

Los sacramentos hoy: significación y vivencia

**Andrés Torres Queiruga,
Facultad de Filosofía,
Santiago de Compostela.**

1. El problema

Es hoy un tópico indiscutido que la teología sacramental representa uno de los problemas más intensamente sometidos a los avatares de la historia. Tanto en su configuración ritual como en su significado espiritual e incluso en su denominación, los sacramentos fluctúan de manera constante con los cambios culturales y con el clima religioso de cada época. Hasta el punto de que se ha podido afirmar: “La investigación histórica demuestra, con mayor claridad cuanto más atrás se remonta, que éste ha sido siempre un concepto abierto, jamás definido de forma unívoca y exclusiva, ni fijado por el uso del lenguaje cristiano común”¹.

Y no se trata de una cuestión meramente teórica, puesto que incide de manera muy profunda en la práctica, provocando duda y desconcierto. La sensibilidad actual se encuentra no pocas veces ante unos ritos que se confiesan de importancia fundamental, pero de los que o no se comprende el significado o no se puede encontrar su enganche efectivo con la vida real. Buscar, pues, una comprensión actualizada de los sacramentos, que los haga verdaderamente significativos y visibles, constituye hoy una tarea que una teología viva y responsable debe afrontar. Y afrontarla con la seriedad que el tema se merece, pero también con la libertad de una fe que se sabe entregada a la historia.

Libertad —conviene señalarlo desde el comienzo— que no supone minusvaloración, y mucho menos desprecio, de la tradición. Significa únicamente aceptar la diferencia del tiempo y el derecho que cada época tiene de vivirse conforme a

1. R. Schulte, *Los sacramentos de la Iglesia como descubrimiento del sacramento radical*, en *Mysterium Salutis IV/2*, Madrid, 1975, p. 59.

las llamadas y a las exigencias del propio contexto. En este sentido, vale la pena iniciar la reflexión con la observación con que concluye un estudio especialmente serio y sensible:

La teología aquí esbozada no se pretende 'mejor' que la de los antiguos; se pretende simplemente *otra*, por lo menos en su tratamiento (*demarche*). Otra, porque el aire cultural que respiramos con nuestros contemporáneos es diferente del de la edad media. Otra, pero, con todo, alimentada por los discursos anteriores. No se puede sacar algo nuevo, si no se ha rumiado largamente lo antiguo. ¡Programa hermenéutico bonito, pero temible! Sin embargo, es preciso asumir este riesgo, si se quiere devolver al discurso teológico la credibilidad que demasiado a menudo parece faltarle en la cultura actual. Tal es la tarea propia de los teólogos, si es verdad que tienen la misión en la Iglesia de ayudar a sus contemporáneos a escuchar 'en su propia lengua' (*cf.* Hch 2, 11) el mensaje de la revelación de Dios, tal como nos ha llegado en las Escrituras releídas en el seno de la Tradición viva de la Iglesia².

Esta actitud explica la estructura de las presentes reflexiones, que procederán por pasos ascendentes, yendo de los fundamentos a la comprensión concreta. Esto ha obligado a un discurso más teórico de lo que era la intención inicial del artículo. Tal vez exija un esfuerzo complementario de atención reflexiva, dejando aparte la concreción más vivencial a la generosidad de los lectores y lectoras. Los apartados muestran bien el proceso de las ideas.

2. La realidad sacramental en la vivencia concreta

Los sacramentos ni nacieron con el nombre puesto ni representan una irrupción inédita en la historia religiosa. Antes de nada fueron sencillamente prácticas, en las que, como sucede en las demás religiones, se expresaba la experiencia fundamental de la comunidad. Por eso empezaron como herencia espontánea de las prácticas religiosas de la tradición judía, vivida como propia, y poco a poco fueron contextualizándose también en el ambiente de los ritos y cultos de las religiones romano-helenísticas de su tiempo. Lo que las acabó especificando como cristianas fue la referencia, cada vez más clara y consciente, a la historia de Jesús de Nazaret en cuanto criterio fundamental.

Esto aparece con claridad, cuando se miran los dos ritos más específicos de la nueva identidad: la eucaristía y el bautismo (cosa muy importante, porque su vivencia y su interpretación constituyeron siempre la presencia básica que dirigió a lo largo de la historia la teología sacramental). Resulta evidente que la *eucaristía*,

2. L.-M. Chauvet, "Sacraments", *Catholicisme* 13 (1991) 326-361, en c. 359. Está traducido un estudio suyo más amplio: *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona, 1991.

recibiendo su impronta original de las comidas comunitarias de Jesús y de la que celebró como despedida antes de su muerte, enlaza íntimamente con la pascua judía; y, además, acabó asimilando valores y significados de la celebración de los cultos místéricos (que a su vez enlazaban con los distintos ritos sacrificiales —de ofrenda, de acción de gracias, de comunión— de la tradición religiosa general)³. Algo semejante cabe decir del *bautismo*: enraizado con toda probabilidad⁴ en la actividad bautizadora del propio Jesús, enlaza con el Bautista y con las distintas abluciones purificadores del judaísmo y de las demás religiones.

Fue esta realidad viva y experiencial, y no una preocupación teórica, la que acabó llevando a las palabras con las que más tarde fueron denominados: *mysterion*, en griego (transliterado como “mysterium” en el mundo romano) y *sacramentum*, en latín. La historia de este proceso lingüístico es compleja, pero lo dicho muestra que más que la simple derivación léxica (a la que a veces se da una importancia excesiva), lo decisivo resultó ser, por un lado, la remisión a la tradición bíblica, y, por otro, el interinflujo real con el ambiente religioso, apoyado en semejanzas estructurales y en el común arraigamiento en la religiosidad humana.

De ese modo, *mysterion* no perdió nunca la connotación *escatológica*, heredada sobre todo del libro de Daniel, que remite al reino del “fin de los tiempos” (Dn 2, 28; el término aparece 9 veces), ni la *sapiencial*, como iniciación a la sabiduría en los libros sapienciales (8 veces). Tanto más cuanto que el uso apocalíptico sigue muy presente en el Nuevo Testamento: de “misterios del reino de Dios” hablan una vez los evangelios (Mc 4, 11 = Mt 13, 11), y en los escritos paulinos y deuteropaulinos la palabra aparece 28 veces, principalmente en singular, refiriéndose al plan de Dios para la salvación universal y definitiva: “misterio” antes escondido pero ahora revelado (Rom 6, 25-26)⁵.

3. En este sentido, por su expresa contextualización general, merecen ser leídos los dos artículos de *Encyclopedia of Religion* (dir. M. Eliade): Th W. Jennings, Jr., *Sacrament*: 12, 500-504 y M. K. Hellwig, *Christian Sacraments*: 12, 504-510. En general, conviene tener en cuenta cuanto dice al respecto la Fenomenología de la Religión.
4. Se sabe que hay ciertas discusiones sobre este punto, porque a los cristianos de la segunda generación les resultaba incómodo debido a la rivalidad con el Bautista. De hecho, el cuarto evangelio elude narrar que Jesús fue bautizado por Juan y, hablando del mismo, dice, por un lado: “Después de esto, fue Jesús con sus discípulos a la tierra de Judea, y allí vivía con ellos y bautizaba” (Jn 3, 22), y, por otro: “Jesús se dió cuenta de que los fariseos habían oído que él hacía más discípulos y bautizaba más que Juan (aunque la verdad era que no bautizaba Jesús mismo, sino sus discípulos)” (Jn 4, 1-2). Sobre la cuestión, *cfr*: el documentado estudio de J. P. Meier, *Un Judío Marginal. II/1. Juan y Jesús. el Reino de Dios*, Estela, 1999, pp. 165-175.
5. *Cfr* los estudios todavía clásicos de G. Bornkam, *Mysterion*: TWzNT 4 (1942), pp. 809-834; K. Prümm, *Mystères*: DictBilSupl 6 (1957), pp. 1-225; Ch. Mohrmann, “*Sacramentum*” dans les plus anciens textes chrétiens, en *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1961, pp. 233-244; III, Roma 1965, pp. 181-182.

Mas no por eso hay que negar el contacto significativo con el culto de los *mysterios*, tan extendido entonces en el mundo helenístico: introducción, teórica y ritual, de los “iniciados” en la salvación, sobre todo mediante la participación en la vida-muerte de los dioses. De entrada, esta semejanza provocó en los cristianos distanciamiento y cautela, para evitar confusiones. Pero la aproximación era inevitable, dado el ambiente general y la profunda y universal valencia antropológica-religiosa de esos ritos. De hecho, a partir del siglo III el contacto se hizo cada vez más intenso, y el exceso comparativo de la Escuela Histórica de las Religiones —o más recientemente los del benedictino Odo Casel, con su “teología de los misterios”⁶— no deben impedir apreciar las semejanzas y los contactos.

Algo semejante sucedió con *sacramentum* en el mundo latino. Con dos connotaciones fundamentales: 1) suma, en dinero o especie, que las partes de un proceso jurídico dejaban en el templo como garantía sagrada, 2) juramento de bandera, por el que el soldado se consagraba a la milicia. Se comprende que fuese Tertuliano, jurista e hijo de militar, quien hiciese la aproximación. Si el “mysterion” resultaba especialmente apropiado para la eucaristía, el “sacramentum” lo era para el bautismo: consagración a Dios por la fe y la disciplina cristiana, que lo introducía en la fraternidad común.

Insistimos en que nada está más lejos de esto que un proceso de pura y simple acomodación: la intensidad de la vivencia cristiana, mientras asimilaba los valores comunes, lo enmarcaba todo en el ámbito de la historia sagrada, donde la iniciativa salvadora de Dios y el ejemplo vivo de Jesús constituían la referencia determinante. En definitiva, en los diversos ritos y en el conjunto del culto, de lo que se trataba era de *vivir y actualizar la salvación revelada por Dios en Cristo*. Todo lo demás era adjetivo y estaba en función de esa vivencia radical; de acuerdo con ella los diversos sacramentos se irían conformando en su celebración y explicitando en su significado.

De hecho, los *escritos patrísticos* están claramente determinados por la referencia bíblica y la preocupación pastoral. Las principales cuestiones teóricas que entonces se trataron giraban en torno a la necesidad de los sacramentos en general y al problema de si era preciso bautizar a los niños o rebautizar a los bautizados en una iglesia separada⁷. Esto último llevó a san Agustín a afirmar que la *validez* del sacramento se apoya ante todo en la acción salvadora de Cristo, de

6. Quien, de todos modos, ejerció también un influjo muy positivo: *cfr Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg, 1923; *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1946; en castellano: *Misterio de la Ekklesia. La comunidad de todos los redimidos en Cristo*, Madrid, 1964. *Cfr* una buena valoración de este aspecto en R. Arnau, *Teología general de los sacramentos*, Madrid, 2001, pp. 56-61.

7. *Cfr* H. Bourgeois - B. Sesboüe - P. Tihon (eds.), *Los signos de la salvación* (tomo 3º de la *Historia de los Dogmas*, dir. por B. Sesboüé), Salamanca, 1996, pp. 32-46.

modo que esa acción permanece a pesar de la posible indignidad del ministro e incluso de la fe deficiente de los receptores. Así pudo reconocer la validez del bautismo impartido por los donatistas (otra cosa son los “frutos”, que “cada uno recibe conforme a su fe”).

En el plano teológico tal vez lo más destacable sea la determinación del sacramento como *signo* visible de una realidad invisible. Ayudaba el ambiente neoplatónico (siempre sensible al significado espiritual de la realidad empírica), que aprovechó bien el genio de Agustín, subrayando así dos notas. La primera, evitar el literalismo material y mágico, pues la realidad material sólo se hace signo sacramental gracias a la palabra. En este sentido logra expresiones magníficas; en positivo: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*; en negativo: *detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua*⁸. La segunda, mostrar el carácter revelador, que hace celebrable y visible la salvación en la visibilidad del cuerpo y de la historia.

3. La conformación de la teología sacramental

De todos modos, esta actitud práctica y pastoral tenía que acabar encontrándose con las necesidades teóricas. En la edad media, con la entrada progresiva de la preocupación filosófica, “la teología sacramental dejó de estar sobre todo en las manos de los obispos; los monjes y los profesores fueron entrando poco a poco en la escena”⁹.

La concepción simbólica del mundo, en la que espontáneamente las cosas materiales remitían con realismo vivo a la realidad espiritual, fue sustituida por una visión cada vez más lógica y sensualista. La diferencia entre el signo y la realidad, por él significada, se fue agrandando, hasta vaciarlo de verdadero realismo. Ese cambio explica la virulencia de la polémica acerca de la eucaristía, primero entre Pascasio Radberto y Ratramno en el siglo IX, y reavivada después entre Lanfranco y Berenguer de Tours en el siglo XI. Para éste el signo era todavía símbolo eficaz, que hacía verdaderamente presente la realidad significada. Pero la iglesia oficial se decidió ya por el “realismo” de Lanfranco. Se ve bien en el texto que Berenguer tuvo que firmar:

-
8. “Se aplica la palabra al elemento y hay un sacramento; él mismo como una palabra visible”; “quita la palabra, y ¿qué es el agua más que agua?” (*Corpus Christianorum*, SL 36, 529). San Isidoro, en cambio, apoyándose en una falsa etimología de *sacramentum*, que él derivaba de *secretum*, insistía en el carácter de misterio oculto (*Etymologiae*, l. 6, c.19, n. 40 e 42: PL 82, 255); en todo caso, no debe verse sin más como opuesto a la teoría agustiniana, sino como complementario, tal como lo comprenderá la edad media.
9. H. Bourgeois en *Los signos de la salvación*, p. 44.

El pan y el vino que se ponen en el altar después de la consagración son no sólo un sacramento, sino el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo, que es manipulado y partido sensiblemente, no sólo en sacramento sino en verdad (*non solum sacramento, sed in veritate*), por las manos de los sacerdotes y masticado por los dientes de los fieles (DS 690).

Se comprende que, iniciado ese camino, masivamente realista, el simbolismo agustiniano perdiese definitivamente terreno, y que en su lugar se instalase una concepción objetivante, que convierte los sacramentos en entidades sólidas y de algún modo circunscritas en sí mismas. Con la entrada de la filosofía aristotélica este proceso alcanza su culminación que, sistematizada por Tomás de Aquino, marcará de manera definitiva la concepción clásica. No se pierden del todo, claro está, ni el sentido simbólico ni la preocupación pastoral. Pero pasan a primer término la preocupación teórica y la complejidad especulativa, afirmándose cada vez más la tendencia a la objetivación y cosificación. Indiquemos esquemáticamente los principales puntos que van a absorber la preocupación.

De acuerdo con la filosofía aristotélica, era preciso determinar la *constitución* de los sacramentos, que deberá responder a la composición hilemórfica, con una *materia* —la cosa sensible: agua en el bautismo, pan y vino en la eucaristía— y una *forma*, constituida por las palabras sacramentales. De ese modo, los sacramentos aparecen cada vez más como realidades circunscritas, como “cosas” claramente determinadas.

Desde ahí había que comprender el modo de su *eficacia* y *causalidad*. La gracia viene de Dios, pero la obra en los sacramentos como “causas instrumentales”, es decir, como instrumentos de los que Él se sirve. Se hace incluso corriente la expresión de que “contienen” la gracia (como en un “vaso”, había llegado a decir Hugo de san Víctor).

Con la causalidad iban asociadas dos cuestiones importantes. Algunos sacramentos, como el bautismo, la confirmación y el orden, imprimen *carácter*, que acabará siendo visto como una “marca” real e indeleble en el alma. Y sobre todo, la iniciativa divina, manifestada en la institución por Cristo, aseguraba la *eficacia* de los sacramentos, que actuaban por sí mismos: *ex opere operato*, con independencia intrínseca de las disposiciones de los participantes, con tal de que se celebrasen “con la intención de hacer lo que hace la Iglesia”.

La configuración concreta hacía indispensable la determinación del *número*. En la tradición las fluctuaciones fueron enormes. Firmes estuvieron siempre el bautismo y la eucaristía; poco a poco, también la penitencia. Pero durante mucho tiempo, al no existir una enumeración fija, algunos de los siete actuales, como el matrimonio, no fueron considerados sacramentos, mientras sí lo fueron ritos que no entraron en el septenario, de tal modo que las enumeraciones variaron de 5 a

7, a 9, hasta 30 o incluso 304¹⁰; Hugo de san Víctor, por ejemplo, enumera entre ellos la aspersion de agua bendita o la imposición de la ceniza, aunque nunca todos tuvieron la misma importancia¹¹.

La institución por Cristo se dio siempre por supuesta, y se intentó demostrarla con textos concretos para todos y cada uno, a pesar de que ya entonces había dificultades para lograrlo, y variaban los textos de posible apoyo.

No se trata de entrar aquí en el detalle, por lo demás enormemente complejo y sutil, de las cuestiones, sino de indicar un estilo global. Porque, si la agudeza especulativa resulta muchas veces admirable, es obvio que está profundamente condicionada por el tiempo. La visión resultante, que marcó y marca aún de manera muy profunda el imaginario religioso cristiano, aparece *hoy* con una fuerte carga objetivante y cosificadora, difícil de comprender y asimilar. Cada vez más los sacramentos y la misma gracia fueron vistos como “cosas”; la realidad salvífica, como “contenida” en ellos; y su eficacia, como una especie de “milagro” invisible causado por un “instrumento” visible, que además actuaba por su propio dinamismo objetivo: *ex opere operato*.

Esta tendencia fue reforzada aún más por la separación de la *ortodoxia oriental*, que, a pesar de una cierta propensión al formalismo litúrgico, conservó siempre un más vivo sentido del misterio y una mayor atención al dinamismo de la celebración, evitando una fijación excesiva en los “elementos” sacramentales. Si los grandes teólogos podían resistir —y no siempre— la propensión objetivante, es claro que la concepción corriente acaba profundamente afectada. Encima, la situación de cristiandad, con la práctica masiva y obligada de los sacramentos, acabó favoreciendo en demasiadas ocasiones la propensión mágica que acecha siempre a todo rito; incluso ha propiciado el riesgo de la comercialización, como demasiadas veces sucedió con la eucaristía, sometida a aranceles, y, junto con la penitencia, a la tarificación de indulgencias.

Por fortuna, la teoría no podía cerrarse en un sistema sin fisuras: sobre todo la penitencia y el matrimonio presentaban cuestiones que difícilmente cuadraban en aquel marco. Si Dios perdona en el acto mismo de la contrición, ¿cuál es la causalidad propia del sacramento? Y la forma puede estar clara en las palabras de la absolución, pero ¿cuál es la materia? Y el matrimonio ¿produce gracia o es “solamente remedio?”, como decía Pedro Lombardo? Y su ministro ¿son los cónyuges o el sacerdote? Y ¿cuál es su materia? Cuestiones nunca del todo clarificadas.

10. De 30 habla E. Kinder, *Sakramente I. Dogmengeschichtlich*. RGG 5 (1961/1986) p. 1323, atribuyéndoselos a R. de san Víctor; de 304 habla L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, Santander, 1978, p. 70, atribuyéndoselos nada menos que a san Agustín.

11. *Cfr.*, por ej., R. Arnau, *op. cit.*, pp. 151-159.

El mismo hecho de la existencia de diversas escuelas teológicas fue siempre una voz de alerta: así Trento, por respeto a san Buenaventura, evitó decir que Jesús había fundado “de manera inmediata” los sacramentos. Además, aunque poco conocidas, estaban las variaciones históricas de algunos sacramentos: así la fórmula no escriturística “ego te absolvo”, llevaba ya a santo Tomás a afirmar que no era preciso que la institución por Jesús se refiriese a las palabras, sino únicamente a su sentido (STh III, 60, 7, ad 1).

De esta forma, la evolución teológica no encontraba las puertas cerradas. En ellas va a llamar con fuerza el cambio cultural.

4. El cambio cultural: reforma y modernidad

Sobre la comprensión, en efecto, van a incidir de manera decisiva dos profundos cambios en el clima histórico: la reforma, primero, que recoge la nueva inquietud religiosa; y la modernidad, que se hace eco de la profunda mutación cultural.

La reforma luterana supuso ante todo un intento de romper el excesivo intelectualismo y la fuerte objetivación de los sacramentos. Los dos factores capitales fueron la vuelta a la Escritura y la insistencia en la “sola fe”. La primera, con la exigencia de buscar la legitimidad y el modelo de cada sacramento en las palabra y en la vida de Cristo, empezó por llevar a la concentración en lo esencial: “Un solo sacramento tienen las sagradas escrituras, que es el mismo Cristo, el Señor”¹², cuestionando y relativizando así el número de los sacramentos concretos. Lutero, que piensa más en el elemento material, los reduce al bautismo y la cena, añadiéndoles más tarde la penitencia. Melancton, que —en esto menos escolástico— atiende más a la celebración, admite también el orden y el matrimonio. Por otro lado, la insistencia en la *sola fides* obligó a revisar las deformaciones causadas por el (mal entendido) *ex opere operato*, insistiendo en la importancia de la palabra, en la íntima participación del corazón y en la exclusión de todo comercialismo del “mérito”.

La violenta polémica de la época llevó —también entre los mismos reformados— a las acentuaciones unilaterales y extremadas. Desde ahí hay que comprender a *Trento*. En lugar de un diálogo renovador, se suscitó ante todo una reafirmación polémica de la tradición. El impacto logró una cierta flexibilidad conceptual y en bastantes aspectos una revitalización pastoral; pero, en la forma, el vocabulario y los conceptos continuaron siendo los mismos. Y en cuanto al fondo, no se emprendió la profunda renovación que los tiempos estaban pidiendo.

12. WA 6, 86, Th. 18; cf. WA 6,96-97,24. Para la Reforma sigo especialmente a G. Wenz, *Sakramente I* Theologische Realenzyklopädie 29 (1998) 663-684, pp. 670-679.

Hoy tenemos ya suficiente distancia histórica como para no necesitar quedarnos perdidos en los detalles polémicos y poder fijarnos más bien en el sentido conjunto del movimiento. Comprendemos así que se trataba de una sacudida necesaria, que despertaba en la conciencia cristiana una mayor sensibilidad, tanto para los abusos y deformaciones como para la presencia de elementos o aspectos que el tiempo había dejado recubiertos. De modo que en la mayor parte de las cuestiones, más que oposición excluyente, vemos complementariedad y necesidad de integración. Aparece incluso en un tema tan candente como el del *ex opere operato*. Cuando se examina la intención profunda de Lutero en este punto, se comprende que ni siquiera iba primariamente dirigida contra el aspecto mágico, sino contra una falsa idea de “mérito”. De modo que un teólogo evangélico puede escribir que “en este sentido, en cuanto a la cosa misma Lutero mantiene la causalidad de los sacramentos *ex opere operato*, y sólo desecha una tal causalidad en el sentido de una comprensión meritoria de la realización y de una eficacia salvadora sin fe”¹³.

En realidad, desde la perspectiva actual la reforma aparece más bien como una disputa de familia, como un reajuste dentro del cristianismo. El verdadero desafío llegó con la modernidad, porque ésta alcanzaba las raíces y conmovió los cimientos en dos direcciones fundamentales. A partir de la Ilustración no se trataba ya de la manera de leer la Escritura: la nueva *crítica bíblica* cuestionaba el valor mismo de su mensaje; y no se discutía únicamente el modo de celebrar los sacramentos: la nueva *concepción del mundo*, con leyes autónomas que impiden toda concepción mágica o intervencionista de la acción divina, hacía entrar en crisis el sentido de la causalidad sacramental.

Tales son los dos puntos que han cambiado radicalmente el problema, desafiando por igual a todos los cristianos. Las disputas confesionales han impedido durante mucho tiempo apreciar su intensidad, retrasando un enfrentamiento consecuente y realista. De hecho, uno tiene la impresión de que los tratados de los sacramentos siguen, todavía hoy, muy enredados en cuestiones heredadas, que ya no responden a las preguntas de nuestro tiempo y que por lo tanto dejaron de ser verdaderamente reales. Como en tantos puntos decisivos, la teología actual no se encuentra ante una reforma secundaria, sino ante el desafío de todo un cambio de paradigma.

5. La necesidad de un cambio radical

Dos son, pues, los frentes que condicionan el fondo de toda la reflexión y que piden una respuesta actualizada: la nueva lectura de la Biblia, que ya no puede ser literal o fundamentalista; y la nueva concepción del mundo, que obli-

13. U. Kühn, *Sakramente*, ²1990, p. 71s; cit. por G. Wenz, *loc. cit.*, pp. 671-672.

ga a una revisión de la causalidad sacramental. Sería injusto no ver los avances que se han realizado en la teología sacramental, sobre todo a causa del impacto de las ciencias humanas, como la historia y la fenomenología de la religión, la pragmática lingüística o la filosofía de las formas simbólicas. Pero urge encajar tales avances en el espacio delimitado por esos dos frentes, tanto para que las cuestiones no queden excesivamente dispersas y presas en el estilo de los tratamientos tradicionales, como, sobre todo, para lograr ese indispensable realismo que evite ver los sacramentos como signos anacrónicos sin verdadero enganche ni en la comprensión intelectual ni en la vida real.

5.1. El impacto de la crítica bíblica

La nueva lectura de la biblia constituyó el impacto primero y más evidente. Ya la simple vuelta a ella por parte de la reforma presentó problemas en cuanto a la institución y al número de los sacramentos. Después, los estudios críticos, a medida que avanzaron y se fueron radicalizando, pusieron en cuestión todo el tratamiento. Hoy ni siquiera resulta ya posible hablar de una fundación *directa y explícita* de la Iglesia por parte de Jesús de Nazaret, sino más bien de la congruencia y coherencia con su intención de hacer presente el anuncio y realización del reino en la historia. Pensar que él instituyó expresamente y uno a uno los siete sacramentos, sería absurdo; y desde luego a ningún escriturista serio se le ocurre intentar mostrarlo en concreto.

Pero no se trata de un proceso negativo: superado el primer desconcierto y aceptada la “deconstrucción” de la visión tradicional que tal impacto ha supuesto, aparecen también las ventajas. Caído el fundamentalismo de la letra, se abre la posibilidad de una captación más viva del espíritu.

En primer lugar, al quedar demostrada la improcedencia de la búsqueda literal para cada detalle o problema, la mirada se dirige a lo fundamental: a la vida de Jesús y de la primera comunidad. Entonces aparece con claridad que, de suyo, los sacramentos no son manifestaciones raras o exclusivas, sino que aparecen encuadrados, con toda naturalidad, en el dinamismo vivo de su tradición y vivencia religiosa. Ella constituye su contexto más obvio: ver a Jesús y a sus discípulos bautizar o ser bautizados, encaja en lo que cabía esperar de su piedad en aquella circunstancia concreta.

No se niega así la originalidad de los sacramentos cristianos. Pero, como hemos dicho al principio, aparece que lo que presentan de específico no nació de una invención históricamente extraña o de una irrupción inverosímil, sino, por un lado, de su referencia concreta a la historia bíblica de la salvación (cena pasqual, paso del Mar Rojo...) y, por otro, cada vez con mayor intensidad, a la vida, a las palabras y al destino del mismo Jesús. Por eso —no a pesar de eso— en su configuración progresiva pudieron incluso asimilar, sin diluirse, ritos y conceptos de los cultos ambientales.

Esta contextualización lleva hoy a una consecuencia inmediata de mucha importancia. Cuando se siente la necesidad de actualizar el sentido o de (re) configurar la celebración de un sacramento, no se trata ya ni de andar preocupados por encontrar en la Escritura su “materia” y su “forma” —como querían los escolásticos— ni —como todavía les sucedió a los reformadores— de buscar en los evangelios las palabras concretas de su institución. Se trata más bien de mirar las actitudes y el estilo conjunto de la vida de Jesús y el dinamismo fundamental de la experiencia cristiana.

Piénsese, por ejemplo, qué otras serían muchas consideraciones acerca de la penitencia, si, en lugar de los tópicos tradicionales, se atendiese prioritariamente tanto al anuncio que Jesús hizo del perdón incondicional por parte del *Abbá* como a sus propios encuentros con los pecadores¹⁴. Y en la misma eucaristía se evitarían seguramente muchas rigideces, tanto en la teología de fondo como en la adecuación cultural del rito, con tal de atender a las distintas presentaciones teológicas (Pablo, Sinópticos, Juan, Didajé...), o al carácter de despedida íntima de la última cena, a la remodelación ritual posterior de las mismas palabras con las que se nos narra¹⁵, al ambiente pascual del que recibe sin rigideces gran parte de su configuración y a las mismas comidas de Jesús incluso con los “pecadores”¹⁶...

La teología actual ha comprendido bien que, curiosamente, esta concentración en Jesús no lleva a la pérdida de la *dimensión eclesial* de los sacramentos, sino a su intensificación. Es la comunidad la que, siguiendo su ejemplo y vitalizada por su memoria, hace presente, en momentos solemnes, las distintas dimensiones fundamentales de la salvación que él anunció. Unos, como hemos visto, aparecen claros desde el primer momento, porque remitían con evidencia al recuerdo de su vida: tales el bautismo y la eucaristía y, a su modo, la penitencia. Otros fueron apareciendo y afirmándose a medida que la conciencia eclesial fue comprendiendo que formaban parte fundamental de su vida y contribuían a alimentarla.

De ese modo, se entiende que hubiese tanteos u oscilaciones, que se diferenciase niveles —como los de los “sacramentos mayores” y “menores”, ordenados a la “perfección individual” o a la “edificación de la iglesia”¹⁷—, e incluso

14. Insistí en este aspecto en *Culpa, pecado e perdón*: Encrucillada n. 58 (1988) 248-265; algo más amplio en el cap. 5 de *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander,² 1998.

15. Vale la pena leer, por su carácter sintético, equilibrado y muy bien informado, G. Theissen.- A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000, pp. 451-485.

16. Cfr R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander, 1994.

17. Ver la documentada exposición de Y. J. M. Congar, “La idea de sacramentos mayores o principales”, *Concilium* 31 (1968) 24-37, y más sintético, H. Bourgeois, *Los sacramentos signos de salvación*, pp. 104-107.

que hubiese grandes discrepancias hasta que acabó configurándose el *septenario* actual. No es preciso sacralizarlo de manera absoluta para comprender su profundo acierto y legitimidad evangélica, y para ello basta mirar cómo pudo, por ejemplo, quedar también como sacramento la consagración a la vida religiosa. Ciertas discusiones en el ecumenismo actual perderían mucha de su intensidad, con sólo tener en cuenta este dato.

Los sacramentos se sitúan, en efecto, en las articulaciones fundamentales de la vida humana: nacimiento (bautismo), entrada en la vida adulta (confirmación), elección definitiva de estado (orden y matrimonio), situación de culpa (penitencia), afrontar la muerte (unción), y la eucaristía, como alimento y culminación (*fons et culmen*) que lo envuelve todo¹⁸. Cualquier manual de Fenomenología de la Religión muestra el profundo enraizamiento de estos ritos en la tradición religiosa humana, y la misma filosofía puede enseñar con Karl Jaspers que se trata de “situaciones-límites” (*Grenzsituationen*) en la configuración de toda existencia humana. Por eso las búsquedas de su institución en las palabras de la Escritura o, como observa Louis-Marie Chauvet, los curiosos argumentos simbólicos —siete remedios a los siete pecados capitales (A. Magno), tres virtudes teologales más cuatro cardinales (Buenaventura), siete días de la creación, siete dones del Espíritu— son simples justificaciones *après-coup*, después del hecho ya logrado¹⁹.

Ahí radica, sin duda, el profundo acierto de la insistencia por parte de la teología reciente en el carácter de la Iglesia como “sacramento fundamental” (*Grundsakrament*), buscando en ella, como de manera ejemplar hizo Karl Rahner²⁰, la verdadera explicación de la configuración concreta, tanto en la forma como en el número. Se trata de una fidelidad no “jurídica”, sino viva y verdaderamente “pascual” a su institución por Jesús (a quien cualifica de “sacramento originario”: *Ursakrament*). Creo que la resistencia a esta propuesta, por parte de algunos teólogos católicos y sobre todo evangélicos, obedece a un resto, más o menos consciente, de fundamentalismo bíblico²¹.

18. Cfr en este sentido la rica exposición de D. Borobio, *Sacramentos y etapas de la vida. Una visión antropológica de los sacramentos*, Salamanca, 2000.

19. *Sacraments*, *op. cit.*, 335-336. Muchos e interesantes datos pueden verse en J. Dournes, “Para descifrar el septenario sacramental”, *Concilium* 21 (1968) 75-94.

20. *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, 1964. Hay que señalar que no fue él el primero ni, por supuesto, es el único en elaborar el tema: O. Semmelroth (que fue el primero en hablar de *Ursakrament*, cfr. *La iglesia como sacramento original* [1953], San Sebastián, 1963), E. Schillebeeckx, y J. M. R. Tillard, por ej., hicieron en este punto importantes contribuciones. Cfr la bien informada, aunque reticente información, de R. Arnau, *Tratado general de los sacramentos*, *op. cit.*, pp. 234-244.

21. El intento de su superación, en el reconocimiento de la inviabilidad, estaba claramente presente en la intención de K. Rahner: “Es necesario plantear la cuestión de cómo

5.2. El impacto de la modernidad

A pesar de ciertas reticencias y de las normales diferencias de detalle, cabe afirmar que, en lo fundamental, los resultados de la crítica bíblica han entrado ya en la teología actual, o como aceptación expresa o como fermento irreversible. Es el fruto, duramente conquistado, del trabajo exegetico en ambas confesiones. No sucede, en cambio, lo mismo, o sucede en mucha menos medida, con el segundo. El impacto de la modernidad está todavía a la espera de una elaboración explícita, que también aquí, más allá del desconcierto, haga sentir sus efectos fecundantes.

El problema es ciertamente muy difícil, pues afecta al cambio radical en el modo de concebir *la acción de Dios en el mundo*. La teología sacramental se forjó en una cosmovisión que daba como supuesta y normal la continua intervención de factores sobre-naturales en el entramado de la realidad humana. No sólo Dios mismo y —con Él o contra Él— los espíritus angélicos o demoníacos, además de los santos, sino que también determinadas realidades naturales, como el agua bendita, o numerosas fórmulas y ceremonias, eran vistas sin problema causando efectos no sólo espirituales, como el aumento de la gracia o de las indulgencias, sino incluso empíricos, como curaciones, aumento de la fecundidad, propiciar lluvias o evitar sequías.

Esa cosmovisión ha pasado. Ha pasado sin retorno, porque la visión de un mundo gobernado por las leyes inmanentes y autónomas, en las que se busca la explicación de todo lo que sucede en él, forma parte de la cultura común y, con razón, es percibida como un avance irreversible de la historia humana. De modo que, incluso allí donde persisten determinadas prácticas o rutinas en sentido contrario, aparecen ya como “restos” en franca recesión dentro de las Iglesias, y son vistas desde fuera como anacronismos que hacen increíble la religión. O logramos una nueva comprensión o la fe estará seriamente amenazada, hasta acabar tornándose increíble.

Afortunadamente, la vivencia sacramental es siempre mucho más rica que la teoría en la que se inscribe, y la experiencia íntima rompe continuamente los moldes de los conceptos abstractos. Por eso sería injusto decir que *todo* en los sacramentos responde a la cosmovisión pasada. Pero, al mismo tiempo, sería ingenuo no ver que gran parte de la explicación teológica y pastoral está profundamente marcada —y demasiadas veces estorbada y deformada— por ella.

Basta con pensar en afirmaciones como: la unción perdona los pecados, pero puede también producir la *salud corporal* del enfermo, “si le conviene”; con

se puede presentar en forma históricamente creíble la sacramentalidad, es decir, en este caso, el hecho de la institución por Cristo del matrimonio, del orden, de la extremaunción y de la confirmación” (*op. cit.*, p. 45).

las palabras de la consagración, Cristo “baja” a la Eucaristía (y recuérdese la confesión impuesta a Berenguer: el cuerpo de Cristo es “partido” por las manos del sacerdote y “masticado” por los dientes de los fieles). Lo mismo sucede con ciertas prácticas, como la de administrar la unción a una persona ciertamente inconsciente, o ciertas y muy extendidas interpretaciones de la eficacia del bautismo de los niños (que por desgracia fueron tomadas demasiadas veces como modelo para la comprensión de los demás sacramentos).

Más serio resulta todavía el hecho de que esa visión afecta a la misma estructura conceptual, pues conforma de manera decisiva los *esquemas imaginarios* en que se apoya la explicación de la causalidad sacramental. Esta supone, en efecto, que entre Dios y el receptor existe una distancia —física o estructural— que es salvada por el sacramento, el cual, por esa razón, es un “instrumento” mediante el cual Dios actúa. De modo que, por un lado, Dios, antes quieto, “empezaría” a actuar con ocasión del sacramento; y, por otro, una realidad material sería transformada de tal manera que “causaría” en el alma —a veces en el cuerpo— un efecto concreto. Ciertamente, desde una sensibilidad trabajada por las adquisiciones legítimas de la nueva visión del mundo, resulta muy difícil sustraerse a la impresión de estar ante los restos de una concepción mítica, que tiende a inducir una religiosidad mágica.

Esta exposición resulta, desde luego, cruelmente esquemática. Pero tiene la ventaja de poner al descubierto la estructura fundamental, haciendo ver que no basta con cambiar este o aquel elemento en la concepción. Los diversos componentes son solidarios entre sí, formando una red fuertemente incrustada en el imaginario religioso y teológico, de modo que sólo operando una remodelación del conjunto será posible lograr una nueva coherencia que haga comprensible y visible los sacramentos en la nueva situación cultural.

El problema es grave, porque pone a la teología frente a un *dilema*. Por un lado, ya no es posible comprender la eficacia de los sacramentos bajo la forma de un intervencionismo divino; pero, por otro, sin eficacia real los sacramentos quedarían reducidos a un simbolismo vacío o a un rutinario actuar “como si”. De hecho, en el nivel teórico, ésta es la idea que las presentes reflexiones intentan resaltar como lo más fundamental: considero, en efecto, que mientras no se tenga claridad sobre este punto, los avances —verdaderamente muy importantes— que se han hecho en la teología de los sacramentos, ni encuentran su lugar adecuado ni logran una plena coherencia.

En cualquier caso, al igual que con la crítica bíblica, si no sucumbimos al desconcierto inicial ni cedemos a la tentación de la vuelta atrás, sea mediante la simple repetición de las concepciones antiguas, sea recorriendo a simples acomodaciones circunstanciales, es posible ver que la nueva situación, junto con el problema, trae también consigo nuevas posibilidades.

6. Hacia una comprensión actualizada

En efecto, la radicalidad del cuestionamiento, al impedir acomodaciones cosméticas, hace caer en la cuenta de una posibilidad igualmente radical: la inversión total en la posición del problema. Y resulta curioso comprobar que los datos de la solución están desde siempre presentes en la tradición más sólida: la idea de *creación continua* y el descubrimiento de *Dios como amor*²². Cuando se toma en serio esta perspectiva, los papeles se invierten de manera espontánea y surge una nueva comprensión, que, sin perder la riqueza de la visión tradicional, se muestra capaz de una limpia y fecunda actualización.

6.1. Acción de Dios en la acogida humana

La comprensión corriente parte de un esquema falso, aunque por desgracia continuamente alimentado, no sólo por la tendencia espontánea de nuestra imaginación espacial, sino también por las palabras y los conceptos vulgares tanto de la piedad como de la teología. Karl Barth lo expresó con su abrupto sobrenaturalismo: “Dios está en el cielo, y tú en la tierra”²³. Y lo cierto es que, de modo más o menos consciente, ordinariamente se parte del supuesto de que Dios está “allí” y nosotros “aquí”, que Dios está inactivo y nosotros afanados en nuestra realización religiosa. Y que, por supuesto, necesitamos que, de vez en cuando, sobre todo en los apuros o cuando no llegan nuestra fuerzas, se decida —de ahí las súplicas e intercesiones— a ayudarnos con su gracia.

En tal esquema los sacramentos son “instrumentos” privilegiados por los que ese actuar puntual de Dios se hace más seguro y más eficaz. En el fondo, son concebidos como pequeños “milagros”, aunque invisibles, y es suficiente leer con atención bastantes expresiones teológicas para darse cuenta de que, efectivamente, ése es el trasfondo imaginativo operante. Pero de ese modo se intensifica toda la dificultad y toda la inverosimilitud de un “intervencionismo” que lesiona por igual la realidad del Ser Divino —convertido en una causa entre las causas del mundo— y la autonomía del ser mundano.

Por el contrario, todo cambia, cuando se invierte la perspectiva, no de manera artificiosa, sino recurriendo a las verdades más fundamentales de la experiencia bíblica. Si la creación no es un acto aislado, acontecido *in illo tempore*, pero que luego cesó, sino *creatio continua*, que en cada instante está sustentando el ser de la creatura; si Dios es *acto puro*, sin el mínimo resto de pasividad, es

22. Para ampliación y fundamentación de estas ideas, *cf.* los tres primeros capítulos de *Recuperar la creación*.

23. Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid, 1998, p. 54. No es extraña su dificultad para comprender los sacramentos, hasta el punto de que L.-M. Chauvet dedica un párrafo a analizar “la no sacramentología de K. Barth” (*Símbolo y sacramento*, pp. 542-546).

decir, iniciativa absoluta siempre en acto; si eso sucede única y exclusivamente *por amor*, “siempre trabajando” (Jn 5, 17) por nuestra salvación y luchando contra nuestra resistencia y pasividad; si esto es así, entonces todo da la vuelta.

Porque aparece, con plena evidencia, que Dios para actuar realmente no necesita “entrar” en el mundo o “bajar” a él, porque está ya siempre dentro y activo, en su más radical entraña; que su acción no es un “intervencionismo” que interfiere en el actuar de las criaturas, sino que, por el contrario, lo está sustentando, suscitando y dinamizando. En el mundo natural eso se realiza en el propio ejercerse de los dinamismos y de las leyes de las distintas realidades: el astro en su órbita y la planta en su crecimiento están realizándose a sí mismos como concreciones de la acción creadora y sustentadora de Dios. En el mundo propiamente humano la acción divina busca su realización a través de la libertad, que la puede acoger o rechazar. Pero si hay pasividad o rechazo, están únicamente de nuestra parte. Por eso es a nosotros, y no a Dios, a quien es preciso mover y cambiar. De Él viene siempre la iniciativa, en nosotros está la pasividad, y nuestra actividad es ya siempre *respuesta*. Toda vida religiosa auténtica consiste justamente en el esfuerzo por *acoger*, cada vez con más profunda libertad y libre fidelidad, esa iniciativa que nos solicita para nuestro bien y lucha sin descanso contra nuestra resistencia.

Y sería equivocado pensar que de ese modo no existe acción real de Dios o que todo quede reducido a un “como si”. Hay acción real, porque aunque Dios como actividad plena e iniciativa absoluta no “empiece a actuar”, produce un cambio efectivo en el mundo a través de la acogida de la creatura. Dios está siempre amándome a mí y al herido a la vera del camino, y está haciendo en pro de ambos todo cuanto depende de su acción sustentadora y dinamizadora. Pero cuando yo, como el buen samaritano, acojo en mi libertad su llamada a través de mi ser, en ese momento la transformo en acción histórica *nueva*, que me cambia a mí y cambia el mundo. Y, al revés, si, como el sacerdote y el escriba de la parábola, no acojo esa llamada, la acción de Dios está presente, pero, mi pasividad hace que no suceda nada.

Como se ve, todo esto no vale sólo para los sacramentos, sino para toda la vida cristiana. Pero esta constatación, lejos de debilitar la validez de la aplicación a ellos, constituye la mejor confirmación, tanto porque excluye toda sospecha de argumento *ad hoc* o de simple amaño para la ocasión, como porque sitúa la vivencia de los sacramentos en su contexto natural. Sea cual sea la concreción celebrativa de cada uno, los sacramentos son ante todo modos concretos de acoger el actuar salvador de Dios en la vida humana.

6.2. El culto como mediación

La última afirmación es importante, pues hace patente una tensión fecunda que debe ser considerada antes de entrar en el estudio concreto. Porque una

vez reconocida toda la realidad como creación divina, la vida entera puede convertirse en acogida de la salvación. De suyo, los sacramentos no serían necesarios, porque todo se hace así sacramento. Así será efectivamente en la gloria definitiva: “En ella no vi santuario ninguno, porque su santuario es el Señor Dios, que todo lo sostiene, y también el Cordero. La ciudad no precisa sol ni luna que la ilumine, pues la ilumina la gloria de Dios; y el Cordero es su lámpara” (Ap 21, 22-23).

No se trata de una consideración banal, pues apunta a la esencia misma del sentido del *culto* religioso. El primer cristianismo vivió a fondo esta tensión, debido a que el impacto de la vida y actuación de Jesús, con su insistencia en la presencia definitiva —escatológica— de la salvación, tendía a borrar toda diferencia. Vivida en el Espíritu de Cristo, la experiencia humana en el mundo “se convierte en culto agradable al Señor e incluso constituye el culto perfecto de los últimos tiempos: un culto no ritual, sumergido en la vida profana, desprovisto de formas sagradas, expresado en la propia existencia del hombre”²⁴. Por eso el cuarto evangelio dice que el nuevo templo de Dios es el cuerpo de Cristo (Jn 2, 21), y que la verdadera adoración no será ya ni en Garizim ni en Jerusalén, sino “en Espíritu y verdad” (Jn 4, 21-24). Pablo reprende a los gálatas por volver a los ritos ya superados (Gál 4, 9-10), y a los romanos los exhorta a que ofrezcan la propia existencia “como sacrificio vivo, santo, grato a Dios: como vuestro culto espiritual” (Rm 12, 1). En otro lugar concreta: “ya coman, ya beban, o hagan lo que sea, háganlo todo para gloria de Dios” (1 Cor 10, 31).

Pero, por otra parte, resulta obvio que el Nuevo Testamento mantuvo el culto, cultivó ritos y celebró sacramentos. No se negaba con eso la verdad profunda, pero los primeros cristianos comprendieron que *en el tiempo* esa verdad sólo se puede realizar de manera precaria y provisoria. El culto hacía así de mediación, avivando la conciencia y manteniendo la esperanza. De ahí la insistencia, en la línea de los profetas, en que ese culto fuese fiel a la palabra del Señor y llevase a una vida santa en el servicio y el amor fraternos.

Este carácter mediador, que expresa la verdadera esencia, está muy bien captada en la concepción del culto por parte de Hegel. Para él “la obra del culto consiste en participar de la reconciliación que fue realizada en sí y para sí”; es “la actividad de producir esa unidad, de tomar conciencia de ella y de gozar de ella, de modo que aquello que existe virtualmente en la fe sea llevado a cabo, sea sentido y gozado”²⁵. En el culto se realiza, aunque sea todavía en el modo de la representación, el “saberme en Dios y el saber de Dios en mí”, procurando

24. G. Barbaglio, “Culto”, en *Nuevo Diccionario de Teología* I, Madrid, 1982, pp. 285-298, en p. 293; se trata de un artículo excelente, que tengo en cuenta en el párrafo siguiente.

25. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* I, Madrid, 1984, p. 233.

el “gozo supremo y absoluto”²⁶. Sólo que esa reconciliación no es plena, pues quedan siempre la oscuridad de la fe y la nostalgia de la plenitud; en palabras de Hegel: “sobre esta esfera planea una tristeza que no se disuelve”²⁷.

Sin pretender ahora una estricta fidelidad al sistema hegeliano, sí que cabe aprovechar su intuición para comprender el papel más hondo y auténtico del culto: disponer la realidad externa de modo que su configuración haga visible simbólicamente la verdadera esencia de la realidad, para así abrirse a su eficacia, tratando de vivir conforme a ella. Ahí radica el sentido decisivo de toda celebración. Pensemos, por ejemplo, en la eucaristía: en el espacio por ella configurado se hace “visible” que somos una comunidad que Dios convoca y reconcilia (ritos de entrada), que ilumina con su palabra (lecturas), que nos hace hermanos que se perdonan y ponen en común sus bienes (ofrendas), que todo sucede apoyados en la vida, muerte y resurrección de Cristo con quien todos comulgamos sin diferencias ni discriminaciones...

Pero ese espacio no representa algo aparte o clausurado en sí mismo. Constituye como una especie de ventana que permite ver en transparencia —que *revela*— lo que más allá de las apariencias objetivas, y de las cegueras subjetivas, es la realidad de cada día en su verdad última y definitiva, es decir, desde su fundamentación en Dios. Por eso mismo la eucaristía remite a la vida normal, de modo que toda ella sea vista y vivida a esa misma luz: lo ideal sería convertir toda la existencia en eucaristía. Por eso, tal como siempre lo mostró la predicación profética, la perversión del culto consiste en aislarlo de la vida, considerándolo como válido en sí mismo o incluso como un seguro mágico frente a las exigencias éticas o a la verdadera vivencia religiosa.

6.3. Los sacramentos como concreciones fundamentales del culto real

Tomando en serio este contexto vivo, se comprende que cualquier cosa o acción que ayuda de una manera especial a visualizar y vivenciar esta estructura de la realidad, adquiera carácter sacramental. La acogida de las reflexiones que en esta dirección hizo, por ejemplo, Leonardo Boff en un librito, breve pero hondamente acertado²⁸, muestra la sensibilidad actual para esta verdad. Y sobre todo, a ella se refería la tradición cuando, sin las precisiones actuales, distinguía entre sacramentos “mayores” y “menores”. Distinción que acabó llevando a la actual, que habla de estos últimos como *sacramentales*: a ellos se refiere el mismo Vaticano II como “signos sagrados” con los que “se santifican las diversas

26. *Ibíd.*, p. 313.

27. *Ibíd.*, p. 244. *Cfr.* también todo lo que respecto del culto dice al tratar de la “religión consumada” en el t. III de las *Lecciones*. De estas ideas me hice eco en A. Torres Queiruga, “La lamentación y la muerte masiva”, *Concilium* 247 (1993) 61-72.

28. *Los sacramentos de la vida*, Santander, 1977.

circunstancias de la vida”²⁹. Ofrendas, bendiciones, consagraciones, diversos gestos... tienen, en efecto, una larga tradición no sólo en la Iglesia, sino en toda la historia religiosa, pues expresan en la realidad corporal visible la percepción y acogida de la presencia visible de Dios³⁰.

Los sacramentos pertenecen al mismo género. De algún modo cabe afirmar que, en definitiva, son aquellos sacramentales que, desde la referencia al evangelio concretada a través de la experiencia histórica, son reconocidos por la Iglesia como expresando y celebrando las articulaciones fundamentales de la presencia salvadora de Dios en la vida humana. Cosa que, como queda dicho, aparece claramente en el hecho de estar situados en aquellas situaciones que marcan los momentos decisivos de la existencia.

Se completa así la perspectiva desde la que cabe ya articular una visión de los sacramentos capaz de asimilar toda la riqueza en ellos acumulada por la tradición, haciéndola, al mismo tiempo, comprensible y asimilable desde la cultura y sensibilidad actuales. Intentemos mostrarlo de manera esquemática, enumerando, quizás con algunas repeticiones, los puntos principales.

1. Ante todo, se percibe bien *el significado central*. La presencia salvadora de Dios está siempre actuante, de manera plena y actual. Pero la vida humana es variable y polifónica: por necesidad, la presencia divina se diversifica en ella en cuanto modulada por cada modo de ser acogida en las diversas circunstancias, aspiraciones y necesidades. Éstas son las que deciden lo específico de cada sacramento, que por eso se configura de manera que la presencia salvadora de Dios se haga simbólicamente visible y pueda así ser celebrada, es decir, creída, agradecida, cultivada y acogida. Cabría afirmar que la función de los sacramentos es convertir la “presencia” permanente de Dios a toda la vida humana en “encuentro” vivo desde las situaciones más hondas y decisivas.

Una verdadera celebración debe estar toda ella dirigida a sensibilizar la comunidad para que ese encuentro logre la mayor eficacia posible. No se celebra igual la unción, donde la comunidad trata ante todo de ayudar al enfermo para que pueda afrontar la muerte, sabiéndose envuelto y apoyado por el amor resucitador de Dios, que, por ejemplo, la penitencia, donde de lo que se trata es de avivar la fe en el perdón incondicional y en el poder curativo de su gracia.

2. De ahí la importancia de los signos y de los *símbolos*, en cuanto realidades especialmente significativas, que “hablan” a la conciencia profunda, despertando la atención y abriendo el significado. Por eso, objetivamente, no todo símbolo sirve para cualquier sacramento —el agua del bautismo no tendría significado revelador en el matrimonio— ni se puede escoger de manera arbitraria, ni cam-

29. Constitución sobre la Sagrada Liturgia, n. 60; *cf.* nn. 39. 60-61. 79.

30. *Cf.* una buena y documentada exposición en R. Arnau, *op. cit.*, pp. 359-368.

biar de modo caprichoso. Y, subjetivamente, lo simbólico exige una actitud a un tiempo acogedora y activa, porque su fuerza expresiva aviva y educa la sensibilidad, pero pide también un esfuerzo de interiorización o, como decía Teilhard, de “cultivar la mirada”. Toda verdadera liturgia es siempre una puesta en acto de esta doble dimensión.

3. La preocupación por configurar con cuidado el gesto celebrativo, a fin de “acoger” del mejor modo posible la iniciativa divina, parte de la conciencia de la fragilidad humana, siempre proclive al fallo, a la rutina e incluso a la deformación. Es de ella de donde pueden venir los fallos, nunca de la presencia salvadora de Dios, siempre segura gracias a su promesa, como acentúa la teología evangélica. O, más profundamente, porque Él —que “consiste en estar amando” (1 Jn 4, 8.16)— se escogió a sí mismo como el que quiere estar siempre a nuestro lado, sustentándonos, apoyándonos y salvándonos. Eso es lo que desde el comienzo quiso expresar la idea de la eficacia *ex opere operato*: vistos desde su propia esencia, podemos estar seguros de que los sacramentos no fallarán nunca.

4. Se comprende también que, por tratarse de las articulaciones fundamentales en las que se juega el sentido y la realización de la existencia de sus miembros, sea la *Iglesia* como tal la que se siente implicada. La vivencia comunitaria alcanza en los sacramentos su culminación, comprometiendo de algún modo el entero ser eclesial. De ahí que sea a ella a quien corresponde la determinación del número de los sacramentos, así como de la *estructura* y de los símbolos fundamentales de la celebración, que no pueden quedar al arbitrio de los fieles o de las comunidades particulares. Lo que, sin embargo, no tiene que ser traducido en un uniformismo nivelador de los diversos grupos o, menos, de las distintas culturas, ni tampoco en un ritualismo seco y esterilizante. La historia muestra que la estructura puede ser la misma aunque se encarne en una enorme variedad de formas rituales, estilos epocales o sensibilidades culturales, y que también los símbolos concretos, incluso los más profundos y universales, tienen su historia, su nacimiento y su muerte³¹.

31. Se trata de un tema hondo y delicado: todo puede ser símbolo y todo puede dejar de serlo o cambiar de significado. M. Eliade, hablando de las *hierofanías*, afirma: “En definitiva, no sabemos si existe *algo* —objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía” (*Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1981, p. 35). P. Tillich dice lo mismo desde la teología, hablando de los símbolos religiosos: “En un encuentro particular con la realidad todo se puede convertir en portador de lo sagrado. Nada está excluido de convertirse en una realidad sagrada” (*The Meaning and Justification of Religious Symbols*, en S. Hook (ed.), *Religious Experience and Truth. A Symposium*, New York, 1961, pp. 3-11, en p. 8; *cfr. The Religious Symbol*, pp. 301-321).

5. Este carácter intrínsecamente eclesial de los sacramentos permite comprender y situar en su justo lugar aspectos importantes de la celebración. Implica en primer lugar la presencia de un *ministro*, no como “dueño” del sacramento o acaparador del rito, sino como “servidor” que en la comunidad coordina la celebración y hace visible —representa— la presencia y la intención unitaria de la Iglesia³². Aclara, igualmente, el difícil problema del *carácter*, que apunta a la configuración, a la vez íntima y pública, del ser personal en aquellos sacramentos que implican un compromiso definitivo, celebrado con y ante la comunidad³³.

6. Se aclara también el verdadero sentido del *bautismo de los niños*, que causó problemas desde el comienzo. Mal entendido, como si fuese sin más una acción de Dios sobre un niño o una niña inconscientes, lleva fácilmente a una concepción mágica o, literalmente, infantil. En cambio, todo aparece diferente cuando se comprende que no se bautiza un niño en abstracto: se bautiza un hijo o una hija de una familia cristiana, que es acogido así en la “familia de la Iglesia” y vive realmente —o debería vivir— en un ambiente configurado por la fe, y que, por lo mismo, está influyendo realmente su crecimiento y su vida³⁴. De modo que, sin que deba ser convertido en el caso normal, este bautismo subraya bien la iniciativa de la gracia: “El bautismo de los niños anuncia claramente que la llamada graciosa (*gnädige*) de Dios a su comunidad precede a la fe, es el fundamento que la soporta”³⁵.

32. “El ministro, en efecto, no tiene sentido más que en la medida en que actúa al servicio de la comunidad eclesial. [...] Su función es la del servidor que el Señor pone a disposición de tal comunidad bautismal. [...] En sentido estricto, ella es la que, por su mediación, celebra el sacramento. [...] La intención del ministro está como dirigida y atravesada por la intención de la asamblea” (J. M. Tillard, “Intención del ministro y del sujeto de los sacramentos”, *Concilium* 31 (1968) 125-139, pp. 127-128).

33. Ver sobre este punto E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, 1968, pp. 74-199, y E. Ruffini, “El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia”, *Concilium* 31 (1968) pp. 111-124.

34. Lo indicó de algún modo el mismo santo Tomás: de los niños “puede decirse que tienen intención, no por su propio acto [...], sino por el acto de aquellos que los presentan” (III, q. 68, a. 9, ad 1). Pero debo decir que fueron sobre todo las hondas reflexiones de P. Althaus a este propósito las que me impresionaron e iluminaron hace ya bastante tiempo. Refiriéndose a la primera praxis cristiana dice: “La iglesia no bautiza a todos los niños posibles, sino únicamente a los niños de padres cristianos o convertidos al cristianismo. No bautiza a los niños tomados en sí mismos, sino como hijos e hijas de padres cristianos, como miembros de la ‘casa’ cristiana (Hch 16, 15)” (*Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh, 1966, p. 553; merece la pena leer todo el apartado § 56, 3-4, pp. 550-563).

35. P. Althaus, *op. cit.*, p. 555.

7. Apertura

No hay espacio para entrar en más detalles. Espero, con todo, que lo dicho sea suficiente para comprender lo fundamental y percibir cómo en esta perspectiva se abre toda una nueva posibilidad de vivencia y renovación.

Ante todo, una vez enfocados así, los sacramentos entran en su verdadera dinámica de absoluta gratuidad por parte de Dios y de acogida estrictamente personal por parte humana. El peligro de *juridicismo* acecha siempre, ciertamente; pero ahora resulta mucho más obvia su deformación y se hace más fácil escapar de él. La posible propensión *mágica* desaparece por sí misma, pues la máxima exaltación del *ex opere operato*, en cuanto expresión del amor de Dios siempre ofrecido y siempre dispuesto, hace que desaparezca por sí misma en cuanto llamada a la acogida en la *Íe*, como único lugar donde —con diversas modalidades— puede realizarse en la historia. Las *aiterencias confesionales* no desaparecen, pero encuentran un amplio y fecundo terreno común que las deja enormemente relativizadas.

En segundo lugar, se diluyen por sí mismas muchas de las incomodidades de la concepción tradicional, que presenta aspectos difícilmente asimilables para una sensibilidad crítica, que no puede renunciar ni a los resultados seguros de los estudios bíblicos ni a las adquisiciones irrenunciables de la cultura moderna³⁶.

Finalmente, y tal vez sobre todo, se abre un espacio donde es posible incorporar los avances, en muchos aspectos verdaderamente ricos y novedosos, de la actual teología sacramental, pero ahora confiriéndoles una *coherencia* de la que muchas veces carecen, al mezclar dos paradigmas diferentes: el del esquema imaginativo de un Dios que “interviene” con acciones puntuales (secretamente “milagrosas”) y el nacido de la nueva visión de un mundo con leyes autónomas. No es ya posible mostrarlo en detalle y debe quedar a la observación del lector o lectora.

En todo caso, no resulta difícil percibir que la consideración hecha aquí, como de vez en cuando se ha señalado de manera expresa, enlaza muy bien —asimilando y corrigiendo— con las diversas adquisiciones de las ciencias humanas, empezando por las de la antropología y de la fenomenología religiosas. Con mayor evidencia todavía, permite acoger la nueva reflexión filosófico-teológica sobre el símbolo³⁷, así como los avances de la *lingüística*, sobre todo

36. Debo, por ejemplo, confesar mi sorpresa, cuando, incluso al repasar *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, esa obra de E. Schillebeeckx tan pionera en su tiempo y de la que tanto hemos aprendido muchos de nosotros, me encontré en un clima profundamente extraño y con un tratamiento en muy gran parte superado. No hablemos ya de otros tratamientos.

37. En esto fue pionero el trabajo de K. Rahner, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de Teología IV*, Madrid, 1961, pp. 283-321. Véanse también las informa-

en lo que se refiere a la fuerza ilocutiva y a la dimensión pragmática del lenguaje³⁸, con los que enlazan íntimamente los tratados que se apoyan en la *acción comunicativa*³⁹. Estos aspectos, al mostrar la profunda y decisiva incidencia que las expresiones simbólicas, las dimensiones de la lengua y la relación dialógica tienen en la constitución y realización del sujeto, sitúan en su verdadero campo la eficacia de los sacramentos. La visión aquí propuesta, al eliminar el esquema imaginativo que los ve como componentes de un “instrumento” por el que Dios actúa sobre el sujeto, elimina todo equívoco objetivante. Ahora aparecen como expresión intrínseca, nacida de la necesidad humana: es la comunidad la que precisa hacerse consciente de la presencia que sustenta y habita toda la realidad tratando de llevarla a su verdadera realización

Los sacramentos, reconociendo la iniciativa salvadora de Dios, siempre presente y actuante en el individuo, en la comunidad y en la historia, buscan celebrarla y acogerla, de modo que poco a poco la vida se deje orientar y configurar por ella.

ciones que al respecto aporta recientemente J. Rovira Belloso, *Los sacramentos, símbolos del Espíritu*, Barcelona, 2001, pp. 55-67. 129-139; antes, *cfr* una buena presentación de D. Zadra y A. Schilson, “Símbolo y sacramento”, *Fe Cristiana y Sociedad Moderna* 28, Madrid (1989), pp. 107-174. En general, todo los tratados actuales se ocupan ampliamente del tema.

38. *Cfr.* la excelente presentación que hace L-M. Chauvet, *Sacraments*, pp. 348-359 y, más ampliamente, en *Símbolo y sacramento*, pp. 91-162. 272-322.
39. *Cfr.* P. Hünermann, *Sakrament-Figur des Lebens*, en R. Schäffler - P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Herder, 1977; A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt, ³1991 y H. O. Meuffles, *Kommunikative Sakramentologie*, Herder, 1995. Un boletín acerca de las últimas tendencias puede verse en A. Ganoczy, “Bulletin de théologie sacramentaire”, *RechScRel* 89 (2001) 593-618.