

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

SACRAMENTALIDAD: EL MUNDO COMO SIGNO E INSTRUMENTO DE LA PRESENCIA DE DIOS

Stephan van Erp, Carlos Schickendantz y Tom McLean (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Andrea Grillo y Gerhard Cardenal Müller

410

ABRIL • 2025

evd

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**



410

ABRIL • 2025

TEMA MONOGRÁFICO

Sacramentalidad: el mundo como signo e instrumento de la presencia de Dios

Stephan van Erp, Carlos Schickendantz y Tom McLean (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Andrea Grillo y Gerhard Ludwig Müller

evd

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

409

FEBRERO 2025

**EL CONCILIO DE NICEA 1700 AÑOS DESPUÉS.
PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE UN LEGADO VIVO**

Luca Ferracci, Stephan van Erp
y Susan Abraham

410

ABRIL 2025

**SACRAMENTALIDAD: EL MUNDO COMO SIGNO
E INSTRUMENTO DE LA PRESENCIA DE DIOS**

Stephan van Erp, Carlos Schickendantz
y Tom McLean

411

JUNIO 2025

PRISIÓN

Leonel Guardado y Michelle Becka

412

SEPTIEMBRE 2025

NUEVAS FRONTERAS EN LA TEOLOGÍA COMPARADA

Catherine Cornille, Bernardeth Caero Bustillos
y Anthony John Baptist

413

NOVIEMBRE 2025

**DOLOR Y CONSUELO: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS,
TEOLÓGICAS Y PASTORALES**

Stan Chu Ilo, Margareta Gruber
y Geraldo de Mori



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Luca Ferracci - Vicepresidente
Margareta Gruber, O.S.F. - Vicepresidenta
Leonel Guardado - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Antony John Baptist	Bangalore-India
Steven Battin	Indiana-EE.UU.
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba-Bolivia
Viorel Coman	Bucarest-Rumanía
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Massimo Faggioli	Villanova-EE.UU.
Luca Ferracci	Bolonia-Italia
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Leonel Guardado	Nueva York-EE.UU.
Jonas Hagedorn	Bochum-Alemania
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Léonard Amossou Katchekpele	Frankenthal-Alemania
Cesar Kuzma	Curitiba-Brasil
Ludovic Lado, S.J.	N'Djamena-Chad
Albertus Bagus Laksana	Yogyakarta-Indonesia
Silvia Martínez Cano	Madrid-España
Carlos Schickendantz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica
Wai Ching Angela Wong	Sha Tin-Hong Kong
Richard L. Wood	Los Angeles/Albuquerque-EE.UU.
Antonina Wozna	Valencia-España

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Kim S. Mendoza
<https://concilium-vatican2.org/>
<https://linktr.ee/ConciliumINT>



COMITÉ CIENTÍFICO

Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	México/Estados Unidos
Michelle Becka	Alemania
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
Hille Haker	Estados Unidos
Po-Ho Huang	Taiwán
Diego Irarrázaval	Chile
Stefanie Knauss	Estados Unidos
Gusztáv Kovács	Hungría
Solange Lefebvre	Canadá
Gianluca Montaldi	Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Filipinas
Susan A. Ross	Estados Unidos
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Brasil

Antiguos miembros:

<https://concilium-vatican2.org/en/historyofboard/>



CONTENIDO

1. Tema monográfico: *Sacramentalidad: el mundo como signo e instrumento de la presencia de Dios*

Stephan van Erp, Carlos Schickendantz y Tom McLean: <i>Editorial</i>	7
---	---

Espacios de la sacramentalidad: fundamentos teológicos

1.1 Kimberly Hope Belcher: <i>Sacramentalidad del mundo: perspectivas teológico-sacramentales</i>	11
1.2 Peter Chong y Carmel Pilcher: <i>Sacramento de la naturaleza: perspectivas ecoteológicas</i>	23
1.3 Ángel F. Méndez Montoya: <i>Transignificación o la teopolítica de la «extraña» sacramentalidad de Dios en cuerpos heridos y basurizados</i>	35
1.4 Stephan Tautz: <i>Vivir sacramentalmente en un mundo político: hacia una ontología política sacramental</i>	45

La sacramentalidad más allá de los sacramentos: prácticas eclesiales

1.5 Erik Borgman: <i>Ser Iglesia en el mundo como Sacramentum mundi: revisión de la noción de Iglesia como sacramento en vista de la sacramentalidad del mundo</i>	57
1.6 Tom McLean: <i>¿Solo siete sacramentos? La sacramentalidad de los rituales y las bendiciones más allá de los sacramentos</i>	69
1.7 Kathleen McManus: <i>Una diversidad de ordenaciones sacramentales en un mundo y una Iglesia en evolución</i>	81

1.8	Julia Feder, Heather Fryer y Rebecca Murray: <i>No hay salvación fuera del mundo: abuso sexual del clero y sacramentalidad más allá de los sacramentos</i>	95
<i>Relación con el otro religioso: enfoques comparativos</i>		
1.9	Eduardo de la Serna: <i>La colecta, sacramento en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén</i>	107
1.10	Megan Hopkins: <i>Sacramentalidades refractivas: culto y amistad islámicos y cristianos</i>	117
1.11	Anil D'Almeida: <i>La sacramentalidad en el hinduismo y el cristianismo: un enfoque teológico comparativo</i>	129
1.12	Viorel Coman: <i>Manifestación de lo celestial desde dentro de lo terrenal: ortodoxia oriental y sacramentalidad</i>	143
 2. Foro teológico:		
2.1	Andrea Grillo: <i>Oportunidades y límites de la sacramentalidad: lo que aprendemos del debate sobre Fiducia supplicans</i>	155
2.2	Gerhard Ludwig Müller: <i>Mi encuentro con Gustavo Gutiérrez</i>	161

En 2012, *Concilium* publicó un número sobre el tema *Sacramentalización de la historia humana*, en honor de Edward Schillebeeckx. En ese número, los autores prestaron especial atención al estado de la teología sacramental en la actualidad, y al desarrollo del compromiso de Schillebeeckx con los sacramentos en particular. En la introducción, los editores escriben que pretenden «mostrar que este mundo contemporáneo es el espacio de la cercanía del reino de Dios. La misión de la teología es mostrar que la historia es sacramental, que es signo e instrumento de la presencia de Dios e instrumento de la presencia de Dios que Jesús predicó». Aunque esa idea concreta de «ver la historia como sacramental» fue el motivo principal del número de 2012, no se abordó en su totalidad como tema teológico independiente.

Teniendo en cuenta la evolución actual de la Iglesia y de la teología, hay motivos suficientes para volver a tratar el tema de la sacramentalidad. Desde la publicación del número de 2012, la Iglesia ha publicado *Laudato si'* y, más recientemente, *Fiducia supplicans*, en los que la noción de sacramentalidad desempeña un papel central. En estos documentos, la Iglesia pretende ampliar la noción de lo sacramental más allá de los sacramentos concretos, significando la presencia de Dios en el mundo o el amor infinito de Dios en la bendición de parejas del mismo sexo. Según algunos, esta «ampliación» de la sacramentalidad traspasa ciertos límites teológicos, mientras que otros acogen esta evolución con alivio y alegría. Parece que se está produciendo un cambio en el enfoque

teológico, desde la comprensión de la Iglesia como sacramento del mundo (*sacramentum mundi*) a una comprensión del mundo como sacramento (*mundus sacramentum est*), del que la Iglesia vive para convertirse en *sacramentum mundi*.

Reflexionar sobre lo que puede considerarse sacramental más allá de los sacramentos, y sobre las oportunidades y los límites de la sacramentalidad, es una tarea importante de la teología actual. ¿Qué significa considerar el mundo como una realidad sacramental? ¿Cómo configura nuestras formas de entender la naturaleza, la sociedad y la humanidad? ¿Qué nos enseña la sacramentalidad del mundo sobre la sacramentalidad de la Iglesia y sus sacramentos?

Ya en la *Gaudium et spes* podemos leer que «movido por la fe en la que se cree conducido por el Espíritu del Señor que llena la tierra, el Pueblo de Dios se esfuerza por descifrar los signos auténticos de la presencia y del designio de Dios en los acontecimientos, necesidades y deseos en los que este Pueblo tiene parte. [...] Pues la fe [...] manifiesta el designio de Dios sobre la vocación integral del ser humano» (GS 11). El concilio hizo un llamamiento para que la Iglesia se convirtiera en una comunidad que vive bajo los signos de Dios. Sin embargo, hemos aprendido recientemente que las comunidades actuales, las iglesias incluidas, dan cabida a las injusticias y los abusos, y que, por ello, las personas y los grupos que las componen están heridos y polarizados. La liturgia y la imaginación teológica no son inmunes a esta herida. Por lo tanto, la cuestión de cómo una comunidad herida puede convertirse en signo e instrumento de la presencia de Dios se ha vuelto aún más urgente.

¿Cómo puede considerarse sacramental una comunidad herida? ¿Cómo pueden las personas y los grupos marginados, ocultos e ignorados, ser considerados como sacramentales, como signos esenciales e instrumentos de la presencia de Dios en el mundo? Pablo VI dijo en Bogotá en 1968, cuando viajó a la inauguración de la Conferencia de Medellín: «Hemos venido a Bogotá para honrar a Jesús en su misterio eucarístico y sentimos plena alegría por haber tenido la oportunidad de hacerlo, llegando también ahora

aquí para celebrar la presencia del Señor entre nosotros, en medio de la Iglesia y del mundo, en vuestras personas. Sois un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de la eucaristía nos ofrece su presencia oculta, viva y real; también vosotros sois un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no oculta su rostro humano y divino». ¿Podría ser la sacramentalidad un instrumento crítico para discernir los lugares del amor infinito de Dios y los espacios donde ese amor está siendo violado? Abordar estas cuestiones es vital para la Iglesia, aunque solo sea para evitar que sus sacramentos se conviertan en instrumentos de exclusión. Para considerar detenidamente hasta dónde puede extenderse lo sacramental, la Iglesia y la teología deben estar atentas a las prácticas sacramentales más allá de sus propias tradiciones. ¿Qué se puede aprender sobre la sacramentalidad de las prácticas rituales realizadas por el otro religioso? ¿Cuáles son las diferencias y similitudes entre las prácticas de ritualización de lo sagrado en otras tradiciones religiosas?

En la primera parte de este número, Kimberley Hope Belcher, Peter Chong, Carmel Pilcher, Ángel Méndez Montoya y Stephan Tautz reflexionan sobre los espacios actuales de la sacramentalidad: el mundo, la naturaleza, los cuerpos y las estructuras políticas. En la segunda parte, los autores se centran en las prácticas eclesiales actuales. Erik Borgman sobre la recepción posconciliar de la noción de la Iglesia como *sacramentum mundi*, Tom McLean sobre rituales y bendiciones más allá de los siete sacramentos, Kathleen McManus sobre la ordenación y Julia Feder sobre los abusos sexuales del clero y sus consecuencias para lo sacramental. En la tercera parte, los colaboradores amplían nuestro horizonte explorando la noción de sacramentalidad en otras tradiciones religiosas. Eduardo de la Serna sobre las tradiciones bíblicas, Megan Hopkins sobre las relaciones islamo-cristianas, Anil D'Almeida compara el hinduismo y el cristianismo, y Viorel Coman sobre las tradiciones ortodoxas orientales.

En el Foro teológico, Andrea Grillo se centra en el debate sobre la *Fiducia supplicans*, mientras que el cardenal Gerhard Müller

rinde homenaje al legado de Gustavo Gutiérrez, fallecido el 22 de octubre de 2024, que ha tenido una enorme importancia para esta revista. Los editores de *Concilium* le recuerdan con gratitud y esperan continuar su labor en su espíritu.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Sacramentalidad del mundo: perspectivas teológico-sacramentales

Los sacramentos son la pedagogía divina por la que el Dios Trino enseña a los cristianos a leer el mundo, encontrando en él su presencia y la propia finalidad. La reciprocidad dinámica entre la liturgia y el mundo se fundamenta en la Palabra (la comunicación del Padre) que no solo es Jesucristo sino también el principio del orden creado. El Espíritu Santo, que habita en los seres humanos, interpreta el mensaje. Los sacramentos revelan, interpretan y elevan la sacramentalidad inherente al orden creado, de modo que los elementos ordinarios de la vida, el tiempo y el espacio, e incluso el quebrantamiento de la creación comunican la presencia de Dios.

Los sacramentos son la pedagogía divina mediante la cual el Dios Trino enseña a los cristianos a leer el mundo, encontrando en él su presencia y la propio propósito. Esta pedagogía discurre en dos direcciones: por un lado, los sacramentos son momentos privilegiados de la economía de la salvación que enseñan a los cristianos a leer el mundo correctamente, a discernir el carácter de Dios en el orden creado. Por otro lado, las cualidades de la creación y sus relaciones arrojan luz tanto sobre la práctica como sobre la comprensión de los sacramentos. En la dinámica mutua que forma la práctica sacramental, la creación

* KIMBERLY HOPE BELCHER es profesora asociada de Teología en la Universidad de Notre Dame y presidenta de la Academia Norteamericana de Liturgia. Sus investigaciones se centran en la teología sacramental y litúrgica y en los estudios rituales. Su libro más reciente es *Eucharist and Receptive Ecumenism: From Thanksgiving to Communion* (Cambridge, 2020).

Dirección: 130 Malloy Hall, University of Notre Dame, Notre Dame, IN 46556 (Estados Unidos). Correo electrónico: Kimberly.H.Belcher.4@nd.edu.

proclama su origen y su *telos* en Dios, así como su interdependencia con los seres humanos.

La importancia pedagógica de los sacramentos proporciona el impulso para el desarrollo del concepto, en Occidente, de que son «signos de cosas sagradas»¹, «signo de una cosa santa en la medida en que hace santos a los hombres»², o símbolos. Un conjunto paralelo de tradiciones se refiere a los sacramentos como pedagogía para los sentidos espirituales³. Las celebraciones sacramentales de la Iglesia establecen un conjunto de relaciones y contrastes que ayuda a los cristianos a encontrar a Dios en el mundo. Al mismo tiempo, una comprensión del mundo como realidad sacramental por naturaleza es importante para evitar que los símbolos sacramentales se vuelvan planos e idiosincrásicos.

1. De la encarnación a la creación

Desde mediados del siglo xx, se ha convertido en costumbre fundamentar el carácter de los sacramentos (*significando causant*) en la sacramentalidad fundacional de Jesucristo. Jesús, como Verbo encarnado y adorador humano del Padre, se convierte en el *liturgo* fundacional, en el que la asamblea reunida está llamada a participar, prolongando así su obra salvadora.

La encarnación del Verbo expresa la capacidad fundamental de la creación para mediar en la relación entre Dios y los seres humanos. El desafío del docetismo y, de forma diferente, los debates de finales de la Edad Media y de la Reforma sobre la eficacia sacramental se centraron en analizar el potencial de las cosas creadas para mediar en las realidades espirituales. Ciertas tendencias

¹ Agustín, *Ciudad de Dios*, Libro X.

² Tomás de Aquino, ST IIIa, 60, 2.

³ Georgia Frank, «‘Taste and See’: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century», *Church History* 70 (2001) 619-643; para un ejemplo moderno, véase Benedicto XVI, *Sacramentum Caritatis* (2005), 40, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html.

dualistas del cristianismo, aunque siempre impugnadas, sugieren un divorcio entre las cosas materiales y las espirituales, que se extiende igualmente a una dicotomía entre las causas y los efectos materiales y espirituales. Estas tendencias influyen en la hermenéutica sacramental del cristianismo: si la división entre ambas se considera radical, los sacramentos solo pueden tener efectos espirituales como *excepción* al funcionamiento de la creación. Por otro lado, si los sacramentos se limitan a demostrar una tendencia espiritual que es característica universal de la creación, la encarnación no parece tener importancia salvífica.

La reciprocidad hermenéutica entre la liturgia y el orden creado, entonces, manifiesta, enfoca y eleva el potencial espiritual del orden creado. La encarnación es el modelo: reparó aspectos de la naturaleza humana, cambiando la condición humana, de forma que se restauraron aspectos de la comunicación con Dios. La eucaristía es el ejemplo sacramental por excelencia: se prolonga la presencia personal del Verbo iniciada en la encarnación. Al mismo tiempo, demuestra el incipiente potencial espiritual de diversos aspectos de la creación: la muerte y resurrección del grano y la vid; la comunión de las voces humanas recogidas en el canto y el compartir una comida. Estas *potentia* se elevan al consagrarse a la conmemoración del Verbo encarnado. Son más de lo que eran, pero, no obstante, la consagración de los elementos se derrama también en una elevación de las criaturas de las que fueron tomados⁴.

Con la encarnación, la sacramentalidad llega a extenderse de forma particular a la cultura humana. Esto significa una interacción entre la universalidad que procede del orden creado (por ejemplo, la comida, la bebida, el sonido, la lengua) y la particularidad que surge de un tiempo, un lugar y una asamblea humana concretos (por ejemplo, el pan de trigo, el vino de uva, las tradiciones musicales, el griego o la lengua vernácula local). Esta interpretación dinámica y mutua ya se manifiesta en la Biblia he-

⁴ Véase George Hunsinger, *The Eucharist and Ecumenism: Let Us Keep the Feast* (Nueva York: Cambridge, 2008).

brea⁵, y llega a ser aplicable en la experiencia liturgizada cristiana cada vez que hay que decidir entre estrechar o ampliar la gama de símbolos utilizados en los ritos explícitamente sacramentales. El estrechamiento inclina hacia el dualismo; la expansión unilateral debilita la conexión de los sacramentos con el Jesucristo histórico como Verbo encarnado. Navegando por esta tensión, los sacramentos agudizan la sacramentalidad del mundo y también proporcionan una hermenéutica de reparación sobre la caída de la creación.

El Verbo no se encarna en un mundo totalmente extraño, sino que el mundo ya está ordenado por la Sabiduría de Dios (*Logos*). De hecho, esto queda explícito en el artículo de Karl Rahner «Para una teología del símbolo», que trata el carácter simbólico de la creación en su conjunto como atribuible al Verbo, que es el fundamento de toda expresión simbólica como Palabra del Padre y fundamento de la creación⁶. A pesar de la claridad de pensadores como Rahner (y Tomás, aunque de forma diferente), la ejemplaridad del Verbo increado para el orden creado es un tema infraexplorado para mantener la tensión de los sacramentos y la sacramentalidad. La creatividad del Espíritu, que sopló sobre las aguas primordiales, está, si cabe, aún más subexplorada.

Tanto la creación como la encarnación son comunicaciones *ad extra* de la Trinidad, ambas caracterizadas por la autenticidad simbólica del Verbo, comunicaciones genuinas de la naturaleza divina a causa del Hijo como imagen del Padre. Sin embargo, la recepción de esta comunicación divina requiere interpretación. El Espíritu morador, incipiente en el anhelo de Dios de la criatura humana y cristalizado por la participación en el bautismo, proporciona esta hermenéutica, tanto para los creyentes individuales, como con el tiempo en la Iglesia en general. «Sacramento», a pesar de su origen histórico contingente, se refiere principalmen-

⁵ Sobre esta aclaración estoy en deuda con Tzvi Novick, *An Introduction to the Scriptures of Israel: History and Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018).

⁶ Karl Rahner, «Para una teología del símbolo», en *Escritos de Teología IV* (Madrid: Taurus, 1964), 283-321.

te a los ritos que permiten a los amigos humanos de Dios percibir los símbolos de la Trinidad en la creación.

2. Orden creado: tiempo, espacio y *eschaton*

El orden creado prelapsariano, aunque solo veamos restos de él, tiene un claro propósito sacramental. Esto no es lo mismo que afirmar que la creación da pruebas de Dios; más bien, la creación es el terreno para un encuentro con Dios que es personal, relacional, comunitario y apasionante⁷. La índole ordinaria de los elementos materiales de los sacramentos (agua, aceite, pan y vino), por supuesto, ha dado lugar desde hace tiempo a la reflexión teológica⁸. Edward Schillebeeckx también ha llamado la atención sobre la religión humana fuera de la revelación de los dos testamentos, que surge espontáneamente en la conjunción de la receptividad humana creada hacia la llamada de Dios y el cosmos: «La vida en el mundo de la creación recibe un sentido más profundo si el hombre se sitúa en este mundo como aquel a quien Dios se dirige íntimamente. Entonces el mundo creado se convierte en un momento de este diálogo interior aunque todavía anónimo con Dios»⁹. Señala acertadamente que esa confluencia no es puramente privada, sino que «de forma nebulosa pero no por ello menos discernible, la Iglesia sacramental ya está presente»¹⁰. La creación, por tanto, está organizada por la práctica litúrgica en un orden simbólico, que a su vez es necesario para

⁷ Véase Lizette Larson-Miller, *Sacramentality Renewed: Contemporary Conversations in Sacramental Theology* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2016).

⁸ Un ejemplo destacado sobre el tema es Photina Rech, *Inbild Des Kosmos: Symbolik Der Schöpfung*, 2 vols. (Salzburgo: Müller, 1966); se han publicado extractos en inglés en Photina Rech, *Wine and Bread* (Chicago: Liturgy Training Publications, 1998).

⁹ Edward Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián: Dinor, 1965), 6-9.

¹⁰ Schillebeeckx, *Cristo: Sacramento del encuentro con Dios*, 11; véase un ejemplo más específico utilizando los cultos místicos en Rech, *Wine and Bread*, 76-78.

la interpretación adecuada de la liturgia¹¹. Esta religión natural tampoco carece de la ayuda del Espíritu Santo, sino que depende por completo del anhelo humano de trascendencia e integración con el orden creado que proceden de la Trinidad.

Incluso en esta forma incipiente, la sacramentalidad abarca un «giro hacia la creación» como don de Dios. El uso religioso del mundo revela su relación con su creador: las criaturas se perciben como compañeros de viaje con un origen y un destino comunes en Dios. Más básicamente, el lugar y el tiempo se revelan como condiciones fundamentales para la posibilidad del encuentro con Dios. Crean el fundamento irreductible para la experiencia de las Personas divinas en el orden creado, mientras que las relaciones estructuradas de la creación dejan entrever el carácter de esas Personas.

La interpretación mutua de la liturgia y el mundo con respecto al *eschaton* es quizá el aspecto más importante e infrarrepresentado de la sacramentalidad del mundo. El *eschaton*, en una cosmovisión sacramental, está teleológicamente incrustado en el tiempo y el espacio mismos. Lejos de ser una trayectoria lineal en la que el tiempo intermedio hace inaccesible a Dios, tanto el tiempo como el espacio son medios a través de los que Dios llega al mundo, incluso a los seres humanos. Como muestra Bruce Morrill, la anamnesis litúrgica recuerda no solo los acontecimientos salvíficos pasados, sino también los futuros; de este modo, «el pueblo actualiza el acontecimiento de la salvación»¹². El compromiso místico-político litúrgico del tiempo y el espacio creados hacia un futuro escatológico que, no obstante, solo depende de Dios, muestra cómo la extensibilidad del tiempo y el espacio fundamenta la posibilidad permanente de encuentro con Dios.

Varios estudiosos han analizado el uso litúrgico del tiempo, que demuestra esta interpenetración de historicidad y eternidad. Así

¹¹ Sobre el orden simbólico cristiano, véase Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Collegeville: Liturgical Press, 1995).

¹² Bruce T. Morrill, *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 152, parafraseando a Brevard Childs.

se caracteriza la experiencia judía y católica en la obra de Emma O'Donnell *Remembering the Future*¹³ y la liturgia ortodoxa en *Welcoming Finitude* de Christina Gschwandtner¹⁴. Ya se describa con el «orden kairológico» de Lacoste¹⁵ o con el término «escatológicamente transparente» de Alexander Schmemmann¹⁶, la liturgia revela una forma distintiva de organizar el tiempo en la que el pasado y el futuro (o más concretamente, el pasado de los actos salvíficos de Dios y la consumación futura de la voluntad de Dios) no son distintos del presente sino que son la forma distintiva del presente:

La liturgia es mimética al representar el «haber sido» y el «se-rá» dentro del «ahora». [...] el tiempo se experimenta de forma soteriológica: cada día cobra sentido no solo como «un día más» en la progresión lineal de la historia de la salvación, sino como el momento mismo en el que toda la salvación se hace presente [...] siempre es la «plenitud del tiempo»¹⁷.

Este hecho sobre la liturgia revela un hecho sobre el orden creado, a saber, la apertura del tiempo al presente eterno de la voluntad salvífica de Dios es la finalidad creatural del tiempo.

Del mismo modo, el espacio tal y como se experimenta sacramentalmente en la liturgia sigue llevando las marcas de su propósito creado para la comunión de Dios y las criaturas. A diferencia de la relación de contraste entre lo sagrado y lo profano descrita por Emile Durkheim, por ejemplo, el carácter sagrado del espacio en general se revela y mejora mediante las prácticas litúrgicas y

¹³ Emma O'Donnell, *Remembering the Future: The Experience of Time in Jewish and Christian Liturgy* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2015).

¹⁴ Christina M. Gschwandtner, *Welcoming Finitude: Toward a Phenomenology of Orthodox Liturgy, Orthodox Christianity and Contemporary Thought* (Nueva York: Fordham University Press, 2019).

¹⁵ Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps: essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (París: Presses universitaires de France, 1990); citado en Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, 40.

¹⁶ Véase Tom McLean, «What Is Time? Philosophical and Eucharistic Insights», *Studia Liturgica* 50 (2020) 163-175, aquí 174, <https://doi.org/10.1177/0039320720945929>.

¹⁷ Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, 42.

paralitúrgicas sacramentales. Layla Karst señala que, aunque los teólogos oficialistas han limitado a menudo la experiencia sacramental del lugar a los espacios eucarísticos, los fieles cristianos a lo largo de los siglos, en su práctica de la peregrinación, han articulado una cosmología más compleja. Las prácticas realizadas al acercarse a los lugares sagrados; las prácticas de traer agua, tierra, aceite y otras cosas de los lugares sagrados; y las prácticas de reproducir lugares sagrados como Lourdes sugieren que el aumento de la sacralidad de cualquier lugar concreto también revela la presencia de Dios en otros lugares y ofrece la oportunidad de profundizar en el encuentro con Dios en otros lugares además del santuario. «Aunque la peregrinación a Lourdes encarna y confirma la creencia del autor de la pieza Ave María de que Dios obra milagros en determinados lugares, otras prácticas sugieren que la experiencia de Lourdes podría no estar confinada a un lugar concreto»¹⁸. Nathan Chase sostiene que el desarrollo de los espacios de peregrinación en el cristianismo de la Antigüedad tardía refleja lo que aquí he descrito como una comprensión sacramental del tiempo: «la plasmación de una visión escatológica de la historia mediante la cartografía de la historia en los espacios físicos donde ocurrieron los acontecimientos. Estos espacios se convertían ahora en lugares donde los fieles podían sentir la tensión del pasado y el futuro (historia y *eschaton*) en el presente, donde podían vivir una visión escatológica de la historia»¹⁹.

3. La creación caída

Incluso en su caída, la creación sigue ejerciendo un significado sacramental, no solo a pesar de su caída, sino incluso a causa de ella. Frente al horizonte de una creación fragmentaria, los sacra-

¹⁸ Layla A. Karst, «A New Creation: Translating Lourdes in America», *Liturgy* 32 (2017) 29-37, aquí 29-30; <https://doi.org/10.1080/0458063X.2017.1295721>. Véase también Karst, «Reimagining Pilgrimage», tesis doctoral (Atlanta: Universidad Emory, 2018), <https://etd.library.emory.edu/concern/etds/fb494932m>.

¹⁹ Nathan Chase, «*Apta Diei et Loco: The Votive Masses in the Holy Land*», *Eccllesia Orans* 36 (2019) 29-87, aquí 81.

mentos proyectan hermenéuticamente la posibilidad de paz y plenitud. Al mismo tiempo, parte de lo que nos parece natural y completo es engañoso; una atención cuidadosa a la caída de la creación es un correctivo necesario a la idolatría humana.

En el orden cultural posterior a la Ilustración, la orientación hacia las criaturas que parece natural e incuestionable para los cristianos occidentales es la del dominio impasible. Los seres humanos se ven a sí mismos como independientes de Dios y aislados del mundo espiritual en parte debido a un sentimiento de soberanía sobre el mundo material²⁰. Este dominio se ve reforzado por los sistemas políticos y económicos²¹, y estos sistemas de significado, a su vez, ponen en peligro la importancia simbólica de los sacramentos²².

Nathan Mitchell ha prestado atención a las formas en que nuestra experiencia de la caída incluye una falsa convicción ética. Si el pecado puede experimentarse como una hostilidad impotente que intenta piadosamente ganarse el acceso a la salvación, la propia práctica de los sacramentos es vulnerable a la distorsión, «su propio esfuerzo por “ser buenos” y su propia devoción a la “virtud” les ha convertido en personas sin amor, impotentes»²³. En ese contexto, las prácticas extrasacramentales como la literatura,

²⁰ Joris Geldhof, *Liturgy and Secularism: Beyond the Divide* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2018); véase también Charles Taylor, *La era secular*, 2 vols. (Barcelona: Gedisa, 2014 y 2015).

²¹ Véase Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (St Vladimir's Seminary Press, 1973), esp. «Worship in a Secular Age»; Timothy Brunk, *The Sacraments and Consumer Culture* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2020); Kimberly Hope Belcher, «Sacramental Exchange: Eschatological Economy and Consumption Ritual», *Religions* (Basilea, Suiza) 11 (2020) 586, <https://doi.org/10.3390/rel11110586>.

²² Chauvet, en particular, está atento a las formas en que los órdenes de dominación amenazan el orden simbólico exigido para un uso fructífero de los sacramentos (véase, por ejemplo, *Symbol and Sacrament*, cap. 3).

²³ Nathan Mitchell, «Conversion and Reconciliation in the New Testament», en *Rite of Penance: Commentaries*, vol. 3. *Background and directions* (Washington, DC: Liturgical Conference, 1978), 1-18, aquí 16.

así como la experiencia del orden creado²⁴, sirven parabólicamente para impulsar un reexamen de los supuestos sobre la ética y la santidad que pueden estar fundados en la condición existencial del aislamiento, más que en la revelación. En resumen, es mediante el discernimiento entre los efectos en el mundo como debe decidirse en última instancia el significado de la liturgia: si los ejercicios litúrgicos promulgan la injusticia o la opresión, entonces, mediante un acto hermenéutico de juicio, los marcos simbólicos que sustentan esos ejercicios deben ser cuestionados como una manifestación de la caída más que de la voluntad divina. Los relatos feministas, poscoloniales, *queer*, racializados y ecoteológicos de los sacramentos llevan a cabo esta hermenéutica.

Esta perspectiva hermenéutica es llevada a un nuevo nivel por la discusión de Louis-Marie Chauvet sobre la necesaria mediación de la Iglesia: tanto la Escritura como la ética ejercen un control sobre la comunicación simbólica de los sacramentos, y ambas son informadas por ellos. El «mundo simbólico» establecido por los sistemas sacramentales proporciona una lente sobre el orden creado y también responde a ese orden, especialmente tal y como está mediado por la Escritura y la ética (que, en este contexto, probablemente se resuma con mayor precisión como «el otro creado»)²⁵.

Aunque el énfasis católico romano desde la Reforma se ha puesto en las formas en que los sacramentos comunican eficazmente la gracia a los seres humanos, Hugo de San Víctor incluyó la «humildad» y el «ejercicio» entre los propósitos para los que se habían instituido los sacramentos. La repetición de los sacramentos y las limitaciones que imponen a los cristianos iluminan la finitud, que es un don del que los seres humanos preferirían

²⁴ Véase, por ejemplo, Nathan Mitchell, «The Parable of Childhood», *Liturgy* 1 (1981) 7-12, <https://doi.org/10.1080/04580638109408067>; Nathan D. Mitchell, «The Amen Corner: The Poetics of Space», en E. Maxwell Johnson, Timothy P. O'Malley y Demetrio S. Yocum (eds.), *At the Heart of the Liturgy: Conversations with Nathan D. Mitchell's «Amen Corners»*, 1991-2012 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014), 13-21.

²⁵ Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 205-453.

a menudo prescindir. Con esta formación y con el telón de fondo de las liturgias sacramentales, el mundo se percibe (fugaz o constantemente) como el juego de la presencia divina²⁶. La dificultad y la disciplina de la oración litúrgica, así como la experiencia de inadaptación entre la oración, las personas y el contexto, hablan de un mundo de lucha, en el que hay que perseguir la presencia divina.

Conclusión

El sistema sacramental del cristianismo revela, interpreta y eleva la sacramentalidad inherente al orden creado. La sacramentalidad del mundo se fundamenta en el Verbo eterno como autoexpresión del Padre y arquetipo de la creación, así como en el Verbo encarnado como redentor y signo escatológico. La obra del Hijo y del Espíritu en la creación establece una continuidad entre la autocomunicación de Dios en el mundo sacramental y en los ritos litúrgicos.

En los sacramentos, los elementos creados del mundo se convierten en un orden simbólico, que revela ciertas verdades sobre el mundo y también eleva y repara sus capacidades de comunicación divina. Los sacramentos y las prácticas cuasi sacramentales revelan la creación como un don, que viene de Dios y vuelve a Dios. Aunque esto puede verse en los elementos físicos recogidos en la liturgia y especialmente en la eucaristía, es más preeminentemente cierto en el tiempo y el espacio mismos, que lejos de intervenir para crear separación del Creador o de Jesucristo, median a través de vastas distancias la presencia eterna de Dios.

La caída de la creación es también una importante lente hermenéutica para el orden sacramental. La relación de los seres humanos con la creación está empañada por un sentido de dominio, especialmente en la época moderna. Esta orientación, así como la falsa piedad u orgullo, pueden reproducirse en los ritos litúr-

²⁶ Véase, por ejemplo, Karl Rahner, «Sacerdote y poeta», en *Escritos de Teología*, vol. 3; Hans Urs von Balthasar, *La oración contemplativa* (Madrid: Encuentro, 2007).

gicos y pasar desapercibidas. Es en la relación de la liturgia con el orden creado, a menudo mediante una evaluación ética, donde pueden detectarse y arrepentirse las distorsiones del mundo simbólico de la liturgia. Los ritos litúrgicos también se experimentan como una disciplina, que entrena los sentidos para el reconocimiento de Dios en todo el mundo del tiempo y el espacio y enseña a los cristianos a aceptar la finitud que supone la dependencia de Dios, de los demás y del mundo material.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Sacramento de la naturaleza: perspectivas ecoteológicas

Este artículo quiere explorar un sacramento de la creación desde la perspectiva de Oceanía. Se centra en las islas Fiyi, que, junto con sus vecinos, están experimentando en carne propia los resultados del cambio climático provocado en gran medida por las instituciones multinacionales. Los fiyianos itaukei (indígenas) tienen una profunda afinidad con el cosmos al que llaman *vanua*. Si bien esta interconexión conforma su identidad, al mismo tiempo la suya es una historia de vulnerabilidad que sigue afectando a su modo de vida. Una teología de la vulnerabilidad que encuentra su fuente en las Escrituras hebreas y cristianas y culmina en la «necedad» de la cruz habla de la difícil situación de los fiyianos y de los pueblos de las pequeñas islas de Oceanía. Proponemos que cuando los fiyianos que viven en la sacralidad de *vanua* abrazan su vulnerabilidad a la luz de la cruz, se convierten en sacramento e instrumento de la presencia de Dios en el mundo.

* PETER CHONG es arzobispo de las islas Fiyi. Realizó sus estudios de doctorado en Teología Contextual en la Universidad de Santa Clara, Berkeley, en Estados Unidos. El arzobispo es un apasionado defensor de las cuestiones medioambientales en el Pacífico y ha hablado, a menudo ecuménicamente, comunicando historias, canciones, danzas y representaciones teatrales, a la manera de su herencia cultural, en actos regionales y mundiales, incluidos actos paralelos en la ONU.

Dirección: Archdiocese of Suva, P.O. Box 109, Suva (Fiyi). Correo electrónico: pchong@archdioceseofsuva.com.

CARMEL PILCHER es una religiosa josefina de Australia, liturgista y teóloga sacramental. Carmel trabaja actualmente en el equipo que prepara un comentario sobre *Sacrosanctum concilium* para el proyecto Vaticano II. Su interés por la inculturación litúrgica es tanto teórico como práctico, ayudando a los aborígenes australianos con una misa indígena y continuando su apoyo a la archidiócesis de Suva, que se ha comprometido a celebrar sus propios rituales y símbolos en el rito romano.

Dirección: 2 Caley Crescent, Lapstone, New South Wales (Australia). Correo electrónico: carmel.pilcher@sosj.org.au.

Introducción

Cualquier visitante de las islas Fiyi queda inmediatamente impresionado por su belleza natural: océanos azules, playas inmaculadas, un sol deslumbrante, palmeras que se mecen y bosques de un verde exuberante. Los fiyianos conocen esto como *vanua*. Pero junto a esta belleza está su vulnerabilidad provocada por la globalización y el cambio climático. La globalización domina y explota la débil economía de Fiyi. La economía fiyiana ha pasado a servir a los intereses de las naciones ricas y poderosas mientras priva a la población local de su sustento económico. El cambio climático se presenta en forma de patrones meteorológicos cambiantes, blanqueamiento del coral, aumento del nivel del mar, huracanes, inundaciones y, más recientemente, la erosión de las costas. Los fiyianos conviven con estos extremos; también viven con la destrucción de sus islas y océanos provocada por la codicia de naciones y grandes empresas. Argumentaremos que los pueblos fiyianos de la *vanua*, cuando reconocen y abrazan la vulnerabilidad de la cruz, se convierten en signos e instrumentos de la presencia de Dios en un mundo roto.

1. La cosmología fiyiana expresada a través de *vanua*¹

El significado literal de *vanua* es tierra. Esto incluye la tierra física, el bosque, el mar y todos los seres vivos que hay en ella. En muchos lugares, también se refiere a la propia plantación, que normalmente se encuentra en algún lugar del bosque. Pero la *vanua* es más que una entidad física. Confiere a un pueblo su sentimiento de identidad, seguridad y pertenencia. La relación de la tierra con la identidad de un clan se ilustra muy claramente en las ceremonias indígenas fiyianas, en las que se dirigen a las personas según su *i cavuti* o el título de su *vanua* o tierra. Por ejemplo,

¹ Véase también Carmel Pilcher y Donato Kivi, «Sacraments and Creation: Ecology – A Conversation with First Peoples», en Martha Moore-Keish y James W. Farwell (eds.), *T&T Clark Handbook of Sacraments and Sacramentality* (Londres: Bloomsbury Publishing, 2023), 502-517.

a una persona de la confederación *kubuna* se le dirigirá la palabra de esta manera: «I na vanua vakaturaga o Kubuna», que literalmente significa «a la tierra principal de *Kubuna*». Este vínculo entre los clanes y su tierra lo explica muy bien Ilaitia Tuwere², quien afirma que «*I cavuti*» implica pertenecer a una *vanua* o tierra determinada. Explica que una persona no es dueña de la tierra; la tierra es dueña de la persona, y la persona y la tierra son una sola cosa; los fijianos indígenas trazan su identidad hasta su *vanua* o tierra. La *vanua* representa el *ethos itaukei* (indígena).

La *vanua* también tiene un significado social. Se refiere a toda la red de relaciones de una comunidad indígena fijiana. En el centro de estas relaciones se encuentra el sistema de jefes. El *turaga*, o el jefe, es el símbolo central que vincula todas las demás relaciones y símbolos de la *vanua*. Él encarna y representa a las *vanua*. Su casa se llama *valelevu* (casa grande) porque es la casa de las *vanua*. La identidad, los papeles y el estatus de las personas se definen en función de su relación con el *turaga*. Cada miembro de un *mataqali* (clan) tiene un papel hereditario que desempeñar en relación con el *turaga*. El *mata ni vanua* (portavoz del jefe), el *bete ni vanua* (sacerdotes tradicionales), el *mataisau* (carpintero) y el *gonedau* (pescador) son algunos ejemplos. Estos papeles confirman la identidad, el estatus y el sentido de pertenencia de una persona. Se dice que una persona es *vaka-tiraga* (como un jefe) o un buen miembro de la *vanua* cuando es capaz de cumplir sus obligaciones con los *turaga* y las *vanua*.

Por último, la *vanua* es un símbolo religioso. Ayuda a la gente a relacionarse con el mundo espiritual y con los misterios de la vida. La *vanua* proporciona a la gente un marco con el que interpretar acontecimientos como, por ejemplo, el sufrimiento, la muerte, las catástrofes naturales y las desgracias. La *vanua* ayuda a la gente a dar sentido a las situaciones, ya sean favorables o desfavorables. La moralidad se define en términos de si la acción de uno está de acuerdo con la *vanua*. Las crisis, la enfermedad, la muerte e incluso la buena fortuna se interpretan como el resultado de la

² Ilaitia S. Tuwere, *Vanua Towards a Fijian Theology of Place*, Suva (Fiyi: University of the South Pacific, 2002), 49.