

CAPÍTULO I
*PROBLEMATICA ACTUAL DEL TRATADO DE
SACRAMENTOS*

BIBLIOGRAFIA

BOROBIO, D., «Algunos puntos más significativos de la evolución de la teología sacramental», en *Evangelización y sacramentos* (Madrid 1975), p.93-117; COLOMBO, G., «Dove va la teología sacramentaria?», en *SC* 6 (1974) 673-717; ESPEJA, J., «Para una renovación en la teología sacramental», en *CTom* XCIX (1972) 217-257; FERNÁNDEZ, P., «Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico», en *CTom* XCIX (1972) 135-179; LÓPEZ MARTÍN, J. «*En el Espíritu y la Verdad*». *Introducción a la liturgia* (Salamanca 1987); POU i RIUS, R., «Transformació de la sacramentologia. Lectura prospectiva d'unes dades bibliogràfiques», en *RCT* 1 (1976) 513-530; SARTORE, D., «Alcuni recenti trattati di sacramentologia fondamentale», en *RivLi* 3 (1988) 321-339; SCHILLEBEECKX, E., «La liturgia lugar teológico», en *Revelación y teología* (Salamanca 1968), p. 211-214; TRIACCA, A. M., «Liturgia» «locus theologicus» o «Theologia» «locus liturgicus»? Da un dilemma verso una sintesi», en FARNEDI G., *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prf. Salvatore Marsili (1910-1983)* (Roma 1986), p. 193-233; VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica fundamental* (Madrid 1959).

I. REVISION METODOLOGICA

Pronunciamientos críticos

Si se tiene en cuenta que aquello que se pretende con la consideración histórica de un tema es otorgar una comprensión de presente a la lectura de los datos históricos, a nadie habrá de sorprender que comencemos la nuestra partiendo de la actualidad. Al estudioso de la historia en general, y de una manera especial al de la teología de los sacramentos, el desarrollo del ayer se comprende desde la concreción en el hoy; por ello, a partir de la situación del presente se llega al conocimiento del pasado. Para el teólogo estudioso de los sacramentos, esta afirmación resulta tan fundamental que tan sólo a partir de ella puede explicar la necesaria ilación que existe entre la forma actual de un determinado signo sacramental y todas las distintas maneras de expresar la misma realidad a lo largo de la vida de la Iglesia. Desde el signo sacramental de hoy se comprende la evolución de su historia. Y trasladando esta consideración al desarrollo de los tra-

tados teológicos, y en particular al de los sacramentos, hemos de reconocer que su secular desarrollo intelectual se ha plasmado en las formulaciones con las que hoy día se expresa su contenido, y por ello, en función del hoy e instalados en el presente tiene sentido emprender una lectura histórica de las ideas.

Por ello, al tener que tomar en consideración los problemas que en la actualidad afectan a la sacramentología general, equivalente en el lenguaje actual al tratado clásico *De sacramentis in genere*, hay que comenzar iniciando un rastreo sobre el pasado, con el fin de comprender la evolución que ha sufrido hasta conseguir su actual textura. Y como quiera que un tratado teológico no es una estructura cerrada, sino una constante pesquisa por profundizar en todos y cada uno de sus aspectos, no podemos detenernos considerando el ayer, sino que habremos de prestar una especial atención a aquellos temas que de un modo u otro se presentan hoy circundados por el interrogante de lo problemático.

Y que esta preocupación por los problemas en el tratado de los sacramentos no responde a una mera apreciación subjetiva de quien escribe, lo corrobora el sentir crítico de aquellos teólogos que, desde distintos puntos de vista, han puesto en tela de juicio la validez del planteamiento que han seguido, incluso en nuestros días, la generalidad de los autores que han tratado sobre los sacramentos. En esta postura crítica están, de un lado, quienes acusan a la sacramentología contemporánea, concretamente a la que ha surgido bajo el influjo de Karl Rahner, de haber provocado una inflación del término sacramento, al aplicarlo indiscriminadamente a realidades tan dispares como el mundo, la Iglesia y los signos sacramentales propiamente dichos, y, en consecuencia, de haber abocado la sacramentología a una crisis, de la que tan sólo se podrá salir si se piensan de nuevo sus temas, recuperando para el término sacramento la univocidad que le permita expresar correctamente, y sin peligro de equívoco, la realidad sobrenatural que aspira a describir. Un representante de esta tendencia crítica es el italiano Giuseppe Colombo, quien adopta una postura sumamente revisionista ante la fórmula acuñada por la teología alemana: *die Kirche als Uhrsakrament* (la Iglesia como sacramento prístino ¹). En otro lado se hallan autores como Schillebeeckx y Willens, que reprueban a los más recientes manuales de sacramentología general por continuar desentendiéndose metodológicamente de las cuestiones capaces de provocar una renovación en el estudio

¹ COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 102 (1974), 673-717. Véanse las p.673-677 y 694. En esta última página describe en términos verdaderamente pesimistas la situación actual de la sacramentología: «se la teologia sacramentaria... oggi è in crisi, bisogna riconoscere che l'orientamento assunto dalla teologia contemporanea non può avvicinare a una soluzione».

de los sacramentos. En estos términos formulan su rechazo: «Este tratado (el de *Sacramentis in genere*), en la mayoría de los libros de texto, no ha pasado de ser, por desgracia, una construcción a priori donde se presentan las condiciones generales que deben cumplir los siete sacramentos. Este procedimiento, además, da la impresión de que los siete sacramentos lo son todos de la misma manera, son igualmente importantes y no conocen ningún desarrollo histórico»². Estimulados por esta sagaz advertencia de dos cualificados maestros, y sin perder de vista la acusación de aquellos a quienes nos hemos referido en primer lugar, nos sentimos obligados a comenzar nuestra reflexión sobre la época contemporánea haciendo balance de las cuestiones sin cuya explícita referencia resulta imposible plantear de modo válido el tratado de los sacramentos como un saber teológico y, en consecuencia, como un servicio a la vida de la Iglesia. Y tanto para cimentar esta rama de la teología, a la que en esta ocasión pretendemos dedicarnos, como, sobre todo, para facilitar la comprensión del porqué de no pocas dudas que en la actualidad la afectan, se impone que reconstruyamos en sus rasgos fundamentales la génesis histórica seguida por el tratado general sobre los sacramentos.

La sacramentología general, el tratado llamado clásicamente *De sacramentis in genere*, es uno de los más modernos entre los que constituyen el entramado del armazón teológico. Los Santos Padres, a pesar de haber expuesto su pensamiento sobre los sacramentos con tenaz asiduidad, nunca escribieron un tratado sobre los sacramentos en general. Por ejemplo, las obras catequísticas de san Ambrosio *De mysteriis* o *De sacramentis* son reflexiones pastorales sobre los sacramentos de incorporación a la Iglesia, pero no pueden ser consideradas tratados generales sobre los sacramentos. Tan sólo los autores de la Escolástica, aunque apoyándose en la valiosa aportación sacramental de San Agustín, tanto en sus reflexiones exegeticas y dogmáticas como en las que formuló en la pugna mantenida con los pelagianos y los donatistas, comenzaron a sentir la necesidad de exponer de modo unitario el contenido doctrinal sobre los sacramentos. Y a pesar de la incertidumbre que se advierte en no pocos tratadistas de los siglos XII y XIII cuando reflexionan sobre cuestiones tan fundamentales como son la institución de los sacramentos o su causalidad, se ha de reconocer que comenzaron a elaborar una doctrina con la

² SCHILLEBEECKX, E. - WILLENS, B., «Presentación», en *Concilium* 1 (1968) p.13-15. Karl Rahner escribe en *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.55: «Esto no quiere decir que haya que presuponer a priori que en todos los sacramentos sea el mismo el estado de la cuestión. Precisamente ésta es la desgracia de nuestra teología sacramental corriente: como hay precisamente siete sacramentos, los mide a todos con el mismo rasero, tanto por lo que atañe a la demostración de su existencia, como al modo de tratar de su esencia».

que conceptualizar de forma coherente la enseñanza sobre los sacramentos y que con su labor prestaron un servicio al que sería el definitivo magisterio sacramental de la Iglesia. Si tuviésemos que precisar los autores por los que la Escolástica ascendió hasta la construcción de la sacramentología general, deberíamos referirnos necesariamente a Berengario de Tours, Pedro Abelardo y su escuela, Hugo de San Víctor, la *Summa Sententiarum*, Pedro Lombardo y Santo Tomás de Aquino³. Pero la sacramentología general, en forma de tratado independiente, no adquirió su apogeo hasta la llegada del barroco. Fue a partir de Trento, y apoyándose en la autoridad de la doctrina propuesta por la Iglesia, cuando se consolidaron tanto el contenido categórico de las proposiciones sacramentales como la expresión formal de las mismas. La teología del barroco, respaldada por la enseñanza del magisterio conciliar, afianzó los conceptos y el léxico sacramental y se mostró segura al estructurar el tratado de los sacramentos en general. Sin embargo, hemos de reconocer que, a pesar de la seguridad que mostraron los teólogos postridentinos, su método a la hora de presentar los sacramentos adoleció de no pocos y graves defectos, siendo quizá el de mayor monta la misma lectura parcial que hicieron de los textos del Concilio. A la hora de interpretar la doctrina propuesta por la Iglesia en Trento, los teólogos del barroco llevaron a cabo su cometido a partir de dos posiciones, ambas defectuosas, pues leyeron los documentos conciliares sin perspectiva histórica, y conceptualmente partieron de la posición en que cada uno se hallaba instalado a partir de la escuela de su procedencia. Resultado de esta lectura fue achacarle al magisterio contenidos doctrinales que no había formulado. Sirvan de ejemplo las referencias al modo como interpretaron la institución de los sacramentos por Jesucristo y al modo como expusieron que los signos sacramentales causan la gracia. Sobre estas dos referencias, dada su importancia, tendremos que volver de nuevo en el momento oportuno. El resultado de tal proceder fue elaborar unos tratados, y en consecuencia unos manuales, en los que, a partir de las propias consideraciones de escuela, los sacramentos más se parecían a elementos que causaban la gracia con precisión y exactitud mecánicas que a acciones vivas de Jesucristo celebradas por la Iglesia.

Esta situación, que ha pervivido a lo largo de más de tres siglos, se ha visto alterada en los últimos tiempos, pues en nuestros días,

³ A este respecto pueden verse los artículos de CAPRIOLI, A., «Alle origini della "definizione" di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo», sobre todo el epígrafe «Il sacramento nelle prime "sistemazioni" scholastiche», en *SC* 102 (1974), 718-724; de CLOES, H., «La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle», en el apartado «La systématisation d'ensemble», en *EthL* 3 (1958), 281-314; y de DONDAINE H-F., «La définition des sacrements dans la Somme Théologique», en *RSPHTh*, 31 (1947), 213-228.

como ya hemos oído, se han alzado voces que de manera reiterada han pedido una revisión metodológica del tratado de la sacramentología general, hasta llegar a formar conciencia de que no pocos planteamientos sobre los sacramentos tienen que ser revisados. Como han sido varios los factores que han influido en la toma de postura que urge la revisión en el planteamiento de la sacramentología, será conveniente, en la medida de lo posible, referirlos de forma sistemática, analizando para ello las exigencias científicas, básicamente las históricas, que han despertado el ansia de la renovación metodológica del tratado; el planteamiento teológico y litúrgico sobre el signo sacramental, y el nuevo impulso que, a partir del Vaticano II, ha promovido la revisión del elenco temático en el conjunto del tratado sobre los sacramentos. Tan sólo teniendo en cuenta todos estos factores, se le podrá tomar el pulso con precisión al actual momento de la sacramentología.

Desplazamiento del enfoque

Una de las primeras mutaciones operadas en la teología sacramental contemporánea, si se la compara con la de los siglos precedentes, ha consistido en desplazar la atención al sacramento desde su comprensión como «cosa» hasta su aprecio como «acción». El sacramento, con esta nueva visión teológica, ha conseguido el rango de ser pensado como celebración eclesial y, de rechazo, ha perdido la consistencia de ser considerado como una realidad casi autónoma que, de manera más o menos mecánica, causa la gracia. El sacramento, en cuanto realidad teológica, y con él su causalidad salvífica, ha ganado en vitalidad, no solo en la práctica pastoral, sino también en la reflexión teórica, en la medida en que se le ha tomado en consideración desde la operatividad litúrgica de la Iglesia⁴. Revalorizar el signo sacramental ha sido, sin duda, uno de los logros a anotar en el haber de la actual teología sacramental. Atender a este proceso de revitalización del signo y analizar las posibilidades que continúa ofreciendo a la teología de nuestros días, serán dos menesteres a los que deberemos prestar atención, si deseamos determinar la vitalidad que en nuestros días muestra la reflexión sobre los sacramentos y con ella la vitalidad sacramental en la Iglesia.

⁴ Véase de qué modo tan gráfico expresa esta idea R. Masi, cuando escribe: «Il sacramento era considerato come mezzo o strumento per produrre la grazia nelle anime... Lo sviluppo della teologia di questi ultimi anni ha portato a superare questa visuale incompleta dei sacramenti», en «Cristo, chiesa, sacramenti. Aspetto cristologico ed ecclesiologicalo dei sacramenti», en *Miscellanea Antonio Piolanti*, volume primo (Romae MCM LXIII), p.228.

Localización del tratado de sacramentos

Buscar el lugar adecuado de la sacramentología dentro del entramado teológico será un cometido nuevo a tomar en consideración, y para ello se habrá de tener en cuenta, por una parte, que a los sacramentos les acompaña una doble dimensión cristológica y eclesiológica y, por otra, que son desde su propia naturaleza acciones salvíficas y eclesiales.

Según Santo Tomás, el lugar propio de los sacramentos en el conjunto del plan teológico es el que sigue a la cristología. Así lo propone en la *Suma Teológica* cuando escribe: «Después de la consideración de cuanto atañe al misterio del Verbo encarnado, hay que estudiar los sacramentos de la Iglesia, cuyo efecto depende del mismo Verbo encarnado»⁵. Esta proposición no deja de tener su lógica, pues si el hombre recibe por medio de los sacramentos la gracia santificante merecida por Jesucristo en la redención, justo es que se estudien inmediatamente después de la soteriología. A pesar de ello, semejante planteamiento hoy no puede ser adoptado sin más. Después de la enseñanza del Vaticano II, que ha vinculado los sacramentos a la Iglesia, ha habido necesidad de revisar el lugar que debe ocupar el tratado de los sacramentos, y a la hora de dar respuesta a esta pregunta, no han faltado teólogos que se han decantado por considerar a los sacramentos como parte integrante de la liturgia⁶. Sin negar ni mucho menos esta dimensión litúrgica de los sacramentos, a la cual habremos de referirnos inmediatamente, intentamos de momento dar una respuesta directa a la pregunta formulada sobre el lugar propio de la sacramentología, y para ello afirmamos que la consideración intelectual y sistemática de los sacramentos, en cuanto son acciones de la Iglesia que confieren al hombre la vida divina, debe ocupar el vértice de un ángulo cuyos lados sean la cristología y la eclesiología. Y si se nos permite ampliar el símil geométrico con un dato que no corresponde al cálculo propio de la geometría, habremos de decir que en este mismo ángulo toma asiento la acción vivificadora del Espíritu Santo. A partir de esta confluente operatividad cristológica, pneumológica y eclesiológica ha de ser tomado en consideración el tratado de los sacramentos en general. Y quizá esta simple imagen geométrica pueda servir para aquilatar el justo equi-

⁵ *Suma Teológica*, III, q. 60, introducción.

⁶ VORGRIMLER, H., *Teología de los sacramentos* (Barcelona 1989), en p.38-46 «La ubicación de los sacramentos». Al iniciar su reflexión afirma: «Ahora es ya posible pasar a determinar con mayor precisión el lugar teológico de los sacramentos: éstos son una parte esencial de la liturgia de la Iglesia». Véase del mismo autor «Die Liturgie als Thema der Dogmatik», en TRIACCA, A. M. y PISTOIA, A., *Liturgia: Conversion et vie monastique* (Roma 1989), p.113-127.

librio que ha de guardarse en la consideración sobre los sacramentos, cuando se les toma en consideración desde su doble configuración cristológica y eclesiológica, pues ninguna de ellas dos debe ni desplazar ni suplantarse a la otra ⁷. Repetimos que después del Vaticano II ya no es posible concebir el tratado general de los sacramentos al margen de la eclesiología, pues los sacramentos son acciones de Cristo en la Iglesia y para la Iglesia.

Rahner con formulación más tajante, y en lógica consecuencia con su manera de concebir los sacramentos, ha propuesto que la sacramentología general forma parte integrante de la eclesiología. He aquí cómo ha formulado su pensamiento: «Por donde se ve también que el tratado *De sacramentis in genere*, bien comprendido, no es una formalidad abstracta de la esencia de los sacramentos en particular, sino que forma parte del tratado de la Iglesia, que precede realmente a la doctrina de los sacramentos en particular, en lugar de seguirlos como una generalización *a posteriori*, dado que sólo partiendo del tratado del protosacramento se puede reconocer la sacramentalidad de más de un sacramento» ⁸. El pensamiento de Rahner, como se advierte a simple vista, resulta sumamente sugestivo, al hacer recaer todo el peso de su argumentación sobre la concepción de la Iglesia como protosacramento, noción que ahora no es la ocasión propicia para analizar, pero que esperamos hacerlo a su debido tiempo, tomando en consideración tanto su pro como su contra. De momento debemos llamar la atención sobre el comportamiento de Rahner, ya que contra lo propuesto por otros, hace una implícita, pero clara defensa del tratado de los sacramentos en general como un tratado teológico integrado en la eclesiología y desde el que se inicia el particular de cada uno de los sacramentos. La razón de este montaje es clara, para quien tiene en cuenta que, según Rahner, el único sacramento, en términos absolutos, es la Iglesia y que los siete sacramentos participan de su sacramentalidad.

II. PERSPECTIVA HISTORICA

La historia como principio de renovación

Que la legitimidad del tratado de los sacramentos en general está hoy puesta en crisis, es un dato de fácil comprobación. No faltan teólogos que, con palmaria agresividad, se preguntan abiertamente si

⁷ Insistimos en este punto por tratarse de una de las dificultades más acentuadas con las que ha de enfrentarse la sacramentología contemporánea, si quiere explicar perfectamente la relación entre la Iglesia y los sacramentos.

⁸ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, 2.^a ed. (Barcelona 1967), p.45.

todavía se debe admitir la existencia de un tratado que plantee de modo general las cuestiones sacramentales⁹. Para tales teólogos, el camino correcto sería el inverso, el que comenzase con el estudio particular de cada uno de los sacramentos y, tras un riguroso conocimiento histórico de los mismos, deducir las pertinentes conclusiones de tipo general. Cabe asegurar que al antiguo método deductivo, que mediante el apoyo en los silogismos hacía descender de principios generales las conclusiones particulares, se opone ahora el inductivo, que aspira a proceder analíticamente y, mediante la comprobación histórica del particular, llegar hasta lo general¹⁰. Se ha de reconocer que esta tentativa no ha quedado en mero deseo, sino que se ha ido abriendo camino entre quienes se han dedicado al estudio de los sacramentos, y desde el momento, que el conocimiento histórico se ha convertido en realidad admitida, ha influido de manera decisiva en la concepción del tratado de sacramentos en general y en el modo de exponer sus cuestiones particulares. Porque hay que admitir que, si en algún campo ha progresado con paso firme la teología sacramental, ha sido en el conocimiento histórico de las fuentes litúrgicas y en la comprensión de las categorías teológicas que la han impulsado en su tarea investigadora. Gracias a ello, hoy día tenemos un conocimiento bastante exacto de cómo la Iglesia ha ido administrando de modo distinto cada uno de los siete sacramentos a lo largo de su historia, y de las categorías teológicas con que ha contado en cada ocasión, cuando ha tenido que alterar el rito en la administración de los signos sacramentales.

En la actualidad, no hay sacramento sobre el que no se haya emprendido una auténtica investigación de su historia. Así lo testifican, por ejemplo, la obra de Poschmann sobre la penitencia y la unción de los enfermos¹¹, la de Stenzel sobre el bautismo¹², y la de Jungmann sobre la eucaristía¹³. Estos conocimientos históricos han obligado en gran medida a replantear determinadas cuestiones sobre la estructura sacramental, tales como el grado de determinación de la

⁹ Schulte, después de haber referido una serie de circunstancias que han gravitado sobre no pocos estudios sacramentales, incluso contemporáneos, ha escrito: «Todo esto ha hecho problemática la sacramentología como tal y, sobre todo, sus fundamentos» *MyS* 4/2, p.56.

¹⁰ Así lo recoge Espeja, cuando escribe en o. c., p.219: «Estas cuestiones tendrían un lugar más apropiado después de estudiar cada uno de los ritos y conocer su historia».

¹¹ POSCHMANN, B., *Busse und letzte Ölung* (Freiburg 1951). Véase en esta misma colección *Sapientia Fidei* la obra de FLÓREZ, G., *Penitencia y unción de los enfermos* (Madrid 1993).

¹² STENZEL, A., *Die Taufe: Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie* (Innsbruck 1958). Hay traducción italiana con el título: *Il battesimo: genesi ed evoluzione della liturgia battesimale* (Alba 1963).

¹³ JUNGMANN, J., *El sacrificio de la misa* (Madrid 1963).

materia y de la forma dictaminado por Jesucristo en el momento de la institución, el modo cómo los sacramentos causan la gracia, e incluso la misma noción de institución divina de los sacramentos. Cuestiones que en la actualidad, y por efecto de los conocimientos históricos, no son, ni pueden ser, abordadas de igual manera a como lo fueron por los Escolásticos. La misma realidad del signo sacramental no es hoy comprendida como la comprendía Santo Tomás cuando, en relación con el efecto salvífico del signo, exigía que éste fuese aplicado materialmente tal y como había sido determinado por Jesucristo al instituirlo. Así, por ejemplo, en el caso del bautismo, Santo Tomás interpretaba los textos neotestamentarios desde la filosofía hilemorfista, de la que se servía como presupuesto estructural, y sostenía como condición necesaria para la validez del rito sacramental del bautismo que la forma reprodujese materialmente las mismas palabras dichas por Jesucristo al instituir el sacramento, según aparece en el texto de Mateo ¹⁴, y por ello concluía afirmando que no era válido el bautismo si se administraba con palabras similares. Para resolver la dificultad que se le planteaba ante el hecho de que los Apóstoles no habían conferido el bautismo en el nombre de la Trinidad, sino en el nombre de Jesús o del Señor, apelaba a la inmediata y prodigiosa intervención divina, que así lo había revelado a los Apóstoles, capacitándoles para tal mutación ¹⁵. Con facilidad suma se advierte hasta que punto Santo Tomás, siguiendo un procedimiento deductivo, partía de un principio general, al que reconocía y le otorgaba valor de derecho divino, y llegaba a las conclusiones que lógicamente admitía y proponía como verdaderas. El camino recorrido en la actualidad es el inverso y, en la búsqueda de lo concreto, se recurre a la vida histórica de la Iglesia para conocer los principios con valor absoluto para la teología sacramental.

Desde lo ya dicho se ha de concluir que la historia es un camino que el teólogo ha de recorrer necesariamente, si quiere comprender lo que a través del tiempo han sido los signos sacramentales. Y esto por la sencilla razón de que la historia le enseña el modo como la Iglesia, siempre conscientemente fiel al mandato divino, los ha ido administrando. Y como quiera que la Iglesia ha reconocido siempre en los ritos una finalidad didáctica, siendo consecuente con esta función pedagógica, los ha administrado en momentos distintos con ritos diversos, subrayando en cada circunstancia el aspecto teológico que le interesaba destacar del contenido sacramental ¹⁶. Así, por

¹⁴ Mt 28, 19.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 6.

¹⁶ Cf. ARNAU, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», *Anales del Seminario de Valencia* 8 (1964) 7-27.

ejemplo, cuando la Iglesia sintió la necesidad de poner de relieve dentro de la reflexión sobre el sacramento del Orden la vinculación intrínseca de este sacramento con la Eucaristía, al administrarlo realizó la entrega de la patena con el pan y el cáliz con el vino, hasta llegar a considerar la donación de los instrumentos como la materia del rito de ordenación de los presbíteros ¹⁷. Con el correr de los siglos, cuando a la Iglesia le ha interesado, ya en nuestra época, poner de relieve que el ministro actúa en la persona de Cristo, por haber sido enviado por él mismo y participar de su misión, ha recurrido al rito de la imposición de las manos como más apto que la entrega de los instrumentos para significar la misión recibida, que le capacita para ejercer las obras ministeriales ¹⁸. Ahora bien, hay que precisar que si la historia es un cauce necesario para percatarse de las diversas manifestaciones de la realidad sacramental, esta realidad, en lo que tiene de intrínsecamente sobrenatural, no se llega a conocer a través de la mera verificación de los datos históricos, sino por el acto de fe en la palabra de Dios que, en la institución de los sacramentos, los ha imperado a la Iglesia. Es esta una afirmación fundamental que en la metodología teológica no se puede olvidar, y que si se ha de tener presente en cualquier tratado teológico, en el de los sacramentos se ha de recordar de un modo muy particular, para no caer en la tentación de identificar la verificación histórica con el principio fundamentante del saber teológico sobre los ritos sacramentales. El rigor de la comprobación histórica permite verificar lo que ha ido haciendo la Iglesia a lo largo de su vida, pero la comprensión de este comportamiento eclesial sólo se alcanza desde la fe. Con lo cual se llega a la conclusión de que la historia permite afirmar lo que la Iglesia ha hecho y ha reconocido como propio, y por ello ha de ser valorado como un saber legítimo, pero la comprensión plena del dato aportado por la vida de la Iglesia, por lo mismo que es intrínsecamente sobrenatural, quien la otorga no es la historia, sino la fe. La fe y la historia, en la metodología sacramental, no son ni deben ser términos que se excluyan, sino que se complementen.

Cultura actual y signo sagrado

Con reiterada frecuencia se viene afirmando de la cultura contemporánea que está regida por postulados pertenecientes al mundo físico-matemático, y que por ende es positivista y poco apta para

¹⁷ DS 1326: *Presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem.*

¹⁸ DS 3859: *Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem.*

apreciar los signos y, en consecuencia, los sacramentos. Así se lee, por ejemplo, en *Mysterium Salutis*¹⁹. Es cierto que el entorno cultural en el que tiene que desarrollarse la teología sacramental, por estar presionado por la técnica, es, en términos numéricos, materialista e imanentista; sin embargo, no sería cierta la afirmación que sostuviese de manera absoluta que la cultura contemporánea es incapaz para valorar los signos, por lo menos, como enigmas antropológicos a través de los cuales el hombre se abre consciente o inconscientemente hacia una realidad que no es la meramente empírica²⁰. Una simple constatación de datos habrá de servirnos para verificarlo. Y es conveniente tener en cuenta que, de los testimonios que vamos a aducir, tan sólo alguno ha sido espigado en contextos culturalmente cristianos, pero los más provienen de ambientes, si no decididamente ateos, sí cuando menos agnósticos.

Si empezamos por la música hallamos dos ejemplos que, sin ser ni mucho menos los únicos, permiten comprobar hasta qué punto los grandes compositores del siglo XX dan entrada en sus obras al simbolismo espiritual. Honegger, en el año 1941, por tanto en plena guerra mundial, compuso su famosa *Cantata de Navidad*. Quien analiza hoy esta composición no puede menos que asombrarse al advertir que un canto navideño comienza con la lúgubre y patética entonación del salmo penitencial *De profundis*. El valor del signo salta a la vista con este dato, pero se va a ampliar de inmediato, y para conseguirlo resultarán suficientes un texto y unos compases, con los que se expresará el dolor de una Europa destruida por la guerra. Y en expresión de este dolor, vivido en la sangrienta confrontación entre franceses y alemanes, se entremezclan el coro de un villancico alemán con otro francés. Y continuando su tenso desarrollo temático, la obra llega a la máxima expresión simbólica referida a la esperanza, sin duda a la esperanza cristiana, en la genial fuga que envuelve la doxología final del salmo *Laudate*. Escuchar hoy

¹⁹ SCHULTE, R., en *MyS* IV/2, p.57 escribe: «La mentalidad de nuestra época está influida decisivamente por la técnica moderna y, de suyo, es más bien contraria a una interpretación personal-sacramental de la realidad». Véase también Gy, P. M., «Problèmes de théologie sacramentaire», en *MD* 110 (1972) 129-142, en especial p.140-142: «La théologie de la sacramentalité et ses ressources culturelles».

²⁰ Caro Baroja, J., ha acusado a los mismos que se llaman religiosos de haberse esforzado por dismantelar a la Iglesia de no pocos elementos simbólicos, verdaderas obras de arte y expresión genuina de valores antropológicos. En su obra *De la superstición al ateísmo* (Madrid 1974), p.287, escribe: «La religión no puede ya ser un freno, socialmente hablando; menos que nada un freno gubernativo. ¡Ojalá pueda seguir siendo un consuelo! Pero el problema es que todos los tesoros de arte, de poesía, de bondad y belleza que se acumularon durante siglos en aras de las religiones constituidas, parece que son las mismas gentes religiosas de hoy las primeras interesadas en malbaratarlos».

esta *Cantata de Navidad* equivale a sumergirse en el expresivo simbolismo de una Europa a la vez lacerada y esperanzada; lacerada por el caos de la guerra destructora, y esperanzada en la superación del odio entre los pueblos por el triunfo de la fraternidad cristiana. Y manteniéndonos en el área de la música, cabe preguntarse si es posible hallar un signo más gráfico del dolor humano y personal que la oración y el lamento que Penderecki pone en los labios de Cristo al cantar, en la Pasión según San Lucas, el trance de su oración en el huerto. El desgarró emocional que la súplica *Deus meus, Deus meus* causa en cualquier oyente de cualquier latitud, es el efecto conseguido por quien ha sabido convertir el comportamiento de Cristo en signo del dolor humano, apoyándose para ello en la literalidad de un texto y en la emoción de una patética aria musical.

En otro ambiente, y en este caso sin nutrirse inmediatamente de raíces cristianas, encontramos la aportación simbólica de la pintura. En primer lugar hay que hacer referencia al que sin duda ha sido el genio pictórico de nuestro tiempo, a Picasso. Las deformaciones de las figuras por él representadas son hartó conocidas, pero no siempre han sido bien interpretadas. ¿Cómo explicar que deformase los contornos de la naturaleza un pintor que era capaz de dibujar de un solo trazo la silueta de un desnudo comenzado por los pies para terminar en la cabeza?²¹ Su comportamiento ha constituido para no pocos un auténtico enigma. Quien con tal pericia dominaba el dibujo, alguna razón debió de tener para distorsionar las líneas cuando las dibujaba. Quizá la razón esté provista de una doble cara. Se puede decir, en primer lugar, que Picasso, siendo un realista, nunca copió la naturaleza, sino que, al dibujarla, la recreó desde su propia comprensión pictórica, de ahí las conscientes deformaciones con las que ofrecía su personal visión de las cosas. Por otra parte, es conveniente añadir que cuando Picasso deformaba la naturaleza con las alteraciones lineales que trazaba, no deshacía lo natural, sino que lo representaba de manera distinta, y con ello, sin salirse de lo concreto, al tiempo que lo representaba, transcendía lo meramente empírico y daba una visión simbólica de la realidad. Todo en la obra de Picasso es real y no es real de manera simultánea. Todo es real, pero transcendido. Picasso al dibujar hizo de las cosas símbolos de las propias cosas. Desde aquí puede hablarse de un cierto sentido trascendente en su pintura. Laín Entralgo, manifestando no poca admiración y comprensión por el pintor que fue Picasso, se ha atrevido a calificar su arte de prerreligioso, y esto a partir del talante metafísico que advier-

²¹ Quien desee convencerse del valor de Picasso como dibujante que visite su museo en Barcelona y que se fije en los dibujos de la niñez y de la juventud. No necesitará de más pruebas.

te en su tan numerosa obra²². Algo similar habría que decir de los trazos a simple vista infantiles de Joan Miró. Uno y otro, estos dos grandes maestros de la pintura, cuando con el manejo genial del dibujo distorsionaban la realidad física, estaban superando el mero realismo inmanente y, tal vez sin formulárselo de manera explícita, como insinúa Laín, ponían de manifiesto que la realidad puede quedar perfectamente diseñada a través de trazos simbólicos, que se abren proyectados hacia lo trascendente. Ampliando la proposición de Laín me permito sugerir que con toda seguridad habría de deparar agradables sorpresas la comparación de los dibujos deformados de Picasso y de Miró con las pinturas y también esculturas religiosas diseñadas por los artistas del románico. En aquellos y en éstos se habría de reconocer como nota coincidente la finalidad simbólica del arte a la hora de expresar la realidad sagrada o humana.

Y como dato último, hay que recurrir al mundo del teatro. La gran aportación del simbolismo a la cultura contemporánea ha llegado de la mano del sin duda genial Antonin Artaud, quien, como todo hombre que no se encierra en los moldes de la mediocre normalidad, tiene junto a grandes valores no pocas deficiencias. Nadie como él ha apreciado tanto la potencia simbólica del ademán, y ha reducido a menos la capacidad de comunicarse mediante la palabra, cuando ha escrito: «el gesto expresa pensamientos que escapan al dominio del lenguaje hablado». Artaud llegó a reconocer de tal manera la fuerza de los signos que no tuvo inconveniente en escribir: «el lenguaje de la palabra debería ceder ante el lenguaje de los signos, cuyo aspecto objetivo es el que nos afecta de modo más inmediato». Partiendo de estas premisas, propuso que «al lado de la cultura de la palabra está la cultura de los gestos»²³. Gestos que en su propio mutismo son signos de elocuencia, a través de los cuales el autor y el actor, cada uno desde su propio cometido, entablan un diálogo de comunicación profunda con el espectador²⁴.

A esta elemental encuesta sobre comportamientos simbólicos adoptados por la cultura contemporánea, hay que unir la preocupa-

²² LAÍN ENTRALGO, P., «Picasso, problema y misterio», en *Teatro del mundo* (Madrid 1986), p.105-125. En este artículo, Laín, al hablar de un arte prerreligioso en Picasso desde el talante metafísico de su obra, dice que es «testimonio de un corazón al cual no sería impropio llamar agustinianamente *inquietum cor*: el corazón de un hombre que no puede hallar reposo descansando sobre el suelo de sus propias obras» (p.114).

²³ ARTAUD, A., *El teatro y su doble* (Buenos Aires 1971), p.37, 109 y 110.

²⁴ Bertolt Brecht no tuvo inconveniente en escribir: «El teatro se convirtió en terreno propicio para los filósofos, para aquellos filósofos que trataban no sólo de explicar, sino de transformar el mundo. En una palabra: se filosofaba, es decir, se enseñaba»: *Escritos sobre teatro* (Buenos Aires 1973), p.129. El teatro, incluso para el realista Brecht, acaba siendo un signo, en su caso, pedagógico.

ción sobre la vigencia del símbolo conscientemente formulada por los filósofos. A ello ayudará el recuerdo de Karl-Gustav Jung, Mircea Eliade y Paul Ricoeur²⁵. Estos tres autores han ofrecido sistemáticamente las notas diferenciales del símbolo, y a través de las mismas, además de definirlo, han puesto también de manifiesto la complejidad de la vivencia simbólica, pues han afirmado que se trata de un factor humano montado simultáneamente sobre lo racional y lo irracional, de ahí que repercuta tanto en el pensamiento como en el sentimiento, con capacidad para afectar al hombre en su totalidad, es decir, en el subconsciente, en el consciente y en el supraconsciente, y cuya fuerza expresiva revela al hombre «las expresiones más nobles de la propia vida espiritual», al decir de Paul Ricoeur. Por último, el comportamiento ofrecido por la biografía de Ernst Bloch resulta más que suficiente para comprobar hasta qué punto el simbolismo está vigente en los filósofos más significativos de nuestro tiempo. En el caso de Bloch, el lenguaje figurado suplanta al abstracto y es el que usa habitualmente para exponer su denso pensamiento filosófico. Como afirma Ureña Pastor, el pensamiento blochiano encuentra en la imagen su propia casa²⁶.

A la vista de esta selección de datos, se ha de reconocer que la cultura contemporánea, a pesar del lastre materialista que arrastra, continúa dotándose de abundantes rasgos simbólicos que, con la apertura de su lenguaje, posibilitan al hombre, dada su naturaleza intelectualmente inquieta, abrirse a la búsqueda de lo trascendente. Quizá el problema teológico y pastoral de hoy estriba, no tanto en el materialismo dominante en la cultura contemporánea, como de manera un tanto simple se viene repitiendo, sino en que los teólogos no hayamos sido capaces de entablar un acogedor diálogo con las formas culturales abiertas a lo simbólico, a las que, con demasiada frecuencia, no hemos prestado la debida atención²⁷. Ante esta situación se convierte en referencia obligada el texto de Pablo VI en la exhortación apostólica *Marialis cultus*, que dice así: «En nuestro tiempo, los cambios producidos en las usanzas sociales, en la sensibilidad de los pueblos, en los modos de expresión de la literatura y del arte, en las formas de comunicación social, han influido también sobre las

²⁵ Un breve pero válido juicio sobre estos tres autores se halla en VIDAL, J., *Sacré, symbole, créativité* (Louvain-la-Neuve 1990), en el capítulo primero, en el que pone de manifiesto la actual preocupación por redescubrir el símbolo.

²⁶ UREÑA PASTOR, M., *Ernst Bloch ¿Un futuro sin Dios?* (BAC, Madrid 1986), p.51.

²⁷ En un ambiente sacramental y litúrgico como el de este escrito, y para verificar la menguada disposición de los eclesiásticos ante las formas culturales contemporáneas de mayor calidad, cabría preguntarse cuántas veces se ha interpretado en un acto litúrgico la *Misa* de Igor Strawinsky. La respuesta habrá de decir que muy pocas, mientras que, por el contrario, se habrá de reconocer que los actos litúrgicos están habitualmente invadidos por composiciones musicales de una ramplonería deplorable.

manifestaciones del sentimiento religioso. Ciertas prácticas culturales, que en un tiempo no lejano parecían apropiadas para expresar el sentimiento religioso de los individuos y de las comunidades cristianas, parecen hoy insuficientes o inadecuadas porque están vinculadas a esquemas socioculturales del pasado, mientras en distintas partes se van buscando nuevas expresiones de la inmutable relación de la criatura con su Creador, de los hijos con su Padre»²⁸. Buscar el diálogo con las nuevas formas culturales, según la orientación insinuada por el Papa, debe ser el camino a seguir por los teólogos a la hora de revalorizar los signos culturales, para hacerlos dialogar con los signos litúrgicos, con su equivalencia sacramental.

III. MOVIMIENTO ECLESIAL

Revalorización del signo sagrado

La fundamental mutación operada en la perspectiva desde la que se contempla los sacramentos no ha surgido de modo imprevisto, sino que ha tenido su propia historia. Quien busque las raíces de este cambio de sensibilidad teológica sobre los sacramentos se tendrá que remontar por necesidad hasta el siglo XIX, pues su comienzo estuvo promovido por el movimiento litúrgico que, iniciando sus primeros tanteos en el siglo pasado, se comenzó a configurar como tal movimiento al comienzo del siglo XX, como un síntoma de la mudanza que se estaba operando en la mentalidad teológica básicamente alemana²⁹. E inmediatamente, con un desarrollo paulatino, aunque ininterrumpido, se fue propagando de ámbitos tedescos a francófonos durante el primer cuarto del siglo, hasta acabar arraigando en todas partes como una acción universal de la Iglesia, que ha configurado el actual comportamiento no sólo de los teólogos sistemáticos, sino también de los pastoralistas.

Aunque no es ésta la ocasión adecuada para reconstruir la historia de aquel feliz acontecimiento³⁰, no sería justo silenciar lo que

²⁸ PABLO VI, *Marialis Cultus*, Introducción, en *Ecclesia* n.1.685.

²⁹ Al movimiento que se originó en el paso del siglo XIX al XX lo denominaron los alemanes «Zeitenwende» (cambio del tiempo). Término lo suficientemente expresivo para significar la mutación que, coincidiendo con el cambio de siglo, se estaba operando en la teología.

³⁰ No existe todavía una historia sistemática del Movimiento Litúrgico, sin embargo puede hallarse abundante información en la obra siguiente: SCHILSON, A., *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (Mainz 1982), de un modo especial en «Exkurs 1: Aspekte der "Zeitenwende" am Beginn des 20. Jahrhunderts», p.50-57 y en «Exkurs 2: Der Kontext der Liturgischen Bewegung», p.58-98. En este último apartado se halla no sólo una referencia cronológica de los hechos, sino una amplia información sobre las categorías que dominaron el pensamiento de Ildefonso

para la teología sacramental supusieron, ya en el siglo XIX, las abadías de Solesmes, con Dom P. Guéranger, y la de Beuron, con los hermanos Maurus y Placidus Waltwer; y la importancia que cobró a principio del siglo XX la de Mailenstein, con el llamado *Mechelner Ereignis*, y, avanzado ya el siglo, la de Mont-César, en Lovaina, con el movimiento litúrgico promovido por Lambert Beauduin y servido por la revista *Questions Liturgiques*, y, sobre todo, la de Maria Laach, con el gran abad Ildefons Herwegen, quien, al iniciar la colección *Ecclesia Orans*, abrió el cauce por el que habían de discurrir las ideas fundamentales del movimiento litúrgico. Sin olvidar a ninguno de estos nombres, ni a otros, como el de Pío Parsch, Johannes Pink e incluso Josef Andreas Jungmann, hemos de fijar nuestra atención en dos personalidades que influyeron de un modo especial en el nuevo planteamiento litúrgico y en la teología sacramental generada bajo su influencia. Se trata del sacerdote y profesor universitario Romano Guardini y de Odo Casel, monje benedictino en la abadía de Maria Laach.

Romano Guardini, aunque profesionalmente no fue un liturgista ni tampoco un teólogo dogmático³¹, estuvo vinculado al movimiento litúrgico desde siempre. Durante los años de estudiante en la Universidad de Tubinga, de 1906 a 1908, mantuvo los primeros contactos litúrgicos con la abadía de Beuron. Lo que supuso para Guardini entrar en comunicación con los monjes benedictinos, y, a través de aquella comunidad, con la liturgia, lo evoca él mismo en estos términos: «Todavía hay algo más que pertenece a la época de Tubinga: la abadía de Beuron... había podido conocer la mística alemana y me gustaba, pero siempre pensé que debía existir necesariamente otra mística en la que la intimidad del misterio estuviese unida a la grandeza de las formas objetivas, y ésta la encontré en Beuron. Era el año 1907 y el movimiento litúrgico estaba todavía en sus inicios: sólo había llegado a pequeños grupos. Pero yo había comprendido ya bastante bien lo que este movimiento pretendía por las conversaciones con Josef Weiger y por mi estancia en Beuron, y asumí profundamente el hecho litúrgico en mi discurso teológico. Mis pensamientos giraban siempre alrededor de la Iglesia, esa misteriosa realidad que está profundamente dentro de la historia y sin embargo es garantía de lo eterno; expuesta a todas las diferencias de lo humano

Herwegen, Odo Casel, Romano Guardini y Anton L. Mayer. Un resumen bien estructurado lo ofrece LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el Espíritu y la verdad*» *Introducción a la liturgia* (Salamanca 1987), p.359-366.

³¹ Por lo que tiene de cierta aducimos la descripción que de Guardini ofrece RIVA, G., en *Romano Guardini e la Katholische Weltanschauung* (Bologna 1975), p.44: «Non fu né archeologo, né storico e neppure rubricista, ma teologo-filosofo della liturgia e insieme maestro di vita spirituale».

y sin embargo una y santa, de tal modo que llena de la conciencia de milagro a quien la mira con actitud razonable»³². Ya en aquel momento inicial de sus estudios teológicos, y sin haberse decidido todavía por el estado sacerdotal, Guardini había fijado los que iban a ser principios fundamentales de su pensamiento: la objetividad de la piedad personal a partir de la litúrgica como celebración de la Iglesia. Y si se quiere formular este mismo pensamiento en otros términos, se puede decir que cuanto le preocupó siempre a Guardini fue la realización de la persona desde la vivencia de Dios en el seno de la comunidad litúrgica y eclesial. Ni el subjetivismo ni el individualismo tenían cabida en el pensamiento cristiano del joven Guardini.

Más tarde, en Maguncia, mientras decidía sobre su futuro vocacional, redactó un esbozo sobre lo que entendía por liturgia. Se trataba de lo que acabó siendo el precioso libro *El espíritu de la liturgia*. Se lo presentó al benedictino de María Laach Kunibert Mohlberg, quien tras valorarlo en mucho se lo mostró al abad Ildenfonso Herwegen. Con este contacto teológico se iniciaba una comunicación entre Guardini y María Laach que iba a resultar sumamente provechosa para la teología sacramental, porque iba a serlo para la liturgia, dentro de la cual tienen cabida y sentido los sacramentos. Planteaba por aquel entonces el abad Herwegen la creación de una serie de publicaciones con las que fomentar el espíritu litúrgico, y de hecho comenzó a publicarse en 1918 una colección bajo el significativo lema *Ecclesia Orans*, siendo el primer título *El espíritu de la liturgia*, de Romano Guardini. En 1922 dio a luz su nuevo libro *Sobre el sentido de la Iglesia*, en el que recoge el ciclo de conferencias para universitarios que había pronunciado en la Universidad de Bonn³³. Lo que estos dos escritos suponen para la comprensión cristiana de la vida, tal y como Guardini se esforzó por exponerla a partir de la persona inserta en la comunidad eclesial y, por tanto, litúrgica, nos lo dice él mismo en estos términos: «¿Cómo puede uno que pretenda llegar a la verdad, afrontar su búsqueda como si fuera una empresa privada? ¿No será ridículo? Al contrario, acogerá la Iglesia en sí mismo lo más profundamente posible. Por eso mismo no fue casual que el primer escrito con el que afronté los problemas de la época fuera *El espíritu de la liturgia*, que desarrolla el concepto de la vida de oración de la Iglesia ordenada objetivamente; y el segundo, *Sentido de la Iglesia*, que comienza con estas palabras: Un acontecimiento de alcance trascendental ha hecho su aparición: la Iglesia nace en las almas»³⁴.

³² GUARDINI, R. *Apuntes para una autobiografía* (Madrid 1992), p.125-127.

³³ *Ibid.*, p.33-34 y 41.

³⁴ *Ibid.*, p.173-174.

Con estos escritos, Guardini se reveló como un pensador que, desde su situación de cristiano, reflexionaba con categorías renovadas sobre el culto como un acontecimiento a la vez personal y comunitario, vivido por cada cristiano en el seno de la Iglesia. Desde estos presupuestos eclesiales y personalistas, en los que la persona no era entendida de modo aislado, como lo hace el individualismo a ultranza, sino integrada siempre en la comunidad eclesial, tomó en consideración los sacramentos haciendo hincapié en la noción de signo, sobre la que hizo recaer el peso de su operatividad salvífica. De tal forma fue así que el antiguo adagio teológico, que afirmaba de los sacramentos que causan lo que significan, recuperó para Guardini todo su sentido, al hacer depender la virtualidad sacramental de la misma razón de signo. Dentro de una sugerente filosofía sobre el valor humanista del signo, a la cual habremos de referirnos en otro lugar, Guardini aspiró a liberar al hombre tanto de la influencia del materialismo positivista como del subjetivismo despersonalizador, y, al proponer su pensamiento sacramental a partir del signo, estableció una triple relación entre fe, Iglesia y sacramentos.

Inició su reflexión considerando los sacramentos como realidades tan sólo justificables y comprensibles desde la palabra de Dios, y por ende desde la fe, y los propuso como acciones de la Iglesia a celebrar en la liturgia. Con esta su manera de pensar, comenzó a desmarcarse de la comprensión tradicional de los sacramentos, en la medida que desplazaba la consideración teológica de los mismos desde la *res sacra* o «cosa sagrada» hacia la *actio ecclesiae* o «acción eclesial» en la liturgia. Al considerar los sacramentos desde un entorno fundamentalmente dinámico, al tiempo que revalorizaba en ellos la razón de signo, concluía que sólo en el seno de la Iglesia, en cuanto comunidad litúrgica que celebra el misterio salvífico de Dios, tienen sentido las acciones sacramentales. Guardini entendió y elaboró siempre la teología de los sacramentos a partir de la liturgia, como lógica consecuencia de haber admitido que la acción salvífica de Cristo se actúa en la Iglesia mediante la celebración de los sacramentos, que son en sí mismos una renovada y constante epifanía del Señor³⁵.

³⁵ Guardini, en *La imagen de Jesús en el Nuevo Testamento*, escribe: «En la existencia práctica cristiana, la liturgia tiene tanta importancia como la doctrina, o, digámoslo más exactamente, ya que la predicación pertenece también a la liturgia: la ordenación de las fiestas que se suceden en el curso del año eclesiástico y de las acciones sagradas se refieren a hechos fundamentales de la redención humana. Ellas contienen a Cristo y su vida. En ellas se cumple no ya sólo la memoria, sino la reproducción de la existencia del Señor que un día fuera histórica y es ahora real en la eternidad». *Obras*, III, p.239.

Junto a Romano Guardini hay que colocar a Odo Casel. Como ha escrito Pou i Rius, al morir Casel, en el año 1948, dejó tras de sí una obra litúrgica y teológica que suponía una ruptura con lo dicho anteriormente sobre los sacramentos. Esquematisando al máximo su aportación, se puede afirmar que la Iglesia, más que «confeccionar» los sacramentos, en el sentido de administrarlos, los «celebra» como signos de su fe en el hecho salvífico de la Pascua; celebración mediante la cual se hace operativamente presente el misterio conmemorado³⁶. La original concepción de Casel ha de ser sometida a una rígida sistematización para, en pocas palabras, ofrecer el amplio alcance de sus proposiciones litúrgicas y sacramentales. Como punto de partida, se ha de recordar que el planteamiento de Casel se asienta sobre la base del misterio³⁷. Porque ésta es una afirmación fundamental, a fin de comprenderla en toda su profundidad y nitidez, es preciso rodearla de algunas precisiones. Es necesario advertir que la inicial analogía que formuló al comienzo de su reflexión teológica sobre el misterio establecía una necesaria relación entre los misterios paganos y el misterio cristiano celebrado y vivido en la liturgia, y en la estructura formal de la redacción de su tesis admitía que el misterio cristiano guardaba una dependencia analógica de los misterios paganos³⁸. La afirmación de esta dependencia, aunque metodológicamente puede continuar siendo comprensible dentro del conjunto del pensamiento de Casel, hoy por hoy ya no resulta necesaria para comprender la idea fundamental de su tesis, cuando sustenta que el misterio cristiano adquiere una presencia real al ser conmemorado en la liturgia celebrada por la Iglesia. Una vez formulada esta necesaria precisión, ofrecemos reconstruido en tres proposiciones el pensamiento litúrgico y teológico de Odo Casel sobre los sacramentos³⁹.

Primera, Casel parte de la comprensión del cristianismo como una religión mística, que recibe el impulso vital de Cristo a través de la celebración litúrgica y sacramental. Segunda, por medio de los sacramentos se confiere a los cristianos la presencia real y actual *in mysterio* de la salvación merecida por Cristo y, a través de la misma, la participación en la vida divina como verdadera salud para el hombre. Tercera, Casel, a la hora de explicar cómo se hace presente el

³⁶ Cf. POU i RIUS, R., *Transformació de la sacramentologia*, p.514.

³⁷ Así aparece formulado ya en el título de su obra *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953).

³⁸ Sobre la dependencia de los misterios cristianos de los paganos admitida por Casel véase lo dicho por OÑATIBIA, I. en *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel, O.S.B.* (Vitoria 1954), p.35-38.

³⁹ En este punto seguimos casi literalmente a SCHILSON en *Theologie*, p.36-37.

misterio, otorga a la Iglesia una virtualidad decisiva, por cuanto sostiene que la acción conmemorativa de la liturgia, aunque su efecto santificante recae sobre las personas concretas que la celebran, no se apoya en la devoción individual, sino en la mediación objetiva de la acción de la Iglesia. Al enunciar esta tercera proposición, en la que de manera tan decisiva se pone de relieve en favor del hombre la mediación de la Iglesia en la sacramentalidad, no se puede olvidar que Odo Casel, al igual que hemos dicho de Guardini, fue un gran defensor de la persona, a la que jamás identificó con el individuo, pues la comprendió siempre integrada y desarrollada dialogalmente en el seno de la comunidad litúrgica y eclesial. Toda esta problemática sobre la presencia del misterio en la acción litúrgica, que en el quinquenio de 1939 a 1944 llegó a suscitar una auténtica controversia⁴⁰ intraeclesial y teológica, tuvo su primer reconocimiento por parte del magisterio de la Iglesia el año 1947 cuando Pío XII, en la encíclica *Mediator Dei*, afirmó que en toda acción litúrgica están simultáneamente presentes la Iglesia y su divino Fundador; doctrina ratificada más tarde por el Vaticano II, al formular la presencia de Cristo en la Iglesia por la celebración litúrgica⁴¹.

Si desde el actual punto de vista de la filosofía de la historia⁴² se replantean las proposiciones formuladas en la teoría de Odo Casel, las consecuencias que se alcanzan son sumamente satisfactorias por lo esclarecedoras que resultan. Una breve explicación servirá para poner de manifiesto la importancia de esta precisión. Téngase en cuenta que todo hecho histórico es susceptible de una doble comprensión, ya que en él cabe distinguir entre la concreción empírica que circunscribe el acto particular como tal, combinando las coordenadas de espacio y tiempo, y su repercusión operativa que va más allá del límite de lo concreto. Un hecho, sea cual sea su importancia, desde el momento que está ceñido al espacio y al tiempo es irrepetible. Aquello que ha ocurrido en un momento dado ya no es ni podrá

⁴⁰ A este respecto véase FILTHAUT, TH., *Teología de los misterios* (Bilbao 1963), y la interesante reconstrucción histórica sobre el conjunto de esta temática en NEUNHEUSER, B., «Objektive Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Geschichte und Systematik dieses Begriffes», en *Pascale Mysterium. Studi in memoria dell'abate Salvatore Marsili* (Roma 1986), p.97-114.

⁴¹ Entre las dos formulaciones del magisterio se advierte una intensificación progresiva de la primera a la segunda. Pío XII habla de una presencia de Cristo y de la Iglesia: *In omni actione litúrgica una cum ecclesia praesens adest divinus eius Conditor* (DS 384). El Vaticano II enseña: *ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis* (SC 7). Aunque en el fondo la doctrina coincide, sin embargo la redacción es más exigente en el texto del Vaticano II. Una buena información sobre el reconocimiento pontificio a la obra de Odo Casel la ofrece ONATIBIA en o. c., p.83-86.

⁴² Ténganse en cuenta los postulados sobre la historia incorporados al bagaje filosófico por Ortega y Gasset.

volver a ser jamás. Pero todo hecho, a partir de su objetividad histórica, es decir, por la capacidad que tiene en sí mismo de repercutir sobre el futuro, se puede hacer presente cuantas veces alguien ejercite ante él la memoria y le traiga por la evocación hasta el presente, e instalado ya en el presente vuelve a ser operativo, como lo fue en el momento original e histórico de su ejecución. De esta presencia, puesto que su virtualidad es operativa, se ha de decir que es real, ya que realmente obra. A partir de aquí, debemos advertir sobre la incorrección que supone identificar presencia real con presencia física, pues hay presencias físicas ante segundos que, por no ser operantes, no son reales, y en cambio hay presencias no físicas que por su operatividad son verdaderamente reales. Pongamos un par de ejemplos que podrán ayudar a esclarecer este noción de presencia real. Supongamos un matrimonio mal avenido pero que por conveniencias económicas y sociales asiente a compartir la cocina y la mesa. A la hora de la comida cada uno de los cónyuges se sienta en un extremo de la mesa y, mientras ella mira el programa de la televisión, él está leyendo el periódico. En este caso hay verdaderamente presencia física, ya que el uno está colocado frente a la otra, pero ¿se puede decir que haya presencia real? Si se habla en términos de exactitud, se tendrá que decir que lo que se da entre los dos es una auténtica antipresencia, ya que la operatividad dialogalmente constitutiva entre los dos es nula. He aquí un caso de presencia física que no es real. Imaginemos ahora a una madre que se entera que su hijo, ausente en tierras lejanas, está gravemente enfermo. ¿Padecerá esta madre en su propia carne el dolor del hijo a pesar de la gran distancia que los separa? ¿Podrá decir alguien que el dolor de este hijo no está presente en aquella madre? He aquí un caso de presencia real que no es física. Esta distinción entre presencia física y real es sumamente importante para plantear hoy, partiendo de los principios de Casel y repensándolos a partir de los postulados sobre la historia propuestos por la filosofía contemporánea, que el misterio Pascual de Cristo, celebrado por la Iglesia, se hace realmente presente en la liturgia y que por ello ejerce una operatividad real sobre la Iglesia. Tan sólo desde aquí se puede comprender que el Vaticano II enseñe que cuantas veces se celebra sobre el altar el sacrificio de la cruz, se realiza la obra de nuestra redención⁴³. El Concilio no habla de aplicación, sino de realización; por lo tanto habla de una presencia real del sacrificio redentor de Jesucristo en la liturgia. El ayer del calvario con la concreción del espacio y la concisión del tiempo es irrepetible, pero el efecto de lo obrado entonces es hoy presente, con pre-

⁴³ LG 3: «Quoties sacrificium crucis, quo *Pascha nostrum immolatus est Christus* (1 Cor 5, 7), in altari celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur».

sencial real, porque sobre el altar se renueva la virtualidad del hecho concreto. Sobre toda esta cuestión tendremos que volver más adelante de manera más analítica.

A la meritoria labor de Romano Guardini y de Odo Casel hay que vincular el inicio de la renovación, no sólo litúrgica, sino también teológica sobre los sacramentos, ya que en el tiempo que medió entre la publicación de la *Mediator Dei* y la promulgación de la *Constitución sobre la sagrada liturgia* del Vaticano II aparecieron una serie de obras que habrían de resultar inconcebibles sin el previo ambiente teológico originado por la aportación de Guardini y de Casel. Así, en 1953 publicó Semmelroth su obra *La Iglesia como sacramento original*⁴⁴; en 1957 apareció el estudio de Schillebeeckx *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*⁴⁵, en el que se estructura la reflexión sacramental a partir de la consideración del hombre como miembro de la Iglesia, con lo que la eclesiología cobra un realce muy particular en la consideración de los sacramentos. Por fin, en 1960, cuando el concilio Vaticano II ya había sido convocado por Juan XXIII, pero faltaban aún dos años para su apertura, Karl Rahner sacó a luz *La Iglesia y los sacramentos*⁴⁶. Este conjunto de escritos, que son fundamentales para comprender la actual problemática de la sacramentología general, no pueden desvincularse de la primera aportación de Guardini y Casel⁴⁷, pues, siguiendo el rastro por ellos iniciado, revalorizan la dimensión sacramental de la Iglesia y consideran los sacramentos como acciones y no como cosas.

Teología y Liturgia

Hasta no hace mucho, a la hora de proponer la doctrina sobre los sacramentos se establecía una férrea separación entre la reflexión dogmática y la práctica litúrgica, quedando reducida ésta última a una mera administración rubricista. Las perniciosas consecuencias de semejante divorcio las ha tenido que sufrir la Iglesia durante siglos⁴⁸. Hoy, cuando el sacramento es considerado más como una

⁴⁴ SEMMELROTH O., *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastián 1966). Título original: *Die Kirche als Uhrsakrament*.

⁴⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1968). Título original: *Christus Sakrament van den Godsontmoeting*.

⁴⁶ RAHNER, K., Título original: *Kirche und Sakramente* (Freiburg v. B. 1960). Traducción: *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964).

⁴⁷ SCHILSON, A., «Erneuerung der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert. Ein Blick auf die Anfänge bei Romano Guardini und Odo Casel», en *LJ* 37 (1987), 18-19.

⁴⁸ TRIACCA, A.M., «Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva litúrgica. Approccio ad un sondaggio di opinioni», en *EL* 75 (1988) 340-358; la referencia en pág. 342. Por su parte, López Martín, en *En el Espíritu y la verdad*, p.347 y 356, ha

acción que como una cosa, difícilmente se puede mantener en el olvido a la liturgia, y el teólogo, a la hora de reflexionar sobre los sacramentos, ha de buscar la pertinente relación entre teología y liturgia.

Con este intento integrador, estamos ante una temática nueva, provocada en su origen remoto por los planteamientos de Guardini y de Casel, y llevada a su aplicación inmediata por la exigencia del Vaticano II, al urgir incluso a nivel pedagógico la conexión de la liturgia con los diversos tratados teológicos⁴⁹. Y si esta norma conciliar ha de regir la enseñanza de cualquier asunto teológico, de un modo primordial ha de tener vigencia en la sacramentología, por tratar sobre una materia que en su propia naturaleza hace referencia directa a la acción litúrgica. Dejar constancia de esta interesante cuestión, al enumerar el elenco de preguntas que hoy día se ofrecen abiertas a la consideración del teólogo que trata sobre los sacramentos, lo consideramos un deber ineludible a la hora de redactar un capítulo que aspira a enumerar la actual problemática en torno a la sacramentología general.

En la presente situación del pensamiento teológico, y dentro de un marco de general aprecio por la liturgia, se busca establecer una exacta relación entre la liturgia y la teología, aunque al intentarlo ha surgido la dificultad de tener que precisar si es correcto considerar a la liturgia como un lugar teológico. Las opiniones se han dividido, y mientras para algunos la liturgia no es reductible a un mero lugar teológico⁵⁰, para otros se debe afirmar llanamente de la liturgia que es un lugar teológico⁵¹. ¿A qué carta quedarse ante estas dos posiciones antagónicas?⁵².

A la hora de buscar una solución adecuada para superar la enunciada discrepancia, se ha de tener presente la dimensión teológica de la liturgia, pero en esta apreciación se ha de evitar el talante mera-

escrito, refiriéndose a las definiciones de liturgia tradicionalmente ofrecidas desde la Escolástica: «la mayoría de ellas carecían de una base teológica, sobre todo desde el punto de vista de la eclesiología», y con respecto al mutuo desconocimiento entre liturgia y teología afirma con razón que acabó resintiéndose siempre la sacramentología.

⁴⁹ SC 16.

⁵⁰ FERNÁNDEZ, P., «Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico», en *CTXCIX* (1972), 135-179. En la pág. 177 escribe: «No se debe seguir denominando a la liturgia lugar teológico, pues siguiendo la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*, se ha de hablar de la Liturgia como de la verificación cumbre o manifestación plena del misterio eclesial en la tierra, y la liturgia, en cuanto es la vivencia del magisterio ordinario de la Iglesia, va formando poco a poco el *sensus fidelium*».

⁵¹ STENZEL, A., «La liturgia como lugar teológico», en *MyS* I, 670- 685.

⁵² VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1959), en las págs. 499-530, correspondientes al capítulo XVII, ofrece una amplia información sobre las opiniones en torno a la liturgia como lugar teológico.

mente positivo, ya que su cometido teológico no radica en ser un arsenal de datos de fe recogidos en sus fórmulas rituales, sino en el hecho fundamental de prestar en la comunidad una función didascálica mediante sus formas de oración, en las que se recoge y expresa la fe de la Iglesia. Según Congar, la mera comprensión positivista de la liturgia, aquella que se contenta con constatar la aportación material de los fórmulas rituales, no es razón suficiente para adjudicarle un cometido teológico; en cambio, sí que lo tiene por ser explicitación de la fe en la celebración cultural de la Iglesia⁵³. En términos afines se expresa Schillebeeckx cuando propone que en la medida en que en la oración litúrgica se profesa la fe de la comunidad eclesial entera, la liturgia es portadora de valor dogmático y es a la vez medio para anunciar cuanto pertenece a la fe revelada⁵⁴. A partir de estas proposiciones es lícito concluir que la liturgia, no por la mera materialidad de sus fórmulas rituales, sino en cuanto profesión de la fe, es un medio idóneo para captar el contenido de la revelación y para transmitirlo.

Entre los teólogos contemporáneos, es el salesiano Triacca quien ha presentado con mayor vigor la relación entre la teología y la liturgia y, dándole un vuelco al planteamiento tradicional, en vez de continuar presentando a la liturgia como un lugar teológico, habla de la teología como un lugar litúrgico⁵⁵. Según su punto de vista, expuesto en esta inversión temática, se debe tomar como punto de partida que la teología es en sí misma una consideración litúrgica, y, para resolver la dificultad que puede presentar este enunciado nuevo, Triacca advierte que la posible incapacidad para comprender a la teología como lugar litúrgico se reduce a un problema metodológico, por lo que hay que comenzar precisando qué se entiende por liturgia y qué por teología. Para aclararlo, Triacca afirma que la liturgia no es, y a ello no puede quedar reducida, un mero montaje ritual de determinados actos de culto, sino que es siempre y fundamentalmente la celebración del misterio pascual de Cristo, vivido en plenitud por la Iglesia. Y la teología, a su vez, no puede quedar reducida a ser una mera especulación racional de la fe, sino que ha de llegar a ser profesión explícita de la verdad de fe que enuncia con sus fórmulas

⁵³ Para ayudar a comprender el planteamiento de Congar es conveniente aducir estas palabras de Vagaggini en o. c. p.499-500: «La cuestión de la relación entre la teología y la liturgia es inmensamente más profunda y más extensa que la cuestión de la liturgia locus theologicus y que el recurso esporádico a la liturgia en la prueba ex traditione de nuestros manuales».

⁵⁴ SCHILLEBEECKX, E., «La liturgia, lugar teológico», en *Revelación y teología* (Salamanca 1969), p.211-214.

⁵⁵ TRIACCA, A. M., «“Liturgia” “locus theologicus” o “Theologia” “locus liturgicus”? Da un dilema verso una sintesi», en FARNEDI G., *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore, Marsili (1910-1983)* (Roma 1986), p.193-233.

técnicas. Con una frase contundente, que puede llegar a parecer retórica, afirma Triacca que la teología, o llega a ser doxología, o su labor investigadora resultará nula y su propia realidad científica se desvanecerá⁵⁶. Y esto porque la teología, que debe clarificar progresivamente el camino de la fe que celebra la liturgia, ha de alcanzar su plena dimensión eclesial siendo en sí misma una profesión de fe.

Triacca, al hacer coincidir la teología y la liturgia en la fe confesada y celebrada por la Iglesia, intenta superar el dilema que, al proponer de manera disyuntiva o teología o liturgia, amenaza tanto a la reflexión sobre Dios de la teología como a la celebración de su misterio en la liturgia, y por ello niega que la liturgia sea un mero punto de partida o un simple lugar teológico. Hay que reconocer que esta exposición no sólo resulta sugerente, sino que aporta elementos muy valiosos que deben ser asumidos por el teólogo, aunque también se advierten en ella ciertos vacíos, sin cuyo relleno la argumentación propuesta no acaba de ser convincente. Procuremos conseguir este deseado relleno en la medida que continuamos reflexionando.

Para medir en todo su alcance la actual situación, al establecer una relación entre liturgia y teología, se ha de tener presente que esta cuestión no se reduce a una más de las que a veces discuten los teólogos, ni es tampoco un entretenimiento meramente dialéctico, y ello porque afecta directamente a la función eclesial tanto de la teología como de la liturgia, ya que las dos tienen como objeto inmediato la celebración sacramental. Quienes han intentado allanar el camino entre la teología y la liturgia han buscado ayuda para tan apasionante intento en el aforismo atribuido a Próspero de Aquitania y que reza así: *lex credendi, lex statuat supplicandi*⁵⁷, y a partir del cual se afirma de la liturgia que es un órgano de trasmisión de la fe. Pero con el fin de calibrar en su justa medida el alcance de este dicho clásico, se ha de precisar que la liturgia, en cuanto órgano de trasmisión de la fe, no se puede identificar con cada una de las fórmulas rituales con las que se celebran hoy o se han celebrado en el pasado los diversos actos de culto, pues en no pocas ocasiones la Iglesia ha prescindido de alguna de dichas fórmulas, al cerciorarse que la materialidad de su estructura no resultaba el modo más idóneo para expresar el contenido sobrenatural de la fe. Recuérdese, por ejemplo, que hubo algún tiempo, por cierto no muy lejano, en que teólogos entonces muy cualificados admitían que las órdenes menores eran

⁵⁶ TRIACCA, O. C., p.221: «Infatti la teologia o arriva allà doxologia o essa è nulla, e vanifica la sua realtà».

⁵⁷ DS 246. Próspero de Aquitania en su obra *De vocatione omnium gentium*, I, XII, reflexiona así sobre la adecuación entre las fórmulas oracionales de la liturgia y las verdades creídas por la fe: «legem supplicationis ita omnium sacerdotum, et omnium fidelium devotio concorditer tenet» (PL 51, col. 664 C).

sacramentos y las consideraban de institución divina porque formaban parte de un rito circunstancialmente establecido por la Iglesia, a pesar de lo cual más tarde dichas órdenes menores han sido suprimidas por la misma Iglesia⁵⁸. No es, pues, la liturgia entendida como concreción ritual la que transmite la fe de la Iglesia, sino la liturgia en cuanto celebración eclesial del misterio de Cristo. La Iglesia, que celebra el misterio pascual de Cristo, confiesa la fe en el contenido del misterio por medio de la oración litúrgica.

Desde esta profesión de fe, la liturgia sí que es norma para la teología y, por ello, su lugar teológico, pues le propone a la teología la fe sobre la que ha de reflexionar mientras la profesa confesándola. Y la teología, por su parte, es un lugar litúrgico porque hace revertir sobre la misma liturgia la fe confesada, tras haberla enriquecido con la reflexión y haberla proyectado hacia la vida. Y que de la liturgia se diga que es un lugar teológico no equivale a tildarla con un baldón, como teme Triacca. ¿Acaso no se dice de la Sagrada Escritura, de la misma Palabra de Dios, que es el primero de los lugares teológicos? Y ello no supone un demérito para la Sagrada Escritura. El teólogo en su reflexión ha de partir siempre de la Palabra de Dios, porque cree en ella, y con su reflexión teológica hace más consciente la fe que profesa. Y cuando propone a la Iglesia el resultado de su labor, ha recorrido previamente el arduo y gozoso camino de la ciencia teológica. La teología, que parte de la Escritura como de un lugar teológico, sirve a la Escritura en la que cree, y lo mismo hace con la liturgia que celebra. En este sentido tiene razón Triacca cuando afirma con tanto énfasis que la teología ha de acabar siendo doxología. Evidentemente, pero siendo una doxología sin cantos ni incienso, es decir, una doxología que brota de la actitud humilde del que se sabe empeñado, bajo la acción del Espíritu Santo, en la acción eclesial de dar razón de la fe que profesa, para ayudar a la Iglesia a que penetre mejor el contenido de la palabra de Dios y lo celebre litúrgicamente. Con toda precisión se ha de decir que la teología halla en la liturgia un lugar teológico, pues de ella recoge la fe celebrada por la Iglesia. Y la teología es a la vez un lugar litúrgico, porque sirve a la liturgia, devolviéndole, hecha vivencia reflexiva, la fe que había recibido del culto y que en el culto habrá de ser celebrada.

Es cierto que hay que deshacer el posible dilema entre liturgia y teología, pero sin que la una y la otra tengan que perder sus notas

⁵⁸ Así opinaba el cardenal Billot cuando escribía: «Ordinationes inferiores sunt sacramenta et imprimunt characterem; quod tamen de solo diaconatus ut theologice certum proponitur, de caeteris autem non nisi ut probabilibus et Conciliorum definitionibus consentaneum magis» (*De Ecclesiae Sacramentis*, Tomus posterior [Romae 1947], p.266). Santo Tomás, en el artículo 2 de la cuestión 35 del *Supplementum*, defiende como doctrina común que las siete órdenes imprimen carácter.

peculiares y su propia identidad. La liturgia es, y continuará siendo siempre, la celebración del misterio de Dios, y la teología es, y continuará siendo siempre, el esfuerzo por dar razón del misterio de Dios, sin que ello suponga especulación racional de Dios al margen de la profesión de fe en Dios.

Teniendo en cuenta la mutua compenetración que debe mediar entre la liturgia y la teología, entre la celebración y la proclamación del misterio, se comprende que el concilio Vaticano II afirme de la liturgia que es simultáneamente la cumbre hacia la que tiende toda la actividad de la Iglesia y la fuente de la que dimana toda su energía ⁵⁹. Porque de la fe en el sacrificio de Cristo, que se actualiza en el altar, ha de partir toda la capacidad evangelizadora de la Iglesia; y a reunir la comunidad en torno a la celebración del sacrificio de Cristo en el altar se ha de ordenar toda la evangelización o, si se quiere, toda la labor teológica en cuanto anuncio del misterio salvífico de Dios ⁶⁰. No es, pues, admisible una disyuntiva entre teología y liturgia, ni una subordinación de la una a la otra; por el contrario, hay que afirmar entre ambas aquella mutua compenetración en la que la liturgia aporta a la teología la fe celebrada, y la teología le otorga a la liturgia la misma fe reflexionada y profesada. Tan sólo desde aquí se ha de comprender que los sacramentos son simultáneamente objeto de la celebración litúrgica y de la reflexión teológica, y que la liturgia los celebra desde la fe teológicamente proclamada y la teología los proclama desde la fe litúrgicamente celebrada, a la que reconoce como objeto propio. En la fe celebrada y proclamada tiene razón de ser la vida sacramental de la Iglesia.

Proyección conciliar

Sin duda alguna, el factor determinante en el actual proyecto del tratado de los sacramentos en general ha sido la enseñanza del concilio Vaticano II. Y ello por el planteamiento eclesiológico con que el Concilio ha tomado en consideración los sacramentos. A tenor de la letra y, más todavía, del espíritu del Vaticano II, ya no es posible hablar de la sacramentología al margen de la eclesiología, como tampoco es posible hablar de la Iglesia si se prescinde de los sacramentos. Y de tal forma es esto así, que la estructura eclesial de la sacramentología se constituye en nota diferencial del Vaticano II con respecto a otros concilios que con anterioridad ya habían tratado so-

⁵⁹ SC 10: «Attamen liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat».

⁶⁰ SC 6: «ut quos annuntiabant, opus salutis per Sacrificium et Sacramenta... exercent».

bre cuestiones sacramentales. Una simple comparación histórica avalará la afirmación aquí formulada.

El primer concilio que abordó directamente el conjunto de la sacramentología general fue el de Florencia. En aquella ocasión, la preocupación de Roma, movida por el deseo de conseguir la vuelta a su comunión de la Iglesia autocéfala de Armenia, giró en torno a la determinación del número de los sacramentos y a la descripción de los elementos integrantes de cada uno de ellos. Se puede decir que la atención del concilio de Florencia se fijó en el *sacramentum tantum*, es decir, en la materia y en la forma de cada signo sacramental⁶¹. Vino después el concilio de Trento y su planteamiento fue otro. Enfrentado con las proposiciones de los Reformadores que negaban la causalidad sacramental, Trento sostuvo como aserto fundamental que los sacramentos, en cuanto son signos instituidos por Jesucristo, causan la gracia que significan en virtud de la acción realizada, es decir, *ex opere operato*⁶². Determinar el efecto salvífico de los sacramentos fue la preocupación de Trento, por lo que se puede afirmar que reparó básicamente en la *res tantum*, es decir, en la gracia causada por el sacramento. Por último, el Vaticano II ha tomado otra perspectiva al enjuiciar los sacramentos, y los ha considerado como los medios a través de los cuales la Iglesia llega a su propia realización. La consideración de la Iglesia como sujeto a la vez agente y paciente de los sacramentos ha sido la gran aportación del Vaticano II⁶³.

Partiendo de este planteamiento eclesiológico, la teología sacramental contemporánea ha emprendido caminos nuevos, tanto al reflexionar sobre el origen de cada uno de los siete sacramentos, como al contemplar el efecto de los mismos, y al determinar en qué consiste el carácter de aquellos sacramentos que lo imprimen. Como reflejo patente de este interés eclesial por los sacramentos, derivado directamente de la letra del Vaticano II, se ha consagrado en la sacramentología contemporánea la expresión: la Iglesia, sacramento primordial. Aunque se ha de advertir que esta manera de hablar, que sin duda expresa una de las preocupaciones más acuciantes de la sacramentología posconciliar, está resultando un tanto problemática a la hora de tener que fijar su contenido conceptual. Como un simple adelanto de lo que tendremos que estudiar en otro lugar con la atención requerida, nos permitimos insinuar ahora que establecer la exacta relación entre la Iglesia y los sacramentos está siendo una

⁶¹ Cf. DS.1310-1327.

⁶² DS 1606, con las ampliaciones de 1607 y 1608.

⁶³ LG 11: «La condición sagrada y orgánicamente constituida de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes». Y a continuación se tipifica la vinculación eclesial de cada uno de los sacramentos.

labor problemática. Para comprender el porqué de esta dificultad se ha de tener presente, por una parte, que es preciso afirmar con el debido rigor la íntima y necesaria relación entre la Iglesia y los sacramentos, y por otra parte, se ha de precisar con el mismo rigor la independencia entitativa de que gozan los sacramentos ante la Iglesia, aspecto que no siempre queda claro en los actuales planteamientos —por ejemplo, en el de Karl Rahner—, cuando pretenden explicar la institución de cada uno de los siete sacramentos como si se tratase de otras tantas dimanaciones del sacramento primordial que es la Iglesia. Para evitar el peligro de la indeterminación sacramental, hay que precisar con toda claridad la inmediata vinculación de cada uno de los siete sacramentos con la voluntad institucional de Jesucristo ⁶⁴.

IV. RECAPITULACION

Imitando el estilo musical, se ha intentado esbozar en este capítulo inicial una especie de obertura, en la que, sin desarrollarlos, han quedado insinuados los temas que, en fidelidad al actual momento teológico y cultural, se habrán de tomar en consideración a lo largo de los diversos capítulos.

Muchas y graves son las cuestiones referidas en este primer capítulo, y todas ellas, de una o de otra forma, están pendientes de solución. Desde esta observación es lícito calibrar las dificultades que hoy afectan al tratado sobre los sacramentos en general. Llegar a precisar qué es el sacramento como realidad que significa y causa la gracia; especificar su estructura simbólica a partir de las denominadas materia y forma; fundamentar su razón de ser en la institución divina por Jesucristo; considerarlo como acción de y para la Iglesia; abordar la relación entre Iglesia sacramento y los siete sacramentos; precisar la implicación de la teología y la liturgia en la exacta comprensión de la acción sacramental, son temas cuya sólo enumeración habla con claridad de la importancia y complejidad del tratado sobre los sacramentos en general. Y como quiera que a todas estas cuestiones se ha de intentar dar respuesta desde dentro de un esquema uni-

⁶⁴ Como clara referencia de la situación aquí descrita, aportamos estos dos testimonios. Pou i Rius, en *Transformació de la sacramentologia*, escribe: «A hores d'ara, les sacramentologies que van apareixent no acaben de donar en el clau pel que fa a la relació que ni ha amb l'ecclesiologia» (*RCT* 1 [1976] p.520). Con este «no dar en el clavo» del teólogo catalán parece coincidir Colombo cuando escribe: «Mentre il discorso sulla Chiesa è fatto in recto, e quindi anche per questo riesce a darsi una sufficiente chiarezza, il discorso sui sacramenti è fatto solo in obliquo, e quindi risulta incompleto e scompensato, se non unilaterale», en «Dove va la Teologia sacramentaria?», *SC* 102 (1974) 673-717; la cita en p.685.

tario, es conveniente adelantar que la íntima relación entre la palabra y el sacramento será la pauta sobre la que discurra la reflexión, y la norma que reduzca a unidad la temática del tratado.

De todos es bien sabida la escisión formulada allá por el siglo XVI con ocasión de la Reforma. A la Iglesia Católica se la comenzó a llamar la Iglesia de los sacramentos, y a la Reformada, la Iglesia de la palabra. Tan injusta dicotomía prendió en la terminología y hasta en el aprecio de unos y de otros por la Iglesia. No es éste el momento de juzgar lo injusto de tal escisión dicotómica ni de medir el daño que se siguió de la misma. De lo único que hay que dejar clara constancia en este momento es que en el planteamiento del presente tratado se procurará superar del todo semejante escisión. Se buscará establecer siempre la relación entre la palabra y el sacramento, entre el mandato institucional de Jesucristo y el acto de fe y de obediencia de la Iglesia que lo pone en práctica, admitiendo por ello como principio fundamental que la palabra fundamenta los sacramentos y que en los sacramentos se realiza la palabra. A partir de la íntima unión de palabra y sacramento habremos de montar nuestra reflexión sobre la sacramentología general.