
Sacramentalidad: balance y pedagogía de un concepto en la Teología sacramentaria

Sacramentality: Study and Pedagogy of a Concept in Sacramental Theology

RECIBIDO: 4 DE MAYO DE 2020 / ACEPTADO: 29 DE ABRIL DE 2021

Alfonso BERLANGA

Universidad de Navarra. Facultad de Teología
Pamplona. España
ID ORCID 0000-0001-8503-3968
alfonsoberlanga@gmail.com

Resumen: La enseñanza de los sacramentos afronta de continuo nuevos retos. En nuestros días, algunos conceptos empleados hasta ahora (signo, causa, instrumento...) presentan ciertas dificultades pedagógicas. La Teología sacramentaria de las últimas décadas ha buscado nuevos caminos y ha propuesto la *sacramentalidad* como categoría privilegiada, entre otros. Este artículo revisa sus implicaciones teóricas para ofrecer una alternativa fundada e intuitiva para la enseñanza de los sacramentos y de su *dimensión sacramental*.

Palabras clave: *Sacramentalidad*, Sacramentos, Pedagogía de la fe, Teología sacramentaria.

Abstract: The teaching of sacraments constantly confronts new challenges. Some implied concepts today (sign, cause, instrument) present certain pedagogical difficulties. In the last decades, the Sacramental Theology had searched for new means in response to the issue and had proposed *sacramentality* as a privileged category among others. This article revisits its theoretical implications to provide a more realistic and intuitive approach in the teaching of the sacraments and its *sacramental dimension*.

Keywords: *Sacramentality*, Sacraments, Pedagogy of Faith, Sacramental Theology.

1. UNOS APUNTES DE LA HISTORIA Y EL PROPÓSITO DE ESTE ESTUDIO

«Entre las disciplinas teológicas que han conocido una mayor renovación en este siglo [XX] se puede colocar sin duda a la teología sacramentaria, que ha abandonado la presentación del *De sacramentis in genere*, considerado por muchos racional y objetivista, para recuperar la dimensión histórico-salvífica de su objeto»¹. Con estas palabras el Prof. Bozzolo inicia su tesis doctoral que, todavía hoy, sigue siendo el mapa más exhaustivo de los debates en este campo de la teología católica. Desde entonces se han publicado al respecto diversos estudios en un nivel metodológico fundamental² y contamos ya con manuales de teología sacramentaria que integran mejor el aspecto histórico salvífico³.

Esta recuperación de la dimensión histórico-salvífica y del llamado paradigma sacramental procede de la labor de teólogos, eclesiólogos y liturgistas durante el periodo previo a la celebración del Vaticano II, aunque hay trazas anteriores que se remontan al s. XIX⁴. Según la profesora Río⁵, el estudio de las fuentes antiguas (bíblicas, litúrgicas y patrísticas) favoreció la asunción del *mysterium-sacramentum* para aplicarlo a Cristo y a la Iglesia, tal como hicieron Semmelroth (1912-1979), Schilleebeckx (1914-2009) y Rahner (1904-1984). Las afirmaciones posteriores del Magisterio confirmaron y divulgaron estas intuiciones. Una lectura atenta de *Sacrosanctum concilium* y de *Lumen gentium*

¹ BOZZOLO, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma: LAS, 1999, 11. Como recordaba el Prof. Rocchetta, en los años 60 y 70 el tratado *De sacramentis in genere* fue contestado por una parte de la teología, que desconfiaba de una reflexión abstracta y previa a los sacramentos celebrados, típica de un modo escolástico-medieval de hacer teología: cfr. ROCCHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, Bologna: EDB, 1989, 12-13.

² Cfr. BERLANGA, A., «El diálogo entre la teología litúrgica y la teología sacramentaria desde el Concilio Vaticano II», *Annales Theologici* 28 (2014) 435-472; BOZZOLO, A., *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, Roma: LAS, 2013; GIACCHETTA, F., *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del método in teologia dei sacramenti*, Assisi: Citadella, 2008; LAMERI, A., «Il rapporto tra teologia liturgica e teologia dei sacramenti», en NARDIN, R. (ed.), «*Ecclesia Mater et Magistra*». *Tra lex orandi ed ecclesiae ordo*, Città del Vaticano: Lateran University Press, 125-136.

³ ARNAU, R., *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid: BAC, 1994; REVEL, J.-Ph., *Traité des sacrements, I: Baptême et sacramentalité. Origine et signification du baptême*, Paris: Cerf, 2004; MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos. Curso de Sacramentaria fundamental*, Madrid: Palabra, 2006; ROCCHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale*; SCORDATO, C., *Il settenario sacramentale*, 3 vols., Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2007.

⁴ Cfr. ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II, Madrid: Católica, 1986.

⁵ RÍO, P., *La liturgia, epifanía della Chiesa. Teologia e Magistero da san Pio X al Concilio Vaticano II*, Roma: Edizioni Santa Croce, 2021, 160-171.

saca a la luz el entrelazamiento beneficioso de ambas constituciones conciliares para recuperar, a partir de la Iglesia como misterio y como pueblo de Dios, una visión de la Iglesia más bíblica, sacramental, antropológica y escatológica⁶. Como señalaba Cipriano Vagaggini (1909-1999), el *mysterium-sacramentum* es una noción clave, no solo para entender la conexión causal entre Cristo-Iglesia-liturgia, sino para dar razón de su conexión estructural fundante: «y esta estructura es precisamente la del *sacramentum*, la del *mysterium*: (...) algo sensible y visible que en cierto modo contiene y comunica a los que estén bien dispuestos una realidad invisible, sagrada, divina, del orden de la salvación; realidad que, al mismo tiempo, manifiesta a quien tiene la fe y oculta a quien no la tiene»⁷. De este modo, se va superando una visión parcial de la Iglesia como sociedad perfecta y de la liturgia como rúbrica y ceremonial⁸.

Los teólogos, en comunión con los pastores, han continuado con su trabajo para afrontar los retos del presente. Todavía hoy perviven los desafíos de responder a la consideración de los sacramentos como una realidad demasiado «eclesial», desfasada, cuya incidencia en la vida personal dista mucho de ser creíble⁹; o también el de redimensionar la palabra «salvación»¹⁰, el de resolver el hiato entre la liturgia y la vida... La teología pastoral ha seguido con atención los cambios culturales y sociales de los destinatarios del mensaje evangélico. La pandemia que atravesamos ha despertado interrogantes y nuevos dinamismos entre los pastores y los fieles, y el *continente digital* ha sido evangelizado con una creatividad mayor¹¹. Muchos han redescubierto lo esencial de la propuesta cristiana y, bajo la tutela de los pastores, han procurado vivir su fe en condiciones de excepción.

A nuestro juicio, tampoco la enseñanza de los sacramentos en la actualidad debería desatender el contexto histórico y cultural en que se desarrolla. En

⁶ Cfr. SARTORE, D., «Ecclesiologia e Liturgia: principi metodologici e fondamenti teologici di un rapporto», en APL, *Ecclesiologia e Liturgia, Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Bologna, 28 agosto – 1 settembre 1981*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 27.

⁷ Cfr. VAGAGGINI, C., «Ideas fundamentales de la Constitución», en BARAÚNA, G., *La Sagrada Liturgia renovada por el Concilio*, Madrid: Studium, 1965, 158.

⁸ Cfr. RÍO, P., *La liturgia, epifanía della Chiesa*, 271.

⁹ Cfr. RATZINGER, J., *Teología de la liturgia. Obras completas*, XI, Madrid: BAC, 2012, 139-141, 149-152; RATZINGER, J., *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2005, 376-377.

¹⁰ Cfr. RATZINGER, J., «Salvación, ¿más que una palabra hueca?», en RATZINGER, J., *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*, Madrid: BAC, 2018, 21-33.

¹¹ BENEDICTO XVI, *Mensaje para Jornada Mundial de las Comunicaciones sociales* (24 de mayo de 2009): www.vatican.va.

este sentido, pensamos que la parte histórica de cada tratado –sea la historia del dogma o las cuestiones históricas sobre su aspecto celebrativo– deben seguir presentes en cuanto testimonio de la tradición viva, pero no acaparar todo el tiempo disponible. Gracias a la labor del Movimiento litúrgico, a la renovación de la Eclesiología y a la recta interpretación de los textos del Vaticano II, nuestra docencia cuenta con unas coordenadas esenciales para seguir trabajando, enseñando, celebrando y viviendo la liturgia sacramental. Es lícito y práctico hacerlo así, sobre todo cuando el consenso de los teólogos de la liturgia es casi unánime y el *Catecismo* ha marcado una orientación doctrinal bien ensamblada al respecto. Aunque los especialistas deban estar atentos a los matices y debates, contamos con un rico patrimonio para la teología de los sacramentos. Una de estas coordenadas esenciales se deduce fácilmente de la IIIª parte del *Catecismo*. Podría formularse así en una apretada síntesis de conceptos: en la Liturgia, Cristo, en sinergia con el Paráclito, une a su Iglesia-Esposa y celebra con Ella el Misterio pascual que glorifica al Padre y santifica a los hijos de adopción que, transformados y en vigilante espera, son enviados junto con toda la humanidad hacia la consumación escatológica. Considerada así, la liturgia sacramental¹² manifiesta sus dimensiones propias, a saber, trinitaria, eclesial, escatológica, celebrativa, antropológica y misional.

La teología y la vida no se pueden separar sin perjuicio de ambas. Este artículo parte de la certeza de que comprender más a fondo la dimensión sacramental traerá consigo una renovada vivencia de los signos de la fe y de la misión evangelizadora de la Iglesia. Nuestro objetivo es evaluar la noción de sacramentalidad y su interés para la enseñanza de los sacramentos en su parte general. Asimismo, pretendemos ejemplificar y compartir algunas experiencias docentes al respecto.

2. LA «SACRAMENTALIDAD» EN PERSPECTIVA

2.1. «Sacramento» desde la *Sacramentaria clásica*

Puede decirse que el trabajo del teólogo consiste tantas veces en acertar con la palabra menos inexacta para acercarnos y abrimos al misterio de Dios. La palabra «sacramentalidad» es, desde el punto de vista lingüístico, un sus-

¹² Es la liturgia terrestre, visible o sacramental, distinta, pero sin separación, de la liturgia celeste: cfr. *Catecismo*, nn. 1137-1144.

tantivo abstracto, cuya raíz remite al sustantivo «sacramento». Su etimología y sus traducciones (*mysterion*, *sacramentum*), así como la progresiva elaboración conceptual en Oriente y en Occidente, constituyen un patrimonio teológico adquirido¹³. Con el término *mysterion-sacramentum*, a partir de la patrística griega, se designaban realidades muy variadas: Cristo, la Escritura, la Iglesia, los signos celebrados por la Iglesia, las figuras del Antiguo Testamento. Era un cosmos ordenado por la sabiduría divina donde la razón humana encontraba las huellas de un único Dios, creador y providente. Esas realidades compartían la cualidad de visibilizar la vida íntima de Dios (*Theologia*) en su revelación salvífica al hombre (*Oikonomia*): «todo lo que los Capadocios llamaron “Economía” tiene carácter sacramental: es una penetración de la realidad de este mundo por parte de realidades celestes, una elevación de las realidades de este mundo para participar de las realidades celestes»¹⁴. Scheeben (1835-1888), siguiendo de cerca a Orígenes, concretaba esa elevación en tres misterios fundamentales: la Encarnación, la Eucaristía y la misión visible del Espíritu Santo. Ellos constituyen la Economía y construyen la Iglesia¹⁵.

También en la teología medieval encontramos a un exponente preclaro en este punto. Tomás de Aquino, deudor de la filosofía aristotélica y conocedor de los Padres, asume el legado de la primera escolástica y lo sistematiza en una síntesis conocida. Sus *quaestiones* de la III parte de la *Summa* están colocadas justo después de la cristología, «porque los misterios del Verbo encarnado encuentran su desarrollo en los sacramentos que del Verbo encarnado adquieren toda su eficacia»¹⁶.

¹³ Cfr. HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca: Sígueme, 1986, 25-34. Para Occidente: cfr. MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos*, 81-115.

¹⁴ CONGAR, Y., *Un Popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Brescia: Queriniana, 1976, 55. Esta visión está presente en varios Padres y así lo reconoce el *Catecismo*, n. 236: «Los Padres de la Iglesia distinguen entre la *Theologia* y la *Oikonomia*, designando con el primer término el misterio de la vida íntima del Dios-Trinidad, con el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la *Oikonomia* nos es revelada la *Theologia*; pero inversamente, es la *Theologia*, la que esclarece toda la *Oikonomia*. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo; e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras».

¹⁵ SCHEEBEN, M., *Los misterios del cristianismo: su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, Barcelona: Herder, 1960, caps. 5 (Eucaristía), 6 (Cristo), 7 (Iglesia y sacramentos).

¹⁶ LAMERI, A. y NARDIN, R., *Sacramentaria fondamentale*, Brescia: Queriniana, 2020, 171. Sobre el pensamiento de santo Tomás (159-170), que debe ser complementado con otras obras suyas como *Contra Gentiles* y el *Comentario al Libro IV de las Sentencias*. Una exposición de santo Tomás desde la teología oriental: cfr. HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, 99-103.

El devenir histórico del sacramento de la Nueva Alianza en la teología católica exige que demos un salto de siglos para reconectar con el *mysterium-sacramentum*. Para los teólogos del s. XX, inmersos en un contexto cultural secularizado y con tendencia al ateísmo y al agnosticismo, recuperar un concepto tan rico fue una bocanada de aire fresco. Significaba reconocer que Dios seguía actuando en el mundo, a través de la acción de la Iglesia, con una presencia fuerte. Lo sacro irrumpía en lo profano a través de una epifanía, velada por los signos y accesible a la fe. Todo volvía a quedar reconectado en un lenguaje novedoso.

Respecto a la Iglesia, Semmelroth presentó la sacramentalidad como una alternativa intermedia entre la historicidad y su orientación hacia el mundo (Iglesia como pueblo de Dios), y la relación con Cristo (Iglesia como Cuerpo místico)¹⁷. Partiendo de la noción clásica de sacramento y enfatizando su dimensión personalista, Semmelroth ayudó a conciliar los aspectos visible-invisible y humano-divino en relación al signo-realidad significada y causa-efecto¹⁸. Sobre esta base conceptual otros autores contemporáneos construyeron sus propuestas. Es el caso de dos teólogos destacados como Schillebeeckx y Rahner. La acogida favorable y el amplio consenso que tuvieron estos dos últimos autores se convirtieron en un reguero de pólvora que influyó moderadamente en algunos textos del Vaticano II, y dio nuevos enfoques a la teología posconciliar sobre los sacramentos.

Todavía hoy la sacramentalidad es una cuestión debatida, con una mayoría favorable y algunos autores críticos de diversas áreas de la teología¹⁹. Por cercanía con nuestro artículo, mencionamos la línea crítica de teólogos de Fundamental y Sacramentaria, quienes alertan de lo que consideran una excesiva amplificación. Entre ellos podemos señalar a Giuseppe Colombo²⁰ y a Andrea Bozzolo, así como a Henri Bourgeois. Coinciden en que la sacramentalidad, como categoría aplicable a casi todas las realidades de la fe, acaba por explicar poco. Queda reducida, según Bourgeois, a la no inmediatez de Dios y a la forma simbólica que asume la experiencia cristiana²¹. Esta categoría omniabarcante englobaría realidades tan heterógenas como Cristo y la Iglesia,

¹⁷ Cfr. DE SALIS, M., *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, Roma: Edusc, 2017, 89-90.

¹⁸ Cfr. RÍO, P., *La liturgia, epifanía della Chiesa*, 166.

¹⁹ Entre estos últimos incluimos a G. Canobbio, Legrand, Gherardini. Pilar Río ofrece una bibliografía al respecto: cfr. RÍO, P., *La liturgia, epifanía della Chiesa*, 169 en nota 71.

²⁰ COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en COLOMBO, G., *Teologia sacramentaria*, Milano: Glossa, 1997, 4-61.

²¹ Cfr. BOURGEOIS, H., «Positions du sacramental aujourd'hui», *Recherches de Science Religieuse* 75 (1987) 178.

y también el mismo hombre, los momentos decisivos de su vida...²² Quizá en el campo litúrgico estemos cayendo en una cuestión nominalista²³.

A nuestro entender, conviene primero volver al sacramento en la *mens* y en la vida de la Iglesia. A continuación, evaluar el alcance de aplicar analógicamente la noción de sacramento a Cristo y a la Iglesia.

En general podemos decir que «sacramento» viene a subrayar que una realidad es signo e instrumento, y no fuente ni origen²⁴. La sacramentalidad sería la capacidad de algunas realidades de significar y, en algunas de ellas, de causar y de hacer presentes otras realidades salvíficas. La teología de santo Tomás decía que «sacramento» es un término que se usa de modo analógico: existen los sacramentos naturales que solo significan, los de la antigua ley que además prometen, y los de la nueva ley que significan y causan la gracia. Dentro de esta tradición²⁵, el septenario ocupa el lugar central y exclusivo, como los siete gestos confiados por Cristo a su Iglesia y que encuentran su razón de ser en su conexión con el Misterio pascual. El centro de este organismo sacramental corresponde a los dos signos que la tradición considera *mayores*: el Bautismo y la Eucaristía. A su luz se comprenden los demás²⁶. Es posible distinguir unos niveles de sacramentalidad, conforme a la ordenación y al contacto del signo respecto a la Pascua de Cristo.

Desde estas coordenadas podemos revisar ahora las dos afirmaciones de la sacramentalidad omniabarcante. Se puede decir que *Cristo es sacramento del Padre* en el sentido restringido de que, en su Humanidad, se esconde y visibiliza el designio de amor de la Trinidad. Aquí la explicación clásica opta por aplicar el concepto de causa instrumental a la Humanidad asumida (instrumento unido a la divinidad) y a los sacramentos (instrumentos separados). La Iglesia, en cuanto custodia los signos sacramentales y actualiza la intención salvífica de su Se-

²² La ampliación del concepto llega al paroxismo. Baste citar a FERRÁNDIZ, A., *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*, Barcelona: CPL, 2004, 99-150. Allí el autor habla, aunque procurando distinguir niveles, de la sacramentalidad del cosmos, del hombre y de la historia (100), del pobre y de la naturaleza (103). Boff llega a afirmar que caben en esta categoría de signos sacramentales la palabra de un amigo, un artículo de prensa, una mirada suplicante... y sentencia: «todo puede ser vehículo sacramental de la gracia divina» (BOFF, L., *Los Sacramentos de la Vida*, Santander: Sal Terrae, 1980, 14).

²³ Por motivos de espacio, no afrontamos cómo afecta todo esto al diálogo ecuménico sobre la posibilidad de salvación *extra Ecclesiam*. Para tal fin: cfr. MENKE, K.-H., *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, Madrid: BAC, 2014.

²⁴ Esto explica, en parte, que la teología luterana se haya mostrado recelosa de toda consideración sacramental de la Iglesia, porque con ello se la estaría convirtiendo –en su opinión– en fuente de la gracia.

²⁵ Seguimos la exposición de LAMERI, A., *Sacramentaria fondamentale*, 324-331.

²⁶ Cfr. LAMERI, A., *Sacramentaria fondamentale*, 330.

ñor a través de los ministros, participa de esta causalidad. Por eso se puede decir que la Iglesia es «como un sacramento»²⁷. En efecto, los sacramentos son de Cristo y de la Iglesia a distinto nivel: Cristo es el que actúa, lo hace todo con el Espíritu santo, pero no lo hace solo, sino con la Iglesia. Esta se sitúa siempre en el nivel de la causalidad segunda: ella es asociada. Cuando *Lumen gentium*, n. 8 habla de *la Iglesia como sacramento* en analogía con Cristo, se trata de una unión de alianza con Dios, no de la unión que se da entre la humanidad y el Verbo en unión hipostática: la Iglesia depende de Cristo sin confundirse con Él. El orden coherente con cuanto se ha dicho no es Cristo-Iglesia-sacramentos, porque estos últimos no se comprenden a partir de la sacramentalidad de la Iglesia (no es origen ni fuente), «sino que es la sacramentalidad de la Iglesia, en cuanto cuerpo y esposa de Cristo, la que se comprende a la luz de los sacramentos»²⁸.

Conviene no olvidar que esta explicación puede incomodar o causar extrañeza a la mentalidad de nuestros días. A algunos, con menos conocimientos de metafísica, les puede parecer pobre reducir la mediación de Cristo a la categoría de causa instrumental, o hablar en esos términos (que tenían su razón de ser en la explicación medieval) de su Humanidad Santísima: la «carne» –podrían responder– debe tomarse más en serio. En sentido estricto, tampoco parece muy exacto hablar de Cristo como sacramento del Padre, en cuanto que el Verbo encarnado no puede ser transparencia absoluta del Padre: ni en el designio trinitario de salvar al hombre (que el Verbo comparte como obra *ad extra* y que asume en su misión de obediencia filial), ni en visibilizar lo específico de *ser Padre*. Cristo es sacramento de Dios Padre por ser la Palabra de Dios²⁹.

²⁷ No en el sentido rahneriano, sino interpretando la afirmación en el sentir de la Sacramentaria clásica. Existen varias explicaciones bien trazadas de la interpretación del n. 8 de LG: cfr. JAVIERRE, A. M., «La Iglesia como sacramento», en RODRÍGUEZ, P. y otros (eds.), *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos: IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1983, 40, 46-49.

²⁸ LAMERI, A., *Sacramentaria fondamentale*, 320. Cfr. BIFFI, I., «La liturgia –e specialmente l'eucarestia– presenza operante dell'opera della salvezza in virtù dello Spirito Santo», *Scripta Theologica* 16 (1984) 155-167.

²⁹ Y aquí entra la experiencia espiritual de san Juan de la Cruz (*Subida al Monte Carmelo*, Libro 2, cap. 22, nn. 3-4): «Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para que Él hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio, a su Hijo –que es una Palabra suya, que no tiene otra–, todo nos lo habló junto y de una vez en toda esta sola Palabra, y no tiene más que hablar (...). Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no solo haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra cosa o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera: “Si te tengo ya hablado todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra cosa que te pueda revelar o responder que sea más que eso, pon los ojos solo en Él (...)”».

En un sentido lato podríamos afirmar que en su vida y en sus acciones se visibiliza el amor del Padre por su Hijo y por los hijos de adopción.

2.2. «Sacramento» desde la Teología litúrgica

Nos preguntábamos antes si esta discusión no sería una cuestión nominalista; después de lo ya señalado, también podríamos pensar que es un tema solo apto para expertos. Pero reflexionar sobre la dimensión sacramental tiene consecuencias para nuestro modo de vivir y de presentar a los hombres de cada época que Dios continúa salvando al hombre en Cristo y en el Espíritu, con palabras y obras. Nos parece oportuno replantear la pertinencia teológica del *verbis gestisque* de la revelación y de la misión de la Iglesia.

En esta dirección parece ir el Magisterio reciente cuando toma partido por la dimensión sacramental de la revelación³⁰, de la Palabra de Dios³¹ y de la fe³². Bastaría leer los números en nota –con nuestra cursiva– para llegar al momento crucial, cuando en *Fides et ratio* se afirma:

³⁰ Const. *Dei Verbum* (18-XI-1965), n. 2: «Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas (...)».

³¹ Exhort. Apost. *Verbum Domini* (30-IX-2010), n. 56: «en el origen de la sacramentalidad de la Palabra de Dios, está precisamente el misterio de la encarnación: “Y la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14), la realidad del misterio revelado se nos ofrece en la “carne” del Hijo. La Palabra de Dios se hace perceptible a la fe mediante el “signo”, como palabra y gesto humano. La fe, pues, reconoce el Verbo de Dios acogiendo los gestos y las palabras con las que Él mismo se nos presenta. *El horizonte sacramental de la revelación indica, por tanto, la modalidad histórico-salvífica con la cual el Verbo de Dios entra en el tiempo y en el espacio, convirtiéndose en interlocutor del hombre, que está llamado a acoger su don en la fe. De este modo, la sacramentalidad de la Palabra se puede entender en analogía con la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y del vino consagrados (...) Cristo, realmente presente en las especies del pan y del vino, está presente de modo análogo también en la Palabra proclamada en la liturgia. Por tanto, profundizar en el sentido de la sacramentalidad de la Palabra de Dios, puede favorecer una comprensión más unitaria del misterio de la revelación en “obras y palabras íntimamente ligadas”, favoreciendo la vida espiritual de los fieles y la acción pastoral de la Iglesia».*

³² Encíclica *Lumen fidei* (29-VI-2013), n. 44: «La naturaleza sacramental de la fe alcanza su máxima expresión en la eucaristía, que es el precioso alimento para la fe, el encuentro con Cristo presente realmente con el acto supremo de amor, el don de sí mismo, que genera vida. En la eucaristía confluyen los dos ejes por los que discurre el camino de la fe. Por una parte, el eje de la historia: la eucaristía es un acto de memoria, actualización del misterio, en el cual el pasado, como acontecimiento de muerte y resurrección, muestra su capacidad de abrir al futuro, de anticipar la plenitud final. La liturgia nos lo recuerda con su *hodie*, el “hoy” de los misterios de la salvación. Por otra parte, confluye en ella también el eje que lleva del mundo visible al invisible. En la eucaristía aprendemos a ver la profundidad de la realidad».

«Para ayudar a la razón, que busca la comprensión del misterio, están también los signos contenidos en la Revelación. Estos sirven para profundizar más la búsqueda de la verdad y permitir que la mente pueda indagar de forma autónoma incluso dentro del misterio. Estos signos si por una parte dan mayor fuerza a la razón, porque le permiten investigar en el misterio con sus propios medios, de los cuales está justamente celosa, por otra parte, la empujan a ir más allá de su misma realidad de signos, para descubrir el significado ulterior del cual son portadores. En ellos, por lo tanto, está presente una verdad escondida a la que la mente debe dirigirse y de la cual no puede prescindir sin destruir el signo mismo que se le propone. Podemos fijarnos, en cierto modo, en el *horizonte sacramental de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio*» (n. 13).

La dimensión sacramental tiene su epifanía fuerte en las celebraciones de los sacramentos y de la Palabra. Metodológicamente es del todo pertinente, como decíamos, «volver al sacramento» y poner en el centro a la Eucaristía, como analogado principal de la dimensión sacramental. En este horizonte se sitúan el Vaticano II, el *Catecismo*, la Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* (n. 16) y el papa Francisco en *Evangelii gaudium* (n. 112).

Para quienes cultivamos la teología litúrgica es casi obligatorio hablar de Odo Casel (1886-1948). Como es sabido, este autor se distancia parcialmente de los planteamientos escolásticos (que conocía bien) sobre la causalidad sacramental y el concepto de signo. Ahondando en los textos patrísticos, quiso ampliar en primer lugar la eficiencia (el *efficere*, de la causalidad) a la capacidad de hacer algo presente en la realidad³³. En segundo lugar, concibió el signo no en su versión racionalista, sino como imagen que participa del arquetipo³⁴, lo contiene, y media su poder salvífico:

«en el conocimiento de fe vemos en la imagen sacramental el mismo arquetipo, es decir, la obra de la salvación de Cristo. Vemos tal acción sal-

³³ Cfr. CASEL, O., *Fede, gnosi, mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova: Messaggero, 2001, 116.

³⁴ El lector reconocerá aquí la impronta neoplatónica. Hotz sostiene que en Occidente hemos insistido demasiado en la causalidad eficiente e instrumental para salvar la conexión entre el sacramento y la gracia de Dios, perdiendo de vista la causa ejemplar. Para profundizar en los beneficios de asumir algunos conceptos del neoplatonismo: cfr. HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, 35-50.

vífica con la fe y la gnosis, es decir, la tocamos, la adquirimos, somos conformados a ella por participación y somos transformados por ella según la imagen del Crucificado y del Resucitado»³⁵.

La presencia misteriosa de las acciones salvíficas de Cristo en sus sacramentos, tal como Casel la propone, no acaba sin embargo de resolverse más que en la omnipresencia del Logos³⁶. Esta difícil cuestión ha sido tratada por otros a partir de la categoría bíblica del memorial (que Casel no desarrolla) o de otras categorías filosóficas, como la presencia del Cristo eterno según Guardini³⁷. Otra explicación interesante viene de Schillebeeckx y su clave de lectura para la celebración a partir del *encuentro*. Los sacramentos son prolongaciones de la corporeidad celeste de Cristo sobre la tierra en el encuentro con la forma visible de las manifestaciones eclesiales³⁸. Para algunos teólogos de la liturgia, este concepto aparece cargado de sugerentes desarrollos³⁹.

Estos deseos de inmediatez y de presencia encuentran algunos escollos filosóficos. Para resolver, o al menos alumbrar estas cuestiones, la teología litúrgica ha recurrido al diálogo con otras ciencias humanas y teológicas. De ellas ha recibido algunos conceptos que ha integrado en la comprensión de la fe celebrada. Su *intellectus fidei per ritus et preces* ha acogido las siguientes aportaciones que presentamos de modo esquemático:

- De la teología bíblica: la historia de la salvación, la alianza, la *berakah* y el memorial, el *mysterium* paulino, la *dynamis* del Espíritu Santo, el sacerdocio de Cristo (*Hb*).
- De la Patrística: la tipología (bíblico-sacramental).

³⁵ CASEL, O., *Fede, gnosi, mistero*, 166. La traducción es nuestra.

³⁶ Cfr. LAMERI, A., *Sacramentaria fondamentale*, 226. Persiste el reto de esclarecer el nexo entre evento fundador y acción litúrgica. A este nexo o legamen Bozzolo lo llama con acierto «cualidad teológica de la acción ritual» (cfr. BOZZOLO, A., *Il rito di Gesù*, 42).

³⁷ Cfr. ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, 203-207. Para el pensamiento de Guardini: cfr. BERLANGA, A. (ed.), *Cristo, nuestra Pascua. Liturgia y misterio*, Cuadernos Phase 226, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2015.

³⁸ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián: Ediciones Dinor, 1966, 56ss.

³⁹ Quizá inadvertidamente se ha pasado por alto que, a diferencia de Casel, este autor no pone en relación los sacramentos con los eventos históricos de la salvación en los *mysteria carnis Christi*, sino que los conecta con su permanencia metahistórica en el cuerpo glorificado de Jesús: por eso estaríamos ante la presencia de un elemento trans-histórico: cfr. BOZZOLO, A., *La teología sacramentaria dopo Rabner*, 167. Además, señala este autor, en las reflexiones de Schillebeeckx falta una apropiada fundamentación bíblica del discurso y una fenomenología más sólida del *encuentro* (cfr. 165, 168).

- De la antropología, de la filosofía personalista y de la filosofía de la religión: lo sagrado, el rito, el encuentro, el símbolo religioso, la acción y la performatividad, la libre acogida del don.
- Desde la metafísica: la presencia, la relación entre imagen-arquetipo (neoplatonismo).
- Desde el Movimiento litúrgico: la celebración, el Misterio pascual, la participación activa, el culto espiritual.

A nuestro juicio, estas nociones deberían aparecer de un modo o de otro en una exposición de la Liturgia Fundamental o de los Sacramentos en general. Con ellas disponemos de las *coordenadas esenciales del horizonte sacramental* de la revelación y podemos comprender más a fondo qué sucede en los sacramentos y, desde ahí, la diversa densidad sacramental de las manifestaciones del hecho cristiano. Desarrollemos más este enfoque.

En la tradición orante de Occidente y de Oriente ha pervivido la centralidad eucarística⁴⁰, desde la primera comunidad apostólica (Hch 2,42ss.). También la teología ha entendido que la Última Cena es un lugar esencial no solo para fundar la praxis litúrgica, sino para entender el misterio de Jesús⁴¹. La novedad de la revelación en el rito de Jesús está en sus *gestos nuevos*, en un contexto de plena *libertad* de entrega, de acción de gracias y de bendición (*berakab*), que revelan y sellan la nueva *Alianza* en su sangre. Es una cena ritual-*memorial* que lleva a cumplimiento una *historia de salvación* ya iniciada, en el ofrecimiento del sacrificio del auténtico Cordero de Dios (*tipología*). Ante el rito de Jesús, los apóstoles no permanecen pasivos, sino implicados en una relación agápica donde se establece un *encuentro* de actitudes, gestos y corporalidad. Por ese rito los apóstoles quedan *transformados* y hechos aptos para obedecer al mandato memorial, y *celebrar* el sacrificio ritual del cuerpo ofrecido y la sangre derramada del Viernes Santo, que acabará en el reencuentro con el Resucitado en el mismo Cenáculo (*Misterio Pascual*).

En la Eucaristía tenemos el sacramento principal y el lugar de la revelación del misterio de Jesús, origen de la economía sacramental. Coincido con

⁴⁰ La tradición oriental recoge abundantes testimonios: cfr. HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, 233-23. Para Occidente: ROCCHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale*, 16. En ambas tradiciones tampoco la iniciación cristiana puede considerarse plena sin el banquete eucarístico.

⁴¹ Cfr. BOZZOLO, A., *Il rito di Gesù*, 85ss. Las siguientes palabras en cursiva en el cuerpo del texto corroboran la integración en el discurso litúrgico-sacramental de las categorías mencionadas arriba.

Bozzolo y otros⁴² en poner el *analogatum princeps* del sacramento en la Eucaristía. La Iglesia, correspondiendo al don de Cristo, se contagia ella misma de los caracteres de la Eucaristía. Desde esta perspectiva, podría proponerse el discurso de la *densidad sacramental* ya mencionado, que va desde la Eucaristía hasta las bendiciones, es decir, todo el arco de la celebración eclesial del Misterio pascual de su Esposo, al que queda asociada: los exorcismos y las súplicas, las exequias, las bendiciones y consagraciones, las procesiones, el culto eucarístico fuera de la Misa, la Liturgia de las Horas, el Año litúrgico, las celebraciones de la Palabra de Dios... Es la sacramentalidad propia de la teología litúrgica⁴³ que, tomando como eje central la acción litúrgica en su variada declinación, toma distancia respecto a la sacramentalidad omniabarcante de algunas posiciones de la Teología Sacramentaria. Coincidimos con Pedro Fernández en que esta densidad sacramental indica «una clave de actuación de toda la realidad de la fe cristiana, en cuanto nos relaciona con la economía salvadora de Cristo [y de su Espíritu] y con su puesta en práctica eclesial mediante el misterio de culto (...). Lo sacramental es la mediación objetiva en la que se hace presente y actualmente eficaz el misterio salvador de Cristo»⁴⁴. Entonces la Eucaristía se coloca de modo eminente como centro «de la concentración o eclosión simbólica privilegiada»⁴⁵, que son los siete signos mayores. Desde ellos, en una densidad sacramental descendente, encontramos todos los *signos menores* o también llamados *sacramentales*.

⁴² VONIER, A., «Clave para la Doctrina de la Eucaristía», en VONIER, A., *Obras*, II, Barcelona: Litúrgica Española, 1963, 279-429; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., «El sentido sacramental de la liturgia. Perspectiva católica», en AEPL, *La sacramentalidad de la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2010, 28. Además, como ya dijimos en otro lugar, «en la vida litúrgica de la Iglesia se puede reconocer esta centralidad eucarística, bien porque todos los sacramentos proceden del Misterio pascual del Resucitado, o bien porque todos se ordenan a ella (la Eucaristía). Esta perspectiva unitaria y final se refleja en la clasificación de los sacramentos que presenta el *Catecismo* (de la iniciación, cuyo culmen es la Eucaristía, de la curación y del servicio a la comunidad). Podríamos bosquejar este nexo icónico viendo cómo la penitencia nos conduce a la comunión con el altar (*Gelasianum Vetus*, 363, 365-366), el viático culmina la unción para la vida eterna, el orden mira a la Eucaristía como su fin y su origen, y el matrimonio entre cristianos expresa mejor su profundidad mística cuando queda asociado visiblemente al misterio eucarístico de la Esposa Iglesia y de Cristo Esposo» (BERLANGA, A., «La economía sacramental del misterio cristiano. Apuntes para una renovación de la enseñanza», *Phase* 59 [2019] 49-82).

⁴³ Cfr. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *El sentido sacramental de la liturgia*, 41-42. Su lenguaje propio maneja expresiones que hablan de los distintos niveles de realismo y de simbolismo de las celebraciones: *per visibilia ad invisibilia, in rebus et verbis, per elementum et verbum, ad modum materiae et formae* (41). Nosotros preferimos usar las expresiones *dimensión sacramental* y *densidad sacramental*.

⁴⁴ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *El sentido sacramental de la liturgia*, 33-34.

⁴⁵ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *El sentido sacramental de la liturgia*, 35.

Una vez presentado el concepto desde la perspectiva particular de la fe celebrada, terminamos este apartado de la misma manera, es decir, valorando desde la teología litúrgica las dos proposiciones fundamentales sobre Cristo y la Iglesia como sacramentos.

La liturgia actual de la Misa invoca a Cristo con los títulos de Hijo o Unigénito, Señor y Cristo-Mesías⁴⁶. Durante el Adviento, en su ecología menor⁴⁷, presenta una cristología que unifica la dimensión ontológico e histórico-salvífica del *Christus veniens*, repitiendo algunos títulos (*Christus Dominus, Verbum, Filius tuus, Unigenitus*) y añadiendo otros con la coloración propia del tiempo litúrgico (*Potentia Dei, Splendor gloriae Patris, Medicus caelestis, Redemptor, Salvator, Auctor salutis*). Si acudimos a las fórmulas de la liturgia antigua, destaca aquel de «Jesucristo, Siervo de Dios» y, en menor medida, de «Cristo Sacerdote»⁴⁸. A partir del Concilio de Nicea (325), con las polémicas subordinacionistas, estos títulos casi desaparecieron para dejar paso a la fórmula litúrgica tan conocida «por nuestro Señor Jesucristo»⁴⁹. En esta fórmula, la mediación se expresa con las preposiciones (διὰ/per) para señalar su dimensión descendente (en cuanto Señor) y ascendente (recuperando Siervo). El *Catecismo* actual, embebido de la tradición litúrgica y patrística, añade además varios títulos que pueden confrontarse en sus índices, donde destacan los de *Cabeza* (de la Iglesia), *centro de la Escritura*, *liberador* e *intercesor*. Este breve recorrido por la fe celebrada evidencia una óptica soteriológica al contemplar al Verbo Encarnado. Él es, en última instancia, el *mysterium* paulino, prolongado en la acción de la Iglesia por los siglos, de modo eminente en el contacto con sus misterios (*mysteria Carnis Christi*) gracias a la mediación sacramental de la liturgia eclesial.

⁴⁶ En el *Missale Romanum* actual las recurrencias hablan por sí mismas: *Filius* (196), *Unigenitus* (125), *Dominus* (habitualmente referido al Padre, pero en 431 ocasiones a Cristo), *Christus* (312 invocaciones a Cristo o a su mediación), *Verbum* (32), *Pontifex* (9), *Sacerdos* (15), *Agnus* (38), *Pascha* (10), *Rex* (20): cfr. SODI, M. y TONIOLO, A., *Concordantia et indices Missalis Romani*. Editio typica tertia, Città del Vaticano: LEV, 2002.

⁴⁷ Cfr. SODI, M., «Análisis del Messale Romano di Paulo VI. Avvento», en APL (a cura di), *Cristologia e Liturgia. Atti della VIII settimana di studio dell'associazione professori di liturgia, Costabissara (Vicenza), 27-31 agosto 1979*, Bologna: Dehoniane, 1980, 263-278.

⁴⁸ En la liturgia primitiva judeo-cristiana tenemos el testimonio de la *Didaché* (9,2,3; 10,2,3) o de la *Primera Carta de Clemente Romano* (59,2-3). En el s. IV las *Constituciones apostólicas* (VIII, 13,10; 15,2,9; 39,4; 41,8; 48,3): citados en MARSILI, S., «Cristología e liturgia. Panorama storico-liturgico», en APL (a cura di), *Cristologia e Liturgia. Atti della VIII settimana di studio dell'associazione professori di liturgia, Costabissara (Vicenza), 27-31 agosto 1979*, Bologna: Dehoniane, 1980, 27-28, 38-39.

⁴⁹ Para profundizar en el título *nuestro Señor Jesucristo*: cfr. CERFAUX, L., *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1960, 409-432.

Cristo asocia siempre a la Iglesia y Ella ha expresado en su liturgia la conciencia de su identidad. Cada tradición litúrgica, inspirada en la Escritura, ha subrayado más unos títulos que otros⁵⁰. La tradición romana más antigua –el *Sacramentarium Veronense* y el *Gelasianum Vetus*– presentan a la Iglesia sobre todo como nuevo Israel, Cuerpo (de Cristo), Madre y Esposa, Familia de Dios y Rebaño de Cristo⁵¹. Es del todo elocuente que en estas dos fuentes romanas solo aparezca una vez la denominación de la Iglesia como sacramento, y entendiendo con esta expresión su condición de misterio dentro de la *historia salutis*. Por su parte, el *Catecismo* emplea numerosas imágenes, entre las que destacan de nuevo: Cuerpo, Pueblo de Dios, asamblea-convocación-comunión, Maestra, Madre y Esposa⁵². Decimos que su acción es sacramental porque, en cuanto asociada a su Esposo-Cabeza y enviada por Él, muestra, hace presente y comunica el amor salvífico de Dios a cada hombre y a cada época histórica. Realiza esta misión no solo como *leitourgia*, sino también como *martyria* y *diakonia*, que hacen de Ella un signo creíble para los pueblos.

Y como Cristo nada puede hacer sin el Espíritu, la Iglesia manifiesta la fe en su acción discreta y esencial en la economía salvífica⁵³. El Espíritu Santo asume instrumentalmente a la Iglesia en su parte visible y la pone al servicio de lo invisible: «la Iglesia no da a partir de sí misma sino en cuanto constituida Cuerpo de Cristo por el don pascual del Espíritu, es decir, en absoluta dependencia de Cristo manifiesta al mundo (signo) y realiza sobre la tierra (instrumento) la comunión con Dios y entre los hombres (salvación), convirtiéndose “para todo el género humano, un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación” (LG, n. 9)»⁵⁴.

Los símbolos del *Pneuma* más recurrentes son aquellos del *agua*, el *fuego* y el *sello*, *mano*, *dedo*, *paloma*; los títulos más frecuentes son *Espíritu de verdad* y los que encontramos en la teología de san Pablo: *Espíritu de la promesa*, *de adop-*

⁵⁰ Puede encontrarse una abundante bibliografía sobre la Iglesia en los textos litúrgicos de las distintas familias rituales en SARTORE, D., «Ecclesiologia e liturgia. Principi metodologici e fondamenti teologici di un rapporto», 16 (nota 17).

⁵¹ Cfr. AUGÉ, M., «Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana», *Claretianum* 14 (1974) 53-82.

⁵² Cfr. *Catecismo*, Índice analítico: «La Iglesia como comunión»; «La Iglesia como cuerpo místico de Cristo»; «Símbolos y figuras de la Iglesia».

⁵³ Su acción polifacética está expresada en muchos números del *Catecismo*: cfr. Índice analítico: «El Espíritu en la Economía de la salvación».

⁵⁴ RÍO, P., *La liturgia, epifanía della Chiesa*, 254.

ción, de Cristo, del Señor, de Dios⁵⁵. El *Catecismo*, en un número emblemático sobre los sacramentos, llega a nombrar al Espíritu con estas bellas palabras:

«En la liturgia, el Espíritu Santo es el pedagogo de la fe del Pueblo de Dios, el *artífice de las “obras maestras de Dios” que son los sacramentos de la Nueva Alianza*. El deseo y la obra del Espíritu en el corazón de la Iglesia es que vivamos de la vida de Cristo resucitado. Cuando encuentra en nosotros la respuesta de fe que él ha suscitado, entonces se realiza una verdadera cooperación. Por ella, la liturgia viene a ser la obra común del Espíritu Santo y de la Iglesia» (n. 1091: la cursiva es nuestra).

Respecto a otros modos de hacer teología, aquí los términos son diversos y documentan una tradición teológica de siglos que bebe en la Escritura, en los Padres y en la Tradición viva.

3. LA ENSEÑANZA DE LA SACRAMENTALIDAD DESDE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA

El intercambio de experiencias con colegas del ámbito escolar y universitario me ha ayudado a dar forma a esta parte del artículo. A la luz de lo ya visto, me gustaría presentar algunas consideraciones sobre la pedagogía de los sacramentos en la actualidad.

Todo buen orador no pierde el contacto visual con sus oyentes; los profesionales de la enseñanza, a sus alumnos. Partimos de una obviedad que juega a nuestro favor cuando enseñamos estas materias: los alumnos del bachillerato en Teología tienen experiencia litúrgica. Sus conocimientos de liturgia son normalmente prácticos: o porque han sido catequistas, o han ayudado a organizar celebraciones. Intuyen la importancia de la liturgia celebrada, valoran la antigüedad de los ritos y han participado en los sacramentos-sacramentales con fe viva y sincera piedad. Al mismo tiempo, están impregnados (como todos nosotros) de una incesante lluvia de información y de sensaciones, multiplicadas por sus pantallas y los mundos posibles que crean. Viven con trepidación y pueden confundir los tiempos reales con los virtuales⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. *Catecismo*, n. 693.

⁵⁶ Unos datos para ilustrar esta realidad: el 95% de los adolescentes en EE.UU. asegura poseer un smartphone, o tener acceso a uno, y el 45% afirma usarlo casi constantemente (cfr. ANDERSON, M. y JIANG, J., *Teens, Social Media and Technology 2018*. Revisado el 1-IX-2018: <http://www.pewinternet.org/2018/05/31/teens-social-media-technology-2018>). En España, el 100% de los jóvenes entre 18 y 24 años son usuarios de *smartphone*, según el Informe Ditrendia de 2018: *Móvil en España y en el Mundo 2018*.

Hay quienes sostienen que nuestro contexto cultural y comunicativo conduce a muchos a una especie de *ceguera* del hombre contemporáneo frente al símbolo: incapaz de trascender lo inmediato, reducimos el «mundo» a material disponible para nuestra acción (*homo faber*)⁵⁷. En parte coincido con este juicio, pero también discrepo, porque las generaciones que llegan a nuestras aulas parecen haber ya evolucionado. Sus vidas han sido colonizadas por la realidad virtual y sus interacciones. La presencia personal de los otros ha quedado mermada y la presencia de las cosas no acaba de dar *compañía*. Propiamente –sostiene algún sociólogo– en nuestras pantallas con *webcam* no hay un tú al que mirar de frente a los ojos⁵⁸. En cuanto a los símbolos, las sucesivas generaciones de jóvenes⁵⁹ (los *millennials*, la generación Z...) son enormemente sensibles a los pequeños matices en la comunicación humana y en su modo de habitar el mundo real. Su actitud no puede calificarse ciertamente de *contemplación*, sino de fruición-pragmatismo, o paradójicamente, de *presencialismo* emotivo-sensorial y de *gregarismo*, según los casos⁶⁰. Afloran, con nuevas versiones, los nobles deseos de inmediatez y de comunión interpersonal y, al mismo tiempo, de extrañeza e incomodidad ante lo que no sea transparente-tocable-comprobable. Tantos jóvenes –podríamos decir con una dosis de oratoria– estrictamente «no piensan», sino que «sienten» (viven en el «*sensamiento*»)⁶¹. Y con la evolución de los cánones de belleza⁶², anhelan una eterna juventud despreocupada y –nueva paradoja– una vida con sentido y llena de creatividad. Creo que la didáctica debe tener en cuenta a estos nuevos destinatarios, porque trabajamos con símbolos, gestos... que nos permiten celebrar los sacramentos⁶³.

⁵⁷ Cfr. RATZINGER, J., *Teología de la liturgia*, 139-141.

⁵⁸ Cfr. HAN, B.-C., *En el enjambre*, Barcelona: Herder, 2014, 44.

⁵⁹ Una tabla completa de las distintas generaciones: cfr. GISBERT, M. y ESTEVE, F., «Digital learners: la competencia digital de los estudiantes universitarios», *La Cuestión Universitaria* 7 (2011) 51-52.

⁶⁰ Para saber sobre más estos contrastes: cfr. TWENGE, J. M., *iGen: Why today's super-connected kids are growing up less rebellious, more tolerant, less happy: and completely unprepared for adulthood (And what that means for the rest of us)*, New York: ATRIA Books, 2017.

⁶¹ Espero que el lector me permita este neologismo que, como se intuye, tiene que ver con un modo emotivo de discurrir tan fugaz, que salta de una emoción a otra, y que acaba configurando un modo de «pensar».

⁶² Cfr. HAN, B.-C., *La salvación de lo bello*, Barcelona: Herder, 2015.

⁶³ Cfr. LLUNA, S. y PEDREIRA «WICHO», J. (eds.), *Los nativos digitales no existen: cómo educar a tus hijos para un mundo digital*, Barcelona: Deusto, 2017; PÉREZ VERDUGO, A., «Algunos principios litúrgicos ante las nuevas tecnologías», *Phase* 59 (2019) 251-270.

Hasta el momento las propuestas para mitigar la «ceguera simbólica» han buscado «dar más luz» y, por tanto, se han puesto en marcha estrategias pedagógicas para lograr una mayor claridad expositiva. En mi opinión, vista la situación de nuestros alumnos, es preferible no ir tanto a la cabeza o a la *revitalización* de su capacidad simbólica, cuanto a una *reorientación* hacia la experiencia específica que la celebración litúrgica puede provocar a través de la atmósfera espiritual que ella misma crea⁶⁴. En materia litúrgica, los signos juegan a nuestro favor, con la condición de que seamos mistagogos con competencia y celebrantes con capacidad de promover la experiencia del don de Dios, aquí y ahora.

En sede académica quiero esbozar varias experiencias didácticas que han tenido éxito para traducir al lenguaje de los alumnos el axioma básico de nuestro trabajo: «en la liturgia celebramos sacramentalmente la salvación»⁶⁵. Por medio de imágenes y de símbolos construimos los puentes para acceder al misterio celebrado. El *Catecismo* recoge cuatro raíces del simbolismo litúrgico (símbolos naturales-culturales, de la alianza, de Cristo y de la Iglesia⁶⁶). Por no alargar este artículo, hemos dado preferencia a los ejemplos del primer grupo y del cuarto, mostrando las conexiones⁶⁷. Valgan estos ejemplos para reorientar la conciencia simbólica y, con ella, la comprensión de la dimensión sacramental.

Desde el valor de la palabra. Por su versatilidad y contenido, la capacidad humana de comunicación supera con creces a la comunicación animal. El lenguaje humano (verbal y no verbal) nos sitúa ante el mundo de un modo tan diversificado como nuestra misma libertad. En los encuentros personales, multitudinarios o no, se dan cita muchos códigos comunicativos: la voz, los colores, los atuendos, el canto y la música, el silencio, la luz, las palabras, el lenguaje corporal, los olores, la expresividad de los rostros... Todo es informativo, pero el hombre detecta un excedente en la comunicación verbal: el reconocimiento y la acción conjunta. La liturgia celebrada en la propia tradición

⁶⁴ Cfr. TOMATIS, P., «Dal santo al sacro? Sull'esigenza di sacralità in liturgia», en TOMATIS, P. (cur.), *La liturgia allá prova del sacro*, Roma: CLV-Edizioni liturgiche, 2013, 15-45.

⁶⁵ Dejo a los profesores de Teología fundamental el cometido –totalmente necesario– de presentar con lenguaje actual qué significa «salvación» (o mejor aún: «necesito ser salvado»). *A priori*, muchos han perdido el sentido del pecado.

⁶⁶ Cfr. *Catecismo*, nn. 1146-1152.

⁶⁷ Sobre los símbolos o los gestos de Cristo: cfr. BERLANGA, A., «El gesto litúrgico: simbolismo y sacramentalidad», en AEPL, *El lenguaje no verbal en la liturgia*, Barcelona: CPL, 2020, 71-95.

ritual pone en juego todos esos códigos comunicativos y nos hacen experimentar la propia identidad («estamos en casa»). Valoramos esos símbolos recibidos.

Según la lingüística clásica, el lenguaje humano tiene varias funciones: informamos, buscamos llamar la atención del oyente, reflejamos el propio estado interior, embellecemos el lenguaje... Existen palabras que solo describen y otras que, además, desencadenan acciones, comprometen y cambian las vidas de quienes las pronuncian. Es el caso de los juramentos, las promesas, las declaraciones de guerra y la expresión de un consentimiento para sellar una alianza o un contrato⁶⁸. Estas realidades permiten entender conceptos clave de nuestro campo litúrgico, como la historia de la salvación⁶⁹ (historia de alianzas y promesas divinas), la performatividad del lenguaje litúrgico, el signo sacramental y el compromiso del sujeto que celebra el sacramento.

El lenguaje icónico añade a esto otros matices. Las palabras «icono», «link», «app» son de dominio público. Designan objetos táctiles en nuestras pantallas que dinamizan nuestra vida y nos abren a otro escenario donde experimentamos y entramos en contacto con realidades que no están físicamente presentes. En la liturgia celebrada encontramos signos (lugares, objetos, personas sagradas) que actúan de un modo similar. Desde este enfoque podría tratarse en el aula la cuestión fundamental de las distintas presencias de Cristo en la liturgia (*Sacrosanctum concilium*, n. 7).

Desde la vivencia del tiempo. En las culturas es posible individuar una constante relacionada con el modo humano de vivir el paso del tiempo. Dotamos de un valor especial a ciertos momentos de transición en la propia biografía (el paso a la edad adulta, el nacimiento o la muerte...). Esos momentos se celebran con carácter público o familiar, en un contexto que interrumpe lo cotidiano. Su carga simbólica exige una pervivencia en la memoria colectiva o en el paisaje urbano (una estatua o una medalla conmemorativa): los aniversarios se celebran. La liturgia también conecta con esta sensibilidad y vive, con acentos distintos, el Año Litúrgico en su ciclo semanal o anual, o el ciclo de los santos y de la Virgen María. Del mismo modo que sucede en la vida natural, en la so-

⁶⁸ Es la teoría del «*speech-act*»: cfr. WARD, T., *Word and Supplement: Speech Acts, Biblical Texts and the Sufficiency of Scripture*, New York: Oxford University Press, 2002. Existe una amplia bibliografía: cfr. HAHN, S., *Comprometidos con Dios. La promesa y la fuerza de los sacramentos*, Madrid: Rialp, 2015, cap. 6, nota 59.

⁶⁹ Cfr. RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona: Herder, 1985, 204-208.

brenatural los sacramentos y los sacramentales convierten en únicos ciertos episodios de la propia vida sobrenatural (bautismo, confirmación o exequias...).

Otra cuestión que se ilumina desde la vivencia del tiempo es un problema filosófico y teológico antiguo: cómo explicar que una realidad del pasado pueda estar presente y operante en el momento actual. Hay filósofos de la historia o también el biblista Bultmann que distinguen dos dimensiones bien diferenciadas en el hecho histórico, y le dan sendos nombres: «historia» para el evento concreto en un momento puntual, «historicidad» para la repercusión de dicho evento en el futuro⁷⁰. Más difícil aún es dar razón de la presencia del mismo evento y cualificar dicha presencia. Nos parece más adecuado los ejemplos de un manual de sacramentos: su autor muestra gráficamente la existencia de presencias reales y personales que, sin embargo, no son ni físicas ni virtuales⁷¹. Por su parte, la historia de la teología recoge respuestas audaces a estos problemas: desde la tradición que arranca de san Agustín y sostiene la presencia real de Cristo-Cabeza en la celebración sacramental, a la teología de santo Tomás y su explicación del sacramento como signo conmemorativo, demostrativo y profético, o el desarrollo significativo del Vaticano II («*opus nostrae redemptionis exercetur*»⁷²) hasta la teología de la anáfora eucarística (el memorial litúrgico⁷³). No es difícil establecer conexiones.

Desde la narrativa de la Biblia. Un relato privilegiado para la docencia es el ciclo del Éxodo leído en clave litúrgica⁷⁴. Un comentario a los preparativos de la cena pascual en Egipto puede mostrar además el valor simbólico e instituido del encuentro ritual. Después podrá conectarse con la Última Cena y con el desarrollo de la Eucaristía en los primeros siglos (san Justino, *Apología* I).

⁷⁰ Cfr. ARNAU, R., *Tratado general de los Sacramentos*, 203-204. Sobre esta interpretación, Zubiri desarrolla una teoría que intenta explicar esta pregunta acuciante para la Sacramentaria (cfr. 204-206).

⁷¹ Cfr. ARNAU, R., *Tratado general de los Sacramentos*, 25-26. El Autor distingue dos situaciones: la de un matrimonio mal avenido que comparte mesa, pero donde él mira la televisión y ella lee su periódico. Ambos están ausentes recíprocamente (presencia física no real). Situación radicalmente distinta la de la madre que recibe noticia de la enfermedad de su hijo en el frente de guerra y le «acompaña» en su dolor (presencia real no física). En la misma línea de la presencia real no física sino personal se sitúa la explicación de J. Ratzinger sobre la transustanciación eucarística: cfr. «El problema de la transustanciación y la cuestión del sentido de la eucaristía», en *Obras completas*, vol. XI, Madrid: BAC, 2012, 195-214.

⁷² SC, n. 2. Interesante comentario de este número en GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., «La Teología de la liturgia. Claves para una renovada comprensión del culto eclesial», en VILLAR, J. R. (ed.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid: San Pablo, 2013, 188ss.

⁷³ AROCENA, F. M., *Teología litúrgica. Una introducción*, Madrid: Palabra, 2017, 148-152.

⁷⁴ Cfr. RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia*, en *Obras completas*, vol. XI, Madrid: BAC, 2012, 8-13.

Asimismo, el escenario del Sinaí y el protagonismo de Moisés dan pie a explicar el concepto de epifanía divina y de alianza-misión. El contraste con el Becerro de oro mostrará el alcance de la falsa adoración.

Desde la belleza. La astronomía y la astrología han despertado desde antiguo la curiosidad. Los hombres hemos contemplado los cuerpos celestes y han surgido «expertos» capaces de interpretar su influencia en nuestras vidas. El sistema solar puede ser una buena imagen para ilustrar lo que decíamos más arriba sobre la densidad sacramental: alrededor del sol (Eucaristía) se distribuyen los planetas (los 6 signos mayores restantes) con sus satélites y asteroides (los signos menores), todo ello atravesado por la Vía Láctea (el Año litúrgico y la Liturgia de las Horas).

Además de la belleza natural, la propia de la liturgia permite hacer otras posibles reflexiones. Desde Oriente nos llega una tradición que ha defendido los iconos frente a las herejías (ss. VIII-IX) y los ha considerado signos sagrados muy especiales. En efecto, la teología oriental ha entendido que en ellos se da una presencia invisible, porque son símbolos donde el poder espiritual del arquetipo representado (Cristo, María, los santos) es eficaz en la copia, una revelación de lo oculto. Componer un icono es un arte que se toma con una especial seriedad. Las mismas circunstancias de su cuidadosa elaboración subrayan el valor que le concede esta tradición espiritual y litúrgica: el iconógrafo se prepara con ayuno y ascesis, ora mientras pinta y, en ocasiones, ha mezclado los pigmentos con el polvo de las reliquias de los santos⁷⁵. Es una presencia operante en un signo material.

También en la belleza y en la vestición de nuestros altares (de los que existen verdaderas joyas en todas las tradiciones rituales) encontramos imágenes plásticas. La nobleza, la confección y composición de los materiales (ara, madera o piedra) y de los objetos (manteles, candeleros, flores, cruz) apoyan no solo la centralidad de este polo celebrativo, sino que hacen percibir la dimensión cósmica de la liturgia y la implicación del pueblo que celebra. En efecto, en el altar se dan cita el reino animal, vegetal y mineral; y cuando celebramos sobre él, también el agua, el fuego, el vino, el aceite... Toda la naturaleza y el trabajo de los hombres se hace oblación y agradecimiento a Dios por medio de Jesucristo, del que el altar es símbolo eminente en el espacio.

⁷⁵ Todo este párrafo se inspira en HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, 310-313.

Un último apunte sobre la belleza del arte (pictórico o escultórico). Es sencillo encontrar en nuestros catálogos ejemplos de la mentalidad sacramental de la Iglesia. El Costado abierto de Cristo es un lugar emblemático; más aún si, como hace Rupnik, está teológicamente bien planteado⁷⁶. Otra imagen sugerente para explicar la economía sacramental está al comienzo de la IIª parte del *Catecismo*, donde una lámina del fresco en las catacumbas de Marcelino y Pedro (Roma, s. IV) representa a Cristo y a la hemorroísa (Lc 8,43-48). De este singular encuentro se puede extraer una aguda explicación teológica que respete la dimensión sacramental propia de la teología litúrgica. Con el comentario a esa lámina queremos concluir nuestro estudio.

4. CONSIDERACIONES FINALES

En el episodio narrado por Lucas, una mujer tocó con fe el manto de Jesús y quedó curada de su dolencia⁷⁷. Aunque Jesús caminaba en medio de una muchedumbre, aquella enferma toca «el vestido con la mano de la fe»⁷⁸, con discreción y temor, porque sabía que la Ley la consideraba inmunda por su dolencia y no podía acercarse a lo sacro⁷⁹. Para san Agustín este personaje representa a los gentiles y, además, con este milagro se «significa la curación de la iglesia de los gentiles que Cristo no visitó con su presencia corporal»⁸⁰. El comentario a esta lámina en el *Catecismo* dice: «los sacramentos de la Iglesia prosiguen ahora la obra que Jesús realizó a lo largo de su vida terrenal. Los sacramentos son como “fuerzas que salen” del cuerpo de Cristo que san las heridas de nuestros pecados y nos dan la vida nueva». Idéntico es el escenario evangélico que ha elegido la encíclica *Lumen fidei* para señalar el realismo sacramental: «Con su encarnación (...) Jesús nos ha tocado y, a través de los sacramentos, también hoy nos toca» (n. 31). Con la actitud de aquella enferma, superando el escándalo para nuestros sentidos y nuestra fe, podemos acceder al contacto salvífico del que venimos hablando.

Esta inmediatez suscita preguntas: ¿no será excesiva, casi irrespetuosa, con la trascendencia de Dios? ¿Cómo debería cualificarse la fe del que se acer-

⁷⁶ Nos referimos a la costumbre de este artista de representar al Crucificado vivo, con el costado abierto, en vestiduras sacerdotales, acompañado por la Virgen y Juan y otros personajes judíos y paganos (la Iglesia), bendecido por el Padre y reconfortado por el Espíritu.

⁷⁷ Es un texto de tradición sinóptica: Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48.

⁷⁸ PEDRO CRISÓLOGO, *Homilía* 33, 4: CCSL 24A, 189-190.

⁷⁹ Cfr. Lv 12,4; 15,25.

⁸⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón* 63b, 2: CCSL 41A.

ca al sacramento: previa, concomitante, consecuente? Guardini hace años hablaba del escándalo de ciertos «espíritus severos» que se escandalizaban de que fuera posible llegar a Dios, que es simple, eterno y espíritu, por medio de una reglamentación litúrgica tan minuciosa, y de la presencia de elementos materiales en el culto de la Iglesia⁸¹.

La teología ha sabido encontrar motivos de conveniencia para este modo de obrar: a causa del destinatario en su condición corporal y social; por la realidad de la Encarnación del Verbo, y por el papel de su Humanidad Santísima, ya gloriosa, en la Redención con la que se ha unido a todo hombre y a su situación real⁸²; a causa de la gratuidad de la gracia, cuya dinámica impregna la celebración, donde siempre es otro (el ministro) quien asiste, Otro quien me espera, con un rito (*ordo*) que me antecede; también debido a la naturaleza terrena y celeste de la Iglesia, como Comunión de los santos; y, finalmente, por la realidad de nuestro destino escatológico «en los cielos nuevos y la tierra nueva», donde ahora los elementos materiales empleados en la liturgia son anticipadamente vehículos de salvación, preludio de la plenitud futura.

La teología litúrgica da un paso más y, dialogando con las ciencias humanas y con la Teología fundamental, propone una visión del símbolo litúrgico que destaca no solo su valencia *gnoseológica*, sino también *configuradora* de la fe y de la libertad del sujeto que participa de la liturgia de modo asiduo, consciente, activo y fructuosamente⁸³. El símbolo no debe ser un concepto comodín que salvaguarde el contacto salvífico, absolutizando, sin querer, una mística sacramental de una epifanía divina en la celebración. La liturgia, como encuentro de los hijos⁸⁴, traicionaría su ser si no respeta del todo la libertad del sujeto para acoger-rechazar-favorecer la gracia ofrecida, o si se olvida de cómo la fe se configura y se actualiza en dichas celebraciones.

En efecto, mucho se le exige al conjunto de símbolos. Debe ser capaz de evocar el entero universo simbólico de la salvación (cuyo centro es el *Kerygma*), mostrando a través de un ritual recibido como tradición lo que no está totalmente a disposición de la asamblea. Además, tiene la misión de provocar, con una interpelación viva, la decisión del sujeto para dejarse salvar de nuevo y, después de la celebración, para vivir conforme a lo celebrado. La fe que an-

⁸¹ GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2000, cap. 2.

⁸² Es el contacto físico y espiritual con las realidades humanas de Cristo en cuanto hombre: cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 6, ad 2.

⁸³ SC, nn. 11 y 14.

⁸⁴ Cfr. *Catecismo*, n. 1153.

tecede se actualiza y se despliega en y a partir de la celebración simbólica es una fe que obra por la caridad: aquella que, atraída con la suavidad del amor⁸⁵, quiere amar la verdad que se le pone delante para ser reconocida. Esta verdad no es un conjunto de conocimientos doctrinales o de verdades abstractas. Nosotros no suspiramos por el «dios de los filósofos», sino por el Dios vivo, revelado por Cristo y en el Espíritu, que hoy nos sigue salvando. Al acudir asiduamente a la celebración, la fe pasa de ser búsqueda a convertirse en conocimiento cierto y confiado: no comienza con el deseo, sino con el respeto, y parte, como cualquier conocimiento humano, de los sentidos: de cuanto ve, toca, huele, gusta... y, sobre todo, escucha, porque la Iglesia ministerialmente, en obediencia a su Esposo, se lo propone y recuerda. Esta fe ilustrada es «una luz intelectual, originada por el afecto y madurada en la intención unitiva, que permite entender por connaturalidad aquello que es verdaderamente un bien en el plano práctico con vistas a la comunión personal»⁸⁶. El cristiano que vive así recuerda frecuentemente su condición de deudor, su mendicidad ante el don de Dios.

En un clima de vigilante espera, presidido por la confianza y el amor que despiertan la Palabra de Dios proclamada y la oración de la Iglesia allí reunida en asamblea, la celebración aleja al hombre de su pretendida autonomía y lo inserta en una relación con el Dios vivo a través del nosotros de la Iglesia. La fe celebrada posibilita un conocimiento experiencial que se abre al misterio, sin pretender controlarlo. No es burda inmediatez ni mágica superstición. Tal como recuerda *Lumen fidei*: «La fe, por su propia naturaleza, requiere renunciar a la posesión inmediata que parece ofrecer la visión, es una invitación a abrirse a la fuente de la luz, respetando el misterio propio de un Rostro, que quiere revelarse personalmente y en el momento oportuno» (n. 13). La fe celebrada sacramentalmente se orienta en la misma dirección, abriéndonos a un amor universal que valora el Rostro y cada uno de los rostros. Comprender a fondo la dimensión sacramental conlleva una actitud de conversión constante del *ars celebrandi* y de la propia docencia, pues todos estamos al servicio de este encuentro-simbólico.

⁸⁵ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, 84, 13: PL 37,15.

⁸⁶ MELINA, L., «Caritas aedificat. Fundamentos teológicos de la acción temporal y política», *Scripta Theologica* 43 (2011) 673.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, 84: PL 37.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón* 63: CCSL 41A.
- ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II, Madrid: Católica, 1986.
- ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, Madrid: BAC, 1994.
- AROCENA, F. M., *Teología litúrgica. Una introducción*, Madrid: Palabra, 2017.
- AUGÉ, M., «Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana», *Claretianum* 14 (1974) 53-82.
- BENEDICTO XVI, Exhort. apost. postsinodal *Verbum Domini* (30-IX-2010).
- BERLANGA, A., «El diálogo entre la teología litúrgica y la teología sacramentaria desde el Concilio Vaticano II», *Annales Theologici* 28 (2014) 435-472.
- BERLANGA, A., «La Economía sacramental del misterio cristiano. Apuntes para una renovación de la enseñanza», *Phase* 59 (2019) 49-82.
- BERLANGA, A., «El gesto litúrgico: simbolismo y sacramentalidad», en AEPL, *El lenguaje no verbal en la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2020, 71-95.
- BIFFI, I., «La liturgia –e specialmente l'eucarestia– presenza operante dell'opera della salvezza in virtù dello Spirito Santo», *Scripta Theologica* 16 (1984) 155-167.
- BOFF, L., *Los Sacramentos de la Vida*, Santander: Sal Terrae, 1980.
- BOURGEOIS, H., «Positions du sacramental aujoud'hui», *Recherches de Science Religieuse* 75 (1987) 175-202.
- BOZZOLO, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma: LAS, 1999.
- BOZZOLO, A., «La teologia sacramentaria e la liturgia», en MURONI, P. A., *Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia. Atti VIII Congresso Internazionale di Liturgia (Roma, 16-18 maggio 2007)*, Roma: Studia Anselmiana, 2010, 221-241.
- BOZZOLO, A., *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, Roma: LAS, 2013.
- CASEL, O., *Fede, gnosi, mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova: Messaggero, 2001.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- CERFAUX, L., *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1960.

- COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en COLOMBO, G., *Teologia sacramentaria*, Milano: Glossa, 1997, 4-61.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum* (18-XI-1965).
- CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium* (8-XII-1963).
- CONGAR, Y., *Un Popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Brescia: Queriniana, 1976.
- DE SALIS, M., *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, Roma: Edusc, 2017.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *A las fuentes de la sacramentología cristiana. La humanidad de Cristo en la Iglesia*, Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2004.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., «El sentido sacramental de la liturgia. Perspectiva católica», en AEPL, *La sacramentalidad de la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2010, 27-64.
- FERRÁNDIZ, A., *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2004.
- FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei* (29-VI-2013).
- GIACCHETTA, F., *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del método in teologia dei sacramenti*, Assisi: Citadella, 2008.
- GISBERT, M. y ESTEVE, F., «Digital learners: la competencia digital de los estudiantes universitarios», *La Cuestión Universitaria* 7 (2011) 48-59.
- GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2000.
- GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., «La Teología de la liturgia. Claves para una renovada comprensión del culto eclesial», en VILLAR, J. R. (ed.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid: San Pablo, 2013, 173-214.
- HAHN, S., *Comprometidos con Dios. La promesa y la fuerza de los sacramentos*, Madrid: Rialp, 2015.
- HAN, B.-C., *En el enjambre*, Barcelona: Herder, 2014.
- HAN, B.-C., *La salvación de lo bello*, Barcelona: Herder, 2015.
- HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca: Sígueme, 1986.
- JAVIERRE, A. M., «La Iglesia como sacramento», en P. RODRÍGUEZ y otros (eds.), *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1983, 39-75.

- JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, Madrid: Rialp, 1961.
- LAMERI, A. y NARDIN, R., *Sacramentaria fondamentale*, Brescia: Queriniana, 2020.
- LAMERI, A., «Il rapporto tra teologia liturgica e teologia dei sacramenti», en NARDIN, R. (ed.), «*Ecclesia Mater et Magistra*». *Tra lex orandi ed ecclesiae ordo*, Città del Vaticano: Lateran University Press, 125-136.
- LLUNA, S. y PEDREIRA «WICHO», J. (eds.), *Los nativos digitales no existen: cómo educar a tus hijos para un mundo digital*, Barcelona: Deusto, 2017.
- MARSILI, S., «Cristología e liturgia. Panorama storico-liturgico», en APL (a cura di), *Cristologia e Liturgia. Atti della VIII settimana di studio dell'associazione professori di liturgia, Costabissara (Vicenza), 27-31 agosto 1979*, Bologna: Dehoniane, 1980, 17-64.
- MELINA, L., «Caritas aedificat. Fundamentos teológicos de la acción temporal y política», *Scripta Theologica* 43 (2011) 667-684.
- MENKE, K.-H., *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, Madrid: BAC, 2014.
- MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos. Curso de Sacramentaria fundamental*, Madrid: Palabra, 2006.
- PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón 33*, 4: CCSL 24A, 189-190.
- PÉREZ VERDUGO, A., «Algunos principios litúrgicos ante las nuevas tecnologías», *Phase* 59 (2019) 251-270.
- RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona: Herder, 1985.
- RATZINGER, J., *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2005.
- RATZINGER, J., *Teología de la liturgia. Obras completas*, XI, Madrid: BAC, 2012.
- RATZINGER, J., «Salvación, ¿más que una palabra hueca?», en RATZINGER, J., *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*, Madrid: BAC, 2018, 21-33.
- REVEL, J.-Ph., *Traité des sacrements, I: Baptême et sacramentalité. Origine et signification du baptême*, Paris: Cerf, 2004.
- RÍO, P., *La liturgia, epifanía della Chiesa. Teologia e Magistero da san Pio X al Concilio Vaticano II*, Roma: Edizioni Santa Croce, 2021.
- ROCCHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale. Dal mysterion al sacramentum*, Bologna: EDB, 1989.
- SARTORE, D., «Ecclesiologia e liturgia. Principi metodologici e fondamenti teologici di un rapporto», en APL (a cura di), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell'Apl (Bologna, 28 agosto – 1 settembre 1981)*, Casale Monferrato: Marietti, 1982, 10-29.

- SCHEEBEN, M., *Los misterios del cristianismo: su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, Barcelona: Herder, 1957.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del incontro con Dio*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1987.
- SCORDATO, C., *Il settenario sacramentale*, I, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2007.
- SODI, M., «Analisi del Messale Romano di Paulo VI. Avvento», en APL (a cura di), *Cristologia e Liturgia. Atti della VIII settimana di studio dell'associazione professori di liturgia, Costabissara (Vicenza), 27-31 agosto 1979*, Bologna: Dehoniane, 1980, 263-278.
- SODI, M. y TONIOLO, A., *Concordantia et indices Missalis Romani. Editio typica tertia*, Città del Vaticano: LEV, 2002.
- TOMATIS, P., «Dal santo al sacro? Sull'esigenza di sacralità in liturgia», en TOMATIS, P. (cur.), *La liturgia alla prova del sacro*, Roma: CLV-Edizioni liturgiche, 2013, 15-45.
- TWENGE, J. M., *iGen: Why today's super-connected kids are growing up less rebellious, more tolerant, less happy: and completely unprepared for adulthood (And what that means for the rest of us)*, New York: ATRIA Books, 2017.
- VAGAGGINI, C., «Ideas fundamentales de la Constitución», en BARAÚNA, G., *La Sagrada Liturgia renovada por el Concilio*, Madrid: Studium, 1965, 151-191.
- VONIER, A., *Clave para la Doctrina de la Eucaristía*, Barcelona: Litúrgica Española, 1963, 279-429.
- WARD, T., *Word and Supplement: Speech Acts, Biblical Texts and the Sufficiency of Scripture*, New York: Oxford University Press, 2002.