Salmanticensis 55 (2008) 11-47

REFORMA LITÚRGICA Y TEOLOGÍA DE LOS SACRAMENTOS. INFLUENCIA DE LA REFORMA LITÚRGICA DEL CONCILIO VATICANO II EN LA ACTUAL TEOLOGÍA SACRAMENTARIA

1. Introducción

Pronto hará cincuenta años que se promulgó la constitución sobre liturgia *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II, nacida el 4 de diciembre de 1963. Tuve la fortuna de vivir en directo aquel solemne acto, en que se promulgaba la primera constitución del Concilio y con ello llegaba a puerto el movimiento litúrgico, nacido a finales del siglo XIX y que adquiere toda su fuerza en la primera mitad del siglo XX. En realidad, aquella constitución fue el comienzo de una ingente reforma litúrgica, probablemente la más amplia y la realizada en el menor tiempo de toda la historia de la Iglesia católica[1]. El Concilio Vaticano II, por una parte, fue fruto de una larga reflexión teológica y de una experiencia vital de la Iglesia ante una sociedad en cambio profundo; por otra, era inevitable que afectase a muchas facetas de la vida de la Iglesia, entre otras a los planteamientos teológicos que se venían haciendo la víspera de su celebración. Nuestro objetivo es analizar breve y sumariamente la

[1] Puede verse el amplio relato de uno de los grandes protagonistas de la reforma litúrgica tras el Vaticano II, en A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)* (Roma, Ed. Liturgiche 1983); hay traducción castellana: *La reforma de la liturgia (1948-1975)* (Madrid, BAC 1999; 2ª ed. 2003). Amplia información con buena bibliografía, G.Pasqualetti, "Reforma litúrgica", en *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid, Ed. Paulinas 1987) 1691-714. Agradezco a la Asociación Española de Profesores de Liturgia su invitación a participar en una de sus sesiones de trabajo, origen de este ensayo.

Universidad Pontificia de Salamanca

influencia de la reforma litúrgica realizada a lo largo de estos años –y hoy prácticamente concluida, al menos como etapa importante de vida eclesial– en la elaboración de la teología sacramentaria.

Conviene, sin embargo, establecer unos límites claros a este modesto ensayo. En primer lugar, no se trata de un estudio exhaustivo de historia de la teología en este campo. Para ello, habría que analizar los manuales y las monografías de teología sacramentaria aparecidos en los últimos cincuenta años, y confrontarlos con los resultados más importantes de la reforma litúrgica: el misal romano (y los misales reformados de otras liturgias, como la ambrosiana y la mozárabe), los rituales de sacramentos y sacramentales, la normativa canónica sacramental y la práctica litúrgica. Ni tengo el tiempo necesario que requiere esta labor, ni mucho menos la competencia necesaria para hacer tal análisis. El ensayo presente es mucho más limitado. Después de un breve resumen histórico, me concentraré en el tratado de teología sacramentaria general, para pasar a los sacramentos de iniciación. Tanto en el primer caso, como en lo relativo a bautismo y confirmación, tomaré como referencia un par de manuales significativos, antes y después del concilio y la reforma litúrgica, para ver cómo ha influido la reforma litúrgica en sus planteamientos. En el caso de la eucaristía, el planteamiento será un poco distinto. Después de la breve presentación de algunos manuales significativos, me referiré a la propuesta de elaboración de un tratado dogmático de la eucaristía desde la plegaria eucarística, una de las iniciativas, sin duda, que llevan más a fondo las consecuencias de la reforma litúrgica a la teología dogmática sacramentaria. Con esta modesta aportación se trata de indicar un camino de estudio, que merecería una investigación más a fondo, no tanto para establecer una mera comparación de resultados, cuanto para indagar sobre posibles caminos de enriquecimiento mutuo entre reflexión teológica y vida litúrgica.

2. Algunas referencias históricas

Para darnos una idea más clara del cambio efectuado en la teología sacramental –como en todos los grandes temas de la teología– conviene recordar sumariamente algunos datos significativos del siglo XX hasta el momento de la reforma litúrgica, bien entrada la segunda mitad de ese siglo. Dado que estamos en España, me limitaré a la teología española y los reflejos que en ella se proyectan de la teología que se hacía en Roma y en el resto de Europa.

Universidad Pontificia de Salamanca

Si nos atenemos de momento a los trabajos anteriores a la guerra civil española, aparte los manuales de teología dogmática de autores españoles, que entonces existen y que no ofrecen grandes novedades por lo que se refiere a la teología sacramentaria, como son los del jesuita Blas Beraza (1902), el dominico José García Díaz (1934-5), y el agustino Honorato del Val (1906-8), en muchos seminarios se estudian los clásicos manuales bien conocidos, especialmente los que provienen de Roma, como los de Billot (Roma 1931) y Franzelin (Roma 1910)[2].

Refiriéndonos sólo a los sacramentos que estudiamos, una de las cuestiones que se discuten en ese momento entre los teólogos y que no escapa a un gran teólogo dominico español, en Friburgo de Suiza por esos años, el dominico Francisco Marín Solá, es la causalidad de la gracia por los sacramentos (Friburgo 1925). En efecto, este teólogo, utilizando la categoría filosófico teológica de "causalidad física perfectiva", afirma que el mismo signo sacramental causa la gracia, de manera que Cristo, como agente principal de la gracia, asume el signo para comunicar la gracia. Estudia también otra cuestión viva en ese momento, la reviviscencia de la gracia de los sacramentos, cuando se han recibido válida, pero ilícitamente. Propone una solución a partir del carácter bautismal, que es la potencia pasiva que capacita al hombre para la recepción válida de los demás sacramentos.

Por lo que se refiere a la eucaristía, fue notable en España, por su envergadura, la *Enciclopedia de la Eucaristía*, 7 vol. (Estepa 1905-06) del franciscano Amado de Cristo Bruguera y Serrano, a la cual D. de Pablo Maroto califica como "buen acopio de materiales expuestos en estilo oratorio no exento de fervor, aunque se afirman demasiadas cosas sin la prueba correspondiente, como ya dijo la crítica en su tiempo"[3]. Este mismo autor elenca algunas de las monografías hispanas del momento, lo cual nos ayuda a comprender por dónde van las preocupaciones de la teología sacramentaria en esos años[4]. Así, por ejemplo, se discute acerca de la razón formal del sacrificio eucarístico; Juan López Alonso, *De Missae sacrificii ratione formali, seu quomodo in Missa salvetur vera ratio sacrificii*

[2] Véase D. de Pablo Maroto, "La teología en España desde 1850 a 1936», en M. Andrés (dir.), *Historia de la Teología Española* II (Madrid, FUE 1987) 523-658, esp. 595-97; 605-07; 624-27; J.L. González Novalín, "Cien años de estudios eclesiásticos en España", en Pontificio Colegio Español de San José, *Estudios, seminarios y pastoral en un siglo de historia de la Iglesia en España (1892-1992)* (Roma 1992).

[3] D. de Pablo Maroto, "La teología en España desde 1850 a 1936», op. cit. 606.

[4] Ibid. 624-36.

Universidad Pontificia de Salamanca

(Barcelona 1915), sitúa esa razón formal en la "exterior y sensible oblación de Cristo como víctima, que hace el sacerdote... junto con el rito consecratorio y a la vez sacrificial, y en la degollación (*mactatio*) mística". Por su parte, Pérez Goyena le arguye que, al no haber "inmutación" o cambio en la víctima ofrecida como sacrificio, no conserva la razón formal del sacrificio[5]. La discusión evidencia una de las cuestiones no solucionadas en este tiempo acerca de la eucaristía: la noción de sacrificio, que toma generalmente su punto de partida tanto de los sacrificios del AT, como de la historia de las religiones. Finalmente, otro de los temas discutidos en este momento en torno a la eucaristía es el de la unicidad o duplicidad de sacrificios ofrecidos por Cristo en la última cena y en el Calvario, frente a la tesis del conocido teólogo francés Maurice de la Taille, quien defendía que en la cena Jesús se ofreció al Padre, pero donde realmente se inmoló fue en la cruz. El jesuita Manuel Alonso, en su obra *El sacrificio eucarístico en la última cena del Señor según el concilio tridentino* (Madrid 1929) sometió a revisión los datos bajo el prisma de lo afirmado en el concilio de Trento, y dedujo que en la cena debió haber sacrificio completo, si queremos salvar las afirmaciones del concilio. Otra de las características que se ponen de relieve en este tipo de trabajos, es que se acepta sin más la teología eucarística existente, mientras que la discusión se desplaza a la interpretación del concilio de Trento o, como veremos, de las distintas escuelas teológicas de la neoescolástica. No he encontrado estudios de fondo sobre la patrística y, mucho menos, sobre la liturgia, que en este momento, según se dirá después, se concibe como una serie de normas y ritos, regulados por el derecho, pero en ningún caso inspiradores de reflexión teológica.

Si nos situamos a partir de la posguerra en España, veremos que las cosas cambian poco durante los años cuarenta, cincuenta y primeros sesenta del siglo XX. Desde el punto de vista de la teología sacramental general, el problema estrella sigue siendo la cuestión de la causalidad de la gracia por los sacramentos. Así, tenemos una interesante monografía de tipo histórico de Daniel Iturrioz (1955) y un estudio especulativo de Ángel Temiño (1945) sobre la causalidad de la gracia por los sacramentos a partir y a través de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. En relación con el bautismo, el problema estrella en este momento es el de los niños que mueren sin el bautismo. Por lo que se refiere a la confirmación, sólo cabe reseñar un trabajo de Antonio

[5] Puede verse su artículo "Literatura teológica española", *Razón y fe* 47 (1917) 195-8.

Universidad Pontificia de Salamanca

Mostaza, que estudia desde la perspectiva teológico-canónica la cuestión del ministro extraordinario de la confirmación[6].

Y en relación con la eucaristía, cabría reseñar el tratado de Gregorio Alastruey, primer rector de la Universidad Pontificia de Salamanca, publicado primero en latín en Valladolid (1949), después, y con muy pocas variaciones, en castellano en la BAC (1951). Es un tratado escolástico, sin mucha originalidad, tradicional en el sentido débil del término, dividido en dos partes –sacramento y sacrificio– y con numerosas cuestiones complementarias, la mayor parte referidas a asuntos laterales[7]. En relación con los estudios monográficos, cabe resaltar en este momento el trabajo histórico-teológico de E. Núñez Goenaga (1949) acerca de la presencia real de Cristo en la eucaristía según Sto. Tomás; otro, bien interesante y novedoso para España en ese momento, de I. Oñatibia (1954) sobre la teología de los misterios de Odo Casel; y el de J.M. Delgado Varela (1955), que intenta una explicación de la transubstanciación con categorías tomadas de la filosofía de Amor Ruibal. Finalmente, llegan a la teología española ecos de la polémica entre los teólogos italianos Selvaggi y Colombo acerca de la existencia de un cambio físico o metafísico en la transubstanciación. Por otra parte, lo más duradero de los trabajos de esta época son las colecciones de documentos. Así, el conocido teólogo dominico de San Esteban, Manuel Cuervo, profesor en la Pontificia de Salamanca, recoge una antología sobre la aportación de teólogos de la escuela salmantina al concilio de Trento (1948), selección que completará su discípulo Eloy Martino González (Gijón 1960). Pero la colección más valiosa, a pesar de las limitaciones de la época y del esquema escolástico con que se organiza el índice de consulta, es la selección de textos patrísticos sobre la eucaristía en edición bilingüe de J. Solano, dos tomos de la BAC, que continúan reeditándose hoy (1952-54). Sin olvidar la serie de documentos de la tradición y el magisterio sobre la comunión, recogidos por Juan S. Arratibel (1956)[8].

Por otro lado, poco a poco van llegando durante este tiempo noticias del movimiento litúrgico. En España se lee con frecuencia la

[6] Véanse estos y otros datos en el apartado de estudios sacramentarios del interesante trabajo de Isaías Rodríguez, "Introducción a la teología española contemporánea (1937-1975)", en M. Andrés (dir.), *Historia de la Teología Española* II (Madrid, FUE 1987) 727-8.

[7] G. Alastruey Sánchez, *Tractatus de SSma. Eucharistia* (Valladolid 1949); versión castellana, *Tratado de la Sma. Eucaristía* (Madrid, BAC 1951).

[8] Véanse los detalles en I. Rodríguez, "Introducción a la teología española contemporánea", op. cit. 727-8.

Universidad Pontificia de Salamanca

revista francesa *La Maison Dieu*, se traducen publicaciones de la abadía belga de Mont Cesar, que edita *Paroisse et Liturgie*, sin olvidar la traducción de los números monográficos de *Fêtes et Saisons*, que lleva a cabo la editorial PPC. En 1945 se traduce al español una de las obras clave del movimiento litúrgico, *El espíritu de la liturgia*, que Romano Guardini había escrito en 1934. Y la conocida –y ya extinguida– editorial Dinor traduce una de las obras de la teología de los misterios de Odo Casel. Sin olvidar, en la BAC, obras maestras como la traducción del *Missarum Solemnia* de Jungmann (1959), la historia de la liturgia de Righetti y monografías concretas como la del sentido teológico de la liturgia, de C. Vagaggini. Profesores jóvenes, como Casimiro Sánchez Aliseda, Casiano Floristán, J.M. de Lecea e Ignacio Oñatibia, entre otros, siguen muy de cerca este movimiento y van introduciéndolo en seminarios y facultades. A finales de los años cincuenta y siguientes aumenta el número de estudiantes españoles que asisten a las aulas de centros, como el entonces Pontificio Ateneo Anselmiano de Roma, donde se cultiva la liturgia con seriedad y en conexión con la reflexión teológica. Los alumnos de este Ateneo, junto con estudiantes provenientes de otras facultades europeas, serán decisivos en la renovación de la teología sacramentaria tras el Concilio Vaticano II. Aunque, sin duda, el caldo de cultivo se preparó en no pocos seminarios, que cuidaron de un modo especial la celebración de la liturgia, dándole un sentido que iba mucho más allá del puro ceremonial que aún predominaba.

Pero es precisamente después del concilio cuando en España poco a poco la teología sacramentaria va entrando en diálogo directo con la liturgia, tanto en su vertiente documental, como celebrativa. Su renovación, como la del resto de la teología, se apoya en la renovación bíblica, patrística y litúrgica, sin olvidar el diálogo con las nuevas ciencias humanas. Recordemos, entre los teólogos hispanos –seguramente me dejo a más de uno en el tintero– a Oñatibia, Lecea, Palenzuela, Nicolau, Larrabe, L.M. Múgica, Benzo, Maldonado, Solano, Burgaleta, Rovira Belloso, Donaciano Fernández, Villalmonte, Ramos Regidor, y algunos otros. En sus escritos se perciben, de manera general, los primeros intentos de asimilar la teología centro europea, que había asumido protagonismo en el Concilio. Rahner, Semmelroth y Schillebeeckx son dialogantes habituales[9]. Pero la liturgia todavía no tiene, en general, una influencia impor-

[9] No conozco una historia de la teología española, escrita con cierto detalle en este campo. El estudio más completo hasta 1975 es el ya indicado de Isaías

Universidad Pontificia de Salamanca

tante en sus tratados, si bien va poco a poco ganando terreno. Es significativa la situación de la eucaristía. Trabajos como los de L. Maldonado, divulgando las investigaciones acerca de la plegaria eucarística, y selecciones de textos de plegarias eucarísticas de distintas tradiciones litúrgicas como la elaborada por V. Martín Pindado y por mí mismo, junto a traducciones de obras decisivas, como las arriba indicadas, son significativos de lo que se va haciendo[10]. Pero la reflexión teológico-dogmática sobre los sacramentos aún no se ve influenciada de manera directa por los textos litúrgicos. Es probable, que la influencia decisiva y directa de la reforma litúrgica sobre los tratados de teología sacramentaria se haya acentuado de manera decisiva a partir de la publicación de los distintos textos y rituales litúrgicos. Ahora bien, los rituales comienzan a publicarse en los años 70 del siglo XX, y su influencia en los tratados teológicos aparece sólo unos pocos años más tarde, concretamente en los últimos años del siglo XX y primeros del XXI, como tendremos ocasión de ver.

Por lo demás, en todos los estudios y manuales indicados se manifiesta, de una u otra manera, la crisis teológica agudizada durante los años posconciliares, a veces con tomas de postura extremas[11]. Se nota la presencia de teólogos formados en universidades centro europeas, así como los nuevos aires que se van también experimentado en algunas aulas de Roma. Es el momento de los diagnósticos de O. González de Cardedal, con sus obras *Meditación teológica desde España*, y *Elogio de la encina* (1970 y 1972). Una prueba de cómo en estos años aún no se tiene un criterio claro de por dónde va la teología, son las mismas apreciaciones del historiador de este capítulo de la teología en la magna obra dirigida por M. Andrés. Al autor, el historiador carmelita Isaías Rodríguez, se le nota fascinado por dos ensayos de Alfredo Fierro sobre el futuro de

---

Rodríguez, "Introducción a la teología española contemporánea (1937-1975)", en M. Andrés (dir.), *Historia de la teología española. II. Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad* (Madrid, FUE 1987) 659-924, especialmente lo relativo a teología sacramentaria de este tiempo, pp. 763-5. En este campo el autor da muchos nombres (y es de agradecer), pero no le ha dado tiempo a leer y digerir. Por tanto, no hay una presentación precisa de las cuestiones que interesan. No obstante, allí se podrán encontrar las obras de los autores arriba mencionados.

[10] L. Maldonado, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa* (Madrid, BAC 1967); V. Martín Pindado / J.M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy* (Madrid, La Muralla 1969); *Suplemento* (Salamanca, Univ. Pontificia de Salamanca 1986).

[11] Cf. una exposición sintética, pero interesante, en I. Rodríguez, "Introducción a la teología española contemporánea", op. cit. 740-5.

Universidad Pontificia de Salamanca

la teología, adjudicándoles una importancia que en realidad no tuvieron nunca[12]. No olvidemos, por otra parte, que la primera serie posconciliar de manuales de teología en castellano, escrita por teólogos españoles, con numerosos volúmenes, aunque no llegó a abarcar todos los tratados, es la serie de la BAC *Historia Salutis* (el nombre es significativo de la nueva orientación), escrita en parte por los mismos autores que escribieron la *Sacrae Theologiae Summa*, o por teólogos muy en consonancia con una renovación suave y moderada de la teología, que sin embargo no afectaba a sus planteamientos reales. Por regla general, son manuales serios y magníficamente documentados, especialmente en la línea de la teología positiva. Pero su buena información y la lengua castellana no acaba de encontrar el camino que la teología estaba buscando en esos momentos. Una serie diferente de manuales se comienzan a publicar en la colección Actualidad Teológica Española, de las editoriales jesuitas reunidas, pero no llegan a constituir un cuerpo tan organizado como el anterior, aunque se encuentren algunos de los más innovadores (p. ej. el de J.L. Ruiz de la Peña sobre escatología).

3. Apuntes sobre teología sacramental en los rituales

Aunque no es éste el momento ni la ocasión de exponer con detalle toda la teología que reflejan los rituales de los sacramentos que estudiamos, puede ser útil indicar en unas breves notas algunos de los elementos dogmáticos más sobresalientes que contienen los actuales, especialmente en los textos introductorios que acompañan al ritual sacramental propiamente dicho. Lo hago en dos momentos. Primero, intento una descripción de los elementos encontrados, particularmente en los textos introductorios. Después, trato de organizarlos de manera más sistemática.

[12] Ibid. 743.

Universidad Pontificia de Salamanca

3.1. Los datos

Así, por lo que se refiere al ritual del bautismo de niños, el primero que fue publicado en España[13], son importantes las siguientes observaciones. Se trata de un ritual nuevo, en cuanto que el ritual anterior era una adaptación del dedicado al bautismo de adultos. En el n.1 se sitúa al bautismo en el contexto de la iniciación cristiana, citando el decreto del Vaticano II *Ad Gentes* 14, un texto que se repetirá con frecuencia a este propósito: por estos sacramentos los hombres, "libres del poder de las tinieblas, muertos, sepultados y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de los hijos de adopción y celebran con todo el pueblo de Dios el memorial de la muerte y resurrección del Señor".

A continuación (n. 2) se describen los efectos del bautismo, concretamente, incorporar al bautizado a Cristo, hacerle miembro constitutivo del pueblo de Dios, otorgarle el perdón de todos los pecados, y hacerle pasar de la condición humana en que los hombres nacen como hijos del primer Adán al estado de los hijos adoptivos, convertidos en nueva criatura por el agua y el Espíritu Santo. Inmediatamente se habla de la confirmación y de la eucaristía, todo en el mismo número, concluyendo que "los tres sacramentos de la iniciación se ordenan entre sí, para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo". Y se recuerda luego, que bautismo y evangelio fueron confiados por Cristo conjuntamente a la Iglesia (Mt 28,19). Por eso, el bautismo se define, "en primer lugar, como sacramento de la fe con que los hombres, iluminados por la gracia del Espíritu Santo, responden al Evangelio de Cristo" (n. 3).

El carácter bautismal se sitúa correctamente en el ámbito de la incorporación a la Iglesia, convirtiéndose el bautizado en "raza elegida, sacerdocio real... vínculo sacramental de la unidad que existe entre todos los que son marcados por él", recordando que se trata de una "efecto indeleble" (n. 4). Sin olvidar, de acuerdo con la doctrina de 1 Pe, que "el bautismo, baño del agua en la palabra de vida, hace a los hombres partícipes de la naturaleza divina e hijos de Dios..." (ibid.). Muy importante, y eco de la dimensión mistérica de los sacramentos, es la afirmación del n. 6, según el cual, "estos efectos ... los realiza el bautismo por la fuerza del misterio de la Pasión y

[13] Comisión Episcopal Española de Liturgia, *Ritual del bautismo de niños* (Madrid 1970); es traducción y adaptación de la edición típica del *Ordo Baptismi Parvulorum* (Roma 1969).

Universidad Pontificia de Salamanca

Resurrección del Señor". Finalmente, por lo que a nuestro interés se refiere, el ritual, tras una observación sobre el por qué bautizar a los niños (nn. 7-9), describe las funciones y ministros, comenzando no por el presbítero, sino por el pueblo de Dios, donde catequistas y otros laicos son los encargados de la preparación para el bautismo en colaboración con el sacerdote; habla enseguida del papel de la comunidad cristiana, de los padres y padrinos y, sólo después, de los ministros (n. 21 sg.).

Es novedad también en este ritual, como en todos los demás, la integración de la celebración en una amplia liturgia de la palabra (nn. 69 sg.). Y tiene gran interés teológico la integración del bautismo en las celebraciones del año litúrgico, especialmente en el domingo y en la vigilia pascual, para poner de relieve cómo el bautismo se realiza por la fuerza del misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo (n. 78). No sin interés para la teología es, igualmente, la importancia que se da a la participación de toda la comunidad cristiana, así como la relación bautismo-eucaristía, expresada de un modo especial mediante la celebración del bautismo dentro de la misa, particularmente de la misa dominical (n. 81).

El siguiente ritual promulgado fue el ritual de la iniciación cristiana de adultos[14]. Comienzan las indicaciones de este ritual retomando al pie de la letra las observaciones sobre los sacramentos de la iniciación cristiana y del bautismo, que hemos encontrado en el ritual del bautismo para niños (nn. 1-6), hablando inmediatamente de la confirmación y la eucaristía, para concluir que "los tres sacramentos de la iniciación se ordenan entre sí, para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo". Todo, literalmente, tomado del ritual del bautismo de niños. Son también de interés las observaciones que se hacen, acerca de la conexión entre bautismo y confirmación, que toma del "antiguo uso" de la liturgia romana, y donde se intenta conjugar la práctica tradicional con las diversas prácticas pastorales vigentes, asunto éste que todavía no está del todo resuelto (n. 34 sg.).

[14] Comisión Episcopal Española de Liturgia, *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (Madrid 1976); traducción y adaptación de la edición típica del *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (Roma 1972).

Universidad Pontificia de Salamanca

Finalmente, el ritual de confirmación tiene una especial novedad respecto de los dos anteriores[15]. En efecto, está precedido, cosa que no ocurre en los otros, de una Constitución Apostólica de Pablo VI, la *Divinae consortium naturae*, sobre el sacramento de la confirmación (1971). La razón es que era preciso dejar establecidos los ritos y palabras necesarios para la administración de la confirmación, dada una cierta variedad en la tradición litúrgica y doctrinal de la Iglesia. Es lógico, por tanto, su interés teológico en varias cuestiones. En primer lugar, también esta constitución parte de la iniciación cristiana: "Los fieles renacidos en el bautismo se fortalecen con el sacramento de la confirmación y finalmente son alimentados en la eucaristía con el manjar de vida eterna, y así, por medio de estos sacramentos de la iniciación cristiana, reciben cada vez con más abundancia los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección de la caridad" (p. 9)[16]. Acto seguido afirma que el nuevo ritual, tras mucho estudio, ha intentado poner de relieve la relación de este sacramento con la iniciación cristiana. Después, tras un excursus por el NT, que no se limita a los textos clásicos de Hch, sino que sitúa el sacramento en un contexto bíblico más amplio, afirma que "aparece clara la importancia peculiar de la confirmación respecto de la iniciación sacramental... En el bautismo, los neófitos reciben el perdón de los pecados, la adopción de hijos de Dios y el carácter de Cristo, por el cual quedan agregados a la Iglesia y se hacen partícipes inicialmente del sacerdocio de su Salvador. Con el sacramento de la confirmación los renacidos en el bautismo reciben el don inefable, el mismo Espíritu Santo, por el cual son enriquecidos con una fuerza especial y, marcados por el carácter del mismo sacramento, quedan vinculados más perfectamente a la Iglesia... Finalmente, la confirmación está tan vinculada a la eucaristía que los fieles, marcados ya por el bautismo y la confirmación, son injertados de manera plena en el Cuerpo de Cristo mediante la participación de la eucaristía" (p. 11, citando *Presbyterorum Ordinis* 5).

Recoge luego testimonios de distintas prácticas litúrgicas de la Iglesia y de la tradición doctrinal y teológica, sobre todo acerca de los ritos de la imposición de las manos y de la crismación, que no pueden sin más separarse entre sí (p. 13). Todo ello le lleva a establecer el rito de la crismación y la imposición de las manos, así como

[15] Comisión Episcopal Española de Liturgia, *Ritual de la Confirmación* (Madrid 1976); traducción y adaptación de la edición típica del *Ordo Confirmationis* (Roma 1972).

[16] Cito en el texto las páginas de la edición española, indicada en la nota anterior.

Universidad Pontificia de Salamanca

la fórmula de la confirmación que indica, como la parte esencial del sacramento (su materia y forma, según la denominación clásica). Así, entre otras cosas, es interesante esta Constitución, porque nos ayuda a comprender cómo puede precisarse en un momento determinado, en continuidad con la tradición, pero sin servilismo alguno, la materia y la forma de un sacramento, que ha sido entregado a la Iglesia tras su constitución por Cristo. Continuidad con Cristo y capacidad de adaptación de la Iglesia son dos constantes que nos ayudan a entender, por una parte, la referencia real e inmediata del origen sacramental a Cristo (y no sólo referencia fundamental a la Iglesia, y mediante ella a Cristo, como proponía K. Rahner)[17]; por otra parte, la autoridad de la Iglesia para precisar la intención de Cristo (sin una inmovilidad que la historia se encarga de desmentir).

A partir de aquí, la introducción del ritual se encargará de precisar todos los detalles. En efecto, el n. 1 presenta la confirmación como un paso en el camino de la iniciación cristiana, por el cual reciben los bautizados "la efusión del Espíritu Santo"; de este modo "se configuran más perfectamente con Cristo y se fortalecen con su poder, para dar testimonio de Cristo y edificar su Cuerpo en la fe y la caridad. El carácter o el signo del Señor queda impreso de tal modo, que el sacramento de la confirmación no puede repetirse" (n. 2). Siguiendo el mismo orden de otros rituales, habla inmediatamente de las funciones y ministerios, comenzando por el pueblo de Dios (comunidad cristiana, catequistas, padrinos, miembros de la Iglesia local, padres, presbíteros); a continuación y dentro del mismo epígrafe se habla del ministro ordinario que es el Obispo, en referencia directa a los apóstoles el día de Pentecostés (n. 7). Luego, se explica el rito de la imposición de las manos y de la crismación (n. 9); se explicita la conexión con la eucaristía por la consagración del crisma en la Misa Crismal (n. 10); se expresa de nuevo la conexión con el bautismo (n. 11) y con la eucaristía, recordando que "la confirmación se tiene normalmente dentro de la Misa, para que se manifieste más claramente la conexión de este sacramento con toda la iniciación cristiana, que alcanza su culmen en la Comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo" (n. 13). En el caso de niños que no han hecho la primera comunión, se proveen otras formulas. Finalmente, por lo que a nosotros interesa, se procura el mayor relieve a la liturgia de la palabra: "De la escucha de la Palabra de Dios pro-

[17] Cf. K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona, Herder 1967); véase la exposición y crítica de R. Arnau, *Tratado general de los sacramentos*, Sapientia fidei 4 (Madrid, BAC 1994) 234-44.

Universidad Pontificia de Salamanca

viene la multiforme acción del Espíritu Santo sobre la Iglesia y sobre cada uno de los bautizados o confirmandos, y se manifiesta la voluntad del Señor en la vida de los cristianos" (n. 13).

3.2. Elementos de una teología sacramental

Una vez hecha la descripción de los datos que encontramos en los tres rituales estudiados, procedentes de la reforma litúrgica posconciliar y actualmente en uso, la pregunta es cuáles son las principales características teológicas de la sacramentología, tal como en estos textos se expresa.

En primer lugar, se transparenta un claro cristocentrismo, si bien con caracteres singulares. En efecto, tanto el origen del sacramento, como sus efectos se describen siempre por referencia a Cristo. En cuanto a lo primero, Cristo aparece en el origen de cada sacramento, aunque no se pretende que ello quede probado de manera concreta en un texto bíblico determinado. La referencia a Cristo se apoya siempre en una reflexión relativamente amplia sobre varios textos del NT. En ellos se pone de relieve, primero, el significado real y simbólico de palabras y acciones, que Jesús entrega a los apóstoles como signo de su presencia salvadora; luego, la interpretación que los apóstoles hacen de esos signos, al entregárselos a la Iglesia que ellos establecen, según el mandato de Jesucristo. En esas referencias encontramos los datos básicos sobre los cuales, siguiendo la dinámica de una comprensión de los textos a la luz del Espíritu que Cristo deja a la Iglesia, y en el contexto de las diversas circunstancias históricas, la Iglesia ha ido determinando las características de cada sacramento, cambiando incluso en algunos casos elementos concretos, que determinados teólogos creían esenciales (piénsese en el caso de la "materia" de la ordenación sacerdotal). Como he señalado ya antes, hay, pues, una referencia real a su origen en Cristo (y no sólo fundamental, en el ámbito de la Iglesia, como quería Rahner), y una fundamentación de la autoridad de la Iglesia para precisar la intención de Cristo, a partir de su conexión con Cristo por medio de los apóstoles, sin que ello lleve a una absoluta inmovilidad de los elementos sacramentales, la cual por otra parte, como he indicado, la historia se encarga de desmentir.

Por otro lado, es Cristo también el que realiza una profunda transformación en quien recibe el sacramento: la gracia sacramental se describe siempre como la acción de Cristo en quien recibe el sacramento. Así, en el bautismo lo fundamental es la incorporación del bautizado a la muerte y resurrección de Cristo, de manera que

Universidad Pontificia de Salamanca

en él se actualiza la salvación que por estos misterios pascuales se realizó la primera vez: hacerle partícipe de la naturaleza divina, librarle del poder de las tinieblas (pecado de Adán y pecados personales), hacerle hijo de Dios por adopción, convertirle en nueva criatura, incorporarle a su cuerpo místico (Iglesia). Esta acción de Cristo se prolonga de manera coordinada en la iniciación cristiana: libres del poder de las tinieblas, muertos y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de los hijos de adopción y celebran con todo el pueblo de Dios el memorial de la muerte y resurrección del Señor. Encontramos, pues, una teología que supera toda cosificación de la gracia y que une los efectos de los sacramentos a la acción de Cristo, ligada con la actualización real y sacramental del misterio pascual y redentor de su muerte y resurrección.

El segundo elemento que me parece de interés es la presentación de bautismo, confirmación y eucaristía en el contexto de la iniciación cristiana, que se describe bella y sintéticamente como la liberación del poder de las tinieblas y la participación en la muerte y resurrección de Cristo por el bautismo, la recepción especial mediante la confirmación del Espíritu por quienes son ya hijos de adopción, y la celebración con todo el pueblo de Dios del memorial de la muerte y resurrección del Señor en la eucaristía. En la síntesis que se percibe en los rituales, mientras que la enumeración de los efectos del bautismo se ha enriquecido y se describe ampliamente, sin la obsesión directa y casi exclusiva de la liberación del pecado original; mientras que no hay ningún problema para describir los efectos de la eucaristía, se nota aún, sin embargo, un cierto titubeo a la hora de definir los efectos de la confirmación, que siempre tienen que apoyarse, a la hora de la verdad, en adverbios o expresiones modificativas: participan "más perfectamente" del Espíritu, son injertados en el cuerpo de Cristo "de manera plena", son "fortalecidos" por la infusión del Espíritu, etc. Es notable, por otra parte, que cualquiera de estos tres sacramentos se explican siempre en referencia a los otros dos restantes, especialmente en el caso de bautismo y confirmación, que siempre se presentan como un paso hacia la culminación de la vida cristiana, que es la eucaristía.

Es en este contexto en el que conviene subrayar la relación constante que los rituales establecen entre los sacramentos y la eucaristía. Ya hemos visto que esto es así en el bautismo y la confirmación por la propia naturaleza de la iniciación cristiana, ya que la

Universidad Pontificia de Salamanca

eucaristía es fuente y cumbre de la vida cristiana[18]. Pero la relación de los demás sacramentos con la eucaristía se pone igualmente de relieve en los respectivos rituales por el mismo motivo. Y ésta es la razón de recomendar la celebración de los sacramentos en el contexto de la celebración eucarística. La claridad neotestamentaria del mandato de bautizar y la referencia central de la eucaristía como sacramento fuente y cumbre, al que se ordenan o del que parten los demás sacramentos, pueden ser, a mi juicio, una buena baza para el diálogo ecuménico con aquellas confesiones cristianas, que prácticamente han reducido los sacramentos a bautismo y eucaristía.

Un tercer elemento que se destaca en los rituales es la dimensión eclesial y misionera de los tres sacramentos de iniciación. En resumen, podemos decir que los sacramentos incorporan a Cristo mediante la Iglesia y, a la vez, habilitan para edificar la Iglesia y dar testimonio de Cristo. Con toda seguridad, profundizando en el resto de los sacramentos, descubriremos que esta doble dimensión eclesial pertenece a todos ellos. Por supuesto, de una manera eminente a la eucaristía. Pero centrémonos ahora en bautismo y confirmación.

La primera afirmación –los sacramentos incorporan a Cristo mediante la Iglesia– se pone de relieve al subrayar que la presencia de la Iglesia a la hora de celebrar un sacramento no se reduce al ministro del sacramento, sino que es toda la comunidad, todo el pueblo de Dios el que, cada miembro a su manera, tiene una tarea en la preparación, celebración y administración del sacramento. Es notable que sólo en este contexto eclesial se habla del ministro, incluso aunque éste sea el obispo, como sucede en la confirmación. Así, se pone de relieve que, en realidad, el ministro de los sacramentos es, en principio, la Iglesia, a quien Cristo ha entregado el sacramento, aunque luego se especifique la tarea propia de cada miembro de la Iglesia, según qué sacramento sea.

Pero, además, se afirma también que los sacramentos tienen una dimensión misionera o, más general, de crecimiento de la Iglesia. Los sacramentos habilitan para hacer crecer la Iglesia, incorporando nuevos miembros y haciéndolos parte integrante para siempre en algunos casos (carácter) del cuerpo de Cristo, a la vez que los habilita para anunciar el evangelio con la fuerza de Cristo y así atraer nuevos miembros.

[18] Puede verse mi trabajo "La Eucaristía, fuente y culmen de la vida cristiana", en: Comisión Episcopal de Liturgia, *Todo honor y toda gloria*. Actas de las jornadas nacionales de liturgia. 27-29 de octubre de 1999 (Edice, Madrid 2000) 11–40 = *Pastoral Litúrgica* 251-253 (2000).

Universidad Pontificia de Salamanca

Si nos fijamos, esta doble dimensión eclesial de los sacramentos nos ayuda a comprender que en todos ellos se realiza un principio que recientemente se ha puesto de relieve sobre todo para la eucaristía[19]. Por una parte, los sacramentos son entregados por Cristo a la Iglesia y, en consecuencia, la Iglesia hace los sacramentos con Cristo; por otra, los sacramentos habilitan a los hombres para ser miembros nuevos o más plenos y activos de la Iglesia, a la vez que les dan la fuerza para ser testigos del evangelio y atraer nuevos hombres a Cristo. Podríamos decir, que los sacramentos edifican la Iglesia *ad intra*, pero a la vez tienen una dimensión misionera y la hacen crecer *ad extra*. En cualquier caso, es claro que los sacramentos hacen la Iglesia.

Es importante también subrayar un cuarto elemento, tradicional, pero a la vez novedoso en la teología sacramental. Se trata de la relación entre palabra (de Dios) y sacramento. No olvidemos que, desde Trento y la reforma protestante, era casi un estereotipo calificar a las Iglesias de la Reforma como Iglesias de la Palabra, mientras que la Iglesia católica sería una Iglesia sacramental. Los rituales, y en esto no hacen más que ser fieles a las orientaciones del concilio Vaticano II, subrayan que Cristo confió a su Iglesia el bautismo y el evangelio. Tanto en el ritual de bautismo, como en los demás, la dualidad palabra-sacramentos ya no se opone entre sí, sino que se integra mutuamente, incluso en la celebración. Por eso, los sacramentos incorporan a Cristo mediante la Iglesia y habilitan para edificar la Iglesia; pero también fortalecen al cristiano para dar testimonio de Cristo y del evangelio. Y esa es la razón de la abundante liturgia de la palabra en la celebración de todos los sacramentos, tal como ponen de relieve los rituales. No se trata sin más de una liturgia preparatoria. Se trata, con expresión conciliar, refiriéndose en este caso a la eucaristía, de preparar al cristiano la doble mesa del pan de la palabra y del pan de la eucaristía. Pero esta doble mesa puede también referirse a los demás sacramentos y, en cualquier caso, litúrgicamente a ellos se ha extendido.

[19] Aunque tiene raíces tradicionales, la expresión "la eucaristía hace la Iglesia, la Iglesia hace la eucaristía", es de H. de Lubac, *Méditation sur l'Église* (París [2]1963) 129-37. El primer papa que la usa es Pablo VI, en un célebre discurso, comentando su encíclica *Mysterium fidei* de 1965, el 15 de setiembre de 1965; cf. *Ecclesia* 25 (1965) 1365; Juan Pablo II retoma este discurso de Pablo VI, así como la expresión, en su exhortación apostólica *Dominicae coenae* del jueves santo de 1980; y lo eleva a la categoría de doctrina adquirida en su encíclica, *Ecclesia de Eucharistia. La Iglesia vive de la Eucaristía*, esp. capítulos 1-3, nn. 11-26.

Universidad Pontificia de Salamanca

Finalmente, y no es lo menos importante, todos los sacramentos son situados por nuestros rituales en una clara dinámica trinitaria: por Cristo somos hechos hijos adoptivos de Dios e incorporados a la Iglesia que vive por el Espíritu. Por Cristo recibimos la fuerza especial del Espíritu y somos hechos capaces de anunciar su evangelio. Por Cristo y con él ofrecemos al Padre la víctima sagrada con la fuerza del Espíritu en la eucaristía y participamos de su cuerpo y sangre sacramentales. De esta manera, los sacramentos aparecen como obra de la Trinidad en la Iglesia y como alabanza última y decisiva de la Iglesia a la Trinidad Santa. No son, por tanto, los sacramentos una especie de signos o conjuros mágicos que producen automáticamente un efecto "supernatural". Son un capítulo más del profundo misterio de la redención, en el que la naturaleza divina de la segunda persona del Dios Trino se une a la humanidad real y creada en la persona de Jesús de Nazaret. El sacramento es un signo humano y una palabra humana, que recibe la fuerza del Espíritu de Cristo en la Iglesia, de manera que, por medio de él, Cristo se hace presente –de manera diversa según los sacramentos– y actúa junto con la Iglesia (a la que pertenece el que recibe el sacramento) para hacer posible la continuidad de la redención. Este aspecto encarnativo del sacramento nos ayuda a comprender que en ellos se lleva a cabo la acción redentora de Cristo, querida por el Padre y llevada a efecto por la acción del Espíritu. Cuando nos hacemos conscientes de ello, necesariamente desemboca nuestra actitud de cristianos en la alabanza de la gloria de Dios y de su acción salvadora trinitaria.

En fin, estos me parecen los datos más relevantes de los tres rituales y las conclusiones más inmediatas que de ellos pueden deducirse. A ellos se ha llegado tras largo camino de estudio de la Escritura y la Tradición, tras amplios y complejos estudios históricos y tras una reorganización de la reflexión teológica contemporánea. Porque son datos tradicionales, siempre vividos por la Iglesia, aunque en algunas épocas alguno de esos aspectos haya quedado más en penumbra. Por otra parte, estos datos influyen, a su vez, en la reflexión teológica contemporánea, y pueden servirnos para reconocer hasta qué punto los tratados actuales de los sacramentos han asumido cuanto aquí se dice, evidenciando una clara influencia de la liturgia sobre la reflexión teológica.

Universidad Pontificia de Salamanca

4. El estudio de los sacramentos en general

Una vez diseñado, aunque sólo sea a grandes rasgos, el marco general de la historia de la teología y tras haber indicado los grandes temas teológicos de los actuales rituales de sacramentos, llega el momento de establecer algunas comparaciones concretas. Comenzamos por la sacramentología general. Tanto en este punto, como en lo referente a bautismo y confirmación, la comparación voy a hacerla entre manuales que podemos considerar típicos. La *Sacrae Theologiae Summa*, elaborada por profesores jesuitas españoles, y los manuales de la colección *Sapientia fidei*, promovidos oficiosamente por la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, de la Conferencia Episcopal Española. Podríamos haber elegido otros. Sobre todo, por lo que se refiere a trabajos modernos, podríamos haber elegido alguno de los estudios del profesor y hoy obispo Mons. Julián López, *"En el Espíritu y la verdad". Introducción a la liturgia*[20]; o de la serie dirigida por Dionisio Borobio, especialmente el volumen primero, *La celebración en la Iglesia. Liturgia y sacramentología fundamental*[21]. Ambos estudios son de interés para nuestro tema, pero están más orientados hacia la liturgia, al igual que sucede con la nueva edición de *La Iglesia en oración* dirigida por Martimort[22]. Por otra parte, la *Sacrae Theologiae Summa* puede calificarse como el máximo representante de la teología neoescolástica preconciliar en la Iglesia, y no sólo en España, mientras que la nueva serie de manuales universitarios *Sapientia fidei* refleja lo que podríamos llamar la "teología adquirida" en el momento más reciente de la teología española, siendo a la vez fiel reflejo de la teología sacramental en la Iglesia de hoy fuera de España. Además ambos, asunto no exento de interés, se han publicado en la BAC.

Partimos pues del tratado sobre los sacramentos en general de la *Sacrae Theologiae Summa*[23], manual clásico en muchos seminarios y facultades de teología, y el último completo de la neoescolástica más reciente. Bastará con una presentación esquemática de las cuestiones tratadas, ya que, como era de esperar, su contenido sigue

[20] *"En el Espíritu y la Verdad" I. Introducción a la Liturgia* (Salamanca, Secretariado Trinitario 1987).

[21] Salamanca, Sígueme 1985.

[22] A.G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Barcelona, Herder 1987, 2ª edición).

[23] *Sacrae Theologiae Summa IV* (Madrid, BAC 1951); uso la 4ª edición de 1962; en el texto cito las páginas de esta edición.

Universidad Pontificia de Salamanca

siendo, con pocas variaciones, el tradicional de la neoescolástica del siglo XIX.

El tratado que a nosotros ahora interesa es del acreditado profesor jesuita José Antonio de Aldama y lleva por título *Theoria generalis sacramentorum*. En la introducción general, se ofrecen los criterios hermenéuticos particulares con los que se enfoca el estudio de los sacramentos; los generales son los mismos de los cuatro volúmenes del manual y de la neoescolástica reciente. En primer lugar, se conecta el tratado con la cristología, justificando esta opción en el hecho de que el concilio de Trento, tras exponer la doctrina de la redención y de nuestra justificación, pasa luego a tratar de los sacramentos, por medio de los cuales se nos comunican la gracia y los dones divinos (*Introductio*, p. 4). Implícitamente, se usa el concilio como si éste hubiera hecho una exposición sistemática y organizada de toda la teología, cuando la historia nos demuestra que el orden del tratamiento de las diversas cuestiones estuvo influenciado por muchísimos factores. Se indica a continuación que los sacramentos son los medios principales de comunicación de la vida divina a los hombres, e inmediatamente sigue una referencia eclesiológica: lo principal de los sacramentos es que se nos comunique la vida de Cristo, mediante nuestra plena incorporación a su cuerpo místico que es la Iglesia. En el esquema de distribución del estudio de los sacramentos, por lo que a nosotros interesa, considera como sacramentos de iniciación cristiana sólo bautismo y confirmación, mientras que la eucaristía se trata bajo el título de "sacramento de la unidad cristiana"[24]. La bibliografía general ofrece los tratados de Billot (Roma 1931), D'Alès (París 1927), Franzelin (Roma 1910), Lennerz (Roma 1950[3]), Lercher-Dander (Innsbruck 1948), Puig de la Bellacasa (Barcelona 1948[2]), Van Roo (Roma 1957) y algún estudio general más.

El tratado general comienza *in medias res*, sin más cuestiones introductorias o metodológicas (que ya estaban dilucidadas en los volúmenes anteriores), tratando de la existencia de los sacramentos: siete sacramentos, ni uno más ni uno menos. El tratamiento es a partir del magisterio. Ni siquiera se toca la Escritura, ni mucho menos la liturgia. Este es el tono de todo el tratado, que continúa

[24] Estos son los títulos literales de los tratados que a nosotros interesan: *Theoria generalis sacramentorum* (J.A. de Aldama); *De sacramentis initiationis christianae seu de baptismo et de confirmatione* (Francisco de Paula Solá); *De sacramento unitatis christianae seu de sanctissima eucharistia* (J.A. de Aldama), cf. *Introductio*, op. cit. 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

estudiando la esencia de los sacramentos (símbolos que causan la gracia, compuestos físicamente de materia y forma). Se incluye aquí un excursus sobre la *Mysteriengegenwart* de Odo Casel, que se rechaza por falta de fundamento en la Escritura y en la Tradición, y porque el autor considera imposible la presencia actualizada de Cristo en los sacramentos, ya que la vida, muerte y resurrección de Jesús han de considerarse como un hecho físico, imposible de hacerse presente de ninguna manera (19-20). Luego se trata de la causalidad de los sacramentos (eficacia, carácter y *ex opere operato*), pasando a estudiar algunas cuestiones de escuela, acerca del modo de causalidad de los sacramentos. Inmediatamente se habla del ministro y de la institución de los sacramentos, que se describe como "inmediatamente" realizada por Cristo hombre. Concluye con un breve apéndice sobre los sacramentales. La impresión general, a la distancia de cincuenta años largos, es de mucha sequedad, cierta pobreza de contenidos y presentación, y grande carencia de reflexión bíblica y litúrgica.

Frente a este tratado, examinemos ahora el manual de la colección *Sapientia fidei* de Ramón Arnau, publicado en 1994[25]. Con mucho acierto, comienza este manual con una sintética exposición histórica, que sitúa las cuestiones actuales y ayuda a comprender, desde el comienzo, la evolución del tratado y, en general, el largo recorrido de los estudios sobre sacramentología a lo largo de la historia. Es importante este modo de comenzar, pues el lector habitual de este tipo de trabajos es un estudiante, carente por regla general de memoria histórica, el cual debe comprender que los estudios sacramentales no se han iniciado hoy. Por eso tiene importancia el capítulo primero, que sitúa las coordenadas de la teología sacramental moderna en relación con su inmediato pasado. Seguidamente, y por lo que a nuestro ensayo se refiere, señalo únicamente datos sobre incidencia de la liturgia en la teología sacramental.

La cuestión ya se plantea en la misma introducción (p. XVII), al señalar una de las cuestiones más discutidas en este momento, y que estudiará de manera más amplia después, a saber, la relación entre la construcción de la teología dogmática y la liturgia[26]. Tras una breve presentación de la orientación general del estudio de los

[25] R. Arnau, *Tratado general de los Sacramentos*. Sapientia fidei 14 (Madrid, BAC 1994); en el texto se citan las páginas de esta edición.

[26] Aunque volveremos brevemente sobre ello, puede verse un extenso planteamiento en S. Marsili, "Teología litúrgica", en *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid, Paulinas 1987) 1948-67, con amplia discusión de las distintas posiciones y buena bibliografía.

Universidad Pontificia de Salamanca

sacramentos en los últimos cincuenta años (pp. 6-7), constata cómo se ha pasado de considerar los sacramentos como "cosas" a considerarlos como acciones. Y esto, añade, es efecto de la atención a la liturgia. "El sacramento, con esta nueva visión teológica, ha conseguido el rango de ser pensado como celebración eclesial y, de rechazo, ha perdido la consistencia de ser considerado como una realidad casi autónoma que, de manera más o menos mecánica, causa la gracia. El sacramento, en cuanto realidad teológica, y con él su causalidad salvífica, ha ganado en vitalidad, no solo en la práctica pastoral, sino también en la reflexión teórica, en la medida en que se le ha tomado en consideración desde la operatividad litúrgica de la Iglesia" (p. 9). ¿Dónde situar metodológicamente el estudio de los sacramentos? La opción del autor es matizada. El lugar del tratado de los sacramentos es el vértice entre la Cristología y la Eclesiología. Esta última, afirma, tras el Vaticano II no puede dejarse de lado, pero no puede ser una opción exclusiva, como la que adopta K. Rahner, para quien el estudio de los sacramentos formaría parte del tratado sobre la Iglesia (pp. 10-11).

Inmediatamente después, tras constatar la importancia del crecimiento del conocimiento de las fuentes litúrgicas para éste y para los demás tratados sacramentales, sitúa las raíces del cambio de orientación dogmática sobre los sacramentos en el movimiento litúrgico, recordando especialmente a Romano Guardini (en relación con la abadía de Beuron y Maria Laach) y a Odo Casel (de la última abadía) con sus estudios sobre los misterios. A estos autores, hay que añadir los trabajos importantes de Semmelroth, Schillebeeckx y Rahner (pp. 19-26).

Es ahora el momento de plantear a fondo la relación entre teología y liturgia. Esta última quedaba hasta hace poco reducida al estudio de la práctica rubricística. Recordemos esa suma de ritos que era nuestro entrañable Antoñana. "Hoy –afirma–, cuando el sacramento es considerado más como una acción que como una cosa, difícilmente se puede mantener en el olvido la liturgia, y el teólogo, a la hora de reflexionar sobre los sacramentos, ha de buscar la pertinente relación ente teología y liturgia" (26-7). Nótese que esta exigencia viene ya de los planteamientos de Guardini y Casel, pero sobre todo de la exigencia de relación entre liturgia y teología del Vaticano II (cf. *Sacrosanctum Concilium* 16). Discute a continuación la cuestión de la liturgia como lugar teológico. Lo es, en cuanto explicitación de la fe en la celebración cultual de la Iglesia (según expresión de Congar). Se plantea así, en qué sentido puede entenderse, de acuerdo con esta postura, el adagio de Próspero de

Universidad Pontificia de Salamanca

Aquitania, *lex orandi, lex credendi*. Su respuesta se halla en estas dos afirmaciones literales: "No es pues la liturgia, entendida como concreción ritual, la que trasmite la fe de la Iglesia, sino la liturgia en cuanto celebración eclesial del misterio de Cristo. La Iglesia que celebra el misterio pascual de Cristo, confiesa la fe en el contenido del misterio por medio de la oración litúrgica... Con toda precisión se ha de decir que la teología halla en la liturgia un lugar teológico, pues de ella recoge la fe celebrada por la Iglesia" (p. 30).

Estos planteamientos condicionan todo el tratado, que no vamos a resumir aquí. Simplemente, anotemos cómo se comienza el estudio de la noción de sacramento con una indagación sobre la noción de misterio, para seguir inmediatamente con el planteamiento mistérico-sacramental de los Padres. De hecho, los Padres latinos hablan más bien de *sacramentum*, en muchos casos para evitar la connotación de misterio pagano (pp. 35sg.). Incluso cuando se trata de usar una terminología, el autor constata que, para designar a los sacramentos, pueden utilizarse casi como sinónimos los términos signo y símbolo. Pero se inclina más por designar a los sacramentos con el término símbolo, ente otras razones, porque "en la actual sensibilidad teológica, que en materia sacramental se apoya siempre en la celebración litúrgica, el término símbolo resulta más gráfico que signo, para expresar el dinamismo que acompaña de forma natural a todo acto de culto" (p. 180). Y concluye, diciendo que "revalorizar la noción de signo y de signo sacramental, es decir, de signo celebrado por la Iglesia, es uno de los frutos de la actual sacramentología. Y todo ello ha sido posible porque, a partir de la renovación litúrgica, la teología sacramental funda su reflexión sistemática en el hecho concreto de los sacramentos en cuanto medios salvíficos que se le ofrecen al hombre dentro de la celebración litúrgica de la Iglesia" (p. 190). Después de esto, nada puede extrañar que su definición de sacramento esté en gran parte influenciada por la liturgia: "Signo divino puesto por Jesucristo en manos de la Iglesia, para que lo administre al hombre en una función cultual y salvífica" (p. 190).

Hay otro capítulo que considero cierta novedad en el tratado de sacramentología general y que refleja también la influencia de la renovación litúrgica. Se trata de la relación entre palabra y sacramento, uno de los caballos de batalla en las discusiones entre reformadores protestantes y católicos. Es notable, que todo el estudio que hace de la relación entre palabra y sacramento derive de la reforma litúrgica en último término. A este respecto es significativo y casi simbólico, el modo como el sacramento pierde su relación con la palabra, a partir del momento en que el sacerdote comienza a

Universidad Pontificia de Salamanca

considerarse más como persona encargada del culto, que como encargado de la misión evangelizadora, cosa que ocurre a finales del primer milenio. Y es notable el hecho de que este divorcio aparece precisamente en una libro litúrgico, concretamente en un Pontifical Romano Germánico del siglo X, donde por primera vez se considera como parte esencial de la ordenación sacerdotal la entrega de la patena y el cáliz con pan y vino, en lugar de la imposición de las manos (pp. 252-3). Por supuesto, la crisis de la reforma protestante agudizó este divorcio entre sacramento y palabra.

Su propuesta de conexión se expresa de manera articulada en las siguientes proposiciones. La palabra de Dios, trasmitida por Cristo, que es su palabra encarnada, tiene la virtud operativa de ofrecer y hacer posible la salvación. Y se concreta en siete mandatos institucionales, "con lo que los sacramentos quedan determinados en su existencia desde la palabra y ejercen, aunque de manera propia, idéntica operatividad salvífica que aquella. Los sacramentos son parte integrante de la palabra, ya que el mandato institucional de Cristo los incluye unitariamente en ella. Por lo tanto, no cabe distinguir entre la palabra y el sacramento como si se tratase de dos entidades salvíficas distintas. ...Y dada esta unión de origen y finalidad, hay que concluir que en la celebración eclesial de los sacramentos alcanza su total cumplimiento la palabra. De ahí que Jesucristo ordenara como único principio de salvación la fe y el bautismo, mandato que San Pedro reconoció y puso en práctica desde el mismo día de Pentecostés..." (p. 257). A partir de aquí, puede considerarse la forma sacramental no como una fórmula mágica inalterable, sino como profesión de fe (pp. 258-63). Consecuencia lógica de todo lo anterior, y uno de los grandes logros de la reforma litúrgica, es la mejor integración y la mayor abundancia de la palabra en la celebración litúrgica (pp. 269-73), que el Concilio propone por medio de la doctrina de las dos mesas. La norma del Concilio, que ordena que se reparta con más profusión la mesa de la palabra en las celebraciones litúrgicas, ha sido acogida por todos los rituales. En la Constitución Apostólica *Missale Romanum* de Pablo VI se determina de manera precisa el modo como ha de aplicarse. En consecuencia, parece poder afirmarse que la palabra de Dios no es una mera preparación para el sacramento, sino que ella misma tiene como finalidad edificar el pueblo de Dios. Y es a partir de aquí, como deben entenderse las normas del Misal Romano sobre las lecturas y cantos de la Escritura; igual que sucede con todos los demás rituales sacramentales.

Universidad Pontificia de Salamanca

En conclusión, estamos ante un tratado de los sacramentos en general, que ha asimilado la reforma litúrgica de una manera creativa. Sus logros, en este campo, pueden resumirse así: es consciente de la evolución de este tratado y lo presenta de manera adecuada al comienzo; plantea en su momento de manera amplia y ofrece una solución a la cuestión de la relación entre la teología dogmática y la liturgia; adopta una terminología que, a su juicio, está más acorde con la reforma litúrgica; considera el sacramento no como cosa aislada, sino como una realidad dinámica, que forma parte de la acción salvadora de Cristo por medio de la Iglesia; a la vez que estudia la materia del sacramento desde la teología (y filosofía) del símbolo, conecta la forma del sacramento con la dinámica de la palabra de Dios por Cristo y de su poder salvador; sitúa la liturgia de la palabra a la hora de celebrarse los sacramentos no en el ámbito de los prolegómenos, sino en el contexto de la capacidad que la palabra tiene para crear comunidad y ser vehículo de salvación.

5. Teología del bautismo y la confirmación

Volvemos a hacer el mismo juego, ahora referido a los dos primeros sacramentos de la iniciación cristiana. En este caso, el autor que estudia conjuntamente ambos sacramentos en la *Sacrae Theologiae Summa* es el jesuita Francisco de Paula Solá, que titula su tratado *De sacramentis initiationis christianae seu de baptismo et de confirmatione*. Ya la denominación es significativa y no del todo exacta. La eucaristía forma también parte de los sacramentos de iniciación, de los que es su cumbre y plenitud. Seguramente nuestro autor lo sabe, aunque no lo manifieste en ninguna parte, pero la eucaristía ha tomado tal importancia en el conjunto de los tratados sobre sacramentos, que en la práctica litúrgica y en la metodología teológica se ha independizado. Y esto no deja de ser un reflejo también de una praxis litúrgica concreta. Por lo demás, al comienzo del estudio de los sacramentos en particular, nos encontramos con una declaración metodológica acerca de su estudio, que es bien significativa. Los sacramentos se refieren, dice el autor, sobre todo a la vida práctica de la Iglesia y por eso están sujetos a normas jurídicas, morales y litúrgicas. En consecuencia, sigue afirmando el manual, aquí se estudian únicamente las cuestiones dogmáticas, remitiendo las otras cuestiones a su disciplina correspondiente[27]. Es decir, la

[27] *Sacramenta, praeterea, ad vitam christianam practicam spectant, et suapte natura praescriptionibus iuridicis, moralibus et liturgicis subsunt. Qua-*

Universidad Pontificia de Salamanca

liturgia, como la moral y el derecho, es un asunto de normas, nada tiene que ver con la reflexión dogmática. Esta actitud, que es común a todos los tratados, indica bien a las claras el divorcio entre liturgia (que es el estudio de los ritos y las normas de las ceremonias) y teología dogmática, que es una reflexión racional sobre la fe de la Iglesia.

Dicho esto, el esquema del tratado del bautismo (y de la confirmación) es siempre el clásico hasta este momento: institución del bautismo (pero "existencia de la confirmación", dada su especial problemática), esencia (materia y forma del sacramento), necesidad del bautismo, que se considera necesario para la salvación con necesidad de medio (aquí se ponen de relieve todos los problemas y discusiones sobre el bautismo de niños y la suerte de los niños que mueren sin bautizar, mientras que el tema se toca menos ampliamente en la confirmación); sujeto y ministro. La cuestión del carácter no se trata, porque ya se trató en la parte general de los sacramentos.

Además de este esquema básico, el tratado ofrece mucha documentación y muchísimos datos, pero inevitablemente el sistema de exposición a base de tesis impide un tratamiento histórico, progresivo, donde se perciba el origen de los problemas y se explique el por qué de las conclusiones. La estrella del tratado son los documentos magisteriales, especialmente el concilio de Trento, interpretado a la luz de la teología neoescolástica. La Escritura se usa sólo instrumentalmente, sin profundizar en unos textos que, con frecuencia, ni siquiera se dan completos. La liturgia apenas si aparece. Si no me equivoco, la única alusión que he encontrado a los ritos sacramentales en este tratado, es la referencia al canon 13 de la sesión séptima del concilio de de Trento (DH 1613), que condena la afirmación protestante de que el ministro tiene potestad de cambiar los ritos (p. 106).

Echemos ahora una mirada al correspondiente tratado de la colección *Sapientia fidei*, cuyo autor es en este caso el profesor Ignacio Oñatibia y que lleva fecha del año 2000[28]. Este manual, cuyo autor, uno de los teólogos españoles que han mostrado más temprana sensibilidad litúrgica y han mantenido desde hace mucho tiempo la antena orientada hacia los grandes del movimiento litúrgico (recuérdense sus trabajos sobre Odo Casel), es un ejemplo

---

propter non nisi quae ad theologiam dogmaticam pertinent, ceteris ad proprias disciplinas amandatis, nostrae considerationi subicientur, *Sacrae Theologiae Summa* op. cit. 111; en el texto cito las páginas por esta edición.

[28] I. Oñatibia, *Bautismo y Confirmación*. Sapientia fidei 22 (Madrid, BAC 2000); como siempre, a esta edición se refieren las páginas del texto.

Universidad Pontificia de Salamanca

claro de utilización de los nuevos rituales litúrgicos en la elaboración de un tratado de teología dogmática, especialmente en este caso del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos.

En primer lugar, y esto es ya decisivo para todo el tratado, plantea explícitamente toda la teología del bautismo y la confirmación en el contexto de la iniciación cristiana de adultos (junto con la eucaristía, que se trata en otro manual), de manera absolutamente consecuente (p. XIII). Además, parte de otra toma de posición de gran interés para nuestro tema: "La teología de los sacramentos tiene que ser, antes que nada, un discurso sobre su celebración litúrgica. Su punto de partida, metodológicamente hablando, es el estudio de la liturgia en su estructura y formas de expresión; porque la liturgia es una expresión autorizada de la fe de la Iglesia ... Es clara nuestra intención de recuperar para la reflexión teológica el método mistagógico de los Santos Padres...". Todo ello quiere hacerse sin limitarse a la tradición litúrgica occidental, y menos aún a una escuela de reflexión teológica, sino que –continúa afirmando el autor– "guiados por las declaraciones del Magisterio, pretendemos abrirnos a toda la variedad de tradiciones litúrgicas que recogen la experiencia sacramental y la fe de las diferentes Iglesias a lo largo de los siglos" (p. XIV).

Consecuente con este planteamiento, el capítulo introductorio (pp. 3 sg.) es una amplia exposición de lo que llama el "gran sacramento de la iniciación cristiana"[29]. En este capítulo la fuente principal es el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos, junto con los rituales de bautismo y confirmación, aparte naturalmente de otras fuentes. La investigación histórica se orienta a partir de aquí, iniciándose con una interesante indagación bíblica, para recorrer después toda la historia de la teología en este punto, conservando siempre el marco de la iniciación cristiana, marco que le permite, entre otras cosas, resolver el problema del anclaje concreto de la confirmación en el Nuevo Testamento. En efecto, más que en textos bíblicos concretos, cuya interpretación sacramental es por lo menos discutible, parece más coherente buscar las raíces bíblicas (e históricas) del sacramento de la confirmación en conexión con la práctica y experiencia bautismal, hasta que en un momento determinado se van separando los ritos sacramentales de confirmación y bautismo[30]. Este proceso histórico nos lleva hasta el siglo XIII,

[29] La expresión parece de A. Franquesa en *Phase* 30 (1990) 185-209.

[30] Véanse algunas circunstancias en pp. 59-61; sobre el predominio en el bautismo de la liberación del pecado original, cf. 62-3; según el autor es una pre-

Universidad Pontificia de Salamanca

cuando empiezan los teólogos a tratar diferenciadamente bautismo y confirmación, aun siendo bien conscientes de su intrínseca pertenencia. Por lo que se refiere a la época moderna, el autor recuerda que los rituales del bautismo de niños (1969), de la iniciación cristiana de adultos (1972) y de la confirmación (1972) son efecto de un movimiento litúrgico que ha promovido un profundo estudio histórico y teológico y, a la vez, condicionan positivamente la teología sacramental.

Cuando se llega a la parte sistemática, (pp. 101 sg.) los hallazgos del estudio histórico anterior tienen sus consecuencias. Por ejemplo, al exponer las alegorías más importantes del simbolismo global de la iniciación cristiana, que en gran parte están tomadas de los rituales litúrgicos y de la tradición patrística. Por supuesto, en este momento se estudian separadamente (desde el punto de vista metodológico) bautismo y confirmación. En relación con el bautismo, se comienza estudiando su naturaleza simbólica, el *sacramentum tantum* (pp. 103-5), completando el estudio con una aclaración de los símbolos de la liturgia bautismal y de la confirmación (pp. 107-112). Pasa después a estudiar la realidad salvífica significada por el sacramento (*sacramentum et res*), teniendo presentes también en este punto los rituales sacramentales, cuyas referencias se estudian a la luz de toda la tradición litúrgica y teológica de la Iglesia (pp. 119 sg.). Concluye la exposición con los efectos del sacramento (*res tantum*) y las consecuencias éticas. Un esquema parecido sigue para la confirmación. En conjunto, a mi juicio, se trata de un manual modélico por lo que se refiere a la integración entre liturgia y teología.

6. Teología y liturgia de la eucaristía

Permítaseme en este punto una experiencia personal, que he relatado en otro trabajo reciente sobre la eucaristía. Cuando en 1963 iniciaba yo, por primera vez, el estudio del tratado sobre la eucaristía en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, el manual que utilizábamos en las clases era la séptima edición de un tratado reconocido como seguro, bien documentado y puesto al día. Su autor era el jesuita italiano I. Filograssi y había sido editado en la

---

ocupación nacida de la conjunción de dos elementos, la doctrina agustiniana sobre la suerte de niños muertos sin el bautismo y la amplia mortalidad infantil en un momento en que ya predomina en la Iglesia el bautismo de niños.

Universidad Pontificia de Salamanca

Gregoriana por primera vez en 1956. Sus inspiradores, aparte Santo Tomás y los clásicos, son los trabajos previos de M. de la Taille, I.B. Franzelin, L. Billot, A. Piolanti, R. Garrigou-Lagrange, L. Lercher y J.A. de Aldama[31]. Y las fuentes inspiradoras, como no podían ser otras, la Escritura y los Padres, leídos a partir de las sesiones 13, 21 y 22 del Concilio de Trento. Cuando nuestro autor quiere justificar la organización del tratado, acude al canon 801 del antiguo Código de Derecho Canónico, donde se afirma que en la santísima eucaristía, bajo las especies de pan y de vino, es el mismo Cristo el que se contiene, se ofrece y se consume[32]. De aquí deriva la estructura de su tratado: puesto que en la eucaristía se contiene Cristo, lo primero es tratar de la presencia real de Cristo en la eucaristía y de las cuestiones relacionadas con ello, especialmente de la transubstanciación; puesto que en ella se ofrece Cristo, la segunda parte tratará de la eucaristía como sacrificio; y, finalmente, puesto que en la eucaristía se come al mismo Cristo, se tratará de la eucaristía como sacramento, que es alimento del alma, es decir, de la sagrada comunión[33]. En realidad, todos los manuales sobre la eucaristía tenían, con pocas variaciones, el mismo esquema, derivado en gran parte de la teología escolástica y acentuado sobre todo a partir del concilio de Trento y la teología controversística[34].

En el mismo año, y en la misma facultad de teología, pude asistir al seminario del profesor jesuita Louis Ligier, que estudiaba los textos de las plegarias eucarísticas orientales y occidentales, así como sus raíces bíblicas y judías, intentando expresar con esos textos algunas de las características de la teología eucarística[35]. Pero,

[31] M. de la Taille, *Mysterium fidei* (París 1931); L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis* (Roma 1931); I.B. Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio* (Roma 1932, 5ª ed.); A. Piolanti, *De Sacramentis* (Turín 1951, 3ª ed.); L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae* IV, 2 (Innsbruck 1948, 3ª ed.); R. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia* (Turín 1943); J.de Aldama, "De sacramento unitatis christianae seu De Sanctissima Eucharistia", en *Sacrae Theologiae Summa* IV. De sacramentis. De novissimis (Madrid 1951).

[32] *In Sanctissima Eucharistia sub speciebus panis et vini ipsemet Christus Dominus continetur, offertur, sumitur*.

[33] I. Filograssi, *De Sanctissima Eucharistia quaestiones dogmaticae selectae* (Roma 1962, 7ª ed.) 71.

[34] Véase un resumen de la historia de la teología eucarística, con bibliografía, en D. Borobio, *Eucaristía*. Sapientia fidei 23 (Madrid, BAC 2000) 51-95.

[35] Sus apuntes de clase, que circulaban bajo el título *Magnae orationis eucharisticae seu anaphorae origo et significatio* (Roma 1964), se convirtieron en artículos clásicos, "Autour du sacrifice eucharistique", *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 40-55; "De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église", *La Maison Dieu* 87 (1966) 7-49; y otros muchos, bien conocidos de los especialistas.

Universidad Pontificia de Salamanca

sobre todo, la renovación litúrgica empezaba a ensanchar el horizonte, que, poco a poco, iba abriendo también la renovación bíblica y patrística. Y a finales de los sesenta se iba a recoger una cosecha importante. Recordemos que es entonces cuando ven la luz trabajos que abrieron caminos nuevos, como si en ese momento la larga investigación histórica, patrística y litúrgica hubiera cristalizado en frutos maduros. Desde el punto de vista de las fuentes, fue decisiva la colección de anáforas eucarísticas de Hänggi y Pahl, así como el trabajo de Bouyer y la colección de estudios sobre la eucaristía en Oriente y Occidente, dirigida por Botte[36].

Todo este material, junto con estudios de fondo sobre las distintas plegarias eucarísticas, revelaron una nueva manera de pensar y vivir la eucaristía, que se puso de manifiesto al mismo tiempo en la manera orgánica y eclesial de situar la comprensión de la eucaristía por el Concilio Vaticano II, especialmente en el capítulo II de la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia (nn. 47-57)[37]. Los teólogos que desde entonces han escrito sobre la eucaristía reflejan casi siempre estas y otras muchas sensibilidades, que han enriquecido ampliamente el panorama del estudio teológico de la eucaristía. Concretamente en España, la literatura teológica ha florecido de manera notable con trabajos como los de Gesteira, Sayés, Aldazábal, García Paredes y, finalmente, Borobio[38].

Releyendo estos tratados, puede apreciarse cómo se ha enriquecido el estudio de la eucaristía desde no pocos ángulos, rompiendo el viejo molde de la teología neoescolástica. Sobre todo,

[36] Y. Hänggi – A. Pahl, *Prex eucharistica. textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Friburgo 1968); contemporánea esta publicación fue la de V. Martín Pindado – J.M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy* (Madrid 1969); L. Bouyer, *L'Eucharistie* (París 1968; vers. española: Barcelona 1969); B. Botte (ed.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, 2 vol. (París 1970). Véase también el interesante trabajo de L. Maldonado, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa* (Madrid, BAC 1967)

[37] Para una selección de textos del magisterio eclesiástico, conciliares y posconciliares, sobre la eucaristía, véase la útil colección de A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía. Selección de documentos posconciliares* (Madrid, Marova/PPC 1979), y su *Enchiridion. Documentación litúrgica posconciliar* (Barcelona 1992).

[38] M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión* (Madrid, Cristiandad 1983; Salamanca, Sígueme 1992); J.A. Sayés, *El misterio eucarístico* (Madrid, BAC 1986); J. Aldazábal, "La Eucaristía", en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia. II. Sacramentos* (Salamanca, Sígueme 1988) 181-436; Id., *La Eucaristía* (Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica 1999); J.C.R. García Paredes, *Iniciación cristiana y Eucaristía. Teología particular de los sacramentos* (Madrid, Ed. Paulinas 1992) 199-445; D. Borobio, *Eucaristía* op. cit; este último autor, hace una buena presentación de casi todos los anteriores en pp. XXX-XXXIII

Universidad Pontificia de Salamanca

aparte de un mejor y más fino análisis bíblico, el conocimiento más a fondo de la tradición patrística y de la liturgia de Oriente y Occidente, una mayor sensibilidad ecuménica, así como la posibilidad de usar otros instrumentos filosóficos distintos a los derivados de la filosofía aristotélico-tomista, han abonado el estudio de la eucaristía, abriendo caminos que, paradójicamente, se encuentran más cercanos de la patrística de los siglos IV-VI, que de la teología posterior.

Pero en esta ocasión de lo que se trata es de la influencia de la reforma litúrgica en la teología sacramentaria, concretamente ahora en la teología de la eucaristía. Todos los tratados anteriormente mencionados han recibido, con mayor o menor énfasis, la reforma litúrgica y han tratado de integrarla en su exposición teológica. Pero en este caso, en vez de comparar un tratado antiguo con otro actual, prefiero centrarme en una iniciativa que va más allá de la asunción de la reforma litúrgica, y proponer una iniciativa teológica desde la liturgia misma. La iniciativa me la ha resucitado la lectura de un reciente ensayo del jesuita italiano Cesare Giraudo, bien conocido por sus trabajos acerca de los orígenes de la plegaria eucarística. En este caso se trata de exponer lo que él llama un "tratado mistagógico de la eucaristía"[39].

Sin querer hacer un análisis de este interesante trabajo, cosa que he hecho en otro lugar[40], lo esencial es que nuestro autor opta por elaborar un estudio sistemático de la eucaristía a partir de la plegaria eucarística, que él considera representativa de la *lex orandi*, si bien después de establecer como criterio para reconocer que un texto litúrgico es normativo, y por tanto puede ser fuente de fe, el que éste sea reconocido universalmente como texto celebrativo en la Iglesia, tenga una antigüedad venerable y goce de consenso unánime[41].

[39] C. Giraudo, «*In unum corpus*», *Trattato mistagogico sull'eucaristia* (Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo 2001); es la reelaboración de un anterior trabajo, que lleva el título *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»* (Brescia-Roma 1989); los números entre paréntesis que hay en el texto remiten, hasta próximo aviso, a las páginas de la primera obra.

[40] Cf. J.M. Sánchez Caro, "Sugerencias para una teología de la eucaristía desde la plegaria eucarística", en A. Cordovilla / S. del Cura / J.M. Sánchez Caro (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal* (Salamanca, Sígueme 2006) 509-38.

[41] El autor llega a este criterio comparando el axioma *legem credendi lex statuat supplicandi* del *Indiculus* recopilado por Prospero de Aquitania (cf. DH 246), con la norma de la tradición recogida en el *Commonitorium* 2, de Vicente de Lerins, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (PL 50, 640).

Universidad Pontificia de Salamanca

Siguiendo esta iniciativa, que yo mismo había sugerido en otro trabajo[42], y apoyándome en ella, propongo de manera resumida unos principios o pautas a partir de los cuales podría intentarse la elaboración de un tratado sobre la eucaristía, que partiese de la misma plegaria eucarística, aprovechando cuanto en estos últimos años se ha estudiado sobre este riquísimo tesoro de textos litúrgicos de todas las tradiciones cristianas.

Un primer capítulo sería el establecimiento de las fuentes de nuestro tratado, la legitimación del punto de partida, que ha de ser siempre la tradición de la Iglesia unánimemente aceptada. Por consiguiente, se debe partir en la construcción teológica de una reflexión sobre la eucaristía de las plegarias eucarísticas universalmente reconocidas y aceptadas en la Iglesia. Ellas constituyen legítimamente la *lex orandi* de la eucaristía y pueden, por tanto, constituirse en *lex credendi* de este sacramento.

El segundo capítulo es el contexto en el que debe situarse la eucaristía, para que sea verdaderamente significativa. Efectivamente, la eucaristía no es una especie de hallazgo aislado en la historia de Jesús, una especie de juego "mágico" para hacer presente su muerte redentora y su persona gloriosa. Su contexto natural es la historia de la salvación. Ya hace años, entre las conclusiones de mi estudio sobre la plegaria eucarística oriental, señalé la necesidad de integrar el estudio de los sacramentos en una teología de la historia de la salvación, de modo que éstos pudieran ser comprendidos como momentos concretos, en el hoy de la Iglesia celebrante, de la irrupción de la única salvación que Cristo nos consiguió por su muerte y resurrección[43]. Por otra parte, esto es lo que señalan, de una o de otra manera, todas las anáforas al situar el embolismo del relato de la institución en el contexto de una alabanza y acción de gracias que relata las maravillas de la salvación a lo largo de la historia, una historia que comienza y termina, paradójicamente, con dos acontecimientos metahistóricos: la creación y la parusía[44]. En consecuencia, todo estudio de la eucaristía debe integrar este sacramento en el contexto de la historia de la salvación, en conexión con el misterio de la muerte gloriosa de Jesucristo. Especialmente importante es el estudio de cinco grandes realidades histórico-salvíficas: la alianza, el banquete, la pascua, la bendición y el memorial.

[42] Véase J. M. Sánchez Caro, *Eucaristía e Historia de la Salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid, BAC 1983) 432.

[43] *Eucaristía e historia de la salvación* 432-3.

[44] Sobre este punto véase, entre otros muchos estudios, *Eucaristía e historia de la salvación* 413-23.

Universidad Pontificia de Salamanca

En este momento es cuando estamos preparados para estudiar y comprender toda la riqueza de la última cena de Jesús, que comprende el tercer grande capítulo de nuestra propuesta. El interés del teólogo sistemático, ayudado en este caso por el exegeta, parece que debería ser, sobre todo, poner de relieve el profundo significado simbólico de la cena. Se trata de descubrir, según apunta certeramente González de Cardedal, cómo Jesús encierra en ella una especie de concentración de su destino, al crear dentro del convite pascual unos signos nuevos que trascendían lo que la cena en sí misma significaba. Repitamos las palabras del teólogo: "en los elementos del pan y del vino, junto con los gestos interpretativos, Jesús lleva a cabo la constitución de una realidad nueva. En ella *reasume* y *anticipa* su destino, cuerpo roto y sangre derramada por muerte violenta, lo *interpreta* como ofrenda, sacrificio e intercesión por los muchos, lo *entrega* a los que le rodean para que lo hagan en su memoria y lo *universaliza* como fuente de perdón por los pecados y gracia para todos ('por los muchos'). Jesús crea así una realidad nueva que *incorpora* su destino y lo *corporeiza* mediante los signos eucarísticos para siempre y para todos"[45]. En consecuencia, los relatos de la última cena de Jesús deben estudiarse con métodos exegéticos, teniendo en cuenta su contexto literario y, en la medida de lo posible, el contexto cultural, religioso y simbólico en que se celebra, poniendo de relieve, sobre todo, cómo con todos esos elementos Jesús crea una realidad nueva.

El cuarto capítulo, importantísimo, es la dimensión sacrificial de la eucaristía, que forma parte constitutiva de este sacramento. En nuestro boceto conviene aclarar, primero, la noción de sacrificio que aquí estamos utilizando; después, conviene investigar todo lo que en los relatos de la última cena –y, en la medida de lo posible, en la realidad histórica de la misma cena– puede ayudarnos a descubrir la dimensión sacrificial de la eucaristía; desde aquí, en tercer lugar, habría que pasar al análisis de los textos de la plegaria eucarística que expresan esa realidad sacrificial, y al modo como la expresan; finalmente, será necesario formular las características de esa dimensión sacrificial, tratando de ver cómo no es ninguna realidad diferente al ser sacramental de la eucaristía, sino precisamente lo que esa realidad de sacramento expresa de manera plena. Este es el programa, que puede formularse de manera más concreta con las

[45] O. González de Cardedal, "La Eucaristía entre Jesús, la Iglesia y el mundo", en *La entraña del cristianismo* (Salamanca, Secretariado Trinitario 1997) 463-522; aquí 465.

Universidad Pontificia de Salamanca

siguientes palabras: La vida de Jesús, toda ella pro-existente, tiene en consecuencia una clara dimensión sacrificial, que se expresa de manera decisiva en su muerte gloriosa. Jesús en la última cena, mediante gestos y palabras determinadas, expresó claramente esta dimensión sacrificial y la anticipó en aquellas palabras y gestos que mandó repetir en memoria suya. La Iglesia, al realizar el memorial de su muerte gloriosa mediante gestos y palabras, hace presente sacramentalmente el único sacrificio de la cruz con todas sus consecuencias: es sacrificio de expiación por los pecados y sacrificio de comunión y acción de gracias. Todo ello se expresa de manera patente en el conjunto relato-anámnesis de la plegaria eucarística, donde se realiza el tránsito del memorial conmemorativo al memorial cultual, del relato de la historia de la salvación a la presencia real de la salvación en la historia, en el hoy de la vida de la Iglesia.

Un nuevo capítulo de nuestra indagación es la dimensión pneumática de la eucaristía, que incluye su dimensión eclesial y que está reflejada en la plegaria eucarística mediante la epíclesis y las intercesiones. Por ello, debemos continuar nuestra reflexión teológica, teniendo en cuenta la epíclesis de las plegarias eucarísticas, que forma parte de su núcleo central, junto con la anámnesis y el relato de la institución. Mediante ella, se pone de relieve la acción del Espíritu en la profunda transformación del pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo. Esta transformación real sacramental es el punto de partida para una indagación más a fondo acerca del fundamento de la presencia real permanente de Cristo en la eucaristía. Tradicionalmente este fundamento se ha explicado por medio del concepto de transubstanciación. Este concepto, que refiere una transformación sustancial insoslayable, puede completarse con otras explicaciones de tipo mas personalista, mediante conceptos como transignificación o transfinalización, que también pueden encontrar apoyo en la epíclesis. La presencia real sacramental es así la base y el fundamento de la presencia real permanente, que tienen siempre una dimensión dinámica de encuentro entre Cristo y el cristiano, remitiendo por ello constantemente a su origen, la celebración eucarística. Además, la epíclesis nos certifica la acción del Espíritu sobre la asamblea, convirtiéndola en cuerpo de Cristo, en comunidad eclesial. De este modo, la comunión eucarística no es sólo el contacto personal del cristiano con el cuerpo de Cristo a través de las especies eucarísticas, sino también la asunción por Cristo de nuestra persona para hacerla cuerpo suyo eclesial. En consecuencia, la eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia a su vez hace la eucaristía. Finalmente, es en las intercesiones y en la *koinonía* creada por el sacramento, y sacramentalmente expresada en la epíclesis,

Universidad Pontificia de Salamanca

donde tiene su base la conexión de la eucaristía con el hoy de la Iglesia y la solidaridad ineludiblemente unida a la eucaristía. Además, un tratamiento de todas estas dimensiones desde la comprensión profunda de la epíclesis puede ser el punto de partida para superar la eterna discusión acerca del momento de la consagración.

El capítulo final, que nunca se debe omitir, es el dinamismo de acción de gracias y alabanza de toda plegaria eucarística, derivado de su origen bendicional, y compuesto en un claro marco trinitario. Se trata de un tema teológico, con frecuencia olvidado, pero de gran importancia. La eucaristía es siempre alabanza y acción de gracias al Padre, memorial y sacrificio de Cristo, campo de acción del Espíritu. La doxología final de las grandes plegarias eucarísticas cierra así, a modo de inclusión, el impulso bendicional con el que se abre, y subraya la dimensión "eucarística" del sacramento, así como la atmósfera trinitaria que la envuelve toda, sello y garantía de toda acción salvadora[46]. Por tanto, podemos concluir este conjunto de sugerencias, indicando que toda la plegaria eucarística, pero especialmente su comienzo y la doxología final, evidencian cómo la eucaristía es sacrificio de acción de gracias y obra maravillosa de la Santísima Trinidad.

He aquí una sugerencia, que con más detalle he propuesto en otro trabajo, a partir de los trabajos de Giraudo y de mi propia experiencia en el estudio de las plegarias eucarísticas. De esta manera, no solamente se presenta en este ensayo lo que ya está hecho, que es mucho, sino también nuevos campos de indagación, que quizá merezca la pena explorar. Es esa una tarea que sobrepasa mis fuerzas y competencias en este momento. Ahí queda la iniciativa, difícil pero apasionante como es, interesante y, con probabilidad, ecuménicamente muy fructífera.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

De cuanto hasta aquí he tratado de exponer no pueden sacarse conclusiones definitivas. Los textos analizados son pocos y el campo

[46] Sobre esta doble dimensión, pueden verse mis trabajos: "Bendición y Eucaristía. Veinticinco años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística", Salmanticensis 30 (1983) 123-47; "Eulogía y eucaristía. La alabanza a Dios Padre", en Estudios Trinitarios 25 (1990) 3-35 = N. Silanes (ed.), Semanas de Estudios Trinitarios. XXIV. Eucaristía y Trinidad (Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario 1990) 11-44.

Universidad Pontificia de Salamanca

de estudio debería ampliarse, como he dicho al principio, a otras realizaciones litúrgicas y a las buenas monografías teológicas ya existentes. No obstante, de forma provisional y, ciertamente, incompleta, se adivina que la teología sacramentaria actual tiene claramente en cuenta la reforma litúrgica. Sus planteamientos derivan de la conjunción de los movimientos litúrgico, bíblico, patrístico y ecuménico del siglo XX, que llegan a su plenitud en los textos y decisiones del Vaticano II. Este es el punto fundamental de influencia y el elemento decisivo en los planteamientos actuales de la teología sacramentaria. Pero es claro también, al menos en los textos que hemos analizados, que la reforma litúrgica tiene una influencia perceptible y, a mi juicio, para bien en la reflexión teológica actual. La nueva dimensión cristológica, que se refleja sobre todo en los planteamientos acerca del origen cristológico de los sacramentos y la presencia del misterio pascual de Cristo, como fuente inmediata de la gracia sacramental, me parecen dos de los elementos más interesantes. Es verdad, que aún no se ha logrado un planteamiento definitivo y aceptado por todos (quizá nunca se llegue a ello). Pero es un camino lleno de interés y de fecundidad teológica. La asunción de la historia en los trabajos sobre los sacramentos, expuesta de manera crítica, es otro de los puntos generalmente asumidos, derivado sin duda de los trabajos nacidos en el movimiento litúrgico. El enriquecimiento de la dimensión eclesiológica de los sacramentos es importantísimo en la teología sacramentaria actual y todavía puede desarrollarse más ampliamente. La integración de dos realidades básicas de la teología, la Palabra de Dios y los sacramentos de Cristo y de la Iglesia, son otra de las conquistas, que se alimenta de la nueva reforma litúrgica, aunque tenga sus orígenes en el concilio Vaticano II y en los trabajos que lo prepararon. La iniciativa de Giraudo, que he intentado exponer y, en cierto modo, complementar, indica un contacto entre la teología dogmática y la mistagogia que parece ofrecer perspectivas llenas de interés.

En resumen, creo que la nueva teología sacramentaria está recogiendo con atención la herencia de casi un siglo de trabajos de historiadores de la tradición y de la liturgia, de teólogos y exegetas. Indica claramente que el diálogo entre teología y liturgia –impulsado sin duda por la reforma litúrgica última, pero heredero de los movimientos litúrgico, patrístico, ecuménico y bíblico– ni ha sido inútil, ni está aún plenamente concluido. Se ha hecho mucho. Y estoy seguro de que aún veremos cosas mejores.

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO
Facultad de Teología, UPSA

Universidad Pontificia de Salamanca

SUMARIO

El presente trabajo intenta analizar breve y sumariamente la influencia de la reforma litúrgica, realizada desde la conclusión del Concilio Vaticano II hasta hoy, en la elaboración de la teología sacramentaria. Naturalmente, no se trata de un estudio exhaustivo de historia de la teología en este campo. El ensayo presente es mucho más limitado. Después de un breve resumen histórico, me concentraré en el tratado de teología sacramentaria general, para pasar a los sacramentos de iniciación. Tanto en el primer caso, como en lo relativo a bautismo y confirmación, se toman como referencia un par de manuales significativos, antes y después del concilio y la reforma litúrgica, para ver cómo ha influido la reforma litúrgica en los planteamientos teológicos. En el caso de la eucaristía, el planteamiento será un poco distinto. Después de la breve presentación de algunos manuales significativos, me referiré a la propuesta de elaboración de un tratado dogmático de la eucaristía desde la plegaria eucarística, una de las iniciativas, sin duda, que llevan más a fondo las consecuencias de la reforma litúrgica a la teología dogmática sacramentaria. Con esta modesta aportación se trata de indicar un camino de estudio, que merecería una investigación más a fondo, no tanto para establecer una mera comparación de resultados, cuanto para indagar sobre posibles caminos de enriquecimiento mutuo entre reflexión teológica y vida litúrgica.

SUMMARY

This paper tries to analyze brief and summarily the influence of the liturgical reform, performed from the conclusion of the IInd. Vatican Council up to today, in the elaboration of the theology of the sacraments. Of course, it is not an exhaustive study of history of the theology on the matter. The present essay is much more limited. After a brief historical summary, I will focuse in the general theology of the sacraments and in the theology of the sacraments of initiation. So much in the first case, as in the case of Baptism and Confirmation, I will take as a reference two o three significant handbooks,

Universidad Pontificia de Salamanca

before and after the Council and the liturgical reform, so that we could see how the liturgical reform influenced his theological approach. As for the Eucharist, the presentation will be a bit different. After a brief notice of some significant handbooks, I will essay to propose a model of theology of the Eucharist deduced from the structure and main elements of the Eucharistic prayer, so that one could see possible ways of mutual enrichment for both, theological reflection and liturgical life.

Universidad Pontificia de Salamanca