

O. CASEL Y EL SACRAMENTO COMO IMAGEN SIMBÓLICA

JUAN REGO

SUMARIO: I. *El debate con los manuales neo-escolásticos*: 1. La crítica a la noción de causalidad. 2. La recuperación de la noción de imagen. II. *La Eucaristía como sacrificio y la intuición de O. Casel*: 1. El contexto histórico. 2. El problema. 3. La solución. 4. El sacramento como imagen simbólico-ritual. III. *Las aportaciones al debate teológico posterior*.

LA teología del siglo xx ha empleado en modos diversos el calificativo de “simbólica” a la hora de pensar la acción sacramental. En este artículo nos ocuparemos de uno de los primeros autores que supo acercar ambas nociones – símbolo y sacramento –, dando lugar a una privilegiada línea de reflexión en el debate contemporáneo.

Aunque en los últimos años no faltan estudios sobre Odo Casel (1886-1948) que han abordado el argumento,¹ el análisis de la literatura sacramental en los inicios del siglo xx nos sugirió la posibilidad de presentar la producción caseliana desde una perspectiva particular, que si bien confirma mucho de lo ya escrito, al mismo tiempo ofrece diversos matices de interpretación.² Abordaremos el argumento en tres puntos: la crítica caseliana a la concepción sacramental difundida por los manuales; el contenido de su propuesta; y las aportaciones al debate posterior.

I. EL DEBATE CON LOS MANUALES NEO-ESCOLÁSTICOS

A pesar de que O. Casel quiso mantenerse ajeno a los modos y problemas internos de la teología sacramental neo-escolástica, la evolución de su pensamiento le llevó a afrontar cuestiones que ésta debatía. Sin querer participar con voz propia en los puntos más discutidos por la disciplina – como la cuestión del

¹ Véase, entre otros, A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Matthias Grünewald, Mainz 1982; G. LAFONT, *Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel*, «Ecclesia orans» 4 (1987) 261-284; E. VON SEVERUS, *Der Werdegang und die Grundgedanken O. Casels*, «Ecclesia orans» 5 (1988) 165-175; A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Lev, Città del Vaticano 2003; S. UBBIALI, *Odo Casel. Il pensiero caseliano ripreso nella sua "Wirkungsgeschichte"*, en G.B. TROLESE (a cura di), *La liturgia nel xx secolo: un bilancio*, Messaggero, Abbazia di Santa Giustina, Padova 2006, 275-328.

² Nos hemos ocupado del argumento en la tesis de doctorado, publicada por ahora parcialmente: “Signo-Símbolo-Acción simbólica”. *Reflexión sobre el fundamento de la celebración sacramental*, Pontificio Instituto Sant’Anselmo (Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum), Roma 2010, especialmente pp. 51-89.

signo o la causalidad eficiente –, las críticas levantadas contra sus escritos le llevaron a profundizar en los “presupuestos” desde los cuales sus colegas argumentaban.¹

Casel era consciente de que las posturas de autores como J.B. Umberg o P. Prümmer no eran tanto opiniones individuales, cuanto expresión de convicciones de “escuela”. Y ya que en las polémicas donde ésta se hace presente, la discusión suele perder flexibilidad y visión de conjunto, hará falta el paso de los años para poder sopesar con mayor serenidad las razones de unos y otros.

Para iniciar este balance podemos reagrupar en dos las principales críticas que Casel formuló a la teología de los manuales.

La primera afirmaba que los sacramentos habían sido absorbidos en la “esfera moral e intelectual”, en el sentido de que habían sido reducidos bien a objetos de fe que daban ocasión para “pensar”; bien a acciones que se han de celebrar por sentido del deber.² Interesa notar que Casel no niega estas dimensiones del sacramento. Pero sí rechaza que sólo con ellas se alcance una adecuada comprensión de la economía sacramental, pues su reducción teórica a mero instrumento de gracia oscurecía dos puntos esenciales: la dimensión cultural del sacramento y la “mística sacramental”; o con otras palabras: la acción propia del hombre en cuanto criatura que responde a Dios, y la unión con Cristo *en y a través* del rito.

Por otra parte, la segunda crítica se dirigía al fundamento. Casel denunciaba que la concepción del sacramento como “imagen” había casi desaparecido, de hecho, del horizonte teológico occidental. Con este olvido la teología dogmática se habría incapacitado para dar razón de un punto fundamental de la fe: la identidad del sacrificio de la Cruz y el sacrificio de la Misa.

Es sabido que la intuición originaria de Casel recayó sobre este último aspecto. En cierto modo toda su reflexión posterior crece a partir de aquí en una espiral de círculos concéntricos. El interés de este desarrollo consiste en que, recuperando tal identidad, Casel encontrará un camino inusitado para argumentar adecuadamente la solución al problema del culto y la mística sacramental. Pero antes de exponer su propuesta conviene detenerse un poco más en los dos puntos críticos señalados.

¹ Para una presentación de la polémica sigue siendo válido: T. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Schnellsche, Warendorf 1947.

² «Man sieht in den Sakramenten im allgemeinen allzusehr bloß das “Gnadenmittel”, das heißt eine sachliche Vermittlung göttlicher Verzeihung und Stärkung [...] Kurz, die Sakramente sind, ganz gegen ihr Wesen, in die intellektuelle und moralische Sphäre hinabgezogen worden; sie sind Objekte des Glaubens, Waffen gegen die Sünde, Hilfsmittel des sittlichen Lebens geworden. Gewiß sind sie das auch; aber wie im Christentum alle Moral aus dem Christumysterium ihren Saft und ihre Fruchtbarkeit zieht, so sollte erst recht das Sakrament in erster Linie Träger und Vermittler des Christuslebens sein», O. CASEL, *Das sakramentale Leben der Kirche*, en IDEM, *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen*, Matthias Grünewald, Mainz 1961, 181-193, 183. Esta edición contiene leves modificaciones respecto al original publicado en «Akademische Bonifatius-Korrespondenz» 47 (1932) 4-13.

1. La crítica a la noción de “causalidad”

En diálogo con los manuales neo-escolásticos, Casel acepta que la esencia del sacramento consiste en ser un “signo eficaz”, pues «*sacramenta id efficiunt quod figurant*». Sin embargo, característico de la postura caseliana es el intento de relectura de tal expresión. En concreto, para el benedictino, «la significación es decisiva para el *efecto*», hasta el punto de que «*efficere* se debe entender aquí [...] en el sentido que la palabra tiene para los Padres de la Iglesia y la liturgia antigua; y este sentido es *hacer algo presente en la realidad*».¹ Casel critica a J.B. Umberg – y con él a los manuales – por haber reducido la noción de “*efficere*” a la consideración del “efecto” sacramental, de modo que el sacramento sería signo eficaz porque *causa* aquello que designa.

Importa aclarar que el horizonte en que Casel sitúa la crítica es el intento por salvar la “objetividad” del Misterio, entendiendo por “objetividad” la prioridad ontológica de las acciones de Cristo respecto a cualquier acción humana, incluida la “acción pasiva” con la cual la criatura se deja santificar. Se entiende así su insistencia en que «no se puede concebir *efficere* en el sentido de que el sacramento haga existir (de modo originario) su contenido».² *Efficere* es hacer algo presente en la realidad. Y esa realidad que se hace presente es la que puede, en un segundo momento, transformarnos.

Se deben notar dos cosas. La primera es que la crítica a Umberg consiste en la “reducción” del significado. Casel no pretende negar que en la acción sacramental se dé una transformación ontológica. Simplemente trata de hacer una lectura más amplia de la noción de “eficacia” que permita acoger la “re-presentación” previa a la transformación.

La segunda es que el punto débil de la respuesta caseliana parece estar en la argumentación empleada. Casel habla de un antiguo y verdadero significado de *effectus* en el sentido de imagen de una realidad espiritual invisible; una imagen llena de realidad, que contiene de hecho la realidad por ella figurada en modo visible.³ Este significado original habría dado lugar al principio «*sacramentum effecit quod figurat*» que sería previo a santo Tomás y que sólo se entiende en el contexto del “pensamiento simbólico de los Padres”. El Aquinate al acoger este principio sacramental se hace transmisor de la tradición. Sin embargo, ésta sufrirá una reinterpretación cuando, con el mismo Tomás, entra en contacto con

¹ «Die *significatio* ist dabei maßgebend für den *effectus* [...] *Efficere* muß vielmehr auch hier [...] in dem Sinne genommen werden, den es bei den Kirchenvätern und in der alten Liturgie hat; und dieser ist: “*etwas in Wirklichkeit gegenwärtigsetzen*”», O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 15 (1935=1941) 155-305, 233. La doble fecha corresponde al orden anual de la revista y a la fecha real de publicación.

² «Freilich darf man das *efficere* hier nicht in dem Sinne nehmen, als ob das Sakrament hier seinen Inhalt (zum erstenmal) ins Dasein rufe», *ibidem*, 233.

³ «Gemäß der alten und echten Bedeutung von *effectus* ist das Sakrament das Zeichen und Bild einer unsichtbaren geistlichen Wirklichkeit, und zwar ein wirklichkeitserfülltes Bild, d.h. ein Bild, das die von ihm sichtbar dargestellte Wirklichkeit auch tatsächlich *enthält*», *ibidem*.

«el pensamiento causal aristotélico» (*aristotelischen kausalen Denken*). Este pensamiento habría adulterado el sentido original de *effectus* hasta el punto de que «en el sacramento como *signo eficaz* no se ha visto ya la imagen llena de realidad, sino el signo operativo», para después «limitar el efecto de los sacramentos a la gracia, ya que sólo ésta es producida y comunicada en sentido causal». ¹ Finalmente Casel da un paso más situando el “pensamiento más moderno y más antropocéntrico” en la misma lógica que pierde la esencia del sacramento al autoexcluirse del pensamiento simbólico.

No interesa ahora detenerse en los límites de esta reconstrucción histórica.² Baste señalar dos puntos: Primero que Casel no niega que haya una transformación ontológica de la criatura, es decir, que haya una “elevación” del hombre o “producción de la gracia creada”.³ En cambio, sí critica la reducción de la noción de *effectus* a tal divinización. Por otro lado en la polémica con G. Söhngen, Casel rechaza la denominada “teoría de los efectos”. Se podría pensar que Casel está rechazando la causalidad o inaugurando un nuevo paradigma de comprensión donde ésta no encuentra lugar.⁴ Sin embargo, no se puede olvidar que Casel dialoga con esta teoría desde la concreta perspectiva del problema de la actualización. Se interesa por la causalidad desde este punto de vista y no desde el “cómo” de la transformación de la criatura, problema éste que, sin embargo, era el centro de la reflexión sacramental de los manuales. La particular concentración del “punto de vista” explica su intento de releer los textos de la *Summa*

¹ «Später hat man – unter dem Einfluß des kausalen Denkens und der dementsprechenden Sinngebung von *efficere* – in dem Sakrament als *signum efficax* nicht mehr das wirklichkeitsgefüllte Bild, sondern das wirkende Zeichen gesehen und danach den Effekt der Sakramente auf die Gnade beschränkt, da nur diese im kausalen Sinne geschaffen und mitgeteilt wird», *ibidem*, 234.

² Para una lectura equilibrada del recurso a la noción de causalidad que supera precipitadas acusaciones de produccionismo mecanicista, véase A. MIRALLES, *Simbolo e causa nei sacramenti: dialettica o concordanza?*, en R. NICOLA (a cura di), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 101-122.

³ La necesidad de una elevación ontológica (*gnadenhafte Erhöhung und Ausweitung des eigenen Wesens*) es una exigencia del misterio como vida y no sólo como doctrina. Precisamente la experiencia de un *novum* ontológico permite superar la reducción intelectualista de la revelación propuesta por K. Prümm: «Ewig verschleierte, d. h. allen außer Gott unzugängliche göttliche Wirklichkeit wird den Menschen zugänglich, aber nicht zuerst auf dem Wege der “Lehre”, sondern auf dem der Erfahrung göttlicher Tatsachen, die auf einer gnadenhaften Erhöhung und Ausweitung des eigenen Wesens, einer Erleuchtung und Erfüllung mit Macht beruhen», CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, 274.

⁴ «Il nuovo pensiero in grado d’applicarsi sul “mistero del culto” per decifrarne l’indole originale non coincide con il pensiero causale. Con ciò il quadro riflessivo cambia in radice, Casel fa ricorso a nozioni poco usuali o per nulla usuali, quali partecipazione o anamnesi, oppure rinnova nozioni, più comuni sia alla teologia sia alla predicazione, quali simbolo o culto», S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, 37. Es significativo que A. Bozzolo, en su autorizada monografía sobre Casel, titule uno de los puntos conclusivos «Il superamento della causalità strumentale» (pp. 365-369). Al leer su contenido, sin embargo, se comprueba que este autor identifica la causalidad instrumental con la *Effektustheorie* y la visión produccionista de la gracia. Tal identificación es más bien propia de un pensamiento que ha perdido la intuición originaria de la noción metafísica de causalidad y el sentido con el que los mejores manuales la usaban en el contexto sacramental.

en clave de actualización. Si la empresa funciona cuando habla de la Eucaristía, hay que reconocer, con Söhngen, que en santo Tomás el problema del *effectus* y de la “eficacia” responde a otra preocupación: cómo Cristo nos diviniza donando su Espíritu a través del elemento creado. Se entiende así la perplejidad de Casel ante la postura del Aquinate; y cómo trata de resolverla asignándole un doble título de alabanza y reproche: transmisor de la tradición de los Padres y pensador teológico que difundió la causalidad aristotélica.¹

2. La recuperación de la noción de “imagen”

La propuesta de Casel puede considerarse como un cambio de paradigma en la concepción de la Eucaristía y el motor que generó una re-comprensión de la denominada “sacramentalidad”. La herramienta intelectual que le permitió tal operación fue la categoría de “imagen” entendida como la verdadera interpretación de la noción de *signum* transmitida por la Tradición. Casel considera la “imagen” como el pilar fundamental de la doctrina de los sacramentos pues, recordando al Aquinate, «*sacramentum est in genere signi*».²

La teología sistemática conoció un creciente interés por el “signo” en las primeras décadas del siglo xx. En este sentido el autor benedictino no constituye una excepción. Sin embargo, a diferencia de los manuales, Casel tuvo el acierto de afrontar el problema no desde el punto de vista de la causalidad – ¿cómo puede causar un signo? se preguntaba, por ejemplo, F. X. Maquart en 1927³ –; sino en primer lugar desde su uso teológico-litúrgico de los primeros siglos.

Si en sus primeras obras el medio para conseguir esta visión “original” del signo fue la relectura de los Padres, en su ya citada obra *Fe, Gnosis y Misterio* emprende otra estrategia a partir del terreno ganado en investigaciones anteriores. Nos centraremos en este último intento que se sitúa en la madurez de su producción.

Al inicio del capítulo titulado «El Misterio como imagen» afirma que si, por una parte, se podría deducir el sentido originario de “signo” o “imagen” desde la revelación, vista la falta de claridad conceptual originada por el alejamiento del pensamiento más reciente y más antropocéntrico de aquel más antiguo y teocéntrico, es especialmente importante y en cierto sentido necesario dilucidar el contenido del signo y de la imagen sobre todo de la historia de la religión y de la historia de la cultura de la humanidad. Y esto porque «el “signo”, al cual pertenece también la “palabra” es sencillamente el inicio y el punto de partida de toda la cultura humana».⁴

La convicción caseliana consiste en que la noción de “signo” en las religiones más antiguas es siempre la de un signo sagrado lleno de realidad, y nunca una

¹ Cfr. CASEL, *Glaube*, 230.

² «Der Grundpfeiler der Sakramentenlehre ist der Bildcharakter des Sakraments: *Sacramentum est in genere signi*», *ibidem*, 232.

³ Cfr. F.X. MAQUART, *De la causalité du signe*, «*Revue Tomiste*» 32 (1927) 40-60.

⁴ CASEL, *Glaube*, 234. Traducción nuestra.

simple imagen. Como apoyo acude las investigaciones de J. Huizinga – para la interpretación cultural –, G. van der Leeuw – para el ámbito de la historia de las religiones – y H. Demircioğlu, H. Schäfer, G.F. Hartlaub, entre otros – para el estudio del arte religioso.

A partir de ellos Casel trata de mostrar que el recurso originario a la “imagen” no tuvo motivaciones estéticas o pedagógicas. Más bien se trataría del «impulso religioso de tener presente el objeto de veneración o de deseo». El sentido más originario de la imagen de culto es que son «*dei corpus*, es decir, incorporación y, por tanto, presencia de poderes divinos invisibles a los que se tiene acceso aquí y ahora».¹ La imagen de culto no es “recuerdo” del arquetipo al que se llega indirectamente por acto interior del sujeto. Más bien, en la imagen se da la presencia inmediata y objetiva de éste.

La imagen de culto se mostraría capaz de mediar la vida del dios gracias a una participación en la potencia del arquetipo. La noción de “participación” revela la clave del “pensamiento simbólico”. Primero, porque da razón de cómo la imagen puede mediar la fuerza-energía de la acción divina. Segundo, porque indica cómo esta mediación es “inmediata”, de modo que el observador ve el arquetipo inmediatamente *en* la imagen. Esta posibilidad deriva de la participación propia de la “visión espiritual” que «a través de lo visible [...] ve lo invisible que comunica a la imagen visible su potencia de presencia (*Gegenwartsmacht*)».²

Teniendo en cuenta la metodología prevista, no le interesa a Casel juzgar sobre la “verdad” de tal experiencia. La califica de acción mágica en cuanto expresión de fuerzas cósmicas distintas del Dios Vivo, y reconoce en ella la “idolatría” que Israel y el cristianismo condenan. Sin querer profundizar en el posible valor salvífico de tales experiencias religiosas, Casel entiende que la lección más importante a recordar es una religiosidad que afirma la existencia de una “imagen perfecta”, por la que se garantiza la presencia de una “fuerza divina objetiva” irreducible a un acto de auto-proyección humana.

Esta forma de religión, que abarca desde las culturas más remotas hasta las religiones místicas – pasando por Egipto y la Grecia clásica –, habría servido de preparación para el cristianismo, donde la “imagen” adquirió un grado superior.

Antes de exponer la peculiaridad de la “imagen” eucarística se debe notar que esta forma de religión implica por parte del hombre, una capacidad espiritual que podemos denominar “pensamiento total” o “capacidad simbólica” o “visión espiritual”. Importa notar que Casel cifra en la propuesta platónica el intérprete filosófico adecuado de la epistemología simbólica.³ Sin embargo, en el caso del cristianismo esta capacidad depende *además* de la acción del Pneuma en el creyente⁴ y por parte de la “imagen” en sí misma, se requiere que sea

¹ *Ibidem*, 235.

² *Ibidem*, 238.

³ «Es ist jene “Teilhabe”, die ihre philosophische Begründung und Vertiefung vor allem in der platonischen Philosophie fand», *ibidem*. Sobre la noción «pensamiento total» (*ganzheitliches Denken*) véase en el mismo artículo, 195-231.

⁴ Cfr. *ibidem*, 193-194.

realmente una participación en el prototipo, que contenga y medie su potencia salvífica. Esto supone que la “imagen” garantiza un contacto «inmediato», «sensible» y «objetivo» con la realidad divina.¹ En estos tres adjetivos podemos cifrar buena parte de la noción de símbolo en O. Casel.

Finalmente cabe señalar que Casel no explica con profundidad qué relación hay entre la “imagen”, el arquetipo y la potencia que de él dimana. Acude a la categoría de participación pero no especifica los diversos sentidos en que se puede emplear. En este sentido, parece contentarse con la posibilidad de que haya una forma de religión que afirma la existencia de una “imagen llena de realidad”.

II. LA EUCARISTÍA COMO SACRIFICIO Y LA INTUICIÓN DE O. CASEL

Llegamos a uno de los puntos centrales del pensamiento caseliano. Concebir y experimentar la relación con Dios a través de la “imagen” era la preparación adecuada al misterio del culto cristiano. Sin embargo, el pensamiento simbólico se debilitó con el afianzarse de la conciencia subjetivista y escéptica de la Modernidad. A partir de entonces las imágenes no serán mediaciones que actualizan la potencia del arquetipo, sino un medio estético para ejercer una fuerza retórica sobre el espectador. La imagen, dirá Casel, no será ya presencia de una fuerza divina objetiva, sino expresión de una experiencia humana.²

A pesar de la incapacidad del hombre moderno para entrar en el mundo de la imagen, Casel reconoce que la Iglesia ha salvado el significado tradicional de ésta gracias al arte cristiano y la economía sacramental. Respecto a esta última, concentrará su atención desde el principio en la Eucaristía, y secundariamente en el Bautismo. Sólo después ampliará “por analogía” los resultados de su investigación al resto del septenario. Conviene pues centrar la atención en el primer caso.

1. El contexto histórico

Casel parte de la siguiente lectura de la historia. La pérdida de la lógica de la “imagen” habría supuesto que «la misa fuese considerada una *simple* imagen del sacrificio de la cruz, que su *effectus* se viese en la comunicación de la gracia, y de ahí derivase que en la Eucaristía se viese el “sacramento” casi exclusivamente en su significado más limitado, es decir, la comunión; y sobre el carácter de sacrificio de la misa hubo tan poca claridad que una teoría después de otra trató en vano de demostrar el carácter de sacrificio».³ El contexto al que hace referencia es el siguiente.

¹ Por *inmediatez* Casel entiende la simplicidad y naturalidad de la imagen frente a las divagaciones eruditas necesarias para la alegoría. La *objetividad* sale al paso de una posible reducción subjetiva del sacramento a una autoproyección de la experiencia de fe del creyente. Y la *visibilidad* quiere afirmar la identidad entre lo que se muestra a los sentidos y el evento originario. Cfr. *ibidem*, 248-249.

² Cfr. *ibidem*, 239.

³ *Ibidem*, 234. Traducción nuestra.

Casel está enjuiciando el modo en que la tradición teológica post-tridentina acostumbraba a pensar la Eucaristía. En este sentido es bueno recordar una fecha: 7 de marzo de 1547, cuando en el concilio de Trento el cardenal Cervino propuso dejar para un segundo momento la discusión sobre el sacrificio de la Misa y examinar en primer lugar todas las cuestiones relativas a los siete sacramentos.¹ La propuesta fue acogida y así se explica que la doctrina conciliar distinga de modo tan neto entre la Eucaristía como sacramento y la Eucaristía como sacrificio.

Hay que tener en cuenta que esta distinción estaba ya difundida entre los teólogos escolásticos, y por eso pudo servir en el concilio para estructurar y dar un orden a las cuestiones debatidas. Permitía responder de modo lógico a la doctrina protestante que negaba la dimensión sacrificial de la Eucaristía y la reducía a “presencia-comunión”, es decir al ámbito que técnicamente caía bajo los parámetros de la “Eucaristía como sacramento”.

Con estos precedentes buena parte del tratado post-tridentino sobre la Eucaristía se estructuró en torno a dos grandes ejes: sacramento/comunión, por una parte, y sacrificio por otra. Si a esto unimos que el tercer polo del debate – la “presencia” – quedó vinculado al contexto de la “comunión-sacramento”, se comprende que poco a poco quedase oscurecida la unidad orgánica entre los tres elementos, y de modo especial la comprensión teológica de la Eucaristía como sacrificio.

2. El problema

El concilio de Trento había afirmado que la Misa es una representación y una conmemoración del sacrificio de la Cruz, en la que se aplicaban a los fieles los efectos salvíficos de este sacrificio.² En este sentido, el sacrificio eucarístico decía relación al sacrificio del Calvario. Por otra parte, también Trento había definido la Misa como verdadero y propio sacrificio.³ En el contexto de la defensa del dogma contra posturas protestantes, los teólogos católicos se preguntaban: ¿en qué consiste realmente el sacrificio que se realiza en la Misa? ¿Qué relación tiene con el sacrificio de la Cruz?

Para responder, los autores post-tridentinos partieron no de la celebración misma, sino de una definición abstracta de sacrificio inspirada en las interpretaciones con que se leían los textos del Antiguo Testamento, y en las definiciones generales propuestas por los Padres o teólogos. En un segundo momento aplicaron la definición al caso concreto de la Eucaristía. De este modo se pretendía demostrar que en ésta se encuentran identificables todos los elementos constitutivos de un auténtico sacrificio. Se sucedieron así diversas explicaciones

¹ Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio* 1, ed. SOCIETAS GÖRRESIANA, Herder, Freiburg 1965, 623: 21-28.

² H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2000, 1739-1740.

³ DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum*, n. 1751.

que suelen clasificarse bajo dos grandes categorías: teorías “inmolacionistas” y teorías “oblacionistas”.¹

Con independencia de los protagonistas, ambas concebían la celebración eucarística como verdadero y propio sacrificio, pero – al mismo tiempo – coincidían en pensarla como una acción diversa del acto mismo con el que Cristo murió y resucitó. La Eucaristía sería un signo que representa y hace presente no tanto el acto del Gólgota sino una nueva oblación del Cristo glorioso y/o de la Iglesia misma. Esta no identidad entre el acto del Calvario y el nuevo sacrificio celeste y/o eclesial hacía incompatible tales teorías con la unicidad irrepetible del sacrificio de Cristo afirmada en la Escritura.

No extraña que, a partir de los años veinte del siglo pasado, la teología católica tratase de buscar nuevos caminos. En este contexto se entiende la novedad y la provocación de la propuesta de O. Casel.

3. La solución

Uno de los principales logros del benedictino consistió en recordar la identidad entre la acción con la que Cristo dona su vida y resucita con el rito eucarístico.² Casel invita a concebir esta identidad sin confundirla con su repetición histórica, es decir, sin pensar que el tiempo de la acción ritual coincide con el tiempo de la acción pasada. Para ello afirma que las acciones que el Verbo encarnado realizó en la historia – estando ligadas irremediabilmente a un tiempo concreto – son a la vez acciones de una Persona divina. Con este fundamento, se podría pensar que cada acción, junto a esa dimensión temporal que la hace irrepetible, existe en una dimensión que trasciende la temporalidad.

Para un entendimiento creado como el nuestro, que trabaja en el tiempo, pensar esta dimensión es sencillamente inadecuado. Por eso Casel se limita a afirmar que la identidad entre el sacrificio de la Cruz y el sacrificio de la Misa es un punto firme de la fe católica, y que su explicación personal no es sino el intento de exponer críticamente un hecho previo a nuestra reflexión; es decir, un dato objetivo de fe avalado, primero, por el testimonio de los Padres y los textos litúrgicos; y, desde un punto de vista antropológico, por la cultura religiosa de la “imagen” primitiva.

Para expresar esta identidad Casel recurre a la expresión “re-presentación” (*Gegenwärtigsetzung*) en y a través la imagen simbólica. Con ella quiere indicar: a) la identidad de acción; b) la prioridad objetiva del evento respecto a cualquier auto-proyección intelectual, afectiva o mnemónica; c) el “modo” particular en que el evento se dona.

Una vez que ha afirmado la identidad y objetividad del evento como presu-

¹ Para una exposición de éste argumento, véase A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia. Dono e Mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma 2006, 330-340.

² Léase, por ejemplo: «Die Christustat und ihr *sacramentum* sind eins, und gerade wegen dieser Einheit ist das Sakrament die Urheilstat. Wäre es anders, wäre das Sakrament verschieden von der Urta, dann hätten wir in ihm etwas Neues», CASEL, *Glaube*, 265.

puesto recibido, Casel aborda la relación entre el “modo de darse” de la acción y la “acción” misma. La distinción entre la dimensión temporal y, al mismo tiempo, trascendente de las acciones del Verbo encarnado le da la clave para pensar razonablemente en la posibilidad de participar en dicha acción. Ciertamente no en los aspectos ligados al tiempo pasado, sino en aquellos que trascienden la temporalidad. Teniendo en cuenta la inadecuación antes mencionada, Casel trata de subrayar que aquellos aspectos trans-temporales no hacen del evento un acto eterno del Verbo. Se trata siempre de un acto del Verbo “encarnado”. Esta distinción no fue siempre entendida por sus oponentes. Pero Casel insiste en la imposibilidad de negar que es la carne del Verbo la que nos salva y por tanto la que se dona en la celebración ritual.

Casel no explica con precisión cómo es posible el contacto con la “carne” del evento. Pero remite una y otra vez a la afirmación de León Magno según la cual lo que era visible en el Redentor ha pasado a sus sacramentos.¹ Desde esta intuición intenta mostrar que la peculiaridad del símbolo ritual es precisamente la de ser manifestación sensible – inmediata, objetiva y visible – de la humanidad redentora del Hijo.

Para articular su pensamiento Casel recupera el discurso sobre la “imagen” en el pensamiento y religiosidad antigua. Pero defiende la originalidad y excelencia de la “imagen” cristiana gracias a su fundamento cristológico.²

A partir de aquí, la a-crítica categoría de “participación” le sirve para reafirmar la unidad entre la manifestación tangible del evento y el evento mismo. La lógica de la “imagen” hace que la expresión sensible no pueda reducirse a mero “revestimiento” informativo o a “expresión” externa alegórica de la acción propiamente dicha. Lleva a afirmar sencillamente que la acción ritual “es” la misma acción del misterio Pascual, accesible hoy y ahora a todo creyente a través de la mediación simbólico-ritual.

4. *El sacramento como imagen simbólico-ritual*

Desde esta perspectiva se entiende que Casel vea en la “imagen” propia del culto cristiano la máxima expresión de las diversas formas de religiosidad que se

¹ Cfr. LEO MAGNUS, *Tractatus LXXIV De Ascensione Domini*, en *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis. Tractatus septem et nonaginta*, Corpus Christianorum. Series Latina 138A, Brepols, Turnhout 1973, 455-461, 457.

² Dejando aparte la incompreensión del protagonismo que tuvo la tradición ritual hebrea en la configuración de la forma litúrgica cristiana – uno de los límites más evidentes de su propuesta –, Casel quiere subrayar la continuidad entre el simbolismo místico helenístico y el símbolo cristiano. Si bien repite una y otra vez que los misterios cristianos no han nacido y en modo alguno han recibido su finalidad de los misterios paganos, al mismo tiempo ve en ellos una nostalgia humana de lo divino. Casel no establece una simple continuidad entre misterios helenísticos y misterios cristianos. Su insistencia en los puntos de unión podemos leerla como el esfuerzo por hacer creíble el misterio cristiano al hombre actual, mostrando su radicación antropológica. Sobre este punto, véase I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la Doctrina del Misterio de Odo Casel*, Editorial del Seminario Diocesano, Vitoria 1954, 34-50.

acogen al principio de la imagen. En este juego de continuidad y discontinuidad, y por lo que respecta al paradigma cristiano, interesa detenerse en la distinción entre el “evento originario” y la “modalidad del darse”, que Casel expresa con el binomio “misterio de Cristo” y “misterio del culto”. Antes de concluir el apartado nos detendremos en este aspecto para esclarecer el modo en que conjuga, sin confundir, la acción eterna de Dios, la acción divino-humana del Verbo y la acción teándrica de la Iglesia.

La argumentación parte de la expresiva imagen de Cristo nuevo Adán dormido en la Cruz:

de la misma manera que, en el Paraíso, la mujer fue extraída del costado del primer Adán para convertirse en ayuda semejante a él, asimismo, la Iglesia ha sido formada del costado de Cristo sobre la cruz, para ser en adelante su asociada y su ayuda en la obra de la redención divina. Pero, según la enseñanza de los Padres, en el momento en que nacía la Iglesia, brotaron igualmente los Misterios [...] La Iglesia y el Misterio nacieron ambos de la sangre de Cristo, en el momento de su muerte, de tal manera que permanecen inseparablemente unidos. Aquí tenemos la razón última por la que el Misterio del culto se convierte en *liturgia*.¹

Para Casel, «el Misterio primordial de la Nueva Alianza no es una “liturgia” en el sentido ordinario y ritual del término [...] Es la realidad pura y simple [...] la realidad última de toda la liturgia».² Pero para tener acceso a esa acción primordial en el tiempo de la Iglesia existe el misterio del culto, a través del cual se alcanza de modo actual el misterio de Cristo. Por tanto, en el misterio del culto se actúa el misterio de Cristo en su plenitud; pero el misterio del culto “añade” la acción propia de la Iglesia que se une a Cristo. Para distinguirlo del “misterio primordial” que se hace presente, recibe el nombre de “liturgia”.

Según O. Casel los dos términos “misterio del culto” y “liturgia” significan lo mismo pero desde un punto de vista diferente: «El “misterio” pone ante todo a plena luz la esencia misma de la acción sagrada, es decir, la obra redentora que el Señor glorioso lleva a cabo y aplica por medio de los ritos sagrados que ha instituido. El término “liturgia” [...] designa más especialmente *la parte que corresponde a la Iglesia* en esta acción redentora de Cristo».³

La cuestión que se plantea a continuación es saber de qué manera el Misterio de Cristo encontró su expresión en la “liturgia” de la Esposa. La respuesta se articula en un doble momento. Por lo que se refiere a la acción propia e insustituible de Cristo, Casel reconoce su función de determinar tanto el “contenido” como la “forma esencial”. Determinado este núcleo, Cristo lo confió a la Iglesia

¹ O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953 [tit. or.: *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932]. Para el capítulo que más nos interesa seguiremos la traducción actualizada ofrecida en O. CASEL, *El misterio del culto en el cristianismo*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002, aquí p. 53. Para una exposición de la densidad eclesiológica del «Misterio del culto» caseliano, véase M.P. RÍO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudio en la obra de O. Casel*, Apollinare Studi, Roma 2000, especialmente 283-390.

² CASEL, *El misterio del culto en el cristianismo*, 53.

³ *Ibidem*, 55.

para que con la ayuda del Espíritu lo hiciese «fructificar y para proponerlo a sus hijos por medio de palabras y gestos siempre nuevos».¹

Casel establece entonces una conexión con el simbolismo religioso natural, tanto en la determinación del contenido y la forma esencial por parte de Cristo, como en el desarrollo de la forma por parte de la Iglesia. Si, por una parte se preocupa de subrayar la continuidad y discontinuidad con los dinamismos del deseo humano – «todo el simbolismo antiguo sufrió, así, bajo la acción de Cristo una refundación completa»² –; por otra reconoce la labor de asimilación y transformación eclesial del simbolismo natural que había sido desarrollado por la cultura antigua.³

El recorrido hasta ahora realizado nos permite distinguir un doble sentido de la noción de “imagen simbólica” aplicada a la celebración sacramental. El primero corresponde a la plenitud de la “imagen” instaurada por Cristo. Se trata de un estatuto icónico original e irreducible a la capacidad de la criatura. Acudiendo a la expresión difundida por A. Vonier, Casel habla de un modo de “presencia sacramental”.⁴ En otras ocasiones la denomina “presencia simbólica”. Este tipo de presencia se caracteriza en modo negativo por ser un “*quid medium*” entre el signo y la realidad.⁵ Gracias a él se “re-presenta” el mismo acto redentor del Calvario-Resurrección. Y en este sentido podemos denominarlo “símbolo actualizador”.

El segundo sentido de la noción de símbolo corresponde con el desarrollo del dinamismo simbólico antropológico, y lo podemos denominar símbolo “dramático” o símbolo “cultural”. Aquí se deben situar las investigaciones caselianas sobre la “imagen de culto” en las religiones primitivas.

¹ *Ibidem*, 57.

² «La esencia misma del Misterio, lo que constituye el *mysterium* propiamente dicho, se significa en las acciones y las palabras instituidas por el Señor. Pero el Señor [...] no ha querido crear algo que fuera absolutamente nuevo. Más bien ha querido adecuarse a la vieja tradición salida del mismo corazón humano [...] A todo esto ha añadido un nuevo resplandor, una nobleza y una dignidad desconocidas e insospechadas hasta entonces. Todo el simbolismo antiguo sufrió, así, bajo la acción de Cristo una refundación completa», *ibidem*, 62.

³ «El cristianismo trae consigo la realización de la esperanza religiosa de la humanidad [...] adopta, como propiedad suya y con una libertad soberana, todo cuanto los hombres había podido crear de puro y de noble en el terreno de las formas y de las expresiones religiosas [...] La Iglesia ha sabido asimilar todas las cosas transformándolas por medio de su Espíritu», *ibidem*, 64.

⁴ La referencia es a A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, Burns & Oates, London 1925. Interesa notar que este autor llegó a la noción de presencia sacramental de modo independiente a partir de la relectura de santo Tomás. Casel recurrirá a él en su diálogo con los teólogos neo-escolásticos. En Vonier, el benedictino alemán aprecia la total discontinuidad del modo de presencia sacramental, irreducible a cualquier otra experiencia. Sin embargo, Casel tratará de mostrar que esta novedad estaba preparada por la noción antigua de imagen. Por lo que respecta a la identidad entre evento y acción ritual el límite más claro de Vonier es que no afirma con claridad el hecho de que la Resurrección de Cristo forme parte del evento que se actualiza.

⁵ La participación mística o a través de los símbolos constituye «una manera de ser cuya naturaleza se encuentra en un término medio entre la representación externa pura y simple y la mera realidad física [...] el bautismo no comporta sólo una imagen, una figura pura y simple de la muerte de Cristo, sino que la muerte del Señor se hace realidad en él», CASEL, *El misterio del culto en el cristianismo*, 16.

Para evitar malentendidos hay que añadir inmediatamente que lo distinguido aquí son sentidos y no segmentos rituales. Frente a una simplificación que identificaría el “signo esencial” de los sacramentos con una forma ritual exclusivamente sobrenatural y un conjunto de expresiones simbólicas humanas que constituirían la “liturgia” sacramental, Casel afirma que Cristo mismo ha purificado y se ha servido del símbolo “cultural” como medio para donar la novedad del “símbolo actualizador”. El núcleo esencial del rito instituido por Cristo – el Verbo hecho *hombre* – incluye originariamente la mediación cultural.

Al mismo tiempo, la Iglesia ha recibido el mandato de conservar este “*novum*” desarrollando, con la ayuda del Espíritu, el símbolo cultural en el que Cristo donó la capacidad de participar en el mismo acto del misterio Pascual. Este dinamismo recoge la mejor expresión de las religiones de la “imagen”; y por otra, cuenta con un principio operativo nuevo, pues la actividad simbólica de la Iglesia, con la que desarrolla la mediación antropológica donada por Cristo y con la que se une a su actividad cultural, está siempre informada por la operación del *Pneuma*.¹

III. LAS APORTACIONES AL DEBATE TEOLÓGICO POSTERIOR

Después de este recorrido es fácil entrever la importancia del pensamiento caseliano para la renovación de la teología litúrgico-sacramental. Si hoy es difícil encontrar una publicación donde no se hable de la acción sacramental como acción simbólica, volver a la propuesta caseliana ayuda a recuperar una línea de investigación que constituye quizá la idea teológica más fecunda del siglo XX.²

Partiendo siempre de los límites en los que se ha desarrollado este artículo, podemos concluir con tres grandes aportaciones a la discusión sobre la naturaleza de la acción sacramental.

En relación con el debate sobre las dimensiones “cultural” y “santificadora” del sacramento, cabe resaltar que Casel parte de la noción de “culto” como horizonte donde situar el discurso de la acción litúrgico-sacramental. Y esto no sólo porque considere que, si el hombre es salvado cuando se da gloria a Dios, los sacramentos actúan mucho más profundamente si se insertan en el culto divino propio de la liturgia.³ Sino, yendo a la raíz, porque el origen de la reflexión caseliana es el “misterio de Cristo” y su respuesta obediente – cultural, pero no litúrgica – al Padre; respuesta a la que asocia a su Cuerpo gracias al “misterio del culto”.⁴

¹ Cfr. *ibidem*, 38-39.

² «Die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts, die Mysterientheologie Odo Casels», J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, en IDEM, *Gesammelte Schriften XI. Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2008, 197-214, 197.

³ Cfr. CASEL, *Mysterium der Ekklesia*, 183-184.

⁴ «La verdadera naturaleza del culto cristiano se basa, en el fondo, por entero, en la mística de Cristo, la mística por Cristo y en Cristo, es decir, en la unificación físico-mística de la Iglesia con el

Importa notar que en esta última expresión se incluye tanto la respuesta cultural de Cristo al Padre, como el acto santificador con el que posibilita el acto cultural de la Iglesia. Con otras palabras, Casel afirma que para realizar su respuesta cultural la criatura *necesita* de la elevación. Y de este modo las nociones de “culto” y “santificación”, que los manuales distinguían sin integrarlas, quedan aquí englobadas en la única fórmula “misterio del culto”.

Sin embargo, debe igualmente afirmarse que Casel no fue capaz de leer aquella “necesidad” de la elevación como el núcleo del debate sistemático sobre la causalidad – y aquí se encuentra uno de los límites más claros de su producción. Muestra de ello es su intento de reinterpretar el “signo eficaz” y el “efecto” en la *Summa Theologiae*. En este sentido, más que superar un hipotético paradigma de la causalidad, Casel está respondiendo a una pregunta diversa.

La segunda aportación se centra en otro elemento de la noción de sacramento. Si para los manuales la “sacramentalidad” consistía en la santificación del sujeto a través de una mediación sensible, con Casel la noción pasa a designar la capacidad de “hacer presente” una realidad. En su sentido más propio, “sacramento” es para Casel un modo de darse: el modo sacramental, que se caracteriza por aquellas tres notas de *inmediatez*, *objetividad* y *visibilidad*. A diferencia tanto de los manuales como de otros autores que recurrirán al símbolo – piénsese, por ejemplo, en K. Rahner – Casel entendió la acción simbólica sacramental como noción apta para expresar la acción re-actualizadora del evento originario. Y en este sentido, el fundamento último del discurso simbólico no se reduce al simbolismo cultural humano, sino que, asumiéndolo, encuentra su especificidad en el modo en que el Verbo encarnado ha decidido libremente el modo de hacerse presente y participable.

Finalmente señalamos que la intuición caseliana respondía al problema específico de la Eucaristía como sacrificio; pero pronto Casel extendió el dinamismo re-actualizador a los demás sacramentos, empezando por el Bautismo.¹ Como ha señalado la crítica, este paso sucesivo presenta ambigüedades no resueltas,² pues no basta afirmar que hay una analogía si no se aborda en función de qué “*ratio*” se habla en un caso o en otro. Admitida la analogía quedaría por explicar por qué el matrimonio o la penitencia no se dicen “sacrificio” como se dice de la Eucaristía.

Hombre-Dios: el Señor glorificado atrae a la Iglesia (su Cuerpo místico, su Esposa) juntamente con él al seno del Padre, en la unión y hacia la unidad de la Trinidad divina», CASEL, *El misterio del culto en el cristianismo*, 39.

¹ Cfr. por ejemplo, CASEL, *Mysteriengegenwart*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 8 (1928 = 1929) 145-224, especialmente da p. 200.

² «Rispetto all’impianto teologico coevo, il programma caseliano ne presuppone il completo rovesciamento, la “dottrina dei misteri” esige il passaggio all’adeguata fondazione. La congrua fondazione invece mancherà, mancherà anche in chi a Maria Laach s’impegna a divulgarne l’intuizione, a discuterne i rischi ma insieme a migliorarne le risorse», UBBIALI, *Il sacramento cristiano*, 37. Cfr. también IDEM, *Il sacramento nella “teologia dei misteri”*, «Teologia» 9 (1984) 166-184.

ABSTRACT

A inicios del siglo xx la doctrina sacramental de los tratados neo-escolásticos había determinado un horizonte de interpretación que, de hecho, no daba cuenta de la riqueza del acto sacramental. En el proceso de renovación del *De Sacramentis*, la propuesta de O. Casel será decisiva para recuperar, no sin ciertas dificultades, nociones como imagen y símbolo. Gracias a ellas, el benedictino alemán introduce en el debate sobre la Eucaristía la centralidad del acto de culto y la posibilidad de una mística sacramental como consecuencia de la presencia *in mysterio* de Cristo y su obra salvífica.

In the early 20th century sacramental doctrine of neo-scholastic treatises had a settled horizon of interpretation which, in fact, ignored part of the richness of the sacramental act. Despite some difficulties, O. Casel's proposal to recover notions such as image and symbol proved crucial in the process of renewal of the *De Sacramentis*. With these notions the German Benedictine introduced into the debate on the Eucharist the relevance of the act of worship and the possibility of a sacramental mysticism, as a result of the presence *in mysterio* of Christ and his saving work.