

EL FUNDAMENTO SACRAMENTAL DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

RATZINGER

LA CRISIS DE LA IDEA SACRAMENTAL EN LA CONCIENCIA MODERNA

EN la presente situación espiritual, quien intenta reflexionar sobre el fundamento sacramental de la existencia cristiana choca, al punto, con una admirable paradoja del cristianismo de nuestra época. Por una parte, se ha llamado al período en que vivimos el siglo de la Iglesia; podríamos denominarlo también el siglo del movimiento litúrgico y sacramental, puesto que el descubrimiento de la Iglesia, acaecido durante las dos guerras mundiales, descansa en el redescubrimiento de la riqueza espiritual de la liturgia cristiana primitiva y del principio sacramental. La idea teológica más fructuosa, probablemente, de nuestro siglo, la teología de los misterios de Odo Casel, pertenece al ámbito de la teología sacramental; y puede decirse, sin exagerar, que desde el final del período patrístico nunca había florecido ésta tan potentemente como en nuestro siglo, en conexión con las ideas de Casel que, por su parte, sólo pueden comprenderse en el trasfondo del movimiento litúrgico y del redescubrimiento del antiguo culto cristiano. Pero ésta es sólo una cara del problema. Porque nuestro siglo, el del movimiento litúrgico y la renovación de la teología sacramental, experimenta, al mismo tiempo, una crisis del sacramento, una enemistad hacia la realidad de éste, como no se habían dado nunca, hasta ahora, en el interior del cristianismo.

En una época en la que nos hemos acostumbrado a ver en la materia de las cosas solamente el material del trabajo humano, en la que, dicho brevemente, sólo consideramos al mundo como materia y a la materia como material, no le queda a ésta espacio libre para transparentar simbólicamente la realidad de lo eterno, que es donde se apoya el principio sacramental. Podríamos decir, simplificando y resumiendo, que la idea sacramental presupone una interpretación simbólica del mundo, mientras que nuestra visión actual de él es funcional: consideramos las cosas puramente como cosas, como función del trabajo y la tarea humanos; con este punto de partida es imposible comprender cómo una «cosa» se convierte en un «sacramento». Digámoslo de forma más práctica: el hombre de hoy se interesa plenamente por el problema de la existencia de Dios; también por el de Cristo.

Pero los sacramentos le resultan demasiado eclesiásticos, algo excesivamente ligado a un estadio pretérito de la fe, para que pueda encontrar útil un diálogo sobre ellos. ¿No es una impertinencia imaginarse que el bautismo de un hombre con un poco de agua es algo que decide su existencia? ¿Y la imposición de manos de un obispo, que llamamos confirmación? ¿Y la unción con un poco de aceite bendecido, que la Iglesia da al enfermo como última compañía en su camino hacia la eternidad? También los sacerdotes empiezan a preguntarse, en diversos sitios, si la imposición de manos del obispo, que llamamos consagración sacerdotal, puede significar realmente el compromiso irrevocable de toda una vida hasta su última hora, si no se ha supervalorado la significación del rito, al que, en definitiva, no se puede subordinar la existencia, con su diaria renovación, con su futuro siempre abierto, con sus imponderables y sus situaciones apremiantes continuamente renovadas.

La idea del carácter indeleble que imprimen estos sacramentos en el alma resulta al hombre de hoy una filosofía curiosamente mística. Para él, su existencia está siempre abierta, crece a través de sus decisiones personales y no puede ser sellada para siempre por un rito único. Naturalmente, estas ideas se plantean también con respecto a la concepción sacramental del matrimonio; ni siquiera la eucaristía se ve libre de dichos problemas. El concepto de sustancia, con el que parece estrechamente ligado la idea de cambio, parece ser completamente inobjetivo, puesto que el pan, considerado física y químicamente, se muestra como una mezcla de materiales heterogéneos, formados por una multitud infinita de átomos que, por su parte, se integran de un inmenso número de partículas elementales a las que, en definitiva, no podemos aplicar un concepto seguro de sustancia, ya que ni siquiera sabemos si su naturaleza es corpuscular u ondulatoria. ¿Qué significa entonces «cambio»? ¿Cómo y dónde pueden estar aquí presentes el cuerpo y la sangre de Cristo? ¿Y qué significa comer su cuerpo y beber su sangre? ¿No se esconde detrás de esto la idea mitológica de que el hombre puede ser influido espiritualmente por un alimento terreno, es decir una concepción mágico-mítica que contradice plenamente a nuestros conocimientos psicológicos y fisiológicos?

Por último, las dificultades aumentan cuando nos preguntamos por el sentido del culto cristiano. ¿Por qué he de ir a la iglesia para encontrar a Dios? ¿Está él ligado a un rito y a un espacio? ¿Puede comunicarse lo espiritual a través de lo material y ritual? Si le indicamos al hombre de hoy que muchos están de acuerdo con esta tradición y se adaptan a ella, nos responderá que, si les resulta necesario, puede concedérselos; pero que él se sabe en la cumbre de la conciencia actual y que, además, está convencido de que en nuestros días existen hombres con grados de conciencia medieval, antiguo o incluso primitivo. Pero él no se deja prender en estos estadios de conciencia que considera reliquias del pasado, con las que acabará el futuro, aunque nunca consiga eliminar por completo las contracorrientes de lo primitivo, de forma que en la humanidad se dará siempre, en la práctica, la coexistencia de diversos grados de conciencia.

¿Qué diremos, pues? ¿Es la perduración de los sacramentos en nuestro tiempo una simple concesión al pasado, al primitivismo insuperable de una parte de la humanidad? ¿Es la belleza estética procedente del espíritu de un mundo pretérito, en la que también puede recrearse, con sentido crítico, el hombre de hoy? ¿o sigue siendo una exigencia permanente y una realidad capaz de fundar nuestra existencia? Una renovación litúrgica que no se

plantease estos problemas básicos, se quedaría en un ámbito superficial y difícilmente podría librarse del peligro de convertirse en algo puramente estético. Para preparar una respuesta al problema de la relación entre sacramento y existencia cristiana hay que hacerse dos preguntas que se anuncian en los dos sujetos de este tema: ¿qué es un sacramento? y ¿qué es la existencia humana? Ambas preguntas están tan estrechamente unidas que basta analizar la que se refiere al sacramento para encontrar, al mismo tiempo, una respuesta a la que trata sobre la existencia del hombre.

LA IDEA SACRAMENTAL EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

QUÉ es un sacramento? El ámbito de esta pregunta es muy amplio; varía según la planteemos desde el punto de vista de la historia de las religiones o de la teología; y dentro de la teología también se da una diferencia, según que hagamos la pregunta histórica o dogmáticamente, ya que en los diversos períodos de la historia cristiana la palabra sacramento ha significado cosas distintas.

Intentemos reflexionar, tranquilamente, en los tres aspectos del problema, puesto que, en cierto sentido, todos ellos pertenecen a la idea del sacramento y la respuesta será tanto más completa cuanto menos exclusivista sea el punto de partida.

Ante todo, por lo que se refiere a la historia de la humanidad en conjunto, podemos afirmar que existe una especie de sacramentos primitivos que surgen, casi necesariamente, donde los hombres viven en común y que se propagan, con múltiples cambios, incluso hasta el mundo técnico desacramentalizado. Podríamos llamar sacramentos de la creación a los que brotan en los momentos decisivos de la existencia humana y dan una imagen, tanto de la esencia del hombre, como de la forma de relacionarse con Dios. Tales momentos decisivos son el nacimiento y la muerte, la comida y la comunidad sexual. Se trata, como vemos, de realidades que no proceden propiamente del ser espiritual del hombre, sino de su naturaleza biológica; momentos fundamentales de su existencia biológica, que se realiza y renueva incesantemente en la alimentación y la comunidad sexual, pero que experimenta misteriosamente en el nacimiento y en la muerte sus límites, su contacto con lo distante e inmenso, hacia lo que siempre tiende, aunque también siempre parece aniquilarlo.

Estos datos biológicos, auténtica actualización de la corriente de vida en la que el hombre participa, reciben en él una nueva dimensión, por tratarse de un ser que supera lo biológico; se convierten —para hablar con Schleiermacher— en hendiduras a través de las cuales se observa lo eterno en la uniformidad de la existencia humana. Precisamente porque estos hechos son biológicos, no espirituales, experimenta el hombre en ellos su potencia a través de una fuerza que él no puede atraer ni forzar y que le abraza e impulsa con anterioridad a sus decisiones.

LA COMIDA Este hecho indica también que lo biológico adquiere un nuevo sentido y profundidad en el hombre, ya que es un ser espiritual. La comida del hombre es distinta de la alimentación del animal. El comer adquiere un carácter humano cuando se trata de tomar la comida. Porque tomar la comida significa experimentar la exquisitez de las cosas, en las que el hombre recibe el don de la fuerza fructífera de la tierra, y significa experimentar la compañía de los otros hombres mientras se saborean las delicias de la tierra. La comida crea una comunidad; el comer es perfecto cuando se realiza en unión con otros, y la existencia en común alcanza su plenitud en la comunidad del alimento, que une a todos en la recepción de los dones de la tierra. De esta forma, la comida adquiere un profundo significado en la interpretación de la vida humana, de la existencia del hombre, que nos ayudará a comprender, simultáneamente, el problema de los sacramentos.

EL COMER Y SU SIMBOLOGIA: En la comida experimenta el hombre que él no se fundamenta a sí mismo, sino que vive recibiendo. Se ve a sí mismo como un ser que recibe, que vive de los dones inmerecidos de una generosidad que parece estar siempre esperándole. Más aún: experimenta que su existencia se funda en la comunión con el mundo, en cuyo torrente de vida está inmerso, y en la comunión con los hombres, sin los cuales su existencia humana perdería pie. El hombre no se fundamenta a sí mismo, sino que se apoya en una doble compañía: la de las cosas y la de los hombres. Pero esta doble compañía oculta a una tercera, no menos fundamental: su espíritu vive en compañía con el cuerpo; igual que su cuerpo, su ser biológico, sólo puede existir en unión con el espíritu. Esta comunidad del espíritu y del cuerpo implica el estar inmersos en el torrente cósmico de la vida y expresa así el encadenamiento fundamental de todos los seres que llamamos hombres. Es el punto de partida de aquella profunda comunidad que indica la Biblia cuando llama a toda la humanidad un único Adán. Naturalmente, en la unión mutua que crea el bien común existe, sin embargo, y simultáneamente, un fundamento para la separación de los hombres entre sí, que impide, en definitiva, el que un espíritu exista en otro para hallar la plena comunión. Sobre esto habremos de reflexionar todavía

El fenómeno de la comida nos ha conducido, imprevistamente, a un primer esbozo de respuesta a la pregunta «qué es el hombre», aunque lo que nos habíamos propuesto estudiar era uno de los sacramentos primitivos de la historia de las religiones. Pero ambas cosas corren parejas y la interpretación del hombre que acaba de ofrecernos es aquella sobre la que descansa la idea sacramental. Porque ahora podemos decir que la transformación del comer en comida implica la configuración primitiva de lo sacramental; incluye rasgos sacramentales. El hombre, que no

realiza en la comida el acto biológico de la alimentación prescindiendo del espíritu, sino que realiza lo biológico espiritualmente; el hombre, pues, para el que lo humano es indivisible —y, por tanto, lo biológico es humano—, experimenta en la comida la transparencia de lo espiritual en lo sensible, vivencia de esa compenetración del bien y del espíritu que es su ser. Experimenta que las cosas son más que cosas: señales, cuya significación se extiende por encima de su fuerza sensible inmediata. Y cuando capta en la comida el fundamento de su existencia, sabe que las cosas le dan algo más de lo que son y tienen. De esta forma, la comida se convierte en signo de lo divino y eterno, que le sostiene a él mismo, a las cosas y a los hombres, y que constituye el auténtico fundamento de su ser. Pero sabe, al mismo tiempo, que sólo puede encontrar esta realidad divina en el ámbito de su humanidad: a través de la unión con los hombres y a través de su corporalidad, sin dejar nunca de ser hombre. Por consiguiente, el sacramento, en su figura histórico-religiosa, es ante todo una simple expresión de la vivencia de que Dios se relaciona con los hombres de forma humana, en las señales de la compañía y de la transformación de lo puramente biológico en algo humano que, en la plenitud religiosa, se transforma en una tercera dimensión: el ocultamiento de lo divino en lo humano.

No sería difícil, en este momento, formular una primera respuesta a la crisis de la idea sacramental de la que partimos, y descubrir los fundamentos antropológicos en que se basa. Pero es mucho mejor dejar a un lado, momentáneamente, este pensamiento y seguir desarrollando el concepto de sacramento, como nos habíamos propuesto. Bien visto, el hecho que hemos observado implica algo digno de consideración: las primitivas formas sacramentales no se ligan a hechos específicamente espirituales y religiosos, sino a la poetización de lo biológico, que pertenece al hombre, sí, pero que permite, al mismo tiempo, la visión de lo espiritual y eterno.

En el curso de la historia, el ámbito específicamente humano y espiritual desarrolla también sus momentos decisivos, entre los cuales hay dos principales. El primero surge de la vivencia primitiva de la culpa. El hombre que no construye su propia existencia, sino que vive por puro don, experimenta simultáneamente que está obligado y subordinado a guardar ciertas normas, cuya transgresión le hace culpable. Hay, pues, una especie de sacramento de la penitencia de los tiempos primitivos de la historia humana. San Buenaventura, el mayor teólogo franciscano de la edad media, tenía parte de razón cuando pensaba que existían dos sacramentos desde el principio de la historia, que eran tan antiguos como el hombre mismo: el sacramento del matrimonio y el de la penitencia. En las religiones de los pueblos esto desembocó en las formas más curiosas: en un culto al lavarse, a los medios de purificación, al traspaso de la culpa a animales y esclavos. Pero en todos estos ritos, a veces chocantes y a veces insensatos, se trasluce la idea de que el hombre, al reconocer la realidad de su culpa, experimenta la cercanía de su Dios; y cuando intenta purificar lo espiritual con medios corporales, a pesar de todo lo que pueda reprochársele de absurdo a dichos ritos, manifiesta un conmovedor anhelo de purificación. Una segunda fórmula de estructura semejante a la sacramental se encuentra en el oficio de rey y sacerdote: los servicios decisivos en la comunidad remiten de nuevo al fundamento de lo humano; no se agotan en su finalidad social, sino que expresan la transparencia de lo divino en lo humano y, al mismo tiempo, el convencimiento de que la comunidad humana sólo está anclada firmemente cuando no se apoya sólo en sí misma, sino en el que es más grande que ella. Aquí hay que hacer una advertencia que nos lleva a la problemática cristiana. Mientras el primer grupo de fórmulas sacramentales en que nos fijábamos se funda en la relación entre bien y espíritu, y convierte la conexión permanente de hombre y cosmos en un signo de la unión entre lo divino y lo humano, el segundo grupo se aferra a lo propiamente humano del hombre, de donde nace su historia colectiva e individual, que explica lo que le es peculiar y propio frente a la eterna igualdad de la muerte y el devenir cósmicos.

Podría haber surgido también otro tipo fundamental de sacramentos, tal como lo hemos considerado, que captaría la historia como fundamento existencial de los hombres, y que habría experimentado en lo histórico la comunicación de lo eterno. Sin embargo, visto en su conjunto, esto nunca se ha dado en un ámbito no cristiano. Más bien, la comunidad histórica es considerada como una imitación del cosmos; y la comunicación de lo divino, que lleva en sí misma, es reducida, en definitiva, a la idea cósmico-natural.

LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

POR fin podemos dirigirnos la pregunta que late en todas las reflexiones anteriores: ¿en qué consiste lo típicamente cristiano? ¿En qué radica su peculiaridad, en medio de un mundo que estaba marcado por todas partes con la idea sacramental? Para decirlo de antemano: creo que no tienen razón ni el grito de protesta de Karl Barth, que ve una estricta oposición entre la religión y la fe, como si ésta fuese algo completamente distinto y discontinuo en relación con todas las historias religiosas de la humanidad, ni las simplificaciones de la idea del cristianismo anónimo, que quieren declarar a todo el mundo, de repente, como cristiano anónimo. La realidad es más complicada de lo que indican estas simplificaciones.

¿Qué es un sacramento cristiano? Como dijimos al principio, esta palabra no siempre tuvo la significación, claramente delimitada, que hoy le damos. En la antigua Iglesia se interpretaban como sacramentos hechos históricos, palabras de la sagrada Escritura, realidades del culto cristiano, que transparentaban el hecho salvífico de Cristo y dejaban ver lo eterno en lo temporal, presentando incluso lo eterno como la única realidad auténtica. Por ejemplo, la historia del diluvio la llaman los padres sacramento, porque en ella se hace visible algo del misterio del nuevo comienzo, que empieza con el naufragio; es decir esa estructura que se continúa en la cruz de Cristo,

cuando las aguas de la muerte le cubren por completo, pero que, al ahogar lo antiguo, dejan un camino libre a la resurrección y a su presencia definitiva en medio de todos los que creen en él. Dicha estructura abarca también la historia en el hecho del bautismo, cuando el hombre deja correr sobre sí las aguas de la muerte, permitiendo con ello que se renueve aquel comienzo que empezó con Cristo.

Otro ejemplo: las bodas de Caná se llaman sacramento porque la conversión del agua en vino ilumina el misterio del vino nuevo, con el que Cristo quería llenar las hidrias de la humanidad en su pasión. Podríamos citar otros ejemplos.

Considerando lo dicho hasta ahora, podemos establecer numerosos puntos de contacto con la idea humana de los sacramentos, aunque también notamos claramente los rasgos diferenciadores del cristianismo, que se advierten, sobre todo, en el concepto más acertado sobre Dios. Ya no queda entre tinieblas quién es él. Ya no aparece como el misterio profundo del cosmos, sino como el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; más exactamente, como el Dios de Jesucristo. Un Dios que vive para los hombres y que se define por su comunión con ellos. En una palabra: aparece como el Dios personal que es conocimiento y amor y que, por tanto, es para nosotros palabra y caridad. Palabra que nos llama, amor que nos une.

Esto dicho, nuestras reflexiones previas adquieren su valor auténtico: si podemos llamar sacramentos a los hechos históricos, a las palabras de la Escritura y a las realidades del culto, significa que el antiguo concepto de sacramento incluye una interpretación del mundo, del hombre y de Dios que está persuadida de que las cosas no son puras cosas y materiales de nuestro trabajo sino, al mismo tiempo, señales indicadoras del amor divino, perceptibles para el que mira con profundidad. El «agua» no es sólo H₂O, un elemento químico que podemos transformar en otro con determinados procedimientos y utilizarlo en numerosas ocasiones. El agua del manantial, cuando la encuentra en el desierto el viajero sediento, revela en parte el misterio de la consolación que crea una nueva vida en medio de la desesperanza; las aguas de la corriente, que reflejan en sus ondas el brillo del sol, hacen visible la fuerza y la gloria del amor creador y también la energía mortal con que puede arrastrar al hombre cuando se pone en su camino; la majestad del mar transparente el misterio que describimos con la palabra «eternidad».

LAS COSAS: Se trata sólo de un ejemplo, para indicar lo que decimos: las cosas son más que cosas. No las conocemos a fondo cuando sabemos su condición físicoquímica, porque nos falta una nueva dimensión de su realidad: su transparencia del poder creador de Dios, del que proceden y hacia el que conducen. La idea sacramental de la antigua Iglesia expresa una concepción simbólica del mundo, que no disminuye en nada su realidad terrena, pero que resulta inaccesible al análisis químico, aunque no deja de ser real: son las dimensiones de lo eterno, visibles y presentes en el tiempo.

También aquí resulta claro que hemos dicho algo decisivo para el hombre: igual que las cosas no son puras cosas, material del trabajo humano, tampoco el hombre es un puro funcionario que las manipula, sino que experimenta en la transparencia del mundo su eterno fundamento y su destino: se conoce como el llamado por Dios y para Dios. La llamada de la eternidad le constituye en hombre. Casi podríamos definirle como una esencia capaz de lo divino. Lo que intenta describir la teología con el concepto de «alma» no es sino el hecho de que el hombre es conocido y amado por Dios de forma distinta a los otros seres inferiores: conocido, para ser conocido de nuevo, amado para ser más amado. Esta especie de presencia en la memoria divina es lo que hace que el hombre viva eternamente, porque el recuerdo de Dios no acaba. Es la que hace hombre al hombre, diferenciándolo de las fieras; si se la suprime, nos quedamos, solamente, con un animal bastante desarrollado.

También queda un poco más claro en qué sentido podemos hablar del fundamento sacramental de la existencia cristiana: si el llamamiento de Dios no sólo obra la humanidad del hombre, sino que la constituye, entonces la transparencia de lo eterno en el mundo, que es la base del principio sacramental, pertenece al fundamento de su existencia. La comunicación sacramental le apoya sobre lo eterno.

Hemos de dar un paso adelante. Porque los sacramentos cristianos no sólo significan una inserción en el cosmos divinizado —esto ya ocurría, como vimos, en el período precristiano— sino también la inserción en la historia que nace con Cristo. Esta dimensión histórica representa la auténtica transformación cristiana de la idea sacramental, subraya las exigencias concretas y el compromiso implicados en el simbolismo natural, lo purifica de toda clase de equívocos y lo convierte en una garantía segura de la proximidad del Dios verdadero, que no es la profundidad misteriosa del cosmos, sino su señor y creador. Esto típicamente cristiano, que es lo que buscábamos, representa al mismo tiempo el obstáculo más fuerte para el hombre de hoy, que está dispuesto a admitir un misterio divino en el cosmos, pero que no ve claramente cómo la contingencia de una línea histórica puede incluir la decisión de su destino humano. Sin embargo, esto no debe parecer tan imposible. El hombre está marcado fundamentalmente por la historia, su esencia es histórica. No podemos prescindir del crecimiento y la contingencia de la historia sin caer en falsas interpretaciones sobre el hombre, ya que ambas realidades están íntimamente relacionadas y se influyen mutuamente.

Digámoslo de forma más concreta: mi esencia humana se realiza en la palabra, en el lenguaje, que acuña mis ideas y me sumerge en la comunidad de los otros hombres, fundamental también para mi ser. Pero el lenguaje, que aparece como un medio esencial en la realización de mi existencia, no lo creo yo mismo; adquiere su pleno sentido al unirme con los otros hombres que me rodean. El lenguaje es expresión de la continuidad del espíritu humano en el desarrollo histórico de su ser. Resulta, pues, bastante claro que la esencia humana excluye la autonomía del puro

yo, que quiere bastarse a sí mismo. Mi humanidad recibe su fundamento y el campo de sus posibilidades y plenitudes a través de la historia, donde únicamente puede surgir y desarrollarse. Lo aparentemente contingente de la historia es lo esencial para el hombre; éste puede dibujar sus líneas personales con mayor o menor fuerza dentro de este modelo colectivo, pero no puede saltar fuera de la historia, ya que se convertiría en una esencia pura, en una utopía que se destruye a sí misma.

Con esto podemos volver a los sacramentos cristianos, cuyo sentido consiste en la inserción del hombre en el conjunto de la historia que parte de Cristo. Recibir los sacramentos cristianos significa introducirse en la historia salvífica creada por Cristo, que abre al hombre a un mundo nuevo y le conduce hacia lo más auténtico de sí mismo: hacia la unión con Dios, que es su futuro eterno.

Ahora ya podemos establecer en qué sentido fundamentan los sacramentos la existencia cristiana: ante todo, expresan la dimensión vertical de nuestra existencia; nos ponen en contacto con la llamada de Dios, que es la que nos convierte en verdaderos hombres. Pero también nos indican la dimensión horizontal de la historia de la fe que parte de Cristo, ya que la existencia humana, en su forma concreta, descansa sobre este elemento horizontal. Está condicionada históricamente, y sólo se realiza en este condicionamiento histórico. En el caos de la historia humana, que parece acorralar al hombre en el ámbito de la culpa, los sacramentos le conducen a la comunidad histórica con aquel hombre que, al mismo tiempo, era Dios. De este modo, a pesar de las ataduras inevitables de la historia, y precisamente a través de ellas, le introducen en la unión liberadora con el eterno amor de Dios, que se ha introducido en lo horizontal para sacarnos de esta cárcel. Las cadenas de lo horizontal, que aprisionan a los hombres, las ha convertido Cristo en la maroma de la salvación que nos saca a la orilla de la eternidad de Dios. Consideremos todavía una cosa: sin darnos cuenta, este análisis de la dimensión sacramental de lo cristiano nos ha conducido al concepto dogmático de sacramento de la teología actual, cuyas notas distintivas aprendimos ya en el catecismo: inserción en Cristo —signos externos— gracia interna. Deberíamos explicar cómo se relacionan estos tres elementos y cómo constituyen la realidad del «sacramento». Las realidades visibles, a las que Dios ha dado un cierto sentido desde su creación, han adquirido un significado nuevo y existencial al ser introducidas en el ámbito de la historia de Cristo, convirtiéndose en medios de comunicación de esta nueva realidad histórica. Al tener por función el acomodar a los hombres en este espacio histórico se han transformado en portadores de su sentido histórico y de su fuerza espiritual, es decir en fuerzas de salvación, en senderos de la gloria futura.

EL SENTIDO ACTUAL DE LOS SACRAMENTOS

LAS reflexiones anteriores han sido, quizás, un poco cansadas. No podía ser de otra forma si queríamos alejar los prejuicios que nos desconectan a los hombres de hoy de los sacramentos cristianos. Ahora no sería difícil fijarse en el significado de cada sacramento y concretar las ideas generales a las que hemos llegado. Renunciemos a ello para aclarar qué reducción de perspectivas es la que separa al hombre actual de los sacramentos, y qué es lo que el cristiano busca en realidad cuando practica el culto a Dios recibiendo los sacramentos, tal como los celebra la Iglesia de Cristo.

Creo que la actitud de reserva que experimenta la mentalidad actual frente a ellos se basa en su doble error antropológico, profundamente anclado en la conciencia general a causa de los hechos e ideas que han determinado nuestra época, es decir a causa de la visión de la historia que hemos recibido. En primer lugar, influye la visión ideal de la esencia humana, que alcanzó su punto culminante en Fichte, y que considera al hombre como un espíritu autónomo que se construye totalmente a sí mismo por sus propias decisiones. El yo creador de Fichte se funda, dicho suavemente, en el cambio de Dios por el hombre; y la equiparación de ambos es una expresión consecuente de su punto de partida y, al mismo tiempo, de su condenación categórica, ya que el hombre no es Dios. Basta ser hombre para saberlo.

Aunque este idealismo sea absurdo, se ha enraizado profundamente en la conciencia europea, al menos en la alemana. Cuando Bultmann dice que el espíritu no puede ser alimentado por nada material —con esto cree que arruina el principio sacramental— está influido por la misma idea absurda de la autonomía espiritual del hombre. Resulta un poco extraño que, precisamente en el período que cree haber redescubierto la corporalidad del hombre, y que dice que el hombre sólo puede ser espíritu en la corporalidad, surja una metafísica que se basa en la negación de estas relaciones. Hemos de reconocer que la metafísica cristiana anterior a Fichte había ingerido también una fuerte dosis del idealismo griego, abriendo camino a estas falsas interpretaciones. También ella veía al alma humana ricamente atomizada, construyéndose en una libertad antihistórica. Por eso, apenas si podía explicar las expresiones históricas de la fe cristiana acerca del pecado original y de la redención. Los sacramentos, que expresan la textura histórica del hombre, se convirtieron en el alimento del alma de cada espíritu particular; naturalmente, en este punto de vista, uno puede preguntarse por qué Dios no elige un camino más simple para relacionarse con el espíritu del hombre y comunicarle su gracia. Si sólo se tratase de que cada alma particular, en cuanto particular, se pusiese en contacto con Dios y recibiese su gracia, sería realmente incomprensible el significado que podrían tener la Iglesia y los sacramentos en este proceso íntimo, totalmente interno y espiritual. Pero si no existe esta autonomía del espíritu humano, ni este átomo espiritual independiente, sino que el hombre sólo vive corporal, comunitaria e históricamente, el problema cambia de aspecto. Su relación con Dios, por ser humana, habrá de ser como el hombre mismo: corporal, comunitaria, histórica. De otra forma es imposible. El error

del idealismo antisacramental consiste en querer hacer del hombre un espíritu puro ante Dios. Pero esto no es un hombre, sino un fantasma inexistente, y la religiosidad que queramos construir sobre esta base se apoyará en arenas movedizas.

Hoy día está ligada a la herejía idealista (si queremos llamarla así) la teoría del marxismo; Heidegger ha dicho, con mucho ingenio, que el materialismo no consiste, propiamente, en interpretar todo el ser como materia, sino en valorar toda la materia como puro material del trabajo humano. De hecho, el auténtico núcleo de la herejía radica en la aplicación al hombre de un planteamiento ontológico; en reducir al hombre a homo faber, que no tiene que ver nada con las cosas en sí mismas, sino que las considera simplemente como funciones de su trabajo, cuyo funcionario es él mismo. Con esto desaparece la perspectiva del simbolismo y la capacidad humana de ver lo eterno; el hombre queda encerrado en su mundo de trabajo y su única esperanza consiste en que las generaciones posteriores puedan encontrar unas condiciones de trabajo más favorables que las suyas, gracias al esfuerzo que él ha puesto en la empresa. ¡Un consuelo realmente pobre para un ser raquíutico y pequeño!

Con estas perspectivas hemos vuelto al punto de partida de nuestras reflexiones. Podemos preguntarnos ahora: ¿qué hace el hombre que participa en el culto de la Iglesia y recibe los sacramentos de Jesucristo? No cae en la absurda idea de que Dios, el omnipresente, sólo vive en este lugar concreto representado por el tabernáculo en la Iglesia. Esto contradice al conocimiento más superficial de las expresiones dogmáticas, puesto que lo específico de la eucaristía no es la presencia de Dios en general, sino la presencia del hombre Jesucristo, que nos indica el carácter horizontal e histórico del encuentro del hombre con Dios. El que va a la iglesia y recibe sus sacramentos con ideas claras, no lo hace porque crea que el Dios espiritual necesita medios materiales para acercarse al espíritu del hombre. Lo hace, más bien, porque sabe que, en cuanto hombre, sólo puede encontrar a Dios humanamente, es decir comunitaria, corporal e históricamente. Y lo hace porque sabe que, en cuanto hombre, no puede disponer por sí mismo cuándo, cómo y dónde se le ha de mostrar Dios; sabe que lo recibe todo, que depende de las fuerzas que se le han concedido, representativas de la soberana libertad de Dios, que determina por sí mismo la forma de hacerse presente.

No cabe duda: nuestra piedad ha sido con frecuencia un poco superficial y ha motivado numerosos equívocos. La actitud crítica de la conciencia moderna puede fomentar una sana purificación en la autocomprensión de la fe. Baste citar un ejemplo, en el que aparece claramente la crisis y que dará luz sobre el sentido tan necesario de purificación. La adoración eucarística o la visita silenciosa a una iglesia no puede ser, en su pleno sentido, una simple conversación con el Dios que imaginamos presente en un lugar determinado. Expresiones como «aquí vive Dios», y el lenguaje con el Dios «local» fundado en ellas, expresan una idea del misterio cristológico y de Dios que chocan necesariamente al hombre que piensa y conoce su omnipresencia. Cuando se funda el «ir a la iglesia» en la obligación de visitar al Dios allí presente, este fundamento carece de sentido y puede ser rechazado, con razón, por el hombre moderno. La adoración eucarística está ligada al Señor que, por su vida histórica y su pasión, se ha convertido en nuestro «pan», es decir que por su encarnación y muerte se nos ha entregado. Dicha adoración se refiere, pues, al misterio histórico de Jesucristo, a la historia de Dios con el hombre, que se nos transmite en el sacramento. Y está ligada al misterio de la Iglesia: la relación con la historia de Dios y los hombres la pone en contacto con todo el «cuerpo de Cristo», con la comunidad de los fieles, a través de la cual Dios viene a nosotros. De este modo, orar en la iglesia y en la proximidad del sacramento eucarístico significa la incardinación de nuestras relaciones con Dios en el misterio de la Iglesia, como lugar concreto en el que Dios se nos comunica. Este es el sentido de nuestro ir a la iglesia: la inmersión de mí mismo en la historia de Dios con el hombre, la única que me da mi verdadera condición humana y la única que me abre el ámbito de un auténtico encuentro con el amor eterno de Dios. Porque este amor no busca un puro espíritu aislado, que sólo sería un fantasma en comparación con la realidad del hombre, sino que busca al hombre total, en el cuerpo de su historicidad, y le regala en los signos sagrados de los sacramentos la garantía de la respuesta divina que soluciona el problema del fin y plenitud de su existencia.

JOSEPH RATZINGER
SER CRISTIANO
SIGUEME. SALAMANCA-1967, págs. 57-84