cf. Gén 1,29-30)⁹³. El sacerdotal lo insinúa cuando afirma que, al recibir el ser humano este encargo: a) el resto de la creación le ha sido donado y, por tanto, no le pertenece; b) el cosmos sigue siendo la morada de Dios, por lo que el dominio se ejercerá para consolidar, purificar, elevar, perfeccionar, restaurar la creación (cf. GS 58): prepararla para su destino; c) por eso, se debe ejercitar a la manera del Creador, generando inventivamente cosmos, vida, tal como completa el ‘creced y multiplicaos’⁹⁴.

Influyen aquí dos aportaciones exegéticas. La una, la hermenéutica funcional del ‘a imagen y semejanza’, según la cual ser imagen entraña re-presentar a Dios sobre la tierra, ser su visir⁹⁵. Así, la forma como el ser humano es creado refleja su especificidad, su ‘deberse a’, su reciprocidad con respeto a Dios y a lo cósmico. La otra, la lectura historizada de *mirdâ* (mandar, do-

⁹⁰ Cf. Gesché, «El hombre», 251-256.

⁹¹ Gesché, «El cosmos», 213.

⁹² Cf. I. Angulo, “¿No habéis leído esta Escritura?” (*Mc 12,10*) (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019), 257-260.

⁹³ Cf. K. Löning y E. Zenger, *In principio, Dio creò* (Brescia: Queriniana, 2006), 169-175.

⁹⁴ Cf. Gesché, «El cosmos», 179-180, 188-189, 220-221 y 227; «El hombre», 252-254; Moltmann, *Dios...*, 35-46; León Azcárate. «La Biblia...», 389-391; Löning-Zenger, *In principio...*, 159-169.

⁹⁵ Cf. G. von Rad, *El libro del Génesis* (Salamanca: Sígueme, 1987), 71; Moltmann, *Dios...*, 237.

minar) y *k'bash* (someter). Gén 1 se redactó durante el destierro (época de supervivencia, baja natalidad, desposesión de la tierra y esclavitud) y con la mentalidad de una cultura antigua (donde los fenómenos meteorológicos y las bestias poseen un poder aniquilador). De ahí que, para que la creación conserve su habitabilidad, precise de un dominio benefactor que contrarreste las fuerzas caóticas (cf. Gén 9,1-2.7) y aliente a la vida⁹⁶.

Aun con todo, quizás se ha de superar este paradigma, ya que incurre en *hybris*. Entonces el ser humano funge como satán para la tierra, sufriendo esta las consecuencias de su maldad (cf. Gén 6,11-9,17)⁹⁷. Igualmente, la exégesis funcional puede afianzar el antropocentrismo criticado, por más que el dominio se concrete de forma servicial, tal como reflejan las metáforas de mayordomo, liturgo, sacerdote, diácono, boca del universo, preservador de las estructuras de creatividad, capacidad y destino, intendente de la naturaleza, juez de paz, don del último día, jugador de Dios, cantor del universo... propias de un paradigma de administración⁹⁸.

Estas designaciones tienen que conjugarse con el hecho de que la creación es locuaz (cf. Sal 19,2-4; 96,11-13; 104,21; 148; Ap 5,13)⁹⁹; de que es un otro orgánico, dinámico y valioso en lo más insignificante de sí mismo (cf. LS 16, 33, 42, 69, 76), con el que los seres humanos se relacionan para no desorientarse y fungir como imagen¹⁰⁰. Por ello se propone un nuevo paradigma: la ‘comunidad de la creación’, en la que la persona aparece como interlocutor que establece “una relación sujeto a sujeto, de interdependencia (no de autosuficiencia)”, con lo creado; y con el que se ampara la entidad sistémica de la creación y se evita cualquier hiato aislacionista en lo creado¹⁰¹. En este contexto de reciprocidad y solidaridad, la condición del ser humano pensado *a creatione* se cifra en ser ‘hermano’ del cosmos¹⁰²; hermano que, como el Creador, tiene que asumir su kénosis, dado que su dominio

⁹⁶ Cf. León Azcárate, «La Biblia...», 388-389; Gesché, «El cosmos», 228, 261; Susin, *La creación*, 50-51; Acosta, *Dios...*, 38-39, 56.

⁹⁷ Cf. L. Boff, *Ecología* (Madrid: Trotta, 1997), 92-95; Acosta, *Dios...*, 11, 14-21 y 65-79.

⁹⁸ Cf. Acosta, *Dios...*, 56; Gesché, «El cosmos», 230-233, 233-245 y 252-257; Moltmann, *Dios...*, 43, 85-86, 203 y 241; Susin, *La creación*, 107; S. W. Hahn, *Ordinary work, extraordinary grace* (New York: Doubleday, 2006), 28; I. Golub, *El último día de la creación* (Salamanca: Sígueme, 2004), 79 y 106-111; E. Johnson, *Rico en misericordia* (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 19.

⁹⁹ Cf. Granados, *Teología...*, 221-225.

¹⁰⁰ Cf. Acosta, *Dios...*, 33.

¹⁰¹ Cf. Acosta, *Dios...*, 31; Gesché, «El cosmos», 253; Johnson, *Pregunta...*, 260-286.

¹⁰² Cf. Susin, *La creación*, 20 y 96-97.

es limitado (creado en el sexto día), entendiendo dicho coto en el marco interdional de ser imagen que debe donarse a sí misma y vivir sobriamente¹⁰³.

Conclusión

A lo largo de estas páginas se ha visto cómo la teología cristiana, ya por factores culturales, ya por motivos internos, se había endeudado con la creación no-humana (denominada aquí ‘cosmos’), porque no la valoraba como criatura, la privaba de su densidad sacramental y le robaba su destino salvífico. La crisis ecológica y la conciencia medioambiental le han servido al Espíritu para que haga memoria de una confesión cristiana nuclear: que lo cósmico integra, por gracia, el querer divino, siendo la encarnación del Hijo su máxima expresión (cf. DeV 50) y la resurrección transformadora su sino. En los últimos decenios, la reflexión cristiana ha recosmificado sus planeamientos, hallando en las teologías creacionales, debido a su temática e interdisciplinariedad, una plataforma inmejorable para acometer dicho proceso y reivindicar la entraña ecológica de la fe cristiana.

Dichas reformulaciones parten de un giro hermenéutico avalado por la conciencia ecológica: pensar el cosmos *a creatione*. Este hecho halla en la renovación exegética un fiel aliado para repensar tratados teológicos como el fundamental, el trinitario, el cristológico, el pneumatológico, el soteriológico, el litúrgico-sacramental, el escatológico y, cómo no, el espiritual, el moral y el pastoral, aunque no hayamos insistido en ellos. En todos se ha constatado una irrupción de lo cósmico, si bien aún inconclusa.

Dicha insuficiencia, e incluso problematicidad, se advierten en dos ámbitos, principalmente. Por una parte, el eclesiológico, quizá más por ausencia de desarrollos de ciertas intuiciones (eclesiología de Efesios, metáforas eclesiológicas del cuerpo y el pueblo, profundización en la eclesiología bautismal y eucarística) que por imposibilidad de realización. Por otra, la exposición del pecado y de la gracia, dados los rasgos de personalidad (racionalidad, libertad, amor, donación) requeridos para el encuentro o desencuentro con el Creador, habida cuenta de la interpretación de la revelación como autocomunicación (cf. DV 2; GS 19; 24; LS 81). Tras esta realidad se esconde el debate sobre cosmocentrismo, antropocentrismo o teocentris-

¹⁰³ Cf. Gesché, «El hombre», 102; «El cosmos», 174, 179-180, 189 y 221; Guridi, «Teología...», 379-381; S. Vilas Boas, «Implementing an ecoculture: living beyond fear», *Carthaginensia*, vol. 40, n.º. 77 (2024): 56-58.

mo¹⁰⁴, motivado bien por un excesivo concordismo cultural, bien por un fundamentalismo antropoteológico. El primero absolutiza (e independiza) la autonomía y el valor en sí de lo no-humano, no sin incurrir en desmedidas paradojas¹⁰⁵; el segundo, a conservar una visión antropomorfa del principio antrópico¹⁰⁶. De hecho, la teología creacional de Gesché es víctima del dilema, tal como muestran sus apuntes soteriológicos: lo cósmico es salvífico, aunque requiere de la acción humana para preservar y explicitar el ‘secreto salvífico’ depositado en ello.

Pienso que ambos supuestos pierden de vista que el dato revelado cumple aquello de “que todo sea valioso no significa que todo sea igualmente valioso”¹⁰⁷ (cf. Mt 10,29-31), y que el propósito de la intuición cosmoteándrica asumida por las teologías creacionales radica en fortalecer la identidad de cada uno de los agentes implicados en virtud de una necesaria *perijoresis*, solo comprensible desde el primerear del Creador. En este sentido, el modelo ‘comunidad de la creación’ procura solventar esta disyuntiva, devolviéndole lo personal a lo cósmico, para que, “solo gracias a la indisoluble relación que el hombre tiene hacia el cosmos mismo”, se le atribuya dicha personalidad¹⁰⁸. Pero esta veta aún requiere profundizarse.

Referencias bibliográficas

Acosta, R. *Dios, hombre, creación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-San Pablo, 2015.

Amato, D. *Creazione*. Assisi: Cittadella Editrice, 2013.

Angulo, I. “¿No habéis leído esta Escritura?” (*Mc 12,10*). Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019.

Armendáriz, L. M.^a. *Hombre y mundo a la luz del Creador*. Madrid: Cristiandad, 2001.

¹⁰⁴ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander: Sal Terrae, 1986), 241-247; U. Lüke, *El mamífero agraciado por Dios* (Salamanca: Sígueme, 2018), 89-91.

¹⁰⁵ Cf. G. Ravasi, *El gran libro de la creación* (Madrid: San Pablo, Madrid 2022), 299-305; Guridi, «Teología...», 373-376.

¹⁰⁶ Cf. *Compendio de la DSI*, 463.

¹⁰⁷ Torres Queiruga, *Recuperar...*, 81.

¹⁰⁸ Amato, *Creazione*, 109. Véase, también: LS 83; Armendáriz, *Hombre y mundo...*, 501-553.

- Balthasar, H. U. von. *Teodramática*, 4. Madrid: Encuentro, 1995.
- Béjar Bacas, J. S. «De la *analogia entis* a la *analogia incarnationis*: nuevas mediaciones de razón para una propuesta cristológica». *Estudios eclesiásticos*, nº. 97 (2022): 715-744.
- Béjar Bacas, J. S. «El Haptocentrismo de Jean Luc Nancy: cuerpo, tacto y cristianismo». *Gregorianum*, nº. 103 (2022): 335-357.
- Béjar Bacas, J. S. «La carne y el cuerpo: un diálogo inacabado entre teología y filosofía». *Scripta theologica*, nº. 54 (2022): 171-201.
- Boff, L. *Ecología*. Madrid: Trotta, 1997.
- Borobio, D. «Sacramentalidad cósmica y sacramentos». *Phase*, nº. 298 (2010): 289-323.
- Bourgine, B. «L'idée de création dans la théologie contemporaine». En *Que soit! L'idée de création comme don à la pensée*, editado por Françoise Mies, 133-154. Bruxelles: Lessius, 2013.
- Brambilla, F. G. *Antropología teológica*. Brescia: Queriniana, 2014.
- Burnet, R. «La Bible empêchera-t-elle le réchauffement climatique?». *Revue Théologique de Louvain*, nº. 54 (2023): 162-179.
- Castro Pérez, F. A. *Luz de los hombres*. Maliaño: Sal Terrae, 2019.
- Certeau, M. de. *El extranjero o la unión en la diferencia*. Madrid: Trotta, 2021.
- Chauvet, L. M. «La théologie sacramentaire aujourd'hui: quelques axes de recherche à promouvoir». *Recherches de Science Religieuse*, nº. 97 (2009): 491-514.
- Coda, P. «*Creatio ex nihilo amoris*. Per una lettura trinitaria del principio di creazione». *Nuova Umanità*, nº. 25 (2003): 55-68.
- Coda, P. «Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale». *Lateranum*, nº. 68 (2002): 23-41.
- Consolmagno, G. J. «La fe de un científico». En *Explorar el universo, última de las periferias*, editado por Omizzolo, A. y Funes, J. G., 181-198. Maliaño: Sal Terrae, 2016.
- Cordovilla, Á. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.

Cura Elena, S. del. «*Creatio ex nihilo* como *creatio ex amore*». *Estudios Trinitarios*, nº. 39 (2004): 55-130.

Deane-Drummond, C. «The Wisdom of Fools? Theo-Dramatic Interpretation of Deep Incarnation». En *Incarnation*, editado por Gregersen, N. H., 177-201. Minneapolis: Fortress Press 2015.

Delio, I. *Cristo en evolución*. Maliaño-Madrid: Sal Terrae-Comillas, 2014.

Duquoc, C. *El único Cristo*. Maliaño: Sal Terrae, 2005.

Edwards, D. «The Attractor and the energy of Love». *The Ecumenical Review*, nº. 65 (2013): 129-144.

Edwards, D. *Aliento de vida*. Estella: Verbo Divino, 2008.

Edwards, D. *El Dios de la evolución*. Maliaño: Santander, 1999.

Ellacuría, I. «La religación, actitud radical del hombre». *Asclepio*, nº. 16 (1966): 97-155.

Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.

Evers, D. «Dios y naturaleza en una perspectiva cristiana». En *Ciencia y creación*, editado por Múnera, L. F., Meléndez, R., Gómez, C. M., 83-114. Madrid: Sal Terrae-Javieriana-Comillas, 2018.

Fuster Camp, I. *El ser humano y el mundo*. Madrid: BAC, 2023.

Ganne, P. *La creación*. Santander: Sal Terrae, 1980.

Ganoczy, A. *La Trinidad creadora*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.

García López, F. «Los fundamentos de la antropología bíblica». *Salmanticensis*, nº. 58 (2011): 191-204.

García Martínez, F. «La mistagogía de Jesús. Encontrar a Dios en el propio cuerpo». *Gregorianum*, nº. 104 (2023): 293-315.

García Martínez, F. «Me has dado un cuerpo... Jesucristo y el cuerpo humano». *Ciencia Tomista*, nº. 148 (2021): 47-79.

Gelabert, M. «Dios Padre todopoderoso creador». *Estudios Trinitarios*, nº. 34 (2000): 111-137.

Gelabert, M. *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997.

Gesché, A. «El Cosmos». En *Dios para pensar. II*, 151-317. Salamanca: Sígueme, 1997.

Gesché, A. «El hombre». En *Dios para pensar. I*, 185-222. Salamanca: Sígueme, 1995.

Gibellini, R. *La teología del siglo XX*. Maliaño: Sal Terrae, 1998.

Golub, I. *El último día de la creación*. Salamanca: Sígueme, 2004.

González de Cardedal, O. «La soteriología contemporánea». *Salmanticensis*, nº. 36 (1989): 267-317.

González de Cardedal, O. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001.

Granados, J. *Teología de la creación*. Madrid: Didáskalos, 2020.

Greshake, G. ¿Por qué el Dios del amor permite que suframos? Salamanca: Sígueme, 2008.

Guridi, R. «Teología y crisis ecológica: nudos problemáticos y perspectivas de futuro de la ecoteología». *Estudios Eclesiásticos*, nº. 381/382 (2022): 355-394.

Hadjadj, F. y Putallaz, F. X. *¿Qué es la naturaleza?* Madrid: Rialp, 2023.

Hahn, S. W. *Ordinary work, extraordinary grace*. New York: Doubleday, 2006.

Horrell, D. G. *The Bible and the Environment*. London & New York: Routledge, 2014.

Johnson, E. *Pregunta a las bestias*. Maliaño: Sal Terrae, 2015.

Johnson, E. *Rico en misericordia*. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

Kehl, M. *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*. Barcelona: Herder, 2009.

Kehl, M. *Y después del fin, ¿qué?* Bilbao: DDB, 2003.

La Parra, J. R. «El gnosticisme, en l'antiguitat i avui. A propòsit de l'advertiment del papa Francesc a *Gaudete et exsultete*». *Revista catalana de teologia*, nº. 46 (2021): 99-132.

Larrú, J. de D. «Ecología humana». En *Loado seas, mi Señor*, editado por Chica Arellano, F. y Granados García, C., 123-144. Madrid: BAC, 2016.

León Azcárate, J. L. de. «La Biblia y las cosmogonías del Antiguo Oriente

próximo». En *Pensar después de Darwin*, coordinado por Bermejo Pérez, D., 339-398. Maliaño: Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2014.

Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1995.

Lois, J. «Jesús y la salvación». En *Jesús de Nazaret. Perspectivas*, 244-284. Madrid: PPC, 2003.

Löning, K. y Zenger, E. *In principio, Dio creò*. Brescia: Queriniana, 2006.

Lüke, U. *El mamífero agraciado por Dios*. Salamanca: Sígueme, 2018.

Marlés, E. (ed.). *Trinidad, universo, persona*. Estella: Verbo Divino, 2013.

Marlés, E. *Trinidad creadora y cosmología*. Cornellà de Llobregat: Facultat de Teologia de Catalunya, 2010.

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

Moltmann, J. *El Espíritu de la vida*. Salamanca: Sígueme, 1998.

Montserrat, J. *El gran enigma*. Madrid: San Pablo, 2015.

Morales, J. «El retorno de la creación en la teología bíblica». En *Acta theologica. Volumen de escritos del autor, ofrecido por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 77-93. Pamplona: Eunsa, 2005.

Muolo, M. *La encíclica de los gestos del papa Francisco*. Madrid: Paulinas, 2019.

Nancy, J. L. *La declosión*. I. Buenos Aires: La Cebra, 2008.

Nancy, J. L. *Noli me tangere*. Madrid: Trotta, 2006.

Navarro, M. *Barro y aliento*. Madrid: Paulinas, 1993.

Okure, T. «El puesto de la teología en otro mundo posible». En *Teología para otro mundo posible*, coordinado por Tamayo, J. J. y Susin, C. L., 432-444. Madrid: PPC, 2005.

Panikar, R. *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta, 1999.

Pannenberg, W. «La vida humana: ¿creación versus evolución?». En *Ciencia y creación*, editado por Múnera, L. F., Meléndez, R., Gómez, C. M., 315-333. Madrid: Sal Terrae-Javieriana-Comillas, 2018.

Peacocke, A. *Los caminos de la ciencia hacia Dios*. Maliaño: Sal Terrae, 2008.

Peacocke, A. y Pedersen, A. *The Music of Creation*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Pérez de Laborda, A. «Sobre la materia». *Revista española de teología*, nº. 69 (2009): 441-479.

Pérez Prieto, V. *Hacia una ecología*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023.

Pikaza, X. *La palabra se hizo carne*. Estella: Verbo Divino, 2020.

Pinheiro de Andrade, A. L. «Biblia e sustentabilidade: A consciência ecológica como paradigma de uma nova hermenêutica bíblica». *Perspectiva Teológica*, nº. 55 (2023): 383-404.

Polkinghorne, J (ed.). *La obra de amor*. Estella: Verbo Divino, 2008.

Polkinghorne, J. (ed.). *La Trinidad y un mundo entrelazado*. Estella: Verbo Divino, 2013.

Porcel Moreno, M. «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser». *Carthaginensia*, vol. 40, nº. 77 (2024): 87-115.

Rad, G. von. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Rad, G. von. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1976.

Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.

Rahner, K. *El problema de la hominización*. Madrid: Cristiandad, 1973.

Ratzinger, J. *El Espíritu de la liturgia*. Madrid: Cristiandad, 2001.

Ratzinger, J. *En el principio creó Dios*. Valencia: Edicep, 2008.

Ravasi, G. *El gran libro de la creación*. Madrid: San Pablo, Madrid 2022.

Revol, F. «Theology of Continuous Creation». *Theology and Science*, nº. 19 (2021): 287-299.

Ruiz de la Peña, J. L. *La pascua de la creación*. Madrid: BAC, 1996.

Ruiz de la Peña, J. L. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986.

Salado, D. «Categorías antropológicas y sacramentología». *Escritos del Vedat*, nº. 32 (2002): 179-222.

Sanz Sánchez, S. «Creation and Convenat in Contemporary Theology: A Syntesis of the Principal Interpretative Keys». *Nova et Vêtera*, nº. 12 (2014): 217-253.

- Sanz Sánchez, S. *Alfa e Omega*. Verona: Fede e Cultura, 2021.
- Schachter, L. «The Garden of Eden as God's First Sanctuary». *Jewish Bible Quarterly*, nº. 41 (2013): 73-77.
- Schillebeeckx, E. *Cristo y los cristianos*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Schmitz-Moormann, K. *Teología de la creación de un mundo en evolución*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- Serres, M. *El contrato natural*. Valencia: Pretextos, 1991.
- Ska, J. L. *Compendio de Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2017.
- Sobrinho, J. «La centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación». *Revista Latinoamericana de Teología*, nº. 3 (1986): 247-281.
- Sobrinho, J. *El principio-misericordia*. Maliaño: Sal Terrae, 1992.
- Susin, L. C. *La creación de Dios*. Valencia: Siquem, 2004.
- Tatay, J. «Fe y ecología». En *Sentires emergentes y fe*, 145-170. Valencia: Tirant Editorial, 2019.
- Torres Queiruga, A. *Recuperar la creación*. Maliaño: Sal Terrae, 1996.
- Toulmin, S. *The return to cosmology*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Viciano Vives, A. «El neopelagianismo en el s. XXI, según el magisterio del papa Francisco». *Revista Española de Teología*, nº. 83 (2023): 151-195.
- Vilas Boas, S. «Implementing an ecoculture: living beyond fear». *Carthaginensia*, vol. 40, nº. 77 (2024): 51-65.
- White, L. «The Historical Roots of Our Ecological Crisis». *Science*, nº. 155 (1967): 1203-1207.
- Wilfred, F. «Hacia una ecoteología interreligiosa». *Concilium*, nº. 331 (2009) 51-64.
- Zubiri, X. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

RESEÑAS

Aizpurúa, Fidel, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (MAEA) 529-530; **Bueno de la Fuente, Eloy**, *¿De quién hablamos cuando hablamos de Jesús? Evangelizar hoy en la estela de Nicea* (FMF) 514-515; **Chamorro, José**, *ABBÁ. La oración de Jesús de Nazaret* (MAEA) 530-531; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (FMF) 515-516; **Fortea, José A.**, *Paulus. El escriba de Dios* (MAEA) 532; **García Nuño, Alfonso**, *Lo metafísico en X. Zubiri* (FMH) 524-527; **Gujarro, Santiago**, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos* (FMF) 516-518; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (RSV) 527-529; **Lazcano Rafael**, *Tesaurus Agustiniano*, Vol. X-XIII, 2022-2024 (MAEA) 532-534; **Lohfink, Gerhard**, *Las palabras más importantes de Jesús* (FMF) 518-519; **Manzanero, D.**, *Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural* (ASB) 534-536; **Nello Cipriani, P.**, *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín* (MMGG) 519-520; **Pérez Hermoso, Francisco**, *Hermano Francisco. ¿Qué es la Navidad? La celebración de la Navidad en Francisco de Asís* (MAEA) 536-537; **Pikaza, Xabier**, *Compañeros y amigos de Jesús. La Iglesia antes de Pablo* (FMF) 520-521; **Salvo, Noé**, *El miedo como don. Descubre cómo afrontar la ansiedad y la alegría de vivir* (MAEA) 537; **San José Prisco, José**, *Manual para párrocos. Derecho Canónico y acción pastoral* (MAEA) 538-539; **Sánchez Tapia, Manuel (Ed.)**, *María, madre y modelo de vocación cristiana. XXVIª Jornadas Agustiniánas* (RSV) 521-522; **Schmemmann, Alexander**, *El Bautismo Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu* (AMMD) 523-524; **Schmemmann, Alexander**, *La Eucaristía. El sacramento del Reino* (LQJ) 522-523; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (RSV) 513-514; **Testut, Suzanne G.**, *Depositatar la vida en Cristo. Recorrido espiritual en la escuela de san Francisco de Asís* (MAEA) 540.

SUMARIO

[...]

Jaime Flaquer García <i>El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado</i>	345-371
Artur Ilharco Galvão <i>Secular Agape: The Limits of Love in Botton and Rorty</i>	373-392
Luis María Salazar García <i>Infierno, misericordia y persona. Aportaciones a la comprensión de una doctrina incómoda desde la teología de la persona de Ioannes Zizioulas</i>	393-416
Ianire Angulo Ordorika <i>Abusos en la Iglesia: sarx y logos al servicio del agape</i>	417-434
Ignacio Rojas Gálvez <i>Sarx y Soma en el cuarto evangelio</i>	435-459
Enrique Gómez García <i>Recosmificar la teología: un reto in fieri</i>	461-489
Susana Vilas Boas <i>Logos, sarx and agape: theological and pastoral perspectives for nowadays</i>	491-512
BIBLIOGRAFÍA	513-540
LIBROS RECIBIDOS	541-542



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

