

CRISTOLOGIA Y SACRAMENTOLOGIA

INTRODUCCION

La relación cristología-sacramentología implica diversos planos y perspectivas: el plano histórico, el antropológico, el sociológico, el ecesiológico, el teológico, el práxico. El estudio comparativo de cualquier materia intrateológica comporta siempre la apertura al abanico de la interdisciplinariedad, en el que ciertamente aparecen los planos indicados. Pero al centrar nuestra atención en la relación cristología-sacramentología, nos parece que el tratamiento perspectivístico se perfila de la siguiente manera: se trata de una *relación central*, ya que se refiere a los dos núcleos centrales de la fe y la vida cristiana (Cristo-sacramentos), mediante la fe y la vida de la Iglesia (sólo puede creerse en Cristo y se celebran los sacramentos desde la fe eclesial); es una *relación «asimétrica»* y cualitativamente diferente, ya que mientras la sacramentología depende de la cristología de modo deductivo y determinante (es Cristo el origen y sentido de los sacramentos), la cristología depende de la sacramentología de modo inductivo y sugerente (los sacramentos son una forma peculiar de presencia y acceso a Cristo después de la ascensión); es una *relación «teológica»*, puesto que no se trata de relacionar dos personas (Cristo y los sacramentos), sino dos tratados sobre dos formas diferentes de presencia de la misma persona: Cristo, tal como es explicado y vivido desde los dos ámbitos; es una *relación «actualista»* porque quiere fijarse no tanto en planteamientos del pasado (muchos de los cuales siguen siendo válidos también hoy), cuanto en planteamientos del presente (con los que debe realizarse también una labor de discernimiento), en orden a descubrir las nuevas líneas de enriquecimiento e interpelación mutuos; es en fin una *relación «multilateral»* y complejiva, puesto que debe atender a

los diversos modelos cristológicos y sacramentológicos desde los que se plantea la plural, perspectivística y complementaria interrelación¹.

Somos conscientes de la magnitud del propósito y de las dificultades de realización, si se quiere tener en cuenta la pluralidad de aspectos implicados². Se impone, por tanto, una selección temática y una concisión expositiva, que destaque el aspecto original de nuestro planteamiento. En los últimos años han aparecido algunos estudios importantes sobre el tema «Cristología y Liturgia»³, pero estos estudios, o bien se fijan en la presencia-ausencia de la perspectiva litúrgico-celebrativa en los ensayos cristológicos actuales (como es el caso de O. González de Cardedal); o bien plantean sobre todo la repercusión que las cristologías modernas tienen o tendrían que tener en la liturgia del Vaticano II, y cuál es en concreto la cristología que la misma liturgia manifiesta (es el caso de la VIII Semana de estudio de la Asociación de profesores de Liturgia de Italia en 1979); o bien se detienen en un estudio de las fuentes litúrgicas para poner de relieve la cristología que en ellas se expresa (como sucede con las Conferencias de San Sergio en la XXVII semana de estudios litúrgicos). Creemos que el ensayo más cercano a nuestro propósito es el de O. González de Cardedal, quien al mismo tiempo que acusa a las cristologías actuales de no haber traspasado el umbral de lo litúrgico-celebrativo para la comprensión verdadera de la cristología, aboga por una cristología más integral en la que se unan la crítica histórica y la confesión celebrativa, el discurso informativo y la reflexión teológica, el Jesús de la historia, el Cristo de la fe y el Señor de la celebración festiva⁴.

1 Se trata en definitiva de una revisión del método teológico desde el que se estudian tanto la cristología cuanto la sacramentología. Cf. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielfalt* (München 1967); K. Lehmann, 'Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prologomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft', *Die Gegenwart des Glaubens* (Mainz 1974) 34-53.

2 Además de un buen conocimiento de la liturgia y sacramentología (nuestro campo más propio de especialización), se requiere una buena información y conocimiento de la cristología y sus corrientes actuales, de manera que puedan valorarse y relacionarse adecuadamente los dos campos de comparación.

3 O. González de Cardedal, 'Cristología y Liturgia. Reflexión en torno a los ensayos cristológicos contemporáneos', *Phase* 105 (1978) 213-258; Idem, 'Le cristologie contemporanee in relazione alla liturgia', *Communio* 41 (1978) 45-67; Idem, *Jesús de Nazaret* (Madrid 1975); AA.VV., *Cristología e Liturgia. Atti della VIII settimana di studio dell'associazione di professori di liturgia*, 27-31 agosto 1979 (Bologna 1980); A. M. Triacca-A. Pistola, *Le Christ dans la Liturgie. Conférences de Saint Serge. XXVII semaine d'études liturgiques*, Paris 24-28 Juin 1980 (Roma 1981).

4 Algunas afirmaciones en este sentido en el art. cit., *Cristología y Liturgia*, 246.254.258. El autor, en su obra: *Josús de Nazaret. Aproximación a la cristología*

El autor no accede, sin embargo, al planteamiento concreto de la relación diferenciadamente necesitante y complementaria entre cristología y sacramentología. Ha sido más recientemente A. Schilson quien en su obra sobre «*La teología en cuanto teología de los sacramentos*»⁵, ha intentado, a partir de una reinterpretación de la doctrina caseliana, un acercamiento global a la sacramentología, pero no teniendo en cuenta las cristologías actuales, sino la particular cristología de Odo Casel.

La peculiaridad de nuestro estudio radica, pues, en el intento de individuar los «modelos» cristológicos y sacramentológicos actuales, en orden a poner de manifiesto las líneas mayores de mutua relación que se desprenden de ambos campos, y que conducen a un dispar y mutuo enriquecimiento, que desvela asimismo la mutua necesidad y complementariedad, tanto para una sacramentología cuanto para una cristología integral.

I.—CRISTOLOGIAS Y SACRAMENTOLOGIAS ACTUALES

Para comprender el planteamiento de nuestro estudio consideramos absolutamente necesario el individuar y recordar de modo conciso los «modelos» más importantes de cristología y sacramentología que hoy se proponen, de manera que pueda percibirse tanto su variedad cuanto su relación, sobre todo en lo que se refiere a nuestra perspectiva elegida. Es evidente que ni pretendemos señalar todos los posibles modelos, clasificaciones y calificaciones (pueden ser numerosas, según autores), ni podemos explicar ampliamente sus contenidos (nos llevaría a diversos tratados), ni queremos valorar sus peculiaridades (nuestra valoración la propondremos después desde la perspectiva que nos afecta). Por otro lado, somos conscientes de que cualquier calificación («de abajo», «de arriba», de liberación, personalista, trinitaria...) nunca dice la totalidad expositiva ni de concepción de un determinado autor, sino sólo su aspecto más destacable, por lo que no debe entenderse que se excluyan otras perspectivas.

se esfuerza por construir un tratado sobre la categoría de «encuentro» lo cual facilita el acercamiento a esta cristología litúrgica.

⁵ A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (Mainz 1982).

1. MODELOS DE CRISTOLOGIA

Los autores suelen ofrecer diversas clasificaciones y acostumbran a hablar de diversos modelos de cristología, bien fijándose en la enseñanza de los diversos autores (cristología trascendental de K. Rahner, cristología existencial de Urs von Balthasar, cristología escatológica de Moltmann, cristología narrativa de E. Schillebecckx, cristología de liberación de L. Boff, cristología humanista de González Faus...) ⁶, bien agrupando a dichos autores según las notas comunes que los caracterizan (cristología de arriba, cristología de abajo, cristología trinitaria, cristología histórico-crítica, cristología de liberación...) ⁷. Teniendo en cuenta estos dos criterios, y el objetivo que perseguimos, nos parece deben destacarse los siguientes modelos de cristología.

a) *Modelo antropológico.*

Es aquel que superando un concepto cristológico solipsista o cerrado (Cristo sólo en su misterio de dos naturalezas), intenta comprender el misterio de Cristo no tanto «desde arriba» (el Logos que se encarna), cuanto «desde abajo» (el hombre que se autotrasciende en la experiencia de la resurrección de Cristo). En este modelo cristológico el ser y el misterio del hombre, su esencia interrogativa y su estructura existencial, son considerados como clave decisiva para comprender el misterio de Cristo, que a su vez aparece como la única respuesta a la realidad y a la aspiración del hombre y de la humanidad entera. En Cristo se encuentra la realización esencial de la verdad humana, el «correlativo de la estructura trascendental del hombre», la verdadera «humanidad trascendente» la respuesta a la salvación plena por la que el hombre suspira. La pregunta del hombre por la salvación, su búsqueda de identidad en armonía con el mundo

⁶ Un ejemplo es la obra de A. Schilson-W. Kasper, *Christologie in Präsens*, 4 ed. (Freiburg 1980). También AA.VV., *Jesucristo en la historia y en la fe* (Madrid 1977); H. Bourgeois, *Libérer Jesus. Cristologies actuelles* (Paris 1977); P. Mondin, *Le cristologie moderne* (Roma 1976).

⁷ El mismo libro citado «*Christologie in Präsens*» agrupa a los autores así: «Cristología como función para la fe» (R. Bultmann, H. Braun, G. Ebeling), «Cristología en el marco de lo universal» (T. de Chardin, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Monltmann), «Cristología como desarrollo de la teología trinitaria» (K. Barth, H. U. von Balthasar), «Cristología sin dualidad» (P. Schoonenberg, D. Sölle). Véase también W. Kasper, 'Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie'; en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (Freiburg 1975) 141-70.

actual, su dialéctica tensión entre el idealismo cristiano y el positivismo materialista del mundo, encuentran una respuesta en Cristo, verdadero «representante» de Dios ante el hombre, y del hombre ante Dios, que lejos de suprimir la responsabilidad y el compromiso, los impulsa desde el misterio de la cruz. El encuentro o unidad de Dios con el hombre y del hombre con Dios en Cristo, hace posible no sólo la comprensión del misterio de Cristo, sino también la comprensión del misterio del hombre y la esperanza en la nueva humanidad. El ser divino de Dios se revela en el ser humano de Jesús. Lo humano es la medida en que ejerce lo divino. Creemos que este modelo de cristología está representado originalmente en la «cristología trascendental» de K. Rahner⁸ desde sus planteamientos antropológicos, y encuentra su aplicación más práctica en la «cristología a-teísta» de D. Sölle⁹, y en la «cristología de la nueva humanidad» de J. I. González Faus¹⁰.

b) *Modelo histórico-crítico.*

Es aquel que partiendo de la exégesis y la crítica protestante (Reimarus, Lessing, Strauss, Harnack, Bultmann, Schweizer, Gonzelmann...) rechaza una cristología teologizada «desde arriba» por razones apologéticas, e insiste en la distinción entre mito y realidad, entre acontecimiento y teología, entre historia y fe. Estas distinciones, aplicadas a la interpretación de la Escritura como fuente primera para el conocimiento de Cristo, son las que nos llevan a comprender la real diferencia que existe entre el Jesús de la historia (ipsissima verba, facta, intentio Jesu) y el Cristo de la fe (confesión sobre Cristo, dogma y tradición cristológicas). La importancia dada a la exégesis moderna y a los resultados de un análisis histórico-crítico de la Escritura, como criterio condicionante de toda posible afirmación teológica-tradicional sobre Cristo y de toda cristología, es la nota distintiva de

8 Sobre todo K. Rahner, 'Problemas de cristología hoy', *Escritos de Teología* II (Madrid 1982) 169-22; Idem, 'Para la teología de la encarnación', *Escritos de Teología* IV (Madrid 1981) 159-75; Idem, 'Jesucristo', *Sacramentum Mundi* IV (Madrid 1973) 34-71; K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegetico* (Madrid 1975). En la misma línea puede situarse J. Alfaro, *Cristología y antropología* (Madrid 1973).

9 D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»* (Stuttgart 1985); Idem, 'Gibt es ein atheistisches Christentum?', en P. Ascher (ed.), *Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt* (Trier 1969) 75-84.

10 J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (Madrid 1975); Idem, *Acceso a Jesús* (Salamanca 1979).

este modelo. Aquí el «criterio» bíblico (exégesis) se impone al dogmático (enseñanza de la Iglesia), el histórico (Jesús de la historia) al teológico (Jesús de la fe confesado y celebrado), el prepascual (vida de Jesús antes de su muerte) al pospascual (Cristo después de la resurrección). La importancia que se atribuye al acontecimiento pascual como momento de «tránsito» decisivo del Jesús de la historia al Cristo de la fe cualifica también este modelo. Además de autores protestantes como G. Bornkamm¹¹ y E. Käsemann¹², cabe situar en este modelo como autores católicos más significativos a H. Küng¹³ y a E. Schillebeeckx¹⁴.

c) *Modelo económico-trinitario.*

Parte de un concepto económico de la historia de la salvación, y se propone superar las tensiones entre la «Cristología de arriba» y la «Cristología desde abajo». El problema cristológico resulta necesariamente un problema trinitario, ya que la unidad entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado solo puede solucionarse en la unidad de Jesús con el Padre y en la función del Espíritu. Dios es relacional desde la eternidad, y esta relacionalidad se realiza en la autodonación del Padre al Hijo por el amor del Espíritu, que como superabundancia de esta relación se comunica hacia afuera. La relación inmanente del Padre con el Hijo y el Espíritu coincide con la relación histórico-salvífica que se manifiesta. La Trinidad económica es idéntica a la Trinidad inmanente. Por eso, el que Dios se haga hombre no es sólo una revelación, sino también una forma creatural nueva de realización de la relación intradivina entre el Padre y el Hijo en la libertad y el amor del Espíritu. La cristología no es la relación abstracta de la humanidad con la divinidad, sino la relación concreta del Hijo con el Padre en el Espíritu, tal como se manifiesta en la historia de la salvación que tiene su punto culminante en Cristo, sobre todo en el misterio pascual. Por su obediencia, amor y fidelidad Cristo es el mediador de la reconciliación y la alianza de los hombres con Dios en el Espíritu. En Cristo Dios

11 G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975). Véase una exposición en R. Latourelle, A. *Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982).

12 E. Käsemann, *Ensayos Exegéticos* (Salamanca 1978).

13 H. Küng, *La encarnación de Dios* (Barcelona 1974); Idem, *Ser cristiano* (Madrid 1977).

14 E. Schillebeeckx, *Jesús la historia de un viviente* (Madrid 1981). Idem, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid 1982); Idem, *En torno el problema de Jesús* (Madrid 1983).

revela su amor en el Espíritu (cristología desde arriba), y por Cristo (obediencia: muerte y resurrección) se devuelve a los hombres la amistad con Dios en el don escatológico del Espíritu (cristología desde abajo). Por tanto, la cristología verdadera es una cristología trinitaria y pneumatológica, económica y soteriológica, ya que en ella lo fundamental es la relación del Hijo con el Padre y en el Espíritu, tal como se manifiesta en las palabras y obras, en la vida y el misterio, en la muerte y resurrección de Cristo. El autor más representativo de este modelo es probablemente W. Kasper¹⁵, junto con H. U. von Balthasar¹⁶. Entre los protestantes cabe citar a K. Barth¹⁷.

d) Modelo ético-liberador.

Frente a una cristología «ontologizada» y «desencarnada», insiste en una cristología «humanizada» y «encarnada» en las situaciones concretas, explicable desde su implicación en los procesos sociales y políticos donde se anuncia y realiza el Reino, a través de palabras y obras salvadoras-liberadoras de toda esclavitud y opresión. La relación de Jesús con el Padre sólo se entiende desde una misión y una acción liberadora que conduce a su plenitud la historia salvífica. No se puede «domesticar» a Cristo sustrayéndolo a la historia concreta con sus procesos sociales y políticos. La encarnación, la predicación y el mensaje, la vida y obras de Cristo, su muerte y resurrección, deben entenderse desde la clave de una liberación salvadora del pecado y de la muerte, de la enfermedad y de la injusticia, de la opresión y la indignidad. Esta misión y acción liberadoras de Cristo tuvieron y tienen claras repercusiones sociales y políticas. Es en esta acción liberadora donde aparece con más nitidez el misterio de Cristo, como aquel que es totalmente de Dios y para Dios, siendo totalmente hombre y para el hombre en la totalidad y radicalidad de su vida personal, social, política. Es este Cristo y no otro el que perpetúa su acción salvífica liberadora a través de los siglos; es esta cristología la que debe hacer fecundo

15 W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1976); Idem, *Christologie von unten?*, cit., 141-183, esp. 165 ss.

16 H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln 1963); Idem, *Ensayos teológicos. I. Verbum Caro* (Madrid 1964) 260-68. Idem, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, t. III/2 (Einsiedeln 1969); Idem, *Theodramatik*, t. II/2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln 1978).

17 K. Barth, 'Die kirchliche Dogmatik, t. IV/1', *Jesus Christus der Herr als Knecht* (Zollikon-Zürich 1953) 171-394; *Ibid.*, IV/2, *Jesus Christus, der Knecht als Herr* (1955) 1-142.

el anuncio y la vida de la Iglesia en su compromiso por la liberación de los pueblos, en su opción por los más pobres y oprimidos. Las situaciones de ayer y de hoy ofrecen una misma estructura de opresión; el reino debe ser no sólo utopía del futuro, sino realización del presente en sus concreciones históricas; la praxis de Jesús es un proceso de liberación que debe ser continuado, ya que sólo en él se revela el verdadero acceso y la verdadera imagen de Dios. Como puede apreciarse este modelo de cristología tiene las siguientes notas: clara interpretación «desde abajo» expresada en la categoría «liberación»; insistencia en la dimensión socio-política del mensaje, vida y acción de Cristo; unión evidente de cristología con soteriología en su sentido más encarnacionista e histórico; universalización de la praxis de Cristo a la praxis de la Iglesia y de los cristianos, desde el lugar social en que dicha cristología debe realizarse. Los autores más representativos son los sudamericanos L. Boff¹⁸, J. Sobrino¹⁹. A ellos cabe añadir Ch. Duquoc²⁰ y J. I. González Faus²¹.

e) *Modelo dinámico-escatológico.*

Tiene como clave interpretativa la «historia», no en su sentido fáctico-puntual (modelo histórico-crítico), sino en su sentido dinámico-procesual. La encarnación debe entenderse no como un acontecimiento puntual y pasajero, sino como un acontecimiento sí único e irrepetible, pero que se despliega a lo largo de la vida de Cristo, llega a su punto culminante en su muerte y resurrección, y se prolonga en su universalización histórica a lo largo de tiempo, hasta alcanzar la plenitud escatológica. Esta cristología parte del hombre concreto con sus problemas y aspiraciones; entiende la historia como una totalidad implicativa de pasado-presente-futuro en cuyo horizonte universal hay que explicar los hechos particulares; interpreta la revelación y salvación de Dios como una realidad histórica cuyo centro universal de sentido se encuentra en la muerte y resurrección de Cristo; y sitúa el acontecimiento cristológico en la dinámica histórica, bien de una anticipación del destino y del futuro del hombre en la aceptación pascual de Cristo por la

18 L. Boff, *Jesucristo el liberador* (Buenos Aires 1974); Idem, *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid 1981).

19 Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina* (CRT, México 1976).

20 Ch. Duquoc, *Cristología. Ensayo dogmático*, 2 vol. (Salamanca 1971-72); Idem, *Jesús hombre libre* (Salamanca 1982).

21 J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, cit.

resurrección (cristología proléptica de Pannenberg), bien de una esperanza e impulso hacia la plenitud escatológica que está todavía por llegar (cristología escatológica de Moltmann). Dios se revela y salva en la historia; pero esta salvación que ha encontrado su punto central en la resurrección de Cristo está todavía por realizarse en plenitud, por lo que la misma historia se encuentra dinamizada hacia la escatología. La cruz revoluciona la historia, la resurrección abre esta historia a la esperanza, y la esperanza aliena y anima la historia hacia su plenitud definitiva. Cristo es, por su muerte y resurrección, el verdadero centro y sentido de la historia universal en la que se desarrolla la historia del hombre. Su resurrección es el lugar definitivo y perdurable de la revelación escatológica de Dios. En la resurrección aparece de tal modo la unidad e identificación de Dios con Jesús, que en verdad debe considerarse en su existencia humana-terrena como Dios. La divinidad de Jesús aparece sobre todo en su acción soteriológica y en su resurrección. La muerte y resurrección de Cristo son, por tanto, no sólo la historia de un hombre particular, sino la historia del mismo Dios con los hombres, que aparece como paradigma y sentido de la historia universal humana. Como ya hemos sugerido, los dos autores más representativos de este modelo son W. Pannenberg²² y J. Moltmann²³ quienes aún coincidiendo fundamentalmente en lo señalado, mantienen algunas diferencias sustanciales²⁴.

Como *conclusión* de este resumen podemos decir que las cristologías actuales coinciden en los siguientes puntos: todas ellas pueden considerarse (aunque en medida diversa) como «cristologías» «desde abajo», que intentan superar el cuadro interpretativo del Concilio de Calcedonia, desde un planteamiento más histórico-concreto, más huma-

22 W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974); Idem, 'Christologie und Theologie', en *Grundfragen systematischer Theologie*, t. II (Göttingen 1980) 129-45. Un estudio importante al respecto: R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg* (Vitoria 1976).

23 J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969); Idem, *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1972); Idem, *Conversión al futuro* (Madrid 1973); Idem, *El Dios crucificado* (Salamanca 1982); Idem, *Trinidad y reino de Dios* (Salamanca 1983).

24 Entre otros: Pannenberg defiende más una cristología proléptica o anticipatoria; Moltmann una cristología de esperanza o escatológica. Aquel se polariza en la resurrección y margina un tanto la cruz, este considera los dos momentos del misterio. El primero desarrolla más una cristología de sentido histórico-universal, el segundo una cristología de sentido político concreto (desde la cruz). En los dos casos se trata de una cristología más bien «utópica», que no tiene suficientemente en cuenta ni la dimensión pneumatológica ni la dimensión ecle-siológica-sacramental. C. A. Schilson-W. Kasper, *Christologie in Präsens*, cit., 90-122.

no-funcional, más histórico-escatológico, más político-social; en todos los casos se da una mayor valoración de la historia, no sólo como resultado de una hermenéutica crítica, sino también como horizonte de interpretación cristológica; todos coinciden en señalar la centralidad pascual de la muerte y resurrección de Cristo más que la encarnación, como lugar de conocimiento y reconocimiento del misterio divino-humano de Cristo; en todos se constata una preocupación por hacer la figura y el misterio de Cristo más accesible y comprensible al hombre actual, a partir de la sensibilidad, las categorías, los interrogantes y las esperanzas que lo caracterizan; todos se muestran de acuerdo en superar la división clásica entre cristología (misterio divino-humano en clave ontológica de dos naturalezas en una persona divina) y soteriología (obra salvadora de Cristo), entendiéndolo que a Cristo sólo puede entenderse desde su acción salvífica liberadora, como manifestación propia de su unión con Dios y con los hombres.

Pero, dicho esto, creemos debe sacarse también otra conclusión: ninguna de las cristologías examinadas tiene en cuenta (al menos suficientemente) la liturgia y los sacramentos ni como término «ad quem» ni como término «a quo» de una explicación de la vida y misterio de Cristo. Si como dice O. González de Cardedal (único autor que ha intentado acercarse al problema con cierta explicitud), las dos grandes lecturas modernas de Jesús son «la lectura ilustrada y positivista, que da primacía al pasado y a la razón; y la lectura utópica, que da primacía al futuro y a la imaginación»²⁵, es claro que falta una tercera lectura fundamental: aquella que da primacía al presente humano y cristiano en todas sus dimensiones, no sólo como realidad socio-política concreta (lo cual ya se ha hecho en parte con la cristología política-liberadora), sino también como realidad religiosa que acontece en el «hodie» celebrativo-festivo de la comunidad eclesial, es decir, en la liturgia y en sus símbolos sacramentales. El desarrollo de esta cristología litúrgica-sacramentalógica depende en gran parte del desarrollo de la cristología pneumatológica-eclesiológica, tarea esta que está en gran parte por realizar²⁶.

25 O. González de Cardedal, 'Cristología y Liturgia', cit., 238 ss.

26 Así lo reconocen diversos autores como O. González de Cardedal, *Ibid.* 25. W. Kasper, *Christologie von unten?*, 169; A. Schilson-W. Kasper, *Christologie in Präsens*, 134.146-151; E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*.

2. MODELOS DE SACRAMENTOLOGIA

En el mismo período de tiempo que han ido surgiendo las distintas cristologías, se han extendido también diversos modelos de sacramentología. Un nuevo esquema sacramentológico, que intenta comprender los signos de la Iglesia no tanto «desde arriba» por una institución explicitada y particularizada (visión escolástica), sino más bien «desde abajo» por una correspondencia o «correlación» humano-divina, ha venido a imponerse entre los diversos autores. La realidad sacramental total se intenta explicar desde nuevas categorías, tales como «encuentro», «comunicación», «celebración», «expresión», «símbolo», «acontecimiento», «alianza», «historia de la salvación», «liberación», «fiesta»... Si por «categoría» entendemos aquella expresión semántica de un contenido o sentido, que lleva a plantear o explicar una realidad total, en sus diversas dimensiones, desde una perspectiva nueva, se explicará porqué tales categorías han supuesto nuevos lenguajes o modelos sacramentológicos.

Simplificando las cosas y reconociendo desde el principio la dificultad de encuadrar a un autor en un modelo determinado, dada la mezcla de los diversos lenguajes, proponemos y recordamos algunos ejemplos al respecto:

a) *Modelo personalista.*

Tiene como categorías principales «encuentro», «inter-personal», «comunicación», «alianza»... Insiste en la aplicación de las características que implican al sacramento: alteridad e igualdad, coincidencia y diversidad, comunicación y apertura, conocimiento y reconocimiento, iniciativa y acogida, don y contra-don, indicativo e imperativo... Los sacramentos no son cosas, son actos personales que expresan un encuentro de gracia entre el hombre y Dios en la Iglesia. Así explican el sacramento, por ejemplo, E. Schillebeeckx, Ph. Roqueplo, J. M. Velasco...²⁷.

²⁷ E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, cit.; O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt M. 1955); Ph. Roqueplo, *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?* (Salamanca 1969). Entre los autores hispanos: J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios* (Madrid 1976); J. L. Larrabe, *El sacramento como encuentro de salvación* (Madrid 1974).

b) *Modelo sacramentalista* (histórico-salvífico).

Desarrolla la sacramentología desde las categorías «sacramentalidad», «signo-símbolo», «visible-invisible», «inmanente-trascendente»... aplicadas a las diversas realidades que, a su nivel y desde una visión histórico-salvífica más plena y fundamental, realizan la esencia del sacramento. Estas realidades son: Cristo, la Iglesia, el hombre, el mundo, los sacramentos. Se aplica a todas ellas la misma expresión sacramental-sacramento, pero de modo analógico, por eso hablamos de modelo «sacramentalista». La «analogía sacramental» se convierte en pieza clave interpretativa del organismo sacramental pleno. Algunos autores, por ejemplo, P. Tillich, L. Boff, D. Borobio²⁸.

c) *Modelo de la Palabra*.

Movidos por las aportaciones de la filosofía del lenguaje, y sobre todo por una intención ecuménica en relación con la teología protestante, se centran en la categoría «palabra», «lenguaje» como clave de interpretación del sacramento. Desde ahí se explica la sacramentalidad de la palabra signal («verbum visibile» según San Agustín y Lutero), su necesaria unión con el rito, su eficacia o performatividad, su carácter comunicativo. Los autores más importantes proceden del área alemana: K. Rahner, G. Ebeling, R. Schulte, O. Semmelroth, W. Kasper...²⁹.

d) *Modelo simbólico*.

Toma como categoría fundamental el «símbolo» en comparación con el signo, la señal, el índice... para explicar la misma esencia del

28 P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit* (Göttingen 1962); Idem., *Systematische Theologie I-IX* (Stuttgart 1959): Trad. española: *Teología sistemática* (Salamanca 1981 ss.); L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (Paderborn 1972); Idem., *Los sacramentos de la vida* (Santander 1977); D. Borobio, 'Algunos puntos más significativos de evolución de la teología sacramental': AA.VV., *Evangelización y sacramentos* (Madrid 1975) 95 ss.

29 K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964); Idem., *Was ist ein Sakrament* (Freiburg 1971); M. Raske, *Sakrament, Glaube, Liebe. Gerhard Ebelings Sakramentsverständnis, eine Herausforderung an die katholische Theologie* (Essen 1973); O. Semmelroth, *Wirkendes Wort* (Frankfurt 1962); R. Schulte, 'Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical', MS IV/2 (Madrid 1975) 53-158; Idem., 'Das Wort-Sakrament-Problematik in evangelischer und Katholischer Theologie', AA.VV., *Theologische Berichte*, n. 6 (1977) 81-122; W. Kasper, 'Wort und Sakrament', AA.VV., *Martyria-Leiturgia-Diakonia. Festschrift H. Volk* (Mainz 1968); Idem., 'Wort und Symbol in sakramentalen Leben', AA.VV., *Bild-Wort-Symbol* (Würzburg 1968).

sacramento. La comparación del sentido de las diversas expresiones pone de relieve la originalidad del símbolo como categoría que mejor expresa la realidad sacramental. Su riqueza se percibe desde la convergencia que resulta en su estudio comparativo con las diversas ciencias: teología, filosofía, antropología, psicología, fenomenología de la religión... Todos los aspectos se explican desde esta categoría: los sacramentos son expresión simbólica de una experiencia, mediaciones simbólicas del encuentro, autoexpresión simbólica de la Iglesia... Los autores que más han desarrollado este aspecto proceden del área francófona: P. Ricoeur, A. Vergote, L. M. Chauvet...³⁰.

e) *Modelo liberador.*

Se desarrolla bajo la influencia de la reacción frente a un modelo ritualista y a impulsos de la teología de la liberación. Las categorías más empleadas son «liberación», «libertad», «memoria», «acción», «fiesta», «creatividad»... Los sacramentos son actos liberadores, lugares de contestación y de esperanza, símbolos de libertad en los que se expresa una experiencia humana, se realiza la liberación de Cristo, y la comunidad se compromete para la liberación de las esclavitudes y opresiones de los hombres y de las estructuras, con atención especial a los más débiles y marginados. Quienes más han desarrollado este aspecto han sido autores sudamericanos e hispanos: L. Boff, J. L. Segundo, J. Sobrino, C. Floristán-L. Maldonado, J. M. Castillo, V. Codina...³¹.

Podría distinguirse, ciertamente, otros modelos de sacramentolo-

30 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris 1965); Idem, *Finitude et culpabilité* (Paris 1959); Trad. española: *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969); A. Vergote, *Interpretation du langage religieux* (Paris 1974); Idem, 'La réalisation symbolique dans l'expression culturelle', LMD 111 (1972) 110-131; AA.VV., *L'Eucharistie. Le sens des sacrements* (Lyon 1971); R. Didier, *Les sacrements de la foi* (Paris 1975); L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Paris 1979); M. Amalados, 'Sémiologie et sacrement', LMD 114 (1973) 7-35; F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique* (Paris 1979). También D. Zadra-A. Schilson, 'Symbol und Sakrament', en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 28 (Freiburg 1982) 88-150.

31 L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, cit.; J. L. Segundo, 'Los sacramentos hoy', en *Teología abierta para el laico adulto*, vol. 4 (Buenos Aires 1971); J. Sobrino, *Introducción a los sacramentos* (México 1979); C. Floristán-L. Maldonado, *Los sacramentos signos de liberación* (Madrid 1977); V. Codina, 'Secuestro y liberación de los sacramentos', MisAb 75 (1980) 253-257; B. Margerie, *Sacréments et développement integral*, cit.; J. M. Castillo, *Símbolos de libertad* (Salamanca 1981); AA.VV., *Los sacramentos hoy: teología y libertad* (Madrid 1982).

gía³². Lo indicado es ya suficiente para darnos cuenta de la riqueza de aportaciones. Por nuestra parte, creemos que una verdadera síntesis renovada, no puede desconocer sino integrar estos modelos o lenguajes.

3. INTERRELACION Y DEPENDENCIA DE MODELOS CRISTOLOGICOS Y SACRAMENTOLOGICOS

Por lo que se refiere a la relación de estos modelos sacramentológicos con los modelos cristológicos antes indicados, es evidente que existe una dependencia y semejanza significativos, aunque no pueda hablarse de paralelismo correspondiente, dada la especificidad del objeto. Si antes podíamos decir que todavía no se ha elaborado una cristología litúrgica-sacramentológica, ahora tenemos que afirmar que la renovación litúrgica y sacramental es y sólo puede ser desde y por la cristología, o con otras palabras, cristocéntrica. Sin pretender destacar ahora todos los aspectos de mutua relación y dependencia entre los dos campos (objeto de los capítulos siguientes), queremos destacar el punto más saliente de intercomunicación, de manera que pueda percibirse con más nitidez la continuidad de acontecimiento y explicación³³.

A nadie se le oculta la conexión que existe entre cristología «antropológica» y sacramentología «personalista», ya que las dos tienen al hombre en cuanto espíritu corpóreo, en su estructura dialogal interrogativa, como punto básico de comparación y comprensión del misterio personal y celebrado de Cristo. Entre el modelo de cristología «histórico-crítico» y el modelo sacramentológico «de la Palabra» se da una relación destacable, no sólo por la importancia que se atribuye a la Palabra bíblica, sino también por la explicación de Cristo y el sacramento como acontecimiento de la Palabra-Logos. Si para explicar a Jesús el Cristo se propone un modelo «económico-trinitario», para explicar los sacramentos también se propone un modelo «histórico-salvífico o sacramentalista», en el que haciendo patente la

32 Por ejemplo, «modelo celebrativo-festivo» (H. Cox, J. Mateos, J. Moltmann, J. Huiringa...), o bien «modelo orientalista-canónico» (N. Thon, R. Hotz, L. Maldonado...).

33 Véanse los estudios de la obra conjunta *Cristología e Liturgia*, especialmente C. Molari, 'Cristologia attuale e Liturgia', 65-134; T. Citrini, 'Tra la cristologia e l'ecclesologia: analisi di alcuni temi', 191-230.

intervención creatural de Dios, todas las realidades aparecen llenas de una pregnancia sacramental, que encuentra su punto culminante en el mismo misterio de Cristo, y se continúa por el don escatológico del Espíritu en la Iglesia. No menos clara resulta la relación entre los modelos cristológico y sacramentalógico de «liberación», ya que en los dos casos se destaca la acción liberadora que implica tanto la persona y obra de Cristo, cuanto la «memoria» del Señor crucificado y resucitado. En cuanto al modelo «dinámico-escatológico» y a su más explícita relación con el modelo «simbólico» sacramental hay que destacar que en ambos casos (Cristo y los sacramentos) se habla de símbolos de esperanza, de realidades anticipadoras y dinamizadoras de la historia que unen dos «significados-simbolizados», remitiendo hacia la plenitud.

II.—QUE APORTAN LAS CRISTOLOGÍAS A LA SACRAMENTOLOGÍA

Al iniciar este capítulo es preciso tener en cuenta algunos supuestos básicos de comprensión. No pretendemos explicar lo que significa Cristo en los sacramentos (sacramentología crítica), sino los nuevos aspectos con que se enriquece la explicación de los sacramentos y su celebración (sacramentología), desde la explicación y comprensión del Jesús el Cristo (cristología). Los sacramentos son sacramentos de Cristo, prolongaciones histórico-eclesiales de su sacramentalidad, y en cuanto tales dependen paradigmática y determinantemente del mismo Cristo; en cambio la explicación de los sacramentos no tiene por qué depender necesariamente de las explicaciones teológicas sobre el mismo Cristo. Esto no quiere decir que la sacramentología no deba aceptar la fecundación constante de las nuevas cristologías, sino que tal aceptación debe hacerla críticamente, sabiendo que en esta crítica radica a la vez su mayor aportación a la cristología.

Aunque existe una relación directa e incondicionada entre Cristo y los sacramentos (origen, gracia), tal relación en la actual economía sólo se da y se explica en y por la mediación pneumatológica-eclesiológica, por lo que el decir qué aportan las cristologías a la sacramentología es decir qué aportan a la Iglesia misma y a su vida, como sacramento principal. En la explicación que sigue, por tanto, se da un

«trasbase» constante de ríos, una comunicación inevitable de planos o, si se quiere, una «fecunda promiscuidad» entre el Jesús histórico (Jesús de Nazaret), el Cristo de la fe (Iglesia) y el Señor del culto (sacramento); entre el Cristo real (en sí de Cristo), el Cristo explicado (cristologías) y el Cristo sacramentologizado (sacramentologías). Nuestro estudio no pretende desarrollar todos los aspectos de interrelación entre las diversas cristologías y la sacramentología, sino sólo aquellos que consideramos más destacables, a partir sobre todo de los modelos señalados ³⁴.

1. MISTERIO Y CENTRALIDAD SACRAMENTAL DE CRISTO

Las actuales cristologías han destacado la centralidad que Cristo ocupa en la economía de la salvación, como aquel hacia el que confluye la creación entera, y en el que encuentra su sentido el hombre y la historia. Cristo es el eje en que se encuentran y apoyan las líneas que vertebran el proceso de la humanidad entera. El es el punto de referencia y disolución de aquellas preguntas en donde el hombre se juega el sentido o el sinsentido de su existencia. Por lo mismo Cristo es el centro y el sentido de toda sacramentalidad, es decir, el punto de concentración y el paradigma de toda realidad sacramental. Cristo no es *un* sacramento, es *el* sacramento de los sacramentos, el sacramento «original», como siempre reconocieron los Padres, la liturgia, la teología y el magisterio de la Iglesia ³⁵. Por regla general, esta centralidad sacramental de Cristo, ha sido reconocida por algunos autores de modo explícito fuera de sus tratados cristológicos y no dentro de los mismos. Así tanto K. Rahner ³⁶, como E. Schillebeeckx ³⁷, como L. Boff ³⁸, por ejemplo, han dedicado algún capítulo a este punto en sus tratados sacramentológicos, pero no han convertido el sacramento en clave de comprensión de la cristología.

Esto no quiere decir que las cristologías actuales no aporten nada

34 Algunos aspectos en C. Molari, 'Cristologia attuale e Liturgia', 65 ss.

35 Cf. S. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis IV*, 9; León *Sermón 7 sobre Navidad*: SC 22, 138; S. Agustín, *Epist. 187*: PL 33, 846; Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* III, q. 48 a. 6; *Vaticano II*: LG 8.

36 K. Rahner, 'Para una teología del símbolo', *Estudios de Teología IV* (Madrid 1962) 283-321; Idem, 'La Iglesia y los sacramentos', cit.

37 E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, 22 ss.

38 L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, 55-61.

a la esencia de la sacramentalidad de Cristo. Todo lo contrario: el misterio de Cristo es en su misma raíz un misterio sacramental, porque es el misterio de la unión de Jesús con el Padre, desde la que se comprende la unidad entre el Jesús histórico y el Cristo exaltado³⁹; porque en su obediencia, su amor y su cruz (agape-kenosis) aparece de modo inefable su ser para Dios y su ser para el hombre, su señorío (Herrlichkeit) y su humanidad⁴⁰ porque con su vida entera, sobre todo con su muerte y resurrección, Cristo viene a ser el «representante» auténtico de Dios ante los hombres y de los hombres ante Dios, por identificación plena con Dios y los hombres⁴¹.

Estas y otras afirmaciones ponen de relieve la verdad sacramental de Jesús el Cristo, sin la cual no puede comprenderse su persona ni su misterio. En verdad Cristo es el verdadero «símbolo» —sacramento del amor intratrinitario entre el Padre y el Logos⁴². El es la aparición personal de la «frontera humana de Dios» y de la «frontera divina del hombre», que realiza de forma sublime el plan creador salvador de Dios en unidad y armonía descubriendo al mismo tiempo quién es Dios para el hombre y quién es el hombre para Dios. En él aparece humanamente Dios y se realiza divinamente el hombre. De él reciben la verdad todos los sacramentos. El es el «analogatum princeps» sacramental desde el que se explica toda posible sacramentalidad. Sin Cristo sacramento toda realidad perteneciente al organismo sacramental pierde su consistencia, la referibilidad trascendente resulta una humana aspiración que se pierde en el vacío, y la cualidad mediadora-comunicativa se convierte en impulso siempre irrealizado. La centralidad sacramental de Cristo es la posibilidad de una concentración sacramental armónica global, que evite tanto el reduccionismo cuanto el universalismo sacramental, tanto la absolutización parcial cuanto la relativización absoluta del concepto y la realidad del sacramento. Sólo desde Cristo puede tocarse debidamente la «sinfonía analógica» de lo sacramental. La referencia constante de lo litúrgico sacramental a Cristo, o el cristocentrismo cultural, es el mejor medio de autenticidad, el mejor antídoto contra el ritualismo y la

39 Cf. W. Kasper, *Christologie von unten?*, 166-170.

40 Cf. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, 300-424.

41 Cf. D. Sölle, *Stellvertretung* (Stuttgart 1965).

42 Cf. K. Rahner, *Para una teología del símbolo*, 283 ss.

falsificación celebrativa⁴³. La re-centración cristológica de los sacramentos es decisiva en orden a superar tanto la objetivación cuanto la subjetivación sacramental.

2. CRISTO, ORIGEN FUNDANTE DE LOS SACRAMENTOS: ENTRE LA HISTORIA Y EL MISTERIO

La clarificación del concepto de sacramento y la fijación del septenario sacramental durante la Edad Media (Pedro Lombardo: s. XII) están estrechamente unidas con el problema de la institución de los sacramentos. Nadie duda de que si una realidad es sacramento, lo es porque procede de Cristo o, como dicen los escolásticos, porque Cristo lo ha «instituido» como tal sacramento. Pero, ¿dónde se encuentra y aparece el fundamento de tal procedencia o institución? El intento de la teología escolástica y neoescolástica de encontrar tal fundamento en un logion concreto o unas palabras expresas de Cristo en la Escritura, condujo a un callejón sin salida, en medio de un laberinto de teorías sutiles (institución inmediata, mediata, in genere, in specie...) basadas en una cristología histórica acrítica, en la que Cristo es considerado más como maestro que como salvador, más como legislador que como señor glorificado⁴⁴.

Este planteamiento clásico entra en crisis sobre todo con la sospecha cultural y la crítica anti-ritual de la teología protestante de los últimos tiempos (Bultmann, Gonzelmann, Schweizer...), basada en una cristología histórico-crítica, que centra sus preocupaciones en el Jesús de la historia, e intenta discernir entre las palabras originales de Jesús (ipsissima verba) y las expresiones de la Iglesia, entre el mito y la realidad concreta, entre la magia y la fe⁴⁵. La influencia de esta crítica y planteamiento en la teología católica, unida a las nuevas perspectivas y resultados exegético-teológicos, conducirá a la aceptación generalizada de los siguientes principios: aunque la Escritura

43 Cf. C. Duchesneau, *La celebración en la vida cristiana* (Madrid 1974) 61 ss.

44 Véanse, por ejemplo, los planteamientos de los tratados clásicos: F. Cifuentes Grez, *Doctrina sacramental de Santo Tomás* (Santiago de Chile 1947); L. Billot, *De ecclesiae sacramentis* (Romae 1924); E. Doronzo, *Tractatus dogmaticus de sacramentis in genere* (Milwaukee 1946); G. van Roo, *De sacramentis in genere* (Roma 1960).

45 Recuérdese sobre todo el pensamiento de R. Bultmann, Cf. *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981)..

ofrece indicios suficientes para un fundamento u origen de los sacramentos en Cristo, no es posible (y tampoco es necesario) probar la institución de todos ellos a partir de un logion o unas palabras expresadas de Cristo; el fundamento cristológico de los sacramentos no depende necesariamente de unas expresiones escriturísticas, sino que encuentra su pleno desarrollo en la explicitación pneumatológica y eclesiológica; es preciso distinguir en Cristo entre «fundador» y «fundamento», y hay que valorar en los sacramentos el principio de analogía sacramental⁴⁶.

No obstante, es preciso reconocer que la pregunta permanece viva y actual: ¿En qué sentido ha instituido Cristo los sacramentos? (DS 1601) ¿Cómo es Cristo origen y fundamento de los sacramentos de la Iglesia? ¿Hay que situar la institución de los sacramentos en el momento prepascual, en el pospascual o en los dos? ¿Han aportado las actuales cristologías una respuesta al respecto?

En general, puede afirmarse que las actuales cristologías no plantean directamente la cuestión. En la medida en que no existe una cristología-pneumatológica, eclesiológica o sacramentalógica, en esa medida deja de tener un puesto relevante el problema que nos ocupa. Sin embargo, hay que reconocer que los nuevos planteamientos cristológicos favorecen una explicación nueva. Así, mientras el modelo «antropológico» insiste en la correspondencia o «correlación» entre origen sacramental cristológico y necesidad sacramental humana (K. Rahner, P. Tillich), el modelo «histórico-crítico» lleva a discernir entre la mayor (sacramenta maiora: eucaristía, bautismo) o menor (sacramenta minora: todos los demás) explicitud con que dichos sacramentos aparecen afirmados por Cristo en la Escritura (R. Bultmann, G. Ebeling). Y si las cristologías «pascuales» inclinan a situar el origen de los sacramentos más en el misterio de Pascua que en las palabras u obras de Cristo histórico, como necesaria prolongación y aplicación salvífica (X. Leon-Dufour, H. U. von Balthasar), las cristologías «económico-trinitarias» conducen a explicar la institución sacramental desde la necesidad de una historización eclesial adecuada del don escatológico del Espíritu, como continuación «encarnada» de la obra salvífica de Cristo para los hombres concretos (W. Kasper). En cuanto a la cristología de liberación tiende a encontrar el fundamento de los sa-

46 Cf. D. Salado, 'Sacramento y analogía', *Scriptorium Victoriense* (mayo-agosto 1983) 150-195.

cramentos en la acción liberadora de Cristo, que debe ser continuada, celebrada y vivida por la Iglesia en medio del mundo para la salvación y liberación del hombre (L. Boff, C. Floristán); en cambio la cristología «escatológica» explica la razón de ser de los sacramentos más como significación de las promesas de futuro que como realización de una totalidad presente, más como signos necesarios de esperanza en lo que está todavía por acaecer, que como actualización de lo ya acaecido (J. Moltmann, W. Pannenberg).

Así pues, el origen de los sacramentos en Cristo encuentra nuevas perspectivas de explicación en las actuales cristologías, si bien este punto no está explícitamente tratado en su interior, sino que debe ser comparativa y deductivamente desarrollado. De las cristologías actuales se deduce una mayor atención a la correspondencia divino-humana (aspecto antropológico); una mejor aplicación del principio de la «analogía» atendiendo a la diversa forma como aparece en la Escritura el fundamento de los diversos sacramentos en Cristo (aspecto histórico-crítico) una mejor contextualización de los sacramentos en la dinámica de la historia de la salvación y de la vida de Cristo (aspecto histórico-salvífico); una justa concentración pascual del origen de los sacramentos, uniendo en continuidad referente y dinámica historia y misterio, encarnación, vida, muerte y resurrección (aspecto pascual); una más estrecha relación de los sacramentos con el don escatológico del Espíritu y su necesaria historización eclesiológica (aspecto neumático-eclesiológico); una resituación del problema en la doble coordenada de continuidad histórico-liberadora (aspecto liberador) y anticipación dinámico-escatológica (aspecto escatológico) Cristo es la única posibilidad y razón de ser de los sacramentos cristianos, su fundamento y su origen único, aunque sean muchas las posibilidades y razones que lo explican. La Iglesia, como ámbito o espacio explicitador de este fundamento, debe revertir siempre al origen fundante de los sacramentos. Pero sólo en el fundamento de la Iglesia-sacramento encuentra su explicación plena el mismo fundamento cristológico de los sacramentos ⁴⁷.

47 Cf. K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, 20 ss.; R. Schulte, 'Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical', *Mysterium Salutis*, IV/2 (Madrid 1975) 53-158.

3. CRISTO PRINCIPIO DIVERSIFICANTE DE LOS SACRAMENTOS: HUMANIDAD RADICAL Y MISTERIO SUBLIME

Aunque siempre afirmó la Iglesia una diversidad de sacramentos, sólo en la Edad Media (s. XII-XIII) llegó a fijarse tal diversidad en el «septenario sacramental»⁴⁸. Las explicaciones al septenario han sido y siguen siendo diversas⁴⁹. Nuestra pregunta se centra ahora no tanto en por qué existen siete sacramentos en concreto, cuanto en por qué existe una diversidad de sacramentos. La necesaria diversificación sacramental es una cuestión previa a la concreta diversidad de los sacramentos.

Tampoco en este aspecto podemos decir que las cristologías actuales aporten una respuesta directa. Sin embargo, sus planteamientos iluminan la cuestión en un doble sentido: el más antropológico-histórico, y el más misterioso-pascual. Las cristologías más *antropológicas-históricas insisten* en que Jesús de Nazaret asume radicalmente la vida, la historia y el destino humano, y por tanto también y sobre todo las situaciones y experiencias decisivas por las que pasa todo hombre: amor, libertad, misión, alegría, dolor, comunicación, afirmación y renuncia de sí mismo, muerte y esperanza... Pero Cristo no sólo vive estas experiencias y situaciones, sino que viviéndolas en su densidad y radicalidad más plena, las transforma, las llena de un sentido nuevo, descubre en ellas la «otra cara de la realidad», las convierte en situaciones de salvación, arrancando de ellas la tiniebla de oscuridad o el veneno de muerte que las amenaza por el pecado humano. Indicios patentes de esta transformación significante salvífica de situaciones decisivas de la vida humana se encuentran, por ejemplo, en los siguientes hechos, palabras y obras del Jesús histórico: Jesús no sólo

48 La existencia de diversos «sacramentos» y realidades sacramentales (Cristo, Iglesia, eucaristía, bautismo...) es afirmada desde el principio en la Iglesia, a partir de un concepto amplio de «sacramento». Cf. J. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen*, 2 vols. (Handbuch der Dogmengeschichte IV/1-2) (Freiburg 1980) aquí vol. I, 12 ss.

49 Creemos que las explicaciones más importantes son la «eclesiológica» (la Iglesia puede determinar el septenario desde Cristo comprometiéndose en su explicitación: K. Rahner); la «simbólica» (el número siete no es un dogma aritmético, sino un símbolo salvífico de plenitud y perfección: Dournes); la «analógica» (los sacramentos son siete análogamente, y dentro de esta analogía podrían contarse más o menos: Congar). Cf. K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, 61-62; J. Dournes, 'Para descifrar el septenario sacramental', *Concilium* 31 (1968) 76-92; Y. M. Congar, 'La idea de los sacramentos mayores o principales', *Concilium* 31 (1968) 24-37.

nace como todos los hombres, sino que su nacimiento en pobreza y humildad aparece transformando esta situación en vida y esperanza, en gozo y paz para los pobres y sencillos de corazón⁵⁰. El no sólo comienza a ejercer su misión pública llegado un determinado momento de su vida, sino que al inaugurar esta etapa decisiva nuestra la transformación que debe verificarse en la unidad con el Padre y el Espíritu, para no caer en la tentación del poder, del tener, de la idolatría⁵¹. Como todo judío, también Jesús sube a Jerusalén y celebra cada año la pascua como conmemoración privilegiada y signo de comunión con el pueblo elegido, pero él transforma esta conmemoración familiar-nacional en un nuevo acontecimiento pascual por la autodonación y muerte en la cruz⁵². El no vive la situación de pecado, pero se acerca y acoge a los pecadores, transforma su situación de pecado en una situación de gracia por la conversión y el perdón⁵³. Tampoco nos consta que Jesús estuviera enfermo, pero se solidariza y comparte el dolor con los que sufren y están enfermos, transformando con sus curaciones la enfermedad en salud, la muerte en vida⁵⁴. En ningún lugar del evangelio se nos habla directamente de la pobreza de Cristo, y con todo es evidente que Jesús es pobre, prefiere a los pobres, y con sus palabras y vida transforma la situación de pobreza en riqueza, la situación de injusticia en justicia (cf. bienaventuranzas)⁵⁵. Y es verdad que Jesús no vive la situación de los que se casan casándose, pero también es cierto que él participa, ya al comienzo de su vida pública, en las alegrías y tristezas de los que se casan, transformando la situación en signo mesiánico, en lugar de manifestación de su gloria⁵⁶. No puede afirmarse que cada una de estas situaciones constituya de por sí un principio de individuación sacramental. Pero sí puede decirse que la transformación salvífica cualificada y significativa de dichas situaciones por Cristo es una razón fundante de la diversidad sacramental. La radical humanidad de Cristo es el principio de un transformación situacional, histórica y diversificada, que se prolonga en la Iglesia también por los sacramentos⁵⁷.

50 Lc 1-2; Jn 3, 1-11.

51 Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-13; Lc 3, 21-22; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13.

52 Jn 2, 13; 6, 4; 11, 55; 13, 1 ss.; Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20.

53 Lc 5, 17-26; 15; Jn 8, 1-11; 20, 21-23; Mt 8, 15-18; 9, 1-8.

54 Mc 1, 21 ss.; 2, 1 ss.; 3, 1 ss.; 6, 6-12; 16, 14-18.

55 Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23; Mt 18, 1-4; 19, 16-30; Lc 14, 7-14; 12, 33-34; Mt 20, 24-28.

56 Jn 2, 1-12; cf. Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24.

57 Cf. D. Borobio, *Algunos puntos más significativos de la evolución de la teología sacramental*, cit., 95-177.

Por su parte, las cristologías más *pascuales-mistéricas* nos ayudan a comprender la diversificación sacramental a partir de la riqueza y pluralidad de aspectos del misterio pascual en relación con la pluralidad de experiencias humanas y situaciones vitales⁵⁸. El misterio pascual es origen y a la vez principio cristológico diversificante de los sacramentos, pues si por su verdad y dinamismo salvíficos exige una continuación sacramental, por su densidad de contenido exige una diversificación significativa. Es cierto que el misterio constituye una totalidad única e indivisible, y que todo él se actualiza en cada uno de los sacramentos. Sin embargo, puesto que en él se encierran pluralidad de aspectos, y plurales son también las situaciones personales y eclesiales en que se celebran, es lícito y necesario para la limitación humana una desmembración significativa de contenido, una significación preferente de sentido, un desplegamiento situado de aspectos de donde arranca y en donde se explica la analogía semántica, teológica, estructural. Entre otros, podemos señalar como aspectos con-centrados o condensados en el misterio pascual: la fraternidad y comunión de la última cena, la fragilidad humana y el sufrimiento de la pasión, el proceso agónico hacia la vida significado en su muerte y resurrección, la plenitud del don escatológico y la venida del Espíritu, el inicio de la misión de la Iglesia y la ascensión, la reconciliación y el perdón de los pecados por la sangre derramada, la adquisición de la Iglesia purificada como esposa, la promesa de una plenitud escatológica del reino en el horizonte de la universalidad... Pues bien, cada uno de estos aspectos puede ser significado y expresado de modo especial y preferente en forma y estructura sacramental eclesial. La unidad y diversidad del misterio de Cristo se convierte en punto de referencia y en centro fundante de la unidad y diversidad pascual significativa de los sacramentos de la Iglesia⁵⁹. La relación de las dos perspectivas señaladas tiende a explicar la diversidad sacramental, tanto en la historia cuanto en el misterio, tanto en el Cristo prepascual cuanto en el Cristo pascual.

58 Sobre todo las cristologías pascuales, como H. U. von Balthasar, 'El misterio pascual', en *Mysterium Salutis* III/2 (Madrid 1969) 143-336; X. Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, cit.; F. X. Durrwell, *La resurrección de Jesús misterio de salvación* (Barcelona 1962); Idem, *L'Eucharistie sacrament pascal* (Paris 1980); O. Clementt-A. Schalemann, *Le mystere pascal* (Bellfontaine 1975).

59 Principalmente O. Casel, *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1963); E. Schibelleeckx, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, 128-148.

4. CRISTO PRINCIPIO ACTUANTE EFICAZ DE LOS SACRAMENTOS: PRESENCIA VIVA DEL MISTERIO EN LOS SIMBOLOS

La acción de Dios en los sacramentos siempre fue un tema importante de la teología sacramental. Los Padres de la Iglesia lo explicaron desde unas claves histórico-salvíficas y mistericas (influencia neoplatónica) ⁶⁰. Los escolásticos lo interpretaron más desde unas categorías filosóficas-físicas (influencia aristotélica) ⁶¹. Trento fijó esta doctrina en la fórmula dogmática «sacramenta conferunt gratiam ex opere operato» (reacción antiprotestante) ⁶². Las discusiones posteriores sobre la causalidad y eficacia sacramental (causalidad física, moral, intencional, instrumental...) ⁶³, no condujeron a una verdadera clarificación de «cómo los sacramentos obran la gracia» o, en otras palabras, «cómo actúa Dios en los sacramentos».

Las actuales cristologías (exceptuando la cristología de O. Casel) no pretenden solucionar directamente esta cuestión, pero sí aportan nuevos elementos para la comprensión del tema desde diversas perspectivas: la historia de la salvación = cristología soteriológica-litúrgica de O. Casel ⁶⁴; la filosofía dialógico-personalista = cristología crítica-personalista de E. Schillebeeckx ⁶⁵; la antropología creatural = cristología antropológico trascendental de K. Rahner ⁶⁶; la proyección histórica = cristología dinámica histórica de W. Pannenberg y J. Moltmann ⁶⁷; la liberación salvadora = cristología liberadora de L. Boff ⁶⁸.

Puede decirse que O. Casel es un punto de referencia necesario,

⁶⁰ Cf. S. Ambrosio, *De sacramentis. De mysteriis*: ed. B. Botte (SC 25, Paris 1961); S. Agustín, *De doctrina christiana*: PL 34, 15-122; S. Cirilo de Jerusalén, *Catechesis mistagógicas*: ed. A. Piedagnel-P. Paris (SC 128, Paris 1966); Teodoro de Mopsuestia, *Homilias catequéticas*: ed. R. Tonneau- D. Devreesse (Studi e Testi 145; Città del Vaticano 1949).

⁶¹ Cf. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Gütersloh 1979); J. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemein*, I, 100-103.199-209; II, 64-65.106-116; A. Michel, DTC 577-624.

⁶² DS 1601-1606.

⁶³ J. Finkenzeller, *Die Lehre von den Saramenten im allgemein*, 105 ss.

⁶⁴ Cf. A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, cit.

⁶⁵ E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, 589 ss.; Idem, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, cit.

⁶⁶ K. Rahner-Tuhsing, *Critologia*, cit.; K. Rahner, 'Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens', cit.

⁶⁷ W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, cit.; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, cit.; Idem, *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego* (Salamanca 1981).

⁶⁸ L. Boff, *Jesucristo el liberador*, cit.; Idem, *Los sacramentos de la vida*, cit.; Idem, 'A Estructura Pascal da Existencia humana', *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 5-12.

no sólo para la renovación de la liturgia, sino también para la comprensión de los sacramentos desde su dimensión cristológica. Los sacramentos constituyen el corazón de la liturgia, y como tales significan (*sacramenta sunt in genere signi*) y actualizan la obra de la salvación para el sujeto que los recibe y para la Iglesia entera. La gracia de los sacramentos no depende principalmente ni de la acción física, ni de la bondad moral, ni del compromiso divino, ni de la referencia intencional. Depende y es sencillamente la presencia del misterio pascual (*Mysteriengegenwart*) para mí, como ofrecimiento gratuito de la iniciativa divina, en orden a una salvación que siendo histórica pero también meta-histórica debe llegar a todos los hombres, haciéndoles participar de aquel misterio salvífico irrepetible y único. Por tanto, la gracia y eficacia del sacramento consistirá en la presencialización del misterio salvífico, como aquello que se me ofrece a mí para la transformación de la vida y el seguimiento de Cristo, bajo y a través el velo de los signos.

Desde los planteamientos cristológicos de E. Schillebeeckx, debe explicarse la gracia, no tanto a partir de la materialidad o estructura del signo (fiscismo escolástico), cuanto a partir del encuentro interpersonal del hombre con Dios, que se ha realizado de modo singular en Cristo, sobre todo por su entrega en la cruz y la acogida por el Padre en la resurrección, debe prolongarse en la Iglesia por los sacramentos. Cristo, sacramento original del encuentro con Dios, continúa realizando este encuentro a través de la obra sacramental. La gracia sacramental no es, por tanto, ni un resultado automático de la acción ritual, ni una imposición divina, ni una conquista humana. Es más bien el encuentro interpersonal con Dios en la Iglesia, a través de los signos sacramentales, como posibilidad de participación en el encuentro ejemplar del hombre con Dios en Cristo, que se realizó sobre todo en el misterio pascual, pero que se ofrece gratuitamente a nosotros por la celebración de las situaciones fundamentales de la vida.

En cuanto a la cristología antropológica de K. Rahner (en conexión con todo su pensamiento teológico), aporta a la explicación de la gracia en los sacramentos una dimensión más humana y creatural que complementa los aspectos precedentes. La gracia de los sacramentos no es ni el primero ni el único agradecimiento del hombre. Todas las cosas creadas, todo hombre está germinal y ontológicamente agraciado por el amor no discriminante de Dios, por la salvación

universal de Cristo, por la presencia y actuación constante del Espíritu en el mundo. El hombre, a través de sus actitudes y compromisos, sobre todo en las situaciones fundamentales, en su aspiración y dualidad tendencial («potentia obedientialis»), en su vivencia de amor, libertad y dolor... puede hacer experiencia de gracia y sentir en el misterio profundo de su ser la presencia agraciadora de Dios, antes de recibir el sacramento de gracia. Cristo está presente, actúa y transforma la realidad creatural y humana sin esperar a la celebración sacramental. La gracia del sacramento no es sino la aparición y significación celebrativa eclesial de una gracia cristológica ya presente y actuante anteriormente, pero que aquí se manifiesta en su plena verdad y eficacia, superando la oscuridad, el anonimato y la ambigüedad de la condición humana.

Por su parte, los teólogos protestantes W. Pannenberg y J. Moltmann aportan una perspectiva histórica importante desde la que puede entenderse de forma nueva la gracia y acción de Dios en el sacramento. Dios actúa y se revela a través de una historia total y universal, que ha encontrado en la cruz, muerte y resurrección de Cristo su realización culminante, pero que sólo encontrará su plenitud al final de los tiempos. La muerte y resurrección de Cristo tienen un carácter anticipatorio o proléptico (Pannenberg) que dinamiza la historia y mantiene la esperanza en el cumplimiento pleno de la promesa (Moltmann). En este horizonte los sacramentos deben interpretarse como signos eclesiales históricos de esperanza hacia la plenitud escatológica. La gracia de los sacramentos no es, por tanto, la posesión de la totalidad ni el sosiego de la salvación. Es más bien la memoria viva y el estímulo permanente de una vida y un amor que se nos ofrece todavía «in aenigmate», como prenda de una salvación que espera todavía su realización plena. Se trata de una gracia meta-histórica, en la historia, para la historización, hacia la plenitud. En el sacramento está presente no sólo la gracia de lo acaecido, sino también la gracia de lo no acaecido; no sólo la salvación realizada, sino también la plenitud de la salvación escatológica. El carácter proléptico-anticipatorio de la muerte y resurrección de Cristo, es la gracia que proléptica o anticipatoriamente se ofrece en los sacramentos.

Finalmente, la cristología liberadora de L. Boff conduce a una comprensión de la gracia y de la acción de Dios en el sacramento, no como una realidad abstracta y utópica, sino como una transformación

vital y concreta. La salvación liberadora de Cristo se ofrece en el sacramento liberativamente y para la liberación de toda miseria y esclavitud, de toda opresión e indignidad, tanto personal cuanto social y política. La determinación social de la cristología no puede no conllevar una determinación social de la sacramentología. La gracia del sacramento es dinámica, inquietante, subversiva. No aquietta la conciencia, promueve el amor. No excusa del compromiso, lo exige. No mitiga la lucha por la liberación, la impulsa.

5. CRISTO DONANTE Y DON DE LOS SACRAMENTOS: DE LA CRISTOLOGIA A LA SACRAMENTOLOGIA PNEUMATOLOGICA

Siempre ha afirmado la Iglesia que la verdadera gracia del sacramento es el Espíritu⁶⁹. Pero no siempre ha valorado suficientemente el puesto del Espíritu en los sacramentos, quizás porque tampoco lo ha relacionado de modo suficiente con la acción sacramental de Cristo. La actual renovación pneumatológica⁷⁰ no sólo tiene como causas la influencia de la teología oriental, el movimiento ecuménico, la investigación exegetica-teológica, sino sobre todo la renovación de la cristología. Es inútil pretender desarrollar una cristología sin pneumatología y viceversa⁷¹. Cristología, pneumatología y sacramentología son tres momentos implicativamente conexonados del proceso histórico salvífico. Por eso la renovación de la cristología implica el resurgimiento de la pneumatología, y ambas conllevan a una nueva visión sacramentológica. Esta es sobre todo la aportación de las cristologías económico-trinitarias (W. Kasper) y de la cristología litúrgica de O. Casel.

Respecto a la acción del Espíritu en los sacramentos, puede afirmarse que el Espíritu tiene con estos la misma relación (analógicamente considerada) que se nos revela en la vida intratrinitaria, y la

69 La importancia que desde el principio se da a la bendición e invocación del Espíritu o epiclesis es significativa. Cf. O. Casel, 'Zur Epiklese', *Jahrbuch f. Lit. Wiss.*, 3 (1923) 100 ss.; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris 1969); T. Timiadis, *La pneumatología ortodoxa* (Bilbao 1978); AA.VV., *Le Saint Esprit dans la Liturgie* (Paris-Roma 1977); S. Rinaudo, *La liturgia epifania dello Spirito* (Torino 1980).

70 Cf. R. Pou, 'Congreso teológico internacional de pneumatología', *Phase* 130 (1982) 337-339.

71 Cf. W. Kasper, 'Aufgaben der Christologie heute', en A. Schilson-W. Kasper, *Christologie in Präsenz*, 146-151.

misma relación que se manifiesta en la vida y el misterio de Cristo. En efecto, Dios es esencialmente relacional y comunicativo con el Hijo en el Espíritu en su eterna preexistencia⁷². La autodonación esencial del Padre al Hijo sucede en el amor pleno que es el Espíritu. Pero este amor no se agota en la relación intratrinitaria, sino que se desborda y se comunica también hacia afuera, hacia lo no totalmente divino, hacia lo creado, según un plan transformativo-salvífico. Este plan se revela y realiza en la obra y el misterio de Cristo y en el envío del Espíritu. Cristo realiza la obra de transformación salvífica para una «devolución de la amistad» y una comunión perfecta en la vida trinitaria, siendo él mismo engendrado, unguento, movido, vivificado por el Espíritu⁷³. Pero Cristo no sólo posee el Espíritu de modo único y transformativo, sino que lo promete a todos los hombres como don salvífico y escatológico para una transformación plena (cf. Jn 14-17). El Espíritu es, pues, la autocomunicación del amor sobreabundante de Dios, que hace posible la comunión perfecta entre Dios y el hombre en Cristo Jesús (*gratia unionis*), y la realización de la comunión entre Cristo Jesús y todos los hombres (*gratia capitis*). Cristo sólo puede entenderse en unidad con el Espíritu. El está presente y continúa su obra en el mundo por medio del *Pneuma*. Por su pasión y glorificación capaz de continuarse y comunicarse en el *Pneuma*⁷⁴. Precisamente Cristo ha venido a ser el «Señor del Espíritu», el *Kurios pneumático*, por esta unidad y quasi-identidad entre Cristo y el Espíritu puede decirse que el Espíritu es la plenitud escatológica de Cristo, la inmediatez mediada de Cristo, la autocomunicación del Señor resucitado y glorificado.

Ahora bien, ¿cómo se expresa y hace accesible esta autodonación de Cristo en el Espíritu? Ciertamente, a través de la Iglesia, sacramento de Cristo y del Espíritu, pero también y por lo mismo a través de los sacramentos de la Iglesia. El Espíritu es la forma privilegiada de actuación de Cristo en los sacramentos, o mejor, es Cristo actuando en los sacramentos. En el Espíritu, por la *epiclesis*, Cristo es causa y

⁷² Idem, *Christologie von unten?*, cit., 167-68.

⁷³ Cf. H. Mühlén, *El Espíritu en la Iglesia* (Salamanca 1974); Idem, *Espíritu, carisma, liberación* (Salamanca 1974); Y. M. Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1982).

⁷⁴ Cf. O. Casel, *Mysterienfeier*, 118 ss. Cf. A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, 208-210.308-313; Y. M. Congar, 'Pour une christologie pneumatologique. Note bibliographique', *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 63 (1979) 435-442.

sentido, es presencia y poder transformativo, es don y donante al mismo tiempo. El Espíritu guarda con los sacramentos la misma relación (en sentido analógico) que son Cristo: una relación de amor transformativo, de vivificación donante, de comunicación creativa. El Espíritu de Cristo es el verdadero don de los sacramentos, es la causa y el fruto de la acción sacramental, es la vida nueva que conduce a la comunión trinitaria. Por el Espíritu Cristo aparece como el verdadero donante y don de los sacramentos ⁷⁵.

6. CRISTO PRESENCIA ACTIVA DE UNA TRANSFORMACION LIBERADORA TOTAL: ENTRE LA MEMORIA Y LA HISTORIA DE LIBERACION

Durante mucho tiempo la Iglesia ha mantenido un concepto y una praxis de sacramento marcada por cierto individualismo, aislacionismo, desconexión referencial ⁷⁶. Pero el sacramento no es una acción aislada, sino una acción significativa y referente, cuyo sentido sólo se percibe y realiza en relación a aquellas realidades de las que depende y a las que revierte: Cristo, Iglesia, hombre, mundo. Por eso mismo la transformación cristológico-pneumática del sacramento no debe entenderse sólo en dirección eclesiocéntrica o antropocéntrica, sino también en dirección sociopolítica y cósmica. Son precisamente estos dos aspectos, destacados sobre todo por las cristologías de liberación (L. Boff, J. Sobrino, G. Faus), por la cristología cósmica (T. de Chardin) ⁷⁷ y por las cristologías orientales ⁷⁸, los que enriquecen de forma nueva la visión del sacramento.

Las cristologías de liberación insisten en que el sacramento en sí una intervención liberadora de Dios respecto a un hombre particular, pero también una intervención que, al hacer «memoria» de la obra liberadora de Cristo por su vida, pasión, muerte y resurrección, provoca un compromiso de lucha por y hacia la liberación total del hombre que abarca necesariamente las relaciones sociales, políticas y cósmicas en que el mismo hombre vive. La memoria de una vida, un proceso y una muerte de Cristo de repercusiones marcadamente

⁷⁵ Véase al respecto el importante documento ecuménico del Grupo de Dombes, 'El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos', *Diálogo Ecuménico* 54 (1980) 427-462.

⁷⁶ Sobre todo a partir de la Edad Media se extiende este concepto y praxis, imponiéndose la devoción privada, el ritualismo, la desconexión con la vida. Cf. E. Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente. Note Storiche* (Roma 1978).

sociales y políticas, no conduce precisamente a la evasión o al individualismo, sino a la prosecución social del proceso liberador que supone el acontecimiento pascual con todas sus consecuencias. La memoria del sacramento confronta la vida entera con Cristo, contesta la realidad histórica en cuanto realidad discordante con su mensaje, su vida y sus obras⁷⁹.

Las cristologías orientales, por su parte, acentúan la importancia del sacramento en el marco de una acción cristológica y cristogenésica mucho más amplia, que se inicia ya con la misma creación, y viene a perfeccionar la «deiformidad ontológica del mismo hombre»⁸⁰. En efecto, el hombre desde la creación es deiforme y teóforo, por haber sido creado en el «espíritu» a imagen y semejanza de Dios. Ahora bien, la situación creatural del hombre no es un estado perfecto, sino un proceso dinámico hacia la deiformación plena. Esta deiformación tiene un modelo y un impulsor: Cristo. El, encarnándose en la naturaleza humana, asume nuestra incompleción o implenitud para llenarla de plenitud definitiva, tarea esta que realiza por su vida, muerte y resurrección, y que continúa después de la ascensión por la Iglesia a través de su vida y su ministerio, de su palabra y sus sacramentos. Los sacramentos, sobre todo la Eucaristía, son los signos expresivos, condensadores y promotores de una acción transformadora cristificante y deificante, que se extiende a la realidad material cósmica (significaba de modo especial en el pan y el vino), a la vida eclesial y social (fraternidad, koinonía), y a la vida personal (comprometiendo en dirección a los otros dos aspectos). La transformación deiformante, iniciada en la historia por la creación, llevada a su punto culminante por la encarnación-muerte-resurrección de Cristo, se continúa, extiende y realiza también por los sacramentos, abarcando la realidad creada en su pluridimensionalidad⁸¹.

77 Teillard de Chardin, *El porvenir del hombre* (Madrid 1965); Idem, *El medio divino* (Madrid 1966); Idem, *La energía humana* (Madrid 1967); Idem, *Ciencia y Cristo* (Madrid 1968); Idem, *El fenómeno humano* (Madrid 1971).

78 Cf. A. Borrely, *L'homme transfiguré, L'instinct de l'orthodoxie* (Paris 1975); Vl. Lossky, *A l'image et a la ressemblance de Dieu* (Paris 1967); M. Lot-Borodine, *La deification de l'homme* (Paris 1970); A. Schmendan, *Sacraments and orthodoxy* (Nueva York 1965); P. Evdokimov, *L'orthodoxie* (Neuchatel 1965); Idem, *Le Christ dans la pensée russe* (Paris 1970).

79 Además de L. Boff y J. Moltmann, también J. I. González Faus, Ch. Duquoc.

80 L. Maldonado, *Iniciación litúrgica* (Madrid 1981).

81 Véanse, sobre todo, los siguientes autores orientales: O. Clement, *Le Christ, terre des vivants* (Bellfontaine 1976); Idem, *La revolte de l'esprit* (Paris 1979); M. Lot-Borodine, *La deification de l'homme* (Paris 1970). Cf. Bibliografía de nota 78.

Este planteamiento encuentra una expresión original a partir de la «cristología cósmica» de Teilhard de Chardin⁸². El cosmos con su virtud evolutiva encuentra un punto álgido en el hombre, y sobre todo en la encarnación de Cristo. Cristo es el punto omega, el centro polarizador de una evolución y un proceso que se continúa todavía, hacia la «super-humanidad» y el «super-amor». El verdadero impulsor de este movimiento hacia la «pleromización» es «Cristo-Evolutor». Sólo desde la humanidad de Cristo puede llegarse a tal estado de evolución, amor y unidad con Dios. Pero los hombres tenemos ya un prelude de dicho amor y unidad: son los sacramentos, sobre todo la eucaristía. La eucaristía es para Teilhard más prelude que impulso, más anticipación que meta. Y, no obstante, desde esta visión puede entenderse la virtud impulsora y al mismo tiempo anticipatoria de evolución plena en y desde Cristo, no sólo de la eucaristía, sino también de todos los sacramentos.

7. CRISTO, EJEMPLO DE HOMBRE OBEDIENTE Y CREYENTE: DIALOGO ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

A lo largo de la historia la Iglesia vino a tener una concepción más objetivista que subjetivista, más vertical que horizontal, más «desde arriba» que «desde abajo» del sacramento. Lo más importante, y a veces casi lo únicamente considerado, eran la gracia y el rito o, si se quiere, el rito para la gracia que se producía «ex opere operato», pero sin adecuada valoración del «ex opere operantis». Según esta concepción se explica el reducido puesto que de hecho ocupaba el sujeto, su libertad, su respuesta de fe, su acogida personal de gracia, su compromiso sacramental en la vida. El sujeto vivía el sacramento desde un cierto «exilio» del sacramento⁸³.

Es evidente que en los últimos tiempos se ha revalorizado el puesto del hombre en los sacramentos, debido en parte a la valoración actual de su libertad, su dignidad y su humanidad desde las diversas ciencias humanas (antropología, filosofía, sociología, psicología...), refrendado por el talante cultural y la estructuración sociopolítica (democracia) de la sociedad. Sin minusvalorar estas causas, y teniendo también

82 Cf. A. Schilson-W. Kasper, *Christologie in Präsens*, 72-80.

83 Cf. L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, cit., 111 ss.

en cuenta la incidencia que en la concepción actual tiene el cambio de una Iglesia de cristiandad a una Iglesia de misión, creemos puede y debe decirse que una de las razones más importantes de la valoración del puesto del sujeto en el sacramento es la renovación de la cristología. Desde la verdad de Cristo sacramento se comprende mejor el puesto del hombre en el sacramento. Son las cristologías protestantes (G. Ebeling, K. Barth)⁸⁴ y las cristologías «desde abajo» (H. Küng, E. Scchillebeeckx, G. Faus)⁸⁵ las que más contribuyen al redescubrimiento de este aspecto.

En efecto, Cristo es presentado como aquel que tiene una especial relación de unidad y amor con el Padre. En esta relación Cristo es el hombre-hijo «obediente», es decir, aquel que acoge en obediencia, fidelidad, disponibilidad y apertura total la voluntad del Padre, viniendo a ser sobre todo por su humillación, muerte y resurrección, no sólo la aparición personal viviente de Dios, sino también la manifestación ejemplar del hombre en su respuesta a la llamada de Dios. La obediencia de Cristo hasta la humillación de la cruz (cf. Fil 2, 1 ss.), hasta la kénosis total, es la manifestación más plena del amor y de la gloria de Dios⁸⁶. Pero, al mismo tiempo, es la expresión más sublime de la respuesta y fidelidad al Padre en una donación total por la salvación de la humanidad entera. Esta manifestación y esta respuesta son posibles porque Cristo es, a la vez que obediente, «creyente» en la misión que ha recibido del Padre (cf. Heb 12, 2). En él se encuentra la «esencia de la fe», porque en él acontece y se realiza la Palabra de Dios de modo fundamental. En él se encuentra el contenido y la razón, la verdad y la posibilidad, el sentido, la forma y el ejemplo de la fe⁸⁷. De este modo en Cristo se revela no sólo quien es Dios para los hombres, sino también quién es el hombre para Dios. En la obediencia, la fe, la disponibilidad de Cristo hasta la muerte de cruz⁸⁸ se manifiesta al mismo tiempo la misión y la respuesta del Padre, la acogida y la respuesta del Hijo, la unidad y la alteridad. Cristo obedece hasta la muerte de cruz precisamente porque acepta

84 G. Ebeling, *Wort und Glaube*, 3 ed. (Tübingen 1967); K. Barth, 'Die kirchliche Dogmatik, III/2, 64-82', *Jesus der Mensch für Gott* (1948).

85 H. Küng, *Ser cristiano*, cit.; E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, cit. También G. Faus, P. Schoonenberg, J. Moltmann...

86 Cf. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, III/2.

87 Cf. G. Ebeling, *Wort und Glaube*, cit., esp. 300 ss.

88 En la «disponibilidad» de Cristo se ha fijado sobre todo J. I. González Faus, *Acceso a Jesús*, 70-75.

la misión del Padre, y resucita a la vida precisamente porque el Padre acepta el sacrificio de su Hijo. En el acontecimiento pascual Cristo manifiesta de una vez para siempre cuál debe ser la respuesta del hombre a la voluntad del Padre, y cuál es la respuesta del Padre a la entrega del hombre⁸⁹.

Pues bien, a partir de esta cristología menos metafísica-ontológica y más personalista-dialógica, se viene a comprender mejor la importancia y valor del hombre en los sacramentos⁹⁰. El sacramento es realmente el encuentro entre Dios y el hombre, que prolonga y actualiza el encuentro de Dios con el hombre en Cristo Jesús. En el sacramento se manifiesta el diálogo de la voluntad de Dios Padre y la obediencia de los hijos creyentes, de la llamada de la fe y la respuesta fiel, del don de salvación y la acogida sincera, del «indicativo» de sentido y del «imperativo» ético... Sin este diálogo es imposible la realización plena del sacramento, y sólo en este diálogo los sacramentos se sitúan en la línea de Cristo sacramento.

III.—QUE APORTAN LAS SACRAMENTOLOGIAS A LA CRISTOLOGIA

Hemos recorrido el camino determinante de la cristología a la sacramentología. Queremos ahora recorrer el camino sugerente de la sacramentología a la cristología. Nuestro objetivo no es estudiar todos los aspectos sino destacar aquellos más significativos, que vienen a ser «recordatorio» de plenitud cristológica, necesidad para una cristología integral. La sacramentología no puede aportar a la cristología su contenido (Cristo), pero sí una comprensión más plena del mismo; no puede determinar su método, pero sí puede complementarlo; y tampoco puede condicionar sus conclusiones, pero sí puede enriquecerlas con una perspectiva original. En nuestro recorrido tendremos en cuenta de modo especial los modelos de sacramentología anteriormente señalados.

⁸⁹ Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II/2, 134.177.206... En el mismo sentido E. Schillebeeckx, *Jesús, historia de un viviente*, 561 ss.

⁹⁰ E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, 149 ss.

1. LA SACRAMENTOLOGIA COMO LA «LEX ORANDI» DE Y PARA LA «LEX CREDENDI» CRISTOLOGICA

El clásico principio atribuido a Próspero de Aquitania⁹¹: «lex orandi, lex credendi» (o bien: *legem credendi lex statuat supplicandi*), encuentra en la sacramentología su centro de expresión más importante. El acceso y la posibilidad de una verdadera fe en Cristo se da no sólo desde la «lex credendi» de la cristología, sino también desde la «lex orandi» de la sacramentología. La sacramentología puede considerarse como ese punto intermedio o ese espacio de unión entre la teología (*theologia secunda*) y la liturgia (*theologia prima*), entre el logos y el rito, entre el *mithos* y el drama⁹². La sacramentología es, en una palabra, el espacio del símbolo, ese espacio en que lo racional y lo vital, lo lógico y lo celebrativo, lo sistemático y lo misterioso encuentran su conjunción y su complementariedad. Precisamente por eso puede afirmarse que la cristología necesita de la sacramentología, en la medida en que esta le aporta un aspecto complementario y necesario de comprensión, de acceso y de vida en Cristo: es el aspecto del Cristo glorioso simbolizado y celebrado en sus sacramentos. Los sacramentos no discuten sobre la vida de Cristo, celebran su salvación; no se fijan en lo accidental, se centran en lo fundamental; no se detienen en lo pasajero, viven de lo perdurable. El rostro de Cristo en los sacramentos no es tanto el del Jesús terreno, cuanto el del Señor glorioso que vive, que actualiza y realiza su salvación y su misterio en el «*hodie*» histórico-ecclesial para los hombres concretos⁹³. Sin liturgia y sacramentos Cristo sería un personaje del pasado, la historia de salvación un acontecimiento sin presente, la Pascua un suceso sin futuro. La relación y la unión actual con Cristo resucitado y glorificado alcanza toda su fuerza y objetiva expresión sobre todo en la celebración cultural, cuyo centro no es precisamente la encarnación o la vida de Cristo, sino el misterio pascual. La vida en Cristo

91 Aparece en los «Capitula Caelestini» o «Indiculus de gratia Dei»: DS 246-247. Cf. P. de Clerk, «Lex orandi, lex credendi». *Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque*, *Quest. Lit.*, 59 (1978) 193-212; K. Lehmann, «Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens», *Liturgisches Jahrbuch* 4 (1980) 197-214.

92 Cf. O. Casel, *El misterio del culto cristiano*, cit. Cf. B. Neunheuser, «El misterio de Cristo en la visión de O. Casel. Cristología de la liturgia en el marco de la «Teología de los misterios»», *Phase* 105 (1978) 259-274.

93 Sobre el mismo pensamiento de O. Casel, *Misterio de la Ekklesia* (Madrid 1964) 221-323; T. Filthaut, *Teología de los misterios* (Bilbao 1963); A. Schilson, *Theologie als Samententheologie*, cit.

y con Cristo es hoy posible por la mutua presencia del hombre en el misterio salvador de Cristo, y de Cristo en el misterio indigente del hombre, a través de la celebración cultural-sacramental, donde se unen el tiempo y la eternidad, la historia terrena y el misterio celeste, el Jesús de Nazaret y el Señor de la gloria. La sacramentología aporta a la cristología la relación y unión con Cristo glorioso, la presencia del misterio, la centralidad pascual, la expresión celebrativa, el símbolo eclesial.

Pero, si esto es así, ¿no existe una polarización en el Cristo glorioso y un olvido del Cristo terreste? ¿Qué relación guarda el Cristo de los sacramentos con el Jesús de la historia? ¿Puede haber cristología sacramental sin jesusología histórica?⁹⁴ Hay que reconocer que la liturgia y los sacramentos ponen el acento más en el Cristo glorioso que en el Jesús terrestre⁹⁵. Pero esto no quiere decir que se niegue un aspecto para afirmar el otro. Al contrario, así como uno mismo es el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, de igual modo es uno mismo el Cristo celebrado en los sacramentos y el Jesús de Nazaret. Ambos aspectos, vida terrena y misterio celeste, son inseparables y mutuamente fundamentadores. Con sólo el hombre Jesús histórico no estaríamos salvados, ni sería posible la permanente presencia y acceso a la salvación. Con sólo el Cristo glorificado nuestra salvación no tendría vigor humano, y la historia no estaría inundada, lacerada y traspasada de sentido. La salvación comprende la totalidad de la vida y misterio de Cristo, una totalidad indivisible e inseparable que se presencializa y en la que nosotros nos hacemos presentes, sobre todo por la celebración sacramental. La con-centración pascual, la fijación en el Señor glorificado, la expresión preferencial de un aspecto del misterio, no quiere decir la minusvaloración de la historia, ni el olvido de la encarnación, ni la ausencia de la vida terrena. Siempre que se celebra el misterio, y en él un aspecto preferente del mismo (v.g. nuevo nacimiento bautismal, pasión-dolor en la unción de enfermos, reconciliación en la penitencia...), se revierte, se conmemora y presencializa toda la historia en él implicada. Es esta totalidad implicativa la que constituye el acontecimiento salvífico, cuya concentración simbólica se encuentra en los sacramentos. La concentración simbólica no es sino la condensada expresión de una totalidad dis-

⁹⁴ El problema de la relación del misterio con la historia, del símbolo con el acontecimiento, ya se planteó en O. Casel. Cf. A. Schilson, *Ibid.*, 202-204.293-301.

⁹⁵ Cf. C. Molari, *Cristologia attuale e Liturgia*, 85-134.

tendida, cuyas raíces se encuentran en la historia y en la meta-historia, en la tierra y en el cielo, en el tiempo y en la eternidad. En este sentido creemos son insuficientes tanto las categorías platónicas (actualización-recuerdo de la realidad celeste), cuanto las categorías aristotélicas (actualización en el orden del significado natural del signo). Lo que se actualiza no es una «esencia salvífica» de la historia supratemporalizada en Cristo glorioso (O. Casel), sino la totalidad del misterio que abarca la historicidad y la eternidad, lo concreto y lo universal. Porque no hay nada en Cristo que no sea salvífico, no hay nada de Cristo que no sea «sacramental». La facticidad material histórico-concreta de los diversos hechos no se repite, pero su verdad y su sentido salvífico permanece vivo en la comunidad celebrante, en referencia participativa al mismo acontecimiento concreto, que en Cristo glorioso y pneumático ha ganado su máxima universalidad. Si entendemos la vida como totalidad implicativa, y la historia como proceso evolvente, no hay dificultad en comprender que lo que importa en los sacramentos es la presencia de Cristo, porque entonces Cristo no puede estar presente sino con su totalidad de vida, con su densidad histórica, con su universalidad salvífica, que abarca todos los momentos en que tal vida, historia y salvación se realizan. Sólo así se evita la parcial polarización en un Cristo glorioso desvestido de historia o diezmado en su verdad terrena. Y sólo así se impide el que el Cristo celebrado sea el Señor lejano del cielo u ontologizado en su salvación, que nada tiene que decir al hombre en los acontecimientos concretos de la vida.

2. LA SACRAMENTOLOGIA COMO EXPRESION SIMBOLICA DEL MISTERIO CRISTOLOGICO: ESTRUCTURA SACRAMENTAL REMITENTE

Hemos dicho que los sacramentos son la expresión simbólica de la fe y del misterio de Cristo (*lex orandi-lex credendi*). Ahora afirmamos que los sacramentos expresan en su estructura y verdad simbólica el mismo misterio de Cristo, de manera que constituyen una fuente imprescindible de comprensión y de vida de dicho misterio. El símbolo es una estructura de sentido a través de la cual somos conducidos desde la realidad inmediatamente percibida (sentido primero material) a la realidad intencionada (sentido segundo intencionalmente determinado), y de esta a la realidad simbolizada (tercer sentido o realidad

última simbolizada), pero de manera que la mutua remitencia de sentidos hace presente y nos conduce a la participación de la realidad simbolizada⁹⁶. El símbolo tiene al mismo tiempo una función epifánica y mediadora, remitente y actualizadora, realizante y comunal (symbolalein). Por el símbolo se realiza la unión entre lo material y lo espiritual, aparece de modo visible lo invisible, y es posible la relación entre lo divino y lo humano... Los sacramentos, en cuanto símbolos, realizan todos estos aspectos de modo cristológico y cristiano, es decir, desde el sentido cristiano que reciben del mismo Cristo. El verdadero sacramento cristiano es una unidad de estructura en una dualidad de sentido antro-po-teocéntrico. Es epifanía y ocultamiento (velación-desvelación), es visibilidad de lo invisible, es corporeización de lo espiritual, es mediación y realidad, es humano y divino. Precisamente esta unidad en la dualidad es la que nos lleva a comprender mejor el misterio de Cristo, siendo la sacramentología permanente «memoria» de la cristología. Por una parte, los sacramentos reciben su verdad y su estructura simbólica fundamental de Cristo sacramento-símbolo del Padre, en el que aparece y se manifiesta de forma inigualable la unión de lo espiritual y lo material, de lo humano y lo divino. Pero, por otra parte, los sacramentos aportan al sacramento-Cristo su actualidad permanente, su presencia eclesial y personal, la irreductibilidad de su propio misterio, la fuerza de su estructura. Puede afirmarse con O. Casel: «Así como en la persona del Logos divino se unen por la encarnación la naturaleza humana y la divina, de igual modo en los sacramentos se unen el Pneuma divino y la humana sustancia, de forma que por la acción de la sustancia terrenal se nos comunica la vida divina»⁹⁷.

La estructura encarnatoria simbólica de la historia de la salvación, cuyo centro sacramental es Cristo, encuentra su despliegamiento actual en los sacramentos de la Iglesia, y por eso mismo los sacramentos revierten de modo permanente a la verdad de Cristo sacramento, al misterio de su unidad y diversidad con el Padre. La es-

⁹⁶ No es nuestra intención detenernos en el estudio de la estructura del símbolo. Véase sobre todo P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique* (Paris 1969); Idem, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969). En relación más directa con los sacramentos: L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, cit. También D. Zadra-A. Schilson, 'Symbol und Sakrament', en AA.VV., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 28 (Freiburg 1982) 88-148.

⁹⁷ O. Casel, *Ekklesia*, 184 ss., cit.; A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, 278.

estructura simbólica de los sacramentos tiene sentido desde la estructura simbólica de Cristo-sacramento, y por tanto es una constante afirmación de la misma. Si los sacramentos son palabra y signo, verbo y acción, es porque esta palabra recibe su sentido de Cristo, y porque este gesto recuerda la salvación de Cristo. Más aún, la dependencia de esta estructura verbal-gestual del sacramento se convierte en remitencia hacia la estructura salvífica del mismo misterio de Cristo en cuanto Logos (Palabra) que se hace carne (gesto), o en cuanto Buena Nueva (Palabra profética) que se entrega para la salvación (gesto). Palabra y signo son los dos elementos de la estructura del hombre, de la estructura de Cristo, de la estructura de la Iglesia, y de la estructura de los sacramentos⁹⁸. Si el misterio de Cristo es la aparición de la Palabra en una «estructura» corporal, el misterio del sacramento es el acontecer en visibilidad de la Palabra en la estructura material celebrativa de un signo concreto. La estructura verbal-signal, o confesante-celebrante del sacramento remite a la «estructura» del primer y central sacramento de la historia: Cristo.

3. LA SACRAMENTOLOGIA COMO COMPRESION PERSPECTIVISTICA-ANTROPOLOGICA DEL MISTERIO DE CRISTO

Una de las tentaciones de las cristologías actuales es la polarización en una perspectiva o modelo cristológico. Creemos que la sacramentología puede aportar a la cristología precisamente una apertura, comparación y complementariedad de los diversos aspectos cristológicos, sobre todo a partir de su inserción antropológica. En la liturgia, y por tanto en los sacramentos, no debe haber lugar ni para el «monofisismo» ni para el «confusionismo» cristológico. La liturgia es narrativa por su misma esencia: es signalmente expositiva por sus símbolos, cíclicamente concretizadora por sus tiempos, antropológicamente diversificante por sus sacramentos. En la liturgia se proclama no sólo un aspecto de la vida o el misterio, sino la totalidad de aspectos fundamentales que se anuncian por la Palabra. Sus símbolos, desde la cruz a la luz, desde el altar a la pila bautismal... son una exposición permanente de la pluralidad de dimensiones del misterio. Sus tiempos litúrgicos despliegan la totalidad de la obra de la redención

⁹⁸ El mismo documento de Dombes, *El Espíritu, la Iglesia y los sacramentos*, 427 ss.

a lo largo del año litúrgico, en un círculo sucesivo y dinámico que une el tiempo y la eternidad. Sus sacramentos explicitan el mismo misterio, desglosando su riqueza salvífica, y santificando las diversas situaciones humanas ⁹⁹.

En los sacramentos en su conjunto se dan como tres movimientos diversos y complementarios desde los que puede enriquecerse la cristología. En primer lugar, el movimiento de la cristología a la antropología: Cristo, hombre perfecto, lugar único donde aparece en plenitud la identidad humana, es paradigma y modelo de realización para el hombre. La radical fundamentación cristocéntrica de la existencia cristiana implica una aceptación plena y una realización no mutilada del modelo Cristo en la vida. Esto sólo sucede cuando se tienen en cuenta los diversos aspectos cristológicos y cuando se acepta y vive la identidad cristiana, lo cual implica la celebración litúrgico-sacramental. Los sacramentos son símbolos mediadores entre lo cristocéntrico y lo antropocéntrico de la existencia cristiana son lugar de descubrimiento de identidad desde la plenitud del hombre que se da en Cristo ¹⁰⁰.

En segundo lugar, tenemos el movimiento de la antropología a la cristología, por la mediación de los sacramentos. Las diversas situaciones humanas y experiencias fundamentales de la vida humana, que son asumidas por los sacramentos, revierten a las mismas situaciones y experiencias vividas, asumidas y salvíficamente transformadas en Cristo: nacimiento y muerte, misión y tarea pública-social, amor y dolor, comunión fraterna y división por el pecado... son otras tantas situaciones que al mismo tiempo que fundamentan la diversidad sacramental, remiten desde su diversidad a una comprensión integral de la vida y del misterio de Cristo ¹⁰¹.

En tercer lugar, se da el movimiento desde la sacramentología a la cristología y a la antropología. La diversidad sacramental es un símbolo de la pluralidad de situaciones humano cristológicas y de la variedad de aspectos del misterio de Cristo. Así como un sacramento no se comprende aislado sino dentro del organismo sacramental, de igual modo no se comprende ni la vida humana ni el misterio de

⁹⁹ Recuérdese la visión de O. Casel sobre el Año litúrgico: *El misterio del culto cristiano*, cit.

¹⁰⁰ Cf. A. Schilson, *Theologie als Samententheologie*, 152.

¹⁰¹ D. Borobio, *Algunos puntos más significativos de evolución de la teología sacramental*, 149-150.

Cristo desde una única dimensión, sino en el interior del conjunto de dimensiones que constituyen la vida y el misterio total. Así pues, la sacramentología no enriquece en nada el contenido de la cristología, pero es la mejor posibilidad de la Iglesia, en orden a una comprensión perspectivística integral del misterio de Cristo en relación con la misma antropología.

4. LOS SACRAMENTOS COMO CELEBRACIONES ECLESIALES DE UNA SALVACION TRINITARIA-ECONOMICA Y CRISTOCENTRICA

Afirmábamos en otro momento que la cristología aporta a la sacramentología un dinamismo trinitario y económico-salvífico. Ahora decimos que la sacramentología aporta a la cristología la inserción y participación personal-comunitaria en dicho misterio, y por lo mismo la memoria permanente de una estructura trinitaria, pneumatológica y eclesiológica de la cristología.

Los sacramentos, la liturgia entera, lo mismo que el Dios vivo, la historia de la salvación o la Iglesia, tienen una estructura trinitaria. Según esta estructura, todo procede del amor y la iniciativa del Padre, que por el Hijo desborda su vida salvíficamente hacia los hombres y la creación entera, y en el Espíritu realiza la unión y el crecimiento en el amor de los hombres con Dios hasta la plenitud. Esta implicación trinitaria, económica y salvífica se prolonga y realiza también en los sacramentos. En ellos se expresa de modo privilegiado un doble movimiento: un don salvífico amoroso que procede del Padre, por el Hijo, en el Espíritu, y una respuesta fiel que procede del hombre creyente y la Iglesia, y que se da en la fuerza del Espíritu, por la mediación de Cristo, hacia la unidad y el amor del Padre. La liturgia es al mismo tiempo trinitaria, cristológica y pneumatológica. Por eso el Padre aparece normalmente como el fin y meta de la oración-celebración litúrgica, Cristo se presenta como mediador y salvador sobre todo en el misterio de Pascua, y el Espíritu actúa como transformador, presencializador e impulsor de la salvación de Cristo, en la Iglesia, hacia la plenitud¹⁰². La sacramentología, con su cristo-

¹⁰² No pretendemos discutir ahora los casos litúrgicos en que esta dinámica se ha expresado de forma diversa por distintas razones. Cf. J. Jungmann, *Herencia litúrgica y actualidad pastoral* (San Sebastián 1961) 15-90; Idem, *Die Stellung Christi in liturgischen Gebet*, 2 ed. (Münster 1962).

centrismo pascual, revierte e implica necesariamente una cristología trinitaria y pneumatológica. O en los sacramentos se celebra y se vive, se expresa y se hace presente una cristología integral, o de lo contrario no son verdaderos sacramentos. Creemos, por tanto, que la celebración sacramental y la misma sacramentología son un lugar privilegiado para el desarrollo de una cristología integral, y que esta cristología integral (trinitaria, pneumatológica, eclesiológica) es la condición necesaria de la misma autenticidad sacramental.

Pero hemos afirmado también que los sacramentos son celebraciones eclesiales-comunitarias. Es justamente dentro de esta eclesialidad donde aparece con todo rigor la cristología de que hablamos. Más aún, sólo puede existir una cristología integral cuando implica una cristología eclesiológica. Así como no existe otro Cristo que el Hijo del Padre, o que el Señor del Pneuma, de igual modo no existe otro Señor que el Salvador de la Iglesia y de la humanidad entera. Los sacramentos son al mismo tiempo sacramentos de Cristo y de la Iglesia, mediaciones simbólicas por las que el Espíritu realiza la unidad cristológico-eclesial en el amor. Cristo está presente en los sacramentos de la Iglesia como Cristo neumático por el Espíritu, y la Iglesia vive y celebra esta presencia de Cristo por el mismo Espíritu. El Pneuma sacramental es el espacio de la cristología y de la eclesiológica o, si se quiere, de la cristología eclesiológica¹⁰³. La índole eclesial-comunitaria de la celebración sacramental no sólo remite, sino que expresa y realiza la presencia viva de Cristo en la Iglesia, y por lo mismo la cristología eclesiológica. La asociación de la Iglesia al culto que Cristo, como Cabeza del Cuerpo, rinde al Padre, no sólo manifiesta la participación de la Iglesia en la acción de Cristo, sino también la necesaria comprensión de Cristo desde el culto de la Iglesia¹⁰⁴.

103 Cf. W. Kasper, 'Die Kirche als Sakrament des Geistes', en *Gegenwart des Geistes* (Freiburg 1976) 155-180. También H. Mühlhén, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, cit.

104 Recuérdese la importancia de este principio, ya formulado por O. Casel, recogido en la *Mediator Dei*, e incluido en la Constitución de Liturgia del Vaticano II, nn. 5-7.

5. LOS SACRAMENTOS COMO LLAMADA PERMANENTE A UNA TRANSFORMACION LIBERADORA EN CRISTO LIBERADOR

Cristo es el centro de la vida cristiana y el centro de la celebración sacramental. Pero con frecuencia se han vivido de modo separado e independiente, como si el Cristo de la vida tuviera poco que ver con el Cristo de los sacramentos, como si se tratara de dos cristologías diferentes. Nuestra tesis afirma justamente lo contrario: el cristocentrismo de la vida cristiana y de los sacramentos es una llamada y una exigencia de unión y referencia mutua, en orden a realizar la transformación humana y social liberadora, que continúa y actualiza la liberación histórica y misteriosa de Cristo.

Por su misma naturaleza los sacramentos son esencialmente «memoria», «conmemoración», presencia viva de un misterio desplegado en la historia y perdurable más allá de la historia, que en sí mismo resulta para los hombres interpelativo y provocativo. La vida y misterio de Cristo celebrados en los sacramentos son verdadera contestación de todo aquello que no corresponde a los valores evangélicos del Reino de Cristo. Pero, al mismo tiempo, son «memoria» de una misión aceptada y de un compromiso para una liberación todavía no cumplida. Lejos de ser un lugar de evasión personal o de devoción privada, los sacramentos son la manifestación pública-eclesial de una liberación salvadora ya realizada en Cristo, y de un compromiso y una tarea de liberación todavía no realizada por los cristianos. De este modo, lo que las «cristologías de liberación» aportan a la sacramentología, eso mismo se convierte en contribución de la sacramentología a la cristología. Con una diferencia: la cristología presenta más la liberación de Cristo en sí; la sacramentología celebra esta liberación y compromete la vida personal-comunitaria en su realización permanente. Si la celebración sacramental es realmente una forma de expresión de la fe y del seguimiento de Cristo, un signo de fidelidad y compromiso en cada situación vital, debe ser igualmente una llamada a la transformación liberadora. La identificación misteriosa (in misterio) con Cristo reclama la identificación real con la obra de liberación de Cristo. Sólo se muere y resucita con Cristo en el sacramento, cuando se muere y resucita con el hermano en la vida.

6. CONCLUSION: CRISTOLOGÍA SACRAMENTOLOGÍA

Hemos recorrido el camino de la cristología a la sacramentología y viceversa. De la mutua dependencia e influencia se deduce la mutua complementariedad y necesidad. Es cierto que las dos corrientes deben distinguirse por su objeto, su estructura y su método, siendo necesario en todo caso la aplicación del principio de analogía. Pero también es verdad de cualquier forma que aquello que la sacramentología devuelve a la cristología como impulso y memoria, como realidad celebrada y vivida, como llamada permanente a la integridad. Una cristología verdadera, en la actual economía de salvación, no puede no ser una sacramentología implícita, en cuanto exige, remite, se construye desde la experiencia de Cristo creído, proclamado y celebrado en la comunidad. Y una sacramentología auténtica no puede no ser una forma de cristología explícita, en la medida en que su centro lo constituye la vida, el misterio y la salvación de Cristo, desde donde se entienden e incluso configuran los sacramentos.

El gran «déficit» de las cristologías actuales es su des-sacramentalización crística en pro de una recuperación del Jesús histórico, es su desliturgización misteriosa en aras de la autenticidad vital. Ese cierto a-liturgismo o a-sacramentalismo extendido en la teología de los años posconciliares ha dado su fruto en los diversos modelos cristológicos. Es verdad que sólo una cristología sacramentalógica sería una cristología mutilada¹⁰⁵. Pero también es cierto que una cristología des-sacramentalizada es una cristología incompleta. De la misma manera que la Iglesia necesita de los sacramentos para vivir a Cristo, así la cristología necesita de los sacramentos para ser eclesial. La cristología integral es también una cristología sacramentalógica.

DIONISIO BOROBIO

105 No creemos que la sacramentalización de la teología sea la respuesta a los «déficits» señalados. Pero tampoco creemos que su des-sacramentalización sirva a una mayor autenticidad teológica ni praxica.