

# EL DIÁLOGO ENTRE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA Y LA TEOLOGÍA SACRAMENTARIA DESDE EL CONCILIO VATICANO II

ALFONSO BERLANGA GAONA

SUMARIO: I. *El debate sobre la teología litúrgica*: 1. El modelo teológico-sistemático. 2. El modelo teológico-celebrativo. 3. El modelo antropológico ritual-pastoral. 4. Algunas consideraciones de este primer debate. II. *El debate de la teología sacramentaria*: 1. La sacramentalidad difusa. 2. La teología sacramentaria de Chauvet. 3. La sacramentaria y el rito. 4. La sacramentaria desde el *mysterium-sacramentum*. III. *Algunas consideraciones finales: hacia el encuentro y la comunión*.

EL *status quaestionis* que queremos presentar en estas páginas es muy amplio. El número de publicaciones es enorme y las realidades en juego muy sensibles no sólo para el teólogo, sino también para el creyente de fe sencilla. A falta de trabajos exhaustivos al respecto, tuve la ocasión de estudiar el concepto de teología litúrgica en el siglo xx y de presentar y examinar a los principales autores; remito al lector a ese trabajo para seguir profundizando.<sup>1</sup> En el caso de la teología sacramentaria ya ha habido quienes han escrito sobre este particular:<sup>2</sup> ellos nos han guiado a los autores y a sus libros esenciales, de cuya lectura personal hemos extraído esta síntesis.

Como sostenía Immanuel Kant, las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento sensible son el espacio, el tiempo y las categorías del intelecto. Esas condiciones posibilitan nuestra experiencia dotándola de límites. Nos vale el paralelismo para delimitar nuestro estudio: el *espacio* viene dado por la extensión permitida por la revista; el intervalo de *tiempo* comprende desde el periodo conciliar del Vaticano II hasta nuestros días. Las *categorías* son términos que ya hemos usado en el título del artículo; antes de que maticemos y hayamos contextualizado los debates, nos puede ayudar una primera caracterización. Por *teología litúrgica* entendemos una ciencia teológica que reflexiona sobre el momen-

<sup>1</sup> A. BERLANGA, *Liturgia y teología. Del dilema a la síntesis*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013.

<sup>2</sup> Cfr. G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, in G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 4-61; cfr. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Las, Roma 1999; cfr. A. MIRALLES, *Misterio y sacramento en la teología actual*, en J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, F. M. AROCENA, P. BLANCO (eds.), *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, Eunsa, Pamplona 2007, 113-133; cfr. J. REGO, *El bosque simbólico. Itinerarios para una reflexión sobre la acción sacramental*, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 2012, 169-240; cfr. A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, Las, Roma 2013.

to ritual-celebrativo y sus implicaciones teológicas para iluminar el misterio de Dios, con un acento especial para preparar al cristiano a salir a su encuentro.<sup>1</sup> Al hablar de *teología sacramentaria* nos referimos a la disciplina teológica clásica cuyo objeto es el septenario sacramental, y que ha experimentado una vigorosa renovación en las últimas décadas, tanto en sus conceptos, como en sus presupuestos.

Comenzaremos por el primer debate: después de una rápida contextualización, la parte analítica expone de modo sistemático a los autores que han intervenido más directamente. Este apartado – de mayor extensión que el dedicado al debate sobre la sacramentaria – se cierra con algunas consideraciones sobre la renovada comprensión de la liturgia y de la teología que la quiera estudiar, a la luz de cuanto afirmaron los liturgistas y teólogos presentados.

### 1. EL DEBATE SOBRE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA

Una mirada a la historia puede ayudarnos. En nuestro caso permite situar el debate dentro y en dependencia de aquella corriente de renovación que fue el Movimiento litúrgico del siglo xx. Como es sabido, este movimiento atravesó diversas fases: con un claro carácter pastoral-espiritual en sus inicios (1909-1914) se interesó por la relación entre liturgia y vida espiritual; una segunda fase, con mayor protagonismo del ámbito germánico (1918-1939), ahondó en la dimensión misteriosa de la liturgia propuesta por Odo Casel. Por último, la fase más serena (1947-1963), con las intervenciones conciliadoras de Pío XII y la publicación de *Mediator Dei* (1947), que hicieron posible la renovación litúrgica que el movimiento proponía. La llegada del Concilio Vaticano II y la promulgación de *Sacrosanctum concilium* (1963) dieron paso a la etapa de la reforma.

Como reflejo de estas fases, el estudio de la liturgia se benefició con nuevos enfoques. Aunque durante décadas continuaron vigentes los manuales que presentaban la liturgia como un estudio de rúbricas – de corte histórico y ceremonial-práctico –, paulatinamente se percibió su insuficiencia. La publicación de revistas especializadas<sup>2</sup> en los años 20-40, las ediciones críticas de las fuentes litúrgicas antiguas de Andrieu y Mohlberg o la colección *Sources Chretiennes* (1941), sin olvidarnos de la fundación de centros de estudios litúrgicos<sup>3</sup> y sus

<sup>1</sup> Además de cuanto se dirá después, hemos optado por el término *teología litúrgica* porque, de hecho, hay publicaciones con esa terminología en la literatura especializada; además, ya desde mediados del siglo xx, esta denominación fue objeto de discusión en varios autores que han marcado mucho el debate (Schmemmann, Bouyer y Vagaggini).

<sup>2</sup> Nos referimos a *Ecclesia Orans, Liturgiegeschichtliche Quellen...* y a una larga lista: cfr. A. M. TRIACCA, *La riscoperta della Liturgia*, in C. B. BERNARD, (ed.), *La Spiritualità come teologia. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana. Roma, 25-28 aprile 1991*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 105-130.

<sup>3</sup> Como el *Centre de Pastorale Liturgique* (París, 1944) con su revista *La Maison-Dieu*, el *Centro di Azione Liturgica* (Roma, 1947), el *Liturgisches Institut* (Tréveris, 1950), el *Institut Supérieur de Liturgie* (París, 1956) y, en Estados Unidos, los cursos en la Universidad de Notre-Dame. Algunos convenios litúrgicos internacionales importantes fueron: María Laach (1951), Odieienberg (1952), Lugano (1953), Congreso internacional de Asís (1956), Montserrat (1958) y Munich (1960).

encuentros nacionales e internacionales, orientaron al Movimiento litúrgico a un estudio marcadamente teológico.

De todo este periodo queremos destacar un lugar y un momento: París en la década de los 50. Fue un escenario ideal para la renovación de la ciencia litúrgica: en la misma ciudad se concentraban tres centros litúrgicos de un prestigio creciente – el *Centre de Pastorale Liturgique*, el *Institut Supérieur de Liturgie* y el Instituto de Teología Ortodoxa San Sergio –, y un plantel de excelentes profesores de liturgia y de teología con nombres de la categoría de Bernard Botte, Louis Bouyer y Cipriano Vagaggini.<sup>1</sup> La efervescencia de iniciativas que se vivió en París cristalizó, entre otras cosas, en un enfoque teológico de la liturgia en las aulas del *Institut Supérieur de Liturgie* que dirigía Botte, así como en la publicación de varios estudios sobre el estatuto epistemológico de la ciencia litúrgica. Reseñamos escuetamente cuatro obras. En primer lugar, *Liturgical Piety* de Bouyer<sup>2</sup>, edición de su primer curso estuvo en la Universidad de Notre Dame, donde presente una crítica constructiva del Movimiento litúrgico. Un libro en diálogo con Casel y con el propósito de aclarar la naturaleza de la espiritualidad litúrgica. En el apéndice final aborda el tema de los estudios litúrgicos, para determinar en qué consiste la ciencia litúrgica y qué nombre es el más adecuado para expresar su naturaleza y objeto. La terminología oscila entre “teología litúrgica” y “teología de la liturgia”, títulos que harán famoso el debate posterior entre Vagaggini y Salvatore Marsili. Esta ciencia – afirma – debe comenzar por la liturgia misma para exponer una explicación de lo que la liturgia es, y de lo que está implicado en sus ritos y palabras.<sup>3</sup> Desfiguran esta ciencia – prosigue el autor – quienes van a la liturgia a imponerle una precomprensión, sin tener en cuenta lo que ella afirma de sí misma. Tales autores no «pueden ser considerados como teólogos litúrgicos»;<sup>4</sup> pero tampoco es verdadera teología litúrgica aquella que, para oponerse a estos últimos, «se limita a la liturgia como su única fuente de trabajo»,<sup>5</sup> pues es preciso contextualizar adecuadamente su origen bíblico y patrístico, y no separar el trabajo del teólogo del lugar que ella ocupa en la vida espiritual del cristiano y de toda la Iglesia.

La segunda obra pertenece a Alexander Schmemmann, teólogo ortodoxo formado en Francia durante los años cuarenta, y que emigró a Estados Unidos en 1951. Además de su relación con los profesores de tradición ortodoxa, conoció a otros teólogos católicos como Daniélou y el mismo Bouyer.<sup>6</sup> Las afirmaciones

<sup>1</sup> Hay una larga lista de otros autores destacables: F. Louvel, P.-M. Gy, P. Donceur, J. Gelineau; dos benedictinos tan conocidos como L. Beauduin, O. Rousseau y B. Botte. Además podríamos añadir – sin querer ser exhaustivos – a Chevrot, Daniélou, Congar, Leclercq, Chavasse, Jounel o el mismo Dalmais.

<sup>2</sup> L. BOUYER, *Liturgical Piety*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1955.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 277. Cuestión que presupone cuanto ha dicho en el capítulo 1, titulado: Falsos conceptos de la liturgia.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 277.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 279-280.

<sup>6</sup> Cfr. TH. FISCH, *Schmemmann's Theological Contribution to the Liturgical Renewal of the Churches*, in TH. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of A. Schmemmann*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2003, 4.

de sus colegas no le pasaron inadvertidas y escribe en 1957 un artículo titulado *Liturgical theology: its task and method*.<sup>1</sup> Cuando Bouyer o Vagaggini – del que hablaremos a continuación – empleaban o *teología litúrgica* o *teología de la liturgia*, Schmemmann establecía las primeras distinciones en este artículo que le sirvió como introducción a una de sus grandes obras, su *Introduction to Liturgical theology*,<sup>2</sup> que tanto influyó en varios autores de Estados Unidos, como Aidan Kavanagh, David Fagerberg y Kevin W. Irwin.

La tercera publicación es *Il senso teologico della liturgia* de Vagaggini (1957). Una obra con repercusión en Italia y España, pionera en atribuir a la ciencia de la liturgia un estatuto teológico propio.<sup>3</sup> Como buen conocedor de los debates teológicos y litúrgicos europeos,<sup>4</sup> Vagaggini reconocía la necesidad de un verdadero diálogo entre los teólogos y liturgistas, precisamente sobre la cuestión de la liturgia teológica, como él la llama en el Prefacio de este libro.

Merece una mención aparte el artículo de Romano Guardini titulado *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*.<sup>5</sup> Tiene el valor de haber sido un texto profético en el debate sobre el aspecto teológico de la ciencia litúrgica y, aunque fue publicado mucho antes, ha tenido eco en el ámbito alemán e italiano. Una obra, por otro lado, bien conocida por todos los autores citados. Hagamos un inciso para reseñar sus afirmaciones más relevantes.

Guardini parte de la pregunta por la diferencia y la complementariedad de un estudio histórico y litúrgico-sistemático de la liturgia. El primero debería preguntarse «¿cómo hemos llegado a esto?», y el segundo «¿cuál es el significado de la liturgia hoy?» y «¿para qué fue creada la liturgia?». El estudio sistemático, precedido siempre por la investigación histórica, aspira a tener una visión sinóptica del acontecer litúrgico; un estudio teológico del «dato textual», tal como se contiene en los libros litúrgicos vigentes, en los rituales particulares, en los documentos oficiales de la Congregación de ritos, así como en los textos normativos del Derecho canónico, o en los emanados por los Sínodos y por los obispos. El objeto, sin embargo, no debe estudiarse desde fuera, sino puesto en acto por su sujeto propio, es decir, «la Iglesia viviente, que sacrifica, que ora, que cumple los misterios de la Gracia, en el propio ejercicio cultural y en sus manifestaciones vinculantes que a él se refieren». <sup>6</sup> Por tanto, el teólogo debe respetar esta manera de ser de la liturgia en acto; y aconseja Guardini: «debe tener en cuenta cons-

<sup>1</sup> Publicado en «St Vladimir's Seminary Quarterly» 4 (1957) 16-27.

<sup>2</sup> A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, St. Wladimir's Seminary Press, New York 2003. El original ruso está escrito en París en 1961.

<sup>3</sup> Cfr. R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edb, Bologna 1996, 619.

<sup>4</sup> Basta leer su discurso en la inauguración del Pontificio Istituto Liturgico, un verdadero panorama de la teología contemporánea: *Liturgia e pensiero teologico recente: Inaugurazione del Pontificio Istituto Liturgico*, Pontificium Athenaeum Anselmianum, Roma 1961.

<sup>5</sup> Publicado en «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 1 (1921) 97-108. Las traducciones son nuestras.

<sup>6</sup> GUARDINI, *Über die systematische Methode*, 104: «Gegenstand der systematische Liturgieforschung ist also die lebendige, opfernde, betende, die Gnadengeheimnisse vollziehende Kirche, in ihrer tatsächlichen Kultübung und ihren auf diese bezüglichen, verbindlichen Äußerungen».

tantamente en su labor el carácter fundamental de todo organismo vivo. Y este carácter consiste en que, a diferencia de todo objeto abstracto, no es construido de modo unilateral, unilineal, unidimensional, sino multiforme, en sentido pleno, de modo que su unidad se integra a partir de contraposiciones, y que por ello sólo puede apreciarse con juicios comprensivos, con un “así y además”.<sup>1</sup>

Para Guardini esta ciencia litúrgica debe articularse en una parte especial y en una parte general. La primera comienza por el dato litúrgico e investiga tanto sus partes, como la totalidad de las oraciones, los gestos, la forma general de un sacramento o de una bendición, siempre en el marco del año litúrgico.<sup>2</sup> La parte general estudia el hecho litúrgico en sí mismo – *an sich* – y en sus manifestaciones esenciales, buscando determinar el concepto de lo “litúrgico”, y su relación con las formas individuales y comunitarias de piedad. Se trata pues de una ciencia bien individuada, con un campo de investigación propio, pero que no es concebible como una ciencia aislada; no debe confundirse con la teología pastoral, ni con la Dogmática, el Derecho canónico o la Exégesis. Se trata de una disciplina que se hace cargo de la dimensión pedagógica de la vida cultural, «pero [que] no quiere construir un sistema de la fe, o de la moral, sino asumir la realidad viviente del culto eclesial a partir de sus diferentes aspectos. [La ciencia litúrgica] es la investigación metódica de la Iglesia real en su vida de oración». <sup>3</sup> Son, sin duda, preciosas afirmaciones que influirán en los demás liturgistas.

Dejemos ahora la historia para presentar los principales modelos de la ciencia teológica sobre la liturgia que, en nuestra opinión, se han desarrollado en el siglo xx hasta la actualidad. Conscientes de la movilidad humana y de la globalización cultural, hemos optado por agrupar a los autores en tres modelos,<sup>4</sup> de modo que la presentación sea más sistemática y pedagógica. La dificultad para esta tarea no es desdeñable: desde que el abad Gerbert utilizó por vez primera la expresión “teología litúrgica” en 1759, han aparecido una multitud de nombres para referirse a la perspectiva particular de cada estudio sobre la liturgia.<sup>5</sup> La confusión terminológica obedece a una confusión nocional: hay diversidad y falta de claridad en los presupuestos (filosóficos, hermenéuticos, conceptuales), en sus métodos e instrumentos de trabajo, y en la relación de su estudio

<sup>1</sup> *Ibidem*, 105-106: «Sie steht vielmehr einem Lebendigen gegenüber, nämlich der betenden, opfernden Kirche. Daher muß sie in ihrem Verfahren stets dem Grundzug alles Lebendigen Rechnung tragen. Und der besteht, im Unterschied von allem Abstrakten, gerade darin, daß es nicht einlinig, einseitig, eindimensional, sondern vielseitig, „rund“ gebaut ist; daß seine Einheit sich wesensgemäß aus Gegensätzen integriert und es daher nur mit einbefassenden Urteilen, mit einem „Sowoh! – als auch“ zu ergreifen ist».

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 107. Guardini considera también teológica a la parte especial.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 108: «aber nicht um ein System der Glaubens, oder Sittenlehre aufzustellen, sondern um die lebendige Wirklichkeit des kirchlichen Gottesdienstes von den verschiedensten Seiten her zu erfassen. Sie ist die methodische Erforschung der wirklichen Kirche in ihrem Gebetsleben».

<sup>4</sup> *Modelo* significa “expresión que sintetiza la postura de uno o varios autores”.

<sup>5</sup> «Teología de la Liturgia» o de «Liturgia fundamental», pasando por «Theology of worship», «Theology from worship» o «Liturgical Theology», llegando incluso a las distinciones netas entre «Liturgiewissenschaft», «Liturgik», «Theologie der Liturgie» y «Liturgische Theologie».

con los resultados de las ciencias teológicas o de las ciencias humanas afines. La situación parecía una “selva de nombres” en el nivel epistemológico fundamental, con una proliferación de estudios “litúrgicos” que adolecían de una aparato crítico, o de unas conclusiones suficientemente justificadas.<sup>1</sup> Nos hemos visto obligados a abriarnos camino entre la vegetación. Por eso hemos tenido en cuenta a teólogos o liturgistas que reúnen estas características: procedentes de la tradición católica u ortodoxa – y por ello con un concepto rico de liturgia, en cuyo corazón se encuentra la Eucaristía –, son autores que comparten la pregunta por una ciencia teológica de la liturgia en un nivel epistemológico fundamental,<sup>2</sup> y elaboran una cierta propuesta unitaria y completa.<sup>3</sup>

### 1. *El modelo teológico-sistemático*

Este primer grupo aglutina a teólogos formados en la tradición escolástica que reconocen un momento de elaboración racional a partir del material litúrgico disponible, desde la perspectiva del teólogo sistemático. Por eso su interés tiene dos vertientes: la colocación exacta de la nueva ciencia en el conjunto de las disciplinas teológicas, y el uso de las fuentes litúrgicas como arsenal de pruebas para la tesis dogmática. Este método de trabajo ve la liturgia como un *lugar teológico*, si bien con un peso cada vez mayor en cuanto que testimonia la tradición viva de la Iglesia. Gracias a la renovación de la teología a mediados del siglo xx gracias a las escuelas de teología de Le Saulchoir, Lyon-Fourbieres y la Facultad de teología de Innsbruck, este planteamiento fue entrando en crisis. Varios autores se sintieron movidos a revisar este método; es el caso de Dalmais,<sup>4</sup> Kilmartin,<sup>5</sup> De Clerck,<sup>6</sup> Neunheuser<sup>7</sup> y Ruffini.<sup>8</sup> Entre ellos el caso paradigmático

<sup>1</sup> La bibliografía sobre este particular llegó a ser desbordante; así lo recoge un artículo clásico: cfr. G. LUKKEN, *La liturgie, comme lieu théologique irremplaçable*, «Questions Liturgiques» 286 (1975) 96-112.

<sup>2</sup> Como ya hizo Guardini, preferimos mantener esta distinción entre parte especial y fundamental. Aplicada a la ciencia teológica sobre la liturgia, se sigue que la primera realiza un estudio pormenorizado de las celebraciones reales de la Iglesia – los sacramentos, los sacramentales y el oficio divino –. En cambio, con un modo de trabajar parecido a la teología sistemática, la parte general o fundamental ahonda en los principios generales sobre la liturgia y su celebración, sobre la ciencia que la estudia, así como en las implicaciones que se siguen de la parte especial.

<sup>3</sup> Hemos dejado aparte la tradición protestante que, sobre todo en Estados Unidos, tiene exponentes destacados y abiertos al diálogo con los autores católicos.

<sup>4</sup> I.-H. DALMAIS, *La liturgie comme lieu théologique*, «La Maison-Dieu» 78 (1964) 97-105.

<sup>5</sup> E.J. KILMARTIN, *Christian Liturgy. Theology and Practice. Sytematic Theology of Liturgy*, Sheed & Ward, Kansas City 1988; E.J. KILMARTIN, *Sacraments as Liturgy of Church*, «Theological Studies» 50 (1989) 527-547.

<sup>6</sup> P. DE CLERCK, *La liturgie comme lieu théologique*, en P. DE CLERCK (ed.), *La liturgie, lieu théologique*, Beauchesne, Paris 1999, 125-142.

<sup>7</sup> B. NEUNHEUSER, *La vita liturgica, fonte di sapienza teologica*, in A. MARRANZINI (ed.), *Correnti teologiche postconciliari*, Città Nuova, Roma 1974, 349-372.

<sup>8</sup> E. RUFFINI, *Teologia dei sacramenti e Liturgia*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Teologia e Liturgia. Rapporti interdisciplinari e metodologici. Atti della II Settimana di Studio di APL Camaldoli 4-8 settembre 1973*, Edb, Bologna 1974, 97-117.

co de teólogo sistemático en evolución es Vagaggini, del que nos ocupamos a continuación.

Su obra de 1957 antes mencionada lo confirma: fundamentar el sentido teológico de la liturgia exigía una ampliación del concepto de liturgia para alcanzar un «concepto integral», progresando en su dimensión ascética (la liturgia como fermento de vida espiritual), pastoral (para acercar el pueblo a la liturgia y viceversa) y teológica. En esta línea, era necesario ensayar una propuesta para una ciencia teológica sobre la liturgia, una «liturgia teológica», entendida como un curso de especialización, que considerase «la realidad litúrgica a la luz de sus últimos principios, dentro de la visión del mundo ofrecida por la revelación y estudiada por la teología general».<sup>1</sup>

Su concepto de liturgia, por articular con equilibrio su dimensión simbólico-sacramental y antropológica – en cuanto signos que posibilitan el encuentro con Dios y el ejercicio de las virtudes teologales del fiel –, permite superar el *locus theologicus* en dos direcciones, como él mismo reconoce: cualquier exposición dogmática quedaría incompleta sin la perspectiva litúrgica, que expresa siempre – aquí está el teólogo dogmático – un contenido de fe.<sup>2</sup> Y en segundo lugar, Vagaggini intuye la peculiaridad y las potencialidades del dato litúrgico, dando espacio al aspecto histórico en el quehacer teológico y evitando la reducción del catolicismo a un sistema doctrinal: la vida de la Iglesia es «vida siempre en acto: Cristo que vive en la Iglesia y la Iglesia que vive en Cristo»,<sup>3</sup> de la que el hombre se apropia en la celebración-participación vitales.<sup>4</sup> El esfuerzo intelectual de este autor es encomiable y magnánimo al proponer la inserción de la liturgia en el discurso teológico. Como decíamos antes, la liturgia es algo más que un contenedor de enunciados de fe (*fides quae creditur*), para convertirse en fe profesada en cuanto que celebrada (*fides qua creditur*) con una forma simbólico-sacramental, donde se da el encuentro entre Dios y el hombre, en el hoy de la historia de la salvación. El uso de la fuente litúrgica tiene en cuenta aspectos hasta entonces descuidados por otros teólogos: no sólo hay que estudiar los textos eucológicos, sino también los ritos y las fiestas.

En cuanto al nombre de esta ciencia, Vagaggini se debate entre liturgia teológica y, posteriormente, teología de la liturgia y teología litúrgica, entendidas como dos cursos monográficos, sin una distinción neta entre ambas. La teología litúrgica, como se había expuesto en su primera obra, se configura como una disciplina teológica de segunda categoría, cuyos resultados deben ser integrados por cada uno de los tratados mayores, dentro de la teología sintética general. De este modo, Vagaggini puede ser considerado como uno de los mejores representantes de aquellos teólogos que tienen la intuición, pero que no terminan

<sup>1</sup> Hemos usado la edición castellana en su cuarta edición, actualizada por el mismo autor: C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Bac, Madrid 1965, 6.

<sup>2</sup> IDEM, *Liturgia e pensiero teologico recente*, 76.

<sup>3</sup> IDEM, *El sentido teológico de la liturgia*, 537.

<sup>4</sup> Cfr. IDEM, *Liturgia e pensiero teologico recente*, 75.

de calar en las implicaciones del carácter celebrativo de la liturgia. Este modelo podría denominarse *teología de la celebración*, porque la *actio liturgica* es el *ubi* donde se actualiza la historia de la salvación.<sup>1</sup> Con este modelo la liturgia «ayuda a la teología dogmática a obrar la unidad cualitativa que se alcanza en la celebración, donde la fe, en cuanto fe vivida y celebrada, lleva a cabo el encuentro místico pero real del hombre con Dios» o, con otras palabras, «la liturgia resulta *una* forma, es más *la* forma por excelencia de teología sintética general».<sup>2</sup> A nuestro juicio, Vagaggini en el fondo continúa considerando la liturgia como un lugar teológico, sin duda con unas potencialidades mayores que las que se le habían reconocido hasta entonces.

## 2. El modelo teológico-celebrativo

Se trata en apariencia del modelo más heterogéneo por el número y la procedencia de sus autores; sin embargo, además de sus conexiones biográficas, tienen muchos puntos en común que nos servirán como hilo conductor. Los iniciadores de una propuesta unitaria son fundamentalmente Alexander Schmemmann,<sup>3</sup> Salvatore Marsili<sup>4</sup> y Achille Maria Triacca.<sup>5</sup> De ellos dependen otros autores ya señalados en nota junto a sus principales obras sobre la teología litúrgica.

Como decíamos antes, es fácil individuar en estos tres autores algunos puntos en común. No son ajenos en absoluto a los aires de renovación de la teología que se respiraban en Europa: antes del Vaticano II, para superar un modelo estático-noético y, después, para enriquecer la teología con la nueva comprensión de la liturgia. Además, son persistentes sus reclamos para que el teólogo se “convierta” de nuevo a su misión de servicio en la Iglesia, y para que abandone los viejos prejuicios sobre la dimensión celebrativa de la liturgia y su uso como

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *Teologia della liturgia o teologia liturgica? Contributo di P. Salvatore Marsili per una chiarezza*, «Rivista Liturgica» 80 (1993) 282.

<sup>2</sup> A. M. TRIACCA, *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica. Approccio ad un sondaggio di opinioni*, «Rivista Liturgica» 75 (1988) 345.

<sup>3</sup> En la línea de Schmemmann encontramos a C. Andronikof (*Liturgique et Liturgie. Méthode et prière*, in A.M. TRIACCA, A. PISTOIA [edd.], *La liturgie: son sens, son esprit, sa methode. Liturgie et Théologie. Conférences Saint-Serge, XXVIII Semaine d'études liturgiques. Paris, 30 juin-3 juillet 1981*, Clv-Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 17-27; *Le sens de la liturgie*, Cerf, Paris 1988), A. Kavanagh (*On Liturgical Theology*, Pueblo Publication, New York 1984), K. Irwin (*Context and Text. Method in Liturgical Theology*, Liturgical Press, Collegeville 1994) y D. Fagerberg (*Theologia prima: What is Liturgical Theology?*, Liturgy Training Publications, Chicago 2004; *¿Qué es la teología litúrgica?*, en F.M. AROCENA, *Teología litúrgica. Métodos y perspectivas*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013, 13-33).

<sup>4</sup> De Marsili dependen A. Catella (*Teologia della liturgia*, in A.J. CHUPUNGO, *Scientia liturgica: manuale di liturgia*, II, Piemme, Casale Monferrato 1998, 17-45) y J.J. Flores (*La teología litúrgica después de Cipriano Vagaggini y Salvatore Marsili*, in E. CARR (ed.), *Liturgia opus Trinitatis: epistemologia liturgica. Atti del VI Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, 31 ottobre- 3 novembre 2001*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2002, 123-152).

<sup>5</sup> Con Triacca se agrupan J. López Martín (*In Spirito e verità. Introduzione alla liturgia*, Paoline, Milano 1989) y M. Sodi (*Metodo teologico e lex orandi. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione*, in M. SODI, (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, Lex, Città del Vaticano 2008, 201-227).



un *texto* o un *lugar teológico*. Por último, detectaron el divorcio entre la teología, la liturgia y la piedad de los fieles, y optaron por la revisión crítica de estos conceptos y por la aparición de una teología litúrgica.

Las obras de Schmemmann,<sup>1</sup> si tenemos en cuenta los años de publicación, pueden considerarse pioneras. Su sensibilidad por la dimensión manifestativa y escatológica de la liturgia subraya con equilibrio la presencia divina y la realización del Reino de Dios en la historia a través de la Iglesia.<sup>2</sup> La liturgia llega a ser su centro vital, donde la fe tiene su epifanía «como verdad revelada y aceptada, y como verdad aceptada y “vívida”». <sup>3</sup> Con el lenguaje propio de la celebración, la Iglesia manifiesta y realiza lo que ella es; la asamblea de fieles se hace portadora de una genuina experiencia de cuanto cree a través de un conocimiento de otra índole, una experiencia litúrgica, que se convierte para el teólogo en un primer *datum* y en la fuente común de todas las disciplinas teológicas. La celebración –dirá Schmemmann– ilumina la labor teológica y constituye su polo de atracción: «la exégesis bíblica, el análisis histórico, y la elaboración doctrinal finalmente convergen en y preparan la celebración».<sup>4</sup>

En este marco, la teología litúrgica tiene la misión de «dar una base teológica a la exposición del culto y de toda la tradición litúrgica de la Iglesia»,<sup>5</sup> conforme a tres fases: primero debe encontrar y definir los conceptos capaces de expresar la naturaleza esencial de la experiencia litúrgica; después debe conectar esas ideas con aquel sistema conceptual que la teología emplea para exponer la fe y la doctrina de la Iglesia; por último, debe presentar los datos de la experiencia litúrgica como un todo conectado, como la ley de la oración habitando dentro de la Iglesia y determinando su ley de la fe. Es fácil entrever la sintonía con Guardini.

El lugar para esta nueva ciencia viene determinado por la unidad y distinción entre las ciencias teológicas: aunque todas tienen la misma misión de explicar la doctrina de la Iglesia, lo hacen desde diferentes ángulos y con métodos distintos. Entre todos los saberes, la teología dogmática sobresale como «la disciplina que unifica las conclusiones de todas las demás y las coloca en un conjunto ponderado y convincente».<sup>6</sup> El dogmático deberá estar prevenido para no tomar la Tradición o la Sagrada Escritura como textos o pruebas; para evitarlo, entre la Escritura como texto y su uso se encuentra la teología bíblica, así como entre «la liturgia como un hecho y su uso en dogmática, allí está la teología litúrgica».<sup>7</sup> La teología litúrgica es «una disciplina teológica independiente, con su

<sup>1</sup> Sus obras esenciales son: *Théologie Liturgique: remarques méthodologiques*, in TRIACCA, PISTOIA, *La liturgie*, 297-303, además de su ya citada *Introduction to Liturgical Theology*.

<sup>2</sup> Cfr. A. SCHMEMMANN, *Theology and Liturgical Tradition*, in TH. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of A. Schmemmann*, St. Wladimir's Seminary Press, New York 2003, 16-17.

<sup>3</sup> A. SCHMEMMANN, *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, in FISCH, *Liturgy and Tradition*, 40.

<sup>4</sup> A. SCHMEMMANN, *Liturgy and Theology*, in TH. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition*, 64.

<sup>5</sup> SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, 17.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 19.

propia materia de estudio – la tradición litúrgica de la Iglesia –, que exige su correspondiente método propio, distinto del de los restantes saberes teológicos. Sin la teología litúrgica nuestra comprensión de la fe y de la doctrina de la Iglesia está destinada a ser incompleta». <sup>1</sup> Hasta aquí Schmemmann.

La aportación de Marsili a este debate ha sido innovadora, beligerante y no exenta de ambigüedades. Gracias a su conocimiento de la obra de Odo Casel y de otros exponentes del Movimiento litúrgico, plantea un discurso sobre Dios a la luz de la sacramentalidad y de la actualización simbólico-ritual de la liturgia. <sup>2</sup> Como veremos, sus juicios sobre la teología dogmática son duros, hasta el punto de considerarla una ciencia histórica que estudia verdades abstractas – fórmulas, dogmas – y que debería ceder su hegemonía entre las ciencias teológicas. Su lugar debe ocuparlo la Teología Bíblica y la Teología Litúrgica, ciencias capaces de retomar un modo fructífero de hacer teología, como ya cultivaron los Padres de la Iglesia.

Su modelo de teología litúrgica <sup>3</sup> quiere recuperar una teología que sea discurso sobre Dios y, sobre todo, hablar a/con Dios: «una teología predicada y vivida», <sup>4</sup> que el hombre lleva a cabo sólo cuando se encuentra en la presencia de Dios, tal como sucede en el culto. La celebración ritual se convierte de este modo en un diálogo teológico, en «una teología en acción», <sup>5</sup> donde tiene lugar la primera experiencia de fe. Como sucedía en Schmemmann, la teología litúrgica se sitúa entre la celebración del misterio de Cristo – vivo y operante en el culto de la Iglesia – y el teólogo. En este sentido, la teología litúrgica es *theologia prima* y cualquier reflexión que descuidara este acceso ritual – sostiene Marsili – debe ser rechazada. <sup>6</sup> Se aboga por una revisión total de las ciencias teológicas, desde la génesis de la fe en acto del teólogo: «la teología viva de un hecho, de un evento en acto». <sup>7</sup>

En el fondo de estas afirmaciones encontramos algunos presupuestos que merecen una explicación y, en su caso, alguna crítica; nos referimos a los conceptos de *Revelación* y de *liturgia*. En su largo escrito sobre la liturgia, cuando comenta los nn. 5-7 de la Constitución *Sacrosanctum concilium*, Marsili subraya cómo la Revelación es una sucesión de eventos que, en diversos modos y momentos, manifiestan el misterio salvífico. En esa sucesión hay tres momentos esenciales: el momento profético de anuncio, hecho a quienes vivieron con-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>2</sup> En este punto su escrito clave es: *La liturgia, momento storico della salvezza*, in I. SCICOLONE, *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, Marietti, Casale Monferrato 1974, 33-156.

<sup>3</sup> Las dos obras esenciales son: *La liturgia nella strutturazione della teologia*, «Rivista Liturgica» 58 (1971) 153-162 y *Teologia liturgica*, in D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 2001-2019.

<sup>4</sup> MARSILI, *Teologia liturgica*, 2006.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 2003. Las categorías que sirven a la teología litúrgica para desarrollar su particular discurso sobre Dios son: la sacramentalidad de la revelación, la liturgia como continuación simbólico-ritual de la economía divina, la presencia del misterio de Cristo en su realización histórica y litúrgica, la Palabra de Dios en actualización: cfr. MARSILI, *Teologia liturgica*, 2015-2016.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 2014.

<sup>7</sup> MARSILI, *La liturgia nella strutturazione della teologia*, 470.

forme a la religión natural; el momento de plenitud, en que la Palabra se hizo carne y, por ello, el anuncio de la salvación se hace realidad en el tiempo: ahora, a través de la humanidad de Cristo, Dios se hace presente entre su pueblo y los hace hijos de Dios, inaugurando el «*tiempo de Cristo*: realización humana de la Palabra divina». <sup>1</sup> Por último, el tiempo de la Iglesia, cuyo origen se sitúa en el Calvario y que tiene en la liturgia la «línea de continuación»: en el momento en el que Cristo cumple la obra de la salvación, al mismo tiempo surge la Iglesia, es decir, «la salvación obrada en la humanidad de Cristo se convierte de pleno derecho en una realidad para todos los hombres, *a través de los sacramentos* (agua-sangre-espíritu) que en efecto la constituyen en verdadera Iglesia, en Cuerpo de Cristo (Iglesia-misterio)». <sup>2</sup> De esta manera, la liturgia se inserta en la historia de la salvación como momento de actuación, «como presentación sacramental» de la salvación obrada en el hombre Jesús. Y, ya que Cristo es el objeto de toda la revelación y del anuncio de la Escritura, se sigue para Marsili que la liturgia, en cuanto actuación del misterio de Cristo, «aparece claramente como momento de Revelación», como «momento-síntesis» que engloba el Antiguo y el Nuevo Testamento, o como «momento último de la misma historia», porque cumple la misión de insertar vitalmente a los hombres en Cristo.

Unas páginas más adelante el autor retoma la noción de la liturgia como revelación en acto; lo hace para aclarar la sacramentalidad como nota esencial de su concepto de liturgia: «la liturgia es siempre – y en un sentido fuerte – “revelación en acto”, en cuanto constituye el momento en el que la “Palabra se hace carne y habita *entre nosotros*”». <sup>3</sup> En efecto, como la liturgia es presencia real y activa de Cristo, Él nos transforma con la fuerza del Espíritu Santo en imagen suya, y nos hace adquirir una comprensión más clara de Él; de modo que adquirimos aquel «conocimiento», aquella «revelación» del misterio de Cristo, a través de la directa experiencia celebrativa. Este conocimiento no es sólo intelectual, sino íntimo y existencial. Por ello, la revelación de la salvación que nos ofrece la Escritura, es completada en la liturgia. <sup>4</sup>

Es loable el esfuerzo de este autor al profundizar en la naturaleza teológica de lo que se realiza en la celebración. Marsili ha sabido subrayar con radicalidad la presencia de Cristo en la celebración y ha defendido la primacía divina en la liturgia. Sus reflexiones han sido una llamada para que la teología se acerque a la Escritura y a la liturgia de un modo justo: ambas fuentes, dentro de la historia de la salvación, responden a un designio divino y encuentran su fundamento en Cristo y en su mediación cultural irrenunciable en la Iglesia. Sin embargo, resulta problemático fundamentar la autonomía y primacía genética del quehacer teológico-litúrgico en su principio de la celebración como *revelación en acto*. Puede hacerse una lectura pacífica de este principio, entroncando la celebración en el designio de salvación: entonces *revelación* significaría un conocimiento perso-

<sup>1</sup> MARSILI, *La liturgia, momento storico della salvezza*, 90.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 102: «la Liturgia è sempre – e in senso forte – “rivelazione in atto”, in quanto costituisce il momento in cui la “Parola diventa carne e abita in noi (Gv 1, 14)».

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 102.

nal e íntimo como fruto de la participación vital en la liturgia. Pero la expresión puede ser equívoca y errónea si se entiende *revelación* en sentido fuerte y objetivo, como si el fiel que vive la celebración adquiriese infaliblemente unos contenidos de fe al mismo nivel que las demás fuentes de la Revelación. Estas imprecisiones se suman a su modo de hablar sobre la teología dogmática: como utiliza el término *teología* en un sentido distinto al uso común – *fides quaerens intellectum* – Marsili se ve obligado a formular su pensamiento con razonamientos más o menos equivalentes; además, como se ha visto, tiende a fusionar la teología con la liturgia, de modo que no ayuda a clarificar el problema. La teología dogmática ha quedado reducida a historia de los dogmas y, por tanto, ha perdido el contacto con su objeto más alto, Dios mismo; es lógico que, ante este panorama, los teólogos dogmáticos no hayan prestado demasiada atención a Marsili, perdiéndose otras intuiciones interesantes. Una última aclaración: la teología litúrgica, al no pertenecer a la *theologia secunda*, ha quedado restringida al momento celebrativo, si bien alcanza, en el nivel práctico, la vida de fe de quienes han participado en la celebración. Aunque resulte sorprendente, su teología litúrgica se identifica con la liturgia misma.

El caso de Achille Maria Triacca es singular: un autor prolífico y asistemático, que no quiso escribir un manual o una monografía. De sus más de quinientos artículos hemos hecho una criba en la que sobresalen unos escritos centrales sobre su propuesta de teología litúrgica y, en mutua dependencia, sobre su concepto de liturgia.<sup>1</sup> Hay un principio que recorre su pensamiento, pero que formula en un escrito de los últimos años como un principio metodológico: «qualis liturgia’, talis methodologia’, pero ‘qualis ecclesiologia, talis liturgia’». <sup>2</sup> La pregunta por la ciencia y el método más adecuados para el estudio, remite al concepto de liturgia y, a su vez, a la idea que se tenga de la Iglesia. Triacca sabe descubrir en el Magisterio intuiciones válidas para desarrollar su teología; así hizo con el marco teológico de los primeros números de *Sacrosanctum concilium* y, en su momento, con la segunda parte del Catecismo de la Iglesia Católica. Inspirarse en estas fuentes respondía a su deseo de tocar la conciencia reflexiva de la Iglesia sobre la celebración litúrgica, evitando los errores por defecto – una liturgia de rúbricas – o por exceso – una liturgia omnicomprendensiva de toda la

<sup>1</sup> Cfr. A.M. TRIACCA, *Spirito Santo*, in D. SARTORE, A.M. TRIACCA (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Roma 1984, 1405-1419; *Per una teologia liturgica del Sacramento dell'Ordine in Occidente. Linee metodologiche*, in G. FARNEDI, PH. ROUILLARD (edd.), *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Riflessione di teologi cattolici sul documento di Lima 1982*, Benedictina Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1985, 77-106; “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”? *Da un dilemma verso una sintesi*, in G. FARNEDI (ed.), *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1919-1983)*, Benedictina - Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1986, 193-233; *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica. Approccio ad un sondaggio di opinioni*, «Rivista Liturgica» 75 (1988) 340-358; *Teologia della liturgia o teologia liturgica? Contributo di P. Salvatore Marsili per una chiarificazione*, «Rivista Liturgica» 80 (1993) 267-289; *Dal comparativismo all'interdisciplinarità: un cammino metodologico o una utopia depistante? Punti per una delucidazione sugli studi liturgici*, in R.F. TAFT, G. WINKLER, *Comparative Liturgy, Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1946)*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2001, 251-282.

<sup>2</sup> TRIACCA, *Dal comparativismo all'interdisciplinarità*, 280.

actividad eclesial –. Su análisis del n. 7 de la Constitución sobre la liturgia saca a la luz un concepto de liturgia en torno a tres realidades, que ya se ha hecho clásica: la liturgia como Misterio, celebración y vida.<sup>1</sup> Su reflexión, rica en neologismos y aguda en sus deducciones, pone las bases para entender con rigor la participación litúrgica, el papel del Espíritu Santo, el compromiso moral que nace de los sacramentos, el culto espiritual...

Entre sus escritos sobre teología litúrgica tienen especial interés aquellos que presentan los cuatro modelos que, a su juicio, aúnan a los autores del ámbito italiano: publicados con ocasión de algunos homenajes a Marsili, esclarecen la posición de Triacca,<sup>2</sup> quien se mueve entre este último y las propuestas de Schmemmann, para acabar decantándose por la teología litúrgica *in funzione* de la liturgia.<sup>3</sup> En ocasiones parece estar hablando de la teología litúrgica como si se tratara de una ciencia autónoma; otras, como de un principio que informa toda la teología, sin la radicalidad de Marsili. Todo apunta a esta segunda opción: una teología que toma en serio a la liturgia y accede a ella respetando su objeto de estudio y, en contacto con ella, engrandece su misión y así queda beneficiada. La teología, tal como la concibe Triacca, es una ciencia al servicio de la vida de los fieles; frente a otras versiones – apoloéticas, antropocéntricas o excesivamente intelectualistas – la verdadera teología debe transparentar su dimensión diaconal, omologética y doxológica: conducir a un acto de fe y de vida de culto espiritual. En este sentido, la teología – dirá – es un *arte*, en cuanto que este concepto incluye en sí tanto su carácter científico, como pedagógico y constructivo de la espiritualidad de los fieles.<sup>4</sup> La teología ha de trabajar en vistas de la liturgia porque hay una prioridad ontológica de ésta sobre aquélla: primero es la realidad del *mysterium* celebrado en la *actio* para la *vita*, que da la razón de ser de la fe,<sup>5</sup> y después la «reflexión científica sobre los datos revelados, transmitidos, celebrados, vividos».<sup>6</sup> Si la teología se comprende a partir de su finalidad, desaparecen las deficiencias antes apuntadas y se adorna con las dos dimensiones de culto y santificación propias de la liturgia.<sup>7</sup> En el fondo, Triacca está abogando por una *osmosi simbiotica* – un intercambio operativo – y por una síntesis de ambas, sin separaciones artificiales. El principio de la relación entre la teología y la liturgia podría expresarse así: tal principio «no hay que buscarlo sólo en el hecho de que la teología potencia la “fides quae creditur” y la liturgia

<sup>1</sup> Cfr. TRIACCA, “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 214.

<sup>2</sup> Estos artículos ya han sido citados en nota. Los cuatro modelos de teología litúrgica reciben estos nombres: liturgia, locus theologicus (Vagaggini); teologia dall’eucologia (Vagaggini, Marsili); teologia concreta, pregata, celebrata, visuta (Marsili), teologia “in funzione” della liturgia (Andronikof, Schmemmann, Löhner).

<sup>3</sup> Cfr. A.M. TRIACCA, *Pneumatologia, epicletolegia, o paracletolegia? Contributo alla comprensione della presenza ed azione dello Spirito Santo da alcune visuali di teologia liturgica*, «Salesianum» 48 (1986) 88.

<sup>4</sup> IDEM, “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 221.

<sup>5</sup> Cfr. IDEM, *Per una teologia liturgica del Sacramento dell’Ordine in Occidente*, 105.

<sup>6</sup> IDEM, *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica*, 356.

<sup>7</sup> Cfr. IDEM, “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 223.

la “fides qua creditur”: la teología es una reflexión sobre la fe que es llevada a su plenitud sólo en el plano de la acción litúrgica».<sup>1</sup>

El objeto de estudio de este modo de hacer teología es el *mysterium-sacramentum*, el misterio de Cristo en cuanto celebrado,<sup>2</sup> sobre el que el teólogo reflexiona en continuidad con la celebración en la que ha participado. Para profundizar en los tres niveles de la liturgia, será necesario acudir a la interdisciplinariedad, si bien Triacca no desarrolla este punto, más allá de escritos sobre el estudio de la eucología;<sup>3</sup> su método se entiende *in actu*, es decir, en sus artículos monográficos que hacen teología litúrgica.<sup>4</sup> Por todo lo dicho, se entiende que, a diferencia de Marsili,<sup>5</sup> Triacca sea más equilibrado en su visión de la teología dogmática: «no se trata de renunciar a las reflexiones críticas propias de la teología sistemática, sino más bien de tomar conciencia de que tales reflexiones deben estar orientadas, finalizadas y canalizadas a la teología litúrgica». Y concluye: «independencia de método dentro de lo posible, diversificación de principios hermenéuticos, autonomía de instrumentos de trabajo [...] pero subordinación teleológica de una a otra, es decir, de todo tipo de teología a la realidad litúrgica».<sup>6</sup>

Su artículo de 2001 es quizá el más panorámico al tratar del «estudio sistemático de la liturgia».<sup>7</sup> Allí ofrece una visión más unitaria de la realidad “liturgia” con una diversificación mayor de las ciencias que la estudian: en el nivel de la liturgia como Misterio, entran la teología bíblico-litúrgica, la teología dogmática y la teología litúrgica. En el segundo nivel, «Misterio celebrado», se encuentran la teología de la celebración, la Historia litúrgica, la teología pastoral y el Derecho litúrgico. En tercer lugar, la liturgia como «Misterio celebrado para la vida», es estudiada por varias ciencias antropológico-litúrgicas.

### 3. El modelo antropológico ritual-pastoral

La denominación que hemos elegido para este modelo es algo atrevida, pero justa y en contraste con los modelos anteriores. Antes con el término *teoló-*

<sup>1</sup> A. M. TRIACCA, *La maternità feconda di Maria Vergine e della Chiesa. Una riconferma dalle omelie di Eusebio “Gallicano”*, in P. BERGAMELLI, M. CIMOSA (edd.), *Virgo Fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di D. Bertetto*, Clv-Edizioni Liturgiche, Roma 1988, 385.

<sup>2</sup> Cfr. TRIACCA, *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva litúrgica*, 348; “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 218.

<sup>3</sup> IDEM, *Studio e lettura dell’eucologia. Note metodologiche*, in C. GHIDELLI (ed.), *Teologia, Liturgia, Storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana Vescovo di Crema*, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1977, 197-224.

<sup>4</sup> Un paradigma lo encontramos en su artículo “Presbyter: Spiritus Sancti vas”. *Modelli di presbitero testimoniati dall’eucologia (Approccio metodologico alla lex orandi in vista della lex vivendi)*, in S. FELICI (ed.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Las, Roma 1992, 193-236.

<sup>5</sup> Cfr. A.M. TRIACCA, *Per una trattazione organica sulla “Confermazione”: verso una teologia liturgica*, «Ephemerides Liturgicae» 86 (1972) 147-148.

<sup>6</sup> IDEM, “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 212.

<sup>7</sup> Cfr. IDEM, *Dal comparativismo all’interdisciplinarità*, 279-280.

gico aludíamos al hecho de que se contemplaba un momento de elaboración racional – *intellectus fidei* – del material litúrgico disponible – *auditus fidei*–. En las obras de los autores que ahora reseñamos (Andrea Grillo y Giorgio Bonaccorso) sigue apareciendo el término *teología litúrgica* y su fase teológica, pero el concepto de teología parece privilegiar de tal modo los datos procedentes de las ciencias humanas, que nos parece más adecuado hablar de un modelo *antropológico*. En el modelo anterior usábamos el término *celebrativo*; ahora preferimos hablar de *ritual*, porque antes existía una prioridad cognoscitiva, mientras que ahora el *rito* parece apropiarse de una prioridad, por así decir, entitativa. Con el adjetivo *pastoral* señalamos el interés – del todo pertinente – por obtener principios prácticos a partir de la reflexión de la teología litúrgica, con los que dar sentido a la cuestión de Dios en una sociedad paganzada: ya sea en un nivel de teología fundamental,<sup>1</sup> o bien para determinar qué celebración litúrgica es más apropiada aquí y ahora, o, en último lugar, en el ámbito de la finalidad práctica de la investigación teológica.<sup>2</sup>

Junto a otros autores del *Istituto di Liturgia Pastorale*, Andrea Grillo ha abierto una línea de estudio sobre la liturgia a partir de la ritualidad, que se subdivide en cuatro áreas de investigación: el área fenomenológico-antropológica,<sup>3</sup> el área teológico-litúrgica y sistemática,<sup>4</sup> el área histórico-litúrgica<sup>5</sup> y el área bíblico-litúrgica.<sup>6</sup>

Además de este método interdisciplinar y de sus estudios en derecho, filosofía y teología, Grillo alcanzó el grado de doctor en Teología con especialización litúrgico-pastoral en este Instituto en 1995, y desde entonces ha enseñado teología sacramentaria en ese mismo centro. De su ingente número de publicaciones es posible individuar unos intereses constantes y una obra fundamental. Su gran proyecto consiste en mostrar el vínculo entre el rito y la fe, y descubrir así

<sup>1</sup> Junto a los ya mencionados, hay otros autores italianos que no realizan una propuesta unitaria. Es el caso de V. Pelvi (*Teologia della celebrazione*, M. d'Auria Editore Pontificio, Napoli 1979).

<sup>2</sup> Incluimos aquí a Angelus A. Häussling (1932- ), osb. El artículo más famoso a propósito de la teología litúrgica (*Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft*, in H. MEYER [ed.], *Liturgie und Gesellschaft*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1970, 103-130). La finalidad práctica de esta ciencia litúrgica tiene una prioridad que cualifica su objeto y parte de su método. La función crítica se mueve en dos planos: debe renovar el saber teológico, el cual está llamado a tributar a Dios la adoración necesaria (pp. 112, 121); y en segundo lugar, debe recuperar la cuestión de Dios en medio del ateísmo en que nos encontramos (p. 118). La liturgia es algo más que un ejercicio de la virtud de la religión (p. 112) o meras formas o ritos exteriores (p. 108). El objeto de la ciencia litúrgica es el Reino de Dios en su forma temporal – la Iglesia –, pero sin descuidar el “evento mismo” de la liturgia, es decir, a Dios que obra en el hombre (p. 124). Para este cometido esta ciencia cuenta con la ayuda, entre otras ciencias, de la Fenomenología y de la Teología bíblica del Antiguo Testamento (p. 127).

<sup>3</sup> Con nombres como Terrin, Sovernigo, Cescon, De Sandre y Marchisio en una línea “pre-teológica”; Bonaccorso, Tagliaferri y Dal Maso en una línea teológica.

<sup>4</sup> Donde destacan Cavagnoli, Catella, Venturi, Piazza, Ubbiali, Girardi y Meiatini. Comparten el deseo de dialogar con la tradición litúrgica y sacramental clásica, y tienden a aprovechar los conocimientos de una antropología de corte más filosófico-teológico que cultural.

<sup>5</sup> Con Brovelli, Trolese, Catella y Calapaj.

<sup>6</sup> Aquí se encuentran Marangon, Cecolin y De Zan.

su valor fundante de la plena experiencia y de la relación con Jesucristo;<sup>1</sup> otras veces lo formula en términos de integración del rito y de la experiencia ritual como dato indispensable para la teología fundamental, pastoral, litúrgica, y, en general, de la identidad cristiana; y, en términos proféticos, augura la llegada de una «tercera fase del Movimiento litúrgico», donde el culto sea considerado un *locus theologiae*.<sup>2</sup>

Su propuesta más *completa* y *expresiva* sobre la teología litúrgica se encuentra en su *Introduzione alla teologia liturgica*, libro en el que continúa y desarrolla las ideas de su tesis.<sup>3</sup> Destacamos esos dos adjetivos a propósito, pues con honestidad académica Grillo explicita sus presupuestos filosóficos, contextualiza los debates sobre esta nueva ciencia teológica, y al mismo tiempo, argumenta con un estilo vivo, ordenado y apasionado. El tono apologético – legítimo cuando, según él, el panorama contemporáneo sobre el rito es confuso – se manifiesta en algunas repeticiones, y en el uso de una terminología propia con términos como «categoriale, trascendentale», la «presupposizione, reintegrazione, rimozione» del rito, o la «coscienza credente» de la teología fundamental aplicada a la ritualidad. Se está sugiriendo la aparición de un lenguaje nuevo apropiado para esta nueva elaboración teológica.

Aunque es posible distinguir distintas acepciones del término liturgia, Grillo se interesa por la liturgia como celebración del evento fundador (Cristo), y la ciencia litúrgica que lo estudia en su manifestación eucológico-ritual. La teología, abandonando la supuesta traducción al plano conceptual de «todo cuanto la fe experimenta y expresa por medio de acciones simbólicas»,<sup>4</sup> debe reconocer su deuda con la antropología y sus estudios sobre el rito,<sup>5</sup> y reconsiderar cómo están presentes en la constitución de la fe del sujeto tanto la experiencia religiosa, como el lenguaje simbólico y la acción ritual.<sup>6</sup>

De este modo la antropología cultural y las ciencias humanas «son el órgano

<sup>1</sup> Cfr. A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel secolo xx. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Cittadella, Assisi 2003, 28.

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *Il culto come luogo teologico. Originalità e limiti di una nuova comprensione delle celebrazioni cristiane*, in G. MAZZOTTA, J. ILUNGA MUYA (edd.), *Veritas in caritate. Miscellanea di studi in onore del Card. José Saraiva Martins*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 205.

<sup>3</sup> Su tesis se titula: *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, EMP, Padova 1995. Las ideas principales son retomadas con frecuencia en obras posteriores sobre teología sacramentaria general que luego trataremos en el debate sobre esta disciplina clásica. La segunda edición de su obra *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia a ai sacramenti cristiani*, Messaggero, Padova 2011, a pesar del aumento de sus páginas, no modifica su pensamiento sobre la epistemología de la ciencia litúrgica.

<sup>4</sup> GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 50.

<sup>5</sup> En la edición de 2011 desarrolla algo más esta relación, cfr. pp. 131-134.

<sup>6</sup> GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 57. Estas afirmaciones levantaron polémica: ¿cómo se justifica el hecho de que una antropología fundamente una teología? Y ¿de qué antropología estamos hablando? Para el debate con Matías Augé: cfr. M. AUGÉ, *La ricerca del senso e del valore del rito. Una problematica attuale*, «Lateranum» 66 (2000) 373-384; A. GRILLO, *Il senso della ricerca liturgico-sacramentale sul valore del rito. In dialogo con Matias Augé intorno alla Scuola Padovana di Liturgia*, «Ecclesia Orans» 19 (2002) 139-146.



con el que recuperar la integridad de un “pensamiento total” (Casel) o la actitud apropiada [...] para acceder al espíritu de la liturgia (Guardini)». <sup>1</sup> ¿Qué significa esto en términos prácticos? Una respuesta programática se encuentra en el último capítulo de su *Introduzione alla teologia liturgica*: de algún modo –parece decir– los dos momentos del método teológico, *auditus-intellectus fidei*, deben orientarse hacia el rito. Llevado esto a la liturgia, se sigue que el sacramento, entendido en términos de rito, indica el lugar donde se establece una relación significativa entre Dios y el hombre, sin que este horizonte de comprensión se desequilibre a favor del aspecto antropológico. Es decir, Grillo está afirmando que la segunda *svolta* inaugura una «topología de lo teológico [...], una re colocación del discurso y de la labor teológica en términos de *religión* y de *esperienza de lo sacro*». Todas son afirmaciones que, llevadas a sus últimas consecuencias, cambian el modo de hacer teología y las relaciones entre las disciplinas teológicas. La teología no puede «desarrollarse de manera clásica» desde Dios, pasando por los ritos litúrgicos hasta llegar al tratado de los novísimos: «para la teología postmoderna debería ser posible *comenzar* a partir de los ritos litúrgicos. Y esto es lo que la teología litúrgica, a su manera, ha empezado a hacer». <sup>2</sup>

Coincidimos con Grillo en la necesidad imperiosa de comprender el papel de la liturgia en la identidad cristiana. Por encima de las cuestiones metodológicas tan frecuentes en sus escritos, el debate sobre la teología litúrgica pone un acento irrenunciable para cualquier estudio sobre los sacramentos; aunque su descontento por la fallida inserción del rito sigue vivo, <sup>3</sup> encontramos paradójico que él mismo no haya sido capaz de facilitarnos ejemplos concretos de teología litúrgica especial (sobre acciones rituales concretas): su análisis se queda en la esfera teórica. <sup>4</sup> Sobre la relevancia del rito no tenemos espacio ahora; pero pensamos que su idea de abandonar la *forma clásica de hacer teología* es demasiado audaz: comenzar sólo desde el rito implicaría negar la existencia de elementos previos en quienes celebran o reflexionan sobre el rito. El sentido común nos dice, por el contrario, que tales elementos son necesarios para alcanzar la identidad cristiana: ya sea el anuncio de la fe – el *kerygma* – o la formación teológica – con conceptos clásicos, con una tradición de pensamiento realista –. A nuestro entender, es poco convincente oponer *teología clásica* y su lenguaje reflexivo, frente al *rito* y su lenguaje propio, pues el sujeto que conoce y celebra no es una

<sup>1</sup> A. GRILLO, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica, Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno*, Vivere in, Roma 2004, 43.

<sup>2</sup> IDEM, *Introduzione alla teologia liturgica*, 281.

<sup>3</sup> Argumento reiterado en sus últimos escritos: cfr. A. GRILLO, *L'efficacia del Sacramento: abbozzo di rilettura a partire dall'agire rituale*, in S. UBBIALI (ed.), *La forma rituale del sacramento. Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo. Atti della xxxvii Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Costabissara, 24-28 agosto 2009)*, Clv-Edizioni Liturgiche, Roma 2011, 187-206.

<sup>4</sup> Cfr. A. GRILLO, *Eucaristia corpo reale di Cristo, proposta della Chiesa alla libertà dell'uomo*, en N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 269-301; *Il Rito della Penitenza e la guarigione dal peccato. La terminologia del IV sacramento e il suo rapporto con l'iniziazione cristiana*, «Vita Monastica» 57 (2003) 16-52; *Il matrimonio e la salvezza dell'altro. Per una teologia liturgica del rito secondo l'edizione italiana*, «Rivista Liturgica» 91 (2004) 1025-1038.

*tabula rasa*, sino que actúa precisamente como puente entre ambos momentos. Un último balance: la cuestión de cómo integrar las ciencias humanas en el discurso estrictamente teológico no es fácil; Grillo parece saberlo. Sin embargo, parece que olvida que las ciencias humanas tienen un límite y no agotan la realidad que se está estudiando; este olvido se transforma en prejuicio cuando el autor no acaba de justificar por qué privilegia la antropología cultural en detrimento de la antropología filosófica y teológica. Somos de la opinión de que en lugar de acudir a ciertas corrientes de la antropología cultural – cerradas a la Revelación –, convendría proponer un estudio sobre el hombre como sujeto de la acción litúrgica.<sup>1</sup>

Una de las particularidades de Bonaccorso es su interés por las cuestiones epistemológicas de las ciencias teológicas, con el fin de superar un concepto objetivista de ciencia. Referido a la teología litúrgica, sólo algunos autores del Movimiento litúrgico han sabido detectar esta insuficiencia; así Guardini, Casel, Martimort o Dalmais.

De sus escritos queremos destacar sobre todo la ponencia en el VI Congreso de Liturgia organizado por el Pontificio Instituto di Liturgia Sant'Anselmo en el 2001, que lleva por título *I principali orientamenti dello studio della liturgia*.<sup>2</sup> Después de reseñar los estudios históricos y teológicos, llegamos al «modelo antropológico de los estudios litúrgicos», que recurren a las ciencias humanas,<sup>3</sup> manteniendo intactos el nivel simbólico de la experiencia religiosa y el sentido y la especificidad del culto cristiano.<sup>4</sup>

Son interesantes sus afirmaciones sobre el método de la teología litúrgica en otra de sus obras. Con un argumento ya familiar, Bonaccorso elogia la mistagogía de los Padres, que tuvieron «la intuición profunda» de «colocar la elaboración [teológica] en el interior de la liturgia misma y después de la celebración de los sacramentos de la iniciación». <sup>5</sup> De este modo, el método (teológico) es in-

<sup>1</sup> Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, *Situación, perspectiva y objeto de la Antropología litúrgica*, «Salmanticensis» 39 (1992) 349-377. Contiene una amplia bibliografía sobre la antropología cultural y su aplicación más o menos adecuada a la liturgia.

<sup>2</sup> Cfr. G. BONACCORSO, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, en CARR, *Liturgia opus Trinitatis*, 104.

<sup>3</sup> Cuestión tratada en una de sus primeras obras: cfr. G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della Liturgia*, Emp, Padova 1990. Aquí inaugura lo que él denomina un discurso “trascendental” para descubrir las “condiciones” esenciales que garanticen el carácter científico al estudiar la liturgia. El término *trascendental* en Bonaccorso se toma en dos sentidos: en clara analogía con el proyecto kantiano, nuestro autor se propone una fundamentación epistemológica a partir de la semiótica; la mediación semiótica y ritual, unificada en la experiencia religiosa del que ha participado en la celebración, permite la labor del teólogo litúrgico y/o pastoral. En el segundo sentido, parece claro que Bonaccorso arrastra la cuestión del trascendental en la hermenéutica: el lenguaje es la única vía para acceder a una reflexión rigurosa sobre el modo en que la verdad se dona al sujeto. Un tema relacionado con Chauvet y no exento de paradojas: cfr. F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, in I. YARZA (ed.), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, 77-94.

<sup>4</sup> Cfr. BONACCORSO, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, 118-119. Este tema reaparece G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Emp, Padova 2005.

<sup>5</sup> IDEM, *La liturgia e la fede*, 37.

terno al objeto (la celebración litúrgica). El problema, afirma, es que esta «congenialidad» entre saber y praxis, entre método y objeto ha entrado en crisis en la historia del pensamiento, y se ha ido manifestando en las investigaciones históricas y teológico-sistemáticas sobre la liturgia, culpables – en su opinión – de utilizar un modelo de racionalidad discursiva y argumentativa.

Los estudios pastorales y antropológicos de la liturgia, sin embargo, indagan en la celebración con el propósito de trazar las «características antropológicas» de la misma – objeto de la teología litúrgica – y del sacramento – objeto de la teología sacramentaria –. En ambos casos la «forma específica» del objeto es la de una «acción simbólico-ritual de la comunidad cristiana». Esta afirmación supone algo más que una reconciliación de la sacramentaria con la liturgia, ya que apunta hacia una verdad radical: «la fe (de la comunidad cristiana) se da como rito (como acción simbólico-ritual)».<sup>1</sup> De modo que, como veíamos en Grillo, el rito es un elemento necesario de la reflexión de la teología fundamental y de la teología sistemática. El énfasis sobre el lenguaje simbólico en este autor manifiesta su lucha por superar las pretensiones de la metafísica clásica (que pretende encerrar a Dios como objeto del proceso cognoscitivo), y del *cogito* moderno (donde Dios quedaba en la inmediatez de la conciencia misma), para confiar el propio discurso «al lenguaje con el que Dios se revela».<sup>2</sup>

Y llegamos a la tesis central de esta obra: en su aspecto celebrativo-ritual «la liturgia es un *ser en Cristo* que abre el *sentido de la existencia*».<sup>3</sup> Es decir, la dinámica del rito, con la profunda implicación de la persona en su dimensión temporal, corpórea y social, logra estrechar el ligamen entre el hombre y cuanto le rodea, aportándole un sentido. Junto a estas categorías, Bonaccorso subraya el *encuentro*: el rito puede considerarse como «el lugar simbólico del encuentro». Al hablar de *rito cristiano* frente al rito hebreo o hindú – conectamos así con el argumento de *la celebración como lugar de verdad, en cuanto presencia de Cristo* –, no se busca una especificidad del primero en un supuesto «contenido doctrinal» que es diverso al de los otros: el rito nunca es «anónimo», es decir, jamás se da en términos generales, sino que aquí y ahora origina una experiencia personal de alguien o de algo. Es una experiencia inseparable del «Nombre»: «cristiano» indica, más bien, «la experiencia concreta que *yo* tengo de *Jesucristo*». Y por ello puede afirmar que la liturgia cristiana «no comunica la pascua de Jesucristo, sino que la hace significativa para la comunidad que celebra».<sup>4</sup>

En suma, son unos escritos de difícil lectura para el no experto, tanto por sus presupuestos filosóficos, como por su discurso separado de las acciones rituales-sacramentales concretas.<sup>5</sup> Sus afirmaciones sobre la teología litúrgica son esca-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 118.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 153.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 230.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 231.

<sup>5</sup> Hemos localizados tímidos intentos: cfr. G. BONACCORSO, *Il linguaggio rituale nella liturgia della morte*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Escatología e liturgia. Aspetti escatologici del celebrare cristiano. Atti della XVI settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Costabissara (Vicenza)*, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 1988, 99-120; cfr. *La celebrazione eucaristica in ordine all'esperienza di Dio*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *L'Eucaristia celebrata: professare il Dio vivente. Linee di ricerca. Atti della Settimana di Studio dell'APL (Gazzada, 26-31 agosto 1990)*, Clv-Edizioni Liturgiche,

sas: ha reconocido que su objeto es la celebración litúrgica, y que su misma riqueza exige el auxilio, sereno y ponderado, de las ciencias humanas; no duda en subrayar las dimensiones comunicativas de la celebración – culto, glorificación, encuentro personal y comunitario, ritualidad y lenguaje simbólico... –, a la vez que expone sus implicaciones para el acceso cognoscitivo a la praxis litúrgica. Sólo una advertencia sobre sus presupuestos epistemológicos: aunque son indudables las ventajas del acceso a la celebración a través del lenguaje, conviene estar en guardia frente al agnosticismo kantiano de los teólogos que rompen el nexo entre pensamiento y realidad, y hacen del lenguaje una realidad última y en sí misma.<sup>1</sup> Al mismo tiempo, no habría que olvidar el riesgo de reducir la liturgia a simple texto.<sup>2</sup>

#### 4. Algunas consideraciones de este primer debate

¿Qué lecciones aprendemos de la liturgia y, concretamente de los tres modelos presentados? Uno de los grandes méritos ha sido sacar a la luz el carácter esencial de la liturgia como *acción sagrada* de largo alcance. En cuanto tal, remite a la interacción de los agentes –Dios y los hombres– que la hacen posible cada uno en su nivel: en su estructura última y en su dinamismo más profundo de la celebración, encontramos el designio de la Trinidad de salvar a los hombres – el *mysterium* paulino, cuyo centro es el Misterio Pascual –, donde se incluyen las misiones visibles e invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, difundidas en la historia a través del ministerio de la Iglesia.<sup>3</sup> En el nivel del dinamismo fenomenológico, la celebración aparece como la respuesta obediente de la Iglesia (universal, local, de cada fiel en comunión) a ese *mysterium* que Cristo le confía, para que, haciéndolo presente y uniéndose a su Cabeza, sea dado a Dios el culto debido y los hombres sean santificados. De modo que en la actualidad perenne de la liturgia, Cristo-Sacerdote, paciente y glorioso, continúa ejerciendo su sacerdocio, asociando a la Iglesia a su misma acción.

Asimismo, estos autores han puesto su granito de arena para mostrar cómo los misterios de la historia de la salvación están *vivos* y *operantes* en las celebraciones litúrgicas de la Iglesia. Con este propósito acuñaron nuevas categorías que han ido adquiriendo carta de ciudadanía también entre los teólogos de sacramentaria. Entre tales categorías algunos, como el mismo Marsili o Vagagnini, han privilegiado aquella del *encuentro* entre Dios y el hombre, que la misma celebración establece.<sup>4</sup> En efecto, como parte de la tradición viva de la Igle-

Roma 1991, 81-102 (de nuevo el discurso abstracto: si dejamos de lado los prolegómenos, la teología litúrgica sobre la Eucaristía se reduce a las pp. 95-101).

<sup>1</sup> Cfr. F. OCÁRIZ, *Intellectus fidei: teología sistemática ed esegesi bíblica*, «PATH» 3 (2004) 43.

<sup>2</sup> Cfr. A. IVORRA, *La reducción textual de la liturgia*, «Revista Española de Teología» 72 (2012) 263-281.

<sup>3</sup> El Catecismo ha hecho suya una terminología que subraya estos elementos: la liturgia como *opus Trinitatis* y *actio Ecclesiae*.

<sup>4</sup> Más adelante señalaremos algunos límites de este concepto con Schillebeeckx.

sia,<sup>1</sup> la liturgia presenta un esquema dialógico similar al del conjunto de la Revelación: Dios se dirige al hombre para manifestarle y hacerle partícipe de su vida íntima, y éste, oyendo el mensaje divino y contando con la ayuda de la gracia divina, responde libre y personalmente mediante el acto de fe. Si mantenemos la analogía con equilibrio, hay en esto una verdad que la celebración litúrgica manifiesta y hace posible: con razón se ha dicho que en la celebración la fe se pone en acto; no sólo la fe en cuanto contenido de la Revelación que la Iglesia custodia (*fides quae*), sino además en cuanto actividad y respuesta del sujeto que, en el encuentro celebrativo intenta penetrar el Misterio y así manifiesta, actualiza y robustece su fe (*fides qua*).

Quizá la instancia más acuciante que la teología litúrgica plantea a la teología sea la valencia salvífico-espiritual y epistemológica de la *participación litúrgica*. En esta interacción de los sujetos de la celebración litúrgica (Dios, la Iglesia, cada fiel), aprendemos algo más de cómo debería ser la respuesta del fiel cristiano. Desde los presupuestos de una antropología equilibrada, ésta no es reductible a un acto de fe frío e individual,<sup>2</sup> sino que se realiza y manifiesta a través de la participación interior-exterior de todas las potencias humanas: no sólo el cuerpo, sino también lo más íntimo de la persona – lo que la Escritura llama el *corazón* –,<sup>3</sup> que está llamado a actualizarse a partir de las potencias superiores, mediante el acto de la esperanza y la caridad teologales.<sup>4</sup> Junto al papel de la experiencia-participación litúrgicas durante la celebración, hay teólogos que valoran el momento posterior a la celebración: la vida cotidiana aparece modelada por aquello que se ha vivido. El sacramento compromete al fiel,<sup>5</sup> cuya vida se despliega en un culto espiritual.<sup>6</sup>

Además, la participación emerge como un dato irrenunciable desde la perspectiva de la epistemología: el *encuentro* de los sujetos en la celebración (diálogo, llamada-respuesta entre Dios y el fiel en el seno de la Iglesia) es un elemento clave, pues ilumina el fundamento de un estudio teológico sobre la celebración y de la eficacia del sacramento,<sup>7</sup> en la que se participa de un modo activo, consciente y fructuoso. Quien ha participado entra en un contacto vital con los misterios de su fe, y adquiere un conocimiento más perfecto de los mismos; un conocimiento de una índole particular, pero no exclusivo o total, como algunos propusieron.<sup>8</sup> Estos elementos que hemos anotado permiten acuñar un nuevo

<sup>1</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática, *Dei Verbum*, 8, 18 noviembre 1965.

<sup>2</sup> De hecho, ni la búsqueda de Dios ni la fe pueden reducirse a cuestiones meramente intelectuales, sino que implican totalmente a la persona, que es una unidad de cuerpo y alma con una apertura nativa a la relación. La celebración muestra aquella dimensión relacional-eclesial: cfr. R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2000, 5-20. 27-35.

<sup>3</sup> Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 368.

<sup>4</sup> Cfr. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, 479-480.

<sup>5</sup> Cfr. A. MIRALLES, *Los Sacramentos Cristianos. Curso de Sacramentaria Fundamental*, Palabra, Madrid 2006, 357-363.

<sup>6</sup> Cfr. LÓPEZ MARTÍN, *In Spirito e verità*, cap. 7.

<sup>7</sup> Cfr. A. BOZZOLO, *Teología sacramentaria e metodo*, in F. GIACCHETTA (a cura di), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del método in teología sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2008, 59.

<sup>8</sup> Pensamos en Marsili y, a su modo, en D. Fagerberg: cuando se convierte a la teología litúrgica

término con que expresar estos matices: superando el reduccionismo de la liturgia como *locus theologicus*, llegamos a la concepción de la *actio* litúrgica como *lugar teologal*, que hace posible el ejercicio de las virtudes teologales durante la celebración y en el desplegarse de la vida cotidiana tras la celebración.

Como hemos desarrollado en otro lugar, la profundización de la teología litúrgica puede iluminar el método y la finalidad de la teología, pues la fe en acto, que es propia de la celebración vivida, se entiende en continuidad con la *fides quaerens intellectum*, a partir de la Palabra de Dios anunciada y celebrada.<sup>1</sup> Por tanto, el objeto propio de la teología litúrgica es la elaboración reflexiva y científica sobre el *Mysterium* celebrado en cuanto celebrado. La teología litúrgica subraya la continuidad y la circularidad entre tales elementos, y pone así ante los ojos de las demás disciplinas teológicas y del mismo *quehacer teológico* la necesidad de situar el *Mysterium* en el centro, y de entender todas las ramas de la teología y sus relaciones,<sup>2</sup> en un contexto del servicio eclesial y en continuidad con la vida – que emana de la Palabra y los sacramentos, primordialmente – y la misión de la Iglesia. Esta misión de la teología litúrgica será capaz de despertar en el teólogo la conciencia de que el Dios sobre el que habla la fe cristiana es un Dios que se dona hoy y ahora.<sup>3</sup> Por ello – concluimos con Ocáriz –, «en el empeño por profundizar en el contenido de la fe, es necesario mantener la viva conciencia del misterio, que constituya un empuje permanente hacia una contemplación adorante».<sup>4</sup>

## II. EL DEBATE DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTARIA

Es sintomático que después de tantos estudios sigamos preguntándonos por el método y la identidad de la teología sacramentaria.<sup>5</sup> El camino de renovación de esta disciplina clásica de la teología ha sido largo y, en las últimas décadas,

en la *theologia prima*, es decir, como acceso exclusivo, primario o privilegiado a la revelación, o bien se hace de ella el analogado principal del quehacer teológico, se termina en expresiones desafortunadas sobre el concepto de teología litúrgica, que acaba por quedar confinada a la misma celebración. Si no se distinguen los términos *liturgia* y *teología*, o si se les concede unos límites que lo abarcan todo, el diálogo no avanza: pues los promotores de tales ideas rechazan la posibilidad misma de una reflexión ajena a la celebración – *theologia secunda* –, que trataría a la liturgia, según ellos, como un argumento de autoridad – *locus theologicus* –. De este modo, se termina por introducir una separación artificial entre el momento celebrativo y el momento reflexivo sobre éste.

<sup>1</sup> Cfr. BERLANGA, *Liturgia y teología*, 275.

<sup>2</sup> Más que de autonomía, preferimos hablar de un proceso natural de especialización, donde las nuevas ciencias (léase teología litúrgica) afrontan un aspecto particular del objeto de toda la teología, con un método en parte común y en parte propio: cfr. R. FISICHELLA, *La Teologia tra Rivelazione e Storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Dehoniane, Bologna 1999, 140.

<sup>3</sup> Cfr. J.L. ILLANES MAESTRE, *Fermenti di rinnovamento teologico agli inizi del secolo xx*, in H. FITTE (edd.), *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio. Atti del III Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia, Università della Santa Croce (Roma, 12-14 marzo 1997)*, Lex, Città del Vaticano 1998, 29.

<sup>4</sup> OCÁRIZ, *Intellectus fidei*, 54.

<sup>5</sup> Cfr. A. GANOCZY, *Théologie sacramentaire. Bilan d'une doublé décennie*, «Recherches de science religieuse» 91 (2003) 223-258.

tortuoso. Hay quien ha tratado la cuestión con detalle<sup>1</sup> o ha dado la voz de alarma ante la inclusión de categorías extrañas o al menos necesitadas de revisión en el discurso contemporáneo de la sacramentaria. Con estas premisas bibliográficas podríamos presentar muy esquemáticamente un estado de la cuestión en el periodo conciliar, conforme a cuatro líneas.

### 1. *La sacramentalidad difusa*

La primera línea gira en torno a la noción de sacramentalidad extensiva o difusa<sup>2</sup> que, desde presupuestos distintos, plantean Rahner (la sacramentalidad de la Iglesia) y Schillebeeckx (la sacramentalidad de Cristo).

Para comprender acabadamente la concepción rhaneriana de los sacramentos sería necesario presentar su contexto histórico-teológico<sup>3</sup> y exponer la estructuración de su pensamiento a partir de la noción de *Realsymbol* y de dos obras principales: *Para una teología del símbolo* (1959) y *La Iglesia y los sacramentos* (1960). Sin embargo no disponemos de tanto espacio y hemos de conformarnos con sintetizar algunos presupuestos. El primero de ellos es la noción ya mencionada en su obra de 1959, donde ensaya un proyecto de metafísica simbólica, subrayando la auto-expresión y auto-expansión del ente y criticando de extrínseca a la causalidad eficiente, a partir de una relectura de la causalidad formal. Todo ente es simbólico porque se expresa necesariamente para realizar su propia esencia. A su modo de ver, no debemos continuar hablando de causas y efectos, sino del ente que se autodona de un modo dinámico, intrínseco y recíproco a través de una mediación-momento simbólicos, que se manifiesta en una emanación-retorno de conocimiento y amor. Aplicado esto a todos los ámbitos de la teología, su cristología descendente subraya el valor de la humanidad del Logos como símbolo revelador del Verbo eterno y, por tanto, de la Trinidad inmanente.<sup>4</sup> En *La Iglesia y los sacramentos*, sin embargo, destaca su valor soteriológico, de forma que los misterios de la vida de Cristo hacen visible el designio salvífico de la Trinidad; Cristo es «la presencia real en la historia del triunfo escatológico de la misericordia de Dios». <sup>5</sup> De este modo, la gracia ya no viene desde arriba, sino que está en el mundo, inserta en la carne de Cristo: donde *gracia* se refiere a la gracia increada, al Espíritu Santo. Como bien señala Rego, cuando Rahner habla de los sacramentos en este modelo ascendente «como auto-realizaciones de la Iglesia en clave simbólica, el horizonte de interpretación no es el problema de la “santificación” del sujeto, sino de la

<sup>1</sup> Omitimos la bibliografía citada al inicio del artículo.

<sup>2</sup> Para el ámbito español hay un estudio sobre los manuales de sacramentaria bajo este prisma: cfr. J. IJALBA PÉREZ, *Sacramento y Sacramentalidad en los Tratados Españoles Posconciliares*, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» 56 (2010) 255-358.

<sup>3</sup> Con un interés determinante por la gracia y, debido a su diálogo con la manualística clásica, también por el signo sacramental y la institución de los sacramentos.

<sup>4</sup> Cfr. K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, in K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1961, 305.

<sup>5</sup> IDEM, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 14.

constitución de la Iglesia como “expresión” de la donación del Espíritu» en la historia de la humanidad.<sup>1</sup> En este punto, Rahner aclara: «considerada por parte de Cristo, la Iglesia es la permanente notificación de su propia presencia en el mundo; considerada por parte de los sacramentos, la Iglesia es el protosacramento».<sup>2</sup> La Iglesia, porque contiene la gracia de Dios que salva, es el primer sacramento; no por encima de Cristo, al que está subordinada, sino respecto a los sacramentos que de ella provienen y, a través de los cuales, ella se realiza. La fuerte concentración eclesiológica de las acciones sacramentales permite a Rahner ir más allá de una Iglesia administradora de sacramentos, con los que mantendría una relación extrínseca.

Muchas críticas han recibido estos argumentos.<sup>3</sup> Parecen acertadas las observaciones de Bozzolo al respecto; sigue abierta la pregunta de cómo se relacionan los sacramentos y Cristo. Además es paradójico que una directamente la Encarnación con la Iglesia y no dé relevancia a la historia de Jesús y a sus misterios, de los que nada se dice al hablar de las acciones sacramentales: no parece que Rahner mencione el Misterio Pascual de Cristo ni tampoco la dimensión cultural.<sup>4</sup>

Como otros autores, Schillebeeckx se interesó por recuperar la relevancia del sacramento en la cultura contemporánea. Nos queremos fijar sólo en su primera etapa, en dos de sus obras centrales: *La economía sacramental de la salvación*<sup>5</sup> (1952) y *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*<sup>6</sup> (1957). Para comprender la sacramentalidad<sup>7</sup> era necesario reconsiderar la fe cristiana desde una filosofía de la religión y desde unas categorías innovadoras procedentes del personalismo filosófico.<sup>8</sup> Entre tales categorías sobresale la de *encuentro* que, aunque no está desarrollada fenomenológicamente como se esperaba, le permite entender las acciones sacramentales partiendo del hombre y llegando a Cristo.

Las condiciones de posibilidad de un encuentro – que luego aplica a los sacramentos – son varias: debe haber un sujeto que libremente se manifieste a otro sujeto, a través de un contacto sensible que es posibilitado a través de la corpo-

<sup>1</sup> REGO, *El bosque simbólico*, 225. En el modelo ascendente la gracia se concibe como “existencial sobrenatural”, como apertura del sujeto a la autocomunicación de Dios.

<sup>2</sup> Cfr. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, 20.

<sup>3</sup> Cfr. BOZZOLO, *Il rito di Gesù*, 19-22.

<sup>4</sup> Cfr. MIRALLES, *Misterio y sacramento en la teología actual*, 120-121. Hay otros teólogos – sobre todo del ámbito alemán – que parten de Rahner y asumen una perspectiva eclesiológica (R. Schulte); antropológica en dos grupos: quienes privilegian las palabras clave sacramento/símbolo y naturaleza/cuerpo (J. Ratzinger y W. Kasper), o sacramento/símbolo y cultura/sociedad (E. Schupp y R. Schaeffler); o comunicativa (E. Hünermann, A. Ganoczy y L. Lies): cfr. BOZZOLO, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, 22-48. 56-70.

<sup>5</sup> Disponible en su edición en francés: E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2004.

<sup>6</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1971.

<sup>7</sup> Conviene recordar que para él la sacramentalidad significa fundamentalmente manifestación, perceptibilidad, corporización, «manifestación sensible de una realidad sobrenatural a través de una “mediación” que se da en la historia»: REGO, *El bosque simbólico*, 216.

<sup>8</sup> Cfr. BOZZOLO, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, 164-165.



reidad.<sup>1</sup> El encuentro con Dios es, más allá de los demás encuentros personales, un acto teologal, es decir, un acto de fe que la gracia preveniente de Dios suscita en el hombre. Llegamos así al núcleo del planteamiento sacramental: Cristo como realización del encuentro con Dios y el hombre. Él, como representante de la humanidad que lleva a cabo en su vida el culto perfecto de obediencia y amor y, ahora glorioso y consituado en poder, realiza en nuestro nombre la respuesta que Dios esperaba de su criatura.<sup>2</sup> Después de la ascensión de Cristo y por nuestra incapacidad para experimentar su corporalidad gloriosa, prolonga «su corporeidad celestial [...] en formas de manifestación visibles que desempeñan entre nosotros la acción de su cuerpo celeste [...], los sacramentos, prolongación terrestre del “cuerpo del Señor”. Se trata en concreto de la Iglesia».<sup>3</sup> Schillebeeckx está subrayando con fuerza la presencia de los mismos actos históricos del Verbo encarnado y su valor salvífico eternamente actual:<sup>4</sup> el *Kyrios* glorioso hace visibles, relevantes y salvíficas sus acciones en y a través de las acciones de la Iglesia, sacramento primordial.<sup>5</sup> Ella manifiesta en la tierra la respuesta obediente del Hijo al Padre como culto perfecto y santificación. La Iglesia visibiliza esos dos actos a través de los *actos funcionales* que son los sacramentos, con los que ella misma se auto-realiza, es decir, se une a la intercesión gloriosa de Cristo y manifiesta el acto santificador de Éste en el devenir de la historia.

El punto más interesante de este autor es su intento de mostrar el nexo intrínseco entre fe de la comunidad cristiana actual y la celebración sacramental, en la que Cristo glorioso actúa. La categoría de encuentro no clarifica, sin embargo, la relación entre del sacramento con el misterio del Cristo histórico.<sup>6</sup>

## 2. La teología sacramentaria de Chauvet

La segunda línea está encabezada por Chauvet y su propuesta de *Symbole et sacrement*<sup>7</sup> (1987), donde presenta las categorías útiles para abandonar los presupuestos de la teología sacramentaria clásica, y donde ofrece una relectura sacramental de toda la existencia cristiana: una nueva teología basada en el lenguaje y en el símbolo.<sup>8</sup> El libro tiene una primera parte de carácter filosófico que critica la metafísica tradicional y toma partido por la filosofía heideggeriana

<sup>1</sup> Cfr. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 10. 256-257.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 50.

<sup>4</sup> SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, 667.

<sup>5</sup> Cfr. REGO, *El bosque simbólico*, 211. 217.

<sup>6</sup> Cfr. BOZZOLO, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, 168-169, quien cree que Schillebeeckx no termina de aclarar el surgir de la comunidad postpascual y la repetición de los gestos rituales de Jesús – especialmente la Última Cena – a partir de la Escritura misma.

<sup>7</sup> Utilizamos la ed. en castellano: L.M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991.

<sup>8</sup> Otros teólogos que siguen esta dirección son: G. FOUREZ, *Sacraments and Passages. Celebrating the Tensions of the Modern Life*, Ave Maria Press, Indiana, 1983; M. AMALADOSS, *Sémiologie et sacrements*, «La Maison-Dieu» 114 (1973) 7-35; P. J. LEVESQUE, *A Symbolical Sacramental Methodology*, «Questions Liturgiques» 76 (1995) 161-181; W. VAN ROO, *The Christian Sacrament*, Gregoriana, Roma 1992.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 73.

na. La segunda parte aborda la «estructura de la identidad cristiana», es decir, el conjunto de las relaciones entre la Escritura, los sacramentos y la ética. La sacramentalidad – dirá Chauvet – no puede ser pensada exclusivamente a partir de los sacramentos: no agotan la relación con Dios, ni suplen a los otros dos elementos –la Escritura y la ética–, ni los superan en eficacia.

Para nuestro estudio interesa sobre todo la tercera parte, dedicada específicamente a los sacramentos en cuanto «actos de simbolización de la identidad cristiana». Consciente de la performatividad del lenguaje litúrgico, así como de la importancia de la dimensión ritual<sup>1</sup> y del cuerpo como condición de posibilidad del culto a Dios – «el cuerpo es el escenario que le proporciona un “lugar”»<sup>2</sup> –, propone un acercamiento a los sacramentos por vía simbólica, prescindiendo de la substancia metafísica.<sup>3</sup> Chauvet intenta escapar de la proyección antropológica de algunas corrientes de sacramentaria<sup>4</sup> y plantea los sacramentos como «expresiones simbólicas operativas» de la relación con Dios y de la identidad de la Iglesia. Entre todos los códigos comunicativos que constituyen un único símbolo, los enunciados litúrgicos (de petición, alabanza, confesión... a través de gestos y palabras) establecen una nueva relación entre la comunidad y Dios, y entre los individuos entre sí a los que constituye en comunidad; nos encontramos ante una toma de conciencia del carácter ilocutorio y performativo de las fórmulas sacramentales, y de una comprensión de los sacramentos en su verdadera identidad: «no son instrumentos de producción de la gracia, puesto que su operación, de orden simbólico, es inseparable de la revelación que efectúan», y «tampoco son simples instrumentos de traducción de la gracia ya presente, puesto que la revelación que de la misma hacen es inseparable de un trabajo simbólico, cada vez nuevo, en el seno del sujeto creyente».<sup>5</sup> Aunque estamos ante una obra pensada como alternativa al tratado de los sacramentos en general, el autor desciende a la sacramentaria especial y toma pie para sus reflexiones de la celebración eucarística, de la penitencia y del bautismo.<sup>6</sup> Aplicado esto al sacramento de la penitencia, nos permite entender que el sacramento actúa como «el revelador que permite ver simbólicamente lo que ha convertido la existencia humana anterior en una existencia propiamente cristiana»; el sacramento, precisamente al ser enunciado, «da cuerpo a la conversión anterior», operando lo que los ritos expresan y la Iglesia confía alcanzar, pero siempre – y aquí está la radicalidad – dentro de los límites

<sup>1</sup> Cfr. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 334-357.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 360.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 393.

<sup>4</sup> Se refiere a quienes reivindican los sacramentos como proyecciones del hombre (sacramentaria “desde abajo”) y a K. Barth (sacramentaria “desde arriba”, pero con fundamento antropológico) que entiende los sacramentos como «traducción festiva del ya ahí de la gracia dada por Dios al hombre en su existencia ética»: cfr. *ibidem*, 422-430. 429.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 437.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 396-414, 437-441, 444-449, respectivamente. Sus afirmaciones, lamentablemente, distan mucho de estar acordes con el Magisterio y de la tradición de la Iglesia: se hace caso omiso de las declaraciones de *Mediator Dei*, *Mysterium fidei*, o de la Exhortación *Reconciliatio et Paenitentia*. Otro tanto sucede con su modo de entender la interpretación de la Escritura, en abierto contraste con *Dei Verbum*.

de la expresión simbólica, es decir, de su celebración litúrgica. Esta operación que ellos realizan no es de orden físico, moral o metafísico, sino simbólico – lo verdaderamente real –: una realidad no «de entes subsistentes, sino del orden del advenimiento permanente de los sujetos como creyentes». <sup>1</sup> De este modo, la eficacia sacramental une en sí un momento de revelación y de elaboración exclusivamente simbólica en el momento celebrativo de la identidad cristiana. A propósito de la gracia bautismal llega a decir: «se nos presenta así, no como “algo” para recibir [...], sino como un *recibirse*: recibirse de Dios como hijo y del prójimo como hermano, siendo distintos simbólicamente ambos aspectos pero vinculados de modo insoluble [...], un trabajo simbólico que afecta a lo más real de los sujetos creyentes». <sup>2</sup>

Es del todo significativa su versión simbólica de la eucaristía – objeto del capítulo x – que, en coherencia con lo anterior, se reduce a «la figura paradigmática de esa “presencia de la falta” de Dios»: <sup>3</sup> lo esencial no es el “pan” como un compuesto de sustancias nutritivas que es “transubstanciado” por el ministro para contener de “modo absoluto” el *esse* de Cristo: olvidaríamos entonces dos elementos capitales, como son la destinación humana del don, la celebración de la eucaristía por el *Christus totus* – cabeza y miembros, inseparables –. Y lanza esta pregunta retórica: «¿se puede pensar el *esse* de Cristo en la eucaristía sin la relación *ad-esse* a la Iglesia, a la comunidad celebrante, a los sujetos creyentes a que está destinada?». <sup>4</sup> En el contexto del episodio de Cristo con los discípulos camino de Emaús podemos entender este énfasis: Cristo con su cuerpo glorioso sale al encuentro de los suyos y se da a conocer al partir el pan para ellos para después desaparecer. Esta dinámica es esencial al sacramento: se trata de percibir en la fracción del pan que compartimos la presencia-ausencia del Resucitado. De este modo el símbolo supera la lógica del signo (*signum-res*) remitiendo a un tercer elemento que se hace presente a través de una ausencia no vacía, sino llena de símbolos (los enunciados litúrgicos) que testimonian una alteridad irreductible. <sup>5</sup>

La relectura de Chauvet puede considerarse intelectualmente transparente: aunque emplee una terminología filosófica compleja y haya páginas oscuras, expone con claridad sus presupuestos, su metodología y las consecuencias que se derivan. Esperábamos una definición del símbolo y de sus distintos usos: todo induce a pensar que son muchas las dificultades para articular la reflexión teológica sobre los sacramentos a partir de esta categoría antropológica que tiene su máxima expresión en el cuerpo. Reducido el ser al lenguaje, hablar de Dios y de nuestra relación con Él es inevitablemente hablar del hombre y de la relación de los hombres entre sí. <sup>6</sup> Y concluye: «En lo que se refiere a Dios, el presente capítulo nos ha mostrado que el logos de la cruz nos prescribe imperativamente tomar al revés su noción simple y elaborar así un pensamiento en

<sup>1</sup> *Ibidem*, 441-443.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 447.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 411.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 395.

<sup>5</sup> Cfr. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 90-91.

<sup>6</sup> Cfr. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 506-509.

que Dios se manifieste como Dios justamente al renunciar a “Dios”. Entonces es imposible decir ese Dios de otro modo que como humano en su divinidad; y es imposible decir la humanidad de ese Dios divino sin dejarnos decir a nosotros mismos, según el camino de un pensamiento esencialmente transitivo». <sup>1</sup> Nos encontramos ante un sacramento que no tiene un significado más allá de sí mismo, porque la explicación del símbolo es immanente, como mediación de identidad del cristiano pero no de la presencia de Cristo. Una categoría ambigua de la que no se puede esperar una explicación del sacramento o de la sacramentalidad. <sup>2</sup> En positivo hay un camino practicable que estas reflexiones han abierto: el estudio de la relación entre la praxis simbólica cristiana y la constitución de la conciencia creyente. <sup>3</sup>

### 3. La sacramentaria y el rito

En tercer lugar nos referimos a algunos teólogos que al tratar específicamente sobre sacramentaria, elaboran su trabajo a partir del rito. Bozzolo distingue con acierto tres grupos: quienes parten de la relación rito-caridad, <sup>4</sup> del rito-misterio (Marsili, Grillo y Bonaccorso), y del rito-fe (Chauvet). Aquí sólo hablaremos del segundo grupo: dejamos de lado a Marsili – del que se ha tratado por extenso – y a Chauvet, <sup>5</sup> y complementaremos lo que se dijo más arriba de los otros dos autores italianos. Es el caso de Grillo y su hipótesis sobre la relación entre la teología litúrgica, la teología sacramentaria y la teología fundamental. Como veíamos antes, la importancia de la dimensión celebrativa no sólo legitima la teología litúrgica, sino que reorganiza el saber teológico. Entre las tres disciplinas mencionadas hay una intersección, gracias a la cual se aclara satisfactoriamente el hecho sacramental. La teología litúrgica está orientada a investigar «el evento de la revelación, pero *sub specie celebrationis*», y «mira al signo sacramental del significado teológico, en el contexto de la acción simbólica celebrativa». <sup>6</sup> Por ello, como recordará en otro de sus estudios, su método supera la contraposición entre lo «positivo y lo especulativo: es más que filología, historia, crítica textual, experiencia celebrativa, y al mismo tiempo tiene necesidad de estas dimensiones para poder llegar y honrar el propio significado teológico». <sup>7</sup>

La teología sacramentaria busca entender «el significado teológico del evento

<sup>1</sup> *Ibidem*, 548.

<sup>2</sup> Una breve explicación de los usos del “símbolo” en Chauvet: BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 190.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 192-193.

<sup>4</sup> Entran aquí los estudios de la teología práctica y de la teología de la liberación. Por citar un ejemplo de sus intereses: cfr. F. TABORDA, *Sacramenti, prassi e festa*, Cittadella, Assisi 1989. No los tratamos para poder centrarnos en el problema teológico esencial.

<sup>5</sup> Cfr. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 206-213.

<sup>6</sup> Cfr. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 282.

<sup>7</sup> IDEM, *Il culto come luogo teologico*, 210: «[Il metodo teologico della scienza liturgica supera la contrapposizione tra] positivo e speculativo: è più che filologia, storia, critica testuale, esperienza celebrativa, e nello stesso tempo ha bisogno di tutte queste dimensioni per poter arrivare ad onorare il proprio significato teologico».

sacramental, y su justificación histórica y magisterial». En su *modus operandi* tiende a mirar «el significado del signo sacramental y desarrolla discursiva-conceptualmente todo lo que en el rito es dado intuitiva-simbólicamente». <sup>1</sup>

La teología fundamental debe realizar la síntesis de las dos anteriores, coordinarlas y enriquecerlas. Esto no implica una posición de hegemonía, sino que «debe “gestionar” la conflictividad inevitable entre las perspectivas antitéticas de la ciencia litúrgica (que *parte* del rito sacramental), y de la teología sacramentaria (que *llega* al rito sacramental)». <sup>2</sup> Esta reconciliación entre teología fundamental y liturgia ha sido el resultado de un trabajo fatigoso por parte de teólogos como Sequeri, <sup>3</sup> y se funda en la convicción de que el culto está en el fundamento de la misma fe o, por usar las palabras de Grillo, «no hay fe auténtica sin experiencia, pero no hay experiencia auténtica sin la expresión simbólico-ritual de aquélla». <sup>4</sup> Aquí está la radicalidad de la propuesta, que alcanza no sólo al *auditus fidei*, pues «para el futuro de la teología un verdadero *intellectus fidei* no es posible sin un profundo *intellectus ritus*». <sup>5</sup>

#### 4. La sacramentaria desde el *mysterium-sacramentum*

Encontramos en este grupo a autores que, desde perspectivas particulares, no dudan en aprovechar las categorías de la tradición teológica o del Magisterio. Sin minusvalorar las líneas anteriores, pensamos que aquí hay orientaciones válidas para la efectiva renovación de la teología sacramentaria. Haremos una presentación diacrónica y de extensión desigual, conforme a la mayor o menor originalidad de cada uno.

En primer lugar Carlo Rochetta y su manual de sacramentos. <sup>6</sup> Dos puntos nos interesa subrayar aquí: la atención al misterio de Cristo y su presencia en los sacramentos y, después, el problema de cómo es posible una reflexión sacramentaria a partir de la liturgia. Después de considerar en la primera parte la economía sacramental a partir de una fundación antropológica, <sup>7</sup> estudio posteriormente com-

<sup>1</sup> IDEM, *Introduzione alla teologia liturgica*, 282.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 283.

<sup>3</sup> Así lo sintetiza Grillo: cfr. *ibidem*, 240-256.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 235: «Non c'è fede autentica senza esperienza, ma non c'è esperienza autentica senza l'espressione simbolico-rituale di essa».

<sup>5</sup> *Ibidem*, 265: La valoración de este autor ya ha sido suficientemente expuesta antes. Otras palabras suyas trazan un puente entre teología litúrgica y fundamental, cuando afirma la conveniencia de descubrir el culto como *locus theologiae*; esto «significa che l'azione rituale, quando venga collocata all'inizio dell'atto di fede e della esperienza della rivelazione di Dio, contribuisce a rinnovare l'intero sapere teologico, riportandolo in asse con la verità del primato di Dio, che le sole rappresentazioni concettuali non riescono a garantire a pieno»: GRILLO, *Il culto come luogo teologico*, 216-217. El manual de sacramentaria coordinado por Grillo (A. GRILLO, M. PERRONI, P.R. TRAGAN [edd.], *Corso di teologia sacramentaria*, 2 vol., Queriniana, Brescia 2000), por más que no sea una obra de respuestas exhaustivas adolece de unidad y claridad sobre qué sea el sacramento y sobre la múltiple metodología que emplean los distintos colaboradores.

<sup>6</sup> C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal mysterium al sacramentum*, Dehoniane, Bologna 1989.

<sup>7</sup> Podemos incluir en esta perspectiva a E. Kilmartin, del que ya hablamos al tratar el modelo teológico-sistemático de la teología litúrgica.

plementado con la perspectiva bíblico-patristica de la segunda parte, llegamos a su tratado sistemático sobre los sacramentos. Allí, desde el horizonte de una sacramentalidad dilatada,<sup>1</sup> se propone una teología de la celebración sacramental que parte del sacramento en clave misteriosa: «el sacramento-rito es un evento trinitario que repropone la totalidad del *mysterion* eterno de Dios realizado en la historia en Jesucristo y en el don de su Espíritu, lo despliega en la iglesia y lo hace participable, con el fin de reconducir lo creado y a la humanidad redimida a la comunión con la Trinidad, origen y término de todo».<sup>2</sup> Cuando luego quiere tratar de la presencia del misterio de Cristo por los sacramentos, su definición de sacramento puede desconcertar: «es un acto de Cristo celeste desplegado, en la potencia del Espíritu, en una forma simbólica realizada por la Iglesia y dirigida a las situaciones decisivas del hombre creyente».<sup>3</sup> Habría que preguntarle al autor cómo es posible que en los sacramentos no haya contacto con los misterios del Jesús histórico.

Respecto al nudo teórico sobre la teología litúrgica y la sacramentaria, el autor concibe la teología litúrgica – o «teología del acto de la celebración»,<sup>4</sup> como la denomina en otro lugar – como un elemento que la reflexión sistemática debe asumir, como un «momento constitutivo» de cualquier tratado clásico *de sacramentis*, siempre que se respeten el estatuto científico y el método propios de cada una. Existe para Rocchetta una neta diferencia entre estas dos ramas de la teología, aunque tal desarrollo no se encuentra en este manual, sino en una colaboración suya anterior, en una obra de introducción a la dogmática.<sup>5</sup> Allí, al hablar de los retos de la teología, la teología litúrgica ocupa aquel lugar «más relacionado con la vida de la Iglesia en su estructura interna», junto a la historia, la moral, la espiritualidad y el derecho.<sup>6</sup> Y, a continuación, recuerda cómo los teólogos han superado aquel uso de la liturgia como lugar teológico, y cómo, gracias al Movimiento litúrgico y al Vaticano II, el estudio de la liturgia se ha configurado como ciencia autónoma con un objeto y una metodología propios. Pero, llegados a este punto, no aporta nada más. En suma, Rocchetta asume la liturgia en el horizonte de comprensión de la teología, pero sin una buena articulación en un tratado más bien omniabarcante, fruto probablemente de la transcripción de su docencia.

La recepción del Catecismo de la Iglesia Católica dio origen a un buen número de comentarios y propuestas de lectura. La Segunda parte del texto magisterial, a diferencia del catecismo anterior, se abrió con un pórtico original con el título *La Economía sacramental*. Uno de los grandes comentaristas de esta parte fue Triacca, del que ofrecemos una apretada síntesis.<sup>7</sup> Supuesto cuanto se ha di-

<sup>1</sup> Con un eco evidente de la obra de Schillebeeckx y Rahner.

<sup>2</sup> ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 393.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 440.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 515.

<sup>5</sup> Cfr. C. ROCCHETTA, R. FISICHELLA, G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Dehoniane, Bologna 1985, 17-162.

<sup>6</sup> Cfr. ROCCHETTA, *La teologia tra rivelazione e storia*, 143.

<sup>7</sup> A.M. TRIACCA, *L'Economia sacramentale*, in R. FISICHELLA, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 841-861.

cho más arriba, hay un énfasis evidente sobre el carácter vital de las verdades del *depositum fidei* que el Catecismo transmite de un modo completo y pedagógico, pero no exhaustivo ni sistemático, propios de un manual.<sup>1</sup> En estas páginas, que van dirigidas a catequistas, aflora un enfoque integrador de la teología litúrgica y sacramentaria, como puede deducirse de su propuesta de lectura de los números del Catecismo. El comienzo es significativo: el Misterio pascual, elemento común que celebran y donde se insertan todos los sacramentos,<sup>2</sup> y el hecho de ser cada uno de ellos sacramentos de Cristo – su Autor y Ministro principal –, de la Iglesia – como Esposa y Pueblo sacerdotal –, que hacen posible el contacto espiritual con el Misterio pascual, y del que se sigue la salvación aquí y ahora – en términos de memorial objetivo – y con el que se preanuncia la gloria futura. Ya tenemos la teología sacramentaria fundante y sus números correspondientes (nn. 1114-1134). La Liturgia fundamental (nn. 1077-1112) pone el acento en las coordenadas trinitarias y en la acción de cada una de las Personas, posibilitando una justa comprensión de los sacramentos, los sacramentales, la vida litúrgica, etc.<sup>3</sup> La tercera disciplina teológica sería la teología litúrgica o teología litúrgica de la celebración (nn. 1136-1199) cuyo horizonte de sentido está en los nn. 1066 y 1076. Aquí esperábamos un comentario pormenorizado del autor para sacar a la luz la profundidad teológica que encierran las expresiones de esos puntos; pero no lo hemos encontrado.

La trayectoria de Antonio Miralles merece un momento de atención: si bien ha mantenido siempre una exquisita sensibilidad hacia la celebración litúrgica, los encargos académicos de los últimos años le han hecho profundizar en sus estudios y enriquecer su tratado de *Los sacramentos cristianos* (2000). Sus páginas confirman el intento de integrar la liturgia en la raíz misma de la reflexión sacramental. En este sentido, resulta clave el apartado sobre la «inserción del núcleo constitutivo del signo sacramental en la totalidad de la celebración litúrgica».<sup>4</sup> Cada celebración contribuye a alcanzar la finalidad de los sacramentos, como recuerda *Sacrosanctum concilium* n. 59. Desde esta sensibilidad hacia la dispensación de los frutos del misterio de Cristo – en sentido paulino, con el Misterio pascual en su cúspide –, se explican los elementos más característicos de la liturgia.<sup>5</sup> Por ello, el estudio de los ritos constituye una fuente copiosa de inspiración para la teología de los sacramentos, de los que se aportan algunos ejemplos para aplicar esta feliz intuición; así su reflexión sobre el don y la presencia activa del Espíritu Santo en los sacramentos.<sup>6</sup> Aunque es una obra de sacramentaria general, se multiplican los testimonios de la tradición litúrgica, que van desde la

<sup>1</sup> Cfr. TRIACCA, *L'Economia sacramentale*, 842.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 849-850.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibidem*, 853. A renglón seguido Triacca aconseja al catequista completar esto con el estudio de obras sobre el papel y la acción del Espíritu Santo.

<sup>4</sup> Cfr. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos*, 183.

<sup>5</sup> Otros autores que perciben esta centralidad del misterio, sin acabar de articularlo bien en todo el tratado son: R. Arnau (*Tratado general de los sacramentos*, Bac, Madrid 1994) y M. Semeraro (*Il Risorso tra noi: origine, natura e funzione dei sacramenti*, ESD, Bologna, 1992).

<sup>6</sup> Cfr. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos*, 216-235; 292-306.

liturgia eucarística a todo el septenario, con referencias a oriente, al rito romano y al hispano-mozárabe. El manual se cierra con una conclusión que es al mismo tiempo un proyecto interdisciplinar para las materias teológicas; al hablar del papel activo del sujeto para recibir los sacramentos y asumir el compromiso de colaborar con el Espíritu Santo con una vida de fe y obras, afirma: «De aquí se sigue que tanto la moral como la espiritualidad cristianas necesitan adquirir una estructuración sacramental, y el estudio de los sacramentos desemboca en la teología moral y espiritual».<sup>1</sup>

Anton Ziegenaus escribe un manual de sacramentaria general en su madurez intelectual que requiere al menos una reseña por nuestra parte.<sup>2</sup> El volumen 7 de la Dogmática Católica que ha dirigido Leo Scheffczyk es otro ejemplo de un tratado clásico por su naturaleza, pero abierto y novedoso en su estructura y en su terminología. En efecto, partiendo de Cristo realiza una fundamentación eclesiológica de carácter trinitario e histórico-salvífico – a partir de las imágenes de la Iglesia en la Escritura y la Eclesiológica del Vaticano II –<sup>3</sup> y desde ahí expone el organismo sacramental. Encontramos una clara percepción del misterio de Cristo como lo entiende san Pablo,<sup>4</sup> así como de la dimensión cósmica de la mediación litúrgica.<sup>5</sup> Las categorías de encuentro,<sup>6</sup> de símbolo<sup>7</sup> y de la sacramentalidad de la Iglesia<sup>8</sup> son asumidas con equilibrio.

En lengua francesa conviene destacar el manual de Revel<sup>9</sup> que, a partir de una relectura crítica del tratado en santo Tomás, plantea la sacramentalidad y la definición de sacramento a partir del rico simbolismo del bautismo, considerado como el sacramento tipo.<sup>10</sup> Al inspirarse acriticamente en la cristología y la sacramentología de Schillebeeckx, el alcance de sus conclusiones está limitado desde el inicio. Su estudio de la sacramentalidad desde la antropología con su ley de la encarnación como estructura ontológica que da razón del hombre,<sup>11</sup> la aplicación de esta ley a Cristo, cuya carne revela el misterio de Dios, y la prolongación de sus gestos salvadores en los sacramentos de la Iglesia confirman esta préstamo de ideas. Desde luego queda subrayada la centralidad del Misterio pascual,<sup>12</sup> la importancia de los misterios de la vida de Cristo y del tiempo de la Iglesia como parte de la historia de la salvación. Pero sus afirmaciones resultan problemáticas a continuación, en cuanto que Revel hace coincidir las acciones teándricas de Cristo con el único acto eterno de amor hacia el Padre,<sup>13</sup> y en cuanto considera que la Pascua de Cristo agota los restantes misterios.<sup>14</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, 363.

<sup>2</sup> A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik. Die Heilsgegenwart in der Kirche: Sakramentenlehre*, VII, MM Verlag, Aachen 2003.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 28-43.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 123ss.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 599ss.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 152-167.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 135-143. Allí distingue tres niveles: el empírico-pragmático, el símbolo natural, el símbolo histórico-salvífico y cristológico.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, 43-48.

<sup>9</sup> J.P. REVEL, *Traité des sacrements*, I, Cerf, Paris 2005.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, 27-33.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, 153.

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*, 176.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, 163-165. Esas acciones son llamadas *símbolos auténticos*, reveladores del Padre y de la humanidad que sale a su encuentro: de nuevo Cristo como sacramento que da a conocer al Padre (Jn 1,18) y sacramento del encuentro del hombre con Dios.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*, 176.



La parte dedicada al estudio sobre el símbolo,<sup>1</sup> una vez que ha tratado por extenso el bautismo, tiene un enfoque antropológico deudor de autores como Ricoeur, Bachelard, Eliade, Chauvet y Todorov. Más allá de esta cuestión nos interesa cómo Revel pone en paralelo la obra de arte y los sacramentos, entendidos ahora como ritos – el elemento material del sacramento en su gestualidad –, capaces de expresar «la experiencia existencial de una imagen realizada concretamente, materialmente».<sup>2</sup> Por analogía con la danza, el rito es una forma de danza sagrada, hierática, estereotipada, pero que permanece viva.<sup>3</sup> Los símbolos bautismales – dirá, poniéndolos como paradigma – recapitulan en sí una rica simbología heredada de los religiones naturales, de las figuras bíblicas, de los gestos del Salvador y de las innumerables celebraciones de los cristianos a lo largo de la historia. En esta transmisión de experiencia secular que el símbolo sacramental hace posible, se revela el verdadero rostro de los sacramentos cristianos: son signos *naturales* con una raíz en el simbolismo natural que las culturas desarrollan; signos *simbólicos*, «manifestación sensible de un misterio invisible [...], de la gracia invisible actualmente donada por los gestos de Cristo [...] y en vistas al cumplimiento futuro de la gloria»; signos *prácticos*, que nos presentan el Misterio de Dios como algo que nos concierne, en el que somos introducidos y por eso mismo transformados, y santificados por Él.<sup>4</sup>

De reciente publicación es la obra de Cosimo Scordato *Il settenario sacramentale*, en cuatro volúmenes, y que ya hemos citado antes.<sup>5</sup> Pero su propuesta más reciente está en un artículo publicado en 2011 que se sintetiza en *Sacramentaria iuxta propria principia*.<sup>6</sup> Necesitamos volver al hecho de la celebración, como su objeto propio: partir de ella para retornar, interpretándola y sacando a la luz su sentido y valor, de modo que emerja la peculiaridad sacramental del obrar histórico-salvífico de Dios.<sup>7</sup> Una reflexión crítica del misterio de Dios y del hombre desde la perspectiva de su ritualización actualizante, dando razón de la circularidad intrínseca entre evento fundador, su expansión celebrativa comunitaria y las condiciones antropológicas de su acogida (de identidad y compromiso del cristiano). La comprensión de los sacramentos está determinada por estas coordenadas: una teología de la creación, de la historia salvífica y su cumplimiento en Cristo,<sup>8</sup> el desplegarse eclesial con el don del Espíritu que anticipa el fin escatológico;<sup>9</sup> pero también sucede al revés: los tratados teológicos que versen sobre estos argumentos quedarían incompletos sin la recapitulación de la ritualidad sacramental, dirá a continuación.

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 520.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 579.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 580.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 583.

<sup>5</sup> Una reseña que el mismo Scordato cita: cfr. R. TURA, *Il settenario sacramentale. Una proposta dal nostro Sud*, «Studia Patavina» 55 (2008) 863-880.

<sup>6</sup> C. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria*, in S. UBBIALI, *La forma rituale del sacramento. Scienza litúrgica e teologia sacramentaria in dialogo. Atti della XXXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Costabissara, 24-28 agosto 2009, 125-185.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 153.

<sup>8</sup> Aunque se exprese así, el autor considera insuficiente la perspectiva de la economía sacramental que señala el Catecismo: cfr. SCORDATO, *Il settenario sacramentale*, I/III, 14-15.

<sup>9</sup> Cfr. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria*, 156.

Por rigor intelectual y en parte quizá por deformación profesional, el profesor Scordato plantea la conveniencia de mantener los dos tratados clásicos – sacramentaria general y especial –; su respuesta es negativa.<sup>1</sup> Otro tanto ocurre con el tema del septenario sacramental, que puede ser planteado de dos modos principales a su parecer: poniendo a la Eucaristía como fuente y culmen del que deriva, o acentuando el valor simbólico de plenitud de salvación, en un estudio unitario como un organismo. Él se decanta por esta opción.<sup>2</sup>

Por último retoma un asunto del que ya hemos hablado en el debate anterior: la relación entre la teología sacramentaria sistemática y litúrgica. Es indudable para Scordato que la diferencia hay que buscarla no en el objeto material – el rito de los sacramentos –, sino en los aspectos formales, concretamente de metodología a la hora de utilizar las fuentes de la Escritura y la Tradición. La sacramentaria sistemática se interesa sobre todo por la relación entre los testimonios del Nuevo Testamento y la praxis de la comunidad cristiana; su investigación histórica sobre la Tradición atenderá a los problemas de la historia de la sacramentaria y los sucesos eclesiales-culturales, sin olvidar las intervenciones del Magisterio. La sacramentaria litúrgica por su parte estudiará el origen y la diferenciación de las primeras formas celebrativas a partir del Nuevo Testamento, con referencias a las raíces culturales del Antiguo. En cuanto a la tradición, se esforzará por reflexionar a partir de las formas celebrativas, explicitando qué imagen de la Iglesia se privilegia en cada época, y estableciendo la relación entre la liturgia y la espiritualidad cristiana. Como conclusión, la sistemática versa sobre el porqué del dato litúrgico con todas sus interpretaciones e intervenciones magisteriales; la litúrgica, trata de qué y el cómo del dato litúrgico en su radicación bíblica y su desarrollo hasta el momento actual.<sup>3</sup>

Pasamos al último autor, varias veces mencionado en este trabajo: Bozzolo y su libro *Il rito di Gesù* (2013), que recoge varios artículos – algunos publicados, otros inéditos – que presentan su pensamiento sobre sacramentaria general en los capítulos segundo y tercero. El título del libro y su planteamiento no es casual: ni el rito es una categoría abstracta, ni Jesús una persona lejana. Estamos ante una propuesta que asume la dimensión celebrativa de la Eucaristía, su alcance hermenéutico para comprender los demás sacramentos, y la dimensión salvífica del encuentro real de Cristo con los hombres en la liturgia. Esta clave metodológica se justifica por la ordenación de todos los sacramentos a la Eucaristía, que es «la memoria objetiva de la acción salvífica del Señor y por tanto el lugar de la nueva alianza de donde nace la Iglesia».<sup>4</sup> Por tanto, el lugar privilegiado donde se establece una relación viva de la libertad humana y Cristo, quien nos ofrece la posibilidad de unirnos a su donación pascual; una unión

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *Il settenario sacramentale*, 1, 33.

<sup>2</sup> IDEM, *Per una comprensione simbolica del settenario sacramentale*, in C. SCORDATO, *Mondo Numero Immaginario. Saggi sui sacramenti*, Lis, Palermo 1988, 91.

<sup>3</sup> Cfr. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria*, 169-175. 183-185.

<sup>4</sup> BOZZOLO, *Il rito di Gesù*, 37.

donde quedan sellados los momentos más significativos de la vida humana – la enfermedad, la madurez cristiana, o el compromiso para asumir un estado de vida en el ministerio sacerdotal o como marido y mujer – con vistas a la alianza definitiva de la celebración eucarística.

Como hemos tenido ocasión de ver, Bozzolo considera que ni la Eclesiología de Rahner ni la línea antropológica de Schillebeeckx y Chauvet dan razón de la revelación y su anclaje en la historia:<sup>1</sup> se olvida la reciprocidad originaria entre manifestación divina y libertad humana propia de la Revelación, y se separa al sacramento del acto histórico, dejando la celebración eclesial sin su raíz, es decir, la historia de Jesús con sus discípulos y el surgir de la praxis ritual donde se alcanza el reconocimiento libre y creyente de la verdad de Jesús.<sup>2</sup>

A partir de una lectura de la Encíclica *Fides et ratio*, Bozzolo escribe en el segundo capítulo un apartado esencial cuyos trazos principales podríamos resumir así: el sacramento debe ser estudiado como acción litúrgica, dejando a salvo la trascendencia de Dios y la dimensión temporal del hombre. La mediación litúrgica no puede ser entendida como la vinculación entre don de la gracia y una determinada práctica de culto por parte de una voluntad divina extrínseca, sino «como el modo original con el que Jesús realiza en sí la concordancia de lo divino y lo humano».<sup>3</sup> En este sentido la categoría de símbolo es pertinente, aunque difícil de interpretar equilibradamente para no caer en el «exceso de inmediatez» de la epifanía del misterio (Casel) o en la «invasividad sacramental» de la gracia (Rahner). La teología sacramentaria necesita elaborar una idea del obrar simbólico-ritual que respete la precedencia del misterio divino, sin reducir la forma celebrativa a ornato externo de un contenido eterno, y que no desdiga del hombre como sujeto histórico y creyente.<sup>4</sup> Si observamos de cerca el caso de la Eucaristía, «forma eminente del encuentro entre la libertad del hombre y el misterio de la verdad divina»,<sup>5</sup> vemos al creyente interpelado en su fe y en su corporeidad por una verdad que se le revela, ante la que no cabe una actitud posesiva, sino un reconocimiento de su riqueza inagotable; por otro lado, la revelación aparece no tanto como un hecho del pasado, sino como un darse gratuito que exige un tú que acoja con agradecimiento y que tome conciencia de que es el origen y el fundamento de su libertad. Esta tesis – prosigue el autor – tiene confirmación en la Escritura, en la historia de Abrahán, Moisés, los profetas... Junto a las aventuras humanas, el rito sobresale como condición de posibilidad de las acciones de Dios y de la memoria de las mismas en el pueblo elegido. Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento: la particular actitud de Jesús frente a la religiosidad de su tiempo muestra no sólo las contradicciones del ritual de Israel, sino que le otorga su sentido último, la verdadera y definitiva Pascua.<sup>6</sup> El culmen de este proceso es la institución de la Eucaristía que es algo más que la fundación de una praxis ritual: revela una *Cristología*. En la Última Cena el

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 16-28.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 29.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 72.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 81-85.

*gesto* de Jesús cumple y supera el rito hebreo: su Carne y su Sangre ofrecidos son el verdadero Cordero inmolado, que da el acceso a la intimidad de Dios; la oblación de sí al Padre que, en un contexto de memoria-bendición-acción de gracias, cumple el abandono creyente de Israel. El rito es entonces *mediación efectiva*. Ante esta acción-oración-revelación de Jesús, los discípulos no permanecen pasivos, sino que quedan comprometidos para siempre en su gesto y en su oración.<sup>1</sup>

Las conclusiones son netas para el autor. En primer lugar, la *res* ofrecida en el gesto eucarístico no pueden entenderse desde *fuera*; la *res* exige la implicación de la libertad y la situación histórica del hombre para atravesar la misma Pascua de Jesús. En segundo lugar, la recuperación de la valencia teológica de la acción ritual significa reconocer que «el lugar en que últimamente la verdad de Dios puede ser reconocida es el acto práctico de la relación con Él».<sup>2</sup> La forma celebrativa, a través del carácter instituido de sus símbolos y de la acogida libre requerida en cada caso, equilibran en su justa medida la relación con Dios, respetando su trascendencia y reconociéndola irreductible a un concepto, a una experiencia emotiva o a un obrar pragmático. El sacramento ofrece al hombre su salvación radical: la celebración implica a todas sus dimensiones vitales, y muestra al mismo tiempo que el sentido no se *fabrica*, sino que el destino de la libertad es donado y sólo puede acogerse en la confianza. El sacramento celebrado aparece así en un contexto de fe, como el lugar paradigmático de la estructuración de la misma fe y de su efectivo y peculiar ejercicio.<sup>3</sup>

El tercer capítulo afronta la relación entre fe y rito, en el contexto de *Sacramentum caritatis* n. 34 y de los estudios mistagógicos. Un proyecto que supone una revisión tanto de los modelos clásicos de la manualística, como del nuevo objetivismo del rito por parte de algunos liturgistas – donde *rito* se convierte en una noción abstracta que condiciona la reflexión de los sacramentos celebrados *in actu* –, y del personalismo de Schillebeeckx, de la teología trascendental de Rahner y de las afirmaciones de Chauvet.<sup>4</sup> Desde las reflexiones sobre teología bíblica de Beauchamp, Bozzolo propone una reflexión originaria sobre los sacramentos a partir del acto mismo de su celebración, entendida como inmediatez mediada, que Las.<sup>5</sup> El rito, implicando completamente al hombre en sus efectos, pensamientos, gestos e intenciones, lo pone delante del Absoluto y le pide que oriente su deseo innato de intimidad con Dios en una determinada dirección, para establecer una *relación orante*. Entonces el hombre puede reconocer y asumir personalmente que la mediación sacramental proviene del Tú divino. Entre fe y rito hay una circularidad: el rito permite al espíritu finito responder a la iniciativa divina que lo constituye y precede desde siempre; la fe es un acto de decisión que *verifica* el rito, reconociendo en él la llamada de

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 86.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 92.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 99-114.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 124-127.

Dios y la manifestación real de su misterio.<sup>1</sup> El autor intenta disolver dos prejuicios: aquél de que el acceso al misterio de Dios compete exclusivamente al pensamiento, o que la presencia de Dios ante el hombre queda confinada en la inmediatez del lenguaje ritual sin respetar la sobreabundancia de la verdad de Dios.

Estamos ante un teólogo que sabe matizar: sus presupuestos de teología fundamental son equilibrados y toman en serio la libertad del hombre frente al Dios que se revela. El alcance antropológico de su reflexión resalta con acierto la centralidad del sacramento en la vida cristiana y, al mismo tiempo, su radicación en el deseo de Dios que pervive en el corazón del hombre. Esperábamos un desarrollo mayor de su *sacramentaria eucarística*, de la que sólo se apuntan pocas líneas, y de la dimensión escatológica de los sacramentos en cuanto signos proféticos.

### III. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES: HACIA EL ENCUENTRO Y LA COMUNIÓN

Como sucede en otras facetas de la vida, el tiempo ha servido para acrisolar los debates apenas presentados. Con el 50 aniversario del Vaticano II asistimos a una recepción más serena en tantos aspectos de la vida de la Iglesia. Las coordenadas teológicas de los documentos conciliares, la reforma litúrgica – con sus luces y sus sombras –, así como las disposiciones sobre los estudios eclesiásticos y su enseñanza en clave litúrgica nos han ayudado a tomar conciencia del tesoro de gracia y de vida que la Iglesia custodia.

Después de nuestra exposición resulta claro que la teología sacramentaria y la teología litúrgica están atravesando un proceso de convergencia: Triacca ya lo anunciaba hace años y, recientemente, hay quienes propugnan el encuentro y la comunión de ambas disciplinas.<sup>2</sup> Estamos en camino para alcanzar una articulación adecuada; tampoco vemos oportuno insistir tanto en la distinción de ambas en el plano conceptual-metodológico. Conviene no olvidar que muchas veces el uso de un título o de otro para referirse al curso sobre un determinado sacramento viene determinado, en la práctica, por los mismos planes de estudio de las facultades o de los centros de enseñanza.

Necesitamos *volver a la cosa*, al sacramento en sí mismo tal como la Iglesia universal-particular lo vive y celebra. Si el estudio es sólo dogmático o litúrgico – en su versión simplista de la sola celebración –, los resultados serán sectoriales o parciales. En el fondo podemos distinguir entre teología sacramentaria y litúrgica. En cuanto a la investigación, según el peso que se conceda a las fuentes: dogma en sentido amplio – Biblia y Padres – o el rito. De todo el patrimonio teológico después del Concilio nos gustaría subrayar de nuevo el valor de la II

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 128.

<sup>2</sup> Cfr. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria*, 125-185. Cfr. A. LAMERI, *Il rapporto tra teologia litúrgica e teologia dei sacramenti*, «Lateranum» 79 (2013) 125-136.

parte del Catecismo de la Iglesia y su *Economía sacramental*: estas líneas maestras podrían ayudar a la tan deseada articulación.

#### ABSTRACT

El siglo xx ha habido numerosas publicaciones sobre los sacramentos, tanto en su aspecto teórico como práctico. Son muchos los autores que piden una revisión del modelo clásico de los manuales de Sacramentaria general. Por su parte, las aportaciones del Movimiento litúrgico que llegan al Vaticano II han ayudado a tomar conciencia del aspecto celebrativo y místico de la liturgia. En este artículo se sintetizan las principales propuestas de esta renovación.

The xxth Century saw a burst in the number of publications on the sacraments and at that time many authors asked for a revision of the classical model presented by the Sacramental Theology. Besides, the Liturgical Movement increased awareness of both the celebrative and the mystic aspects of liturgy. The main proposals of that renewal are synthesized in this paper.