

SUMARIO

Introducción:

1. Una definición preconiliar;
2. La problemática teológica actual.

I. Referencias históricas:

1. Origen y desarrollo del término sacramento;
2. La síntesis escolástica;
3. La crisis protestante;
4. La doctrina del concilio de Trento y la contrarreforma;
5. Las tendencias contemporáneas.

II. Para una teología de los sacramentos:

1. El sacramento, un símbolo religioso;
2. El rito, expresión universal de la religiosidad;
3. El rito religioso como necesidad y como don;
4. El rito cristiano: un lenguaje para el encuentro entre el hombre y Dios.

III. Cristo, origen y forma de los sacramentos:

1. Cristo, sacramento primordial;
2. El misterio pascual, nueva alianza;
3. El Espíritu, presencia del ausente;
4. La Iglesia, cuerpo sacramental (místico) de Cristo;
5. Una salvación a través de los signos: estructura sacramental de la salvación.

IV. El sacramento: la salvación confiada a un signo:

1. La Iglesia recoge la herencia del maestro;
2. Los símbolos sacramentales en la historia de la Iglesia;
3. Libertad relativa de la Iglesia en la adopción de los signos sacramentales;
4. Diversidad de signos, identidad del don;
5. El número septenario y una realidad toda ella sacramental.

V. Un acto salvífico de Cristo por el ministerio de la Iglesia:

1. Acto salvífico de Cristo;
2. Por el ministerio de la Iglesia;
3. La eficacia del rito sacramental. Respuestas inadecuadas;
4. La verdadera respuesta está en el símbolo;
5. Ventajas y límites de la comunicación simbólica.

VI. La eficacia de mediación del símbolo sacramental:

1. El símbolo: una mediación eficaz;
2. El "ex opere operato";
3. Eficacia del bien celebrar;
4. Sacramento y vida litúrgica;
5. Sacramentos y vida moral.

Introducción

El concilio Vat. II, aunque no produjo una nueva teología de los sacramentos, ha contribuido de manera decisiva a la afirmación y a la divulgación de una idea del sacramento que renueva profundamente la comprensión preconiliar de los signos sacramentales.

1. UNA DEFINICIÓN PRECONILIAR. "Un signo sensible, instituido por Jesucristo, que produce la gracia que significa" (A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, 15-18). Ésta era la doctrina teológica más difundida y acreditada en la teología romana en vísperas todavía del concilio. Era la teología de los manuales, la que servía de fondo a las declaraciones del magisterio, a los diversos catecismos y al derecho canónico. Es la doctrina del concilio Florentino (1439; DS 1310) y del concilio Tridentino (1547; DS 1606), tomada directamente de la teología escolástica y a partir de entonces elevada a doctrina oficial de la Iglesia católica como bandera contra los errores de los protestantes. En aquella definición había también una aportación más reciente, no contenida en las fuentes del magisterio antiguo: el término *efficax* (de *efficere*, producir). Los concilios se limitaban a decir "contienen" (*continere*) y "dan", "confieren" (*conferre*); la teología más reciente (neoescolástica) prefería decir "producen" (*efficere*), después de haber entrado este término oficialmente en un documento del magisterio (LEÓN XIII, *Apostolicae curae et caritatis*, 1896; DS 3315). Ello parecía más en consonancia con la doctrina de la causalidad física instrumental de la escuela tomista. Y daba mayor fuerza a la línea antiprotestante del catolicismo postridentino.

El número rigurosamente septenario de los sacramentos y su origen y fundamentación rígidamente atribuible a Cristo son sólo algunos de los rasgos característicos de una teología que después del Vat. II ha perdido notablemente terreno en favor de una comprensión menos jurídica y más abierta al misterio, más respetuosa de la parte del hombre y de la libertad de acción del Espíritu.

Una prueba evidente de esta mayor sensibilidad a la dimensión teológica del sacramento puede encontrarse en la definición que sirve de introducción a la sección *De Sacramentis* en el nuevo Código de derecho canónico: "Los sacramentos del NT, instituidos por Cristo Señor y encomendados a la Iglesia, en cuanto que son acciones de Cristo y de la Iglesia, son signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la

santificación de los hombres, y por tanto contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial" (can. 840). El viejo Código de 1917 se limitaba a declararlos a todos instituidos por Cristo y "medios especialísimos (*praecipua*) de santificación y de salvación" (can. 731, § 1).

2. LA PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA ACTUAL. En la base de esta reconsideración de la teología de los sacramentos hay factores diversos, de diverso peso y valor. -Ante todo la preferencia cada vez más neta por el método inductivo y positivo que la investigación histórica sobre las fuentes y sobre las formas de la liturgia y la mayor atención a los datos de la Escritura han ido poco a poco imponiendo. -Del mismo modo, una nueva atención a las adquisiciones de las llamadas ciencias humanas ha obligado a una relectura crítica del concepto de signo que la teología católica había hecho propio. De ahí se ha derivado una fuerte revalorización de la categoría simbólica, hasta aquí demasiado desestimada en favor de la categoría de lo real en el plano ontológico y de la del concepto en el plano gnoseológico. Los teólogos hablan cada vez menos de "signo sensible" y cada vez con más frecuencia de símbolo y de lenguaje simbólico. -También la institución de los sacramentos por parte de Cristo se interpreta hoy de manera menos literal que en el pasado. Si aparece cierta la intención de Jesús acerca del bautismo y la eucaristía, es mucho menos evidente la parte que él tuvo en la determinación material de los otros signos sacramentales. Ciertamente él perdona los pecados y manda que se haga otro tanto; impone las manos a los enfermos y ordena a sus discípulos que lo hagan también ellos; confiere a los doce una potestad real sobre la comunidad de los creyentes; declara indisoluble el matrimonio, revelando la intención divina originaria sobre él; sopla sobre los discípulos para que reciban el Espíritu; pero sería difícil ir más allá de todo esto. Por otra parte, en el curso de los siglos la Iglesia ha intervenido tan repetidamente para disciplinar, adaptar, uniformar e incluso introducir y suprimir gestos y símbolos sacramentales, que será del todo justificado considerarla de algún modo, y de forma subordinada, responsable y casi "dueña" de los mismos. Y ello, naturalmente, por aquel poder divino que le ha sido conferido por el don del Espíritu. -El número septenario, aunque se canonizó solamente a comienzos del segundo milenio, después de la declaración tridentina no ha sido generalmente discutido. Sin embargo, se afirma la tendencia a integrar los siete sacramentos en una visión más vasta y orgánica de la sacramentalidad de toda la economía salvífica de la salvación. A la teología contemporánea toda la economía salvífica le parece estructural, íntima y hasta necesariamente sacramental. Cristo, la Iglesia, la palabra revelada: todo es signo (manifestación mediata, y por eso velada) de Dios y de su voluntad de salvación. A esta luz los siete sacramentos no son las únicas realidades sacramentales en la historia de nuestra salvación; son solamente los momentos culminantes, la plenitud y la perfección de esta "sacramentalidad difusa". -Un punto muy delicado y controvertido, sobre el cual es dado registrar, hoy como ayer, el más amplio abanico de opiniones, es el de la eficacia sacramental. ¿Cómo puede una acción humana, puesta por el hombre con la ayuda de instrumentos (símbolos) humanos e incluso materiales, contener, o dar, o incluso producir una realidad espiritual y sobrenatural (la gracia)? La explicación tradicional no parece bastar ya. El recurso a la categoría escolástica de causa instrumental física no parece ya adecuado. No tiene debidamente en cuenta la estructura simbólica del lenguaje humano y la función de la metáfora en la expresión de lo inefable. No tiene sentido querer hablar del sacramento (realidad simbólica por definición) con los conceptos y las categorías de la realidad física. También la doctrina del *ex opere operato* adquiere un significado diverso y una justificación más convincente a la luz de las nuevas adquisiciones. -Hoy se pregunta también por la naturaleza y por el don propio de cada sacramento. Cada vez aparece más desprovista de adecuada justificación histórica la afirmación, convertida en lugar común, de que los sacramentos han permanecido siempre iguales a sí mismos, tanto en cuanto al rito, como en cuanto al sentido, como en cuanto a la disciplina canónica. Cambios importantes han tenido lugar en todos los siete sacramentos desde cualquier punto de vista que se los quiera mirar. Ha cambiado su orden interno ("de serie", podríamos decir), la edad de conferirlos, las condiciones y circunstancias legitimantes, el símbolo material (la *materia* de los escolásticos), la fórmula esencial (la *forma*), el ritual, la disciplina canónica, la interpretación teológica. Algunos sacramentos (o grados de un sacramento) han encontrado dificultad para ser reconocidos como realidad sacramental autónoma (confirmación) y auténtica (matrimonio), o han experimentado eclipses (episcopado) o hipertrofias (presbiterado). Algunos sacramentos han cambiado (también repetidamente) de nombre. Hechos éstos que se repiten también en nuestros días, e incluso se diría con particular evidencia y abundancia. Circunstancias éstas que justifican una nueva reflexión y una nueva síntesis.

I. Referencias históricas

El término sacramento no ha tenido siempre el mismo significado en el curso de la historia. Damos aquí un rápido cuadro de su evolución semántica.

1. ORIGEN Y DESARROLLO DEL TÉRMINO SACRAMENTO. El primero que usó la palabra *sacramentum* en un contexto cultural cristiano parece haber sido Tertuliano. El término no era nuevo; era corriente en el lenguaje no cristiano y tenía una valencia religiosa precisa (como lo indica claramente la raíz *sac-*): *sacramentum* era el juramento de fidelidad del soldado al emperador y, en el lenguaje jurídico, la suma de dinero que había que pagar al templo por parte del que perdía una causa civil. Esto justifica el uso preferentemente bautismal que tuvo el término al principio: el bautismo pudo muy bien aparecer a los primeros cristianos como el equivalente de un juramento de

fidelidad a Cristo por parte de quien se aprestaba a entrar en su "milicia", y también como un acto de culto al Dios que salva.

En los siglos sucesivos de la edad antigua el término tuvo gran fortuna e incluso una gran variedad de aplicación: sacramento pudo traducir el término griego *mysterion* (también traslitterado en *mysterium*) en su acepción paulina de designio divino de salvación realizado y revelado en Cristo (en este sentido, según G. van Roo, el uso de *sacramentum* es más antiguo que Tertuliano); e igualmente pudo traducir las categorías, propias de la exégesis bíblica de los Padres, de imagen, figura, tipo, semejanza. Sacramentos eran, del mismo modo, los personajes del AT y NT, las gestos y las palabras de Jesús, los ritos y los símbolos de la liturgia de la Iglesia.

En la época de san Agustín es cuando el término *sacramentum* comienza a tener un significado más preciso y casi técnico. El mérito de esta transición se atribuye en general al gran doctor de Hipona, pero es posible que la tendencia se hubiera difundido ya en la Iglesia latina. En efecto, mientras Agustín dice lo que es un sacramento, proponiendo definiciones esclarecedoras ("sacramento es el signo sagrado visible del sacrificio invisible", *De civ. Dei*, 10,5; "los signos, cuando se refieren a las cosas divinas, son llamados sacramentos", *Ep.*, 7; "si los sacramentos no tuvieran alguna semejanza con las cosas de las cuales son sacramentos, no serían sacramentos", *Ep.*, 98,9), pero aún llamando sacramentos también al símbolo apostólico, al padrenuestro y a la sal bendita, el papa Inocencio I, en su carta a Decencio, obispo de Gubbio (416), demuestra que tiene ideas bastante precisas sobre lo que es y lo que no es sacramento: niega él el uso del aceite (de los enfermos) a los penitentes, puesto que el aceite "*genus est sacramentis*". El razonamiento es lúcido: si a los penitentes se les niegan todos los sacramentos, ¿por qué habría que permitirles sólo éste? (DS 216). Ciertamente no se piensa entonces en el número siete, pero el sentido de la palabra, como se ve, se va restringiendo.

En el siglo vi Isidoro de Sevilla subrayará el aspecto del misterio. Misterio entendido justamente en el sentido de oculto, secreto, encerrado ("*unde et graece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem*", *Etimologiae VI*, 19).

Esta gran variedad de significados durará aún largo tiempo. Bernardo de Claraval (can. 1150) hablará todavía de "sacramento de la Trinidad".

2. LA SÍNTESIS ESCOLÁSTICA. La edad de la escolástica vio la gran obra de sistematización de la teología de los sacramentos. He aquí sus principales adquisiciones.

a) *El número de los sacramentos.* La escolástica sintió la necesidad de poner orden en el concepto y en el uso indiscriminado del sacramento. Se distinguió entre sacramentos (mayores, o sacramentos verdaderos y propios) y sacramentales (o sacramentos menores), fijándose el número (siete). Esta identificación, ya perfilada en el siglo xi, se convierte en definitiva y canónica a partir de Pedro Lombardo en el siglo siguiente.

b) *El concepto de sacramento.* La escolástica elaboró un concepto de sacramento destinado a ser clásico y a informar toda la teología sucesiva. "Se llama propiamente sacramento lo que de tal modo (*quod* ita) es signo de la gracia de Dios y forma (forma) de la gracia invisible, que lleva (en sí mismo) la imagen (*imaginem*) de la gracia y que es su causa" (PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sententiarum IV*, 1,4). Los teólogos posteriores sólo tendrán que completar, pero no mucho que añadir.

c) *La eficacia del sacramento.* La pregunta que los escolásticos se hacen es cómo puede una realidad material y sensible producir una gracia espiritual y sobrenatural. Las respuestas son muchas y diversas: los sacramentos son ocasión de gracia, contienen la gracia, disponen a la gracia. Escuelas enteras de teólogos se encuentran en estas respuestas. Santo Tomás y su escuela propusieron la causalidad instrumental. Más recientemente (s. xvi) se habló de causalidad moral, es decir, libre. En la teología posterior prevaleció, ciertamente, la doctrina de santo Tomás, que pareció garantizar del modo más seguro la eficacia del rito sacramental.

d) *El "ex opere operato"* La fórmula, entre las más afortunadas de la teología, ha de entenderse en relación con su uso contrario, el *ex opere operantis* (*ecclesiae*). La fórmula intentaba salvaguardar el sacramento del peligro de reiteradas tentaciones donatistas, garantizando la validez y la eficacia del sacramento independientemente de la santidad o indignidad del ministro celebrante. La intención, aunque legítima, no bastó para evitar que con el tiempo tal doctrina diese ocasión en la práctica a una visión, casi mágica de la eficacia sacramental.

e) *El hilemorfismo.* El redescubrimiento medieval de Aristóteles como maestro del pensamiento filosófico y teológico llevó a considerar también los sacramentos en función de la teoría hilemórfica (materia y forma). Para cada sacramento se intentó distinguir el elemento material y el formal; si para algunos sacramentos la empresa pudo resultar bastante fácil (bautismo, unción de los enfermos), para otros no faltaron las dificultades y las controversias más acaloradas. Controversias no sólo entre las diversas escuelas, sino también y sobre todo entre las diversas confesiones o Iglesias.

f) *La institución de los sacramentos.* La Iglesia había vivido siempre en la fe de que en el origen de sus sacramentos estaba Cristo; pero la escolástica se planteó el problema con particular urgencia, intentando definir lo que quería decir institución (y en qué sentido se podía hablar de ella para cada sacramento) por parte de Cristo. No faltó tampoco la tentativa de fijar para cada sacramento la fuente neotestamentaria que comprueba su institución. No todos los resultados de este esfuerzo estuvieron a la altura del empeño prodigado. El carácter preferentemente jurídico dado al concepto de institución, la lectura claramente apologética de los textos del NT, la aproximación de los conocimientos históricos, de la exégesis y del método crítico llevaron a resultados no siempre convincentes y a veces

incluso paradójicos y extravagantes en los autores menos controlados. Santo Tomás dice que instituir significa dar fuerza y vigor a las cosas, "como en el caso de institución de una ley" (S. Th., III, q. 64, a. 2, sed c.). Esto implicaba la necesidad de probar la institución del sacramento directamente por parte de Cristo, con el riesgo muy real de introducir violencias. Violencias que darán pretextos muy tentadores a la impugnación de los reformadores protestantes.

g) *La antropología sacramentaría*. La praxis de la Iglesia contemporánea, no compensada por un conocimiento crítico de la historia de los sacramentos, llevó a los escolásticos a considerar el uso vigente como uso normal en todas las épocas de la Iglesia. Los sacramentos se leyeron así en función de la praxis de una época: confirmación con la primera edad de la razón, unción de los enfermos dada en el punto de muerte (extremaunción)... Ello condujo a una interpretación antropológicamente inspirada en el desarrollo de la persona humana, desarrollo que los sacramentos deben acompañar y ayudar. El límite de esta lectura es el límite mismo de aquella praxis y de aquella pastoral.

3. LA CRISIS PROTESTANTE. Nacida en otros terrenos de la teología y de la disciplina canónica, la crisis protestante hizo sentir su peso y tuvo sus éxitos también en el campo de los sacramentos. El objeto inmediato de la crítica de los reformadores es la doctrina de los sacramentos formulada por la escolástica, o mejor por aquella escolástica que había llegado hasta Lutero, Calvino y a los otros grandes teólogos de la reforma: una teología frecuentemente invalidada por un vacío conceptualismo nominalista.

En particular se impugnó y negó la eficacia sacramental entendida como capacidad de dar, y sobre todo de producir, la gracia significada en virtud de lo que se considera una especie de automatismo mágico, el *ex opere operato*. Esto es absolutamente inconciliable con la gran verdad de la reforma protestante, según la cual la justificación (y consiguientemente el don de la gracia que la hace posible) es un hecho de absoluta iniciativa divina, totalmente gratuito y de ningún modo exigible. Ningún rito podría forzar nunca a Dios a hacer el don. El *ex opere operato* es, para todos los teólogos de la reforma, una hipoteca de la libertad de Dios, una especie de pretensión mágica: la pretensión de condicionar a Dios.

Otros puntos de la doctrina católica tradicional son impugnados por la reforma; entre éstos, el número siete de los sacramentos y su institución por parte de Cristo. Los protestantes (no sin excepciones) reconocen la institución divina sólo del bautismo y de la eucaristía, mientras que la niegan para los otros sacramentos. Camino y puente por los cuales el Espíritu llega hasta nosotros (Lutero); abandono confiado en el poder y en la fidelidad de la palabra de Dios (Calvino); expresión de nuestra memoria de las acciones salvíficas de Cristo y de nuestra fe en su virtud para todos los tiempos y para todos los hombres; memoria por la cual esperamos ser a nuestra vez alcanzados por el Espíritu, que realiza en nosotros la misma salvación (Zuinglio): tales son las tesis principales contra las cuales intervendrá con sus declaraciones el concilio de Trento.

La fidelidad a estas tesis clásicas de la reforma no ha impedido en tiempos más recientes una cierta recuperación de ciertos signos sacramentales tradicionales y un serio esfuerzo de acercamiento, al menos en algunos ámbitos del protestantismo, a la tesis de la tradición católica. Los católicos, por su parte, renunciando a una actitud de rechazo global y prejuzgado de todo lo que sabe a "reformado", han tomado muy en serio ciertas objeciones de los protestantes, abriéndose a un diálogo constructivo.

Es verdad que las respectivas posiciones permanecen todavía muy *§*lejadas. En la visión protestante 'los sacramentos, al no ser considerados actos de Cristo, son vistos esencialmente como actos humanos, como profesión de fe, como "palabra hecha visible"; son, sin embargo, útiles, porque son la ocasión y el medio de que se sirve Dios para llegar al hombre, o a través de los cuales el hombre intenta acercarse a Dios. Ellos nutren la fe y la expresan. La misma pretendida doctrina católica de reservar el ejercicio sacramental para un sacerdocio ordenado, igualmente impugnado por una gran parte de las Iglesias reformadas, es considerada como el signo de una degeneración que lleva a la Iglesia a enredarse en una lógica que parece pertenecer al espíritu de la ley mosaica; precisamente de aquella ley para librarnos de la cual Cristo vivió y murió.

4. LA DOCTRINA DEL CONCILIO DE TRENTO Y LA CONTRARREFORMA. El concilio de Trento es la síntesis doctrinal más imponente jamás realizada por el magisterio de la Iglesia en cuestión de sacramentos. Mucho más que el concilio de Florencia, que aproximadamente un siglo antes (1439) había establecido algunos puntos firmes de la doctrina católica para someterlos a la profesión de fe de los armenios en orden a la recomposición del cisma entre las dos confesiones, el Tridentino es un concilio "contra", a saber: contra la reforma y contra los errores de sus maestros.

La estrategia de Trento es esencialmente la del dique, del muro contra muro. Trento afirma lo que los protestantes niegan y niega lo que ellos afirman. Su mirada raramente va más allá de la grave contingencia que le ocupa y que ha decidido su urgencia y su misma existencia. Esto es importante cuando se intenta una hermenéutica de los decretos tridentinos. Nos limitamos a enumerar: -los sacramentos cristianos ("de la nueva ley" son siete, ni más ni menos (*De sacram. in genere, c. 1: DS 1601ss*); -esencialmente diversos de los del AT (c. 2); -instituidos por Cristo (c. 1); -necesarios para la salvación, aunque no todos lo sean para todos los fieles (c. 4), y no simplemente útiles para alimentar la fe (c. 5); -contienen (*continere*) la gracia que significan y la confieren a quien no pone obstáculos (c. 6); -obran *ex opere operato* (c. 8), y por tanto, "por lo que depende de Dios", "*semper et omnibus*" (c. 7); -de estos sacramentos, tres, por conferir carácter, no son reiterables (bautismo, confirmación y orden) (c. 9); -la eficacia del

sacramento válidamente puesto es independiente del estado de gracia del ministro (c. 12); -no todos los fieles bautizados pueden conferir (*administrare*) todos los sacramentos (c. 10).

Además de establecer estas afirmaciones generales, el concilio trata aparte de cada uno de los sacramentos, con su doctrina, sus cánones y sus anatemas. La doctrina teológica que sirve de base a estas declaraciones es la doctrina de la *schola*, que los protestantes, en cambio, repudiaban en bloque. Trento reafirma su validez y la hace suya en gran parte. La solemnidad de las declaraciones conciliares constituirá un punto de referencia seguro para el futuro de la teología, pero creará también no pocas dificultades al desarrollo ulterior del pensamiento católico en materia sacramental (*si quis dixerit... anathema sit*). Tanto más que no faltan anatemas sobre materias puramente disciplinares.

Las proposiciones de Trento, ya duras y categóricas de por sí, se volvieron aún más rígidas (y de algún modo más extremas) por los teólogos de la contrarreforma. Animados por fuerte y a veces violento espíritu polémico frente a los reformadores (que por lo demás correspondían gustosos con la misma moneda), los teólogos postridentinos desarrollaron su reflexión como exegetas de los decretos conciliares, sacando consecuencias extremas y como empeñándose en ampliar y hacer más profunda la fosa que los dividía de la reforma que en salvar las distancias y reducir las divergencias.

Habrà que esperar mucho tiempo para que el espíritu de controversia y de recíproca excomunión ceda el puesto a una inspiración ecuménica ordenada a buscar más lo que une que lo que divide. Un camino ecuménico del cual en nuestros días comienzan a apreciarse los primeros tímidos frutos (documento de Lima, p.ej., 1962).

5. LAS TENDENCIAS CONTEMPORÁNEAS. La primera mitad del siglo xx está dominada por el pensamiento neoescolástico, doctrina oficial de la escuela teológica romana y de las universidades pontificias. El esfuerzo se centra en un retorno al pensamiento genuino de los grandes escolásticos, en particular de santo Tomás. Las respuestas son naturalmente diversas en los diversos teólogos; pero difícilmente podrían encontrarse en sus escritos elementos de segura originalidad, en todo caso capaces de permitir un progreso real en la comprensión del delicado problema.

Un verdadero paso adelante se da, en cambio, hacia mediados de siglo con la recuperación de una categoría epistemológica demasiado tiempo olvidada y desvalorizada, la única probablemente capaz de situar la investigación en su verdadero terreno, el de la expresión y del lenguaje: la categoría del símbolo.

La intuición es de por sí muy simple: si el sacramento pertenece al género y a la categoría del símbolo, también su eficacia, o sea, su modo de producir el efecto, habrá que buscarlo en el ámbito de la eficacia (causalidad) simbólica. En otras palabras, el sacramento producirá su efecto del modo que es propio del símbolo (y de la acción simbólica). En esta línea se mueve ahora la más acreditada teología contemporánea. Pero no se trata de una teoría uniforme. La misma dificultad de llegar a una definición satisfactoria y universalmente aceptable del símbolo hace la empresa más ardua aún.

Diversamente fundadas en una estrecha conexión entre cristología y eclesiología (E. Schillebeeckx), en la estructura ontológica de la misma realidad (K. Rahner), en la antropología (actividad simbolizante como autoconstrucción por interacción del individuo y de la sociedad juntamente: L.-M. Chauvet) o en otras bases todavía, todas estas respuestas tienen en común la intuición de que el sacramento, en cuanto símbolo, obra diciendo (expresando), no haciendo. Es decir, obra y produce un efecto no en cuanto hace algo (mojar, partir el pan, ungir, etc.), sino en cuanto, al hacer algo, dice y deja entender el verdadero fin para el cual se pone. El efecto del sacramento no hay que buscarlo en lo que se está haciendo "inmediatamente", sino en aquello a que se alude con la acción. Y alcanza su fin y produce su efecto precisamente porque, con su acción material, remite (vislumbrándolo eficazmente con la alusión simbólica) a aquel efecto. Sin esta intención (*intendere*) esencialísima, el efecto de la acción simbólica no podría alcanzarse nunca.

Si esta vía es ahora bastante conocida y está adquirida en el plano teórico, queda aún muchísimo por hacer en el plano de la práctica. Las deducciones pastorales y litúrgicas (prácticas) han sido en realidad mucho menos consecuentes y animosas que el pensamiento especulativo.

II. Para una teología de los sacramentos

El término sacramento encuentra en los padres de la Iglesia un riquísimo campo de aplicación, que le viene del hecho de ser usado como traducción del griego *mysterion*. San Agustín dará de él una definición que será clásica durante siglos y de la cual partimos para nuestra aproximación antropológica: "Aquellos signos que se refieren a las cosas divinas son llamados sacramentos" (Ep., 7: PL 33,528). De forma más sintética todavía el mismo obispo de Hipona dirá "sacramentum id est sacrum signum" (*De civitate Dei*, 10,5: PL 41, 282). En este sentido el término sacramento puede también salir del ámbito cristiano, como veremos enseguida.

1. EL SACRAMENTO, UN SÍMBOLO RELIGIOSO. Después de la época patristica la palabra sacramento, en el ámbito del pensamiento teológico y del derecho canónico, fue especializándose cada vez más hasta quedar reservada en sentido propio a los solos siete actos culturales considerados capaces de "producir gracia": exactamente los siete sacramentos.

En este sentido preciso el término sacramento pertenece de derecho al culto y a la teología cristiana. Sin embargo, en la terminología histórico-etno-religiosa la palabra ha entrado ya para indicar "un rito que se explicita a través de signos o materias visibles y que constituye una peculiar relación con el mundo de poderes o una entrada en lo sagrado, en virtud de su eficacia mágico-automática o también en virtud de una carga eminentemente religiosa (cuando, p.ej., expresa también la posición de dependencia de quien es admitido al acto sacramental)" (A.M. Di NOLA, *Sacramento*, en *Enciclopedia delle religioni V*, 648). De este modo una realidad cultural cristiana se ha convertido en parámetro y criterio de clasificación de los "más varios comportamientos rituales, que, en todo caso, tienen lejanas analogías con los sacramentos cristianos" (ib): ritos de iniciación (también con colación de carácter), sacrificiales y totémicos, que de algún modo recuerdan "el esquema llamado *ex opere operato* del sacramentalismo cristiano" (ib). Los científicos enumeran listas enteras de ritos de carácter sacramental, es decir, de ritos eficaces por sí mismos (abluciones, bautismos, unciones...).

Este modo de proceder de los investigadores de historia de las religiones podrá disgustar al teólogo cristiano, que teme ver reducirse la teología del sacramento a pura fenomenología del rito. Sin embargo, justamente este hecho puede ofrecer una base preciosa de partida para una teología de los sacramentos que no quiera limitarse a repetir lo ya dicho y que, sobre todo, no se resigne al apriorismo abstracto e ideológico, sino que aspire, por el contrario, a fundarse en la sólida base de la realidad y de la experiencia.

2. EL RITO, EXPRESIÓN UNIVERSAL DE LA RELIGIOSIDAD. Existen, ciertamente, religiones sin prácticas rituales de tipo "sacramental" (p.ej., el islamismo); pero en su gran mayoría las religiones son ricas en ritos y en gestos rituales, tanto públicos y solemnes como privados y quizá domésticos. Lo que el hombre busca en el rito es, en cada caso y para decirlo también con A.M. Di Nola, "un vehículo de participación en la sobrenaturalidad", "un contacto gratuito con el plano divino", "un signo mágico de transmisión de poder". En las religiones históricas o reveladas (y a menudo también en los cultos mágicos), esto ocurre mediante un rito que mira a hacer posible el encuentro entre un acontecimiento pasado, considerado portador de una potencia salvífica o en todo caso benéfica, y el individuo que vive en un aquí y ahora de la historia diverso de aquél del acontecimiento de referencia, pero que debe entrar de algún modo en relación con ese acontecimiento si quiere tener parte en sus efectos benéficos. En los diversos casos podrá tratarse de una relación mágica o religiosa, pero la instancia es la misma: el acontecimiento debe poder alcanzarse. El rito ofrece la mediación entre el acontecimiento pasado y el presente de mi historia.

Se trata, como se ve, de un poder de evocación que actualiza el acontecimiento pasado. Acerca del origen de ese poder, las respuestas serán siempre diversas en los diversos casos. En la magia se podrán tener, bien la transmisión benévola del poder mágico, bien la apropiación furtiva del mismo. En las religiones, en cambio, especialmente en las superiores ese poder se creará que es concedido y transmitido "institucionalmente por el fundador a los discípulos para que usen de él y lo transmitan a su vez. Para ciertas prácticas mágicas, el automatismo rito-efecto es absoluto y tiene lugar también sin saberlo o contra la voluntad del destinatario. En cambio, donde predomina el aspecto religioso, la voluntad del beneficiario es determinante; es más, el efecto será proporcional a su empeño personal.

3. EL RITO RELIGIOSO COMO NECESIDAD Y COMO DON. El rito religioso es, pues, el encuentro entre la necesidad del hombre y el don de una salvación ofrecida por un poder benéfico, quizá por mediación de un fundador. Éste, si es consciente del don que está haciendo, ofrece él mismo una respuesta a la necesidad de los discípulos en los ritos que les confía. En los otros casos es el grupo de los discípulos el que elabora un sistema ritual capaz de transmitir los efectos benéficos de la obra del fundador. De este modo el acontecimiento queda sustraído a la ley del tiempo y a la caducidad de la historia y sobrevive (o mejor, revive) en el rito. Lo que lo mantiene eficaz es el encuentro entre la voluntad-palabra del fundador y la fe del discípulo, que está seguro de entrar en contacto, mediante el rito sacramental, con la persona o con el acontecimiento del que espera obtener la salvación de los peligros que le amenazan.

4. EL RITO CRISTIANO: UN LENGUAJE PARA EL ENCUENTRO ENTRE EL HOMBRE Y DIOS. El hecho de que el modelo cristiano haya servido a los científicos para clasificar y denominar un aspecto del fenómeno cultural no quiere decir, evidentemente, que sea el modelo ritual originario y primitivo del cual se derivarían luego los otros. El fenómeno es mucho más antiguo y extendido que el cristianismo mismo, y ya algunos ritos hebreos (uno por todos, la pascua) y los misterios del mundo grecorromano presentan rasgos de semejanza absolutamente sorprendentes. Los teólogos han discutido por extenso sobre el sentido de estas afinidades, y justamente el debate sobre la "teología de los misterios" de O. Casel ha constituido uno de los capítulos más fascinantes de los sacramentos del siglo xx. Hoy, sin embargo, es posible ver las cosas a una luz parcialmente diversa; y una aplicación más adecuada de la teología de la encarnación a los sacramentos, junto con una más atenta consideración de la estructura simbólica del lenguaje ritual, permiten una aproximación más satisfactoria al problema.

En esta perspectiva el lenguaje sacramental, como lenguaje simbólico aplicado "a las cosas que se refieren a Dios" aparece como uno de los aspectos humanos que el Hijo de Dios, al encarnarse, (hubo necesariamente de apropiarse. Al hacerse hombre, Dios asume todo lo humano y transmite su don de salvación y de gracia a través de los que son los canales e instrumentos accesibles al hombre. Debiendo hablar al hombre, Dios no puede hablar más que un lenguaje humano. No es condescendencia; es necesidad. La lengua del diálogo la impone el destinatario del

mensaje. El que quiere darse a entender debe adaptarse a la lengua de aquél a quien quiere llegar. Ciertamente no podía ser el hombre el que aprendiera la lengua de Dios. Por fuerza debía ocurrir lo contrario. A1 hacerse uno de nosotros, uno como nosotros, debió y quiso hablar como uno de nosotros, sirviéndose de nuestros instrumentos y criterios de expresión y de comunicación. Lo que tenía que decir no podía ni describirlo ni explicarlo; sólo podía anunciarlo. Para hacerlo usó la lengua de la gente sencilla y de los pobres, de los poetas y de los místicos, el lenguaje de la pasión y del amor, de la experiencia cotidiana y de la mística, el lenguaje de la oración, de la emoción, de la profecía: lenguaje alusivo, pregnante, que arrastra, hecho de símbolos y de signos, de gestos y de figuras, de metáforas y de parábolas. Un lenguaje común y universal, por estar hecho de imágenes comunes a todos, construidas sobre la experiencia de todos, tejidas con el hilo de la vida cotidiana. Un lenguaje universal, una verdadera *koiné*, para cuya comprensión no había que aprender nuevas palabras y ni siquiera nuevos símbolos, porque eran los que todos conocían, pertenecientes a todas las culturas y civilizaciones humanas. Pero al asumir las palabras de todos los días y al proponerlas a quienes le escuchaban, las iba cargando de significados nuevos, de valores inéditos. Repetía los ritos religiosos de sus coterráneos y correligionarios; pero al usarlos los renovaba, convirtiéndolos en vehículos de una salvación real y perfecta, y no ilusoria o parcial. A1 hombre, que desde hacía siglos andaba expresando en los ritos su ansia de salvación, fingiéndose una respuesta que venía de su misma necesidad, Dios quiso darle la única respuesta que podía apagar su sed, la única válida y verdadera, fundada en la fuente de salvación y de esperanza que el mundo conoce: la vida, la palabra, la pasión, la muerte, la resurrección, la glorificación de Cristo. Las palabras de imploración son siempre éstas, lo mismo que las palabras de la respuesta: el pan, el agua, el vino, la vida, la muerte, la purificación, el perdón. Lo que cambia es "sólo" el contenido de las palabras, la razón de la esperanza, el fundamento de aquellas promesas y de aquella fe. Lo que equivale a decir todo.

Desde que Dios se hizo carne, el cristiano no condiciona ya su fe, la certeza de su verdad, a la originalidad de la forma, a la materialidad del gesto. Él sabe que en esto la parte del hombre, salvo detalles secundarios; es siempre la misma, porque siempre la misma es la tierra que pisa, de la cual viene y ,a la cual tiende; siempre la misma es el agua de la fuente que lo lava y le sacia, la muerte que lo aferra, el deseo de vida que le hace gritar al cielo. Lo que cambia es justamente el que responde a este grito, el interlocutor. Y el don que el interlocutor hará.

III. Cristo, origen y forma de los sacramentos

El don de Dios es Jesucristo. Él es la respuesta de Dios a la invocación del hombre, la palabra pronunciada de una vez por todas y para que sea válida para siempre. Palabra que anuncia la verdad, maestro que enseña el camino, modelo de fidelidad a la voluntad del Padre, dispuesto a la obediencia hasta la muerte de cruz, sacerdote de la nueva y eterna alianza, Cristo es también y sobre todo un don: el don del Padre para la salvación del hombre pecador. Cordero de Dios, es inmolado para que lleve sobre sí y quite de una vez por siempre los pecados del mundo.

1. CRISTO, SACRAMENTO PRIMORDIAL. Cristo es la perfecta revelación del Padre y de su amor al hombre. Y es al mismo tiempo la perfección de aquella adoración en espíritu y verdad (Jn 4,23-24) que es obediencia, fidelidad, abandono de sí hasta la muerte, culto grato a Dios por encima de cualquier otro.

Revelación del amor de Dios y perfección de la obediencia de la criatura, Cristo es en sentido pleno y radical el sacramento de la salvación realizada por Dios en la historia. Su humanidad al mismo tiempo revela y ejecuta, anuncia y realiza una intervención de gracia. Toda su humanidad y su obra son al mismo tiempo don de Dios al hombre y adoración del hombre a Dios. En él se realiza finalmente el proyecto primordial: la perfecta adhesión entre la voluntad de Dios y la voluntad del hombre, en una obediencia que no es servilismo, sino amor, aceptación de una ley que a su vez es expresión no de una voluntad tiránica, sino de una paternidad solícita y, providente. La muerte de Cristo es el vértice de esta revelación de amor (el Padre acepta ver inmolada la vida del Hijo) y de este abandono a la obediencia (la criatura acepta perderse en la voluntad de Dios); al mismo tiempo es lo sumo del escándalo: todo parece naufragar, el proyecto de Dios parece fracasar, la obediencia del hombre aparece como una derrota. Cristo, en el momento de su muerte en cruz, es en sumo grado revelación y encubrimiento, ocultamiento y manifestación. En una palabra, "sacramento".

2. EL MISTERIO PASCUAL, NUEVA ALIANZA. La salvación es el fruto de un pacto de alianza renovada entre el hombre y Dios. Una alianza nueva (Lc 22,20; 1 Cor 11,25) y eterna (oración eucarística I). La proclamación de esta alianza, su sanción definitiva, es la resurrección. Al resucitar a Cristo, que con su sangre había renovado la alianza, el Padre declara grato el sacrificio y se compromete en favor del pueblo que nacerá de aquel sacrificio, la Iglesia. Éste es el acontecimiento que servirá ahora de fondo a la fe y al culto de las generaciones futuras, el acontecimiento de salvación que hay que hacer revivir en el misterio de la acción ritual: la muerte y la resurrección del Señor; en una palabra, su misterio pascual. Dejar que nos alcance será garantía de salvación. El rito sacramental se encargará de hacerlo posible, haciendo revivir el acontecimiento en la acción cultural.

3. EL ESPÍRITU, PRESENCIA DEL AUSENTE. Cuando se disponía a dejar a los suyos en el mundo para volver al Padre, Jesús les prometió el don del Espíritu (Jn 15-16). Éste perpetuará en medio de ellos su presencia, permaneciendo para siempre con ellos (Jn 14,16); les hablará con las mismas palabras que él había dicho,

ayudándoles a recordar lo que les había enseñado (Jn 14,26); daría testimonio de él, ayudándoles a dar testimonio ellos a su vez (Jn 15,26-27); daría fuerzas y sustancia a su oración. Los guiaría por los caminos de la historia como había guiado sus caminos de Galilea y de Judea, haría de muchos un solo corazón y un alma sola (He 4,32). Mantendría viva su fe y alimentaría su caridad; no los dejaría nunca solos, y les enseñaría cómo ser fieles a la memoria y a las enseñanzas del maestro. Hasta su vuelta.

Aquel mismo Espíritu que había revestido de poder sus obras y colmado de sabiduría sus palabras, daría valor y eficacia a su predicación y a sus ritos: regeneraría a los hijos de la luz con el agua del bautismo, confirmándolos con su poder; uniría en un mismo cuerpo a los que se alimentaran con el mismo pan y con el mismo cáliz; perdonaría los pecados de aquellos sobre los que fuera invocado; robustecería los miembros de los enfermos sobre los cuales la Iglesia invocara su poder; revestiría de autoridad y de santidad a quienes hubieran de perpetuar la función que el Señor había confiado a sus apóstoles; bendeciría y santificaría el amor de quienes, en el sacramento del amor conyugal, pusieran sus cuerpos y sus corazones al servicio del amor creativo de Dios.

4. LA IGLESIA, CUERPO SACRAMENTAL (MISTICO) DE CRISTO. La Iglesia, comunidad de fe pensada y querida por el maestro como continuación de su obra y perfeccionamiento de su ministerio, tiene la función de prolongar en la historia y en el mundo la obra de su fundador. Ella vive su misión consciente de ser para él una "humanidad de suplemento" (sor Isabel de la Trinidad), una extensión sacramental o mística (los dos términos son sinónimos, pero nosotros preferimos decisivamente el primero) de su primera humanidad, de su cuerpo terreno. La Iglesia vive esta misión suya continuando en sí misma la actitud de adoración al Padre y de servicio a los hermanos, colaborando a la obra de la redención dejando que la "use", prestándole su propia humanidad para que él se posea de ella y la penetre, asumiéndola como propia, en un "*crescendo* de encarnación" que tendrá término sólo al fin de los tiempos. Ella repite y transmite fielmente las palabras del maestro y renueva sus gestos que llevaron la salvación a la humanidad sufriente y pecadora que él se encontraba en su camino. A ella le ha confiado el Señor una y otra tarea, y ella las cumple fielmente, aunque no sin debilidades y pecados. Al hacerlo, revela el amor de Dios, manifiesta la presencia salvífica del Señor resucitado, pone en acción el poder de su gracia para la salvación de todos. Al mismo tiempo, a causa de la debilidad de su carne, constituye una pantalla y un obstáculo a la transparencia de lo divino que hay en ella. Como todo sacramento.

5. UNA SALVACIÓN A TRAVÉS DE LOS SIGNOS: ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA SALVACIÓN. La estructura sacramental de la economía salvífica del Dios de Jesucristo no es tanto una elección de la misericordia divina cuanto una necesidad impuesta por la estructura misma de las cosas. La salvación ofrecida por Dios no puede menos de pasar a través de los signos. Será, pues, necesariamente sacramental. Esta sacramentalidad es estructural, y por tanto necesaria, no funcional y facultativa.

Esto subraya la importancia de la aportación humana, y al mismo tiempo basta para justificar lo precario y los riesgos de tal economía. De ningún modo ésta podrá estar exenta de las deficiencias y de los límites propios de toda contribución humana. Riesgo éste que Dios conocía, pero que no podía evitar, toda vez que ha decidido salvar al hombre con el hombre. Éste, en efecto, no podría de ningún modo prescindir de los signos, a pesar de sus límites. La parálisis sería total a todos los niveles, especialmente si nos aventáramos en la expresión de las realidades más complejas y misteriosas. Y la experiencia religiosa se cuenta entre éstas. La Iglesia y la salvación que ella anuncia y comunica están igualmente involucradas. Por lo demás el maestro les había dado ejemplo y él precisamente les había enviado por este camino arduo y necesario. Él mismo había practicado gestos profundamente simbólicos, evocativos, confiándolos luego a la comunidad para que los practicase a su vez y los transmitiese. Y la comunidad ha sido fiel a la consigna.

IV. El sacramento: la salvación confiada a un signo

Como todo profeta de Israel, Jesús, el profeta de Nazaret, confió a la fuerza y a la elocuencia del símbolo gran parte de la eficacia de su mensaje. Incluso se pueden quedar sorprendidos al ver lo poco que Jesús "argumenta" en sus discursos. Rara vez éstos están contruidos sobre la fuerza de las deducciones. En cambio están llenos de las imágenes usuales y cotidianas de sus parábolas y de las semejanzas. Jesús no siente nunca la necesidad de demostrar. Se limita a anunciar, a afirmar, a ilustrar.

También muchas de sus acciones, como a menudo había ocurrido entre los antiguos profetas, son esencialmente alusivas, simbólicas y contienen ya en sí mismas la clave de su interpretación: el agua cambiada en vino anuncia otro cambio, el de la última cena (Jn 2,4; 13,1); un lisiado que vuelve a caminar recuerda a todos la parálisis del pecado y hace entrever los efectos de la venida del reino (Le 5,20-24); un frasco de perfume que una mujer derrama sobre sus pies es considerado como anuncio de su sepultura (Jn 12,7); una higuera estéril se convierte en imagen de un pueblo que no ha respondido a las expectativas de Dios, y la maldición de la higuera anuncia un castigo para todo aquel pueblo (Me 11, 12-14.20; par.); un sorbo de agua pedido por caridad en un ardiente mediodía en Samaría puede anunciar un don que es para la vida eterna (Jn 4,7-11). Y se podría continuar indefinidamente.

Junto a estas palabras y acciones proféticas, están los gestos rituales a los que Jesús se sujeta lo mismo que todos sus hermanos de estirpe y religión (bendiciones, oraciones, imposiciones de manos, bautismos en el Jordán,

banquete pascual, peregrinaciones); pero no rara vez, en sus manos estos gestos usuales adquieren un significado completamente nuevo (el pan es su cuerpo, el vino es su sangre para una alianza nueva y eterna, su bautismo no será sólo en el agua, sino en el agua y en el Espíritu).

Otros gestos parece improvisarlos: sopla en el rostro de los apóstoles (Jn 20,12); hace lodo con la saliva y lo pone en los ojos de un ciego, que comienza a ver (Jn 9,6); toca las orejas y la lengua de un sordomudo, y le devuelve el oído y la palabra (Me 8,33); toma la mano de la niña muerta y le devuelve la vida (Me 6,41).

En estos gestos, en estas palabras y en la virtud que les acompaña se contiene un mensaje que ningún discurso razonado podría expresar con la misma eficacia. La multitud lo percibía y se sentía conmovida. Ante la desarmada "pobreza" de aquel lenguaje, el hombre de todos los tiempos se queda pensativo. Aquel lenguaje es capaz de seguir hablando.

1. LA IGLESIA RECOGE LA HERENCIA DEL MAESTRO. Jesús había indicado un camino. Otros gestos del maestro fueron comprendidos enseguida en toda su densidad profética. Para otros habrá que esperar a su muerte y glorificación a fin de que sean comprendidos plenamente. Esto vale tanto para las palabras como para los gestos. Ciertamente, la palabra de aquel profeta, que declaraba al hombre superior al sábado (Me 2,27), contenía mensajes de una libertad hasta entonces inaudita. Y sus gestos no lo eran menos. Una y otros merecían ser recogidos y conservados en la memoria. Palla algunos de ellos el maestro mismo dio la orden de repetirlos (bautizar, partir el pan, perdonar los pecados); otros eran tan familiares a todo israelita piadoso que para repetirlos no había necesidad de dar preceptos particulares (imponer las manos, ungir a los enfermos, dar gracias). Estaban inscritos en la cultura religiosa de todo el pueblo.

2. LOS SIMBOLOS SACRAMENTALES. EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA. Es fácil imaginar con qué cuidado y fidelidad la Iglesia naciente guardó y transmitió los gestos aprendidos de su Señor. Y con qué fe y entusiasmo los practicó a su vez. Mas no todos aquellos gestos tuvieron un futuro igualmente afortunado. Algunos cayeron pronto, otros permanecieron en la Iglesia como patrimonio común de los cristianos y de los judíos; otros, finalmente, fueron aceptados como propios por los discípulos del Nazareno.

Pero el patrimonio ritual de la Iglesia no se detendrá en los gestos recibidos directamente de Cristo. La Iglesia misma introducirá otros después de él y a imitación suya: gestos tomados del AT, de la praxis apostólica y también de las nuevas culturas con las que el evangelio entraba en contacto. La Iglesia, cuerpo sacramental de Cristo, podía hacerlo, porque así lo había hecho su maestro.

Aquella "selección" no se hizo tanto bajo el impulso de preocupaciones doctrinales cuanto más bien -parece- para responder a las exigencias concretas de una comunidad. De hecho, durante muchos siglos, usos y ritos diversos pudieron convivir en la misma región, en comunidades vecinas y hasta en la misma comunidad.

Fiel a los gestos ordenados, la Iglesia dejaba espacio también a la creatividad del Espíritu que habitaba y obraba en ella, y concedía "libertad de palabra" a los profetas (*Didajé*, 10,7).

Así el mismo rito podía tener formas y desarrollos muy diversos y expresarse con palabras no precisamente idénticas, e incluso muy diversas. Todo este complejo y riquísimo sistema de símbolos, y cada uno de los símbolos mismos, eran lo que en la Iglesia antigua se llamaba, con palabra griega, "misterio", y, con palabra latina, "sacramento": un signo que contiene un don divino de gracia y de salvación.

3. LIBERTAD RELATIVA DE LA IGLESIA EN LA ADOPCIÓN DE LOS SIGNOS SACRAMENTALES. Sólo con el correr del tiempo la Iglesia sintió la necesidad de poner orden en la praxis sacramental, buscando en la unidad de la disciplina una defensa contra las tendencias disgregadoras de la herejía. Paradójicamente, precisamente esta voluntad unificadora, justificada siempre por la fidelidad a la palabra del Señor y a la tradición viva, constituye la prueba más evidente de aquel espacio de libertad de que la Iglesia ha podido disponer siempre en la determinación de la disciplina sacramental; espacio de por sí relativamente amplio, como podrá demostrarlo abundantemente una rápida revisión histórica.

En realidad, la historia de los sacramentos ha conocido cambios también importantes en las palabras (fórmulas), en el signo sacramental (gesto o "materia apta": fórmula tomada del nuevo *Ritual* de la unción de los enfermos, *Praenotanda* 20), e incluso en la comprensión del don y en la función de cada sacramento en el conjunto de la economía sacramental general. Si es justo reconocer que nunca ha faltado la conciencia de la intención original de cada uno de los sacramentos, es igualmente obligado admitir que su existencia teológica y ritual ha podido conocer vicisitudes muy diversas y oscilaciones incluso muy amplias.

- *Bautismo.* El rito, al menos en Occidente, pasó de la inmersión a la infusión; los candidatos, al principio preferentemente adultos (como puede ocurrir todavía hoy en tierra de misión), fueron luego casi exclusivamente niños. Del sacramento de la conversión y del compromiso consciente e irrevocable (*sacramentum* como juramento, en el sentido originario del término) a rito de la purificación del pecado original. Naturalmente, aquí se simplifica quizá en exceso.

- *Confirmación.* El gesto esencial (o la materia apta) ha oscilado continuamente entre la imposición de las manos y la unción con el crisma. Su vocación originaria es el perfeccionamiento, por las manos del obispo, de lo que el bautismo ha iniciado. Quien confirma es, pues, la Iglesia. Segundo sacramento de la iniciación, la confirmación precedió

siempre normalmente a la eucaristía. Sin embargo, durante siglos las Iglesias de Siria no tuvieron un rito propio para este sacramento. El don del Espíritu se otorgaba en el bautismo. En Occidente el ministro ordinario es el obispo, en Oriente lo confieren los presbíteros al niño apenas bautizado. Hoy se va afirmando la tendencia, sugerida por exigencias pastorales y alentada por todos los episcopados nacionales, a diferir la confirmación a una edad de mayor madurez, hacia los dieciocho años, varios después de la primera comunión. El segundo sacramento se ha convertido en el cuarto: es el candidato que confirma su compromiso bautismal.

- *Eucaristía*. Es ciertamente el sacramento más celosamente custodiado y "defendido"; sin embargo, tampoco en él han faltado cambios notables. Materia apta: desde el pan fermentado al ácimo; comunión bajo una sola especie, más bien que bajo las dos; fracción del pan, reducida ahora a gesto insignificante; oraciones eucarísticas diversas (con o sin relato de la institución; con o sin epiclesis); comunión primero en las manos y que se llevaba a casa, y luego en la boca. Hoy, finalmente, en la mano o en la boca, libremente.

- *Penitencia*. De la corrección fraterna al rigor de la penitencia canónica antigua, con una sola reconciliación posible en la vida (penitencia segunda, casi segundo bautismo), realizada únicamente por el obispo; de ésta a la penitencia tarifada, reiterable y administrada por el presbítero, con penas todavía severas, pero conmutables y rescatables también con limosna en dinero; de la penitencia corporal que precede a la reconciliación, a una reconciliación que anticipa la penitencia hasta determinar su casi total desaparición; desde la absolución que sigue necesariamente a la confesión a la reconciliación dada antes de la confesión detallada de los pecados: posibilidad prevista sólo en caso de necesidad (tercera forma de la penitencia, según el nuevo rito); de una confesión que se justifica sobre todo como acto "judicial" en orden a una penitencia-pena que hay que imponer, a confesión "por el rubor", única y suficiente pena que hay que expiar. Cuarto sacramento según el orden tradicional, ahora se ha convertido casi universalmente en el segundo.

- *Unción de los enfermos*. De la gran liberalidad inicial, que concedía su uso también a los laicos (*Tradición apostólica*, Inocencio I), a su progresiva administración por parte de los presbíteros (justamente lo que excluía Inocencio I). Materia apta: desde el óleo bendecido por el obispo después de la misa dominical al crisma y al óleo de los enfermos (hoy el presbítero puede bendecirlo cada vez). A la extremaunción se llegó después de un largo período de uso muy liberal, y cuando la unción de los enfermos se asimiló a la entrada en la penitencia canónica.

- *Orden*. Materia apta: desde la imposición de las manos a la entrega de los instrumentos (concilio Florentino), y de nuevo a la imposición de las manos. Grados: durante siglos se dudó o se excluyó que el episcopado fuese un sacramento (el Vat. II ha disipado toda duda); todavía el Código anterior de derecho canónico citaba los tres grados de presbítero, diácono y subdiácono.

Matrimonio. Durante muchos siglos la Iglesia no tuvo un rito matrimonial propio. El rito civil, con la intención de casarse según la voluntad de Dios, constituía ipso facto el sacramento. De ahí, por etapas sucesivas, se pasó al matrimonio *in facie ecclesiae*, y finalmente al rito actual, en el cual el matrimonio religioso es condición necesaria para la validez sacramental del matrimonio.

4. DIVERSIDAD DE SIGNOS, IDENTIDAD DEL DON. Estas variaciones en la historia de los sacramentos caen bajo las leyes del lenguaje, a cuya amplia categoría pertenece el rito sacramental. En este campo el cambio no es índice de volubilidad o de infidelidad, sino de crecimiento y de respeto. Crecimiento en la comprensión del mensaje recibido y que hay que transmitir, respeto y atención al destinatario del mensaje. El Fidelidad al mensaje: nadie vive siempre del mismo modo la misma realidad. Consiguientemente, nadie expresa siempre del mismo modo la propia comprensión de la realidad. En la tercera edad no se vive el matrimonio como se lo vivió durante la luna de miel. La fidelidad al don se reviste de forma y de modelos de expresión diversos, pero igualmente auténticos. O Atención y respeto al destinatario: no se puede hablar de la misma cosa del mismo modo a dos personas culturalmente muy diversas, o bien a la misma persona en fases diferentes de su desarrollo cultural. El mensaje debe expresarse en un lenguaje proporcionado a las exigencias y a la comprensión del destinatario.

Lo que vale para el individuo, vale también para las culturas y las sociedades. Se sigue de ahí que cada cultura tiene derecho a recibir el mensaje traducido en sus propias categorías culturales. En efecto, así como toda lengua tiene su léxico y su sistema de signos gráficos y fonéticos, igualmente cada cultura tiene un patrimonio simbólico propio e inconfundible. Este patrimonio tiene ciertamente muchos elementos capaces de acoger y de expresar el misterio de Cristo y de ofrecer aportaciones propias y originales a su comprensión. Lo que ocurrió en la cultura del mundo grecorromano puede ocurrir también en otras culturas. En una óptica de fe, esto es también fidelidad y obediencia al Espíritu, que obra en la Iglesia y que actúa para el discernimiento de todo lo que es útil para el crecimiento del reino de Dios.

5. EL NÚMERO SEPTENARIO Y UNA REALIDAD TODA ELLA SACRAMENTAL. El número septenario no debe hacer perder de vista la realidad más amplia de la sacramentalidad global de la economía global de la economía salvífica. Con esta conciencia vivió la Iglesia durante más de un milenio, y el sentido de aquella realidad no se perdió nunca. Un exceso de sacramentalismo no ha ayudado a la pastoral, ni tampoco a la vida litúrgica y a la piedad cristiana. En realidad, en la Iglesia todo es sacramental, en el sentido de que todo lleva en sí una figura y un anuncio de amor y de salvación. La tradición ha fijado esta conciencia en la categoría de los sacramentales, distintos de los

sacramentos por no estar instituidos por Cristo y porque su eficacia no es *ex opere operato*, sino *ex opere operantes ecclesiae*.

Si Trento dice que los sacramentos son siete, "ni más ni menos", esto ciertamente significa que la Iglesia no podrá renunciar nunca a aquellos signos. ¿Se excluirá también que la Iglesia pueda establecer otros gestos que tengan relieve y valor análogo, entre los muchos que el Señor le ha confiado? ¿No será posible pensar en otros signos sacramentales añadidos o que sustituyan en parte a los tradicionales? Formulada en estos términos, la pregunta podría parecer brutal y sin perspectivas reales. Pero siempre podrá preguntarse si lo que está ocurriendo con el sacramento de la confirmación no es en el fondo justamente un ejemplo de esta posibilidad. No se trata ciertamente de pensar en un octavo sacramento, sino de prever diversos resultados posibles para los varios sacramentos, con diversos significados y diversos modelos celebrativos.

V. Un acto salvífico de Cristo por el ministerio de la Iglesia

El Vat. II ha renunciado a dar una definición de sacramento. En SC 59 se dice sólo que los sacramentos "están ordenados a la santificación de los hombres, ala edificación del cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico". En otra parte dirá que en torno a los sacramentos "gira toda la vida litúrgica" de la Iglesia (SC 6).

1. ACTO SALVIFICO DE CRISTO. El carácter absolutamente central de la liturgia y de los sacramentos, "cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y fuente de donde mana su fuerza" (SC 10), se explica por la presencia especialísima de Cristo en las acciones litúrgicas. Cristo "está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla. Está presente, por último cuando la Iglesia suplica y canta salmos" (SC 7). Esta presencia basta para fundar la cualidad primera y más esencial del culto cristiano: todo acto de culto, especialmente sacramental, es un verdadero acto de Cristo.

2. POR EL MINISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio lo repite a menudo: "Por medio de sus sacerdotes...; en esta obra tan grande, Cristo asocia siempre a sí a su Iglesia; en ella se ejercita por el cuerpo místico de Cristo; a saber: por la cabeza y por los miembros, el culto público integral...; toda celebración litúrgica es obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia" (SC, *passim*). Esta mediación tiene lugar en diversos niveles: del ministro que obra in persona Christi et ecclesiae, y de la asamblea, diversificada en los múltiples ministerios, que obra y habla por Cristo, con Cristo y en Cristo al anunciar y realizar la salvación y al dar alabanza al Padre eterno.

3. LA EFICACIA DEL RITO SACRAMENTAL. RESPUESTAS INADECUADAS. Vuelve aquí la pregunta que dio que hacer al ingenio y a la fe de los teólogos de la escolástica: ¿Cómo puede un acto humano y un símbolo material comunicar (o incluso producir: *efficere*) una gracia espiritual?

Reduciendo las diversas respuestas sólo a dos grandes filones, puede decirse que la teología ha oscilado siempre entre una causalidad instrumental física y una causalidad instrumental moral. En las dos respuestas el agente o causa principal es naturalmente Dios, el Dios trinitario diversamente comprometido es el acto sacramental de salvación, mientras que el rito sacramental mismo obra como un instrumento en las manos de Dios. -En la primera respuesta (instrumentalidad física) el rito concurre a determinar la naturaleza del efecto procurado (*efficiens gratiae*), justamente como el instrumento concurre de manera esencial al efecto de la acción: no puedo coser sin aguja, cortar sin cuchillo, disparar sin fusil. En esta perspectiva el símbolo sacramental (agua, vino, pan, aceite...) es esencial para la consecución del efecto; tanto que, si cambia el símbolo (materia o gesto adecuados), cambiaría (o simplemente faltaría) también el efecto. Luego si el bautismo purifica de los pecados, es porque utiliza el agua que tiene la propiedad de lavar; si puede hacer renacer a una vida nueva, es porque el agua tiene por su naturaleza un poder vital generador y regenerador. El agua, pues, produce un efecto espiritual proporcionado a sus propiedades físicas. El "prodigio" está en el hecho de que, mientras realiza su acción natural en el cuerpo (lavar), "produce" un efecto espiritual (purifica de los pecados) análogo al físico. -En la segunda respuesta, en cambio, la instrumentalidad se entiende en sentido moral y, en las diversas teorías, puede ser bivalente: en el sentido de que dispone el corazón del hombre al don de la gracia o le da a Dios ocasión de hacer su don, o bien en el sentido de que la dignidad del sacramento mueve a Dios a conceder la gracia invocada. En esta óptica el sacramento puede llamarse instrumento porque produce las condiciones necesarias para el don de Dios. Y esto es lo sumo que se le podría pedir al signo sacramental.

4. LA VERDADERA RESPUESTA ESTÁ EN EL SÍMBOLO. Si lo que se ha dicho! *supra*, II, es cierto -o sea, que el sacramento pertenece a la gran categoría del símbolo, y por tanto del signo-, entonces es evidente que la naturaleza y los modos de su eficacia no podrán buscarse sino dentro de la eficacia simbólica.

- El símbolo como medio. Es evidente que el que decide recurrir al símbolo para expresar algo piensa en el símbolo como en un medio. Así, el artista y el poeta usan símbolos para expresarse y para comunicar. A este fin se sirven de ellos. El símbolo es un medio de expresión y de comunicación.

- Un medio sui generis. Pero el símbolo no puede llamarse instrumento, y su mediación se limita a la función cognoscitiva. Toda su eficacia y todo su efecto habrá que buscarlos en este campo. El símbolo informa, transmite, comunica y ayuda a comprender. Incluso cuando parece dotado de eficacia performativa (hace lo que dice), es más cierto el otro axioma: el símbolo dice lo que hace; o también: dice lo que está ocurriendo por mediación suya. Es la realidad la que condiciona y suscita el símbolo, y no viceversa (K. Rahner). También en el caso de un rito ciertamente eficaz -(p.ej., la investidura mediante imposición de una insignia o entrega de un diploma) habrá que reconocer que no basta ese gesto para fundar la nueva prerrogativa o dignidad; su función se limita a comunicar y a garantizar el sentido y la validez del acontecimiento. Pero la razón fundante de ello está en otra parte, en la voluntad del único que tiene autoridad para conferir esa dignidad o ese mandato. El rito por sí solo sin esa autoridad, no basta para conferir la investidura, ni siquiera aunque se realice a la perfección. Podrá incluso engañar a los presentes, pero la transmisión de poderes no tiene lugar.

- Medio, no instrumento. Como medio, el símbolo ofrece una mediación, pero no soporta la instrumentalidad. El instrumento es algo objetivo, capaz de ofrecer garantías al que lo usa del modo debido. Un cuchillo corta siempre, si se lo utiliza del modo debido en una materia apta. Una eventual resistencia interior no basta para detener el bisturí o el puñal. El artesano sabe siempre qué instrumentos usar para conseguir su fin. No es así con el símbolo. El símbolo es siempre un riesgo. El símbolo, una vez liberado y puesto en la existencia, vive con su vida propia, dotado de un dinamismo interior que puede producir resultados muy diversos, independientemente de la cualidad de la acción puesta. Un gesto simbólico, incluso puesto del mejor modo, puede ser absolutamente estéril, incluso contraproducente. Las causas podrán ser múltiples y de lo más diversas, y provenir de cada uno de los factores en juego. La aproximación, la escasa sensibilidad, la falta de arte en quien realiza el gesto; la indiferencia, la ignorancia, el hábito, el rechazo del destinatario del mensaje; el carácter cultural extraño, la oscuridad, la excesiva abstracción del símbolo, - son todas ellas causas que pueden tener consecuencias negativas en la comunicación simbólica. Raramente se podrá tener el control de todas las variables; siempre podrá escaparse algo incluso a la más sabia dirección. Por eso es lícito decir que el símbolo vive con tantas vidas cuantas son las personas que se le acercan; no es nunca igual a sí mismo y jamás produce el mismo efecto idéntico en dos personas diversas. La comunicación simbólica supone siempre, junto a la objetividad del signo las subjetividades del emisor y del receptor. Se trata de elementos necesarios. Querer eliminarlos (o reducirlos) es eliminar (o reducir) el símbolo. Un teorema o se comprende o no se comprende. En cambio, el símbolo tolera diversos niveles de comprensión o de fruición.

5. VENTAJAS Y LIMITES DE LA COMUNICACIÓN SIMBÓLICA. Estas propiedades del símbolo pueden constituir una ventaja o una desventaja, según los diversos puntos de vista.

El mérito más evidente y más importante está en el hecho de que el símbolo no es nunca definible, porque no es nunca igual a sí mismo ni se pone nunca de una vez por todas. Está en un continuo hacerse, en un continuo crecimiento. Crece con la comunidad y con el individuo que lo ponen, justamente mientras lo ponen. Cada día puede ser diverso, nuevo, inédito, según el que lo pone, el que lo recibe y el estado de ánimo y las circunstancias que le acompañan. Vive de lo individual y de lo social, de lo cotidiano y de lo excepcional, y se enriquece con la experiencia del individuo y de la memoria histórica de la comunidad. Su carácter dúctil y huidizo, al sustraerlo de toda codificación definitiva, lo hace respetuoso y garante de la libertad de todos; cada uno puede entenderlo y vivirlo según su grado de crecimiento, de sensibilidad y de experiencia. Nadie podría decir que posee la clave única; si esto ocurriera, sería la muerte del símbolo. Cada uno está llamado (y autorizado) a sacar de él según su propia capacidad y su necesidad. Al escoger hablar por medio del símbolo, Dios ha elegido el respeto a la libertad de cada hombre. Lo que constituye el gran mérito del símbolo constituye, desde otro punto de vista, también su límite. La libertad de interpretación puede prestarse, en efecto, a verdaderas distorsiones, e incluso a aberraciones. La historia ha conocido muchas, y la Iglesia ha intentado ponerles remedio, pero padeciendo a su vez pérdidas. Al dejar perderla la pregnancia del símbolo, se contentó con la exactitud del signo al servicio del concepto. La liturgia se convirtió en una práctica de "clero" (etim. separado); en un huerto vallado, cerrado a los sencillos y a los "pobres de espíritu". Una lengua incomprensible a la mayoría ocultó sus ya múltiples misterios; se contentó con realizar lo que estaba prescrito, aunque no se lo comprendía. De la rígida uniformidad ritual, de la suma abstracción de los signos, se aprovechó el rigor del lenguaje teológico, evitándose el riesgo de divagaciones e improvisaciones. Al símbolo se le hizo decir sólo lo que se esperaba que dijese, pero el rito perdió su impetuosa vitalidad. El lenguaje simbólico quedó empobrecido y el éxito del sacramento confiado por entero a la eficacia del *ex opere operato*. "No es necesario que comprenda el hombre. Basta que comprenda Dios" (san Roberto Bellarmino).

VI. La eficacia de mediación del símbolo sacramental

Al presente es posible decir algo más sobre la mediación del símbolo en el acto sacramental. Ante todo parece necesario renunciar a considerar el sacramento como un instrumento físico "en mano" de Dios. Si Dios hubiese

querido instrumentos realmente "eficientes", no hubiera elegido los símbolos, que son ciertamente los menos de fiar entre todos los instrumentos posibles.

1. EL SÍMBOLO: UNA MEDIACIÓN EFICAZ. El signo sacramental cumple una función de mediación, la de poner al hombre frente a Dios, al pecador frente al redentor, para que también a él pueda llegarle y alcanzar la salvación. La celebración del sacramento tiende a introducir al hombre en el radio de la acción salvífica de Dios. El símbolo, en efecto, propiamente no produce, sino que significa, anuncia la realidad que intenta comunicar. Y justamente, al anunciarla, la hace posible, provocando la respuesta esperada. En esta respuesta es donde el verdadero "agente" puede intervenir con su acción. El don de una rosa no produce el amor del donante, lo revela; y, al revelarlo, "puede" provocar una respuesta de amor. Sobre esta respuesta se volcará el verdadero don de amor que la rosa había anunciado y expresado.

Del mismo modo, el sacramento no "produce" la gracia; más bien revela la intención de Dios respecto a mí y me solicita y me dispone a responder a esa clamada, a abrirme a ese don. En el rito todo concurre a este fin: la evocación de los acontecimientos de la historia de la salvación, figuras y "sacramentos" ellos mismos de las realidades futuras y definitivas que ahora me interpelan; el recuerdo de la voluntad de Dios y de su designio de amor sobre el hombre; la llamada a las exigencias de una vida moral digna de la vocación cristiana y que el don sacramental sostiene; finalmente, la oración que abre el corazón del hombre a la intervención de Dios y lo dispone al don mismo: la gracia del sacramento, acontecimiento de salvación en función del cual existe y se justifica todo el rito. Este don, mucho más que constituir el efecto del sacramento, representa su verdadera causa final. Más que producir lo que significa, el rito sacramental significa -dice, anuncia, declara- la intención de Dios y solicita del hombre una respuesta. Su eficacia no está en condicionar de algún modo a Dios (instrumental, moralmente o de otra manera), sino en disponer y ayudar al hombre a abrirse al don de Dios, de modo que el don pueda tener lugar realmente y dar el máximo fruto, y el hombre pueda obtener una ayuda eficaz para la salvación.

De ningún modo, pues, el sacramento obra en Dios, sino en el hombre. No es puesto por el hombre para obtener un don de Dios (sería difícil escapar a la acusación de magia), sino que es puesto por Cristo para conceder su don al hombre. Para conceder ese don, Cristo se sirve hoy de su cuerpo sacramental, la Iglesia, como ayer se servía de su cuerpo físico.

El gesto o rito sacramental le sirve a Cristo para preparar al hombre a su intervención de salvación, para anunciar el don que guarda para él, para llamarlo e inducirle a la conversión, para hacer nacer en su corazón el deseo del don y, del deseo, la oración: como con la samaritana en el pozo de Jacob (Jn 4,15), como en la multiplicación de los panes (Jn 6,6) o como hicieron los apóstoles con el cojo en la puerta Hermosa del templo (He 3,4-7).

Es evidente que este modo de entender el sacramento exige considerar acto sacramental no sólo el gesto y la fórmula llamados "esenciales", sino toda la celebración, desde el principio al fin. Un cuerpo no vive sólo de corazón; una mentalidad excesivamente jurídica mata el símbolo, exactamente igual que un exceso de conceptualización. La liturgia de la palabra, en particular, y las varias partes eucológicas deberían considerarse partes igualmente esenciales y constitutivas del sacramento, y sólo por razones de suma gravedad deberían poder omitirse, y siempre a condición de que de algún modo pueda repararse la falta (o en voto o en consideración a una preparación ya ocurrida).

2. EL "EX OPERE OPERATO". La visión del sacramento tal como hemos venido exponiéndola impone una comprensión más atenta de la categoría del *ex opere operato*. Mientras hay que citarla en sus términos justos, 'que son los mínimos, como siempre debe ocurrir con una definición dogmática (concilio de Trento, DS 1608): el sacramento "produce su efecto" por virtud propia, por el hecho mismo de ser, no en virtud de quien lo pone. ¿De dónde le viene esa propiedad? La respuesta deberá ser muy matizada y articulada, porque la realidad misma aparece sumamente compleja. Desde este punto de vista, en efecto, la eficacia del rito sacramental debe considerarse desde muchos ángulos, tantos como son los elementos que a él concurren. Y a menudo se trata de ángulos también muy diversos entre sí.

a) "*Ex parte ministri*" La posición de Trento es incontrovertible: puesto válidamente el rito (que es acción de Cristo, realizada por medio de su cuerpo sacramental), el efecto de gracia no puede menos de seguirse necesariamente en lo que concierne a la parte del ministro. Ninguna indignidad puede hacerlo ineficaz. El bautismo vale también aunque lo celebre un hereje o un pecador, porque no es Pablo o Pedro el que bautiza, sino que es Cristo el que bautiza. Sólo un defecto contra la integridad del rito, y tal que atente contra su validez, podría impedirle dar su fruto. Ésta es por lo demás una condición imprescindible de toda acción ritual, a la que no puede seguir una prueba experimental. Sería demasiado grande el riesgo que nacería del principio opuesto. ¿Quién podría nunca jurar por lo que se oculta realmente en el corazón de un hombre? Incluso el más irreprochable de los ministros podría ser en rigor un hipócrita.

b) "*Ex parte suscipientis*". Trento reconoce al que recibe el sacramento la posibilidad de hacerlo ineficaz; al afirmar que la gracia se da ciertamente "a los que no oponen obstáculo" (DS 1606), reconoce implícitamente que no se concede a los que ponen obstáculos.

Pero el sacramento tiene a menudo efectos diversos, que se sitúan en planos distintos de la vida del fiel. Será preciso entonces distinguir si se trata de un obstáculo que atenta contra la validez misma del rito (p.ej., si un divorciado intenta con engaño volver a casarse por la Iglesia) o contra la eficacia espiritual del sacramento (como en

el caso de un matrimonio válido, pero celebrado en "estado de pecado mortal". En el primer caso, el matrimonio es simplemente inválido y, desde el punto de vista espiritual, no produce fruto alguno, sino que es un pecado más; en el segundo, el matrimonio produce su efecto canónico y eclesial (el matrimonio es válido y los dos son realmente marido y mujer), pero el don de gracia no tiene lugar; permanece como suspenso, en espera de que se remueva el obstáculo.

Lo que precede vale naturalmente también para el bautismo, para la confirmación y para el orden, y, al menos en lo que concierne a la dimensión eclesial (reconciliación), también para la penitencia; es decir, para todos aquellos sacramentos que comprenden un verdadero cambio en el estado eclesial del fiel y en su relación a la comunidad. Por algo este aspecto particular del *ex opere operato* es común a muchos cultos religiosos no cristianos. En realidad es una necesidad primaria de todo ordenamiento ritual y religioso; ninguna sociedad, ni siquiera civil, podría soportar una alteración cualquiera de este tipo.

3. EFICACIA DEL BIEN CELEBRAR. *El ex opere operato* no quita importancia al elemento subjetivo de la celebración, lo que la teología escolástica había expresado en la fórmula del *ex opere operantis (ecclesiae)*. No nos detendremos aquí en el sentido exacto de la expresión, aplicada sobre todo a los sacramentales". Bastará que recojamos las instancias profundas.

Puesto que el sacramento pertenece a la categoría de la comunicación, su eficacia será tanto mayor cuanto mayor sea su capacidad de cumplir su cometido, que es el de decir el don de Dios, hacer oír su llamada, provocar la confrontación saludable entre la conciencia y la palabra divina, suscitar la oración; en una palabra, disponer el alma al encuentro con Dios y al don salvífico de su amor, removiendo todos los obstáculos que podrían retrasar o hacer imposible el don mismo.

Aquí entran en juego las posibilidades propias del lenguaje simbólico; puesto del modo debido, con propiedad y "arte", el rito es capaz de hablar por sí solo (*ex opere operato*, que se diría). No representará un obstáculo para la fuerza de ese lenguaje el estado de carencia de gracia o la situación psicológica del ministro. En cambio la perjudicará mucho más un lenguaje o un estilo celebrativo desaliñado y aproximativo, prolijo o apresurado, aunque el ministro personalmente sea irrepreensible.

Esto valdrá también, y ante todo, para el que recibe el mensaje ritual; si es extraño a aquel lenguaje e ignora, por así decirlo, su "código"; si está distraído, ausente o rebelde, el fruto que obtendrá será ciertamente muy reducido, y en todo caso proporcional a su grado de participación.

De todo esto se derivan dos exigencias. La primera se refiere al ministro: será deber suyo preciso poner gran cuidado para hacer la celebración lo más eficaz posible (o sea, más alusiva, evocadora y participada). La otra se refiere al que recibe el mensaje ritual: éste deberá saber que no basta ir, estar presente, escuchar y ver de algún modo para obtener la plenitud del don de gracia que el sacramento promete. No puede alcanzar a Dios normalmente si no se deja alcanzar.

4. SACRAMENTO Y VIDA LITÚRGICA. Lo que se ha dicho de celebrar bien vale también para la importante relación entre liturgia y vida. Es éste uno de los puntos más deficientes de la conciencia cristiana de gran número de fieles, en los cuales la idea del sacramento eficaz "de todos modos" va frecuentemente asociada a la de un deber de cumplir de todos modos, porque de todos modos tendrá su efecto. Ejemplo típico de esta mentalidad general es el precepto festivo y el de la comunión pascual, al que se antepone una confesión hecha de cualquier modo, sin profundidad y sin sinceridad de convicción. Esta ruptura entre vida litúrgica y vida moral es al mismo tiempo consecuencia y causa de la superficialidad de la práctica cultural y de su incapacidad para reflejarse en comportamientos éticos de claro compromiso cristiano. La responsabilidad de ello no puede hacerse recaer en uno u otro elemento de la realidad cristiana y de la práctica cultural. Por su naturaleza es tal que impregna toda la estructura eclesial, desde la jerarquía a los simples fieles.

a) *La responsabilidad de la jerarquía.* Es innegable la parte de responsabilidad de la jerarquía eclesiástica en el proceso de separación del pueblo de la liturgia; una liturgia que, olvidando su vocación popular, ha ido configurándose cada vez más como culto del clero, querido por el clero para el clero. Si, como se ha dicho muchas veces, es cometido del rito anunciar el don de Dios en el sacramento (haciendo resonar la palabra que provoca la respuesta de fe, suscita la oración y llama a la conversión), ¿cómo podría una liturgia elitista y en nada popular obtener estos resultados entre fieles puestos en la condición de no comprender ni siquiera el sentido de lo que se dice y se les anuncia? Y esta situación ha durado durante un número casi increíble de siglos. Es verdad que se ha dado un gran paso hacia adelante con la reforma conciliar, pero será preciso tiempo para recuperar el terreno perdido. Además son muchos todavía los pasos que quedan por dar. El lenguaje de la liturgia está lejos de ser popular, aunque la lengua sea materna. Los problemas de la adaptación y de la inculturación están todavía todos ellos sobre el tapete. Es un grave desafío que la Iglesia debe recoger y superar sin vacilaciones.

b) *La responsabilidad del ministro.* La nueva conciencia, que al presente comienza a difundirse, sobre las leyes del lenguaje simbólico y ritual, obliga al ministro a revisar muchos de los esquemas a los que estaba habituado. Ya no basta para poder decir que se celebra bien observar escrupulosamente las rúbricas. Es más, estas mismas apelan a menudo a una creatividad sana y obligada del ministro. A diferencia de cuando se celebraba en latín, mirando al altar y de espaldas al pueblo (porque bastaba que "sólo Dios entendiese", ahora las palabras también pueden tener

significados muy diversos según el tono de voz y la expresión del rostro del que las pronuncia. Entre la palabra dicha y el actor que la dice podría crearse también una ruptura, una contradicción. La prisa o la prolijidad, el desaliño y la pedantería, el tono aburrido o el énfasis excesivo pueden llevar a los fieles a reaccionar muy negativamente a la celebración. El peligro de manipular la palabra de Dios y de alterar el sentido de las oraciones litúrgicas es absolutamente real, igual que el de su práctica insignificancia. Hoy más que nunca celebrar es una responsabilidad; la eficacia de la palabra de Dios y del mismo sacramento puede verse altamente favorecida o comprometida por una celebración inadecuada.

c) *La responsabilidad del fiel y de la asamblea.* Hablamos de ellos en conjunto, porque la asamblea, simplificando un poco los conceptos, es tal como la hacen cada uno de los fieles y el ministro juntos. También para ellos la reforma litúrgica, al ofrecer un tesoro más rico de gracia, ha aumentado la responsabilidad individual y comunitaria. Hoy un fiel no puede ir a misa para rezar a su modo. No puede ya permanecer ajeno, ni aunque lo quiera, a sus vecinos, como se permitía en cambio -e incluso se recomendaba- hasta hace algunos decenios. La asamblea vive de la presencia de muchos hermanos, cada uno de ellos bien consciente y contento por la presencia del otro y por estar juntos. Cada uno debe poner su parte, cada uno debe aportar su contribución. El compromiso de cada uno es el don ofrecido al otro, para que la mesa común resulte más rica.

Y al salir de la iglesia cada uno debe llevar a los hermanos lo que, también por mediación de los hermanos, ha recibido del sacramento; igual que, al llegar a la iglesia, llevaba al altar común todo lo que había recibido de otros hermanos en el mundo. Es éste el aspecto de la misión que sigue necesariamente al don, y del compromiso con el cual todo fiel acepta y asume la misión que el Señor le confía. Para la salvación de los hermanos. Porque la salvación cristiana pasa necesariamente por los hermanos, y nadie podría esperar razonablemente salvarse solo. También esto, en efecto, está contenido y "significado" en el sacramento que los hermanos celebran juntos.

5. SACRAMENTOS Y VIDA MORAL. Los sacramentos no son solamente un acto de culto con el cual el hombre y la Iglesia tributan "por Cristo, con Cristo y en Cristo" una alabanza perfecta al Padre, ni son solamente un don del amor salvífico de Dios a su criatura. Son "fuente" de la vida cristiana, en el sentido de que los fieles deben manifestar en la vida lo que han llegado a ser gracias a los sacramentos recibidos en la celebración del culto. [Sobre este aspecto importante /Religión y moral III, 2-3]. Además, son una escuela y un modelo de vida moral y de espiritualidad.

a) *Un modelo de vida moral,* tanto comunitaria como individual.

- Comunitaria: la celebración del sacramento no es nunca un hecho totalmente individual, ni siquiera cuando es el individuo el que lo pide, frecuenta o celebra. Esto es así siempre: cuando el sacerdote celebra solo la misa, cuando el penitente se acerca privadamente al confesonario, cuando el enfermo o el anciano comulga en su casa o en el hospital. El sacramento es siempre un hecho de Iglesia; es el signo de una solicitud que la comunidad cristiana ha aprendido de su maestro y que la hace estar atenta a las necesidades de todos los hermanos. En general, el modelo normal de la celebración sacramental no es el individual, sino el comunitario, del cual el momento privado es como prolongación y derivación: juntos, los catecúmenos en la Iglesia antigua iban a la fuente en la noche del sábado santo, mientras que la comunidad entera estaba reunida para orar por ellos alrededor del baptisterio; la eucaristía, es por excelencia el sacramento de la unidad y del compartir; rehusar partir el pan con los hermanos es desmentir el sentido y neutralizar gran parte del valor y de la eficacia del banquete eucarístico (1Cor 11,20-22); la comunidad entera ora por los candidatos a los diversos grados del orden; los sacerdotes y los familiares oran por el enfermo y toda la comunidad se alegra y hace fiesta por el matrimonio de dos de sus miembros.

La vida cristiana es exactamente lo opuesto del individualismo cerrado y celoso. No ciertamente de la vida solitaria y apartada, ya que ésta puede muy bien estar poblada de hermanos, tanto presentes en espíritu como ausentes en el cuerpo, sino del egoísmo que lleva a excluir de nuestro horizonte las necesidades ajenas por temor a que vayan a perturbar nuestra paz o a obligarnos a compartir con ellos nuestro tiempo y nuestras fatigas. El sacramento está ahí para recordarnos que, así como lo hemos obtenido y recibido todo gratuitamente, también gratuitamente debemos dar (cf Mt 10,8).

- Individual: acercarse al sacramento con plena conciencia obliga al cristiano a confrontarse con la realidad que está celebrando, con la palabra que está escuchando, con los signos que está ejecutando. No puede menos de penetrar con la mirada de la fe en lo secreto de la propia conciencia para valorar delante de Dios la calidad de su testimonio ante los hombres. Advertirá el peso de un contraste dramático entre lo que profesa y lo que practica, y oirá repetir, como dirigida a él personalmente, la invitación a la conversión que las palabras de la Escritura y de la liturgia continuamente le proponen. No está dicho, ciertamente, que los efectos de esta frecuentación hayan de traducirse en la práctica en poco tiempo; quizá haya que esperar años antes de que la voz que le llama mueva al hijo lejano a volver a la casa paterna. Lo peor que podría ocurrir es que el hijo, abrumado por la conciencia de su culpa, no supiera encontrar el valor para levantarse y emprender el camino que le llevaría a la salvación. Y a veces será justamente la severidad de ciertos predicadores y confesores lo que, más que ayudarle a encontrar ese valor, constituirá el golpe de gracia para una voluntad ya demasiado débil e incierta.

b) *Un modelo de espiritualidad.* Si la oración alimenta la vida moral con la fuerza que le infunde, el sacramento y la vida litúrgica en general representan una escuela efficacísima de oración y de espiritualidad. En efecto, en la dinámica del acto sacramental se realiza con plenitud todo el designio salvífico que el Señor ha dado a conocer a los suyos.

La llamada de Dios (convocación): incluso cuando es el hombre el que pide el sacramento, ocurre siempre porque Dios le ha alcanzado con su gracia. Él es quien ha hecho brillar ante los ojos de la fe la posibilidad de una salvación ofrecida y prometida. Sólo por eso la criatura se mueve hacia el sacramento.

La escucha de la palabra: si Dios llama es porque tiene algo que decir o que dar. Y lo que quiera dar, querrá también decirlo. Es el momento de escuchar: Dios habla, y el hombre permanece a la espera de conocer la voluntad de Dios y su plan de amor respecto a él. Y Dios le dirá lo que tiene que darle; pero le dirá también con qué condiciones ese don podrá dar fruto. La ley de Dios resuena junto con las palabras de su promesa. La primera invita al hombre a la confrontación y la conversión; las segundas justifican aquellos propósitos haciendo destellar el premio que tendrá a cambio.

La profesión de fe: no sólo en el sentido de recitar el símbolo, sino más bien como expresión completa de la actitud de la criatura ante su Señor. Un acto de culto total, perfecto; disposición de todo el ser a la adoración, a la obediencia, a la aceptación del don y de sus exigencias.

La imploración: la fe en la palabra oída, la aceptación del don de salvación, el reconocimiento de la propia dependencia del Creador y Señor, junto con el sentido de la propia finitud y radical impotencia, mueven al hombre a elevar su oración al único que puede darle lo que necesita, y que por lo demás ha brillado ante él como promesa de un don. Esta oración es la que moverá al Señor a dar lo que había prometido y a llevar a cumplimiento su proyecto de amor.

El sacramento: ahora Dios puede dar su don, y el sacramento realiza su acción salvífica. La criatura es alcanzada y tocada.

La acción de gracias: atraída así a la esfera de la salvación divina, la criatura puede elevar su canto de alabanza a aquel que la ha admitido a participar de él con toda la comunidad de los creyentes. La eucaristía (acción de gracias precisamente) es la actitud espiritual que más connatural le es al cristiano.

La misión: pero el don de Dios no tiene nunca por fin sólo la ventaja del individuo. Es siempre para toda la comunidad de los hijos. El cristiano lo oye repetir en el momento mismo en que se le da el don. Muchos sacramentos prevén expresamente la misión; en los otros podrá estar implícita, pero no menos real. "Ve a llamar a tu marido" (Jn 4,16); "Ve a mis hermanos y díles..." (Jn 20,17); "Anda, y no peques más" (Jn 8,11).

El compromiso: a esta misión el cristiano responde con su compromiso, que es al mismo tiempo acto de humildad e inteligencia de fe. Es la prueba de que el don no se ha dado en vano; ha producido lo que debía obtener, porque ha podido hacer de un hombre pecador y necesitado de salvación un misionero de la palabra y un cooperador de aquel que ha venido para llamar a los pecadores (cf Mt 9,13). Éste es ciertamente el resultado supremo y más alto.

BIBL.: ANCIAUX P., *Sacramenti e vita. Nuovi orizzonti pastorali*, Cittadella, Asís 1968; BERNARDCh.M., *Teología simbólica*, Paoline, Roma 1984; CASTILLO J. M., *Símbolos de libertad*, Sígueme, Salamanca 1981; CHAUVET L.M., *Linguaggio e simbolo. Saggio su; sacramenta*, Ldc, Turín 1982; EsFFaA J., *Para comprender los sacramentos*, Verbo Divino, Estella 1990 HARING B., *Morale e sacramenti*, Paoline 1976; ID, *La vida cristiana a la luz de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1972; PIOLANTI A., *De sacramentas*, Marietti, Turín 1960; RAHNER K., *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1966; ROGUET R.M., *I sacramenti, segni di vita*, Paoline 1967; SANTANTONI A., *La liturgia, culto della Chiesa*, en AA.VV., *Liturgia. Corso di morale V*, Queriniana, Brescia 1986; ID, *Struttura simbolica del lfnquaggio liturgico*, ib, 71-86 y 89-100; SCHI4 LEEEECKx E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor S.L., San Sebastián 1971; SCHULTE R., *Sacramentos*, en *Sacramentum Mundi VI*, Herder, Barcelona 1978, 164-180; ID en *Mysterium Salutis IV/2*, Cristiandad, Madrid 1969, 53-158; VORGRIMMLER H., *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989. -Sobre la voz *Sacramentos*, ver en los diccionarios teológicos, entre otros: MARSILI S., *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987; RUFFINI E., en *Nuevo diccionario de teología II*, Cristiandad, Madrid 1982, 1550-1571. Numerosas revistas han dedicado al tema números monográficos; entre las más recientes: "MaisD" 142 (1980); "RPastLit" 97 (1979); "RLitg" 1980 (2).

A. Santantoni