

PENSAR UNA ACCIÓN: LA TAREA DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTARIA CONTEMPORÁNEA

Thinking About an Action: the Task of Contemporary Sacramental Theology

NICOLA REALI*

Resumen

El estudio del recorrido de la teología sacramentaria contemporánea – desde Casel hasta nuestros días – pone en evidencia cómo en la materia sacramental la teología reencuentra uno de los estímulos más decisivos para volver a poner en cuestión el horizonte fundamental del método teológico práctico en cuanto tal. Ello acontece a través de una decidida superación de cualquier tentación intelectualista y/o racionalista, y, al mismo tiempo, acentuando el carácter insuperablemente práctico de la acción litúrgico-sacramental. Estos son los supuestos a partir de los cuales es posible leer unitariamente el camino de la reflexión sacramentaria de hoy en día, no separadamente del intento de un renovado diálogo con las disciplinas filosóficas.

* Doctor en Sagrada Teología en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma), Licenciado en Teología sistemática en la Facultad Teológica de l'Italia del Norte (Milán), Profesor de eclesiología y de antropología teológica en la Facultad de Teología de l'Italia Central (Florenca) y profesor encargado de Teología en l'Instituto Pastoral Redemptor Hominis de la Pontificia Universidad Lateranense (Roma).
Correo electrónico: admincollegium@pul.it

Artículo recibido el 10 de Diciembre de 2010 y aprobado para su publicación el 21 de abril de 2011.

Palabras clave: Sacramentos, Acción, Teología sacramentaria contemporánea, Relación filosofía - teología, Libertad.

Abstract

The study of the developments of contemporary sacramental theology – from Casel till nowadays – highlights the links between the sacramental matter and one of the most decisive stimuli to rethink the fundamental horizon which guides the practical theological method as such. This happens thanks to a resolute victory over any rationalist or intellectualist temptation, and in the same time, stressing the practical character of the sacramental-liturgical action, which is insuperable. These are the premises which enable us to read the map of the sacramental thinking today, in a unifying manner, without letting aside the renewed dialogue with philosophical disciplines.

Key words: Sacraments, Action, Contemporary Sacramental Theology, Relationship between Philosophy / Theology, Freedom.

PENSAR UNA ACCIÓN: LA TAREA DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTARIA CONTEMPORÁNEA

La reciente reflexión teológica sobre los sacramentos se caracteriza por el intento de superar definitivamente la derivación metafísico–conceptual conectada a la figura moderna de la teología. El elemento que identificaba la estructura del pensamiento moderno consistía en la aproximación a las figuras de la experiencia sobre la base de la noción de trascendencia que había aparecido luego del encuentro entre la tradición escolástica y las instancias del pensamiento moderno. En el modo con el cual se concebía la naturaleza del fundamento, se reflejaba la consideración de la realidad según una perspectiva que, siendo esencialmente objetivista y casual, inducía a la elaboración teológica moderna a dirigirse de manera casi exclusiva a la legitimación de Dios como causa última de lo real cosmológicamente entendido. En este cuadro, lo específico de la reflexión sacramentaria, en particular de la teología del siglo XVIII en adelante, se colocó en torno a la discusión acerca de la materia y la

forma del sacramento en tanto “sustancia” eficaz determinada por obra de la institución divina. Esto constituyó el supuesto sobre el que se estructuró el tratado *De sacramentis in genere* que, especialmente con la restauración del tomismo, llegó hasta el siglo XX acentuando los criterios racionalistas de la forma de pensamiento moderna. En éste, el sacramento era ilustrado a través de la presentación de las causas que motivaban su existencia, hasta llegar a la causa última representada por Dios y por su voluntad salvífica respecto de los hombres (Ruffini, 1977; O’Neill, 1972; Colombo, 1974; Finkenzeller, 1981; Kühn, 1985; Haquin, 1990; Ubbiali, 2002).

Como reacción al ideal de la modernidad, la renovación de la teología ha procedido solicitando la exigencia de una razón de tipo no objetivista que pudiera encaminarse a una recuperación de la relación Dios/hombre en el plano histórico, como supuesto indispensable para la recuperación integral del dato de la revelación. En otras palabras, se sintió la exigencia de abandonar el planteamiento metodológico del Manual que en los últimos tiempos subordinaba el análisis de la experiencia creyente a la previa clarificación apologética de la relación Dios/hombre llevada a cabo por vía cosmológica. En consecuencia, la sacramentaria no se podía ya configurar como el “apéndice pastoral” de la teología dogmática, sino que debía estructurarse sobre la base de la conciencia de que el sacramento representa la forma concreta en la que acontece efectivamente la actuación de la relación libre del hombre hacia la verdad teológica. Buscando precisar exactamente la esencia del sacramento a través de la dotación de un relieve objetivo para esta problemática, la sacramentaria acentuó por lo tanto en la teología contemporánea el perfil indispensable para la reformulación radical del modelo tendiente a la justificación del carácter de cumplimiento inscrito en el evento de la revelación teo–cristológica.

Bajo este perfil es posible igualmente releer los momentos más significativos de la evolución de la reflexión sobre el sacramento en la época contemporánea.

I

El primero que intuyó tal necesidad fue Odo Casel, introduciendo el principio por el cual no podemos razonar sobre el sacramento sin detenernos

en la liturgia: no se puede hablar del *opus Dei* sin sacar a la luz a su Esposa que es la Iglesia. El término misterio o, más precisamente, “misterio del culto (*Kultmysterium*)”, según Casel indica exactamente el improrrogable deber de impedir una descripción separada entre la obra divina y la eclesial: “la acción santa que cumplimos, pero que el Señor (a través del ministerio eclesiástico) realiza simultáneamente con nosotros” (Casel, 1966, p. 42; Schilson, 1982).

Sin embargo, a Casel le faltaban las categorías filosóficas para expresar esta unidad, tan es así, que él especifica la identidad de la liturgia y del sacramento afirmando su naturaleza como acto de Dios vuelto presente bajo los velos de los símbolos de culto de la Esposa: fórmula seguramente inadecuada respecto del proyecto, ya que si la obra de Dios permanece “bajo los velos” no queda precisada la unidad intrínseca entre la acción divina y la eclesial. De este modo Casel puso las bases para una diferente presentación del sacramento, acentuando la idea según la cual la referencia imprescindible al evento cristológico debía ser recuperada en unidad con la instancia antropológica del hombre como historia, pero la carencia especulativa del proyecto le impidió formalizar adecuadamente esta intención.

En este sentido, la reflexión de Edward Schillebeeckx (1987) reintroduce la pregunta de Casel, encontrando en el concepto de cuerpo la noción antropológica capaz de unificar ambos perfiles. A través de la introducción de la categoría de símbolo cultural y de su relectura en términos de “encuentro”, Schillebeeckx subraya el deber de colocar en el centro de la sacramentaria el dato antropológico de la corporeidad del hombre como aquello que explica el carácter histórico – concreto del sacramento: en el cuerpo se expresa la intencionalidad del espíritu y, por tanto, también la intencionalidad de la fe halla en el sacramento un cuerpo concreto de expresión.

A pesar de lo anterior, la teología de Schillebeeckx se refiere aún a una antropología que sigue siendo la del ser humano alma y cuerpo. El sujeto necesita hacer visible su intencionalidad. La ontología que está como fundamento de su discurso no es, pues, adecuada para el problema presentado desde los tiempos de Casel, ya que, aun cuando se trata de un nuevo nivel, restaura la idea de investigar el origen de la dimensión concreta del sacramento en el principio de la causalidad, el cual ciertamente continúa siendo poco apto para esclarecer la unidad que el sacramento realiza entre la obra de Dios y el dinamismo de la fe.

A partir de las sollicitaciones puestas en juego por parte de la reflexión antropológica de Schillebeeckx, se comprende el ulterior desarrollo de la teología sacramentaria que encuentra en Karl Rahner su indiscutible punto de referencia. Rahner utiliza la noción de “símbolo real” en el que tematiza la necesidad de esta referencia antropológica, pero según una ontología y una teoría –respecto tanto de Casel como de Schillebeeckx– diferentes (Rahner, 1960; 1961; 1964; 1972).

Partiendo del concepto de autocomunicación de Dios y analizando su inteligibilidad en cuanto autocomunicación de Dios al hombre, Rahner designa la libertad en cuanto al hecho, mas no en cuanto al modo: si Dios se comunica, es el Verbo quien lo manifiesta y es el Espíritu quien realiza su aceptación. Además, siendo el hombre el destinatario de la autocomunicación de Dios, la comunicación misma está co-determinada por el hombre, de tal manera que desde el concepto de autocomunicación de Dios al hombre, Rahner puede deducir el modo de ser de Dios que se comunica. El supuesto de base del razonamiento de Rahner puede ser encontrado en la noción de “experiencia trascendental”, que, identificando el fundamento de la evidencia categorial en la experiencia trascendental del ser mismo, termina por resolver la subjetividad en el espíritu infinito: Dios puede y debe ser querido como el fin del dinamismo trascendental de la libertad humana, porque Dios desde siempre se ha comunicado como el principio de este dinamismo (Bertuletti citado en Colombo, 1988). Comprendida al interior de esta perspectiva, la reflexión sacramentaria de Rahner pretende, a partir de la estructura encarnadora de la experiencia trascendental del hombre, identificar en el sacramento la actuación de las situaciones antropológicas singulares de la iglesia sacramento, la cual continúa en el tiempo la definitividad de la obra realizada por Dios en Cristo. La determinación histórica de la verdad trascendente en el símbolo del sacramento representa para Rahner la actuación de la experiencia trascendental. El espíritu del hombre alcanza una conciencia refleja de la trascendencia, de la que está constituido esencialmente, a partir del dato histórico, gracias al cual la trascendencia es realmente significada. Por otra parte, el elemento de la significación ha de ser aceptado como correspondiente al momento trascendental, porque sólo de este modo puede ser recogido por el espíritu según la modalidad que lo define.

En este proceso, que pretende mantener firme la instancia de la subjetividad libre, falta la afirmación de la historicidad esencial, ya que,

a través de un concepto de símbolo aún noético, en lugar de práctico, la historia de la libertad humana termina por ser solamente la objetivación categorial de la verdad trascendental. Para Rahner hay una “historicidad-más-allá” que significa la historicidad efectiva y esto, además de desenmascarar la permanencia en su pensamiento de un concepto de ser medieval en el sentido de unidad apriórica del ser, deja abierta la prosecución del proyecto caseliano de búsqueda de una caracterización del sacramento que pueda de manera rigurosamente histórica establecer la unidad de la verdad de Dios revelada en Cristo con la libertad del hombre. Hay, sin embargo, en el proyecto rahneriano, el riesgo de una insuficiente justificación de la historicidad existencial y, más radicalmente, del carácter fundamental de la singularidad de Cristo. Siendo el evento de Cristo la manifestación categorial, y por tanto histórica, de la voluntad salvífica universal de Dios, para Rahner el principio de universalidad es asumido independientemente de la factualidad y de la singularidad del evento histórico de Cristo, ya que la existencia de Jesús es únicamente la exhibición, una vez por todas, en el curso del tiempo, de la voluntad salvífica que Dios tiene para todos. El evento cristológico es, así, para Rahner el punto hacia el cual todo hombre mira, ya que la relación del hombre con la salvación universal de Dios está ya dada y “resuelta” a nivel trascendental. Se comprende, de este modo, cómo Rahner, en ámbito sacramental, conserva un concepto de símbolo aún noético que, como dijimos, acaba reduciendo la historia de la libertad humana a pura objetivación categorial de la verdad trascendental (Ubbiali, 2000).

En el panorama teológico desencadenado por el abandono de la perspectiva metodológica de la neoescolástica un lugar preeminente ocupa seguramente la figura y la obra de Hans Urs von Balthasar, el cual –junto con Rahner– representa al teólogo que mayormente ha contribuido a la renovación de la teología católica. Más allá de las numerosas críticas al modelo rahneriano, es indudable que Balthasar compartió con Rahner el proyecto de invertir radicalmente la perspectiva conceptualista de la teología moderna, rechazando ese aislamiento de la teología del saber humano que se configuraba como salida inevitable de una teología que acoge las categorías centrales de su discurso reguladas por un marco conceptual unívoco: no se puede ya comprender la relación Dios/hombre bajo la óptica de una concepción de lo absoluto divino por la cual éste aparece desvinculado del evento históricamente determinado del ser humano. Bajo esta visión, la teología permanece en una perspectiva de teoría abstracta que, aun cuando

repite con elegancia el dictado de los maestros medievales, termina por vaciar desde su interior la realidad de la revelación, ya que marca la diferencia absoluta de Dios respecto del hombre y a su experiencia al modo de una separación (Balthasar, 1988; 1975; 1987).

La revelación de Dios no puede sufrir ninguna “reducción cosmológica” o “antropológica”, es decir, no puede quedar atrapada dentro de ningún tipo de *a priori* que comprometería el carácter libre e imprevisible de la libertad de Dios y del hombre. La evidencia y la inteligibilidad de la forma (*Gestalt*) de la revelación, entendida como cumplimiento de lo humano, no pueden buscarse fuera del acontecimiento concreto del evento cristológico: sólo en la relación entre la libertad de Cristo y sus condiciones prácticas se realiza, en efecto, esa total dependencia del otro-que-sí que representa la condición única bajo la cual es posible comprender el suceso cristológico en su calidad de manifestación (*Erscheinung*) del fundamento trinitario. Esto representa para von Balthasar la única vía para poder subrayar la no extrañeza de la trascendencia de la verdad teológica hacia la historicidad antropológica. El dinamismo libre de la autoconciencia humana, llegando en el plano mundano solamente a reconocer el deber de ser-para-otro, requiere, en efecto, de un evento que no pueda ser deducido y que muestre efectivamente su posibilidad lograda. Esto se realiza en el acontecimiento cristológico en el cual se muestra la identidad de Jesús a la manera de la existencia totalmente consagrada al cumplimiento de la voluntad del Padre en virtud del carácter sacramental de su propia corporeidad: en la perfecta correspondencia de la libertad de Cristo al Padre (en la coincidencia entre su ser-en-sí y su ser-para-otro) se realiza el acto en el cual el mostrar-se, dar-se, decir-se del fundamento triadológico acontecen en unidad. Sobre tales bases von Balthasar puede, así, construir su teología, articulando el momento estético (bello) de la manifestación de Dios en la historia, con el dramático (bueno) de la acción del encuentro/enfrentamiento entre libertad de Dios, y con el lógico (verdadero) de la proclamación de la verdad de Dios y del mundo.

Desde este punto de vista, von Balthasar (1976) encuentra en el rito y en el sacramento el criterio para poder precisar la categoría central de su pensamiento (la *Gestalt*), asumiendo una perspectiva que, confiriendo unidad al momento estético, oblativo y lógico de la aparición de Dios, especifica la participación de la trascendencia teológica en la historicidad

de una manera práctica, capaz de configurarse como el ámbito que no anula el dinamismo libre de la autoconciencia antropológica, pero que lo vuelve posible, ya que incluye de ella la figura cumplida. El momento sacramental-litúrgico representa, en efecto, el lugar privilegiado en el cual se establece una correlación entre una lectura unitaria de los trascendentales y la inclusión de la libertad humana en la forma de la revelación, ya que decreta una colocación de la relación analógica Dios/hombre en un plano que, sin comprometer mínimamente el primado de la manifestación teológica del fundamento, impide una aniquilación de la creatura frente a la aparición del *Deus semper maior*. En el llamado a la dimensión ritual del sacramento, aflora, de este modo, la relevancia concedida por parte de von Balthasar a la afirmación de la indisponibilidad del cumplimiento teológico de la libertad humana conjuntamente a la necesidad de su manifestación. El carácter ritual del sacramento responde precisamente a este doble perfil, ya que muestra la subordinación del movimiento libre de la autoconciencia humana a la conciencia de la real implicación de Dios en la historicidad antropológica, de tal modo que si la base sobre la cual se puede adecuadamente pensar la especificidad de la condición humana resulta insuperablemente conectada a la libertad, sin embargo su cumplimiento está totalmente suspendido por el acto de la manifestación divina que se compromete radicalmente con la historia.

Esta configuración de la materia sacramental restituye, por lo tanto, íntegramente la lógica del desarrollo de la relación teología/antropología en la *Trilogía*, que se estructura siempre a través de una especificación litúrgico – ritual de la dramaticidad intramundana, para llegar, sucesivamente, a una constante caracterización del carácter paradójico de la libertad finita, a dibujar las líneas del drama teo–cristológico en una modalidad que ve acentuado el perfil propiamente eucarístico – sacramental del acto de la redención cristológica *pro nobis*. En la exploración llevada a cabo por von Balthasar de las formas intramundanas con las cuales el hombre instituye una relación dinámica con el fundamento teológico–trascendente (en particular el universo mítico–trágico del teatro griego antiguo), toma espacio, en efecto, un énfasis significativo de su dimensión litúrgico–ritual, que impone la búsqueda de la forma típica del libre tender del ser humano hacia la divinidad, en la determinación concreta con que el obrar de Dios se estructura respecto de la historia. Ello constituye, sin embargo, un pálido presentimiento de lo que la libre automanifestación de Dios en Cristo realiza,

ya que, en virtud de una paradójica e insuperable finitud, a la libertad humana le está vedada toda posibilidad de ser expresión (*Ausdruck*) perfectamente correspondiente del fundamento teológico. Sólo la humanidad de Cristo puede representar (*darstellen*) adecuadamente la dramaticidad originaria que distingue esencialmente la vitalidad intratrinitaria, porque exclusivamente la libertad de Cristo es de hecho correspondiente a la dinámica intratrinitaria del fundamento teológico (Reali, 1999).

II

Rahner y von Balthasar, de este modo, han acentuado dos perfiles, ambos igualmente valiosos, lo cuales no solamente han determinado en la reflexión sobre el sacramento el abandono definitivo del conceptualismo abstracto que caracterizaba la manualística, sino que más radicalmente han ofrecido dos inspiraciones preciosas para el camino futuro de la teología: tanto la enunciación rahneriana de la conexión de la verdad divina a la subjetividad humana, como el llamado balthasariano a no desatender el examen sobre la concreción de la *forma* (*Gestalt*) “objetiva” de la revelación de Dios, suministran los elementos no ocasionales a través de los cuales la teología está llamada a redefinir su propio estatuto metodológico, no separadamente del retomar un efectivo diálogo con la disciplina filosófica. La imposibilidad de afirmar la verdad de Dios independientemente del nexo que ella posee con lo típico del dinamismo libre de la subjetividad humana así como el centrar nuevamente el discurso teológico sobre lo concreto, constituyen en efecto los pilares sobre los cuales la investigación sobre el sacramento puede continuar y completar el proyecto de Rahner y von Balthasar, poniendo al centro de su razonamiento la pregunta acerca la relación hecho/reflexión, como elemento indispensable para asomarse de nuevo en el horizonte filosófico sin complejos ni presunciones.

Frente a la dispersión subjetivista post-moderna, la teología debe, efectivamente preocuparse por disponer de un método crítico en el cual el conocimiento de la verdad teológica de parte del hombre libre pueda ser comprendida sobre la base de la receptividad y espontaneidad con las que al sujeto está permitido hallarse en condiciones de hablar válidamente de la verdad universal. Consiguientemente, la labor teológica debe concentrarse explícitamente sobre aquellas formas históricas que, marcando el ámbito

concreto donde al hombre está concedido estar consigo mismo en cuanto está en la verdad de Dios, se encuentran con la reflexión filosófica en su esfuerzo de dar cuenta del origen y de la especificidad de las diferentes figuras del comportamiento humano intencionado simbólicamente. La sacramentaria se ve, por tanto, en la necesidad de asumir este interés de naturaleza fundamental, que se detalla en el deber poner atención a la pregunta a propósito del horizonte ontológico y epistemológico dentro del cual pensar válidamente la factualidad del actuar sacramental en relación con el evento del hombre concretamente existente. En otros términos, las raíces de la sacramentaria contemporánea se hunden en la tarea del trabajo teológico en cuanto tal, es más, constituyen de manera relevante una anticipada manifestación del compromiso dirigido a la articulación de sus bases metodológicas: describir el “principio de revelación” separándose netamente tanto de las formas de una investigación exclusivamente positiva sobre las fuentes –que en los últimos años se caracteriza cada vez por un programado carácter analítico de las investigaciones– como de un planteamiento de tendencia positivista que se autolegitima frente a la instancia universal del saber. Estas últimas posiciones terminan, con un procedimiento más o menos rigurosamente consecuente y realista, por reproponer la exterioridad manualística entre filosofía y teología, oscilando entre una cualificación sustancialmente negativa de la reflexión filosófica y una reconducción de la filosofía a la teología, al modo de un cumplimiento integral de aquélla en ésta. El razonamiento teológico, al atender las dimensiones concretas de la revelación y de la realidad entera, debe distinguirse de estos modelos asumiendo como su objetivo propio la tarea de mostrar continuamente el nexo con el momento antropológico, en cuyo interior propone una nueva cualificación del discurso ontológico y epistemológico: la unidad entre Dios y el hombre debe ser pensada partiendo del análisis de las modalidades concretas de la actuación típica de la fe, las cuales representan la base insuperablemente fáctica, sobre la cual instruir una teoría crítica capaz de disponer de instrumentos epistemológicos con los que situarse legítimamente frente a la cuestión antropológica del actuar (Reali, 2000).

La consideración del sacramento desde este punto de vista intenta superar la extrema irregularidad de un método teológico que deja abierto y sin resolver el problema de la relación hecho/reflexión y, consiguientemente, el de la facticidad/teoría: el anclaje a lo concreto de la factualidad en que la relación Dios/hombre acontece, permite continuamente retomar la

cualidad del problema sacramental que no es, justamente, el de un encuadre unívoco de la cuestión, sino el de una investigación de la realidad que mira no a la secuencia de los problemas “teológicos” regulada por un criterio epistemológico definido, aunque cristológicamente, abstrayendo desde la factualidad, sino al carácter significativo para el pensamiento de los episodios en los que Dios y el hombre son constantemente los protagonistas.

Bajo esta perspectiva, animada por el deseo de volver a proponer la pregunta integral sobre ambos niveles (hecho y reflexión), se deben leer los más recientes modelos de teología sacramentaria, al interior de los cuales es necesario reconocer una participación plena (de ideas, de lenguaje, de invención categorial y de compromiso formal) para el esclarecimiento, el enriquecimiento y el desarrollo de ese mismo grupo de tensiones ya evidenciadas, y que –podemos anticipar– constituyen la base sobre la cual es posible emprender una investigación sacramental confrontándose incluso con quien no es teólogo.

III

Asumiendo como criterio de ejemplo áreas lingüísticas diferentes, podemos referirnos a la teoría práctico–comunicativa de Alexander Ganoczy, a la propuesta ético–deontológica de Louis-Marie Chauvet y a la cualificación en clave autodeterminante de la libertad por parte de Sergio Ubbiali. Con la indicación de estos tres autores y de sus obras se pone el acento sobre un ejercicio crítico de la razón teológica que, aplicando la intuición fundamental de la teología sacramentaria contemporánea, encuentra sustancial unidad estructural de investigación en el intento de dirigirse a la empresa de una reconstrucción del tema ontológico conectado a la visión del sacramento, junto con el tentativo de disponer de una instrumentación criteriológica capaz de dejar inalterada la referencia a la factualidad. En este sentido, el desarrollo que los tres teólogos dan a su proceder crítico, aun en la objetiva diversidad de perspectivas, debe ser recuperado sobre la base de la conciencia común de proponer, independientemente de la rígida y siempre bastante abstracta formulación manualística y post–manualística, nuevos estímulos metodológicos dentro de la concreción del acontecimiento sacramental, de manera que resalte cada vez mejor los puntos fundamentales y los elementos significativos.

Éstos no utilizan visiones ontológicas paradigmáticamente definidas *a priori* de las que extraer deducciones esquemáticas para leer el hecho sacramental, sino, al contrario, se valen de las investigaciones sobre lo concreto y sobre el movimiento interno a la historia en que el sacramento se coloca, para poder más eficaz y completamente, en una organicidad más vasta y total, definir el ritmo “esencial” de la realidad y el estilo de pensamiento de la que la acción sacramental misma se nutre. En este sentido, una característica común a los tres autores es la de proponer una teología sacramentaria en la que es evidente la intención de poner radicalmente en discusión una visión apriórica del fundamento ontológico de la realidad: continuar perseverando en una óptica de este tipo significa limitarse a una simple reformulación del discurso teológico que persigue, aun cuando con categorías declaradas “más históricas”, la misma abstracta separación de Dios del evento contingente de la libertad humana.

El supuesto de fondo de la argumentación de Chauvet (1984; 1987; 1993), según la cual el hombre es el ente originalmente llamado a la construcción de sí dentro de las reglas del lenguaje y de la cultura, considera, en efecto, tranquilamente abandonada la tesis según la cual en la acción sacramental se encuentra escondida una ontología ya confeccionada, que la teología podría fácilmente liberar para analizar independientemente del intercambio simbólico sacramental. Al mismo tiempo, la atención puesta por Ganoczy (1972; 1985) sobre los sistemas de comunicación intersubjetiva que preexisten al sujeto, y que animan el régimen de lenguaje puesto en obra en el sacramento, ofrece a la teología sacramentaria una nueva pregunta, a la cual ciertamente no puede darse respuesta haciendo referencia al evento cristológico propuesto bajo la valencia del elemento cognitivo idóneo para comprender las leyes mismas de la comunicación. La especificidad de la acción sacramental requiere, viceversa, como lo subraya Ubbiali, que la celebración misma se vuelva el único punto de partida de la teología sacramentaria, ya que sólo prestando atención al acontecimiento en el que la relación Dios/hombre toma forma concreta, es realmente posible repensar la visión ontológica conectada al sacramento sin recaer en las mallas de ese abstracto pensamiento moderno del cual se quiere resueltamente despegar (Ubbiali, 1988; 1997).

El llamado hacia las estructuras propias de la comunicación humana operado, aunque de manera diferente, por parte de Chauvet y Ganoczy, y el

llamado al deber antropológico de autodeterminar la forma veritativa de la existencia propia, típico de Ubbiali, aún antes de ser evaluados y criticados, deben ser asumidos en el fondo de la preocupación de situar la economía salvífica del sacramento no independientemente del nexo que ésta posee con la historicidad humana.

Queriendo describir con mayor precisión esta tensión como referencia a la peculiaridad de las tres direcciones propuestas, se puede afirmar que Chauvet (1978; 1979; 1987), a partir de un regreso a la hermenéutica y a la ontología heideggeriana releída en clave me-ontológica, ha precisado la especificidad de la acción sacramental en la perspectiva del acto simbólico eclesial que media, haciendo memoria de ella, la *ausencia* del Señor. El sacramento se precisa, en efecto, a partir de una perspectiva antropológica que reivindica la insuperabilidad de la mediación simbólica del lenguaje, a la cual es necesario volver para afirmar el principio según el cual lo que le llega al sujeto a través esta mediación es, efectivamente, la presencia de una permanente falta. En el cuadro de esta asunción metodológica, un problema de fondo lo constituye el reproponer la idea moderna de la privación del ser: tal aproximación, ligada a una consideración productivista de la creación, no puede producir una visión en la cual haya espacio para la mediación simbólica propia del sacramento. Es necesario, viceversa, remitirse a la relación de intercambio propiamente dicha, y a sus dos factores esenciales (el proceso de la reciprocidad y el sistema cultural) que por sí solos no son capaces de encauzar hacia la alteridad la complejidad de factores que caracterizan el intercambio simbólico. El elemento decisivo que vive en el sistema de la comunicación es, en consecuencia, la fractura que subsiste en la relación del sí mismo con el otro, con el mundo y consigo mismo: una tal ruptura llama al hombre a una tensión ética y a una responsabilidad que lo manda hacia un origen trascendente que ritualmente se dona a él sustrayéndose y, por tanto, atestigua una diferencia y una alteridad que corresponde plenamente a la intrínseca cualidad simbólica de la relación de intercambio mundana.

Ganoczy por su parte ha propuesto la necesidad de referirse a las recientes teorías comunicativas para evitar que, frente al rechazo de una visión objetivista de la realidad, el dispositivo salvífico puesto en obra por el sacramento pudiera reducirse en clave pragmatista, poniéndolo en el mismo plano que el del obrar instrumental. El camino de la teología

sacramentaria contemporánea –desde Casel hasta F. Schupp– para Ganoczy afirma, al contrario, el deber de responder a las provocaciones de la época reciente, a través de un explícito interés por las teorías comunicativas, las cuales, salvaguardando el momento subjetivo así como el intersubjetivo – comunitario de la existencia personal, permiten evitar los dos extremos señalados. Así, es oportuno, para Ganoczy (1979; 1898; 1990), tomar en consideración el conjunto de las estructuras cultural – comunicativas que, preexistiendo al sujeto, indican su “naturaleza” a la manera del ente necesitado de tomar conciencia de la imposibilidad de ejercer un dominio respecto de cuanto lo rodea, pero al mismo tiempo llamado a reinterpretar de manera creativa las exigencias que le ha dado el ambiente cultural. Esto representa la condición alrededor de la cual los dispositivos comunicativos del mundo circunstante donan la posibilidad de crear una comunidad concreta que se caracteriza en clave comunicativa. A partir de aquí la acción sacramental es descrita como un sistema de comunicación cuyos elementos esenciales se concentran en el sujeto humano, en cuanto destinatario principal. Este último recibe, a través del medio comunicativo de los signos y de las expresiones verbales litúrgicas, el contenido salvífico que le da la revelación de Dios y que el hombre no puede adueñarse a su gusto, sino que debe libremente aceptar para reinterpretarlo en la comunidad eclesial.

Chauvet y Ganoczy prospectan, de este modo, la vuelta hacia la concreción de las condiciones dentro de las cuales se realiza la experiencia del hombre, con el fin de garantizar la libertad humana sobre el plano de lo que exclusivamente connota la relación del sujeto al sistema simbólico de la comunicación. La perspectiva de la libertad se vuelve, así, el elemento al cual referirse para renovar el discurso sobre el sacramento y, en esta dirección, es necesario colocar la propuesta de Ubbiali, el cual ha ahondado hasta llegar a articular una teología del sacramento que, recibiendo esta instancia, pone en evidencia el nexo que liga el dispositivo típico de la celebración sacramental con el de la actuación singular con la que el sujeto, de hecho, se actúa a sí mismo.

Para Ubbiali (1994) el objeto de la pregunta a propósito del hombre es en realidad el sujeto mismo, en cuanto él es el ser interesado y comprometido por la posición de su propia pregunta. Si el hombre, en efecto, puede válidamente, y siempre nuevamente, introducir preguntas respecto de sí mismo, es porque él es el ser auténticamente capaz de autodeterminarse.

El hombre por su propia naturaleza es la libertad temporalmente situada que, sólo gracias al llamado que la verdad trascendente le dirige, está situado en el deber –que sólo él puede llevar a término– de componer en unidad la insuprimible particularidad de los varios momentos que caracterizan su evento. Dios, por lo tanto, se destina a sí mismo como intrínsecamente susceptible de participar en el autodeterminarse de la libertad humana, en modo tal que al llamado de la trascendencia de Dios –inaprehensible antropológicamente– corresponde el deber de la libertad humana de ser efectivamente libre. Por eso, una configuración fenomenológica del hombre como libertad autodeterminada representa el supuesto sobre el cual colocar una ilustración práctica de la relación entre libertad humana y su fundamento trascendente. Ella constituye, efectivamente, el perfil crítico capaz de delinear una solución del problema cristología/antropología que, manteniendo intacta la historicidad original de la libertad del hombre, logra mostrar tanto la indeducibilidad como la necesidad del evento cristológico respecto de la libertad humana. El cumplimiento al cual remite la autodeterminación de la libertad del hombre, resulta aprehensible únicamente en la actitud de la fe: un saber teórico-práctico al que corresponde la forma de la evidencia simbólica. Para la teología sacramentaria eso significa una configuración del problema capaz de remitir a la actuación real del acto de fe, ya que el significado que caracteriza y justifica la existencia del sacramento es, en efecto, el de disponer y volver efectual el acto de la fe y, con ello, la salvación del hombre.

La superación del defecto objetivamente incluido dentro de la perspectiva metódica difundida en el transcurso de la época moderna, se vuelve en efecto posible únicamente a condición de que se muestre que la dinámica de la libertad está inmediatamente implicada en la afirmación de la verdad, y esto no se separa del hecho que es la verdad la que lo exhibe en cuanto realmente posible. Lo que la operación de la abstracción, a la cual está llamada la actividad de la razón, y la conceptualidad que fija su proceso con el resultado relativo, deben poner en evidencia es el aspecto de irreductibilidad y de insuperabilidad que corresponde a lo antepredicativo de la experiencia singular del hombre. El nivel que la sacramentaria debe continuamente profundizar y proponer a la reflexión teológica en cuanto tal, no puede ser, por tanto, absorbido dentro de la afirmación de una incapacidad de la libertad humana para acceder al nivel trascendente de su verdad, que remite a la determinación cristológica de la relación verdad/

libertad, sino que más bien debe explicitar cómo el evento, en el cual la verdad ha asumido definitivamente la dinámica propia de la libertad, dispone ritualmente al hombre el poder efectivo de decidir sobre la forma de su verdad (Ubbiali, 1994; 1996).

Los tres itinerarios propuestos resultan, por lo tanto, ejemplares de ese llamado antes mencionado acerca del deber de la teología sacramentaria, pero podría decirse de la teología *tout court*, en el sentido de comprometerse a proponer una lectura de la revelación cristológica que no separe el momento reflexivo del momento factual. La pregunta integral sobre el sacramento debe ser propuesta nuevamente sobre ambos niveles (hecho y reflexión), en modo tal que, a la intrascendibilidad epistemológica de la concreción dentro de la cual se coloca la acción de la celebración sacramental, responda la inteligencia crítica de la fe que se preocupa por mostrar “cómo se puede” y “cómo se debe” pensar este primado de la factualidad. Ello permite tener firme la referencia de la sacramentaria en el momento práctico, dentro del cual debe ponerse la justificación crítica del llamado a la trascendencia de Dios, la cual, en el papel de componente esencial capaz de dar razón de lo típico de la experiencia humana, solicita una lectura que la articule en unidad con el momento antropológico.

Los diferentes recorridos propuestos pretenden, de este modo, encontrar una cuestión –dar cuenta del origen y la especificidad del comportamiento humano– que continúa dominando, en sus desarrollos más recientes, los debates contemporáneos de la antropología. Encontrarse con una cuestión tan enorme y tan compleja no es obviada para unos teólogos que no ignoran que la unidad de aproximación a un tema no garantiza aún la coherencia del problema. Para pasar del tema al problema es necesario “pagar el precio” de un trabajo de elaboración crítica de los datos de la revelación sometido a criterios específicos de rigor. Tan es así, que el teólogo que se detiene en la cuestión del obrar humano sabe muy bien que, bajo un cierto punto de vista, no penetra en un territorio virgen, sino que se compromete en un ámbito que para la mayoría es considerado “ya ocupado” por la filosofía, la cual desde la Ilustración a nuestros días, lo protege de la invasión de la teología y se considera dotada de instrumentos más idóneos para llevar a cabo el trabajo que la espera.

La tentación a la cual la teología por muchos años (de la neoescolástica en adelante) ha cedido, ha sido la de un repliegue estratégico: renunciar a

hablar de las “cosas mismas” de la vida del hombre, limitándose en comentar los discursos de la filosofía y profundizar “sus cosas”. Los estudios de los tres autores indicados han partido, viceversa, de la convicción de que no es ya posible renunciar a interesarse por las “cosas mismas” de la vida humana, y, por lo tanto, no es ya posible ignorar el discurso de la filosofía, tanto más que el sacramento, en la fe católica, se propone como lugar de salvación donado al hombre concretamente existente (Reali, 2001).

Este ambicioso, pero necesario, tentativo reclama para sí un equilibrio que raramente puede ser adquirido de manera preliminar a la puesta en acto del tentativo mismo, por lo que cada uno de los tres autores, buscando conquistar este equilibrio, depende de una práctica diferente de la confrontación entre filosofía y teología, que puede ser apreciada, y por tanto también criticada, sólo cuando la propuesta indicada ha sido previamente hecha propia, y, por tanto, recorrida hasta el fondo. Esto evita apresuradas reconducciones de este teólogo a aquel filósofo, y también esquemáticas denuncias de invasiones de campo y tareas consideradas propiedad de la teología fundamental, conducidas bajo el supuesto de que la teología sistemática debe limitarse en mostrar la relevancia del principio metodológico conquistado en la cima de su “objeto formal”.

Salvaguardando estas precauciones, se puede por tanto obtener beneficio de las propuestas de estos tres autores, favoreciendo así un redescubrimiento esencial a nuestros ojos, para la teología sacramentaria y en general, quizá, para la teología en cuanto tal: el sacramento como forma de vida. No hay ya solamente la forma de pensamiento y la forma de intuición trascendental, ambas asociables en el concepto; el sacramento indica ese ámbito singular de la historicidad, donde la experiencia religiosa, inscribiéndose en cuerpo individual y social, califica la temporalidad del hombre y, por tanto, la realidad en la que él vive. El sacramento como forma de vida no concierne, entonces, solamente a la misa como tema de la experiencia religiosa, sino de toda experiencia, cualquiera que esa sea; por eso las propuestas de Chauvet, Ganoczy y Ubbiali emprenden bien el estudio de la liga entre el obrar sacramental y el obrar mundano bajo el signo de la confianza más que de la desconfianza por lo que se refiere al mundo de la filosofía.

De este modo, la renovación reciente de la teología sacramentaria asume el rostro de la búsqueda de una visión del sacramento que tematiza explícitamente el carácter práctico de la relación entre el momento teológico

y el antropológico, para poder llegar a la articulación de un recorrido que, mientras clarifica la peculiaridad de la forma sacramental, quiere al mismo tiempo poner en evidencia su implicación ontológica, y, por tanto, contribuir a clarificar los “contornos” de esa realidad dentro de la cual el hombre concretamente existente –que es aquel que Dios quiere salvar a través del sacramento– vive cotidianamente su experiencia.

REFERENCIAS

- Balthasar H.U. von. (1975). *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* III/I. Einsiedeln.
- _____. (1976). *Theodramatik* II/I. Einsiedeln.
- _____. (1983). *Theodramatik* III. Einsiedeln.
- _____. (1987). *Epilog*. Einsiedeln.
- Bertuletti, A. (1988). *Il concetto di “esperienza”*. En G. Colombo (ed.), *L'evidenza e la fede* (112-181). Milano.
- Casel, O. (1966). *Il mistero del culto cristiano*. Torino.
- Chauvet, L.-M. (1978). La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole. En *La Maison Dieu*, 133, 31-77.
- _____. (1979). *Du Symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*. Paris.
- _____. (1984). *Sacrements et institution*. En M. Michel (ed.), *La théologie à l'épreuve de la vérité* (201-235). Paris.
- _____. (1987). L'avenir du sacramentel. *Recherches de science religieuse*, 75, 241-266.
- _____. (1987a). *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Paris.
- _____. (1988). *La diversité des sacrements*. En AA.VV, *Rites, symboles, sacrements*, (99-121).
- _____. (1990). Ritualité et théologie. *Recherche de sciences religieuses* 78 (1990), 535-564.
- _____. (1993). *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*. Paris.

- _____. (1995). *Le rite et l'éthique: une tension féconde*. En: R. Devisch et al. (Coord.), *Le rite, source et ressources* (137-155). Bruxelles.
- Colombo, G. (1974). Dove va la teologia sacramentaria. *La Scuola Cattolica*, (102), 673-717.
- Finkenzeller, J. (1981). *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Freiburg: Basel – Wien.
- Ganoczy, A. (1898). *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre*. Düsseldorf.
- _____. (1972). Glaubwürdiges Feiern der Eucharistie: *Geist und Leben*, 45, 98-110.
- _____. (1979). *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt.
- _____. (1985). *Sakrament*. En P. Eicher (hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe IV* (94-104). München.
- _____. (1990). *Zur Sakramentalität des Dienstsamtes*. En W. Pannenberg (hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* III (216-236). Freiburg i.B. –Göttingen.
- Haquin, A. (1990). Vers une nouvelle théologie des sacrements. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 66, 355-367.
- Kühn, U. (1985). *Sakramente*. Gütersloh: G. Mohn.
- O'Neill, C. E. (1972). *I sacramenti*. En R. Vander Gucht-H. Vorgrimler (Coord.), *Bilancio della teologia del XX secolo I*, (263-313)
- Rahner, K. (1960). *Zur Theologie des Symbols*. En *Schriften zur Theologie IV* (275-311). Einsiedeln – Zürich – Köln.
- _____. (1961). *Kirche und Sakramente*. Freiburg – Basel – Wien.
- _____. (1964). *Sakrament*. En J. Höfner-K. Rahner (Coord.), *Lexikon für Theologie und Kirche IX* (227-230). Freiburg i. B.
- _____. (1972). *Was ist ein Sakrament?*. En *Schriften zur Theologie X*. Einsiedeln – Zürich – Köln, 1972.
- Reali, N. (1999). *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di H. U. von Balthasar*. Roma.

- _____. (2000). *Il mondo del sacramento*. En N. Reali (Coord.) *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*. Milano (9-27).
- _____. (2001). *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*. Roma.
- Ruffini, E. (1977). *Sacramentaria e Sacramenti*. En: G. Barbaglio-S. Dianich (Coord.), *Nuovo Dizionario di Teologia* (1353-1375).
- Schillebeeckx, E. (1987). *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*. Roma.
- Schilson, A. (1982). *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz.
- Ubbiali, S. (1988). Liturgia e sacramento. *Rivista Liturgica*, 75, 297-320.
- _____. (1994). Il sacramento e l'agire libero dell'uomo. *Servitium* (93), 239-265.
- _____. (1994a). Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verità del sacramento. *Rivista Liturgica*, (81), 123-128.
- _____. (1994b). Il sacramento e la fede. A proposito della celebrazione del rito cristiano. 311-318
- _____. (1996). *Il sacramento cristiano*. En AA.VV., *Celebrare il mistero di Cristo II* (13-28). Roma.
- _____. (1997). La teologia sacramentaria e l'azione liturgica. En AA.VV., *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo* (245-277). Roma.
- _____. (2000). *Il sacramento cristiano e l'agire libero dell'uomo*. En N. Reali (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto* (239-265). Milano, 2000.
- _____. (2002). *Sacramento*. En G. Barbaglio et al. (Coord.). *Teologia* (1413 - 1438). Cinisello Balsamo) 1413-1438.