1

DATOS FUNDAMENTALES PARA UNA TEOLOGIA ACTUAL SOBRE LOS SACRAMENTOS

1. *Base antropológica*

a) *Realidad simbólica y lenguaje*

El principito, del escritor francés y pionero de la aviación Antoine de Saint-Exupéry ha sido traducido a muchos idiomas y es sobradamente conocido. Pues bien, muchas expresiones de este simpático libro se han convertido en sentencias populares o en una especie de refranes. No es la frase menos acertada de ese libro, esta que también podría suscribir o acuñar un experimentado párroco o un prestigioso profesor de religión: «El principito nunca olvidaba una pregunta una vez que la había formulado». Aunque naturalmente, para todo el mundo es mucho más conocida y corriente la sabiduría que el zorro comunica al principito. El la denomina su secreto y está convencido de que los hombres han olvidado en gran parte ese misterioso conocimiento. «Mi secreto —dijo el raposo— es muy simple: sólo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos. Lo esencial es invisible a los ojos —repitió el principito— para que se le grabara bien».

1) Percepción exterior e interior

La expresión metafórica de la que se sirve aquí Saint-Exupéry —«ver con el corazón»— ¿es, como parece, evidente, o se debería decir mejor ilustrativa? Porque esta importante experiencia la realizamos todos de muchas maneras con gozo o con dolor. Existe

realmente algo como una percepción exterior y otra interior. Existe lo superficial y lo sustancial. Existen cosas, que cualquier ojo perspicaz las ve y otras que únicamente se hacen patentes con una paciente y amorosa dedicación a las mismas. El que percibe y la cosa percibida se hallan en una secreta y misteriosa correspondencia: para percibir de una manera real el mundo interior de un hombre, sus inclinaciones, sus necesidades y sus interrogantes, se necesita de un órgano distinto al microscopio o al telescopio. Se necesita de un ojo interno.

Por lo demás, hay una frase en el antiguo testamento que expresa casi el mismo pensamiento con palabras más o menos idénticas. No sé si Saint-Exupéry la conocía y formuló la suya refiriéndose a ella. La diferencia consiste en que allí, en el primer libro de Samuel, no se habla de la experiencia de una percepción interna o externa manifestada por un animal como ocurre en *El principito,* sino por Dios de quien tiene origen las cosas: cuando Samuel, después del rechazo de Saúl por parte de Dios trata de buscar un nuevo rey entre los hijos de Isaí, en Belén, éste dirige su mirada enseguida al mayor, que es el más esbelto. «Pero Yahvé dijo a Samuel: no tengas en cuenta su figura y su gran talla, que yo lo he descartado. No ve Dios como el hombre; el hombre ve la figura, pero Yahvé mira el corazón» (1 Sam 16, 7). Y entonces fue en el más pequeño de los hijos de Isaí, que debió abandonar el rebaño de ovejas, en el que se fijó la mirada escrutadora y penetrante de Dios. El fue el elegido, el que luego fue ungido con óleo por Samuel. Se llamaba David. Esta frase bíblica no sólo dice, como el zorro al principito, que nosotros los hombres sentimos una desafortunada propensión a dejarnos cegar por lo que aparece exteriormente a los ojos, e incluso a dejarnos ofuscar de buena gana por nuestros prejuicios respecto a los demás. Aquí se dice además que Dios, el Señor, no puede verse engañado por estas interferencias mutuas entre la realidad exterior e interior, sino que él puede dirigir su mirada a lo interior y que, en efecto, así lo hace, y que penetra en lo más íntimo del corazón. Asimismo se afirma que puede comunicar a otros esa mirada al corazón, la mirada del amor, para que también los suyos: Samuel el profeta, Israel, su pueblo elegido y asimismo David, el joven nuevo rey, alcancen esa visión correcta y logren la percepción plena. Esta comunicación de su modo de ver tiene un proceso costoso porque siempre se ve bloqueada por nuestra pecadora superficialidad y por nuestra cerrazón: «En verdad os digo —son las palabras de Jesús en el evangelio de Juan—, vosotros me buscáis, no porque habéis visto milagros, sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado» (6, 26). Ellos han visto ciertamente el signo, pero no han reconocido su significación, no han percibido su misteriosa transparencia. «Os lo he dicho, vosotros habéis visto, pero no creéis» (Jn 6, 36). Ellos han visto únicamente desde fuera. La visión interior, el reconocimiento de la realidad interior en los hechos exteriores, he ahí el gran problema de Dios con nosotros los hombres.

Pero situémonos en el terreno teológico. Un poco antes de que apareciera *El principito,* vio la luz en alemán un libro infantil para adultos, en algunos aspectos semejante a aquel del poeta

Konrad Weiss que murió en 1940 [1]. En el poema *La pequeña creación* describe el viaje de un niño que, acompañado desde el amanecer de un gallo, una paloma y un cordero, camina a lo largo del día admirando la creación. El hálito y la proximidad de Dios se palpan allí. «Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas» (Rom 1, 20). Este conocimiento teológico de Pablo es transferido, de una forma poética, a la pequeña creación, es expresado en un lenguaje de imágenes, en un conocimiento que llega al niño por los ojos: «Hazte visible al niño, dulce conocimiento, en una imagen. Y lo que no se puede expresar, que lo vean nuestros ojos». Así suena uno de los sencillos cuartetos de *La pequeña creación* de Konrad Weiss. Aquí tenemos una nueva resonancia, una idea más. No sólo se habla de una gran capacidad de percepción, con la que nosotros hasta ahora mirábamos —la vista—, sino que se afirma que hay una capacidad de expresarse, de dar a conocer y, de forma correlativa se habla de la otra capacidad de percibir lo que se da a conocer o la aplicación de ello: a saber, el oído.

Konrad Weiss pretende a todas luces decir que algo que sólo puede expresarse de una manera insuficiente y con dificultad en palabras y que, por tanto, no se puede transmitir sin más al oído, sin embargo, puede iluminar los ojos y proyectar sobre ellos su luz.

Aquí se abre un campo muy interesante a la cuestión de la relación entre concepto e imagen en teología. En cuanto que la teología por una parte, como la tentativa científico-racional, se ve obligada a reflexionar sobre los primeros testimonios de la fe y de la experiencia de Dios y a sacar conclusiones y a trabajar y a hablar conceptualmente sobre ello, se ve en peligro, por otra parte, de ocultar lo que pretende explicar. «Nosotros sólo podemos hablar del reino de Dios en imágenes y comparaciones o parábolas» dice la declaración del sínodo de Würzburg, *Nuestra esperanza* (1, 6), que continúa: «Estas imágenes y comparaciones sobre la inmensa paz del hombre y de la naturaleza en presencia de Dios, de un banquete común de amor, de la patria y del padre... de lágrimas enjugadas y de la sonrisa de los hijos de Dios, son exactas e insustituibles. No las podemos "traducir" simplemente, sólo podemos propiamente preservarlas, permanecer fieles a ellas y oponernos a su disolución en el lenguaje vacío de misterio de nuestros conceptos y argumentaciones, el cual habla sin duda de nuestras necesidades y de nuestros planes, pero no de nuestros anhelos y de nuestras esperanzas». La declaración del sínodo muestra el convencimiento de que el elemento figurativo es esencial para la comunicación de la venida de Dios, del reino de Dios y de que el concepto teológico necesario debe siempre regenerarse

1. Aunque sus obras fueron publicadas por la editorial Kösel de Munich, sigue siendo todavía ampliamente desconocido. Yo lo considero como uno de los grandes poetas de habla alemana y espero que alguna vez será «descubierto» póstumamente, lo mismo que otros grandes antes que él.

a base de las imágenes bíblicas que son insustituibles y que debemos conservar.

Con este texto del sínodo, no sólo hemos conectado de nuevo con la teología, sino que hemos enredado y complicado una vez más el pensamiento: aquí se hallan los dos modos de percepción humana que son el oír y ver, el oído y la vista; se enfrentan simplemente o se reflejan mutuamente la palabra y la imagen, que aparecen ensambladas. Aquí aparece una manera determinada de expresarse: la manera conceptual abstracta, y otra manera de hablar: la palabra llena de imágenes, el pintar con palabras, la reproducción con palabras aplicables en cada caso para el anuncio del reino de Dios [2].

En nuestro primer contacto aclaratorio de la base antropológica de la realidad sacramental, ha quedado bien claro lo siguiente: se puede ser superficial no sólo con la vista, sino también con el oído. No sólo hay un algo exterior y un algo interior, sino que existe asimismo una manera superficial de hablar y de oír, y otra manera que llega al fondo. También cuando hablamos hay conceptos que en apariencia se definen con precisión, pero que son muy superficiales, y asimismo existe un lenguaje de imágenes, que abre a una dimensión profunda.

Nuestra experiencia nos muestra tanto en la percepción, por la vista y el oído, como en el conocimiento, demostrando, hablando, una relación mutua muy particular entre lo interno y lo externo, entre la realidad visible y la que no aflora. La vinculación y el ensamblamiento entre lo interno y lo externo entra en juego en el percibir y en el expresarse: lo que está fuera da apariencia y encubre lo propio y esencial. Lo que está dentro, puede desfigurarse, pero debe expresarse, exteriorizarse, para que pueda ser experimentado.

2. En este lugar no podemos seguir con detalle este aspecto tan interesante del esfuerzo teológico. Pero tal vez estas indicaciones pueden infundir el deseo de ocuparse más de cerca sobre el mismo, por ejemplo, en conexión con el artículo de Karl Rahner, titulado *Vom Hören un Sehen. Eine theologische Überlegung,* en W. Heinen, *Bild-Wort-Symbol in der theologie,* Würzburg 1969, 139-156. Rahner desarrolla en ese artículo, a su manera, el convencimiento de que «el hombre es en la vista y en el oído el que penetra en la pluralidad del mundo invisible y así realiza experiencias», y examina la particular relación de tensión de estos dos modos fundamentales de experiencia humana con miras al conocimiento de Dios.

2) Ser con y participar-con

La «estructura» ya descrita determina esencialmente el encuentro humano y de esa manera surge el estar-con-otros y la comunidad. Esto debemos examinarlo, en lo que sigue, todavía con mayor claridad. Virginia Axline, una psicóloga americana, escribió un libro titulado *Dibs: el maravilloso desarrollo de un ser humano* [3]. «Dibs» es el nombre de un jovencito, y el libro, excitante como una novela policíaca, no es otra cosa que el relato acerca del tratamiento terapéutico de un niño, que no hablaba una palabra, que no se comunicaba con nadie, que se hallaba ausente de todo y que reaccionaba con agresividad ante cualquier intento de aproximarse a él. La concepción y el nacimiento del niño habían sido un estorbo para la carrera científica de la madre, médico como su padre. La reserva interior, el frío distanciamiento y la severa actitud de los padres, así como la falta de cariño y de dedicación, crearon en torno al niño una especie de jaula dorada que el niño, a medida que iba avanzando en edad e iba dándose cuenta de lo que ocurría en su derredor, iba haciendo cada vez más fuerte, acabando por cerrarla por completo con mil cerrojos. Pero con el progresivo conocimiento de las causas que habían originado aquel estado, se inició un costoso y largo camino hacia la curación. El niño catalogado como imbécil o como alguien que padecía una lesión cerebral, sale de su crisálida finalmente, cuando empieza a hablar, y se manifiesta como un niño de gran inteligencia y de profunda sensibilidad. En los primeros cinco años parecía una fierecilla testaruda, y era un niño que no hablaba, no se reía y no jugaba. Pero a los seis años, después del tratamiento, se convirtió en un muchachito comunicativo, despierto y lleno de amor a la vida.

A mí nunca me ha parecido tan claro como en la descripción de este caso, que la humanidad real debe ser despertada por otros hombres, humanidad que nosotros mismos nos hemos ido haciendo al enfrentarnos con nuestro padre y nuestra madre. La comunicación abierta, fundamentalmente confiada y que a su vez crea confianza con los demás hace posible en fin de cuentas el penetrar en sí mismo. Nosotros nos convertimos en yo sólo mediante el contacto con el tú. El individuo se convierte en sí mismo únicamente mediante una relación confiada, familiar y cariñosa con los demás. El salir-de-sí-mismo hacia los demás hace posible el retornar a sí mismo. El ser hombre consiste antes que nada en ser-con: pues el ser hombre equivale a ser-con-otros.

3. Berna-Munich-Viena, 1970.

Esto queda totalmente claro en el caso del jovencito Dibs; y hay que repetirlo una y mil veces: nuestro ser de hombres, nuestra personalidad crece en el enfrentamiento con los demás, y debe ser suscitado o despertado por otras personas mediante el amor. Pero también hay que admitir que la conducta personal, el camino hacia esa disposición co-humana se expresa en el habla. El encasillarse en sí mismo es enmudecer, el abrirse a los otros es hablar. El darse cuenta de los otros y el acceder a los otros, el encuentro humano, se realiza esencialmente por medio del lenguaje Por eso algunos filósofos llaman al hombre el ser del lenguaje. *El ser hombre, como ser-con, significa una relación personal. Ahora bien, la relación personal se realiza esencialmente en la comunicación-con, en el lenguaje.*

Este estado de cosas implica que la comprensión se da y es posible en el hablar y escuchar, en el dirigirse la palabra unos a otros. En esto desempeña un papel importante lo que se ha denominado la «triple irradiación» del habla humana [4]. Nos referimos con ello a las tres funciones específicas del lenguaje: «un autodescubrimiento del hombre que habla, la invitación al otro a la respuesta y el ofrecimiento de un contenido significativo, que se refiere a la realidad» [5]. O, dicho invirtiendo el orden: el lenguaje refleja un contenido y una realidad, es una apelación a los demás hombres, y expresa lo interior del que habla. Se trata por tanto, de un momento informativo, de otro alocutivo y, finalmente, de un tercero expresivo.
Los acentos pueden desplazarse según los casos de distintas maneras, pero nunca, cuando uno habla, falta por completo uno de esos momentos. Incluso, por ejemplo, una orden en la que destaca de una manera especial el aspecto alocutivo, expresa mucho sobre el que da esa orden, cuando menos su papel y su posición respecto a los demás. De esta manera en el lenguaje se da el ser-con y el participar-con.

3) Observaciones acerca del concepto de símbolo

Cabría desarrollar las relaciones a las que nos referimos aquí de una manera razonable y fundamental bajo el subtítulo o epígrafe de «símbolo». Pero no podemos hacerlo con la amplitud que desearíamos darle. Con todo, quiero mostrar la dependencia de esas relaciones con este concepto [6].

4. Cf. K. Bühler, *Sprachtheorie,* Jena 1934.
5. J. P. de Rudder, *Gläubiges Wort und theologische Sprache,* en P. Schconenberg (ed.), *Die interpretation des Dogmas,* Düsseldorf 1969, 13-36, aquí 15.
6. Cf., para lo que sigue, L. Lies, *Sakramente als Kommunikationsmittel,* en G. Koch/L. Lies, y otros *Gegenwärtig in Wort und Sakrament,* Freiburg 1976, 110-148. St. Wisse, *Das religiose Symbol. Versuch einer Wesensdeutung,* Essen 1963.

El concepto «símbolo» se utiliza hoy también en las ciencias humanísticas en un sentido totalmente distinto. A mi parecer, es muy importante ver estas diferencias, ya que, de lo contrario, podría entenderse mal la realidad simbólica de los sacramentos cristianos e incluso podría provocar alguna confusión, si se tomase, sin el menor reparo, un determinado concepto de símbolo.

La psicología profunda de C. G. Jung, por ejemplo, utiliza el concepto en relación con los denominados arquetipos. Allí los símbolos son la expresión figurada del inconsciente colectivo común de la humanidad. Símbolo es el amplio complemento inconsciente de la imagen del yo consciente. Lo diferenciador para el uso del concepto en la teología no es el enraizamiento profundo del símbolo en la actividad humana de conjunto, sino su contraposición a la conciencia clara. Los sacramentos cristianos, como símbolos, no son en modo alguno realizaciones inconscientes, sino algo querido, puesto y realiado conscientemente como expresión de una concepción de Dios y de sí mismo totalmente determinada.
Cuando se utiliza el símbolo en el sentido del estudio de la conducta como designación de las denominadas señales [7], es decir, en el sentido de realizaciones rituales de comunicación, entonces la discrepancia es todavía más grave. Símbolos son allí señales que forman y establecen grupos, las cuales, mediante determinadas tabuizaciones, incluso ejercen cierta función de protección contra la libertad y la inteligencia humanas, para de esta manera impedir la arbitrariedad y el caos en la convivencia de la «especie hombre». Tampoco el uso religioso del concepto símbolo garantiza automáticamente el sentido al que se refiere la teología cristiana. Pues también en el campo de la ciencia de la religión existe o se da un uso del concepto símbolo, que interpreta los ritos sagrados, las acciones de signo, como acciones sustitutivas mitológicas, como movimientos de huida del hombre de sí mismo, las cuales deben ser desmitologizadas —como se dice— para situarse de una manera adecuada, es decir, solucionable humanamente ante la exigencia fundamental de la vida humana, que en ellas se expresa. Aquí entra en juego enseguida el reproche de proyección que hace Feuerbach.

En la teología, y sobre todo en la teología sacramental, se utiliza el concepto de símbolo ante todo en el antiguo significado griego de la palabra, como un signo de reconocimiento, que contiene, muestra y actualiza un compromiso interior, un contrato o una determinada manera de encuentro. Así, desde el siglo IV la palabra *symbolon* es el nombre para el signo de reconocimiento de los cristianos, la profesión común de la fe. Esta elección de la palabra se apoya en el uso antiguo siguiente: «Entre amigos, huéspedes o participantes en un negocio o simplemente comerciantes, existía la costumbre de, antes de separarse, dividir en dos partes cualquier objeto, una ficha, un sello, una tablilla, un huesecillo

7. Cf. I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, München 1967, 125-184.

o una pieza de oro, una de cuyas partes cada socio tomaba para sí como signo por el que habría que reconocerse, o para presentar a un mensajero o, eventualmente, para hacer valer los derechos que habían surgido de un encuentro anterior. Es conocida la referencia que hace Platón a esta antigua costumbre en su mito de los andróginos, que Aristófanes refiere en el *Banquete:* desde que Zeus partió al hombre primitivo en dos mitades, cada mitad busca la otra mitad que lo complete» [8].

> La naturaleza humana era antes muy diferente de como es hoy día... estaba compuesta de dos sexos... Tenían todos los hombres la forma redonda, de manera que el pecho y la espalda eran como una esfera y las costillas circulares, cuatro brazos, cuatro piernas, dos caras fijas a un cuello orbicular y perfectamente parecidas: una sola cabeza reunía estas dos caras opuestas la una a la otra... Cuando querían ir más de prisa se apoyaban sucesivamente sobre sus ocho miembros y avanzaban rápidamente por un movimiento circular... Sus cuerpos eran robustos y vigorosos y sus ánimos esforzados, lo que les inspiró la osadía de subir hasta el cielo y combatir contra los dioses... Júpiter, por fin, después de largas reflexiones... se expresó en estos términos: creo haber encontrado un medio de conservar a los hombres y de tenerlos más reprimidos. y es disminuir sus fuerzas... Los separaré en dos y así los debilitaré y al mismo tiempo tendremos la ventaja de aumentar el número de los que nos sirvan: andarán derechos sostenidos solamente por dos piernas... Una vez hecha la división, cada mitad trató de encontrar aquella de la que había sido separada... Cada uno de nosotros no es, por tanto, más que una mitad de hombre, que ha sido separado del todo. Y por eso cada uno busca constantemente su otra mitad (*symbolon*)... La causa es que nuestra primitiva naturaleza era una y que nosotros éramos un todo completo. Al deseo de recobrar aquel antiguo estado se le da el nombre de amor [9].

Así, pues, la utilización común (antropológica) de este concepto de símbolo significa la reunión de dos componentes, la referencia y la relación de uno al otro, a los que hay que buscar en su realización y en su concepción en la realidad intramundana. Precisamente nos hemos ocupado ya de esta concepción: El «ver con el corazón» no significa ciertamente algo divino, transcendental, sino una realidad que se halla en el hombre primitivo. Pero así como la experiencia humana de la realidad simbólica se halla abierta a la posible relación de transcendencia, y así como, bien considerado, el ser del hombre, en la constitución particular de su evidencia y transparencia, es la proyección hacia la transcendencia,

8. H. de Lubac, *Credo,* Einsiedeln 1975, 276.
9. Platon, *El banquete,* Madrid 1979, 144 s.

así el tomar en serio estas interdependencias lleva de suyo a un concepto propio y estricto de símbolo en la teología. Ella habla de la venida de Dios a la historia humana, y, sobre todo, de su inclusión en Jesucristo, y, por tanto, de la «coincidencia» de la aprehensión de Dios y del aprehendimiento del hombre. De este modo, el concepto de símbolo adquiere un sentido profundo y amplio, ya que expresa una manera de comunicación expresada en signos entre Dios y el hombre y trata de describirla. Pero de esto hablaremos más ampliamente.

El concepto propio de símbolo en la teología se llama sacramento (en el sentido estricto) y significa la referencia mutua de un aspecto humano e intramundano y de un componente divino.

b) *El cuerpo, «símbolo real»*

Con esta expresión debe explicarse la manera singular de nuestra constitución corporal, de nuestro existir en *corporalidad,* la cual ciertamente nos permite la comunicación con los demás hombres, y, por consiguiente, significa la *co-humanidad* (*Mitmenschlichkeit*) y la prolongación temporal, y por tanto, la *historicidad.* El concepto variante de historicidad significa aquí, de una manera totalmente concreta, el hecho de que nosotros temporalizamos un proceso de crecimiento en nuestra vida en la interdependencia de momentos singulares. En ese proceso de crecimiento, se dan puntos claves y culminantes, así como situaciones decisivas, que, a su vez, operan sobre el conjunto de la marcha de la vida, como reflexionaremos en el apartado siguiente. En primer lugar, la historicidad expresa que nuestra vida individual se halla entretejida con muchos hilos en el desarrollo conjunto de toda la historia humana y que se halla pre-influida y predeterminada de muchas maneras por esta interdependencia de generaciones.

«El cuerpo, símbolo real», quiere decir: nuestra corporeidad es un signo realizador. ¿Pero qué quiere decir esto? El P. Schoonenberg, en el marco del debate acerca de la eucaristía, distinguió entre un signo simplemente *informador,* que llama la atención o se refiere a algo distinto y que no tiene que ver con él, a algo que está separado de él (por ejemplo, una señal de circulación, que se apoya en un acuerdo más o menos arbitrario), y un signo *realizador* que incorpora, da cuerpo, realiza o ejecuta aquello que significa (por ejemplo, la vinculación personal en un regalo). El signo *realizante* o *realizador* más fuerte de nuestra proximidad personal es nuestro cuerpo como indicación y expresión de esta persona

humana. El cuerpo, como tal, no *es* simplemente la persona humana en una identificación total. Es signo, posibilidad de hacer ver a la persona, pero es un signo realizante. En él se realiza la persona. El cuerpo es un signo realizador para ese hombre, su yo, su conducta, su pensar y su actuar, su realización propia. Por lo demás, la investigación exegética de los últimos tiempos ha demostrado a las claras hasta qué punto la antropología hebrea, que se trasluce ampliamente en el nuevo testamento, apoya estas teorías: El hebreo no conoce en modo alguno palabras para nuestros conceptos «cuerpo y alma» como «componentes» del hombre. *Basar* («carne») y *nefesch* («alma») significan, en semítico, no exactamente una parte del hombre junto a la otra, sino al hombre completo bajo un aspecto totalmente determinado, es decir, el parentesco o caducidad o la condición de ser viviente otorgada por Dios.

Por eso Jesús pudo decir: «Esto es mi cuerpo», cuando trataba de decir: «Esto soy yo, que me entrego por vosotros». Y asimismo pudo decir Pablo: «Ofreced vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios» (Rom 12, 1), con lo cual quiere decir: «haceos vosotros mismos un don para Dios», o, en otras palabras, «ofreceos a Dios».

1) El hombre, «espíritu en el mundo»

El estudio filosófico fundamental de Karl Rahner, *Espíritu en el mundo* [10], estudia este hecho en un texto de Tomás de Aquino. En efecto, el hecho de la unidad humana cuerpo-alma ocupó a Tomás de una manera extraordinaria. El libro de Rahner es la exposición cuidadosa del pensamiento tomista de que nuestro espíritu, nuestro intelecto, sólo se puede realizar corporalmente, es decir, que el conocimiento humano sólo es posible en la aplicación a los *phantasmata,* como dice Tomás (STI. q.84, a.7), y por tanto en la percepción sensible. La realización propia del espíritu va vinculada a la percepción corporal, y sólo puede realizarse en ella. Y exactamente ahí para santo Tomás, se comprendería la esencia del hombre. En la concepción recibida de Aristóteles, esto significa: «Anima est unica forma corporis». El alma sería la única forma del cuerpo. Se trata, por lo tanto, de la unidad de materia y espíritu en el hombre, y asimismo, se puede decir, se trata de la recuperación de la imagen bíblica del hombre, que ve al Adán, al hombre de la tierra, al ser terreno y de barro tomado de la *adamah* (tierra), como una totalidad, una unidad de barro de la tierra y de hálito vital. Esta imagen bíblica se vio muy retocada y desfigurada por la idea griega a través de los siglos y a veces incluso se vio desfigurada por rasgos dualísticos: parecería que dos seres separados e independientes se hubieran reunido de una manera insuficiente. Partiendo de la conceptualidad greco-

10. K. Rahner, *Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963.

aristotélica, Tomás de Aquino recupera la visión originaria de la unidad. Hay en el hombre —dice él— sólo un principio de actuación (esto quiere decir el concepto de *forma*), únicamente el alma, y ésta se realiza en el principio de posibilidad, es decir, en la *materia,* de modo que así se constituye un solo hombre, un hombre completo.

2) Una realización consciente

Pero asimismo es importante bajo este epígrafe «El cuerpo, símbolo real», una segunda idea, para que no se entienda el conjunto de un modo totalmente equivocado. Ciertamente, nuestro cuerpo, nuestra risa, nuestros gestos, nuestro movimiento de manos, la manera como nos vestimos y damos, la manera como preparamos nuestra vivienda y nuestro espacio vital... todo expresa quiénes somos nosotros y cómo somos. Pero, para que esa realidad se convierta en símbolo, se necesita de intencionalidad, tiene que haber una realización espiritual, consciente. Dicho de otra manera: cuanto más podemos realizarnos y hacernos en nuestra expresión corporal y asimismo cuanto más podemos realizar nuestro interior, tanto menos es nuestro cuerpo de una manera automática la realización de la comunicación. Se puede estar presente corporalmente y totalmente ausente espiritualmente. Se puede estar muy cercano espacialmente a otro hombre y estar o permanecer completamente extraño y alejado interiormente de él. Así, pues, el estar presente sólo corporalmente, no es en modo alguno estar-con o participación-con otro. Todos nosotros sabemos que, por el contrario, en una ausencia corporal, en un gran alejamiento espacial, es posible una relación interior, puede darse la conciencia de un estrecho contacto personal, que puede ser muy vivo, aunque se realice la mayor parte de las veces en un signo. *Así, pues, el hecho de que nosotros, como hombres, solamente en la realización, en la conducta, somos aquello que deseamos ser, y que nos convertimos en lo que desearíamos ser, este hecho se expresa asimismo en que el cuerpo es, en el sentido más completo y pleno, el símbolo real, si él se convierte de una manera consciente y querida en el medio de la comunicación, en el habla, en los gestos. en la ternura o en las caricias, en la comunicación corporal.*

c) *Situaciones fundamentales-situaciones decisivas o de decisión*

1) Los denominados «sacramentos de la naturaleza»

En la corporeidad, esto es, en el ser-con-los-demás-hombres y en la historicidad se realiza nuestra vida, nuestra existencia como espiritual, nuestro ser auto-consciente. De una manera totalmente particular, nos experimentamos a nosotros mismos como símbolos vivientes y asimismo experimentamos nuestra vida como comprendida en una estructura simbólica, en una especie de estructura sacramental. ¿Podemos concretar esto y describirlo de una manera todavía más vigorosa?

Tomo nuevamente las ideas que Joseph Ratzinger expresa en su obra *La fundamentación sacramental de la existencia cristiana* [11]. El advierte que en la historia de la humanidad hay algo así como «sacramentos de la naturaleza», en el sentido más amplio, los cuales «con una especie de necesidad emergen en todas partes allí donde conviven los hombres, y que asimismo afloran en muchas transformaciones, incluso en este mundo técnico y desacralizado» [12]. Especialmente en cuatro puntos nodales de la existencia humana se van formando siempre ritualizaciones, estructuraciones y expresiones de la realización vital humana entendidas de una manera religiosa, que interpretan el ser del hombre, mientras que ellas ponen en juego una relación a Dios o entran en juego existencialmente: *Estos puntos nodales son el nacimiento, la muerte, la comunicación sexual y el banquete.* Si se mira con atención y detenimiento, causa extrañeza, ya que se trata de cuatro realidades, que no expresan precisamente lo singular del hombre, sino que surgen de su naturaleza biológica.

Se trata de hechos que, mirados desde fuera, no distinguen a los hombres de los demás seres vivientes, es decir, de datos fundamentales de su ser biológico, que se renueva constantemente en la comunidad sexual y en la alimentación, que, por otra parte, en el nacimiento y en la muerte se encuentra con los límites de la vida, con lo misterioso, lo distinto, de donde surge y donde parece que desaparece de nuevo. *Estos datos biológicos son las actualizaciones propias de la amplia corriente vital, en la que nosotros los hombres tenemos parte.* Y en ellas cabe hacer una observa-

11. J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen ^{3}1970.
12. *Ibid.*, 9.

ción curiosa. En esas realizaciones tan sólidas, vigorosas y reales, que tienen que ver con la sangre y la savia de la vida, se percibe con toda claridad y con plena conciencia la complicación de elementos en una grande y amplia interdependencia. Y precisamente porque estos procesos son esencialmente biológicos y no simplemente espirituales, experimentamos los hombres en ellos que somos superados y dominados por un poder, al que no podemos simplemente llamar o determinar, del cual no disponemos sin más, que preside nuestras decisiones y que nos circunscribe y contiene. La vivencia del nacimiento y de la muerte hace que surja inevitablemente la pregunta sobre el de dónde venimos y a dónde vamos; y el impulso de los sexos entre sí, la procreación de una nueva vida y la necesidad de alimentarnos constantemente nos hacen experimentar cómo nos esforzamos en nuestra autorrealización por la existencia, cómo nos aferramos a la subsistencia y tratamos de seguir viviendo.

2) La unidad cuerpo-alma como «estructura sacramental»

Pero estas experiencias, que emergen y afloran en estas cuatro encrucijadas biológicas, nos hacen palpar nuestra constitución específica humana como una unidad de cuerpo-alma, como un espíritu que vive y existe en la corporeidad, como un «espíritu en el mundo», según formuló Rahner. Esto significa ni más ni menos: el espíritu humano mira en cierta manera a través de la transparencia de estos datos biológicos, puesto que ellos son suyos propios y de su propia vida material o corporal. Y puesto que ellos son diáfanos y transparentes, surge la pregunta sobre el origen y el final de nuestra vida. Así, pues, la expresión cifrada «espíritu en el mundo» no sólo abarca el ser conscientes de esta fundamentación biológica, el reconocimiento de estas interdependencias vitales, y una expresa y voluntaria toma de posición respecto a ello, sino que significa al mismo tiempo la experiencia de sentirse ordenado en un contexto mucho más amplio, y esto significa el remontarse sobre sí mismo, es decir, una experiencia inicial de la «transcendencia» [13]. Esta apertura del espíritu humano a un todo más amplio se realiza y concreta en estas etapas decisivas de la autorrealización del hombre.

13. Cf. K. Rahner acerca de la transcendentalidad del espíritu humano respecto a Dios. Sobre esa base, desarrolla él, en *Oyente de la palabra,* Barcelona 1976, la referencia del hombre a una posible revelación como «una antropología teológico-fundamental».

La espiritualidad y reflexividad humanas, que se desarrollan en la vinculación con el cuerpo y que sólo se realizan como tales en esa vinculación con el cuerpo, abren o inician los mencionados puntos biológicos nodales y los convierten en experiencias específicamente humanas y hacen que, precisamente así, aparezca la transparencia hacia Dios. El comportamiento consciente en esas situaciones significa, al mismo tiempo, comportamiento hacia el todo, hacia el fundamento original y hacia la meta. Cuando se tiene presente aquella verdad del catecismo de que los sacramentos significan lo que producen, es decir, que muestran y dan a conocer la realidad que hay en ellos y tras ellos, y que son un signo exterior de una gracia interior, como se dice en la fórmula escolar, uno se siente inclinado a atribuir al mismo ser humano, a la constitución humana, una «estructura sacramental», en ese sentido amplio histórico-religioso de «sacramento de la naturaleza». *La manera característica y propia del ser del hombre, que hace que se dé una realización propia espiritual, libre y transcendental en la corporeidad-historicidad y co-humanidad (humanidad con otros), es la base propia de aquello que se expresa con la palabra sacramento, es el presupuesto fundamental, asociado a la esencia del hombre y que se verifica en una realización de servicio religioso que se forma de un modo determinado.*

Por consiguiente, se trata de un aspecto más formal y de otro sustancial (o de contenido) más intenso. Primero, el aspecto formal: la interdependencia del dentro y del fuera: una cosa exterior significa otra interior. Un algo interior se realiza a sí mismo en un algo exterior. Una realidad exterior designa y circunscribe una efectividad interior. Así, pues, lo exterior perceptible y experimentable tiene un carácter de referencia y un carácter de signo, en cuanto que incluye y abarca algo interior, a saber, algo que no está separado y lejos de su exterior visible, sino que se comunica en ese mismo exterior, y es real actuando e influyendo en él, y sólo así es él. Precisamente de esta manera, materia y espíritu, ser corpóreo y principio vital, cuerpo y alma, constituyen una unidad. Si nosotros utilizamos, en este contexto, las expresiones, que se han hecho corrientes, de cuerpo y alma (y aquí incluso se ofrecen como indicadas, ya que designan no un «estar-uno-junto-al-otro, sino un ser-el-uno-para-el-otro: el cuerpo = el ser corpóreo animado, y el alma: el principio vital de un cuerpo), podemos decir: el alma es la realidad del cuerpo y el cuerpo, la visibilidad del alma.

La antropología teológica se esfuerza precisamente hoy, con relación a la problemática de la evolución, en hacer vigente esta

visión originaria y bíblica de la unidad del hombre de una manera adecuada. *El aspecto formal de una realidad «sacramental» en el sentido más amplio quiere, por tanto, decir: un exterior significa un interior, pero el interior se realiza en este exterior. A esto se aproxima el aspecto de contenido. La existencia humana así concebida se convierte en el lugar del encuentro con Dios.* Esta relación mutua entre materialidad y reflexividad, tal como el hombre se concibe y se realiza, hemos intentado expresarla, en toda su profundidad y amplitud, con las tres palabras: corporeidad-historicidad y humanidad-con. Los datos biológicos fundamentales muestran cómo en el mismo acontecer o en el mismo hecho se muestra y se opera una relación a otro, una dependencia de otro y un deberse a otro. Nosotros recibimos el origen y la continuación de nuestra vida no de nosotros mismos, sino de un todo que nos abarca, nos fundamenta y nos regala. La figura exterior de la realización vital del hombre no abarca sólo el interior del alma y de la espiritualidad humanas, que se hallan en el fondo, sino que a la vez abarca el interior de aquel fundamento absoluto, al cual nos debemos y por el cual suspiramos. Así, pues, en la realización vital humana, se plantea la cuestión acerca de Dios, y en la particular limitación corporal y en la concreción del hombre se articula de la manera más diversa la realidad de Dios.

Quedan, pues, esbozadas algunas cosas correspondientes a nuestro tema: la base antropológica de la realidad sacramental. Esperamos que, dentro de la brevedad y lo incompleto de nuestra exposición, haya quedado claro esto: a pesar de las múltiples alienaciones que se operan en la conciencia moderna, a pesar de la tecnificación del mundo que nos rodea y a pesar de una racionalidad en parte excesiva y de la ausencia de misterio en la concepción vital de hoy, existe una amplia base experimental para la realidad sacramental.

2. *La estructura cristológica de los sacramentos*

a) *La salvación en la historia*

1) La historia como signo «sacramental»

La diferencia entre sacramento en el sentido amplio y ordinario del que ya hemos hablado, y lo que la teología entiende sobre lo mismo en el sentido estricto corre más o menos paralelo a la diferencia entre la denominada «revelación natural» de Dios en la

realidad de la creación, es decir, un conocimiento de Dios más filosófico, y la revelación «histórico-salvadora» del encuentro de Dios en la fe.

> Todas las religiones se refieren a una misteriosa y profunda dimensión divina de la realidad, al *mysterium tremendum fascinosum* de lo sagrado (R. Otto), que no está disponible simplemente al hombre, que está alejado y oculto para él y que debe revelársele. Por eso, en el fondo, toda religión se reconoce como una hechura o creación de orden divino y no solamente humano... Lo singular de la idea bíblica de la revelación se desprendería de esa amplia corriente de la historia de la religión... Con toda claridad se puede estudiar este paso en la historia de los patriarcas del antiguo testamento. Allí los relatos cultuales de teofanías se relegan totalmente a un plano de fondo en favor de una promesa divina, a través de la cual Dios afirma su conducción y su asistencia en la historia de cada patriarca: «Yo estoy contigo y te bendeciré a donde quiera que vayas» (Gén 28, 15 y *passim*). Así, pues, Dios se revela a través de sus palabras de promesa, que se muestran en la peregrinación del hombre a través de la historia. En este sentido, tanto el llamamiento de Abrahán (Gén 12, 1-3). como la liberación de Israel de Egipto y su conducción por el mar Rojo y por el desierto (cf. especialmente Ex 3, 14 s) sirven como modelo de la idea específica bíblica de la revelación. El Dios de Israel... no es simplemente la base profunda numinosa, el garante y la explicación de la realidad vigente. El se muestra más bien como Dios del camino y como Dios que conduce, se manifiesta en cada una de las situaciones insalvables del camino, elige libremente, llama e impulsa y pone en movimiento, promete y opera cosas extrañamente nuevas. Como el totalmente otro y nuevo, es al mismo tiempo el que todo lo renueva y lo cambia. Así, pues, para la Escritura, la historia es el lugar y el medio de la revelación divina. A esta historia, en todo caso, corresponden dos cosas: la palabra de promesa y al mismo tiempo el hecho histórico. Ambas se explican y se refuerzan mutuamente. Los hechos sin palabras serían mudos. Las palabras sin hechos serían vacías y carecerían de fuerza. Y así las palabras tienen carácter de acción: ellas crean lo que dicen; pero al mismo tiempo los hechos tienen un carácter de palabra; son un símbolo real y la epifanía de la *kabod,* es decir, de la gloria de Dios (o *doxa,* como dicen los griegos). No en vano en hebreo «palabra» significa ambas cosas: palabra y hecho o acontecimiento. Ambos forman, en el proceso revelador, una unidad que transciende. No existen ni puros hechos aislados de salvación «en sí» ni un aislado acontecimiento u hecho verbal, sino más bien una historia que se explica por la palabra o una palabra que se corrobora por la historia [14].

Concretamente, en la medida en que la interioridad de Dios se concreta y se intensifica en la corporeidad humana y en la historicidad y co-humanidad, en esa misma medida se concreta también

14. W. Kasper, *Offenbarung Gottes in der geschichte,* en *Handbuch der Verkündigung* I, Freiburg 1970, 53-96.

la «sacramentalidad». En la medida en que el Creador transcendente y el Señor del mundo se compromete en una intermundanidad categórica y se identifica con el destino de un pueblo, y de un hombre en particular, de cada hombre, en esa misma medida la actuación de Dios hace sacramental la realización vital del hombre en un sentido estricto y propio [15]. Con la venida de Dios, con su «entrada en juego», se intensifica la realidad de lo *sacramental*, en cuanto que la historia se convierte en signo del Dios viviente.

Según eso, no es de admirar, sino que es algo muy consecuente y justificado, el que, por lo general, los antiguos teólogos de la iglesia, los llamados padres y también los teólogos de la primera edad media hablaran, en un estilo lingüístico más amplio, de «los sacramentos de la antigua alianza», es decir, de aquellos sucesos de la vida de Israel, que comunicaban la proximidad de Dios de una manera especial. Y cuando san Pablo en 1 Cor 10, 1 s, habla del paso a través del mar Rojo como imagen del bautismo y de la columna de nubes, del maná y de la roca que daba agua como alusiones a la eucaristía, entonces se advierte cuán antigua es esta idea en el primitivo cristianismo y con cuánta exactitud se puede expresar bajo el título de «realidad sacramental» la continuidad entre la antigua y la nueva alianza.
Nos llevaría muy lejos si pretendiéramos analizar aquí el concepto de «historia de salvación». Cada día se utiliza más en la teología católica y, a pesar de la dificultad de una definición exacta de lo que significa, posee un sentido aceptable [16]. Se hace referencia con ello a la experiencia de la acción e intervención auxiliadoras y salvadoras de Dios, del Dios Yahvé, del Padre de Jesucristo, en la vida del individuo en la antigua alianza, pero también, y sobre todo, en el hecho de Cristo y, por tanto, en la vida, muerte y exaltación de Jesús de Nazaret.

2) La revelación como comunicación de sí mismo

En esta idea o reflexión me parece importante lo que la palabra «comunicación de sí mismo» trata de expresar. Dios no dice

15. A. Gerken, en *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*, Düsseldorf 1969, trata de continuar la aplicación de transcendentalidad y categoricidad siguiendo sus pasos por medio del concepto de lo «sacramental»: «Aquí tenemos nosotros un punto de partida para la ampliación de la forma de pensar transcendental de Rahner. Si la unidad del signo (= categorial) y de la verdad (= transcendental) en el sacramento se da previamente al creyente, en ese caso... es el Dios mismo que actúa históricamente el que revela su verdad en signos, esto es, en la historia... (24). Y con ello, frente al esquema "categorial transcendental", se nos presenta... un tercer concepto que buscábamos, y ciertamente ahora en una especificación ordenada a la teología del hecho de la fe, el concepto de lo "sacramental". Todo lo transcendental se categoriza en el hombre debido a la personalidad interhumana y, por tanto, debido a la historicidad» (25).

16. Cf. A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación*, en J. Feiner-M. Löhrer (edts.), *Mysterium salutis* I, Madrid 1969.

o hace algo, cualquier cosa, sino que actúa consigo mismo sobre nosotros, se compromete a sí mismo, se pone en movimiento a sí mismo, su actuación vital y vivificadora, y no nos comunica ninguna otra cosa sino a sí mismo. Esta es una afirmación audaz de la fe cristiana, sobre la que se reflexiona en diversas partes de la teología y sobre lo que hay que meditar de una manera creyente. Pues, de hecho, se trata aquí del convencimiento fundamental propio de la fe cristiana, o, por así decirlo, de la esencia de lo cristiano. Tal vez podamos describir esto con otras palabras:

Lo característico de nuestra fe cristiana es esa particular relación hacia otro, el inmediato y directo entrecruzamiento o ensamblaje de historicidad y transcendencia, de la concreción histórica y del Dios que se comunica a sí mismo precisamente en ella. Aparecen, por una parte, indisolublemente asociadas la unicidad de determinados hechos históricos concretos y, por otra, la permanente validez de la experiencia con Dios realizada en ellos. Esta estructura fundamental de la fe cristiana, que se expresa con suficiente exactitud con la palabra «encarnación de Dios» (o «humanización de Dios»), la expresa exactamente lo contrario que el mito. En el mito, por decirlo simplificando un poco, se reflejan experiencias fundamentales comunes del hombre en luchas metafóricas o figuradas de dioses y en cosmogonías, y se personifican finalmente, o adicionalmente, experiencias básicas en datos mitológicos. En los sucesos de la historia de la revelación (así son descritos y explicados) no se hallan experiencias atemporales, de manera adicional, en la forma de determinadas narraciones, sino que el testimonio de la acción salvadora de Dios en la fe cristiana procede de una manera precisamente inversa [17]. Unos sucesos o hechos exteriores asequibles históricamente, muy concretos y localizables de un modo histórico-temporal, son entendidos y explicados como el alborear del reino de Dios, como la aplicación de Dios, la presencia de Dios y la comunicación que Dios hace de sí mismo.

En la teología fundamental, en el tratado acerca de la revelación, se muestra detalladamente cómo esta visión de que revelación significa no la enunciación de frases o verdades, sino la venida de Dios mismo, la comunicación de sí mismo por parte de Dios —esta visión, repetimos— ha sido recuperada por la teología más reciente y por el último concilio, y ha sido purificada de ciertos elementos extraños que se introdujeron en ella los siglos anteriores.

17. Naturalmente, existen también en la Biblia tales elementos mitológicos en algunos pasajes, pero no se trata ahora aquí de eso.

El Vaticano I (1870), en una definición muy bien pensada, afirmó que uno es verdaderamente creyente cuando «con inspiración y ayuda de Dios, cree ser verdadero lo que por él ha sido revelado... por la autoridad del mismo Dios que revela» (DS 1789). El enfrentamiento contemporáneo con el racionalismo influyó de una manera sorprendente en la descripción de la fe y de la revelación divina: «ea quae revelata sunt» no sólo suena demasiado a *cosas,* sino que incluso se dice realmente: «el objeto material de la fe son las verdades reveladas... todo sobre lo que recae la autoridad del Dios revelador», escribe J. Trütsch en 1960 (LthK IV [1960] 919 s), aunque no deja de añadir para completar su idea: «Si se hubiera definido la fe a partir de la respuesta personal al Dios que me llama, no se hubiera eliminado ciertamente la aceptación o alusión a las verdades, pero se hubiera cargado el acento de distinta manera». ¿Pero cómo se podría dar esa otra acentuación? «En esta revelación, habla el Dios invisible por el amor que le rebosa, se dirige a los hombres y trata con ellos, para invitarles a la comunión consigo mismo y aceptarles en ella... Al Dios revelador hay que prestarle la obediencia de la fe. Y en esto el hombre se entrega a Dios como un todo completo en la libertad. En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos, para invitarlos y recibirlos en su compañía... Cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe. Por la fe, el hombre se entrega entera y libremente a Dios». Estas son expresiones de la constitución acerca de la revelación del Vaticano II (DV 2, 5), que reflejan un nuevo enfoque hacia el carácter personal de la revelación y de la fe. H. Volk tituló un libro suyo *La fe como credibilidad,* y en él describe la revelación como comunicación de sí mismo por parte de Dios, y la fe, de una manera correspondiente, como la respuesta del hombre con todo su ser.

3) Los acontecimientos y su significación lingüística

Un aspecto importante debe destacarse nuevamente aquí en este contexto. Recoge lo dicho acerca de la condición del hombre como hablante y tiene una importancia permanente precisamente para la teología de los sacramentos, en cuanto que, en todas las realizaciones sacramentales, junto a la acción significativa, la palabra desempeña un papel decisivo.

Me refiero a la mencionada interdependencia entre acción y palabra, es decir, al hecho de que determinados acontecimientos en la vida de Israel o en la vida de Jesús sin más pueden ser considerados, como tales, como una revelación. Revelación, comunicación de sí mismo por parte de Dios, es un concepto de relación, y contiene, por consiguiente, *per definitionem,* a los destinatarios, a los que se revela algo o a los que se debe abrir algo.

La experiencia histórica de Dios incluye, por lo tanto, el conocimiento por parte del hombre, la percepción humana y la reflexividad por parte de los hombres. El estar-en divino en situaciones históricas, su compromiso con determinadas personas o acontecimientos, se convierte en auto-anuncio de Dios al hombre, en reve-

lación de Dios, siempre y cuando el conocimiento y la percepción humanos (al menos en algunos hombres) es iluminado en cuanto tal.

La resurrección de Jesús como acción de Dios, por ejemplo, es ciertamente un hecho independiente del conocimiento humano. Pero se convierte en revelación del poder vivificador y de la fidelidad de Dios solamente cuando los apóstoles experimentan al Crucificado como vivo y esto como muestra del poder de Dios, como inicio realizado del reino de Dios, como acercamiento de sí mismo y cuando es testimoniado y llevado a la palabra. Naturalmente que el hecho de la revelación y su concreta repercusión en las Escrituras y su relato en las mismas es independiente de nosotros, y, por tanto, se nos da previamente. Pero todos esos testimonios de la comunicación de sí mismo por parte de Dios pasan plenamente por el medio del conocimiento de fe del hombre y de su articulación hablada.

Así, pues, si decimos: Dios se asocia a determinados acontecimientos y personas y realmente de tal manera que ahí se realiza una posibilidad permanente del encuentro con Dios, ahí se incluye también, junto a esas personas y esos acontecimientos, la interpretación y la descripción hablada de esos acontecimientos y de esas personas a través del escritor bíblico, y a través de los testigos primitivos de la fe. Lo dicho aquí tiene su punto culminante en la experiencia y en la interpretación del destino de Jesús de Nazaret. Aquí, según el entender bíblico, se compromete Dios de una manera única y definitiva; se da la vinculación permanente de Dios y el hombre, y el hombre se convierte en un símbolo real definitivo y universal de Dios, en un signo irrevocable de la presencia de Dios en la historia.

b) *La expresión bíblica: Jesucristo, el «misterio de Dios»* (Col 2, 2)

Cristo, sacramento del encuentro con Dios, es el título de una obra de Edward Schillebeeckx, el importante teólogo dominico flamenco. En él se desarrolla con toda amplitud lo siguiente: *Lo que, en el sentido más estricto, se menciona con la palabra sacramento, se efectúa con toda claridad en Jesucristo. El es, en el sentido originario, sacramento, es el «sacramento originario» en el sentido literario teológico más exacto.* El concepto «sacramento» no es, como tal, una palabra bíblica, aunque tiene raíces bíblicas. En este sentido comparte esta característica con otros términos teológicos importantes que son términos especializados. Tampoco los conceptos de trinidad, unión hipostática, transustanciación, igual en

esencia (*homousios*), madre de Dios (*theotocos*) y otros muchos se encuentran en el nuevo testamento, y, sin embargo, lo que se quiere significar con esos conceptos posteriores procede del nuevo testamento.

Si nosotros deseamos demostrar la base bíblico-teológica de la afirmación: Jesucristo es el «sacramento originario», es de gran importancia el hecho de que el término neotestamentario *mysterion,* en la más antigua traducción de la sagrada Escritura, la denominada «Itala» se traduce por «sacramentum». «Sacramentum» era, en el uso profano romano, ante todo un término técnico para designar el juramento de la bandera, es decir, un rito que trataba de expresar un destacado compromiso propio. Pero por el uso, para la traducción de *mysterion sacramentum* participa, en los comienzos de la utilización cristiana de la palabra, de la amplitud de significado del vocablo neotestamentario *mysterion.* Este hecho, es decir, que el *mysterion* neotestamentario es la tierra madre en la que crece el concepto tardío diferenciador y especializado de sacramento, es importante para una comprensión originaria del sacramento que entronca con la visión bíblica de la comunicación de la salvación [18].

En su esfuerzo por recuperar la tierra materna bíblica, es muy útil el artículo *mysterion* de Günter Bornkamm en el *Diccionario teológico* de Kittel. Bornkamm explica detalladamente, respecto a lo que aquí nos interesa, que en las cartas paulinas y deuteropaulinas, el concepto de *mysterion* contiene una fuerte vinculación con el kerygma de Cristo: el anunciar a Cristo crucificado (1 Cor 2, 4; 2, 7). En la Carta a los colosenses, se equipara expresamente (1 Cor 1, 23) significa lo mismo que «anunciar el *mysterion* de Dios» el *mysterion* de Dios con Cristo (2, 2). El misterioso designio de Dios, el misterio de su amor predestinante, que desde el principio estaba oculto en él, es realizado por él mismo en su acción salvadora en la historia. Es asimismo anunciado, revelado en la historia de la vida, de la muerte y de la exaltación de Jesucristo.
El captar este *mysterion* en la fe, mejor, el dejarse captar por ese *mysterion,* es la tarea de la vida cristiana: «Pues como habéis recibido a Cristo el Señor, andad con él, arraigados y fundamentados en él, corroborados por la fe, según la doctrina que habéis recibido, abundando en acción de gracias», así se expresa la Carta a los colosenses en este contexto (2, 6 s).

18. Y cuando uno es de la opinión de que un concepto neoescolástico del sacramento apenas refleja este origen del bíblico *mysterion,* como R. Schnakenburg: «Puesto que sacramento no es ningún concepto bíblico tampoco tiene apenas que ver con la palabra *mysterium* en el sentido bíblico, se puede cuestionar acerca de los orígenes bíblicos del concepto de sacramento que después se desarrolló» (LThK IX [1964] 21), entonces es apremiante el establecer este contexto bíblico.

En la Carta a los colosenses (1, 27) se utiliza, para la descripción del hecho de Cristo como *mysterion,* una frase poco menos que clásica. Se dice allí: «A quienes de entre los gentiles quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio». Pero ¿cuál es ese «*mysterion* de Dios?»: «Este que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria». Se puede denominar clásica, precisamente haciendo referencia a la teología sacramental en cuanto que aquí se describe, de una manera totalmente precisa, que la comunidad de los creyentes tiene parte en esa estructura sacramental del hecho de Cristo. Sobre esto reflexionaremos de una manera especial en el párrafo próximo. Antes, sin embargo, acentuemos un poco más la frase «Jesucristo es el sacramento originario» desde otro punto de vista. Partiendo de lo que se advierte en la Biblia, es extraño, y ya se ha destacado de muchas maneras, que el concepto *mysterion* se utiliza casi únicamente unido a palabras que significan «revelación» (descubrir, anunciar, dar a conocer, expresar, comunicar, etc. Cf. Rom 16, 25 y 26; 1 Cor 2, 10; Col 1, 26; 1 Cor 2, 7; Ef 3, 9; Ef 6, 19). La revelación pertenece, de una manera esencial y constitutiva, a este uso de la palabra *mysterion,* y ciertamente, no como si el *mysterion* fuera únicamente un presupuesto inicial para la revelación, de tal modo sería eliminado mediante el hecho del anuncio, sino que la revelación descubre el misterio precisamente como tal. Concretando: la cruz y la resurrección de Jesús hacen presente y experimentable, aunque siga siendo incomprensible, el misterio de la amorosa donación y proximidad de Dios.

Lo humano-histórico exterior es la forma experimentable de la interioridad de Dios, para decirlo de una vez en este concepto corriente. Pero a la figura experimentable exterior corresponde, cosa que hace completamente claro este hallazgo terminológico bíblico, el que el anuncio de la fe no sólo proporciona conocimiento de la revelación antes habida del *mysterion* de Dios, sino que pertenece asimismo al hecho del *mysterion* y al hecho de la revelación. Este es un elemento que precisó y tematizó la teología sacramental diferenciadora posterior: al sacramento pertenece de una manera constitutiva y esencial la palabra anunciadora.

c) *La historia y el destino de Jesús como sacramento originario*

1) Jesús, «lugar» de la experiencia de Dios [19]

A través de Jesús se experimenta quién es Dios y cómo es. El encuentro con Jesús es el encuentro con la misma venida de Dios, con su llamada, con su inclinación a nosotros y su gracia, con su perdón, con su amor: éste es el gran tema de la múltiple predicación de Cristo en el nuevo testamento.

Una formulación de esta idea al parecer muy simple, pero, sin embargo, muy madurada y fácil de retener es la frase del prólogo de Juan en Jn 1, 4, que es una formulación de la predicación bíblica de Cristo y que fue escrita hacia finales del siglo primero: «*Y el Verbo se hizo carne*». Lo que significa el Logos y a quién se alude con este concepto de la filosofía griega, queda bien claro al principio de este himno cristiano. Con una referencia consciente al comienzo del antiguo testamento, «Al principio, creó Dios» (Gén 1, 1), se dice aquí: Al principio era el Verbo, en Dios, el mismo Dios. El Logos —la luminosidad y la expresabilidad, que es el mismo Dios, lo interior de Dios, en cuanto que el mismo se expresa y se comunica— se hace *sarx carne,* esto es, según la manera de hablar de los hebreos, se hace hombre, acepta un destino humano y una existencia humana. No sólo toca o se pone en contacto con este hombre Jesús, sino que se hace este hombre Jesús. Esta idea nos es a nosotros muy familiar, porque nuestro pensar y hablar de Jesucristo sigue estando influido preferentemente por la concepción de la denominada cristología de la descendencia, es decir, una cristología que parte de la idea de un descenso, que piensa de arriba abajo, de Dios al hombre Jesús. Partiendo de la idea de la preexistencia, es decir, del ser del Logos antes de todos los tiempos en Dios, se determina en general nuestra concepción de la encarnación, del hacerse hombre del Verbo. De hecho esta idea se defiende también en las capas más antiguas del nuevo testamento. La concepción de la preexistencia surgió a partir de la especulación judía acerca de la sabiduría, y de ahí fue tomada como algo que podía servir para la descripción de Jesucristo. En una antigua fórmula, expresa también Pablo (Gál 4, 4) esta idea: «Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido

19. Cf. el escrito homenaje del mismo título a B. Welte, editado por B. Casper y otros, Freiburg 1976.

de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley para que recibiésemos la adopción»; por tanto, se trata de un movimiento de descenso y de resurgimiento, que nos toma consigo. De una manera semejante, se habla en Rom 8, 3. También el primitivo canto a Cristo de la Carta a los filipenses 2, 5-11, que Pablo encuentra elaborado ya y que recoge en su carta, está a favor del uso relativamente temprano de esta concepción de la preexistencia y de la teología de la descendencia. Evidentemente, cuando se alude a eso, se debe decir asimismo con toda claridad que esta forma de mostrar la importancia de Jesucristo, no es en modo alguno la única en el nuevo testamento ni siquiera la dominante o la que da la tónica. Así precisamente el himno de Filipenses es un ejemplo importante para demostrar la compenetración de la concepción originaria de la exaltación y el motivo básico de la misión o del envío. Por otra parte se debe hablar también de la importancia de la cristología de la ascendencia, de la cristología de la ascensión.

Pero antes hay que recordar siquiera brevemente las múltiples maneras de describir esta misteriosa unión de Jesús con el Padre.

El es «imagen de Dios» como dice Pablo (2 Cor 4, 4). «Es la imagen (el icono) de Dios invisible», dice el himno a Cristo de la Carta a los colosenses 1, 15. «Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante», dice Jesús en el evangelio de Juan (5, 37), «pero el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Aquí nos encontramos con todo el peso de la antigua idea de la *imagen*. La imagen no es simplemente una referencia a otra cosa, sino que es una forma de comunicación de aquello que está copiado en la imagen. La veneración de los iconos del cristianismo oriental vive todavía hoy de esta idea de la imagen completamente distinta. Esa idea se utiliza también en el nuevo testamento para designar a Jesús como el misterio de Dios, como el sacramento del encuentro con Dios. Jesús es el templo de Dios, el templo del Espíritu de Dios. También esta concepción desempeña en el evangelio de Juan un papel muy importante. En conexión con las misteriosas palabras de Jesús sobre la destrucción del antiguo templo y la erección de uno nuevo —Jesús es acusado por ello ante el tribunal de los sumos sacerdotes— escribe Juan expresamente que los discípulos sólo comprendieron lo que él quiso decir después de su muerte y de su exaltación: «Pero él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2, 21); él es la nueva morada de entre los hombres.

2) La fórmula clásica de Calcedonia

En las polémicas teológicas de la iglesia, a través de los siglos, se trata una y otra vez de la misteriosa unidad de Jesús con el Padre, del hombre con Dios. Las disputas cristológicas se cerraron en parte, en el 451, en el concilio de Calcedonia, el cual, en una

fórmula bien pensada y equilibrada, se esfuerza por describir tanto la humanidad sin merma, como su unión indisoluble con Dios. Para una teología de los sacramentos bien enfocada, es una buena ayuda el tener presente esta formulación cristológica de Calcedonia: es, a su manera, una acertada descripción de la «estructura sacramental» de todo el hecho de Cristo, del sacramento originario de Jesucristo. El texto del concilio suena así, en sus pasajes esenciales:

> Siguiendo, pues, a los santos padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad, y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre... consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad... Se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido y dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo... como nos lo ha transmitido el símbolo de los padres (DS 148).

Se afirma al mismo tiempo una dualidad y una unidad. La dualidad se describe con el concepto de naturaleza (divina y humana), la unidad con el concepto de persona (*prosopon* o *hypostasis*). La unión por la hipóstasis o «unión hipostática», es el término técnico teológico. Pero son asimismo importantes los adverbios: la unidad se realiza de tal manera que ambos componentes, el divino y el humano, se hallan de una manera no partida o dividida. Se trata de una unidad indisoluble. Pero ella no elimina la propiedad y la integridad de ambos componentes, ninguno de ellos absorbe al otro, ninguno de los dos *se mezcla* simplemente con el otro, ninguno se *transmuta* en el otro [20]. Nuestro interés apunta aquí a una acertada descripción de lo que hemos dicho. Aquí lo humano es la comunicación de lo divino, lo uno no está sin lo otro, uno se convierte en el lugar del encuentro con el otro. El encuentro con Jesús se llama encuentro con Dios.

20. En otro pasaje, en la cristología, se puede valorar de una manera más intensa e incluso crítica esta fórmula. Porque, naturalmente, tal fórmula de la antigüedad, en una conceptualidad desacostumbrada para nosotros, nos plantea asimismo algunas cuestiones, y, en cualquier caso, salta a la vista el desplazamiento de acento frente al modo de hablar bíblico. Pero todo esto lo podemos dejar de lado. Cf. sobre este punto: W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* Salamanca ^{4}1982, 281 s; K. Rahner, *Chalkedon-Ende oder Anfang?,* en A. Grillmeier/H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* III, Würzburg ^{4}1973, 3-49.

3) La visión originaria o primitiva de la cristología de la exaltación

Estamos acostumbrados a esta idea: Jesucristo es el sacramento originario (*Ur-Sakrament*), la proximidad de Dios en el campo de la historia humana, y solemos explicarlo mediante la teología de la encarnación o cristología de la descendencia. Desearía esbozar una vez más esta misma idea, aunque sólo fuera brevemente, desde la visión de la cristología originaria de la exaltación, no sólo porque también la teología de la encarnación se nutre de esta reflexión originaria sobre la muerte y la exaltación de Jesucristo, sino sobre todo porque, ahí, con más fuerza que en la teología de la humanización —hoy frecuentemente extraña a nosotros y que nos causa una impresión rara como cifrada—, se expresa *la función* que acabamos de mencionar *de la palabra,* la comunicación del misterio en el kerygma, en medio del lenguaje humano. Centro y núcleo de la tradición apostólica de Jesús son, en la polifacética predicación concreta de Jesús, las proposiciones sobre la muerte y la resurrección de Jesús. A partir de ahí proceden las ideas y las fórmulas de predicación, hablan de nacimiento y de preexistencia, se orientan hacia delante al hablar de la ascensión y de la parusía. Con relación a la profesión de la primitiva iglesia, no hay que decir que esta forma doble de muerte y resurrección trata de expresar lo esencial de Jesús y de su relación con Dios. A partir de aquí, se completan los diversos títulos que se atribuyen a Jesús como Ungido (*Christos*), Señor (*Kyrios*), Hijo (*Hyios*). Por otra parte, la confesión o profesión de la muerte y resurrección de Jesús es siempre y al mismo tiempo una profesión de la proximidad de Dios y de la acción de Dios: él lo entregó por nosotros a la muerte y lo resucitó de la muerte por nosotros, como se dice, por ejemplo, en Rom 4, 24 s.

Lo que tratamos de explicar aquí como sacramento originario (*Ur-Sakrament*), el estar-en de Dios en la existencia de Jesús y en su destino, se manifiesta de una manera especialmente aguda, si recordamos aquella famosa frase teológica: «Del Jesús anunciador y predicador al Cristo anunciado y predicado». Esta frase se acuñó bajo la impresión de una fuerte discrepancia, que parece darse en el hecho de que Jesús anunciaba la aparición del reino de Dios y, en cambio, los apóstoles anuncian a Jesucristo; de forma que del sujeto, del predicador, en cierto sentido se hizo un objeto, a saber, el que es predicado o aquél al que se anuncia. En palabras de realidad sacramental: ¿apunta lo exterior, la predicación y la acción de Jesús, a algo oculto, a lo que es propio, a algo que es, en último extremo, una cosa distinta, que es lo que realmente se pretende expresar, pero que se halla fuera de lo signifi-

cado? O, en otras palabras, ¿es tal la referencia que en ella misma se realiza y se halla presente lo significado? ¿cómo se realiza la interdependencia entre el destino humano de Jesús y la realidad de Dios? También las raíces de la predicación post-pascual se hallan aquí en la conducta del Jesús pre-pascual: porque, en la medida en que Jesús en sus reivindicaciones, en su soberanía frente a la ley vigente, se presenta en su salvación y perdón como el representante del reino de Dios que aflora, en esa misma medida dirige él la mirada no sólo de sí al Padre, sino también a sí y de esta manera al Padre. Y, sin embargo, la concreción decisiva de este aspecto se verifica a través del hecho de la pascua. Esto es, el paso o la transición del evangelio de Jesucristo al evangelio sobre Jesucristo es precisamente, en último término, la experiencia de la pascua.

Ahora no son sólo las palabras y las acciones de Jesucristo, sino su destino completo lo que habla propiamente, el propio mensaje. Que Dios nos habla, que realiza la salvación, que está ahí, que salva, que surge de la humillación y la muerte... para todo esto tenemos ahora no sólo las palabras de Jesús, sino su propio destino, toda su figura. Jesús no sólo dijo: Dios es salvación, Dios salva, sino que ahora él mismo es la afirmación, la prueba de que Dios es salvador y de que Dios salva. Toda la operatividad del crucificado y del exaltado se convierte en palabra, en anuncio de buena nueva, en evangelio. El no sólo es el más claro mensaje de lo que el hombre debe ser, a saber, un hombre que ama, que se somete a la voluntad del Padre. Es asimismo el mensaje más claro de cómo Dios se vuelve hacia el hombre, de cómo asume totalmente un hombre en el Espíritu santo, de cómo le hace soportar imperturbablemente todos los ataques, de cómo le acompaña en la última oscuridad y prueba de la muerte, y de cómo le recoge y le completa en su intenso amor.

Si los apóstoles deseaban transmitir todo esto, no les bastaba simplemente con recoger algunos *logia* de Jesús e interpretarlos, aunque esto se hizo también por fortuna desde el principio. Para expresar este mensaje completo de Dios, la revelación de su misterio en Jesús, él mismo, su figura, su destino tenía que convertirse en tema. Pero esta tematización no se desvía precisamente de Dios, sino que habla siempre de Dios, cuando habla del hombre Jesús. Y entonces todo lo que se anuncia de Jesús o sobre Jesús, habla de la acción y de la actuación de Dios con Jesús; anuncia que Jesús, que es y sigue siendo totalmente hombre como nosotros, es, de una manera especialísima, el portador de un anuncio divino para nosotros, la palabra de Dios en el mundo. En él nos habla Dios de una manera directa e inmediata. Según el testimonio de los que creyeron en Jesús y transmitieron esa fe, el Crucificado en el pasado es asimismo el asumido en la vitalidad actual de Dios.

El que tiene que ver con el hombre Jesús tiene que ver con el Dios vivo. Esto es lo que queremos decir, en definitiva, cuando decimos: Jesús es el sacramento originario. Que su persona y su destino humano se convierten en presencia de Dios, lo señala ya el nombre con el que lo designamos: Jesucristo. Deberíamos detenernos aquí y, hablando en sentido bíblico, decir: Jesús el Cristo, Jesús el Cristo de Dios, para adquirir conciencia después de este inciso bíblico, de que no se trata de un nombre doble en el sentido usual, sino que aquí se da una denominación o formación del nombre, como cuando decimos Carlomagno o Luis el Santo. Al nombre del hombre de Nazaret se le ha añadido la designación de su función, a saber, Mesías = Cristo = Ungido, y se le ha asociado indisolublemente. Cristo, por tanto, expresa su significación para nostoros, su función respecto a nosotros, a saber, el hecho de que nosotros creemos en él y en el misterio de su vida y de su muerte como un hecho que ha tenido lugar para nosotros y con nosotros, como un hecho que trata de incluirnos y englobarnos a nosotros.

Esta «estructura cristológica» impregna también a la comunidad de los que siguen a Jesús y a sus realizaciones fundamentales.

3. *Realizaciones eclesiológicas fundamentales*

a) *Un cuerpo-un espíritu: la iglesia como sacramento fundamental (sacramento raíz)* [21]

Volvemos de nuevo a la mencionada formulación clásica de la Carta a los colosenses: «A quienes de entre los gentiles quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio (*mysterion, sacramentum*). Este, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria» (Col 1, 27). El misterio divino de Jesucristo no es algo individual-exclusivo, sino que es algo personal inclusivo, es decir, se realiza no exclusivamente entre Jesús y el Padre, sino desde el Padre por Jesucristo hacia nosotros y dentro de nosotros.

21. En los comienzos de la nueva reflexión acerca del carácter sacramental de la iglesia, el uso lingüístico no era unitario. Así O. Semmelroth tituló el libro suyo que dio la pauta *Die Kirche als Ursakrament,* Frankfurt ^{3}1963. Mientras tanto, cada vez se pusieron los autores más de acuerdo para reservar el prefijo «Ur» para Jesucristo y para designar la preordenación de la iglesia, ante cada uno de los sacramentos considerados individualmente, con los términos de *Grundsakrament* (sacramento fundamental) o *Wurzelsakrament* (sacramento raíz). Cf. O. Semmelroth, *La iglesia como sacramento-raíz,* en: J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis* IV, Madrid, 1975, 340 s.

1) La idea paulina del cuerpo

Para todos nosotros es algo corriente el que, sobre todo Pablo, tematize esta idea con el concepto —¿o deberíamos decir mejor con la imagen?— del cuerpo.

Ante todo destaca él con toda claridad que el cuerpo de la cruz y de la resurrección, el de Jesús, es el lugar en el que se realiza el hecho propio de la salvación, cuando dice: «Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la ley por el cuerpo de Cristo», es decir, por su muerte, por su vida entregada (Rom 7, 4). Pero, naturalmente, nosotros no tenemos sólo parte en su cuerpo crucificado, sino también en el cuerpo de su resurrección: «Que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Flp 3, 21). Esta es la primera aplicación fundamental de estas palabras en Pablo, pero también en los sinópticos y en Juan.

El cuerpo de Jesucristo es la persona viviente de Jesucristo en el hecho de la cruz y de la resurrección, en el que todos nosotros tenemos parte y debemos tomar parte. De ahí se deduce que a los que aceptan la comunión y la comunicación con este hecho de pascua, es decir, la comunidad de los creyentes, hay que ponerlos bajo este título.

La frase citada hace unos momentos de Pablo (Rom 7, 4) de que nosotros por el cuerpo crucificado de Cristo estamos liberados del imperio de la antigua ley, lo explica Pablo como sigue: Ahora realizamos nosotros nuestro servicio «en la nueva realidad del espíritu». ¿Qué quiere decir con esto? «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo, y todos: judíos, gentiles, siervos, libres, hemos bebido del mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13). Por el bautismo, tenemos parte en el cuerpo de la cruz y resurrección de Jesucristo, es decir, en su destino vital del descenso y del ascenso, somos incorporados a su cuerpo, y así nosotros, los muchos creyentes, nos convertimos, a través de la participación en la pascua de Jesús, en el cuerpo, su cuerpo, la iglesia, la comunidad, en la comunidad local, como por ejemplo la comunidad de Roma: «Así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros» (Rom 12, 5).

El interés de la primera Carta a los corintios y de la Carta a los romanos, cuando hablan del cuerpo de Cristo, de la iglesia, puede rastrearse por el hecho de que la iglesia local es un cuerpo de muchos miembros, un organismo carismático, unificado en el pneuma, en el Espíritu santo de Jesucristo. En las Cartas a los colosenses y a los efesios nos encontramos, en este aspecto, con cierto desplazamiento formal y de contenido, cuando se denomina

a la iglesia en su conjunto *soma tou Christou,* y aparece en cierta contraposición frente a la cabeza: «Como Cristo es cabeza de la iglesia y salvador de su cuerpo» (Ef 5, 23).

2) El artículo tercero del símbolo apostólico

Esta conciencia del antiguo cristianismo de ser «un cuerpo en un solo Espíritu» se difundió a las generaciones siguientes sobre todo a través del símbolo o profesión bautismal con ocasión de la incorporación en la comunidad del Espíritu santo. Los símbolos o profesiones bautismales de la primitiva iglesia se entienden como el resumen auténtico y breve del mensaje evangélico originario. Entroncan, tanto en su contenido como en su estructura formal, con el nuevo testamento. En el nuevo testamento se dan ya diversas fórmulas de confesión bien determinadas y fijadas. Decisiva para la conformación de la profesión bautismal fue ante todo la fórmula trinitaria, que Mateo sitúa de una manera destacada al final de su evangelio, en la denominada orden de bautizar: «Haceos discípulos de todos los pueblos y bautizadlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo» (Mt 28, 19). Esta confesión al Padre, al Hijo y al Espíritu con ocasión del cambio de vida, en el momento de hacerse cristiano, fue muy pronto ampliada mientras se la aclaraba, al mencionar la actuación de Dios en el mundo, el nombrar a la Trinidad. La confesión al Padre, al Hijo y al Espíritu fue en cierto sentido concretada según la historia de la salvación. En la forma de la denominada confesión de fe apostólica o símbolo, es esta confesión bautismal un patrimonio común de la cristiandad.

Después de que en Roma, en el curso del siglo IV, se realizó el cambio del griego al latín en los servicios religiosos, se fue difundiendo cada vez más el símbolo bautismal de la ciudad de Roma —ahora en latín, que era la lengua popular—, también en las demás comunidades que hablaban latín del occidente. Experimentó todavía algunos cambios y algunas añadiduras, hasta que Carlomagno prescribió como obligatoria para todo su imperio la redacción que nosotros conocemos como símbolo apostólico de la fe o profesión apostólica de la fe. Aunque es evidente que, en esta forma literaria, no deriva de la edad apostólica, sin embargo, sus afirmaciones esenciales fueron utilizadas en Roma en el paso del siglo II al III, y el contenido de este símbolo es efectivamente la enseñanza y la tradición de los apóstoles en una redacción abreviada.

A la cuestión acerca de la estructura fundamental de nuestra relación con Dios y de nuestra unión con Cristo, contesta esta confesión o símbolo bautismal: ser cristiano, ser iglesia de Jesucristo, significa existir en el Espíritu santo. Pues las frases del

símbolo en su tercera parte, que describen la existencia concreta cristiana, son aclaraciones y desarrollos de la confesión del Espíritu santo. Creo en el Espíritu santo quiere decir en concreto: Creo en la iglesia, en la comunidad o comunión de los santos, esto es, originariamente de los santificados, de los *sancti* (por tanto, de los cristianos), que se hallan reunidos en torno a los *sancta* (= cosas santas), alrededor de los santos misterios de la Eucaristía. Creo en el Espíritu significa creer en el perdón de los pecados, lo que ocurre fundamentalmente en el sacramento del bautismo, en el que el Espíritu santo toma como suyo al individuo. La existencia en el Espíritu quiere decir asimismo esencialmente una existencia en esperanza, un estar orientado hacia la plenitud de lo comenzado: esperanza de la resurrección y de la vida eterna, de la compleción.

El Espíritu santo es la realidad y la efectividad de Dios y de Jesucristo en nosotros, esto es, en la comunidad de los creyentes, en la iglesia.

3) El Vaticano II: la iglesia como «sacramentum»

Por la presencia del Espíritu santo de Jesucristo, la iglesia se convierte en el «sacramento originario» (*Ur-Sakrament*) de Jesucristo, e incluso, a partir de ello, adquiere una «estructura sacramental». Después de una abstinencia conceptual de siglos en este aspecto, el Vaticano II apuntó de nuevo a este concepto de «sacramentum» y lo acentuó en la descripción de la iglesia, introduciéndolo así en la eclesiología: Así la segunda frase de la constitución sobre la iglesia, la *Lumen gentium* dice: «Y porque la iglesia es en Cristo como un sacramento (*veluti sacramentum*), o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano».

La palabra algo vacilante «como» (*veluti*) sacramento refleja un moverse algo tímidamente en un campo conceptual desacostumbrado, y deja traslucir algo de la polémica que se suscitó cuando el cardenal Frings, inspirado por su perito Joseph Ratzinger, introdujo en el debate esta idea. El cardenal Ruffini de Palermo sacó a relucir su dogmática escolar romana y expuso con ironía su opinión de que, para él, era completamente nuevo, el que, junto a los conocidos siete, hubiera también un octavo sacramento. Pero, naturalmente, eso no era lo que había dicho Frings.

A pesar del vago «como» (*veluti*), en la constitución sobre la iglesia, nos encontramos, de una manera aguda y clara, con los elementos conceptuales señalados: un grupo visible de hombres y

la iglesia que opera y muestra (*signum et instrumentum*) la unidad de los hombres y la íntima asociación de la humanidad con Dios.

En el artículo 8 de la misma constitución, se explica, con el concepto auxiliar de la analogía, cómo los padres conciliares ven la sacramentalidad de la iglesia en unidad con Jesucristo y diferenciándose de él. Todo el capítulo primero de la constitución sobre la iglesia trata de describir, por medio de una expresión diferenciada teológicamente, es decir, trinitaria, la iglesia como fundación de Dios y como misterio. En este marco, el texto, en su número 8, dice que la iglesia, en una analogía que no carece de importancia, es semejante al misterio del Verbo hecho carne. Literalmente dice: «Pues así como la naturaleza asumida (se refiere a la humanidad de Jesús) sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la iglesia sirve al Espíritu santo, que la vivifica, para el crecimiento de su cuerpo». La iglesia, como el cuerpo misterioso de Cristo, no se considera como una simple continuación de la encarnación, sino como un misterio de estructura propia, que se halla en una relación de analogía con la encarnación (en un sentido estricto y propio) y que, de una manera totalmente particular, tiene algo que hacer con la función en la economía de la salvación del Espíritu. El hombre Jesús se halla unido al Verbo divino, y, de una manera semejante, también en la iglesia se han fundido en una realidad compleja la realidad divina —es decir, el Espíritu santo de Dios y de Cristo —y la realidad humana— a saber, la estructura social de la iglesia. La designación expresa de la relación entre la encarnación y la iglesia como analogía del último siglo. De una manera indirecta, esta presentación de la singular relación entre la iglesia y el Espíritu corrige, de una manera indirecta, una concepción, que, enlazando con J. Adam Mohler, estaba tan en boga en la teología católica de los últimos tiempos, a saber, la que consideraba a la iglesia como a Cristo que continuaba viviendo y como una encarnación continuada.

El concilio dice claramente: nuestra vinculación con Jesucristo se realiza mediante su Espíritu santo. Literalmente: «El nos concedió participar de su Espíritu, quien, siendo uno solo en la cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los santos padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano» (LG 7).

Unicamente sobre la base de esta teología del Espíritu se puede lograr una comprensión correcta de la denominación de la iglesia como sacramento. Porque esta designación no significa una abstracción suplementaria o adicional de los siete sacramentos, sino que significa un recurso al antiguo uso lingüístico en la iglesia de la palabra *mysterium*. En el artículo 48, 2 de la *Lumen gentium*, se formula nuevamente con exactitud lo que se pretende decir. Allí leemos: «Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos: habiendo resucitado de entre los muertos, envió sobre los discípulos su Espíritu vivificador, y por él hizo a su

cuerpo, que es la iglesia, sacramento universal de salvación». Aquí se dice expresamente que la iglesia, a través del Espíritu enviado por Cristo, es el signo salvador para todos o deberá serlo. El Espíritu, enviado a lo más íntimo del individuo, es, en ellos, el principio de unidad del todo.

Señalemos, por tanto, que el concilio Vaticano II recupera la antiquísima visión espiritual de la iglesia, y la manera de pensar del símbolo apostólico, la estrecha relación entre el Espíritu y la iglesia en el artículo tercero de la fe con el concepto de sacramento de la antigua iglesia la introduce de nuevo en la eclesiología actual, en la doctrina sobre la iglesia.

En la medida en que el hecho de Cristo como un todo, con su muerte, exaltación y difusión del Espíritu como la manifestación de la acción de Dios, es descrito como la manifestación de la acción de Dios, como el modo y la forma de la proximidad de Dios, como misterio de Dios y, por tanto, como el sacramento originario (Ur-Sakrament) *de Dios, en esa misma medida lo que se ha dicho aquí sobre la iglesia no es un sacramento adicional u otro sacramento, sino el desarrollo, la concreción y el desarrollo históricos de este sacramento originario.*

A través de su Espíritu y en su Espíritu, él, el Kyrios exaltado, se halla próximo de la manera más intensa a su comunidad [22].

22. En explicaciones como éstas, se advierte que la descripción cuidadosa e íntegra de Jesucristo y de su significación para nosotros no se logra sin el misterio de la trinidad. En efecto, éste, en su forma originaria, es todo lo contrario a un pasatiempo ocioso o como una exquisitez teológica. La trinidad es la fórmula breve pero íntegra con la que se puede expresar, de la forma más clara, la singularidad de Jesucristo y lo específico de su iglesia.

b) *La presencia del Kyrios en su comunidad*

1) La «asistencia» prometida

El evangelio de Juan desarrolla el discurso sobre el Espíritu santo bajo signos fuertemente cristológicos. Sobre todo en el llamado sermón de despedida, se fue condensando o decantando la reflexión acerca del papel del Espíritu santo de Jesucristo en la historia y en la iglesia, esa reflexión que se había desarrollado durante decenas de años: «Pero os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré... Todavía un poco y ya no me veréis, y todavía otro poco, y me veréis (Jn 16, 6 y 17). El Espíritu trae la presencia nueva postpascual de Jesucristo ante sus discípulos, es la manera como el Señor exaltado está en medio de nosotros. Este conocimiento es descrito y considerado teniendo presentes las necesidades concretas de las comunidades cristianas, y asimismo con la vista fija en las dificultades y los nuevos problemas, debidos a la distancia temporal de los sucesos de Galilea y de Jerusalén, para retransmitir a otros, sin falsearla, la herencia originaria y hacerla fructificar: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras» (Jn 16, 12-14). Así, pues, nos encontramos, por una parte, con la necesaria conexión retrospectiva con el hecho originario de Cristo, con una referencia al testimonio auténtico de esos acontecimientos a través de la generación apostólica y, por otra parte, con la apertura a las nuevas situaciones y coyunturas de las comunidades, con la entrada en la dimensión plena del hecho de Cristo, con el descubrimiento de lo de antes para lo de hoy, esto es, con la manifestación de la actualidad y de la validez de lo pasado para el presente. Todo esto lo realiza el Paráclito, la asistencia en la que Cristo mismo está presente a su comunidad.

2) «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17)

El Espíritu es la manera como el Señor exaltado está en medio de nosotros. Pablo utiliza, en su segunda Carta a los corintios, una formulación desacostumbrada y chocante para expresar este estado de cosas. Cuando él reflexiona y piensa en qué consiste lo

propiamente nuevo de la nueva alianza, por qué la antigua alianza ha sido superada y por qué las leyes obligatorias de la tradición mosaica han sido anuladas, entonces utiliza para designar lo nuevo la palabra «espíritu» (*pneuma*). Su servicio como servicio en la nueva alianza lo denomina él, dándole énfasis, «servicio del espíritu» (*diaconia tou pneumatos*). El servicio antiguo de la letra conduce a la muerte, pero el espíritu de Dios hace vivir. «Hasta el día de hoy —dice— siempre que leen a Moisés, el velo persiste tendido sobre sus corazones; mas cuando se vuelvan al Señor (es decir, a Jesús, al Mesías) será corrido el velo». «Pues el Señor es Espíritu» —dice Pablo en 2 Cor 3, 17— y donde está el Espíritu del Señor está la libertad de la ley de la antigua alianza. E inmediatamente después, conectando con este párrafo sigue la concreción eclesiológica, en la que Pablo expresa dónde ve él este nuevo espacio libre del Espíritu: «Todos nosotros a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo... a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 18). Pero el Señor es Espíritu. El uso de pneuma está aquí fuertemente impregnado por la función, por la acción permanente de Jesucristo.

Su pneuma es la fuerza divina, a través de la cual el mismo Señor está presente como poseedor del Espíritu en su iglesia a la vez que actúa en ella[23].

3) Las realizaciones (ritos) esenciales de la iglesia

La idea de la presencia operativa de Jesucristo exaltado en su iglesia se vio circunscrita, en el pasado más reciente, en parte a las formas eucarísticas. La «presencia real» de Jesucristo, la presencia efectiva, es precisamente un *terminus technicus* para designar el cambio esencial de las especies eucarísticas. Esto es realmente una perspectiva restringida, que no tiene en cuenta de una manera adecuada la presencia permanente del Señor en su iglesia. El Señor está presente no sólo en el banquete eucarístico, sino en todos los ritos esenciales de su iglesia. Esto lo recordó la constitución litúrgica del concilio Vaticano II y más prolijamente Pablo VI en su encíclica *Mysterium fidei* (1965)[24]. Está presente el Señor Jesús en su iglesia, cuando ella ora, aunque sólo sean dos o tres los que se hallan reunidos en su nombre. A través de la fe, vive él en nuestros corazones, de manera que la existencia creyente en

23. Cf. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma,* München 1972.
24. Cf. Herderkorrespondenz 19 (1965) 653-666, aquí, 656 s.

medio del mundo incluye su presencia. Está asimismo presente en las obras de misericordia y, ciertamente, tanto en los que dan como en los que reciben. Está presente en el anuncio de la palabra de Dios, en la dirección de la comunidad por el que preside, en la realización de cualquiera de aquellos ritos sagrados que llamamos sacramentos, y, naturalmente, sobre todo en el misterio central de la eucaristía. Se pueden ordenar sin dificultad las realizaciones enumeradas aquí en el conocido y útil esquema triple, bajo el cual se inscriben por lo general las realizaciones fundamentales, los modos esenciales de conducta de la iglesia: el anuncio y el testimonio de la palabra (*martyria*), el servicio fraternal del amor (*diaconia*) y el culto a Dios (*leiturgia*), todas las cuales se necesitan y se entremezclan mutuamente. El papa Pablo VI escribe: «Estas diversas maneras de presencia llenan el espíritu de admiración y permiten considerar el misterio de la iglesia» [25]. El «mysterion», el *sacramentum* de la iglesia podríamos traducir nosotros. Es interesante que Pablo VI, en este contexto, apunta con toda intención a que el término eucarístico especializado «presencia real» no pueda ser entendio mal, y por eso se expresa como si se tratara de otras maneras de presencia de Jesús no de una presencia real y efectiva. En la eucaristía se hablaría de la presencia real no en un sentido exclusivo, sino en el sentido más principal. Resumamos nuevamente lo que acabamos de decir: *Jesús de Nazaret, con el que Dios se unió y se identificó de una manera irrepetible, se halla presente en el Espíritu santo en su iglesia, la cual transmite esa promesa irrepetible de Dios a la humanidad y la entrega con plena facultad y poder en situaciones fundamentales determinadas de cada uno de los creyentes y de la comunidad creyente.*

Para presentar todavía con mayor claridad el sentido teológico de esta afirmación, me remito nuevamente a una cita de Karl Rahner [26]: «...a partir de la esencia de la iglesia, se hace clara la esencia de los sacramentos y viceversa: en los sacramentos aparece la esencia misma de la iglesia. Ya se ha demostrado anteriormente que la iglesia es el sacramento fundamental de la salvación: la presencia permanente de la comunicación propia de Dios en Jesucristo a la humanidad, como presencia de la verdad y del amor de Dios que se comunica a sí mismo. Este carácter de la iglesia como sacramento fundamental no se deduce propiamente de una utilización metafórica y adicional del concepto «sacramento», tal como este concepto se da en cada uno de los siete sacramentos, sino que resulta de su esencia originaria, en

25. *Ibid.*, 657.

26. K. Rahner se expresó de distinta manera respecto a esta relación sacramental fundamental. Antes del concilio ya había publicado su *quaestio disputata: La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967. El texto siguiente es de su *Manual de teología pastoral* I.

cuanto que la iglesia, como fruto y medio de la salvación, comporta en sí a su manera aquella duplicidad y unidad de signo histórico-humano y comunicación gratuita de sí mismo por parte de Dios, tal como se dan de una manera inseparable e inmezclada en el Dios-hombre. Así, pues, la iglesia, partiendo de su propia esencia, posee como propio este carácter «sacramental»... Pero la iglesia no es simplemente en su ser estático esa unidad fundamental de la comunicación propia divina y de su presencia histórica como signo, sino precisamente también en su actuación, puesto que ella tiene un ser permanente precisamente en la donación de gracia a sus fieles dirigida a la acción, y puesto que ella posee asimismo poderes y misiones de ellos dirigidos a una actuación, y puesto que ella no es sólo un fruto de salvación, sino también un medio de salvación, lo cual puede ser ella únicamente en cuanto que actúa en cada uno de los hombres. *Así, pues, cuando y como la iglesia se hace presente en su actuación, en un compromiso absoluto de su ser como sacramento fundamental (por tanto por mandato de Cristo) en la situación individual de salvación de cada uno de los hombres y cuando y como hace participar a éste en su propio ser por medio de su última actualización, se da aquello que nosotros denominamos «sacramentos». Por eso ellos aparecen como las realizaciones fundamentales de la misma iglesia.*

Dos ideas muy importantes se exponen aquí: por una parte, se afirma con claridad qué es lo que se quiere decir o significar con la palabra sacramentalidad y, por otra, cómo se realiza, de una manera concreta, la sacramentalidad.

Sacramentalidad significa la influencia mutua operada por Dios desde fuera y dentro de la iglesia, de la comunión humana histórico-sociológica y de la comunicación propia de Dios que se produce *allí*. El acoplamiento de estas dos cosas no es algo casual, provisional o pasajero, sino que es algo irrevocable y definitivo, ya que se funda en Jesucristo, en el hecho de Cristo, con el cual ha comenzado el *eschaton*, el final de los tiempos. ¿Pero cómo y cuándo se realiza esta sacramentalidad?

Allí donde la situación individual de salvación de cada uno entronca, de una manera consciente y válida, con determinadas actuaciones, con este ser sacramental de la iglesia, allí se hace concreto lo que la iglesia debe y quiere, allí se hace visible y perceptible y real lo que Dios quiere y hace a través de la iglesia. Ahí la comunidad no es el simple intermediario y, de alguna manera, el distribuidor o expendedor hacia el lugar de destino que es el individuo. La salvación pensada para el individuo y prometida al mismo consiste precisamente en la relación con la comunidad, la cual se ha convertido en el lugar de la salvación irrevocable. Los sacramentos proporcionan salvación, benevolencia o favor de Dios, gracia, precisamente en cuanto que ellos incorporan a la iglesia como el bautismo o le confían una determinada misión como la confirmación y el orden. En la penitencia, la reconciliación

con la comunidad (*pax cum ecclesia*) es la figura concreta de la reconciliación con Dios. La eucaristía abarca a los muchos individuos, que comen de un mismo pan y hace de ellos un único cuerpo de Cristo, del cual cada uno a su manera es miembro. El ministro y el receptor del sacramento son al mismo tiempo los portadores de esta acción de la iglesia y hacen que aparezca esta acción sacramental de la iglesia en su concreción historico-social. En esta figura de la comunidad humana se da a cada uno la salvación, la gracia. Según esto, los sacramentos considerados individualmente, no son servicios discrecionales dados o confiados a cada uno en su interioridad individual, sino que son la autorrealización concreta de la iglesia.

c) *Acerca del rango o categoría, el número y la ordenación de cada uno de los sacramentos*

1) Justificación y límites de una doctrina común sobre los sacramentos

Vamos a presentar una introducción a la doctrina sobre los siete signos sagrados de la iglesia, una introducción, que en otros tiempos se denominaba de ordinario «doctrina general sobre los sacramentos». Ya hemos señalado los datos fundamentales de la actual teología sobre los sacramentos en lo que a esto se refiere. Así, pues, se trata de ideas que son aplicables de una manera semejante en todas las siete realizaciones sacramentales. Ciertamente, se podría, en teoría, proponer en cada uno de los sacramentos estas cuestiones fundamentales de tipo general. Pero es sin duda más razonable y práctico referirnos a los sacramentos como un todo.

Naturalmente que una doctrina sacramental «general» tiene también su problemática, y esto se ve con toda claridad, si nos fijamos en la historia de este tratado de la teología. La tendencia a destacar, debido a intereses sistemáticos, lo común, fue a veces relativamente fuerte. Porque, en definitiva, no es ningún acierto el hacer que unos signos tan diferentes, que unas realizaciones significativas tan diferentes, tengan que pasar por la misma horma, o mantener a toda costa determinados esquemas conceptuales (como, por ejemplo, la distinción escolástica entre «materia» y «forma», incluso en sacramentos como la penitencia, el matrimonio y el orden sacerdotal). «Pero no sólo es problemático el número de siete, sino incluso también el enumerarlos; la eucaristía y el ma-

trimonio, por ejemplo, solamente pueden catalogarse bajo un concepto superior de un modo análogo» [27].

No queremos incurrir en el peligro de una esquematización niveladora. Cada uno de los signos de la salvación debe quedar totalmente claro en su categoría, rango e importancia diferenciales. Pero, con todo, es al mismo tiempo importante y útil afirmar, sin dar lugar a malos entendidos, que todos ellos tienen una raíz común, que todos los sacramentos reflejan situaciones fundamentales humanas y que así tienen que ver con Jesús, mostrando todos «una estructura cristológica».

2) Los *sacramenta maiora:* el bautismo y la eucaristía

Parece que es una de las verdades más admitidas y corrientes entre los cristianos de las distintas confesiones la que afirma que los católicos tienen siete sacramentos, mientras que los cristianos «evangélicos» sólo tienen dos: el bautismo y la cena. Pero se desconoce casi totalmente que ese número de dos, y, por tanto, la mención exclusiva del bautismo y de la eucaristía tiene una raíz en el catolicismo primitivo. Se basa, concretamente, en el hecho de que, en la teología de la edad media y de la edad media tardía, a estos dos ritos de la iglesia se les atribuía con la mayor naturalidad un rango de preferencia. Por eso se llamaban, también en la edad media católica, los *sacramenta maiora* o *principalia.* Yves Congar, que tanto ha contribuido a la causa del desarrollo teológico de nuestro siglo, escribió en 1968 un breve pero instructivo artículo acerca de la idea de los *sacramenta maiora* [28]. En él se muestra brevemente este hallazgo de la tradición. Luego, se desarrollan, a partir tanto del origen de la actuación sacramental como de su operatividad, los motivos para una ordenación graduada de los sacramentos y, finalmente, se pone de relieve la evidente importancia ecuménica de estas reflexiones. De lo dicho anteriormente acerca de los ritos fundamentales de la iglesia, no sería difícil señalar el motivo de la situación privilegiada de estos sacramentos de la fe y del amor:

Si la iglesia de Jesucristo es el signo exterior propio de la salvación, el receptáculo de la presencia operativa de Dios, se sigue que, a la incorporación a esa comunidad de la fe como tal en la

27. W. Kasper, *Palabra y sacramento,* en la obra del mismo autor, *Fe e historia,* Salamanca 1974.

28. M. Congar, *La idea de sacramentos mayores o principales: Concilium* 31 (1968) 24-37.

eucaristía, se les atribuya un lugar destacado. Por otra parte, hay que recordar que ambos sacramentos son, de una manera especial, signos operativos de la pascua de Jesucristo, es decir, de su paso de la muerte a la vida.

3) Articulación e interdependencia interna

No se trata aquí de detenernos en describir el contenido del bautismo y de la eucaristía, sino de fijarnos en el hecho de que, bajo la denominación de sacramentos de la iglesia, se comprenden signos de importancia muy distinta y de rango diferenciado, los cuales no pueden ser catalogados automáticamente en el mismo plano.

Naturalmente, la fuerte tendencia a una equiparación formal de los siete sacramentos dentro del campo católico se explica por la oposición frontal de los reformadores. Por otra parte, no deberíamos olvidar que el concilio de Trento, en 1547, muestra expresamente la opinión de que «estos sacramentos de tal manera son entre sí iguales que por ninguna razón es uno más digno que otro» (DS 846). Esta valoración diferencial viene necesariamente a la mente cuando se pregunta acerca del número de los sacramentos.

En el primer milenio de la iglesia, en una época en la que el concepto de sacramento se usaba con relativa amplitud para toda clase de ritos y de signos, que se referían a la operatividad salvadora de Dios, a veces se contaban hasta ¡trece «sacramentos»! «Una enumeración, por ejemplo, menciona (Pseudo-Dionisio): el bautismo, la eucaristía, la confirmación, la ordenación sacerdotal, la consagración de monjes y los ritos del entierro; otra (Pedro Damiano): el bautismo, la confirmación, la unción de los enfermos, la unción del obispo, la unción del rey, la consagración de una iglesia, la confesión. la consagración de canónigos, la consagración de monjes, la consagración de eremitas, la consagración de monjas, el matrimonio» [29]. La teología de la edad media, con su reflexión intensiva sobre la esencia de los sacramentos, delimitó y fijó más tarde el número de los mismos [30].

Cuando estudiamos la causa del número de siete, en seguida salta a la vista su mutua relación y la ordenación entre todos ellos. El desarrollo histórico condujo al número de siete, pero difícilmente se pueden aducir argumentos convincentes por los que se

29. A. Müller, *Feiern des Glaubes. Die Sakramente der Kirche,* Freiburg 1976, 5.

30. Cf. las explicaciones sobre los elementos esenciales de los sacramentos.

demuestre que deba ser así esencialmente y no de otra manera. ¿Por qué, por ejemplo, en el orden sacerdotal, los ritos consecratorios de diácono, sacerdote y obispo, que en su realización se distinguen claramente entre sí y que se separan unos de otros de una manera tan destacada, constituyen únicamente grados de un solo sacramento? ¿por qué, en cambio, el bautismo y la confirmación, que en el nuevo testamento todavía no se hallan separados uno del otro, son dos sacramentos? Naturalmente podremos decir a este respecto, por ejemplo, que esta articulación entre los sacramentos es razonable. Sin embargo, el peso en el número simbólico de siete, el sagrado número de la plenitud, radica no tanto en la ordenación formal cuanto en la interdependencia real y la relación mutua interna y así, como, por ejemplo, la confirmación desarrolla y concreta un «datum» que se presenta en el bautismo, a saber la comunicación del Espíritu, y lo independiza, así también contempla la penitencia sacramental el hecho del perdón de los pecados, que se verificaba fundamental y originariamente en el bautismo. Una repetibilidad de la conversión fundamental, un perdón de los pecados renovado, una segunda tabla de salvación después del naufragio, se impuso con gran dificultad en los primeros siglos de la iglesia. En este aspecto del desarrollo histórico, se podría sostener esta enumeración: 1) el bautismo; 2) la confirmación; 3) la penitencia (ambos como «desarrollos» del bautismo), y 4) la eucaristía. Sin embargo, bajo el aspecto teológico, la ordenación actual, que se ha hecho corriente, es mejor sin duda: a través del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía se realiza de una manera destacada la *incorporatio in Christo,* la iniciación, y la penitencia es, según eso, la «ayuda en la avería», el signo de la permanente misericordia de Dios para el que ya es cristiano.

Esta interdependencia interna se hace patente y clara si nos fijamos en la referencia del orden y del matrimonio a la eucaristía. Si la eucaristía constituye y actualiza la iglesia sobre el lugar, el matrimonio, la familia, es como la *ecclesiola,* la iglesia familiar, y en cierto modo, la célula germinal o el elemento básico de aquello a lo que aspiramos con la eucaristía. El orden, por otra parte, opera una diferenciación interna de la celebración de la eucaristía, en la cual, a través de los servicios de la dirección de la comunidad, a través del anuncio del evangelio, a través de la asunción del papel de Jesús, se hace visible y efectivo en el canon eucarístico que el mismo Señor habla a su comunidad y se vuelve a esa misma comunidad a través de hombres a los que se ha confiado el servicio.

Por lo demás, en las iglesias reformadas, no es tan clara la reducción de los sacramentos al número de dos, como pretende la opinión corriente. En la confesión luterana fundamental, en la llamada *Confessio augustana* (1530), aparece, por ejemplo, la convicción de la sacramentalidad de la penitencia por la colocación de los correspondientes artículos (el XI y el XII) después del bautismo y de la cena (IX y X) y antes del artículo sobre el uso de los sacramentos (XIII). La apología de la confesión de Melanchton permite que se vea esto con toda claridad [31].

Y respecto a la ordenación, dice la apología: «Pero donde pretendéis denominar el sacramento del orden como un sacramento de la misión de predicar y del evangelio, no tendría yo ninguna dificultad en denominar la ordenación como un sacramento. Porque el oficio de predicar ha introducido a Dios y lo ha ofrecido y tiene magníficas promesas de Dios... Así, pues, si queréis entender el sacramento del orden, debéis asimismo llamar sacramento a la imposición de las manos» (XIII, 9-11).
Las conversaciones ecuménicas actuales enlazan conscientemente con estos hechos: en el informe final de las conversaciones católico-luteranas que tuvieron lugar en Norteamérica sobre el tema *Eucaristía y oficio divino,* se dice entre otras cosas: «Los católicos vieron en la ordenación un acto sacramental... Partiendo de otra definición (más estricta) del sacramento, los luteranos, por lo general, vacilan al hablar de la ordenación como de un «sacramento», si bien la apología de la *Confessio augustana* (XIII, 9-13) está dispuesta a hacerlo. Debido a las confrontaciones posreformadoras, los luteranos se hallan todavía menos dispuestos a utilizar este concepto. En la praxis general, sin embargo, se muestra una convicción acerca de la efectividad sacramental de la ordenación respecto al oficio... Ahí, pues, encontramos una amplia convergencia entre la concepción católica y luterana sobre la ordenación» [32].
Si esta fijación corresponde a la realidad, lo cual no se puede ni debe darse por probado, tendría consecuencias para que se designara a la ordenación como «sacramento» y, asimismo, para el *número de los sacramentos* en las iglesias luteranas.

4) ¿«Medios de gracia» o realizaciones fundamentales?

Las líneas internas de conexión ya mencionadas de cada uno de los sacramentos se presentan con cierta lógica, por el hecho de que no se trata de cualquier tipo de ritos casuales, sino de reali-

31. «Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae» (XIII, 4). Cf. H. Jorissen, *Steht die Busslehre der Confessio augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?,* en: H. Meyer-H. Schütte, *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?,* Frankfurt 1977, 132-150.
32. G. Gassmann (ed.), *Um Amt und Herrenmahl,* Frankfurt 1974, 77 s.

zaciones fundamentales de la iglesia en situaciones fundamentales de sus miembros.

Precisamente fue esto lo que se echó en el olvido en el reciente pasado, sobre todo a través de la catequesis y de la ciencia litúrgica de la época de la Ilustración. Así, por ejemplo, el círculo catequético tan activo del vicario general de Constanza, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860), en su catecismo, abrevió mucho la segunda parte relativa a los sacramentos y la colocó en el tercer lugar después de la «doctrina moral», ya que, como él decía, los sacramentos son únicamente una ayuda de la religión (¡como moralidad!) y «medios para alcanzar las virtudes». Y la ley fundamental kerigmática no se desarrolló partiendo de la economía de la salvación, es decir, no conectando con la acción previa y preponderante de Dios (también en los sacramentos), sino, consecuentemente, partiendo del hombre y de su acción. Las tres partes fundamentales del catecismo se enumeraban como tres cosas que *nosotros* tenemos que hacer: 1) creer; 2) cumplir los mandamientos, y 3) recibir los sacramentos (para que podamos creer y obrar de un modo ¡moral!). Esta ordenación mal entendida se mantuvo en el catecismo escolar alemán, aunque parezca extraño, ¡hasta 1955! La significación e importancia de los sacramentos como la base de la existencia cristiana, su dependencia de la muerte salvadora y de la intervención continuada del Señor exaltado brillaban totalmente por su ausencia. Sobre el fondo de tal teología sacramental aparece la figura de la iglesia como «una institución moral». El efecto inmediato de este concepto sobre la iglesia de la época de la Ilustración, fue, entre otras cosas, una lamentable clericalización; puesto que, como sujeto activo de la acción litúrgico-sacramental y kerigmática de la iglesia aparecía no ya el Cristo resucitado sino el portador humano del oficio eclesial. Ya al principio del siglo pasado, nada menos que Johann Adam Möhler caricaturizó esta teología de los sacramentos y de la iglesia —que se iba corrigiendo, no obstante, con lentitud y con dificultad—, y que trasladaba a la eclesiología la concepción corriente en el deísmo, con estas palabras: «Dios creó al principio la jerarquía y, con eso, fue más que suficiente para la iglesia hasta el final de los tiempos».

Lo dicho hasta ahora podemos resumirlo con unas palabras del sínodo de Würzburg. En efecto, en la declaración de dicho sínodo bajo el título «Puntos centrales de la teología sacramental hoy», se dice, entre otras cosas:

> Desde siempre se presentó al hombre, en las etapas principales de su vida, con una especial fuerza, la cuestión sobre el sentido de esa vida... Una explicación concreta y adecuada de tales situaciones la proporciona la fe cristiana en los sacramentos... Todos los sacramentos fueron instituidos por Jesús, se fundamentan en Jesucristo. En su humanidad, en su vida, muerte y resurrección «apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios» (Tit 3, 4). Cristo es el signo en el que conocemos y experimentamos la preocupación de Dios por nosotros los hombres. El es el sacramento originario. A través de su Espíritu santo, que nos envía Cristo, permanece él presente con su obra salvadora a través de los tiempos. La iglesia, como la comunidad de los creyentes unida por el Espíritu santo, es para el mundo el

> signo permanente de la proximidad y del amor de Dios... En cada uno de los sacramentos se desarrolla el ser sacramental de la iglesia en las situaciones concretas de la vida humana. En los signos sacramentales, que se toman del campo de la vida del hombre, Cristo se encuentra con nosotros y nos da su salvación...
> El Dios invisible se aplica en el signo visible de los sacramentos al hombre, para otorgarse y darse a él, y así le ofrece la salvación. El hombre creyente toma este regalo o este don de una manera libre y agradecida... El hombre que se entrega en la fe se encuentra con el Dios que se da graciosamente, y así encuentra la salvación (S. 240/241).

4. *Elementos del concepto cristiano del sacramento*

a) *El signo exterior: acción y palabra*

Fijándonos en las realizaciones individuales, a las que denominamos en el uso lingüístico normal, sacramentos, debemos mostrar ahora una vez más, qué elementos conceptuales, y qué momentos esenciales debe haber y hay en estas realizaciones básicas sacramentales. Los niños aprenden muy pronto en su primera catequesis sacramental que para que haya un sacramento se requieren tres cosas: 1) el signo externo, 2) la gracia interior y 3) la institución por Jesucristo. Esta clasificación parece un tanto esquemática, pero no es tan mala. Vamos a tratar ahora de estos tres aspectos, pero en una dirección algo distinta. Trataremos primero del signo exterior.

1) Nuestra constitución personal fundamental

Conviene recordar, antes de pasar adelante, la diferencia fundamental entre el simple «estar-ahí» de las cosas y la presencia del hombre.

Una piedra es una piedra, es ella, aun cuando esté ahí y no haga otra cosa que estar. Ciertamente puede, en ciertas circunstancias, efectuar algo, incluso algo muy desagradable, cuando por ejemplo, se desprende, debido a la humedad, y cae sobre la carretera que está debajo. «Fue una casualidad, o un *incidente*», se podría decir en tal situación, incluso en el sentido literal de la palabra, puesto que cayó o *incidió* la piedra sobre un auto o sobre la cabeza de alguien. Pero el hombre, que dice eso —¡si es que puede decir algo!— no está simplemente allí, aunque solamente esté allí, sino que está, como él mismo, efectivamente allí solamente cuando actúa, cuando se realiza.

La diferencia entre el ser (*esse*) y actuar (*agere*) es utilizable entre los hombres sólo de un modo condicional. El actuar sigue

al ser (*agere sequitur esse*). Este axioma escolástico es casi una retícula de malla ancha para determinar o señalar lo que caracteriza propiamente la manera de existir del hombre. *El ser del hombre, es en efecto, tal que al ser le corresponde necesariamente el actuar, de manera que nosotros sobre todo y primeramente somos lo que pretendemos ser y no hacemos lo que queremos hacernos en nuestra actuación y, más frecuentemente todavía, en nuestro reaccionar, en nuestras reacciones.* La dinámica, el relacionarse, el actuar (*agere*) es un momento interior en la esencia, en la constitución fundamental, en el ser (*esse*) del hombre. Pero el actuar o deber actuar, el deber comportarse, el disponer de sí mismos se hace más apremiante y especialmente claro en las situaciones decisivas importantes. No pasa nada mientras se está simplemente allí, donde debe «ocurrir» algo. Y si tales situaciones decisivas humanas deben considerarse también como importantes en el aspecto de la fe y bajo el punto de vista de Dios y, lo que es más importante todavía, deben constituirse de una manera adecuada en la fe, entonces queda claro que tal realización sacramental no pretende ser un rito arbitrario y formulado o establecido, sino que debe estar enraizado en la realización propia de los hombres. Queda asimismo claro por qué el signo externo de los sacramentos no es una simple cosa, un elemento (el óleo o aceite, el agua, el pan y el vino), sino ante todo y primeramente una acción, una realización, un hecho, en el cual (en algunos sacramentos) estos elementos desempeñan un papel. Estas acciones (el sumergir a alguien o el lavarlo, el imponer las manos y ungirlo, el comer y el beber, el confesar y perdonar, el prometerse mutuamente y el vivir juntos) son hasta cierto punto signos «naturales», y no palabras convencionales.

Los sacramentos cualifican, a través de la relación creyente hacia Jesucristo, unas realizaciones fundamentales de la vida humana. Estas se incluyen, al menos en parte como una acción, en el signo exterior del sacramento.

De nuestra constitución fundamental personal, resulta un aspecto más para el signo externo de una realización sacramental: la personalidad comporta en sí dos direcciones de movimiento, y existe en el fondo sólo en este movimiento doble-y-uno, y mutuo: la referencia a otro y el salir de sí mismo hacia otro y el retorno hacia sí mismo, la experiencia y la realización de esta situación propia, precisamente en éste hacia allí y hacia aquí.

Estos dos momentos, la experiencia de sí mismo y el estar con otros, desempeñan naturalmente, también en los sacramentos, un papel muy importante, en cuanto que ellos cualifican cristianamen-

te esta realización propia en el espacio de la comunidad creyente: el bautismo es, por ejemplo, esencialmente incorporación, aceptación en la comunidad; la eucaristía es esencialmente la realización de esa comunidad o comunión humana fundada en Jesucristo; el matrimonio es por definición comunidad de vida; la confirmación es la aceptación de la responsabilidad y del compromiso respecto al todo, y todavía más este es el caso del orden sacerdotal. *El carácter comunitario de nuestro ser hombres y ser-cristianos, el hecho de que nosotros, como individuos, sólo vivimos y podemos creer en el espacio del estar-con-los hombres, se expresa en todo sacramento, también en el signo, en la realización exterior.* Pero esta relación comunitaria siempre presupone al individuo como operante e interesado o afectado; en cualquiera de esas realizaciones se da —debe darse— algo decisivo incluso en el mismo individuo: cambio de vida, conversión y nueva orientación en el bautismo y en la penitencia; aceptación de la debilidad y del peligro de la vida en la unción de los enfermos; la decisión, la incorporación y el compromiso propio en el orden y en la confirmación. Esto significa: *Los sacramentos entroncan realmente en cada caso en un determinado «punto temporal» de nuestra vida, pero pretenden influir en la realización vital, es decir, tratan de actuar durante todo el espacio de la vida.*

2) Una terminología escolástica generalizada

Antes de reflexionar sobre la importancia constitutiva de la palabra en la acción sacramental, recordemos brevemente el lenguaje escolástico que ha llegado hasta nosotros, y que es usado frecuentemente todavía en manuales y en artículos teológicos.

1. Una expresión escolástica muy corriente se refiere a la relación de lo que ocurre dentro y fuera del sacramento. *Sacramentum* significa en primer lugar el todo. Pero ¿cómo se puede denominar cada uno de sus elementos? Pedro Lombardo [33] denomina los elementos del sacramento como sigue: El signo exterior es *sacramentum tantum* = sólo y simplemente signo. A la operatividad interior, a la comunidad de vida con Cristo, al amor de Dios hacia nosotros, la «cosa» de la que se trata la llama *res sacramenti.* La palabra *res*

33. Este influyente teólogo escolástico († en 1960, como obispo de París) ordenó las proposiciones más importantes de los padres, es decir, de los grandes teólogos hasta él. Estos cuatro *Libri sententiarum* sirvieron en la alta escolástica, durante siglos, como libro teológico escolar, que comentaban y sobre los que explicaban los maestros de teología; por eso hay tantos comentarios medievales de esas sentencias.

en aquellos tiempos era «un término para todo, pero poseía también entonces un matiz ligeramente real u objetivo y representa un poco el estricto carácter personal de esta acción interior. Esta *res* es ciertamente un hecho eminentemente personal. Y a la relación mutua de este signo solamente exterior del *sacramentum tantum* y del hecho interior de la *res sacramenti* la denomina Pedro Lombardo, juntando ambas expresiones sin más, *sacramentum et res*. Con ello se significa la realización del sacramento en su totalidad.

2. El momento de la actuación y la actitud, de la vinculación en el tiempo y, por tanto, de la dimensión temporal tratan de destacarlo con toda claridad los teólogos escolásticos. «Debido a la estructura histórica de la existencia humana... del hombre, participa también el signo sacramental en tres dimensiones de la conciencia temporal del hombre» [34]. Un texto de Tomás de Aquino expresa magistralmente esto en la *Summa theologica:*

> Sacramento se llama propiamente lo que está ordenado a designar nuestra santificación. En ésta podemos considerar tres aspectos: la causa propia de nuestra santificación, es decir, la pasión de Cristo; la esencia de nuestra santificación, que consiste en la gracia y en las virtudes; y el último fin de nuestra santificación: la vida eterna. Todo esto se señala por el sacramento. Por eso, el sacramento es tanto un signo recordativo (*signum rememorativum*) de aquello que ocurrió, es decir, de la pasión de Cristo; como también un signo *demostrativo* (*demonstrativum*), de lo que en nosotros se realiza por la pasión de Cristo, es decir, la gracia; como también un signo *pre-significativo* (*prognosticum*), es decir, un signo previo o anticipado de la magnificencia futura (ST III, p.60 a.3 c).

Los sacramentos son signos recordativos, una referencia al hecho histórico, del que todo parte, son signos indicativos que muestran la aplicación vital y personal de Dios que sucede ahora, y son asimismo signos previos que anuncian la gloria venidera y que tratan de estimular la esperanza de la misma: signo para lo pasado (*signum rememorativum*), signo de lo presente (*signum demonstrativum*) y signo para lo que ha de venir (*signum prognosticum*).

3. En la especulación de la edad media, la distinción fundamental aristotélica entre *hyle* (materia) y *entelecheia* (forma) desempeñó un papel muy importante. Incluso no se tardaría en utilizar, para la descripción de los sacramentos, esa distinción entre el principio de posibilidad, la «materia» y el principio de realidad, la «forma». El signo exterior de todo sacramento, el *sacramentum tantum,* consta, según eso, de materia y forma. La *materia próxima* (la materia en el sentido más próximo y propio) —así se precisaba— es el hecho, la acción. La *materia remota* (materia *alejada* o, en un sentido alejado y subordinado) es el elemento. Concretando: la materia próxima del bautismo es el derramar el agua o el sumergir a alguien en ese agua; la materia remota es el agua. La materia próxima de la eucaristía es el banquete, el acto de comer; la materia remota es el pan y el vino. Es sabido que aquí *materia* es un término filosófico, que no coincide con lo que nosotros denominamos hoy materia. Forma es lo que hace de ese hecho

34. J. Auer - J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática* VI, Barcelona 1977.

y de ese elemento constituido por cosas u objetos un signo sagrado, lo que lo hace significativo y lo convierte en sacramento, lo que realiza el sacramento. Pero, ¿qué es exactamente? Es la palabra operante, la fórmula de administración del sacramento. Sin la palabra no se realiza ningún sacramento, y solamente la palabra convierte claramente esta situación fundamental del hombre en el sentido de la fe en una situación de gracia.

3) Cualificación por medio de la palabra

Al sacramento, como realización fundamental creyente, pertenece esencialmente la palabra, ya que al hombre le corresponde esencialmente la facultad de hablar, como hemos afirmado y reflexionado de entrada. Erich Fried nos ofrece, en su poema «Definición», una expresiva aclaración sobre lo que decimos:

> Un perro
> que se muere
> y sabe
> que se muere
> como un perro
> y que puede decir
> que sabe
> que se muere
> como un perro
> es un hombre [35].

El puede expresarse acerca de esto, debe hacerlo y no puede prescindir de pensar y de expresar con palabras esta miserable condición mortal. La posibilidad y la necesidad de exteriorizar van enlazadas mutuamente. Este privilegio es, a la vez, limitación e impulso. Pues sólo cuando uno se expresa sabe qué es lo que concibe, qué es lo que quiere, cómo debe adoptar una decisión y cómo pretende dominar esa situación.

También al sacramento pertenece la palabra cualificadora, que esclarece, significa y expresa algo. Incluso la misma acción posee ya un carácter de palabra. Para un enfermo que sufre, el contacto acariciante de la unción con óleo es frecuentemente un signo sumamente expresivo de una aportación de ayuda y de compasión. Sin embargo, aquí no se trata simplemente de un hombre más o menos comprensivo y, con él, de la iglesia que se acerca al enfermo, sino que se trata de que, en el acercamiento de ese hombre, es el

35. E. Fried, *Warngedichte,* München 1964, en F. Kienecker, *Der Mensch in der modernen Lyrik,* Essen 1975, 50.

mismo Cristo el que se acerca, y el amor mismo de Dios: eso es lo que se hace patente en las palabras que se pronuncian. Es interesante observar que también el Vaticano II destaca este aspecto del signo hablante, de la verbalidad del hecho. La constitución acerca de la liturgia dice, entre otras cosas: «Pero en cuanto signos, también tienen los sacramentos un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman sacramentos de fe» (n. 59). Y se llaman así, no sólo porque suponen y exigen la fe, sino porque pretenden explicarla, afirmarla y robustecerla. La palabra pertenece decididamente al sacramento, y es, por lo demás, según la forma de hablar de los escolásticos, la *forma sacramenti,* es decir, su principio de actuación. Ya Agustín llegó a formular, en un sermón sobre el lavatorio de los pies: «Viene la palabra como elemento y se convierte en sacramento». Y asimismo él tuvo bien presente el carácter verbal, el carácter de afirmación de toda acción sacramental, cuando añadió en seguida que el sacramento es asimismo «una palabra visible» (*verbum visibile*) [36].

El concepto de forma, por otra parte, sigue viviendo en un término de la moderna filosofía del lenguaje. Cuando allí se habla de una frase performativa, se menciona exactamente lo que se realiza también en las palabras sacramentales: frase performativa significa una frase que hace algo realidad, es decir, unas palabras que realizan lo que expresan. Ellas son un hecho o suceso y parte integrante de una acción. Así, cuando la reina de Inglaterra pudo decir y dijo en una Olimpíada: «Quedan abiertos los juegos olímpicos», ahí tenemos un frase «performativa». En efecto, lo que expresa, ocurre en la misma expresión. Dicha frase establece el hecho, en contraposición a la frase simplemente «descriptiva» del reportero cuando habla ante los micrófonos. Ella dice literalmente lo mismo, pero se limita a afirmar o a comunicar lo que la reina con sus palabras ha establecido. «Yo te absuelvo...», «te acepto como esposa»..., «te bautizo»... Dichas frases realizan lo que expresan, operan lo que dicen. *La palabra sacramental es «forma sacramenti», es una frase performativa, es decir, una frase que realiza algo.*

36. Agustín, *In Jo* 80, 3; PL 35, 1840.

b) *Fundación e institución por Jesucristo*

1) Fijación por el magisterio

Este aspecto desempeñó un papel de suma importancia en la reflexión, intensa y profunda, acerca de la esencia del sacramento en la edad media, y constituyó un criterio auxiliar para la diferenciación de ciertas ceremonias rituales como la consagración de las abadesas o la unción de los reyes del catátogo de los sacramentos propiamente dichos. Asimismo en la controversia de la Reforma, este punto de vista desempeña de nuevo el papel de principio de selección. Por eso precisamente los reformadores negaron la categoría sacramental a ciertos ritos, porque, según su opinión, no se podía asegurar su institución por Jesús, a partir del nuevo testamento.

Esta confrontación se refleja en los decretos de Trento. En la sesión III[a] de marzo de 1547, se elaboró el *Decretum de sacramentis*. Y ya el primero de los 13 cánones: «Sobre los sacramentos en general» (*De sacramentis in genere*), dictamina:

> Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva ley no fueron instituidos todos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción [37], orden y matrimonio, o también, que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema (DS 844).

Cuando se habla de la institución (*institutio*) de estos siete signos, se haría una referencia especial a Jesucristo.

En los manuales del pasado, los autores tuvieron dificultades para confirmar estas afirmaciones sobre textos bíblicos referentes al Jesús pre-pascual, y esto ciertamente no sólo aferrándose a un sentido espiritual amplio. Porque incluso una exégesis tradicional debía admitir que la denominada «orden de bautizar» de Mt 28, 19 procede del Señor exaltado, iluminado, post-pascual, así como la «inspiración» de los discípulos en el día de la pascua, cuando se les dijo: «recibid el Espíritu santo». Y no se podía asegurar si se refería a la confirmación, a la penitencia o al orden sacerdotal. Y ¿cuándo instituyó Jesús el matrimonio como sacramento: en las bodas de Caná o en sus manifestaciones de crítica sobre el divorcio mosaico? Y en este aspecto, lo que la investigación histórico-crítica del nuevo testamento aportó a cada uno de los sacramentos hizo tambalearse más las cosas. Porque la exégesis demuestra, por ejemplo, que muy probablemente el «mandato de la repetición» en los relatos de la institución eucarística, es decir, lo que encontra-

37. La extremaunción que también y mejor puede llamarse unción de los enfermos, no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de la vida, Vaticano II, Constitución sobre la liturgia 73.

mos en Pablo y Lucas con las palabras: «Haced esto en conmemoración mía» no pertenece a la tradición eucarística originaria, sino que es algo postpascual y que se incorporó al formulario, reflejando el rito, aunque ciertamente coincidiendo totalmente con el sentido de Jesús y como desarrollo de las miras escatológicas de Jesús, lo cual localiza también la exégesis histórico-crítica en la última cena. Así, pues, ni siquiera el «haced esto en conmemoración mía» puede considerarse sin más como algo «histórico», ni puede ponerse en boca del Jesús terreno en el jueves santo. Así, pues, si esto no puede confirmarse como un hecho histórico, entonces la afirmación global de Trento de que «todos los sacramentos fueron instituidos (*instituta*) por nuestro Señor Jesucristo» queda muy en el aire y puede cuestionarse, al menos en el sentido corriente que damos a la palabra «instituir». ¿Qué decir brevemente sobre esto?

2) La historia de la teología dice: no hay institución en el sentido histórico estricto

La *institutio* de los sacramentos por Jesucristo es un viejo tópico (*o topos*) de la teología, pero no lo es en modo alguno simplemente en el sentido que damos hoy a la palabra «histórico». Así, pues, debemos tener en cuenta, cuando consideramos la tradición de la iglesia en este aspecto, que no damos acceso a estas ideas debido a unos prejuicios o a un mal entendimiento de la historia de la teología más reciente.

Cuando, por ejemplo, *Agustín* en su comentario de los salmos (Sal 40 n. 10, PL 36, 461 cf. 668) se formula la pregunta: «¿cuándo salieron los sacramentos del costado de Cristo?», contesta: «cuando murió en la cruz, allí se habla de la *institutio*, de los sacramentos, de su origen en un sentido totalmente distinto de como lo hace el historiador cuando se pregunta por la institución de los mismos por Cristo.

La institución de los sacramentos en la cruz se refiere naturalmente a otra dimensión. Y aun cuando se deba admitir que, en este contexto, ya en la edad media se preguntó, en el sentido «histórico», sobre cuándo instituyó el Jesús terreno y predicador (mientras estaba en la tierra y predicaba) los sacramentos, sin embargo, hay que admitir de qué manera tan distinta o diferenciada se describe, en la misma edad media, la *Institutio* de los sacramentos por Cristo.

Tomás de Aquino se pregunta a este propósito: «Si el bautismo fue instituido después de la pasión de Cristo» (ST III, q.66 a.2). El aduce los argumentos en pro y en contra y dice: El *sacramentum tantum* tiene, naturalmente, una raíz pre-pascual, a saber, el mismo bautismo de Jesús. El signo del bautismo de agua, por tanto, según él se funda en un hecho pre-pascual. Pero Tomás admite precisamente que el bautismo cobra su condición de algo necesario para la salvación del hecho de la pasión. Y, finalmente, cosa que merece reflexión para la cuestión de una comprensión correcta y adecuada de la institución, tal como lo afirma el Tridentino y como nosotros debemos establecerla, acaba diciendo: «Un sacramento parece que es instituido en aquel momento en el que recibe la fuerza de producir su operatividad».

Así, pues, a la *institutio* del bautismo pertenece, según Tomás, en todo caso también el hecho de la pasión y de la pascua.
Buenaventura, su gran colega en la universidad de París, que todavía estaba mucho más impregnado que él de la teología agustiniana, hombre de cualidades político-organizadoras y sobre todo un hombre altamente dotado en lo espiritual —fue unos pocos años profesor y luego general de la orden de los franciscanos—, distingue expresamente tres tiempos en la *institutio* de los sacramentos. El exige la asistencia, la institución del signo por el Jesús (terreno), 1.º) por tanto, un determinado influjo o impulso realizado por el Jesús pre-pascual, que se da e influye la puesta en vigor por su muerte; 2.º) asimismo el *teologoumenon* que también Tomás introdujo; 3.º) el anuncio a través de los apóstoles y por tanto la conformación o configuración definitiva por la iglesia post-pascual. Y que esta influencia puede denominarse con todo derecho una *institutio,* una fundación, se deduce sobre todo, para Buenaventura, de su teología sobre la iglesia y de su teología del Espíritu.

Así, pues, si se está firmemente convencido de que el Señor exaltado sigue operando en su iglesia post-pascual —como se atestigua claramente en el nuevo testamento—, ¿es difícil afirmar que la institución de los sacramentos por Jesucristo posee unos componentes decisivamente pos-pascuales? Lo que vale para la fundación de la iglesia, valle también para la *institutio* de sus realizaciones esenciales: los impulsos y fundamentos prepascuales son el comienzo, pero esta vinculación prepascual no es suficiente: *Ni la iglesia ni los sacramentos son simplemente imitaciones de lo que Cristo hizo. La muerte, la exaltación y el envío del Espíritu no son una pía decoración, sino una condición de posibilidad para lo dicho, son elementos constitutivos de la iglesia y de los sacramentos.*

3) Valoración sistemática: fundación y creación

Karl Rahner, en una conferencia celebrada en Maguncia bajo el título «¿Qué es un sacramento?», escribe:

> Sin prejuzgar esa dependencia inmediata histórica de determinados sacramentos con el Jesús pre-pascual y con su palabra, y sin meternos a discutirla, podemos simplemente afirmar: los sacramentos en general fueron instituidos por Cristo, por cuanto y en tanto que la iglesia como tal procede de él [38].

Esta breve afirmación contiene los puntos siguientes que se deben mantener:

a) No se zanja la cuestión histórica, pues no ha recibido todavía contestación satisfactoria en algunos sacramentos; aparen-

38. E. Jüngel - K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?,* Freiburg 1971, 81.

temente no se puede responder a la misma desde el punto de vista histórico.

b) La fundación o institución «histórica» y la conexión retrospectiva asimismo histórica no es una condición necesaria (*conditio sine qua non*). Esto significa que lo mencionado no depende inmediatamente de la contestación a la cuestión histórica.

c) La vinculación en el contexto de «sacramento originario-sacramento raíz-sacramento individual», que se exige por la misma naturaleza de las cosas, incluye ya la idea de la institución y de la creación de los sacramentos.

d) Esto significa que una institución simplemente indirecta o implícita por el Jesús terreno y prepascual no sólo es suficiente, sino que incluso es necesaria por la misma naturaleza de las cosas. Porque el sacramento, en el sentido pleno, es una dimensión post-pascual, y esto vale para el sacramento originario que es Cristo, para la iglesia y para cada uno de los sacramentos.

e) Por eso todos aquellos montajes históricos, artificiales y convulsivos de una institución por el Cristo terreno aparecen como superfluos e inútiles.

También la conformación post-pascual de los sacramentos, operada por el Espíritu y guiada por el mismo, depende en su fundación y creación de Jesucristo. Y precisamente por eso, según mi opinión, para todo esto, en vez de utilizar la palabra que se presta a interpretaciones erróneas de «institución» (por el Jesús terreno) se deberían utilizar otras palabras más amplias como fundación y creación (por el Señor Jesucristo).

c) *El compromiso garantizado de Dios*

Puesto que pretendíamos reflexionar sobre los tres elementos del sacramento, y ya hemos hablado del signo externo y de la institución por Jesucristo, sólo nos queda fijarnos en el hecho interno, en aquello que el antiguo catecismo denominaba la «gracia interior».

1) Una afirmación de fe

Ante todo debemos recordar que la descripción de los ritos de la iglesia como modos de operar del Dios vivo es una afirmación de fe. A un incrédulo, los sacramentos le deben parecer como

un folklore religioso-burgués, y a un escéptico absoluto, signos que operan como conjuros mágicos inútiles. En otras palabras: Si se pretende elaborar esta concepción de sacramento, se presuponen y se exigen necesariamente diversas convicciones fundamentales de fe. Esto implica tres cosas: Se presupone en primer lugar la fe en el Dios vivo, en el Dios no sólo de los filósofos, sino en el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, en el Padre de Jesucristo, es decir, en el Dios de la revelación. Unicamente si yo creo, acepto en la fe y estoy convencido de que Dios se vuelve a nosotros, se comunica, se inclina hacia nosotros y es dador de gracia, puedo yo admitir que Dios mismo actúa en mí en un hecho humano configurado de una manera ritual. En segundo lugar, se presupone que Jesucristo no desapareció con la muerte, sino que fue llevado a plenitud y vive. Porque las realizaciones sacramentales son un encuentro con el Jesucristo vivo como el «lugar» de la presencia de Dios. En tercer lugar, se implica el tomar en serio la historia, la vida y la existencia humanas en cuanto que el hecho divino, histórico y localizado en el tiempo y en el espacio, comunica de una manera totalmente completa la salvación de Dios. Se presupone una decisión fundamental positiva para el desenvolvimiento de los acontecimientos en el mundo, si se ha de determinar un sentido posible más allá de la experiencia de desenvolvimientos de hechos en apariencia absurdos. Tampoco esto es simplemente experiencia humana, al contrario, hay mucho en nuestra experiencia concreta que habla contra un sentido de la vida humana y de la historia en su conjunto. El perseverar y seguir actuando a pesar de las experiencias desalentadoras con nosotros mismos y con los demás, es una «decisión de fe» fundamental, una opción positiva, que nosotros encontramos, una «esperanza contra toda esperanza». Y ella se supone o está implícita cuando confesamos con fe: en esta situación concreta y en esta acción concreta de mi vida, Dios se compromete de una manera irrevocable y absolutamente segura.

2) El concepto *opus operatum*

Estas cuestiones están tematizadas por la teología desde hace mucho tiempo bajo el concepto de *opus operatum* = hecho realizado, obra llevada a cabo. ¿Qué es lo que se pretende decir exactamente, cuando se afirma que los sacramentos actúan *ex opere operato,* es decir, cuando el signo, la acción, se han realizado correctamente? El concepto responde a una importante cuestión, que en el transcurso de la historia de los dogmas llevó a convertir-

se en un problema. El concilio de Constanza (1414-1418), por ejemplo, elaboró una serie de preguntas que habían de proponerse a los wyclefitas y hussitas, seguidores de movimientos cismáticos. La pregunta 22, de un conjunto de 39, suena así:

> Asimismo, si cree que un mal sacerdote, con la debida materia y forma, y con intención de hacer lo que hace la iglesia, verdaderamente consagra, verdaderamente absuelve, verdaderamente bautiza, verdaderamente confiere los demás sacramentos (DS 672).

El problema consistía en que muchos sacerdotes y obispos eran todo lo contrario que buenos pastores y curas de almas. Y ese escándalo suministraba a tales movimientos carismáticos su impulso y su poder de convocatoria: «A esos tales no debéis acudir —afirmaban esos movimientos de renovación—; lo que ellos hacen es en todo caso superfluo e inválido...». El peligro de tal postura estaba patente. ¿Quién puede certificar y cómo puede hacerlo, si un sacerdote o un obispo es un creyente y si es un digno testigo del mensaje? ¿bastan las apariencias exteriores? ¿no existe en la práctica una total inseguridad a este respecto? Y de esa manera, ¿no se elimina de raíz precisamente lo que es típico y específico de tal acción del sacramento y lo que debe serlo al mismo tiempo, a saber, la conciencia del creyente de que en esa realización es el mismo Dios el que garantiza y asegura de una manera absoluta tal operatividad? Si la integridad personal del que administra el sacramento es una condición decisiva para que se realice el sacramento, ¿quién sabe, entonces, cuándo se ha realizado efectivamente dicho sacramento? ¿no sería la consecuencia de esto una total inseguridad y confusión, una continua sospecha? O expresando esto de modo teológico: lo decisivo del sacramento, ¿procede de parte del hombre que administra o de parte de Dios? ¿se trata de un absoluto compromiso de Dios en determinados signos que son realizados por el hombre y realmente cuando estos signos son puestos correctamente (*opus operatum*), o lleva la parte más importante el hombre? Por todo lo dicho hasta ahora sobre la esencia del sacramento, es claro que la contestación del magisterio de la iglesia sólo podía ser esta:

Los sacramentos operan, en cuanto tales, por la realización correcta de los mismos, «ex opere operato». «Opus» significa el acto, la realización, el signo sacramental; «operatum» significa el hecho realizado, el signo verificado realmente en el sentido de la iglesia.

En otro aspecto, esta misma convicción es afirmada nuevamente por el concilio tridentino: «Si alguno dijere que por medio de

los mismos sacramentos de la nueva ley no se confiere la gracia *ex opere operato*... sea anatema» (DS 850).

Los sacramentos tienen su operatividad y su eficacia en la fuerza de Cristo debido al signo sacramental que se pone, o dicho de otra manera, cuando la acción del signo sacramental se realiza correctamente en el nombre y en el sentido de la iglesia, entonces actúa allí Jesucristo. Esto significa que el único administrador de los sacramentos es Cristo y que el hombre que los administra es sólo un instrumento.

Este término técnico, *ex-opere operato* se ha prestado a diversas falsas interpretaciones e incluso a veces se ha presentado de una manera falsa y desfigurada [39]. El *opus operantis,* la participación del hombre que pone el signo, del ministro y del que recibe el sacramento no debe en modo alguno minimizarse. *Opus operatum* no significa que los interesados no tengan que aportar nada previamente, como presupuesto. El que administra el sacramento debe, en todo caso, tener la intención de hacer lo que hace la iglesia (*faciendi quod facit ecclesia*). El receptor debe, cuando menos, estar dispuesto a no ofrecer ningún impedimento. En algún caso particular, esta comunicación o participación, el *opus operantis,* es tan esencial para el signo mismo, incluye la realización humana de tal modo que la diferenciación no se da ya entonces: Por ejemplo, ¿qué es la voluntad correcta de contraer matrimonio en una boda?, ¿el *opus operantis*? Ciertamente, ¿no es también una parte constitutiva de rito que se realiza, en cuanto que la promesa o entrega de sí mismo, la inquebrantable afirmación de fidelidad es un signo esencial para este sacramento? Así, pues, en esta expresión *opus operatum* no se trata de presentar como irrelevante o sin importancia la situación de fe del hombre afectado, lo cual sería absurdo, sino que se trata de establecer la inalienabilidad, o la necesidad del amarraje de hecho en la acción de Dios. Naturalmente, sería absurdo decir: Bastaría un rito bien realizado, correcto externamente y practicado según todas las normas, y que no importaría nada que se diera en él una disposición de fe adecuada, puesto que Dios lo haría todo siempre que el rito se hubiera efectuado bien. Y asimismo es falso, naturalmente, afirmar que es indiferente y que no tiene importancia en qué condiciones interiores se encuentre el que administra el sacramento.

Se trata de un establecimiento de límites, de una aclaración o explicación del compromiso adoptado de una manera inquebrantable por Dios. Su actuación en la iglesia se encarna de tal manera en las realizaciones más decisivas de la iglesia, y de tal manera se compromete en la situación histórica, que entonces y sólo entonces, cuando un sacramento es administrado de forma correcta, puede estar seguro el receptor del mismo de que Dios, en Jesucristo, se vuelve a él, aun cuando el sacerdote administrador de dicho sacramento fuera, en esa realización, un instrumento totalmente indigno.

39. Cf., por ejemplo, Melanchton, *Apologie der Conf. aug.* XII, 145 (48).

3) Una afirmación fundamental irrenunciable

En los sacramentos vive la fuerza de Cristo, actúa su Espíritu santo, opera la gracia de Dios. Esta acción de Dios es, en lo decisivo y sustancial, independiente de la condición de pecador o de la indignidad del administrador humano e instrumental de los sacramentos. Los sacramentos son el camino de Dios en Jesucristo hacia nosotros los hombres. La salvación es gracia, regalo que nos da Dios, su aplicación a nosotros, su amor. El amor sólo puede ser recibido y este recibirlo y aceptarlo en la fe es esencial para la realización del sacramento, para la consecución de aquello que Dios pretende hacer para nosotros en esos sagrados signos. Pero su aplicación a nosotros se realiza en unos signos puestos correctamente y no en la identificación interna del ministro de los sacramentos con la aplicación de Dios. La promesa es palabra de Dios y acción de Dios. La inviolabilidad y la irrevocabilidad de su promesa y de su dádiva las consigue la realización y puesta del signo en nombre y en el sentido de la iglesia y a ello van asociadas. Teniendo en cuenta, como fondo, esta problemática y los análisis realizados durante siglos sobre esta verdad fundamental, se comprende mejor la preocupación de los obispos, que a veces puede parecer un poco exagerada (¡y a veces incluso meticulosa!), para que se mantenga exactamente todo lo que exige el signo sacramental, así como se explica también la repulsa de las arbitrariedades y de las «redacciones personales» de los sacerdotes que pueden introducirse en el núcleo de la administración sacramental. En el rito propiamente central, no se trata de dar lugar a la piedad o a los buenos sentimientos del pastor de almas, sino que se trata de *facere quod facit ecclesia,* de administrar los sacramentos de la iglesia, pues el Espíritu de Jesucrito quiso asociarse a esas realizaciones significativas. Se trata, pues, no de la afirmación de un «poder mágico» del hombre sobre Dios —el sacerdote humano no «obliga» a Dios a que baje sobre el altar o a que intervenga en los elementos— sino que se trata de la fe en el compromiso libre de Dios, que él estableció en el «sacramento originario» (*Ur-Sakrament*) que es Jesucristo.