

PARA UNA «ACTUALIZACIÓN SACRAMENTAL» (TMA 41)

INTRODUCCIÓN

El hilo conductor de la pastoral, de la catequesis y de las celebraciones litúrgicas para este año 1997 es el propuesto por Juan Pablo II en su Carta apostólica «*Tertio millennio adveniente*» (TMA): este año, dice la carta, «*se dedicará a la reflexión sobre Cristo, Verbo del Padre, hecho hombre por obra del Espíritu Santo*» (TMA 40). Así lo ha puesto de relieve también la Conferencia Episcopal Española en su plan de acción pastoral para el cuatrienio 1997-2000 publicado bajo el lema «*Proclamar el año de gracia del Señor*»¹. Se trata, pues, de penetrar en el misterio de Cristo, en su persona y en su obra. Por eso, junto con la invitación a conocer mejor a Jesucristo siguiendo el testimonio del evangelio de Marcos (ciclo B), se nos pide también una profundización teórica y práctica de los signos sacramentales a través de los cuales su obra, la obra de la salvación, se nos comunica². En concreto, «el esfuerzo de actualización sacramental [...] podrá ayudar, a lo largo del año, al *descubrimiento del Bautismo* como fundamento de la existencia cristiana» (TMA 41).

Para situar este asunto, examinaremos primero algunos aspectos de la problemática actual en relación a la sacramentalidad,

1 *Ecclesia*, 4-11 de enero 1997, nn. 2822-23, pp. 12-35. El objetivo específico primero es: «promover un mayor conocimiento, amor y seguimiento a Jesucristo, Señor de la Iglesia, de la historia y de la Humanidad» (n. 116).

2 «Conforme a la articulación de la fe cristiana en palabra y sacramento, parece importante juntar, también en esta particular ocasión, la estructura de la *memoria* con la de la *celebración*, no limitándonos a recordar el acontecimiento sólo conceptualmente, sino haciendo presente el valor salvífico mediante la actualización sacramental» (TMA 31).

para abordar luego la dimensión cristológico-trinitaria de los sacramentos, con una particular referencia al bautismo. Pueden parecer cosas demasiado teóricas para quienes están metidos de lleno en la difícil práctica pastoral. Pero creo que no debemos descuidar la fundamentación, ese terreno abierto a los interrogantes, cuestionamientos, dudas, en donde tenemos que elaborar respuestas en diálogo con el mundo que nos rodea. Porque las preguntas que nos hacen desde fuera son, en efecto, radicales, de raíz, y aquí está el desafío para una pastoral sacramental que no se limite a dar sacramentos, sino a dar razón de los mismos.

1. ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA ECONOMÍA SALVÍFICA

«Una celebración sacramental está tejida de signos y de símbolos. Según la pedagogía divina de la salvación, su significado tiene su raíz en la obra de la creación y de la cultura humana, se perfila en los acontecimientos de la Antigua Alianza y se revela en plenitud en la persona y la obra de Cristo» (CEC 1145).

El Catecismo, en este texto, habla de *signos* y *símbolos* como elementos constitutivos de toda celebración sacramental, que traen su significado salvífico de la creación (*'frutos de la tierra'*) de la cultura (*'del trabajo del hombre'*), de la historia de Dios con su pueblo que culmina en la persona y obra de Cristo (el pan ácimo de la antigua pascua se hace *'pan de vida'* y *'bebida de salvación'*)³. Con ello se trata de poner de relieve 'la pedagogía divina', como se nos presenta en la Sagrada Escritura (cf. SC 24; CEC 1100); por tanto, para abordar la estructura y sentido de la sacramentalidad hay que tener presente al menos *dos aspectos* de la revelación bíblica:

a) Dios actúa y se comunica en la *historia salutis* mediante «hechos y palabras íntimamente unidos entre sí», de manera que las palabras iluminan y dan sentido a los hechos y éstos corroboran la verdad de las palabras (cf. DV 2). O como dice W. Kasper, «la revelación por la palabra interpreta la revelación por los

3 Cf. S. Marsili, *Los signos de misterio de Cristo*. Teología litúrgica de los sacramentos, Ega, Bilbao 1993. Estudia los signos sagrados primitivos más importantes, los que se recogen en el AT, y los signos-realidad del NT (pp. 23-42). También D. Borobio ha analizado a fondo el sentido de la estructura sacramental de la historia salutis. Cf. D. Borobio (dir.), *La celebración en la Iglesia. I. Liturgia y sacramentología fundamental*. Sígueme, Salamanca 1985, 373 ss.

hechos [...] La revelación por los hechos [...] refuerza la palabra. [Y éstal se produce y acredita [...] en la experiencia histórica]»⁴.

La historia se convierte así en lugar de la presencia y actuación de Dios⁵; es, pues, un lugar 'sacramental', por eso puede llamarse con toda verdad 'historia de la salvación' y descubrir en ella los «*signa temporum*» por los que Dios sigue hablando y actuando en el mundo (cf. GS 4.11; PO 9; UR 4). Y por la misma razón, esta categoría teológica es la que aglutina y vertebrata la comprensión de la liturgia, en cuanto celebración de la salvación, tal como la propone el concilio en la constitución *Sacrosanctum Concilium*, cuando trata de la naturaleza de la sagrada liturgia y su importancia en la vida de la iglesia (SC 5-10).

Desde este punto de vista, el principio que rige la relación de Dios con el hombre, con su pueblo, con la Iglesia, es, y no puede ser de otro modo que 'sacramental'. Es decir, es un principio de 'mediación'⁶ entre la absoluta trascendencia de Dios y la mundanidad del hombre. Como dijo hace tiempo E. Schillebeeckx: «Sacramental es toda realidad sobrenatural salvadora que se realiza históricamente dentro de nuestra vida»⁷.

Esta 'mediación' forzosamente ha de expresarse o traducirse mediante signos y símbolos, pues sólo así pueden ponerse en comunión dos realidades esencialmente heterogéneas como son Dios y el hombre. Por eso hemos dicho que la economía salvífica, en cuanto expresa el acercamiento de Dios al hombre es eminentemente sacramental. Toda ella está tejida de hechos, aconteci-

4 *El Dios de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca 1985, 147.

5 «La historia oficial de la salvación no es sino la explicitación, la aprehensibilidad histórica de aquella historia de la salvación y de la gracia que desde el fondo de la esencia humana divinizada por la comunicación de Dios mismo se extiende a todas las dimensiones del hombre, a su historia entera [...]. Dondequiera que el hombre acepta su vida, se abre a la incomprendibilidad de Dios y se deja caer en ella; por tanto, dondequiera asume su trascendentalidad sobrenatural en la intercomunicación, en el amor, en la fidelidad, en una tarea abierta también en el plano intramundano al futuro del hombre y de la humanidad, acontece también historia de la salvación y revelación de Dios mismo, que a través de las mediaciones de la profundidad y amplitud entera de la vida humana se comunica al hombre» (K. Ranher, *Curso fundamental sobre la fe*. Introducción al concepto de cristianismo, Herder, Barcelona 1979, 473).

6 L. M. Chauvet analiza detenidamente el significado de esta categoría en *Símbolo y Sacramento*. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana, Herder, Barcelona 1991, 91 ss.

7 *Los Sacramentos como órganos del encuentro con Dios*, en: *Panorama de la Teología actual*, Guadarrama, Madrid 1961, 470.

mientos, palabras '*intrinsece inter se connexis*' (DV 2). Esta unión es, también, característica del sacramento, cuya estructura se articula en torno al binomio '*materia*' y '*palabra*', según la conocida formulación agustiniana, «*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*» (In Io. 80, 3)⁸.

Ahora bien, cuando la implicación de Dios en la historia llega a su culmen en la encarnación de la Palabra, la dimensión sacramental de este acontecimiento aparecerá como fundamento y punto de referencia de toda otra realidad sacramental. Palabra y signo en Cristo constituyen, como veremos, '*el*' sacramento por excelencia. Aquí no sólo se acerca la palabra al elemento «*et fit sacramentum*», sino que la Palabra misma se hace carne⁹.

b) El segundo aspecto a tener en cuenta para comprender la estructura sacramental de la economía salvífica es el siguiente: en la revelación, Dios se comunica realmente *a sí mismo*, por eso la Escritura es revelación de Dios, en el doble sentido de este geniti-

8 Tomás de Aquino recoge y profundiza esta enseñanza agustiniana en STh 3 q.60 a.6 ad 2: «Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia: in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum»; también a.7.

9 Abundando en esta relación estructural entre palabra y sacramento, J. Ratzinger hace tres afirmaciones de gran calado teológico:

1. La unidad «de palabra y materia es característica de la liturgia cristiana, más aún, de la estructura misma de la relación del cristiano con Dios [...]. La fe cristiana no conoce ninguna separación absoluta entre espíritu y materia, entre Dios y la materia. La separación, profundamente marcada en la conciencia moderna a través de Descartes, entre *res extensa* [realidad material] y *res cogitans* [realidad espiritual] no se da, bajo esta forma, allí donde se cree que el mundo entero es creación. La introducción del cosmos, de la materia, en la relación con Dios, es, pues, una confesión del Dios creador, del mundo como creación, de la unidad de toda la realidad contemplada desde el *Creator Spiritus*».

2. «En el sacramento..., materia y palabra se aúnan, y esto es cabalmente lo que constituye su singularidad. Si el signo material expresa la unidad de la creación y la inclusión del cosmos en la religión, la palabra, por su parte, significa la inserción del cosmos en la historia». «El sacramento, como forma básica de la liturgia cristiana, abarca palabra y materia, es decir, da a la religión una dimensión cósmica y una dimensión histórica, nos asigna el cosmos y la historia como lugar de nuestro encuentro con Dios».

3. «La doble estructura de palabra y elemento material del sacramento, que le adviene del AT, de su fe en la creación y en la historia, recibe su profundización última y su fundamentación definitiva en la cristología, en la Palabra que se hizo carne... Y así, la materialidad y la historicidad de la liturgia sacramental es también siempre, a la vez, una confesión cristológica» (*Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 31-33).

Así pues, en el sacramento se incluye y une la creación entera, la historia y el misterio de Cristo.

vo: *subjetivo*, es Dios quien se revela, y *objetivo*, la Escritura habla de Dios, se refiere a Dios, trata de Dios. Pero en la *historia salutis*, Dios no sólo se revela sino que actúa, o mejor, se revela actuando y toda intervención salvífica es revelación¹⁰; por eso la historia que nos cuenta la Biblia es el testimonio y narración de las '*mira-bilia Dei*'. Dios escribe derecho, a pesar de las líneas torcidas trazadas en sangre tantas veces por la humanidad; podríamos decir que Dios es el *sujeto trascendente* de los acontecimientos que van configurando la historia del pueblo de Israel, incluso cuando parecen crueles y hasta injustos¹¹; en ellos y a través de ellos Dios se comunica y actúa de manera misteriosa en la historia hasta alcanzar la plenitud escatológica en la encarnación de la Palabra¹².

Esto es, pues, lo más propio y característico de la revelación bíblica: el ensamblaje indisoluble, pero también inconfundible, entre trascendencia e inmanencia, cuya expresión o símbolo real supremo es la encarnación: el Dios absolutamente trascendente, el totalmente Otro, se revela y se da a sí mismo en un hombre, en Jesús de Nazaret, con todas las limitaciones inherentes a la corporeidad e historicidad. «Dios es verdaderamente hombre con todas sus implicaciones, con su finitud, mundanidad y materialidad, con su participación en la historia de este cosmos en la dimensión del espíritu y de la libertad, en la historia que conduce a través del desfiladero de la muerte»¹³.

Por esta graciosa y libre '*autolimitación*' de Dios («llevaste en tu seno —canta la liturgia a la Virgen— al que los cielos no pueden abarcar»), o dicho de otro modo: gracias a esta inserción / implicación personal de Dios en lo que no es Dios, en el mundo, en la historia, el hombre es capaz de percibirlo, puede tener experiencia de él. Al vincularse Dios real y personalmente a determinados acontecimientos históricos, y de manera absolutamente única, al hacerse presente en su Hijo Jesucristo, el hombre puede entrar

10 Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*: «La historia universal de la salvación es a la vez historia de la revelación» (179 ss.).

11 Por recordar dos castigos desconcertantes a David: «Respondió Natán a David: 'También Yahvéh perdona tu pecado; no morirás. Pero por haber ultrajado a Yahvéh con ese hecho, el hijo que te ha nacido morirá sin remedio'» (2S 12, 13 s.). O los castigos al pueblo por el pecado del censo: 2S 24, 10-17.

12 De tal modo es esto así que «el concepto esencial central y en cierto modo la fórmula abreviada de lo cristiano son, para Rahner, la gratuita auto-comunicación de Dios a los hombres y al mundo» (W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 325).

13 K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. Introducción al concepto de cristianismo, Herder, Barcelona 1979, 237.

en comunión con él. A este respecto es impresionante el prólogo de la primera carta de san Juan con su insistencia en los sentidos como medio de acceso al misterio: «... *lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo*» (1 Jn 1, 1-3).

Pues bien, a esto nos referimos cuando hablamos de la estructura sacramental de la economía de la salvación, al hecho de que, como dice Congar, «la sacramentalidad es la forma que Dios adopta cuando viene a nosotros como gracia, y es al mismo tiempo aquella en que nosotros le podemos reconocer»¹⁴. A pesar de eso, el camino que viene de Dios a nosotros (cf. Jn 1, 18; 6, 46; Mt 11, 27) y el que nosotros hemos de recorrer para llegar a Dios (Jn 14, 6; Heb 10, 19s.), camino tejido todo él de signos y símbolos, y concentrado en la humanidad del Verbo, no está exento de dificultades. A algunas de ellas nos referimos a continuación, evidentemente sin ninguna pretensión de exhaustividad.

2. DIFICULTADES PARA LA COMPRENSIÓN DE LA ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA SALVACIÓN

Los obstáculos en el camino que nos pone en comunión con Dios por medio de los signos sacramentales son muchos y de variada significación, si me fijo en los tres siguientes es por la amplitud de su influjo en la crisis que padecemos.

a) Una primera dificultad ya la denunció R. Guardini allá por el año 1918 en su libro-manifiesto de la reforma litúrgica, que fue traducido al castellano con el título *El espíritu de la liturgia*. Se refería Guardini a la 'incapacidad' para el símbolo del hombre de la civilización técnico-industrial¹⁵. Desde entonces ha llovido

14 *Un Pueblo mesiánico*. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación, Cristiandad, Madrid 1976, 75.

15 Este precioso librito de R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, inaugura la famosa colección *Ecclesia Orans zur Einführung in den Geist der Liturgie*, bajo los auspicios del abad de Maria Laach Dom Ildefons Herwegen, el cual en el prólogo explica el sentido de la colección y del libro de Guardini como pórtico de la misma. Donde el autor aborda las dificultades que acechan a la comprensión y práctica de la liturgia es en los capítulos 4 y 5 titulados, respectivamente, «Liturgische Symbolik» y «Liturgie als Spiel». La traducción española es del P. Félix García, OSA, y, como he dicho, lleva por título *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona 1952³.

mucho, pero esta mentalidad no ha sufrido grandes cambios, al contrario, para los más la única racionalidad es la científica despersonalizada que todo lo trata como cosa-objeto, incluido el hombre (como lo prueban los experimentos que desgraciadamente acabarán en la clonación de seres humanos), y para la cual la interpretación simbólico-sacramental de la realidad es una ficción. En realidad, el único conocimiento con aureola social es el que va etiquetado de 'científico', o sea, el que procede según los cánones, de la 'ciencia' al uso, donde no tiene cabida la filosofía ni mucho menos la teología, que por definición trata de un Ser trascendente que escapa a toda verificación 'científica', ya que si comprendes, «*non est Deus*»¹⁶. Ahora bien, una mentalidad cerrada a la experiencia simbólica, en la que se expresa y realiza la relación de Dios con el hombre, difícilmente entenderá la economía sacramental; difícilmente verá en la Iglesia, 'sacramento universal de salvación' (LG 1.9.48), algo más que una pura organización de poder e influencia (que eso es, efectivamente, lo que de ella se ve y se cuenta). Con todo, no son pocos los que opinan que debiera matizarse esta supuesta incapacidad para el símbolo del hombre contemporáneo; más bien habría que decir que las dificultades que muchos experimentan no derivan del símbolo como tal, sino de la configuración simbólica que la Iglesia presenta y ofrece como expresión de la revelación, de la fe y de la salvación¹⁷.

b) La segunda dificultad que pone en cuestión el principio sacramental de la economía cristiana tiene mucho que ver con el oscurecimiento o falsificación del verdadero rostro de Dios que actúa en el mundo. El testimonio de la '*historia salutis*', que configura y vertebra la celebración sacramental, y en ella se actualiza,

16 San Agustín: «Quicquid finxeris, non est [Deus]; quicquid cogitatione comprehenderis, non est. Si enim ipse esset, cogitatione comprehendi non posset» (Sermo 21, 2: CCL XLI [1961] p. 278).

17 F. Marty, en el art. «Civilisation technique et symbole» (DS XIV, 1375 s.), cree que el hombre moderno no ha perdido la sensibilidad para el símbolo, sino para un *simbolismo arcaico*. Y lo prueba desde «*l'espace ouvert pour une liberté*» por una nueva valoración del símbolo. Tales espacios abiertos a la libertad tienen que ver con el tiempo libre y con la publicidad. Se trata de dos espacios donde el componente simbólico juega un papel de primer orden. Para F. Marty, lo que se ha perdido es «la possibilité de constituer un univers de formes symboliques, que viennent les articuler sur un univers de pensée. Dit autrement, il manque une *tradition vivante*, qualité qui se prouve par la modération apportée dans l'usage des formes reçues, et l'appel fait par là à une créativité» (1376). Esta situación no debería ser de lamento inútil, sino «une chance pour retrouver les formes inventives du symbole, et ceci proprement dans le rapport à l'Écriture» (1375).

trata siempre y se refiere al Dios de Jesús, al Padre que se ocupa y preocupa de todos sus hijos, que no permanece alejado e indiferente al mundo, al contrario, manda la lluvia y hace salir el sol sobre todos, buenos y malos (cf. Mt 5, 45), porque a todos ama y de todos espera respuesta agradecida. Sin anunciar y descubrir el rostro de Dios volcado hacia los hombres hasta el punto de entregar al Hijo y enviar al Espíritu, es imposible saber qué se quiere decir, y mucho menos sintonizar con el mensaje de la sacramentalidad en los distintos ámbitos en que ésta se concreta y realiza.

Porque '*sacramentalidad*' significa, ante todo, presencia real, aunque escondida, de Dios en el devenir de la historia. Hay que poner, pues, en primer plano la figura de este Dios y su compromiso con la historia humana que llega al extremo de asumirla en sí por la encarnación del Verbo. Hacia aquí apuntan los esfuerzos de la teología más reciente al repensar, con renovado vigor, el misterio trinitario de Dios. Esta es la tesis central de W. Kasper: «Frente al cuestionamiento radical de la fe cristiana no sirve ya un teísmo tímido, general y vago, sino sólo el testimonio decidido sobre el Dios vivo de la historia, que se manifestó concretamente por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo». Esta es «la respuesta cristiana a la situación del ateísmo moderno. Así la predicación del Dios trino posee, justamente en la situación actual, una importancia pastoral extrema»¹⁸. Pero no sólo en la predicación, sino también en la celebración litúrgico-sacramental, y por el testimonio de vida evangélica, hay que mostrar el rostro del Dios vivo, el que nos reveló Jesús y al que tenemos acceso en el Espíritu Santo.

Porque '*sacramentalidad*' significa, en segundo lugar, relación personal-dialogal. Y si ya se '*venden*' antropologías que cuestionan el '*ser-persona*' del hombre, puesto que le niegan la capacidad de ser libre¹⁹, hay que imaginar lo que costará mostrar a Dios como '*persona*', de manera que se vea al hombre como el '*tú*' de Dios y a Dios como el '*tú*' del hombre²⁰. Sobre esta relación dialogal, de alianza, se construye el esquema litúrgico-sacramental de la *histo-*

18 *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, pp. 356 s.

19 Cf. *Veritatis splendor*, 33: «Paralelamente a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, *la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad*». Tomando pie de «los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana», algunos «han llegado a poner en duda o incluso negar la realidad misma de la libertad humana».

20 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*. Antropología teológica fundamental, Sal Terrae, Santander 1988, 194 ss., 176 s.

ria salutis. Relación, naturalmente, asimétrica, pues si Dios es el 'tú' del hombre, puesto que es el que colma su '*cor inquietum*', el hombre en modo alguno puede ser el 'tú' de Dios, a no ser que él mismo se lo conceda libre y graciosamente.

c) Una tercera dificultad proviene de un tipo de mentalidad que retoma y se alimenta de ideas viejas, pero convenientemente actualizadas para uso y consumo de los gnósticos modernos. Se trata de una forma de pensar más ambiental que reflejamente conceptualizada, en donde se acentúa de tal modo la trascendencia divina, que prácticamente relega a Dios fuera de este mundo, despojándole de toda relevancia operativa en la historia. Es la negación práctica de la encarnación y, con ella, del anuncio de Jesús sobre el reino de Dios, reino que, con él y por medio de él, se hace presente y actúa en el mundo y en el corazón de los creyentes a través de la Iglesia, pues «ella constituye el germen y el comienzo de este reino en la tierra» (LG 5). Digo '*mentalidad ambiental*' que se puede resumir en esa conocida actitud de los que dicen que 'algo' tiene que haber, pero este 'algo', completamente despersonalizado, no influye para nada en sus vidas. A cambio, la presión mediática astral sobre multitud de 'ingenuos' se hace cada vez más poderosa y arbitraria. Es el prodominio esclavizante del 'ello' (los 'elementos' *'stoicheia'*: Gál 4, 3; Col 2, 20) del mundo) sobre el 'El' personal, liberador de Dios.

A esta especie de deísmo camuflado pertenece también el rechazo de las '*mediaciones*' por parte de aquellos círculos más ilustrados, a quienes repugna la idea de un Dios —trascendente por definición— vinculado a elementos materiales tan insignificantes como agua, pan, vino, aceite, etc. Ahora bien, detrás de este rechazo subyace algo más grave: no se acepta que nuestra salvación esté ligada a determinados hechos y acontecimientos históricos; no se acepta, en una palabra, la estructura sacramental de la *historia salutis*, que en lo concreto y limitado, es decir, en la pobreza (*'kénosis'*), revela y comunica lo absoluto, el misterio de Dios. En este contexto, resulta difícil no sólo la comprensión de la sacramentalidad, sino también el acceso a la Iglesia en cuanto sacramento universal de salvación, como lugar histórico de la presencia de Dios y de la mediación de la gracia²¹. Si sólo se ve en la

21 L. M. Chauvet afirma: «Quien rechaza a la Iglesia para encontrar a Cristo a título individual, desconoce [...] la sacramentalidad eclesial. Y la desconoce asimismo quien vive excesivamente acomodado en ella: ¿no se olvida entonces que la Iglesia no es Jesucristo, y que aunque, por la fe se cree que

Iglesia el lado humano, el peso del pecado, entonces toda referencia a su estructura sacramental, a su condición de signo e instrumento de la salvación, provocará un inmediato rechazo.

Hay que desmontar, pues, la pretensión de relegar a Dios al olimpo de su trascendencia, porque en Cristo Dios se ha mezclado y como 'manchado' con la carne y la historia humana. Si esto se salva, el problema de las mediaciones y de los signos podrá ser mejor abordado y posiblemente clarificado. Es lo que vamos a intentar en el siguiente punto.

3. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA SACRAMENTALIDAD

Como al comienzo aludíamos a la necesidad de prestar atención a los fundamentos, es decir, no sólo a dar sacramentos, sino a dar razón de los sacramentos, proponemos ahora una mínima fundamentación antropológica que nos posibilite el acceso a la sacramentalidad como realidad no ajena, sino connatural al hombre. Tenemos que partir del hecho de que la *economía sacramental*, según la pedagogía divina, no es un aerolito que cayera desde arriba en la vida del hombre, ni una fuerza misteriosa que lo sacara o apartara de la experiencia de sí y de su modo de relacionarse con el mundo, para colocarlo de improviso en un plano absolutamente sobrenatural. Por el contrario, hay que afirmar que esta 'economía' arraiga en lo que el hombre es y hace, en la amplia red de sus relaciones intramundanas. La sacramentalidad, como ámbito simbólico, es algo que envuelve y penetra el mundo propio del hombre. Vamos, pues, a señalar algunos hitos de este camino que conduce o puede conducir a la experiencia sacramental.

a) Todo hombre es más o menos consciente, y en unos momentos o situaciones de la vida más que en otros, de que él no es un puro producto del azar, o mero eslabón de un gigantesco engranaje anónimo desencadenado al principio del big-bang, ni su acción procede de un determinismo o fatalismo ciego, sino que es fruto de la libertad (por muy condicionada que esté) y, por tanto, la pre-

ella es lugar privilegiado de la presencia de Jesucristo, es también, por la misma fe, la mediación más radical de su ausencia? Por esto, aceptar la mediación sacramental de la Iglesia es aceptar lo que hemos llamado [...] la presencia de la falta de Dios, de su ausencia. La Iglesia radicaliza el vacío, el lugar vacante de Dios. Aceptar su mediación es aceptar que este vacío no sea lleno de jamás» (*Símbolo y Sacramento*, p. 183, también pp. 176 s., 191).

gunta por el sentido de sí y de su acción, de la vida, es inevitable. Eludir esta pregunta como carente de sentido —tal es el propósito de algunos postmodernos epígonos descafeinados de Wittgenstein— no es solución acertada, pues la cuestión sigue ahí, pegada al interrogante kantiano fundamental: ¿quién o qué es el hombre? ²².

Pero ¿por qué esta 'exigencia' de sentido? Pues porque lo *real* no es un frío/indiferente objeto de laboratorio preparado para la manipulación; las cosas no son simples objetos que están enfrente de uno como algo inerte, mudo y clausurado en sí mismo, sino que son capaces de 'decir' algo a quien las interroga ²³. Como afirma Guardini, «el sentido es el contenido del ser» ²⁴. Y no se trata de un 'decir' puramente informativo, neutral, positivista, que no nos afectara ni nos comprometiera existencialmente. Al contrario, cuando experimentamos y 'escuchamos' al mundo, a las cosas y, sobre todo, a otras personas, dejamos —por el mismo hecho de 'escuchar'— que 'influyan' sobre nosotros: así se establece la comunión con el otro, con el mundo. Es el caso emblemático de los grandes místicos, como de los poetas. Así, san Juan de la Cruz, en el *Cántico espiritual*, interroga a las criaturas y de ellas recibe la respuesta: «*Oh bosques y espesuras / plantadas por la mano del Amado! / ¡Oh prado de verduras / de flores esmaltado! / ¡Decid si por vosotros ha pasado! / Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / y yéndolos mirando / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura*» ²⁵.

22 «Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen» (I. Kant, *Logik, Einleitung*, en: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von W. Weischedel, Band III, 447-448).

23 «Lo real siempre se nos presenta de manera mediata, es decir, construida a través de la red simbólica de la cultura que nos modela. Este orden simbólico designa el sistema de relaciones entre los diversos elementos y los diversos niveles [...] de una cultura, sistema que forma un todo coherente que permite a un grupo social y a los individuos orientarse en el espacio, situarse en el tiempo, colocarse en el mundo de modo significativo, en suma, identificarse en un mundo que tiene 'sentido' [...]. Lo que es percibido por el hombre no es sólo la realidad física que afecta a los sentidos, sino el 'estrato semiológico' en que es recogida por la cultura» (L. M. Chauvet, o. c., 91 s.).

24 «Der Sinn ist der Inhalt des Daseins» (*Vom Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg 1939¹⁵, 56).

25 San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, 3.^a ed. Revisión textual, introducciones y notas al texto: José Vicente Rodríguez. Introducciones y notas doc-

Esta apertura al 'decir' de las cosas, de la naturaleza, al lenguaje simbólico de la realidad, es imprescindible para entrar en el mundo sacramental, aunque aquí, en los sacramentos cristianos, se trata de la apertura de la fe que, en el signo, descubre y experimenta a Dios que se comunica. Pues los sacramentos «no sólo suponen la fe, también la fortalecen, la alimentan y la expresan con palabras y acciones; por eso se llaman sacramentos de la fe» (SC 59). El lenguaje de los signos sacramentales, por ser signos de la fe, sólo se capta y comprende en la fe²⁶.

b) En segundo lugar, esquematizando mucho, el hombre posee un doble modo o vía de acceder a la realidad (para comprenderla y dominarla): a través de la percepción sensorial (experimentación), y mediante la reflexión especulativa (teorización). Este doble acceso corresponde a la estructura propia de la realidad constituida por lo que aparece y puede captarse en distintos niveles de aproximación y lo que no se ve con el solo apoyo de los sentidos, aunque éstos se sirvan de los más sofisticados instrumentos técnicos. Pues no todo lo real se deja dominar por complejos análisis físico-químicos o por potentes aceleradores de partículas elementales.

Pues bien, a la experiencia de percibir/recibir el 'mensaje' que la realidad me envía y de dejarme 'influir' o configurar por él, sea para aceptarlo o para rechazarlo, sigue otra que es como su reverso: la de expresarse uno a sí propio a través de lo 'otro'. Porque las vivencias interiores, los pensamientos, querer, voliciones etc por su naturaleza 'espiritual', para comunicarlos tienen que

trinales: Federico Ruiz Salvador. Ed. Espiritualidad, Madrid 1988, 575. Y en el comentario a las estrofas: «La pregunta que el alma hace a las criaturas es la consideración que en ellas hace del Criador de ellas [...]. Y así el alma mucho se mueve al amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas, viendo que son cosas que por su propia mano fueron hechas [...]. Y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoseándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras; y esto todo haciéndolo por la Sabiduría suya, por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo [...]. Y dice que *pasó*, porque las criaturas son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas [...]. El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo» (600-603).

26 «El sacramento tiene una función de tránsito. Orienta la fe hacia una alteridad, la del misterio. Entonces, el sacramento es sacramento de la fe, es decir, misterio divino que se convierte en figura para los creyentes, presuponiendo, fortificando y renovando juntamente su fe. Acto de Dios que viene a la humanidad, el sacramento es también acto de fe por el que la humanidad se adhiere al don divino y deja que se despliegue en ella la presencia divina» (H. Bourgeois, en B. Sesboué (dir.), *Historia de los Dogmas. III. Los signos de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 25).

‘encarnarse’ en lo otro, tomar forma o figura, y sólo así alcanzan contornos dominables. La dimensión de interioridad-espiritualidad del hombre se revela y comunica ante todo en y a través del propio cuerpo. Pues mientras no se expresan en lo ‘otro’, es decir, mientras no se objetivan, las vivencias espirituales no son plenamente poseídas por el hombre. Por eso el ‘cuerpo’ es el vehículo de comunicación del ‘espíritu’, el ‘medio simbólico’ en el que aparece y se expresa la realidad espiritual. Pero el ‘cuerpo’ humano como instrumento simbólico de comunicación-expresión del espíritu, abarca gestos, silencios y, sobre todo, el lenguaje²⁷. La palabra, en la que el hombre se dice, es *(o puede llegar a ser, porque no siempre lo es)* punto de comunión y encuentro entre personas. Pues, según Hans Urs Von Balthasar, «el lenguaje es para el hombre la libre revelación de la propia intimidad personal a los otros»²⁸.

Desde este punto de vista, la palabra aparece como el vehículo principal de expresión/comunicación simbólica y, por eso, es elemento determinante de la estructura sacramental de la salvación. Y la razón es muy sencilla: «El símbolo es polivalente por el hecho de que la realidad sensible que interviene es necesariamente inadecuada en relación con la realidad trascendente que simboliza. [Por eso] únicamente la palabra permitirá descubrir el significado pretendido»²⁹.

c) Pero ¿cuál es el contenido del término ‘símbolo’ que expresa la realidad sacramental?

El símbolo es, antes que nada, un signo de reconocimiento, que responde a una experiencia común³⁰. Así, por ejemplo, desde la

27 «Le lieu propre du symbole est le langage, mais sans risque d'étroitesse. Comme geste, selon sa définition même, il interdit d'oublier la réalité corporelle qu'il suscite, celle d'un corps social, donnant figure au corps de chaque partenaire, dans la mesure où il est d'abord à reconnaître comme corps parlant» (F. Marty, en DS 14, 1378). Y su colega L. M. Chauvet, o. c., 94: «Como el cuerpo, el lenguaje no es un instrumento, sino una mediación: es en el lenguaje donde se da el hombre como sujeto. El hombre no preexiste al mismo, se elabora en su seno. No lo posee como un ‘atributo’, aunque sea de primera importancia, sino que es poseído por él».

28 Citado por G. Marchesi, *La cristologia di H. U. von Balthasar*. La Figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. Università Gregoriana Editrice, Roma 1977, 193. «Sólo la palabra confiere el ser a la cosa [...]. Sólo la palabra hace que aparezca y así se haga presente una cosa, como la cosa que es» (M. Heidegger, cit. L. M. Chauvet, o. c., 95).

29 I. H. Dalmais, en A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1987, 257.

30 «Symbole comme attestation et constitution du lien social» (F. Marty, en DS 14, 1367). Y L. M. Chauvet, o. c., 119: «El campo semántico del vocablo

época patristica, la palabra 'symbolon' es el nombre de la 'profesión de fe', el punto de referencia común, el 'lugar' de encuentro y reconocimiento de los cristianos. Pero ya desde muy antiguo (así, Platón, *Banquete*, 191d), el concepto de 'symbolon' expresaba la reunión de dos componentes que, al juntarse, se completan y realizan; cada elemento apunta al otro y permanece en tensión hasta que consuma su dinámica interna en el encuentro con el otro³¹.

Pues bien, desde este trasfondo semántico, se puede decir que «el concepto propio de símbolo en la teología se llama sacramento... y significa la referencia mutua de un aspecto humano e intramundano y de un componente divino»³². Esta mutua referencia de Dios y el hombre en y a través del símbolo constituye la estructura sacramental.

Pero, como hemos indicado, para acceder a la realidad y, particularmente, a la realidad personal en su doble e indisoluble dimensión de cuerpo y espíritu («espíritu-en-el-mundo», llamó Rahner al hombre), no podemos ignorar el mundo del símbolo. El alma se expresa en el cuerpo y éste es el vehículo que posibilita la expresión y realización de la dimensión espiritual del hombre: lo invisible se percibe y realiza sensiblemente. Como dijo Guardini, el símbolo surge cuando lo interno y espiritual encuentra su expresión externa y sensible³³. Pues bien, en esta comunicación-integración simbólica, propia del ser humano, se enraíza la realidad sacramental. Esta no es una superestructura ajena al hombre, sino que constituye su verdad más profunda.

Por tanto, si se tienen en cuenta estos datos, a saber, el sentido del ser, el decir de las cosas; la comunicación/manifestación del espíritu (el yo) en lo otro (cuerpo/palabra); y la noción de sím-

'símbolo' se ha extendido a todo elemento (objeto, palabra, gesto, persona...) que, intercambiado en el seno de un grupo —algo así como un santo y seña— permite que el grupo como tal o los individuos se reconozcan, se identifiquen [...], son de este modo mediadores de identidad cristiana».

31 «El mito del andrógino no sólo es profundo sino que despierta en nosotros resonancias también profundas: somos seres incompletos y el deseo amoroso es perpetua sed de 'completud'. Sin el otro o la otra no seré yo mismo. Este mito y el de Eva que nace de la costilla de Adán son metáforas poéticas que, sin explicar realmente nada, dicen todo lo que hay que decir sobre el amor» (Octavio Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, Barcelona 1993, 41).

32 Th. Schneider, *Signos de la cercanía de Dios*, Sígueme, Salamanca 1982, 19.

33 «Ein Symbol entsteht, wenn etwas Innerliches, Geistiges seinen Ausdruck im Äusserlichen, Körperlichen findet» (*Vom Geist der Liturgie*, 47).

bolo (expresión de complementariedad y reconocimiento), datos en los que se manifiesta la estructura simbólica de la realidad, del mundo y del hombre, el acceso al sacramento no será un paso en el vacío. Si la vida del hombre en sus realizaciones concretas como persona y en su dimensión comunitaria, no puede prescindir del elemento simbólico, la vida cristiana encuentra precisamente en la sacramentalidad la forma más expresiva de realización. Pero no se puede pasar por alto un elemento diferenciante: la historicidad del hombre afecta a la historicidad de su manifestación-comunicación simbólica, como se pone de relieve en la historia del arte y de la cultura. Es decir, el hombre y los pueblos expresan en cada época y cultura sus vivencias espirituales, artísticas, religiosas acentuando unas dimensiones, dejando en la penumbra otras. Pues no siempre los pueblos tienen las mismas referencias simbólicas que dan sentido y cohesión a su vida en los distintos momentos o etapas de su historia.

Sin embargo, en la sacramentalidad, que caracteriza a la *historia salutis*, los puntos de referencia ya han sido dados de una vez por todas. La autocomunicación de Dios en Cristo permanece como acontecimiento irrevocable y definitivo: su forma simbólica, en lo esencial, no puede ser superada. Este es el componente escatológico de la sacramentalidad cristiana³⁴. De ahí la convicción siempre presente y actuante en la Iglesia acerca de los límites de su potestad sobre los sacramentos, pues en ellos, por ser de institución divina, hay elementos que no pueden ser alterados por ninguna autoridad de la Iglesia sin desfigurar el signo sacramental³⁵.

34 Pues, como señala H. Bourgeois, o. c., 26: «Esta figuración sacramental no se deja al propio albedrío, libre para evocar y sugerir cualquier cosa. Está vinculada a la historia y al mensaje de Jesús al mismo tiempo que al conjunto de la Escritura, lo cual tiene por efecto discernir entre sus posibles significaciones las que están de acuerdo con el misterio».

35 Después de los argumentos aducidos, Juan Pablo II, en su Carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres (22-5-1994), se remite a la incapacidad de la Iglesia para modificar las disposiciones del Señor: «Declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres» (en *Ecclesia* 11-6-1994, n. 2.688). Y cita la declaración de la Congregación para la doctrina de la fe *Inter insigniores* (15-10-1976): La Iglesia «no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal». «Con esta frase, comenta J. Ratzinger, el Magisterio de la Iglesia se declara en favor del primado de la obediencia y de los límites de la autoridad de la Iglesia [...]. La tarea propia del Papa en la Iglesia consiste en ser garante de la obediencia con respecto a la palabra de Dios, que no se puede manipular» («La Carta apostólica 'Ordinatio sacerdotalis'», en *Ecclesia*, 9-7-1994, n. 2692).

Pero, si como enseña el Catecismo, la creación, la cultura y la historia constituyen los cimientos de la economía sacramental, su plenitud sólo puede venir de Cristo. Es lo que a continuación intentaremos mostrar.

4. DIMENSIÓN CRISTOLÓGICA-TRINITARIA DE LOS SACRAMENTOS

Todo signo sacramental es signo de Cristo; de él proceden y a él remiten los sacramentos: «Jesús es a la vez su fundador, por sus gestos institucionales relativos a la Iglesia, y su fundamento, por el cumplimiento de su misterio pascual, cuyo memorial impregnará todos los sacramentos de la Iglesia»³⁶. O como enseña el Catecismo: «Los misterios de la vida de Cristo son los fundamentos de lo que en adelante, por los ministros de su Iglesia, Cristo dispensa en los sacramentos» (CEC 1115). No se pueden, pues, comprender los signos sacramentales sino «como 'fuerzas que brotan' del Cuerpo de Cristo (cf. Lc 5, 17; 6, 19; 8, 46) siempre vivo y vivificante, y como acciones del Espíritu Santo que actúa en su Cuerpo que es la Iglesia» (CEC 1116).

En el ámbito de la fe cristiana, toda sacramentalidad, en su realización última, procede de Cristo y en él se funda³⁷. Él es el verdadero sacramento, el sacramento-fuente y raíz, porque lo que con este término se quiere decir, en él se cumple de manera acabada. Pues si es propio del signo sacramental contener la gracia que significa y comunicarla a quien no pone impedimento (DS 1310; 1606), esto se realiza fundamentalmente en Jesucristo: de él brota la salvación («salía de él una fuerza que sanaba a todos» [Lc 6, 19; cf. 8, 46; Mc 5, 30]), él es el autor de la gracia; en su persona y obra el Padre actúa en medio de los hombres³⁸; por eso, acoger a Cristo y su pala-

36 H. Bourgeois, o. c., 23.

37 «El Verbo encarnado es en sí mismo el signo y órgano supremo de la gracia de Dios. La encarnación es el fundamento último de la sacramentalidad de la gracia, es decir, de la vinculación de la gracia (que es Dios mismo en su gratuita autocomunicación al hombre) a lo visible. En Cristo tiene lugar la suprema unión de lo divino con lo humano; por eso el Verbo encarnado es el 'analogatum princeps' del sacramento y de los sacramentos de la Iglesia [...]. En la totalidad y unidad de su misterio salvífico es Cristo el sacramento fundamental [...] de la autocomunicación de Dios al hombre» (J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 123, nota 8).

38 Cf. Jn 5, 19-47; 8, 28-29; 14, 9-11; y desde los Sinópticos, cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974: «Jesús, con su con-

bra es entrar en el Reino que él anuncia y ofrece (cf. Mc 1, 15). Pero «Cristo es mucho más que un signo, aun eficaz, de la gracia. Cristo es la epifanía, la manifestación, la presencia reveladora de Dios [...]. Si Jesús significa, es siendo aquello mismo que significa y revelándolo»³⁹.

Por tanto, si por 'sacramento' entendemos la realización del eterno designio salvífico de Dios (el '*mysterion*'), esto acontece en Jesucristo. Por eso «Cristo [...] es el sacramento primordial, esencial y absoluto de este designio de gracia nacido del amor gratuito de Dios [...], cuyo contenido es la salvación»⁴⁰.

Si por 'sacramento' entendemos una acción salvífica eficaz de Dios en la historia, por la cual manifiesta y lleva a cabo la salvación, ésta es la obra de Cristo.

Si, finalmente, por 'sacramento' entendemos un signo que contiene y comunica la gracia por él significada, entonces lo que el sacramento expresa se realiza propiamente en Jesús. Así pues, en Jesucristo «se verifica del modo más perfecto la característica [propia] de todo sacramento, que no sólo es el significar, sino también el 'contener' y ser garantía y prenda de la presencia de Dios»⁴¹. Por eso, Cristo es la 'clave hermenéutica' de los sacramentos, y de la Iglesia como sacramento fundamental, en el que se enmarcan y despliegan los siete signos sacramentales⁴².

Ahora bien, como ya indicábamos más arriba, las dificultades para acceder al sacramento son semejantes a las que tenemos que sortear cuando abordamos el misterio de la *encarnación*. En todas las religiones hay medios-signos de salvación: personas, lugares,

ducta que suscita escándalo, pretende hacer realidad el amor de Dios. Jesús, por tanto, pretende actuar como representante de Dios. En su predicación se actualiza el amor de Dios hacia los pobres» (146).

39 Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación, Cristiandad, Madrid 1975, 44.

40 Y. Congar, o. c., 35.

41 O. Semmelroth, en MS IV/1, 331.

42 «Los sacramentos son 'de la Iglesia' en el doble sentido de que existen 'por ella' y 'para ella'. Existen 'por la Iglesia', porque ella es el sacramento de la acción de Cristo que actúa en ella gracias a la misión del Espíritu Santo. Y existen 'para la Iglesia', porque ellos son 'sacramentos' que constituyen la Iglesia» (CEC 1118).

Sobre la Iglesia como sacramento fundamental y los siete sacramentos, cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 473 ss. El punto de partida de Rahner es «la Iglesia como sacramento fundamental, como radical comunicación victoriosa de Dios al mundo»; luego, «esta sacramentalidad es desarrollada por la Iglesia en los siete sacramentos, a la manera como ella ha desarrollado su propia esencia en su constitución» (474-475).

espacios, tiempos sagrados; pero en ninguna se ha podido afirmar la inmediatez de la presencia divina en una realidad creada, en la humanidad de Jesús, en quien el Verbo de Dios se hace hombre, verdaderamente hombre, enteramente de nuestra condición, sin ficción ni apariencia, de modo que todo lo nuestro es suyo, todo excepto el pecado; y todo él es Dios, verdaderamente Dios⁴³. La encarnación es la *kénosis* del Hijo de Dios: despojo de la condición divina y asunción de la condición humana (*'en morphé theou'* - *'morphèn doulou'*: Fil 2, 6-11). No se puede perder nunca de vista que quien se hace carne es el Verbo (cf. *Logos sarx*: Jn 1, 14); el Verbo es el sujeto que se abaja y esconde, que se vacía y despoja hasta el extremo de la muerte y muerte de cruz. Pero en el abismo de la *kénosis* el Verbo no desaparece, no se anula, porque de lo contrario no podríamos hablar con verdad del misterio de la encarnación ni de la salvación que en él se funda. Pero el hecho de proclamar y situar este misterio en el centro de la confesión de fe cristiana implica que en Jesús nos encontramos con Dios mismo: por eso, «entre los supuestos que deben darse para la comprensión de la teología de los sacramentos se encuentra, esencialmente, la convicción de fe de que en Jesús de Nazaret ha acontecido, de forma singular y suprema, la autocomunicación de Dios a los hombres»⁴⁴. Desde la revelación del «*mysterion*», al llegar la plenitud de los tiempos, el encuentro con Dios viene mediado por la humanidad de Jesús: en él vemos al Padre, pero no directamente, sino a través del velo de su carne⁴⁵. En *Los Nombres de Cristo* escribe Fray Luis de León: «Dícese también Cristo FACES de Dios, porque como por la cara se conoce uno, así Dios por medio de Cristo quiere ser conocido. Y el que sin este medio le conoce, no

43 Cf. DS 302: «*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*».

44 H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989, 33. «La encarnación es la realización y revelación definitiva de la gracia, es decir, de la comunicación de Dios en sí mismo al hombre: al apropiarse personalmente el Hijo de Dios el ser humano, Dios se da y se revela como Padre al hombre Cristo y en Cristo a los hombres» (J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 121).

45 Cf. Jn 14, 9; Col 1, 15. «Para los contemporáneos de Jesús, el encuentro personal con Él era una invitación al encuentro personal con el Dios vivificador, porque este hombre es personalmente el Hijo de Dios. El encuentro humano con Jesús es, pues, el sacramento del encuentro con Dios [...]. En virtud de la economía salvífica de Dios, el don de la gracia, o el encuentro con Dios, queda ligado al encuentro personal con el hombre Jesús, único acceso al Padre» (E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1965, 24 s., 53).

le conoce»⁴⁶. Pues, como afirma bellamente San Ireneo, «*invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius*» (Adv.Haer. IV, 6, 6).

En Jesús de Nazaret está presente (y actúa) personalmente el Verbo; esta presencia, sin embargo, al aparecer bajo el signo del despojo y vaciamiento totales de la divinidad, sólo es accesible en la fe, y se funda en el misterio de la encarnación. Es, pues, algo absolutamente propio y específico de la fe cristiana, a la vez que motivo de escándalo para quienes subrayan de tal modo la trascendencia divina que no hay lugar para ninguna forma de inmanencia y, mucho menos, para una real encarnación de Dios⁴⁷. La economía sacramental se inserta plenamente en la economía de la encarnación, es como su prolongación/actualización en la historia; así lo enseña san León Magno: *lo que en Cristo era visible ha pasado ahora a los sacramentos*⁴⁸. Si esto es así, en el signo sacramental, «*non ponentibus obicem*» (DS 1606), se dará el encuentro con el Señor. De modo que, por medio de una realidad creada, se abre camino la gracia: en el sacramento se hace presente y actual

46 *Obras Completas Castellanas de Fray Luis de León. I. El Cantar de los Cantares. La perfecta casada. Los nombres de Cristo. Escritos varios. Prólogo y notas del P. Felix García, OSA, BAC 3. Madrid 1957^a, 453 s.*

Y la conocida recomendación de Santa Teresa: «Y veo yo claro y he visto después que, para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita. Muy, muy muchas veces lo he visto por experiencia; hámele dicho el Señor; he visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos» (*Libro de la vida*, cap. 22, 6: *Obras Completas*, ed. de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, BAC 212, Madrid 1962, 89).

47 «Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo... *El Verbo Encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad*, este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa. Es misterio de gracia» (Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 6).

48 «Quod itaque Redemptoris nostri conspicium fuit, in sacramenta transivit» (*Sermo II* [61.2]: *De Ascensione Domini*. Sources Chrétiennes, n. 74 bis, Du Cerf, Paris 1976, 278). También el *Catecismo de la Iglesia Católica* se refiere a este texto de san León: «Los misterios de la vida de Cristo son los fundamentos de lo que en adelante, por los ministros de su Iglesia, Cristo dispensa en los sacramentos, porque 'lo que era visible en nuestro Salvador...'» (n. 1115).

Por eso, la primitiva escolástica, al elaborar el tratado de los sacramentos, «sintió la necesidad de reafirmar el *sacramentum Incarnationis* como fundamento de toda sacramentalidad» (Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*, 39; cf. *STH* 3q. 60 a.6).

la salvación que Cristo nos alcanzó con su misterio pascual. Pues todos los sacramentos y sacramentales remiten a este acontecimiento central: la muerte y resurrección del Señor; el misterio pascual es la fuente de la gracia que Dios nos comunica en/por los sacramentos ⁴⁹ (*¡y fuera de ellos!*: cf. LG 16; NAe 2). Por eso, el escándalo y la incompreensión frente al misterio de la encarnación se reproduce y agudiza en el ámbito sacramental, cuando afirmamos que el sacramento es más que un mero signo, más que un simple instrumento o medio para comunicar con Dios; y es 'más' porque en el signo mismo se hace presente y actúa Cristo: en la mediación sacramental alcanzamos realmente el don de Dios, en los sacramentos nos encontramos con Cristo. El sacramento es un signo «eficaz» de la presencia y acción de la gracia. Si esto es así, los sacramentos no son algo derivado o secundario respecto a otras formas/caminos de acceder a Dios; ni lo pueden ser porque en ellos actúa y está realmente presente Cristo. El sacramento ofrece la ventaja de la exterioridad/visibilidad del signo como lugar seguro donde se da el encuentro con Cristo, pero ciertamente en una dimensión kenótica todavía mayor que en el misterio de la encarnación del Verbo *en una humanidad creada* ⁵⁰. El sacramento como mediación del encuentro personal con Cristo implica la recuperación de lo concreto frente a lo abstracto, supone la celebración litúrgica como contrapeso a una especulación teológica de impronta escolástico-racionalista que, mientras pretendía saber todo de los sacramentos, no hizo mucho por celebrarlos, pues al desconectar la reflexión teológica de la celebración, no logró conducir a ella a los fieles. De ninguna manera se insinúa con esto una minusvaloración de la reflexión teológica, que sigue siendo imprescindible para alcanzar un cierto conocimiento de Dios, para poner al hombre en contacto con él, para abrirlo al misterio; al contrario, de lo que se trata es de enriquecer el discurso especulativo desde el sacramento como lugar fundante y reconocible de la presencia divina por voluntad de Cristo, siguiendo la vieja fórmula de Próspero de Aquitania: «*legem credendi lex statuat supplicandi*» (cf. DS 246), que podemos traducir libremente: la

49 Como enseña la constitución sobre la sagrada liturgia del concilio Vaticano II: «La gracia divina que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, del cual todos los sacramentos y sacramentales reciben su poder» (SC 61). Algo que ya fue destacado por Santo Tomás: «Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi» (3 q.62 a.5).

50 Pues, como se canta en el himno *Adoro te devote*: «In cruce latebat sola Deitas / sed hic latet simul et humanitas».

liturgia, lo que celebramos, lo que oramos, ha de configurar lo que creemos y el modo como lo formulamos, la teología.

Aquí reside una de las mayores dificultades del sacramento (en paralelo con la que provoca la encarnación): en que la mediación sacramental para la comunicación de la salvación se configura como algo concreto, limitado, situado en el ámbito de una religión y de una celebración. Parece que repugna determinar o fijar el encuentro con Dios en ciertos signos propios de una tradición religiosa *cultural e históricamente situada*, que parecen cerrar más que abrir a todos la posibilidad del acceso a Dios, pues no en todas las culturas hay trigo y vino y olivos disponibles... En el marco del ecumenismo de las religiones, el discurso abstracto sobre 'Dios' se supone más viable que la referencia sacramental, por lo cual ésta se hace cada vez más prescindible con consecuencias bien palpables en la práctica de los sacramentos. Sin embargo, vista la marcha de las cosas, habría que repensar este punto, de modo que el sacramento fuera en verdad lugar del encuentro con Cristo, ciertamente bajo el signo de la *kénosis* suprema de una realidad creada impersonal como el pan y el vino, o el agua, o el óleo, realidades que, sin embargo, median y comunican la gracia, porque en ellas y por la fuerza del Espíritu se hace presente el mismo Autor de la gracia.

En los sacramentos se trata siempre de la presencia real/sustancial o dinámica de Cristo glorioso (cf. SC 7); por tanto, hablamos de una presencia pneumática, en el Espíritu. Así lo expresa la liturgia en la *epiclesis* que precede al momento central, culminante de la celebración sacramental⁵¹. Es la oración de la Iglesia al Padre para que envíe la fuerza de su Espíritu sobre los dones/signos sacramentales de modo que, a través de ellos y en ellos, Cristo glorioso se haga presente y comunique/actualice la gracia de la salvación

51 Cf. Ph. J. Rosato, *Introducción a la Teología de los sacramentos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994: Puesto que «la identidad y la misión de la Iglesia surgen de dos fuentes, a saber, de su conformación estable determinada por el Hijo de Dios en el misterio de la Pascua y de su realización continuada ofrecida por el Espíritu de Dios en el misterio de Pentecostés, se puede afirmar que los sacramentos entrañan una doble dimensión: cristológica y pneumatológica [...]. Es preciso aclarar la distinción entre la institución única de los sacramentos por parte del Hijo, como se expresa en la anámnesis y en la prognosis litúrgica, y su prolongación eclesial por parte del Espíritu, como se indica en la epiclesis litúrgica [...]. Dado que la anámnesis de los símbolos de la redención que Jesús ha realizado una vez por todas y la prognosis de su cumplimiento final pueden ser practicados por la Iglesia sólo mediante la epiclesis, esto indica que su capacidad de encontrar a Cristo depende del Espíritu» (42-43).

que él nos adquirió en su misterio pascual. Aquí está, pues, la raíz y fundamento de toda la economía sacramental, y por extensión de toda la economía de la salvación: *en el misterio pascual*.

Como es obvio, el misterio pascual se refiere en primer lugar a Cristo, a su gloriosa pasión, muerte y resurrección (anámnesis eucarística), pero no por eso se pierde de vista la intervención del Padre y del Espíritu: pues Jesús da el 'paso' de este mundo al Padre, en cumplimiento de la voluntad salvífica de Dios (cf. Mt 26, 39p; Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38-39; 17, 4; Heb 10, 5-10), origen y fundamento de su misión redentora, paso dado además en el Espíritu Eterno, como afirma la carta a los Hebreos (9, 14). Ello quiere decir que en el misterio pascual, por el que se realizó la obra de nuestra salvación, está implicada toda la Trinidad, implicación en el doble plano de revelación y de salvación, pues en este 'paso' acontece la máxima revelación del misterio trinitario de Dios y en él se da la máxima intervención salvífica de las tres divinas Personas. En realidad, la revelación suprema del misterio de Dios en la cruz está precisamente en la intervención salvífica más increíble que pueda pensarse y darse: la muerte del Hijo por amor al mundo en obediencia al Padre ⁵².

Por lo que hace a la formulación dogmática de este misterio, la revelación trinitaria de Dios está perfectamente expresada en la respuesta creyente del símbolo de la fe, pero no resulta siempre tan clara en la celebración sacramental. Y sin embargo, si la obra de la salvación está concentrada y resumida en el misterio pascual, y en éste interviene el *Padre* que «tanto amó al mundo que dio a su Hijo único» (Jn 3, 16), y el *Hijo* que cargando con nuestros pecados subió al leño (cf. 1 Pe 2, 24), y el *Espíritu Santo* con el cual fue ungido al comienzo de su misión (cf. Hech 10, 38), y el que le impulsaba en su ministerio mesiánico hasta el sacrificio de la cruz (cf. Mt 4, 1; Mc 1, 12; Lc 4, 1.14; Heb 9, 14), *entonces* toda celebración de la salvación debería expresar con suficiente claridad su fundamento trinitario. La revelación cristiana es la revelación del Dios trinitario, la cual es acogida en la confesión de fe trinitaria (cf. DS 125-150), y celebrada en la liturgia, en la que la Iglesia se dirige al Padre, dándole gracias e implorando su bendición eficaz sobre los signos sacramentales, en los cuales se actualiza la obra salvífica de Cristo, en virtud de la fuerza del Espíritu Santo. Así,

52 «Así, en el momento de su debilidad extrema se revela la identidad del Hijo de Dios: *¡en la Cruz se manifiesta su gloria!*» (Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 50, BAC 1995, p. 77).

en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, a la doctrina de la fe estructurada trinitariamente, según el símbolo nicenoconstantinopolitano, sigue su celebración en la liturgia, que empieza precisamente afirmando que toda ella es *obra de la Santísima Trinidad*: el Padre, fuente y fin de la liturgia (nn. 1077-1083); la obra de Cristo en la liturgia (nn. 1084-1090); el Espíritu Santo y la Iglesia en la liturgia (nn. 1091-1109). La economía sacramental es la celebración de la intervención salvífica de la Trinidad a partir del misterio pascual, o dicho de otro modo: es la prolongación/actualización en la historia del sacrificio de Cristo, en el que «estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19; cf. Rom 5, 10), reconciliación que se expresa en y por el don del Espíritu, como lo indicó el mismo Señor Resucitado en la tarde de pascua: «Sopló sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20, 22s.). El Espíritu es el regalo del Resucitado para el perdón de los pecados, puesto que él es el don de Dios, el agua viva (cf. Jn 4, 10.14; 7, 37-39), el amor de Dios derramado en los corazones (cf. Rom 5, 5), la unción (*'chrisma'*) de Cristo que permanece en el creyente (cf. 1 Jn 2, 20.27).

5. «DESCUBRIMIENTO DEL BAUTISMO» (TMA 41)

Además de orientar la reflexión teológica, la catequesis y las diversas actividades pastorales en Jesucristo para «destacar *el carácter claramente cristológico del Jubileo*» (TMA 40), esta Carta apostólica invita también a profundizar en el sacramento del bautismo «como fundamento de la existencia cristiana».

La estructura trinitaria del signo sacramental está presente en todos los sacramentos, y de una manera particular en el bautismo. El bautismo es el sacramento primero y principal que nos introduce en el misterio y vida de Dios: «*vitae spiritualis ianua*» (CEC 1213)⁵³.

53 Para una buena y completa teología del bautismo en clave cristológico-trinitaria, cf. D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Sígueme, Salamanca 1996, especialmente capítulo 11: «Para una teología mistagógica bautismal» (275-325). También P. Tena - D. Borobio, *Sacramentos de iniciación cristiana: Bautismo y confirmación*, en D. Borobio (dir.), *La celebración en la Iglesia. II. Sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1988, especialmente el apartado «Las dimensiones de una comprensión sistemática de la iniciación cristiana» (127-165). AA.VV., *La Santísima Trinidad y el bautismo cristiano*, XXVI Semana de Estudios Trinitarios. Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.

Pero cuando, desde la predicación de Jesús, hablamos de Dios nos estamos refiriendo al misterio de Dios tal como él nos lo reveló: Dios es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, su único Hijo, que se nos comunica en el Espíritu Santo. Entrar en el misterio y vida del Dios único por la puerta del bautismo es penetrar en el abismo del amor de la Trinidad santa y eterna. Esto es lo que se indica en las mismas palabras del signo sacramental y en toda la liturgia bautismal. Como en los demás, también aquí palabra y sacramento constituyen un todo indisociable: el nuevo nacimiento a la vida de Dios acontece por el agua y el Espíritu, por el signo y la palabra.

La implicación de la Trinidad en el acontecimiento bautismal aparece resumida en la fórmula 'litúrgica' de Mt 28, 19: «*Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*».

Si, como piensa la mayoría de los autores, este texto refleja el «uso litúrgico establecido más tarde en la comunidad primitiva»⁵⁴, eso no significa una evolución ilegítima del primitivo bautismo en el nombre de Jesús. Al contrario, la comprensión del bautismo como inserción en el misterio pascual forzosamente tenía que desembocar en la explicitación trinitaria del signo sacramental por el que se actualiza en el creyente dicho misterio. Pues «lo que Dios mismo *hizo* en el acontecimiento de Cristo [...] hace ahora en el acto del bautismo»⁵⁵.

Hemos dicho que la pascua es la revelación más perfecta del misterio trinitario de Dios, revelación que acontece paradójicamente en el grito de Cristo en la cruz (cf. Mc 15, 34), que es respondido por el Padre al resucitarle de entre los muertos (cf. He 2, 24.31s., 36, etc.); por lo cual no podía dejar de configurarse trinitariamente la celebración del sacramento que nos introduce precisamente en el misterio pascual. Además, era natural que si se hablaba del efecto 'filiación' y de la donación del Espíritu en el bautismo, esto tendría que reflejarse rápidamente en la fórmula de administración de este sacramento. Por otro lado, la teofanía del Jordán con la voz del Padre y el símbolo visible del Espíritu descendiendo sobre Jesús

54 Nota de la *Biblia de Jerusalén* a Mt 28, 19. Muy pronto esta fórmula aparece en la *Didakhé* 7, 1-4. Según F. J. Schierse, en *MS II-1*, 159s: «la fórmula bautismal trinitaria puede comprenderse [...] muy bien como síntesis de la catequesis bautismal que amplía y enriquece la invocación originaria del nombre de Jesús».

55 R. Schulte, *El bautismo como sacramento de conversión*, en *MS V*, p. 160. Y Tomás de Aquino, por su parte, afirma: «Es justo que se realice en el miembro incorporado lo que se verificó en la Cabeza» (*STh* 3 q.69 a.3).

debió influir también en la comprensión del bautismo cristiano como acontecimiento trinitario. Como en el bautismo de Jesús en el Jordán, también ahora toda la Trinidad toma posesión del bautizado: hijos del Padre, por el Hijo, de cuyo cuerpo formamos parte, al ser ungidos con el crisma del Espíritu Santo.

La vinculación de la profesión de fe trinitaria al acontecimiento bautismal, es decir, al nuevo nacimiento, a la vida nueva del cristiano, es un claro testimonio de que la Trinidad no es un 'misterio' para entretenimiento de la especulación teológica, sino aquella realidad divina que asegura y da sentido a la vida cristiana, ya que, como escribe W. Kasper, «*la confesión trinitaria es el resumen y la suma de todo el misterio cristiano, y de ella depende el conjunto de la realidad soteriológica cristiana. Por algo tiene su origen [...] en el acto por el que el hombre se hace cristiano: en el bautismo, que en todas las iglesias se realiza 'en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo'. La vida cristiana, desde sus inicios, va unida incondicionalmente a la confesión trinitaria*»⁵⁶.

No puede darse, pues, una celebración del bautismo sin una confesión explícita de la Trinidad, no como pura fórmula ritual, sino como invocación de la presencia activa y eficaz del Dios uno y trino en el nuevo nacimiento por el agua y el Espíritu. Por eso, al sacramento precede la profesión de la fe trinitaria, la «*reditio symboli*», para significar que éste ha sido aprendido e incorporado a la vida como nuevo horizonte de existencia cristiana⁵⁷.

«El bautismo es el sacramento de la fe»⁵⁸. Para acceder al bautismo se requiere la fe, pero no cualquier fe, sino la que responde a la autocomunicación de Dios en la «*historia salutis*». Es la fe en la palabra y en las acciones salvíficas con las que Jesús nos reveló el misterio de Dios como Padre suyo, y del Espíritu como vínculo de amor de ambos. Confesar a Jesús como Señor y Mesías es pro-

⁵⁶ W. Kasper, o. c., 267 s.; cf. la misma idea también en las pp. 280, 285 314 s., 352.

⁵⁷ Cf. San Ambrosio, *Explanatio symboli*, 1: «... Nunc tempus est et dies ut symbolum tradamus, quod symbolum est spiritale signaculum, quod symbolum cordis est nostri meditatio et quasi sempre praesens custodia, certe thesaurus pectoris nostri». Y al final: «Illud sane monitos uos uolo esse quoniam symbolum no debet scribi; quia reddere illud habetis, sed nemo scribat» (n. 9): En Ambroise de Milan, *Des Sacrements. Des Mystères. L'Explication du Symbole*. Ed. Dom Bernard Botte. Du Cerf, Paris 1961, Sources Chrétiennes n. 25 bis, pp. 46-56. Cf. *De sacramentis*, II, 7, 20: En SC 25 bis, pp. 84-86.

⁵⁸ Tomás de Aquino, STh q. 68, a.47; cf. CEC 1253. «No se añade la fe al bautismo: el bautismo conlleva la fe. Tampoco se añade el bautismo a la fe: la fe completa es ya bautismal» (D. Borobio, *La iniciación cristiana*, 312).

fesar la fe en el Padre que lo envió y lo resucitó de entre los muertos por la fuerza del Espíritu (cf. Rom 10, 9). La confesión trinitaria da paso a la celebración del misterio trinitario de salvación que tiene lugar en el bautismo⁵⁹. Porque si en algún momento debe hacerse explícita la confesión trinitaria es en aquel acontecimiento que nos introduce en la vida cristiana, que por eso el bautismo es el primero de los sacramentos de la iniciación. Del recto comienzo depende mucho la evolución y maduración posterior. Por eso, cuando se ha dicho que la mayoría de los cristianos son 'monoteístas' en la práctica de su fe⁶⁰, se está indirectamente constatando el escaso relieve que la confesión trinitaria tiene en el bautismo. Para recuperar la fe trinitaria bautismal como impulso vital que se haga sentir en toda la existencia cristiana a lo largo de la vida, sólo hay un camino: poner claramente de relieve lo que sucede en el bautismo. Es la experiencia de salvación en que este sacramento nos introduce⁶¹, la que puede (re-)abrir el camino hacia el misterio trinitario. Si en el bautismo de Jesús en el Jordán se dio la primera teofanía trinitaria, en el bautismo de los cristianos debe percibirse con claridad la acción del Padre que nos adopta como hijos en el Hijo, la obra redentora de Cristo y la presencia santificante del Espíritu. Como dice W. Kasper, el relato del Jordán «pone de relieve que en el bautismo de Jesús ocurrió lo que se reproduce siempre en el bautismo de los cristianos: el bautizado es arrebatado por el Espíritu de Dios e introducido en la filiación divina escatológica»⁶². Esta percepción experiencial de la salvación puede llenar de contenido y de vida la 'fórmula' trinitaria. De este modo, la referencia de la fe del bautizado siempre será la confesión de Dios Trinidad como punto de partida y término de la aventura que empezó en el bautismo.

En la instrucción *Pastoralis actio*, sobre el bautismo de los niños, se dice: «El bautismo es manifestación del amor gratuito del Padre, participación en el misterio pascual del Hijo, comunicación de una nueva vida en el Espíritu; el bautismo hace entrar a los hombres en la herencia de Dios y los agrega al Cuerpo de Cristo,

59 «Confirma esto el hecho de que en el mismo bautismo de Cristo, que es la fuente de santificación del nuestro, estuviera sensiblemente presente la Trinidad» (*STh* 3 q.66 a.6).

60 Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca 1985, 268.

61 Evidentemente, esta 'experiencia' no la puede hacer el niño recién nacido, pero sí los que responden por él y se comprometen a iniciarle en ella a su tiempo.

62 W. Kasper, o. c., p. 237.

que es la Iglesia»⁶³. Tanto la teología como la celebración del bautismo destacan con fuerza la dimensión trinitaria de este primer sacramento de la iniciación cristiana. Y ello es lógico, porque en él se da el primer encuentro con el Dios que nos reveló Jesús al que acogemos confesándole como Padre, Hijo y Espíritu Santo. De cómo se comprenda y se celebre este primer encuentro dependerá la progresiva inserción posterior en el misterio y en la vida trinitaria de Dios. Por eso tiene tanta importancia la catequesis bautismal que no ha de limitarse a la preparación de los padres (o del catecúmeno, en el caso de adultos), sino que ha de ser parte integrante de la predicación cristiana a lo largo del tiempo, especialmente durante la cuaresma⁶⁴. Es necesario 'recuperar' el bautismo, lo que él significó para cada uno, la vida que nos comunicó, el Dios con el que nos puso en relación. Si, como parece, la fe trinitaria tiene escaso relieve en la mayoría de los cristianos, ello se debe, en parte no despreciable, a la escasa relevancia que el bautismo ejerce sobre la vida y conducta de los que fueron un día bautizados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. A partir del bautismo, los demás sacramentos y la oración entera de la iglesia están configurados trinitariamente y, sin embargo, la dinámica trinitaria permanece fuera de la vida del creyente 'normal'. Esto quiere decir que la confesión trinitaria, no experimentada como comunión viva con la Trinidad desde su raíz bautismal, se percibe como una mera fórmula ritual. Por eso, sin la 'recuperación' del acontecimiento bautismal como determinante de toda la vida cristiana, es difícil que el Dios uno y trino envuelva, penetre y configure la fe, la oración y la conducta del cristiano. El anuncio y la confesión del Dios trinitario están, pues, vinculados de manera decisiva al bautismo vivido (y recordado continuamente) como principio y raíz de la vida nueva de hijos del Padre, por Jesucristo en el Espíritu Santo. Pues, como enseña el Catecismo, «el Bautismo... significa y realiza la muerte al pecado y la entrada en la vida de la Santísima Trinidad a través de la configuración con el misterio pascual de Cristo» (n. 1239).

63 S. C. para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Pastoralis actio*, sobre el bautismo de los niños (20-X-1980), n. 9, en A. Pardo, *Documentación litúrgica posconciliar. Enchiridion*, Ed. Regina, Barcelona 1992, 551.

64 «La liturgia cuaresmal prepara para la celebración del misterio pascual tanto a los catecúmenos, haciéndolos pasar por los diversos grados de la iniciación cristiana, como a los fieles que recuerdan el bautismo y hacen penitencia» (*Normas universales sobre el Año litúrgico y sobre el Calendario*, n. 13; cf. SC 109).

CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo hemos intentado responder a la invitación de la Carta apostólica «*Tertio millennio adveniente*» a reflexionar durante el presente año 1997, el primero del triduo de preparación al Jubileo del 2000, «sobre la persona de Jesucristo y su misterio de salvación» (TMA 42), poniendo de relieve como ésta se hace presente y se nos comunica principalmente por medio de los sacramentos. Pues, de lo que se trata, en este gran Jubileo, es de no limitarnos «a recordar el acontecimiento sólo conceptualmente, sino [de hacer] presente el valor salvífico mediante la actualización sacramental» (TMA 31). Conocer a Cristo y celebrar su obra. ¿Nos quedaremos sólo en eso, en teología y liturgia? Evidentemente, no. El conocimiento de Cristo y la celebración de su salvación debe conducir a una vida nueva, a una existencia cristológica, a un renovado esfuerzo de configuración con Cristo. Lo que creemos y celebramos se verifica en la vida, en el compromiso diario por ser «sal de la tierra» y «luz del mundo» (Mt 5, 13-14)⁶⁵. La fe es el comienzo de la vida nueva que el Padre nos ha regalado por medio de su Hijo en el Espíritu; el sacramento la alimenta, expresa y robustece; el fin es una vida transfigurada a imagen del Hijo, hasta que lleguemos «al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13). Aquí nos hemos centrado en el sacramento, en esos signos de gracia que Cristo nos ha dejado para el camino, signos que no sólo señalan, sino que comunican la salvación que Cristo nos alcanzó en su misterio paschal, a la espera de su plena manifestación en la gloria. Los sacramentos son acciones simbólicas 'dadas', en su núcleo fundamental proceden de Cristo a través del gran sacramento que es la Iglesia. Esto significa que su 'inculturación' es relativa, porque la Iglesia no tiene poder para modificarlos sustancialmente. Signos viejos, signos dados, signos que, sin embargo, dicen, tienen que seguir diciendo, algo al hombre, porque son el medio o instrumento querido por Cristo para actualizar y comunicar sin cesar en la historia su obra de salvación. Así las cosas, de lo que se trata es de situar correctamente y clarificar en lo posible el ser y sentido de

65 «Todo deberá mirar al objetivo prioritario del Jubileo, que es el *fortalecimiento de la fe y del testimonio de los cristianos*. Es necesario suscitar en cada fiel *un verdadero anhelo de santidad*, un fuerte deseo de conversión y de renovación personal en un clima de oración siempre más intensa y de solidaridad acogida del prójimo, especialmente del más necesitado» (TMA 42).

la economía sacramental, y de afrontar con coraje aquel «esfuerzo de actualización sacramental» (TMA 41), al que nos convoca la Iglesia en este final de milenio para empezar con buen pie el siguiente.

JOSÉ MARÍA DE MIGUEL GONZÁLEZ, O.S.S.T.

SUMMARY

This article takes up the invitation of the Apostolic Letter «Tertio Millenio Adveniente» to reflect during the present year, the first of the three years of preparation for the Jubilee of 2,000, «on the person of Jesus Christ and his mystery of salvation» (TMA 42), highlighting how he make himself present and communicates himself to us principally by means of the sacraments. We must not limit ourselves to restricting «the commemoration of the event only to ideas but also making its saving significance present through the celebration of the Sacraments» (TMA 31). In effect, «the commitment to make the mystery of salvation sacramentally present can lead in the course of the year to a renewed appreciation of Baptism as the basis of Christian living» (TMA 41). To put this issue in context, in the first place we examine some aspects of the present discussion in relation to sacramentality, to tackle later the christological-trinitarian dimension of the sacraments, with particular reference to baptism.