

ANTROPOLOGIA LITÚRGICO-SACRAMENTAL EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Anteriormente hemos estudiado la «antropología litúrgico sacramental del *Catecismo de la Iglesia católica* (= CCE) en general», analizando aquellos aspectos que creemos más destacables al respecto: 1. Liturgia y condición humana. 2. Liturgia y encuentro dialogal en la fe. 3. Liturgia y cultura. 4. Liturgia y pedagogía histórico mistagógica. 5. Liturgia y vida.

Ahora nos proponemos estudiar y analizar la antropología litúrgico sacramental tal como se aplica y explica en cada uno de los sacramentos «en particular». El diferenciado desarrollo que se da en cada sacramento, supondrá también una diferente proporción de análisis en nuestro comentario ¹.

1 Véase en la revista *Phase*, el trabajo: D. Borobio, «Antropología litúrgico sacramental en el Catecismo de la Iglesia católica» (2002). Una bibliografía fundamental sobre el Catecismo en el tema «liturgia y sacramentos»: J. L. Larra-be, «El nuevo Catecismo de la Iglesia católica: comentario teológico-pastoral», en *Surge* 540-542 (1992) 471-533; AA. VV., *El Catecismo de la Iglesia universal: Medellín* 76 (1993) 481-556; AA. VV., «Catechismo della Chiesa Cattolica», en *Rivista di pastorale Liturgica* 2-6 (1994); H. Verweyen, «Zur Hermeneutik des Weltkatechismus», en *Zeitschrift für Keth Theologie* 115 (1993) 320-326; P. Gervais, «La célébration du mystère chrétien», en *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 496-515; P. López González, «La celebración del misterio cristiano», en *Scripta Theologica* 2 (1993) 629-662; P. Jounel, «La liturgie dans le Catéchisme de l'Église Catholique», en *Notitiae* 5 (1993) 265-284.

La revista *Phase* ya dedicó su número 194, de abril de 1993, a un comentario global sobre este aspecto: «La liturgia en el 'Catecismo de la Iglesia católica'», 91-176. Véase, además, en relación especial con nuestro tema: J. Aldazabal, «La liturgia y los sacramentos en el nuevo Catecismo», en *Sinite* 103 (1993) 355-374; *Id.*, «Dimensión pascual y pedagogía mistagógica de los sacramentos según el CEC», en *Phase* 201-202 (1994) 219-237; J. Corbon, «La prière chrétienne dans le Catéchisme de l'Église Catholique», en *Nouvelle Revue Théologique* 1 (1994) 3-26; J. López, «Liturgia y sacramentos en el catecismo de la Iglesia católica», en *Revista de Pastoral Litúrgica* 214 (1993) 25-32; Ph. Rouillard, «Une immense béné-

1. SACRAMENTOS Y SACRAMENTALIDAD

El Catecismo no habla expresamente de la relación «sacramentos-sacramentalidad». Sin embargo, al referirse al fundamento creatural o cósmico de los signos y símbolos, nos dice que la creación entera es huella del Creador, expresión de la acción de Dios, teofanía y signo de la grandeza y la presencia de Dios, pues «Dios habla al hombre a través de la creación visible» (n. 1147). En la creación, nos encontramos pues con una verdadera «cosmogonía sacramental» que nos habla de Dios². Esta sacramentalidad creatural no podemos entenderla como separada de los sacramentos cristianos. Al contrario, estos la integran, como integran también a la creación en sus signos y símbolos. Ninguna parte de la realidad total queda excluida del sacramento³.

A esta sacramentalidad cósmica corresponde también la sacramentalidad existencial del hombre que, en cuanto «homo religiosus», busca con su religiosidad una respuesta a las grandes interrogantes de la existencia» (n. 1676). También el cristiano bien dispuesto desea que sean santificados por la gracia divina «casi todos los acontecimientos de la vida», bien sea por los sacramentos o por los sacramentales (n. 1670). Pues los sacramentales «han sido instituidos por la Iglesia en orden a la santificación de ciertos ministerios eclesiales, de ciertos estados de vida, de circunstancias muy variadas de la vida cristiana, así como del uso de las cosas útiles al hombre» (n. 1668).

Y esta sacramentalidad «extensa» en el tejido de los múltiples acontecimientos y situaciones de la vida, encuentra sus puntos álgidos de expresión y concentración sobre todo en las llamadas «situaciones fundamentales», «momentos de tránsito vital», «ritos de paso» (*rites de passage*)...⁵ El Catecismo, citando a santo Tomás, también

diction divine. Introduction aux sacrements selon le 'Catéchisme de l'Église catholique', en *Esprit et Vie* 34-35 (1993) 465-470; ID., «Les sacrements dans le 'Catéchisme de l'Église catholique'», en *Esprit et Vie* 16 (1995) 69-75; A. M. Triacca, «Sfondo liturgico-vitale del Catechismo della Chiesa Cattolica», en *Notitiae* 318-319 (1993) 34-47; Ch. Schönborn, *Fuentes de nuestra fe. Liturgia y sacramentos en el Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid 2000.

² Cf. Documento para el jubileo sobre *El Espíritu del Señor*, Madrid 1998, 37-48.

³ Cf. W. Beinert, «Die Welt als Sakrament», en AA. VV., *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*, Echter, Würzburg 1997, 94ss.

⁴ Véase, por ejemplo, el *Bendicional*, Madrid 1986.

⁵ Véase una extensa bibliografía al respecto en nuestro libro: D. Borobio, *Sacramentos y etapas de la vida*, Salamanca 2000, 22-23, nota 11. Una valoración

se refiere a la relación de los sacramentos con estos momentos o etapas más importantes de la vida: «Los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Hay aquí una cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual (cf. S. Tomás de A., *S.th.* 3, 65,1). Es evidente que el Catecismo no pretende hacer depender cada uno de los sacramentos de un momento o situación biológica de la vida del hombre, pues en definitiva los sacramentos tienen su origen y dependen de Cristo. Pero también es cierto que reconoce que no se pueden separar, sino que se corresponden con las etapas y momentos más importantes de la vida humana. Es decir, que suelen coincidir con los momentos álgidos de la vida, que estos momentos implican ciertamente una experiencia antropológica de sentido, aunque no siempre supongan o vayan acompañados de una experiencia biológica de tránsito⁶.

Y es justamente siguiendo esta analogía vital como se clasifican y distinguen diversos grupos de sacramentos, dentro del organismo sacramental de la Iglesia: 1. Sacramentos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación, primera eucaristía). 2. Sacramentos de la curación (penitencia y unción de enfermos). 3. Sacramentos que están al servicio de la comunión y misión de los fieles. 4. Sacramento de los sacramentos: la eucaristía, que ocupa «un lugar único» y «al que todos los demás sacramentos están ordenados como a su fin» (n. 1211). Ciertamente, como dice el mismo Catecismo, «este orden no es el único posible». Pero sí tiene una intencionalidad a la vez que una ventaja: «permite ver que los sacramentos forman un organismo en el cual cada sacramento particular tiene su lugar vital».

En efecto, si al bautismo, la confirmación (y primera eucaristía) se les llama «sacramentos de iniciación», es porque, además de expresar el nacimiento a la vida nueva (bautismo) y el crecimiento en esta nueva vida hasta alcanzar la «estatura» (confirmación) e identidad del ser cristiano con su participación en el Cuerpo eucarístico y místico de la Iglesia, se está indicando también su correspondencia con un momento biológico y psicológico de la persona humana: el momento de su nacer y crecer hasta incorporarse responsablemente a la vida familiar y social.

ción al respecto en: A. Bozzolo, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, Las-Roma 1999, 94-116 y 169-173.

⁶ Cf. D. Borobio, «¿Qué es un sacramento?», en Id. (ed.), *La celebración en la Iglesia*, vol. I: *Liturgia y sacramentología fundamental*, Salamanca 1985, 429-434.

Y si después se habla y sitúa la penitencia y la unción como sacramentos de curación es porque, además de estar expresando que esa vida nueva no nos hace inmunes sino que permanecemos en la debilidad de la carne y el espíritu, y que podemos venir a estar enfermos en el alma (pecado) o en el cuerpo (enfermedad), que son situaciones humanas, psicológicas e incluso corporales (aunque diversamente), pero situaciones en las que Dios y la Iglesia, lejos de abandonarnos, nos ofrecen la ayuda de su perdón y su fortalecimiento, de su gracia y su solidaridad. En este caso, se trata de dos sacramentos repetibles, como lo son también las situaciones vitales con las que se corresponden.

Al calificar al orden y al matrimonio como «sacramentos al servicio de la comunión y la misión», también se pone el acento en un aspecto central, que hace referencia directa a aquella situación vital de madurez humana en la que solamente es posible asumir, tanto la responsabilidad de servir a la comunión y misión de la comunidad familiar («iglesia doméstica»), como de la comunidad eclesial (comunidad cristiana, parroquia...). La especificación de la finalidad de estos sacramentos significa que se comprenden, más desde una apertura y servicio a los demás, que desde una actitud egoísta o de dominio y poder sobre los demás.

Es lógico que en el centro del organismo sacramental sitúe la eucaristía, verdadero referente sacramental de todos los sacramentos, «cúlmen y fuente» de toda la vida cristiana, signo máximo de identidad cristiana y sacramento permanente en el que se concentra la vida personal, comunitaria y eclesial. «La eucaristía nutre y modela a la Iglesia ..., el misterio de la Iglesia es anunciado, gustado y vivido de manera insuperable en la eucaristía»⁷. De algún modo puede decirse que la eucaristía está en todos los sacramentos, en cuanto que todos tienden a la eucaristía, y que todos los sacramentos están en la eucaristía, en cuanto que todos encuentran en ella su celebración más ideal. La centralidad y permanencia de la eucaristía también encuentra su correspondencia en la centralidad y permanencia de la comida familiar, del convite fraterno, como momento central y necesario de la vida, del compartir, de la identidad y pertenencia.

7 Juan Pablo II, *Dies Domini*, n. 34.

2. EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO: ANTROPOLOGÍA BAUTISMAL

Los aspectos antropológicos que nos propone el CEC en relación con el bautismo, se encuentran dispersos en los diversos capítulos. Los ordenamos y comentamos según la lógica que reclama nuestro tema.

La iniciación cristiana como «proceso»

Se comienza recordando la analogía ya antes señalada, y subrayando la unidad del proceso de la iniciación, constituida por la totalidad de los tres sacramentos: «La participación en la naturaleza divina, que los hombres reciben como don mediante la gracia de Cristo, tiene cierta analogía con el origen, el crecimiento y el sustento de la vida natural. En efecto, los fieles renacidos en el bautismo, se fortalecen con el sacramento de la confirmación y finalmente, son alimentados en la eucaristía con el manjar de la vida eterna» (n. 1212)⁸. Este número introductorio recoge lo ya afirmado en otros lugares y, desde un punto de vista antropológico viene a resaltar que la iniciación cristiana es un proceso que implica, sí los tres sacramentos en cuanto ritos (lo que se puede celebrar en un único acto), pero también un comienzo, un crecimiento y un alimento permanente, que implican la historicidad y progresividad humana.

Con más claridad aún se viene a explicar este proceso cuando trata de las diversas etapas o elementos constitutivos de iniciación cristiana total, destacando a la vez la acción de Dios por su Palabra y su Espíritu; la mediación de la Iglesia por el anuncio de la Palabra, la intervención de la comunidad y el catecumenado; y la respuesta activa del sujeto por la conversión, la fe y la participación en la vida comunitaria. Merece la pena citar el texto: «Desde los tiempos apostólicos, para llegar a ser cristiano se sigue un camino y una iniciación que consta de varias etapas. Este camino puede ser recorrido rápida o lentamente. Y comprende siempre algunos elementos esenciales: el anuncio de la Palabra, la acogida del evangelio que lleva a la conversión, la profesión de fe, el bautismo, la efusión del Espíritu santo, el acceso a la comunión

⁸ Pablo VI, *Const. Apost. Divinae consortium naturae y Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, praen. 1-2.

eucarística» (n. 1229). Luego explica que, aunque en los primeros siglos la iniciación suponía «un largo período de catecumenado», «desde que el bautismo de los niños vino a ser la forma habitual de celebración de este sacramento, ésta se ha convertido en un acto único que integra de manera muy abreviada las etapas previas a la iniciación cristiana. Por su naturaleza misma, el bautismo de niños exige un catecumenado postbautismal. No se trata de la necesidad de una instrucción posterior al bautismo, sino del desarrollo necesario de la gracia bautismal en el crecimiento de la persona. Es el momento propio de la catequesis» (n. 1231). Por tanto, se entiende la iniciación como un camino o proceso que tiene en cuenta tanto la biografía como el itinerario personal, de modo que sea posible el cumplimiento de sus elementos integrantes. Y cuando esto no es posible (bautismo de niños), porque se comienza bautizando e integrando de forma abreviada o solo ritual todo el proceso, entonces se exige, por la misma naturaleza del bautismo, que tenga lugar un catecumenado postbautismal.

Y la razón es muy clara: aquel bautismo debe considerarse no como la meta sino como el comienzo del proceso, y exige el «desarrollo necesario de la gracia bautismal en el crecimiento de la persona», es decir, acompañando su crecimiento vital y religioso. Así se explica también cuando trata de la relación «fe y bautismo» (nn. 1253-1255). Es verdad que el bautismo de los niños «manifiesta de modo particular la pura gratuidad de la gracia de la salvación» (n.1250). Pero esto no significa que el bautismo no sea también el sacramento de la fe por excelencia. Esta fe que, en cuanto acto subjetivo y personal no puede darse todavía en un niño, debe desarrollarse y crecer posteriormente. Por eso dice claramente: «la fe que se requiere para el bautismo no es una fe perfecta y madura, sino un comienzo que está llamado a desarrollarse» (n. 1254). «En todos los bautizados, niños o adultos, la fe debe crecer después del bautismo» (n. 1254). Y para que esta fe pueda desarrollarse y crecer es necesaria la colaboración de los padres, de los padrinos, y de la comunidad entera: «Para que la gracia bautismal pueda desarrollarse es importante la ayuda de los padres. Ese es también el papel del padrino o de la madrina... Toda la comunidad eclesial participa de la responsabilidad de desarrollar y guardar la gracia recibida en el bautismo» (n. 1255). El problema es, como sabemos, si existen esos padres, padrinos y comunidad en los que es posible el desarrollo, el crecimiento, la educación, la catequesis o el catecumenado que son los medios eclesiales normales para dicho objetivo.

Tipología y mistagogia bautismal

Otro aspecto destacado en el texto es cómo, después de explicar los «nombres» del bautismo en relación el signo fundamental que lo constituye («bautismo» = introducir dentro del agua, inmersión en el agua; «baño de regeneración» = nacimiento del agua y del Espíritu; «iluminación» = porque la enseñanza ilumina el espíritu: nn. 1214-1216), aplica el método tipológico y mistagógico para explicar el significado religioso salvífico del agua bautismal (nn. 1217-1222). Para ello va siguiendo las secuencias de la hermosa bendición del agua bautismal que la Iglesia hace en la vigilia pascual y que recoge el Ritual del bautismo⁹. En este texto no sólo se reconoce la relación de la criatura agua con su Creador, sino que se afirma cómo Dios se ha servido de diversos modos de esta criatura «para significar la gracia del bautismo». Y, siguiendo un método tipológico e histórico salvífico va recorriendo los hitos más importantes de la «historia salutis», en los que Dios une su intervención salvadora al signo creatural del agua: creación, diluvio, mar rojo, paso del Jordán. Así, del significante y significado natural o creatural del agua como elemento creador, purificador, vivificador, se pasa al significante y significado salvífico que adquiere en Cristo, con su bautismo en el Jordán y su bautismo pascual, y que se continúa en el bautismo cristiano, en cuanto sacramento que nos recrea, nos purifica y vivifica interiormente por Cristo y el Espíritu (nn. 1223ss.). De este modo, se procede del signo al significado, de lo visible a lo invisible, de la forma al contenido, del «sacramento» al «misterio» (cf. n. 1075).

Este método se aplica de una forma todavía más explícita cuando se refiere a la «celebración del sacramento del bautismo», en los números precedidos por el título: «La mistagogia de la celebración» (nn. 1234-1245). Se quiere insistir en que la «lex credendi» está ya contenida en la «lex orandi», y en que los ritos y palabras (*ritus et verba*) de la misma celebración son ya una verdadera didascalía y teología bautismal en acción y expresión simbólica, en participación y experiencia pascual. Por eso afirma: «El sentido y la gracia del sacramento del bautismo aparece claramente en los ritos de su celebración. Cuando se participa atentamente en los gestos y las palabras de esta celebración, los fieles se inician en las riquezas que este sacramento significa y realiza en cada nuevo bautizado» (n.1234). El recorrido que hace por los diversos ritos, signos y sím-

⁹ *Ritual del bautismo de niños*, n. 123.

bolos bautismales (señal de la cruz, Palabra, exorcismo, agua, inmersión, unción con el crisma, vestidura blanca, cirio, Padre nuestro, primera eucaristía) , supone la valoración de estos mismos signos en su significado creatural, humano, cultural y religioso, a la vez que en su eficacia salvadora, purificadora, vivificadora.

Esta eficacia se expresa de diversas maneras, pero la más frecuente es la que pone el relación al signo del agua y su poder vivificador con la nueva vida o nuevo nacimiento: «El santo bautismo es el fundamento de toda la vida cristiana, el pórtico de la vida en el Espíritu... por el bautismo somos liberados del pecado y regenerados como hijos de Dios» (n. 1213). «El bautismo es, pues, un baño de agua en el que la 'semilla incorruptible' de la Palabra de Dios produce un efecto vivificador» (n. 1228). Y de ahí que el momento solemne de la invocación del Espíritu sobre el agua se explique del siguiente modo: «El agua bautismal es entonces consagrada mediante una oración de epiclesis. La Iglesia pide a Dios que, por medio de su Hijo, el poder del Espíritu Santo descienda sobre esta agua, a fin de que los que sean bautizados con ella nazcan del agua y del Espíritu (Jn 3, 5)» (n. 1238). Y el símbolo mismo de la inmersión está significando, a la vez que la muerte al pecado, el nuevo nacimiento del seno de las aguas bautismales de la madre Iglesia, fecundada por el Espíritu ¹⁰. Por eso afirma también el Catecismo: «La inmersión en el agua evoca los simbolismos de la muerte y de la purificación, pero también los de la regeneración y de la renovación. Los dos efectos principales, por tanto, son la purificación de los pecados y el nuevo nacimiento en el Espíritu Santo» (n. 1262. Cf. 1277, 1279).

Naturaleza y gracia en el sacramento del bautismo

Otros aspectos antropológicos aparecen también en el Catecismo cuando se habla de la «gracia del bautismo» (nn. 1263ss.). Así, al tratar de la remisión de los pecados, destaca que el que se nos perdonen todos los pecados, el original y los personales, no quiere decir que el bautizado venga a ser inmune contra las debilidades de la carne. La condición humana no se suprime, la incli-

10 Recuérdese al respecto el simbolismo de la introducción del cirio y el verter del óleo en el agua que se bendice, para indicar esta fecundidad de la Iglesia. Los Padres explicarán de diversa manera este símbolo. Cf. J. Daniélou, *Historia de la salvación y liturgia*, Salamanca 1967. Véase bibliografía y desarrollo histórico en D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, 2.^a ed., 85ss.

nación al mal no desaparece, la concupiscencia no se aniquila..., aunque se cuenta con la gracia y la fortaleza del Espíritu para luchar contra estas debilidades. «No obstante (el perdón), en el bautizado permanecen ciertas consecuencias temporales del pecado, como los sufrimientos, la enfermedad, la muerte o las fragilidades inherentes a la vida como las debilidades de carácter etc., así como la inclinación al pecado que la tradición llama *concupiscencia*» (n. 1264). Es decir, el bautismo perdona todo pecado, pero no suprime la necesidad de luchar contra la inclinación al pecado y sus consecuencias.

Algo parecido puede afirmarse respecto al efecto eclesial y social del bautismo: por él venimos a formar un único pueblo, donde desaparece toda barrera discriminatoria. En el bautismo se encuentra la raíz ontológica sacramental más importante de la igualdad, la fraternidad y la comunión entre todos los hombres, más allá de los límites naturales, porque todos venimos a tener un mismo Padre, un mismo Señor, un mismo Espíritu, y a formar un único pueblo en una única fe... (cf. 1Co 12, 13). «De las fuentes bautismales nace el único pueblo de Dios de la Nueva Alianza que trasciende todos los límites naturales o humanos de las naciones, las culturas, las razas y los sexos» (n. 1267). Pero esta realidad sacramental está siempre expuesta a la infidelidad vital. Por eso se trata también de una tarea, que el bautizado debe asumir consciente de sus «responsabilidades y deberes» (n. 1269).

En *conclusión*, puede decirse que el Catecismo desarrolla una antropología sacramental sobre todo en la explicación creatural e histórica del símbolo del agua; en la aplicación del método tipológico y mistagógico para explicar su contenido y su misterio; en la valoración del bautismo como principio de un proceso llamado a desarrollarse en la fe personal y la pertenencia eclesial; en la aplicación de la analogía «nacimiento-nuevo nacimiento» o regeneración; en la consideración de la relación que se da entre transformación interna y permanencia de la condición humana; en la consecuencia eclesial y social que implica de una igualdad sin discriminación y una unidad eclesial comunitaria. Echamos de menos que, siendo tan general el bautismo de niños, no se diga nada de la experiencia humana que viven los padres; que, teniendo en cuenta la pluralización de situaciones bautismales, no se tenga en cuenta la diversidad de sujetos bautizando; que no se haga ninguna mención a la nueva sensibilidad bautismal de nuestro mundo...

3. EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN: ANTROPOLOGÍA CONFIRMATORIA

Además de otros aspectos interesantes que aquí no tratamos (v. gr., situar la confirmación en el marco de la economía de la salvación, tener en cuenta la tradición oriental...), hay que destacar, desde una perspectiva más antropológica, la aplicación del método «mistagógico». Es lo que hace sobre todo cuando se refiere a «los signos y el rito de la confirmación» (nn. 1293ss.), en donde se propone considerar «el signo de la unción (lo visible, con su riqueza natural y cultural) y lo que la unción designa e imprime: el sello espiritual (lo invisible, con la grandeza de su gracia misteriosa)» (n. 1293).

Del signo al significado

Se comienza, pues, destacando la riqueza de rito de la unción con aceite en «el simbolismo bíblico antiguo». Así destaca cómo «el aceite es signo de abundancia (cf. Dt 11, 14) y de alegría (cf. Sal 23, 5; 104, 15); purifica (unción antes y después del baño) y da agilidad (la unción de los atletas y de los luchadores); es signo de curación, pues suaviza las contusiones y las heridas (cf. Is 1, 6; Lc 10, 34) y el ungido irradia belleza, santidad y fuerza» (n. 1293). El texto no puede ser más expresivo, remitiéndose al simbolismo bíblico y cultural (compartido por otras culturas, sobre todo mediterráneas), que nos da la clave de un sentido creatural y antropológico, que se asume de diversa manera por aquellos sacramentos de la Iglesia que utilizan dicho signo. Por eso afirma: «Todas estas significaciones de la unción con aceite se encuentran en la vida sacramental» (n. 1294). Solo que, mientras en la unción prebautismal «significa la purificación y la fortaleza; en la unción de enfermos expresa curación y consuelo»; en la unción posbautismal con el crisma y en la ordenación «es signo de consagración»; y en la confirmación es signo de una «participación más plena en la misión de Jesucristo y en la plenitud del Espíritu Santo que este posee, a fin de que toda su vida desprenda 'el buen olor de Cristo' (cf. 2Co 2, 15)» (n. 1294). Con buen criterio, el Catecismo relaciona los diversos sacramentos que emplean el mismo signo, señalando la diversidad y la complementariedad de significados. Y ello en cierta relación con la situación espiritual y vital de los mismos sujetos: para el que va a renacer por el bautismo significa purificación del mal; para el que ya

ha sido purificado significa consagración en la vida nueva; para el enfermo significa curación y consuelo; para el que va a asumir el ministerio ordenado al servicio de la comunidad significa también consagración y cualificación; para el que se confirma significa compromiso con la misión de Cristo y el testimonio de la fe...¹¹

A continuación explica el signo de la «marca» o «sello», que normalmente se expresa con la cruz sobre la frente del confirmando, por el cual se significa visiblemente un efecto invisible: «el confirmando recibe la 'marca', el 'sello' del Espíritu Santo» (n. 1295). Pero, lo mismo que en la unción, explica seguidamente cuál es el significado natural, humano y cultural del «sello», ya que desde este sentido podemos comprender mejor, supuesta la desproporción y analogía, el significado profundo del rito. Por eso dice: «El sello es el símbolo de la persona (cf. Gn 38, 18; Ct 8, 9), signo de su autoridad (cf. Gn 41, 42), de su propiedad sobre un objeto (cf. Dt 32, 34) —por eso se marcaba a los soldados con el sello de su jefe y a los esclavos con el de su señor—; autentifica un acto jurídico (cf. 1R 21, 8) o un documento (cf. Jr 32, 10) y lo hace, si es preciso, secreto (cf. Is 29, 11)» (n. 1295). Desde este significado natural antropológico pasa a explicar el significado sacramental teológico, primero remitiéndose a textos del NT (Jn 2, 27; Ap 7, 2-3; 9, 4; Ez 9, 4-6) en donde se afirma que el mismo Cristo se declara marcado por el sello de su Padre, y que los cristianos también hemos sido ungidos y marcados con un sello. Ahora bien, ¿qué sentido cristiano tiene este sello? «Este sello del Espíritu Santo marca la pertenencia total a Cristo, la puesta a su servicio para siempre, pero indica también la promesa de la protección divina en la gran prueba escatológica» (n. 1296). Por tanto el sello en el Espíritu está significando: configuración y pertenencia total a Cristo (signo de su propiedad), disposición a su servicio de una vez para siempre (como el soldado respecto a su jefe o el siervo respecto a su señor), fe y confianza en la protección divina hasta la escatología (como confianza se tiene en que lo autenticado jurídicamente prevalece)...

La explicación que ofrece sobre los ritos de la *imposición de las manos* y del *beso de la paz*, es más escueta y remite sencillamente a su significado espiritual o teológico, sin aludir al significado antropológico. Del primer rito afirma: «el obispo extiende las

11 No es necesario que nos detengamos a mostrar cómo todos estos aspectos se encuentran recogidos en los respectivos rituales, cuando se trata, bien en la explicación o en la oración, del signo de la unción.

manos sobre todos los confirmandos, gesto que, desde el tiempo de los apóstoles, es el signo del don del Espíritu» (n. 1299). Y sobre el segundo: «El beso de la paz con el que concluye el rito del sacramento significa y manifiesta la comunión eclesial con el obispo y todos los fieles» (n. 1301). Es verdad que estos dos ritos no forman parte del «rito esencial» del sacramento, sin embargo hubiera estado bien una sencilla explicación antropológica, como en los casos anteriores, indicando su sentido humano de bendición y protección, así como el gozo y acogida en el caso del beso de la paz.

*La confirmación fortaleza en el Espíritu
y compromiso de «madurez»*

Por lo demás, cabe señalar cómo destaca el efecto testimonial del sacramento, utilizando expresiones que implican el compromiso humano a la vez que la gracia del Espíritu pentecostal, tales como «fortaleza especial del Espíritu Santo» (n.1285), el «asumir mejor las responsabilidades apostólicas de la vida cristiana» (n. 1309), la «valentía en difundir, defender y confesar públicamente la fe mediante palabras y obras» y como tarea más propia («quasi ex officio»: n. 1305). Así aparece resumido en el n. 1303: «Nos concede una fuerza especial del Espíritu Santo para difundir y defender la fe mediante la palabra y las obras como verdaderos testigos de Cristo, para confesar valientemente el nombre de Cristo y para no sentir jamás vergüenza de la cruz». Este aspecto, ya resaltado en la época patristica (cf. Fausto de Riez), exaltado en alguna medida en la teología posterior («robur ad pugnam»), criticado por algunos en tiempos de la renovación prevaticana (años 1940-1960), y recogido de forma significativa en el *Ritual de la confirmación*, encuentra también un puesto relevante y equilibrado en el Catecismo¹².

El último aspecto antropológico que cabe reseñar es el referente a los sujetos del sacramento y edad de la confirmación. El Catecismo, consciente de las diferencias entre la Iglesia oriental y la occidental al respecto, así como de la controversia actual sobre este punto en la Iglesia católica, se atiene a recoger lo que afirma el Código de Derecho canónico: «La tradición latina pone como punto de referencia para recibir la confirmación, la edad

¹² Véase un resumen de esta cuestión en nuestro libro: D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1985, 135-144 y 199-217; Id., *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, 2.ª ed., 498-508.

del uso de razón. Sin embargo, en peligro de muerte, se debe confirmar a los niños incluso si no han alcanzado todavía la edad del uso de razón» (n. 1307) ¹³. Más aún, parece querer salir al paso de una interpretación antropológica de expresiones clásicas como «sacramento de la madurez cristiana» o «edad adulta en la fe» de santo Tomás, cuando afirma que «si a veces se habla de la confirmación como el 'sacramento de la madurez cristiana', es preciso, sin embargo, no confundir la edad adulta de la fe con la edad adulta del crecimiento natural, ni olvidar que la gracia bautismal es una gracia de elección gratuita e inmerecida que no necesita una 'ratificación' para hacerse efectiva» (n. 1308). El texto, además de no tener en cuenta una praxis secular de la Iglesia romana, y menos aún los «Prenotandos» del Ritual de la confirmación (cf. n. 11) y la orientación más general de las Conferencias Episcopales al respecto, creemos que ofrece una interpretación limitada de las expresiones en cuestión ¹⁴. Es verdad que tienen un sentido espiritual que también se puede aplicar a los niños, y que Dios no hace depender su gracia del crecimiento ni de la ratificación humanas. Pero también es cierto que no prescinde de ellas, que lo antropológico no es desconsiderado por lo teológico, ni la naturaleza por la gracia, o lo natural por lo sobrenatural. Al peligro de un antropologismo biológico no puede responderse con la explicación de un ontologismo teológico. Si la preparación, el catecumenado, la catequesis, la aceptación libre y la fe juegan un puesto imprescindible en la iniciación cristiana, también deberá manifestarse en el desarrollo y crecimiento de dicha fe, que va acompañando el mismo desarrollo y crecimiento humano. Las mismas condiciones y misión que se piden al confirmando en otro lugar parece estar exigiendo cuanto decimos: «El candidato a la confirmación que ya ha alcanzado el uso de razón debe profesar la fe, estar en estado de gracia, tener la intención de recibir el sacramento y estar preparado para asumir su papel de discípulo y de testigo de Cristo, en la comunidad eclesial y en los asuntos temporales» (n. 1319).

13 El texto cita el CIC, can. 891, 893, 3). A esto se refiere también el Catecismo en el n. 1318.

14 Cf. *La iniciación cristiana*, o. c., 509-530.

4. LA EUCARISTÍA: ANTROPOLOGÍA EUCARÍSTICA

El hecho de que la eucaristía sea «fuente y cima de toda la vida cristiana», «corazón y cumbre» de la vida de la Iglesia, «compendio y suma de nuestra fe» (cf. nn. 1324, 1327, 1407...), está indicando que también es centro y cumbre de toda antropología sacramental. Pues, si es verdad lo que afirmaba san Ireneo que «nuestra manera de pensar armoniza con la eucaristía, y a su vez la eucaristía confirma nuestra manera de pensar» (n. 1327), también será cierto que el ser y estar del hombre en los sacramentos, es el ser y estar del hombre en la eucaristía, y viceversa.

Los nombres y signos de la eucaristía

El Catecismo comienza su exposición recordando los nombres del sacramento, desde los que se remite a su sentido o contenido (*mistagogia*). En lo que afecta a nuestro tema cabe destacar el de «eucaristía», porque es acción de gracias que recuerda «las bendiciones judías que proclaman —sobre todo durante la comida— las obras de Dios: la creación, la redención y la santificación» (n. 1328). Por tanto, está recogiendo dos aspectos centrales de hondo significado creatural y humano: la creación y la comida. Estos aspectos recibirán un sentido cristológico y escatológico en Cristo, en su comida pascual, por lo que la eucaristía recibirá el nombre de «banquete del Señor» (cf. 1Co 11, 20) porque se trata de la Cena que el Señor celebró con sus discípulos la víspera de su pasión, y de la anticipación del banquete de bodas del Cordero (cf. Ap 19, 9) en la Jerusalén celestial» (n. 1329). Pero, puesto que el banquete judío, y lo mismo el banquete pascual de la última cena, suponían la bendición y distribución del pan por parte del cabeza de familia, por eso la comunidad cristiana llamó también a la eucaristía «fracción del pan». Con este nombre «se quiere significar que todos los que comen de este único pan partido, que es Cristo, entran en comunión con él y forman un solo cuerpo en él» (cf. 1Co 10, 16-17) (n. 1329. Cf. 1342). Y este compartir en la unidad implica una tarea y una misión, que es lo que significa la expresión «santa misa», porque la celebración «termina con el envío de los fieles («missio») a fin de que cumplan la voluntad de Dios en su vida cotidiana» (n. 1332). Estos son los nombres que a nuestro entender, más expresan una implicación del hombre en su comportamiento en la vida relacionado con la eucaristía.

Y son justamente estos aspectos los que más se destacan cuando se habla de «la eucaristía en la economía de la salvación» y se explican «los signos del pan y del vino» (nn. 1333ss.). Se reconoce que el pan y el vino, antes y después de la consagración, «siguen significando la bondad de la creación», lo que se expresa de modo especial el ofertorio, donde «damos gracias al Creador por el pan y el vino, fruto del trabajo del hombre, pero antes, fruto de la tierra y de la vid, dones del Creador. La Iglesia ve en el gesto de Melquisedec, rey y sacerdote, que ofreció pan y vino (Gn 14,18), una prefiguración de su propia ofrenda (cf. *MR*, Canon Romano 95)» (n. 1333). Como puede apreciarse, se establece una relación entre signo creatural (dones de la creación), signo cultural y social (trabajo del hombre), signo bíblico tipológico (Melquisedec), signos de la historia de la salvación (panes ácidos, maná: n. 1334), y signos cristológicos (multiplicación de panes: n. 1335), para desembocar en el signo de la última cena, como el banquete pascual que instituye la eucaristía (nn. 1337-1340). La continuidad y progresividad de interpretación del símbolo del pan, nos va haciendo saltar de significante en significativo, hasta el significado pleno en Cristo: «Al celebrar la última cena con sus apóstoles en el transcurso del banquete pascual, Jesús dio su sentido definitivo a la pascua judía. En efecto, el paso de Jesús a su Padre por su muerte y su resurrección, la Pascua nueva, es anticipada en la Cena y celebrada en la eucaristía que da cumplimiento a la pascua judía y anticipa la pascua final de la Iglesia en la gloria del Reino» (n. 1340). Como puede apreciarse, tipología y mistagogia de nuevo vuelven a aplicarse en la explicación de la eucaristía.

La estructura y dinamismo de la celebración eucarística

Al presentar este punto el texto recoge el relato o descripción que hace san Justino de la celebración de la eucaristía (*Apol.* 1, 65; 67). Este relato es narración y memoria que conduce a destacar la «estructura fundamental» y el «dinamismo» de la eucaristía, en continuidad con el dinamismo del banquete pascual, y de la misma comida entre los hombres, como sucedió en el caso de los discípulos de Emaús: reunión o encuentro, palabra o explicación de las Escrituras, bendición —partición— distribución del pan, y despedida o misión (cf. *Lc* 24, 13-15) (n. 1347). Aunque el texto no hace alusión directa al referente humano familiar, se entiende que implícitamente lo tiene en cuenta, como se manifiesta en la explicación más detallada de cada una de las partes, donde siempre aparece algún aspecto humano destacable.

Así, al referirse a la reunión, subraya el que «todos tienen parte activa en la celebración, cada uno a su manera: los lectores, los que presentan las ofrendas, los que dan la comunión, y el pueblo entero cuyo 'Amén' manifiesta su participación» (n. 1348). Cuando trata la liturgia de la Palabra recuerda que incluye también «las intercesiones por todos los hombres» (n. 1349).

Al explicar la presentación de las ofrendas destaca que el pan y el vino son frutos que «proviene[n] de la creación», «dones del Creador en las manos de Cristo, quien, en su sacrificio, lleva a su perfección todos los intentos humanos de ofrecer sacrificios» (n. 1350). Estos dones, que sintetizan la ofrenda cósmica de la creación y humana del trabajo del hombre, son asumidos en el único sacrificio de Cristo, donde encuentran también su perfección las ofrendas sacrificiales que muchos hombres, pueblos y religiones han intentado ofrecer a Dios. Asimismo, junto al simbolismo del pan y el vino, que representa la ofrenda cósmica, humana y religiosa, se pone de relieve la ofrenda social, significada en los dones a favor de los demás, sobre todo los más pobres y necesitados, y que hoy es la «colecta»: «Desde el principio, junto con el pan y el vino para la eucaristía, los cristianos presentan también sus dones para compartirlos con los que tienen necesidad. Esta costumbre de la *colecta* (cf. 1Co 16, 1), siempre actual, se inspira en el ejemplo de Cristo que se hizo pobre para enriquecernos (cf. 2Co 8, 9)». Y, como no podía ser menos, recoge el significativo testimonio al respecto de san Justino, completando lo recogido en el número 1345: «Los que son ricos y lo desean, cada uno según lo que se ha impuesto; lo que es recogido es entregado al que preside, y él atiende a los huérfanos y viudas, a los que la enfermedad u otra causa priva de recursos, los presos, los inmigrantes y, en una palabra, socorre a todos los que están en necesidad (*Apol.* 1, 67, 6)» (n. 1351).

Y cuando refiere los distintos elementos de la «anáfora», donde se llega al «corazón y cumbre de la celebración» (n. 1352) también vuelve a recordar algunos aspectos más antropológicos. Así, en el prefacio se da gracias «por la creación»; la *epiclesis* pide la transformación del pan y el vino y la de los participantes en un solo cuerpo y un solo espíritu»; la *anámnesis* hace memoria del misterio pascual de nuestra reconciliación; en las intercesiones se celebra la *comunión* de toda la Iglesia del cielo y de la tierra; y en la comunión el pan y el vino eucaristizados vienen a ser el alimento de quienes un día fuimos santificados en el nuevo nacimiento bautismal. Este proceso de transformación se recoge cuando afirma que al cumplir con el mandato del Señor de celebrar el memorial del sacrificio, «ofrecemos al Padre lo que Él mismo nos ha dado:

los dones de su creación, el pan y el vino, convertidos por el poder del Espíritu Santo y las Palabras de Cristo, en el cuerpo y la sangre del mismo Cristo: así Cristo se hace real y misteriosamente presente» (n. 1357). De este modo el texto está uniendo el «vivendi initium» (bautismo) con el «vivendi alimentum», por una ofrenda que, transformada por Cristo y en el Espíritu, viene a ser alimento y fuerza para la transformación personal, eclesial y social.

El contenido y misterio de la eucaristía

Cuando el Catecismo pasa del significante al significado, de la celebración visible al misterio invisible, o de la forma externa al contenido teológico de la eucaristía, también manifiesta una sensibilidad antropológica, como aparece en las explicaciones que da sobre cada uno de los aspectos centrales de la eucaristía.

Al explicar que la eucaristía es «*acción de gracias y alabanza al Padre*», llama la atención el que se destaque más la acción de gracias por la creación que incluso por la redención y la santificación. Los tres números de este apartado insisten en ello de diversa forma, sobre todo el número 1359, donde dice: «La eucaristía, sacramento de nuestra salvación realizada por Cristo en la cruz, es también un sacrificio de alabanza en acción de gracias por la obra de la creación. En el sacrificio eucarístico, toda la creación amada por Dios es presentada al Padre a través de la muerte y resurrección de Cristo. Por Cristo, la Iglesia puede ofrecer el sacrificio de alabanza en acción de gracias por todo lo que Dios ha hecho de bueno, de bello y de justo en la creación y en la humanidad». Como puede apreciarse, el texto relaciona la obra de la redención y de la creación en Cristo y su sacrificio en la cruz, por lo que la acción de gracias por la redención no puede separarse sino que está unida a la acción de gracias por la creación y por la salvación¹⁵, es decir, «por todo lo que Dios ha hecho de bueno, de bello y de justo en la creación y en la humanidad» o, como dice después, «por todo lo que ha realizado mediante la creación, la redención y la santificación» (n. 1360).

Se pasa a continuación a explicar la eucaristía como *memorial sacrificial de Cristo y de la Iglesia* y, entre los diversos aspectos, podemos señalar como aquel que dice más relación con lo antropológico-histórico, el de que «en la celebración litúrgica, estos

15 Todo el texto resuena al himno cristológico de Pablo en Col 1, 12-20.

acontecimientos (del pasado de Cristo), se hacen, en cierta forma, presentes y actuales» (n. 1363). La afirmación debe interpretarse a la luz de lo que se dice al hablar de la «obra de Cristo en la liturgia» (nn. 1084-1085), donde no sólo se destaca la relación de lo histórico con lo soteriológico pascual y lo escatológico, sino que se afirma expresamente que permanece y se actualiza todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres. He aquí el texto: «El misterio pascual de Cristo (al contrario de otros acontecimientos históricos), no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección permanece y atrae todo hacia la vida» (n. 1085). Por otro lado, este sacrificio histórico, único y eterno de Cristo, viene a ser en la eucaristía también sacrificio de la Iglesia, ya que en él y por él se recogen todas las ofrendas y sacrificios de los hombres, y en especial el «sacrificio espiritual de los fieles»: «En la eucaristía, el sacrificio de Cristo es también el sacrificio de los miembros de su Cuerpo. La vida de los fieles, su alabanza, su sufrimiento, su oración y su trabajo se unen a los de Cristo y a su total ofrenda, y adquieren así un valor nuevo» (n. 1368. Cf. n. 1369).

En el apartado dedicado a *La presencia de Cristo por el poder de su Palabra y del Espíritu Santo* (nn. 1373ss), también aparecen diversos aspectos de carácter antropológico. Al situar la presencia real de la eucaristía en el contexto de otras presencias, se afirma con alguna explicitación sobre otros textos, que Cristo está presente también «en los pobres, los enfermos, los presos (cf. Mt 25, 31-46)». Es decir se está uniendo el sacramento de la eucaristía con el «sacramento» del hombre, especialmente del más pobre y necesitado. Por otro lado, al explicar de la *conversión o transustanciación* se remite a un texto de san Ambrosio, que argumenta desde el poder creador de Dios en Cristo: «La Palabra de Cristo, que pudo hacer de la nada lo que no existía, ¿no podría cambiar las cosas existentes en lo que no eran todavía? Porque no es menos dar a las cosas su naturaleza primera que cambiársela (*Myst.* 9, 50.52)». Al cambio cosmológico de la creación sucede, por tanto, el cambio escatológico pascual por la consagración, que la fe acepta desde un cambio antropológico de relación¹⁶. Y, porque se da este

16 No tratamos de dirimir aquí las cuestiones que se han planteado para explicar la «transustanciación». Véase D. Borobio, *Eucaristía*, Madrid 2000, 281-316.

«cambio», es justo reconocer la permanencia de la presencia de Cristo en las especies, así como el sentido de los gestos humanos de adoración y veneración: «En la liturgia de la misa expresamos nuestra fe en la presencia real de Cristo bajo las especies de pan y de vino, entre otras maneras, arrodillándonos o inclinándonos profundamente en señal de adoración al Señor (n. 1378).

Finalmente, cuando trata sobre la eucaristía como *banquete pascual* (nn. 1382ss.), explica el símbolo del altar que a la vez es mesa, y que recuerda el doble misterio de la eucaristía como sacrificio y como banquete, equilibrando dos aspectos teológicos en otros tiempos en discusión: «El altar, en torno al cual la Iglesia se reúne en la celebración de la eucaristía, representa los dos aspectos de un mismo misterio: el altar del sacrificio y la mesa del Señor, y esto tanto más cuanto que el altar cristiano es el símbolo de Cristo mismo, presente en medio de la asamblea de sus fieles, a la vez como víctima ofrecida por nuestra reconciliación y como alimento celestial que se nos da» (n. 1383). Es decir, nos encontramos con un significativo en doble sentido, por su « semejanza » con el doble significado al que remite: mesa del banquete fraterno que recuerda el banquete pascual de la última cena, y altar de la entrega en sacrificio que recuerda la ofrenda en la cruz sobre el altar del calvario. Y esto se une con la comunión, puesto que, al modo como sucede en las religiones, se trata siempre de un sacrificio de entrega para la comunión. Si por un lado es Dios mismo el que nos invita a su mesa y nos hace comensales con Él, por otro es el mismo Dios el que se entrega en víctima de sacrificio, y el que se nos da como alimento verdadero ¹⁷.

La eucaristía alimento, compromiso y misión

El Catecismo no dedica un apartado como tal a este aspecto. Lo encontramos de forma diluida cuando habla de «*los frutos de la comunión*». En primer lugar, vuelve a comparar el alimento de la eucaristía con el alimento natural, pues de la misma manera que

17 El texto no alude a este aspecto de la historia de las religiones, que hubiera encontrado aquí una referencia adecuada e iluminadora. Cf. E. Touron, «Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística», en *Revista Española de Teología* 55 (1995) 285-329 y 429-486; X. Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Estella 2000; L. Maldonado, *Eucaristía en devenir*, Santander 1997, 11-136; A. N. Terrin, *Antropología e orizzonti del sacro*, Assisi 2001, 135-149: «Il sacrificio: nutrire dio, mangare dio...»

este nos es necesario para la vida corporal y el trabajo, así aquel nos es necesario para la vida espiritual y la peregrinación hasta el momento final: «Lo que el alimento material produce en nuestra vida corporal, la comunión lo realiza de manera admirable en nuestra vida espiritual... conserva, acrecienta y renueva la vida de gracia recibida en el bautismo. Este crecimiento de la vida cristiana necesita ser alimentado por la comunión eucarística, pan de nuestra peregrinación, hasta el momento de la muerte, cuando nos sea dada como viático» (n. 1392) ¹⁸.

En segundo lugar, la eucaristía nos reconcilia, borra nuestros pecados veniales, nos separa del pecado y nos preserva de futuros pecados mortales. Es decir, la eucaristía, a la vez que nos reconcilia, nos fortalece contra el pecado y la injusticia, y nos compromete por la justicia y la reconciliación. «La comunión nos separa del pecado... Si anunciamos la muerte del Señor, anunciamos también el perdón de los pecados. Si cada vez que su sangre es derramada, lo es para el perdón de los pecados, debo recibirle siempre, para que siempre me perdone los pecados. Yo que pecco siempre, debo tener siempre un remedio (s. Ambrosio, *Sacr.* 4, 28) (n. 1393). Y si esto es así en virtud de presencia y eficacia del sacrificio de Cristo, también lo es en virtud del fortalecimiento en la caridad, por la que se borran los pecados veniales, rompemos los lazos desordenados con las criaturas, nos unimos más a Cristo, somos preservados de futuros pecados mortales, y renovamos nuestra comunión con los hermanos como miembros vivos de la Iglesia (nn. 1394-1396).

En tercer lugar, esta reconciliación y comunión en la caridad, nos lleva lógicamente al compromiso de justicia y caridad a favor de los más pobres y necesitados: «La eucaristía entraña un compromiso a favor de los pobres: Para recibir en verdad el cuerpo y la sangre de Cristo entregados por nosotros debemos reconocer a Cristo en los más pobres, sus hermanos (cf. Mt 25, 40)». Como bien afirmaba san Juan Crisóstomo, «no puedes acercarte al altar y separarte del hermano, no puedes honrar esta mesa del Señor y negar tu mesa al hermano, no puedes comer un cordero pascual y comportarte con tu hermano como un lobo, no puedes ofrecer aquí un sacrificio y sacrificar allí a tu hermano...», porque el verdadero altar, mesa, sacrificio está también en el hermano. Creemos que este aspecto aparece muy poco desarrollado, si tenemos en cuenta el lugar que ocupa, no sólo en los textos litúrgicos (cf. plegarias

18 Puede verse un comentario a diversos textos en D. Borobio, *Dimensión social de la liturgia y los sacramentos*, Bilbao 1990; Id., *Eucaristía*, o. c., 386-401.

eucarísticas nuevas) y en los escritos de los papas Pablo VI y Juan Pablo II, así como en Congresos Eucarísticos recientes...¹⁹

5. EL SACRAMENTO DE LA RECONCILIACIÓN PENITENCIAL: ANTROPOLOGÍA PENITENCIAL

Es el primero de los llamados «sacramentos de curación», teniendo en cuenta que el tesoro de la vida nueva bautismal lo llevamos en «vasos de barro» (2Co 4, 7), y que «nos hallamos aún en nuestra 'morada terrena'» (2Co 5, 1), sometida al sufrimiento, a la enfermedad, a la muerte, e incluso al pecado que puede llevarnos a debilitar o incluso perder aquella vida (n. 1420).

De la «enfermedad» humana a la curación divina

Es necesario, por tanto, contar con la fragilidad humana espiritual y corporal. Pero tenemos un «médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos: Jesucristo, que ya manifestó su poder y capacidad de curación sobre estos males (curación del parálítico: Mc 2, 1-12), y que quiere que la Iglesia, con la fuerza del Espíritu, «continúe su obra de curación y de salvación». Es lo que realiza la Iglesia con sus miembros por los dos sacramentos de curación: el de la penitencia cuya finalidad es la curación espiritual, y el de la unción, cuyo objetivo es también la curación corporal (n. 1421). Es una excelente introducción, que no sólo destaca la dimensión curativa, positiva, de salud integral del hombre, sino que partiendo de la misma realidad antropológica o condición frágil del hombre, y sirviéndose de la imagen-realidad: enfermedad-medicina-médico, recoge uno de los aspectos más presentes en el evangelio, más arraigados en la tradición (sobre todo oriental), y que más consueñan con la aspiración del hombre por una salud-salvación plena.

Esta dimensión antropológica está también presente en los mismos «nombres» *del sacramento*, ya que su especificidad radica en la especial implicación del hombre, que desde su conciencia de pecado, inicia un proceso personal psicológico, y eclesial comunitario hacia la comunión o reconciliación con Dios y con la

¹⁹ Cf. D. Borobio, «Lo social en la liturgia y los sacramentos: doctrina y recepción», en *Salmanticensis* 1 (1991) 33-64.

Iglesia (cf. n. 1422). De ahí que, si por «conversión» se indica un cambio profundo, interno y total del corazón y la vida; por «penitencia» se expresa un proceso laborioso de arrepentimiento y reparación; por «confesión» se señala la manifestación ante la Iglesia del pecado y la verdad de la conversión; por «perdón» se significa la acción de Dios misericordioso, expresada sobre todo en la absolución; y por «reconciliación» se manifiesta cómo son inseparables la reconciliación que Dios nos concede de la reconciliación con el hermano (nn. 1423, 1424). Todos estos nombres están indicando una acción sacramental con referencia e implicación triple: Dios que interviene con su misericordia y su perdón, la Iglesia que interviene con su mediación plural, y el sujeto penitente que interviene en un proceso personal de vuelta y renovación de la vida bautismal y de la plena comunión con Dios y con la Iglesia²⁰.

La conversión y la penitencia como existencial cristiano

Pero, de entre todos estos nombres, y en lo que respecta al sujeto pecador, el más importante y decisivo es el de «sacramento de la conversión». Por eso el Catecismo dedica después un espacio considerable a tratar sobre el tema «conversión» en sus diversos aspectos. ¿Por qué convertirse, si ya hubo una primera conversión bautismal, y una primera justificación por la que vinimos a ser «santos e inmaculados» (Ef 5, 27)? Porque «la vida nueva recibida en la iniciación cristiana no suprimió la fragilidad y la debilidad de la naturaleza humana, ni la inclinación al pecado que la tradición llama *concupiscencia*, y que *permenece en los bautizados...*» (n. 1426). El Catecismo distingue entre la conversión primera bautismal (n. 1427) y la «conversión segunda» que es, dice, «una tarea ininterrumpida de toda la Iglesia que recibe en su propio seno a los pecadores» (n. 1428). Pensamos que hubiera sido mejor hablar en este caso de «conversión permanente», dejando la calificación de «conversión segunda» para aquella que ha supuesto el fracaso de la «conversión primera» o bautismal (pecado mortal), y a la que la tradición califica siempre de «segunda» («secundum

20 Es lo que se manifiesta en la que puede llamarse estructura de reconciliación penitencial, tal como aparece en todos los documentos después del Vaticano II. Véase, por ejemplo, una explicación más amplia en D. Borobio, *La reconciliación penitencial*, Bilbao 1992, 72-83. También, F. Millán Romeral, *La penitencia hoy. Claves para una renovación*, Madrid 2001, 99-144.

bautismo», «secunda nativitas», «poenitentia secunda», «tabla de salvación después del naufragio») ²¹. En cualquier caso, esta conversión postbautismal debe ser permanente, afecta a toda la Iglesia, y supone también el movimiento del corazón conrito atraído y movido por la gracia, ya que «el esfuerzo de conversión no es solo una obra humana» (n.1428).

Una vez establecidas estas distinciones, el texto se centra en explicar los diversos aspectos o elementos de la «conversión interior», ya que se trata de un proceso psicológico y humano complejo. En primer lugar, se refiere a la relación entre «penitencia exterior» y «penitencia (conversión) interior», recordando la doctrina profética de que «de nada sirven las obras exteriores, el saco y la ceniza, los ayunos y las mortificaciones, si no van acompañadas de la conversión del corazón, de la penitencia interior: sin ella, las obras de penitencia permanecen estériles y engañosas» (n. 1430). Por el contrario, cuando la conversión interior es sincera, ella misma exige y reclama una manifestación «por medio de signos visibles, gestos y obras de penitencia» (n. 1430). No hay pues oposición entre conversión interior y obras externas de penitencia, sino complementariedad y remitenencia mutua. Lo interior exige lo exterior, la conversión de corazón llama a la expresión de las obras y signos, ya que el hombre es espíritu en un cuerpo, interioridad en exterioridad. Nos encontramos aquí con la raíz antropológica del mismo sacramento ²².

En segundo lugar, se pasa a la conversión como acto del hombre que supone un doble movimiento: apartarse del pecado como mal y volver hacia Dios esperanzados en su bondad misericordiosa (n. 1431). Los tonos con los que describe este proceso «negativo-positivo» son insistentes, y quizás demasiado dependientes de las formulaciones tridentinas ²³, muchas de ellas ciertamente poco comprensibles para el hombre de hoy. Diferenciando el contenido en más positivo (movimiento hacia el futuro) y más negativo (movimiento hacia el pasado), podemos resumirlo así:

— *Movimiento positivo*: «La penitencia interior es: 1. Reorientación radical de toda la vida. 2. Un retorno, una conversión a Dios con todo nuestro corazón. 3. El deseo y la resolución de cambiar

²¹ *Ibid.*, 90-93 y 143-152. Cf. A. Ziegenaus, *Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer Theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*, Freiburg 1975, 35-55.

²² Cf. L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 117-162.

²³ Por algo el párrafo solo cita al final el Cc. De Trento: DS 1676-1678, 1705; Catech. R. 2, 5,4:

de vida. 4. Con la esperanza de la misericordia divina y la confianza en la ayuda de su gracia.

— *Movimiento negativo*: «La penitencia interior es: 1. Una ruptura con el pecado. 2. Una aversión al mal. 3. Con repugnancia hacia las malas acciones que hemos cometido. 4. Acompañada de dolor y tristeza saludables. 5. Que implican una aflicción del espíritu («animi cruciatus»). 6. Y también un arrepentimiento o compunción del corazón («compunctio cordis»). 7. Cuando se descubre el horror y el peso del pecado y comienza a temer ofender a Dios y verse separado de él (cf. n. 1432).

El párrafo siguiente insiste en otro aspecto esencial: que la conversión no es solo obra humana, sino sobre todo gracia de Dios, quien da y recrea en el hombre pecador convertido un corazón nuevo. «La conversión es primeramente una obra de la gracia de Dios que hace volver a él nuestros corazones... Dios es quien nos da la fuerza para comenzar de nuevo» (n. 1432), y el hombre es movido a este comienzo nuevo al contemplar la grandeza del amor de Dios, sobre todo en la entrega de su Hijo, y movido por el Espíritu, «que da al hombre la gracia del arrepentimiento y de la conversión» (n. 1433).

El sacramento de la penitencia y de la reconciliación

Si en la primera parte parece centrarse más el Catecismo en la conversión y penitencia como permanentes de la vida cristiana, que implican una lucha contra el pecado, apoyados siempre en la gracia de Dios²⁴; en esta parte se centra más en el mismo sacramento y su sentido teológico. Para ello explica primero la acción de Dios en el sacramento, insistiendo en que, si bien es evidente que «sólo Dios perdona los pecados» (n. 1441), sin embargo «Cristo quiso que su Iglesia, tanto en la oración como en su vida y su obra, fuera el signo y el instrumento del perdón y de la reconciliación»

24 A nuestro entender, no está clara la distinción entre lo que podríamos llamar la «virtud de la penitencia» y «el sacramento de la reconciliación penitencial», sobre todo porque la explicación de ofrece de «conversión» o «penitencia interior» (nn. 1430-1433), parece desligarla de lo que después dirá al hablar de los actos del penitente en el sacramento (nn. 1450ss.). Sin embargo, el hecho de situar aquí el apartado sobre las formas de penitencia en la vida cristiana (nn. 1434-1439), así parece indicarlo. Nosotros creemos que habría quedado más claro también el situar estas formas de la vida junto a las celebraciones del sacramento. Por eso las comentamos más tarde.

(n. 1442). Es decir, Cristo encomienda a su Iglesia el continuar su obra de reconciliación y de perdón a lo largo y ancho de toda su vida, y no exclusivamente por el sacramento. Antes de celebrar el sacramento de la reconciliación penitencial, ella misma debe ser en toda su vida «sacramento» permanente («signo e instrumento») de reconciliación y perdón²⁵.

Por otro lado, la misma Iglesia, sujeto que vive y media para la reconciliación, es también objeto de reconciliación, pues el pecador, al mismo tiempo que se reconcilia con Dios se reconcilia con la Iglesia, de los que se había separado por su pecado: «La reconciliación con la iglesia es inseparable de la reconciliación con Dios» (n. 1445. Cf. 1443). Y es justamente la intervención de la Iglesia a través de su ministerio, junto con los actos del penitente, lo que constituye la «estructura fundamental del sacramento», que «comprende dos elementos igualmente esenciales: por una parte, los actos del hombre que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo, a saber, la contrición, la confesión de los pecados y la satisfacción; y, por otra parte, la acción de Dios por el ministerio de la Iglesia (obispos y presbíteros)» (n. 1448). Con esta afirmación el Catecismo viene a valorar en su justa medida la importancia de los actos del penitente, como elemento estructurante del mismo signo sacramental. Pues el penitente no es un simple receptor del sacramento, es un verdadero con-celebrador del mismo.

Los actos del penitente: el hombre al encuentro de su verdad

Es en la descripción de los actos del penitente cuando más aparece la dimensión antropológica del sacramento. Nuestro Catecismo comienza citando un texto del Catecismo de Trento, con tintes y lenguaje más bien pesimista, al afirmar que «la penitencia mueve al pecador a sufrir voluntariamente: en su corazón contrición, en la boca confesión, en la obra humildad y fructífera satisfacción» (n. 1450).

25 El texto más significativo al respecto se encuentra en la Ex. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 23: «Hablar de la penitencia y la reconciliación quiere decir referirse al conjunto de las tareas que incumben a la Iglesia, a todos los niveles, para la promoción de ellas (...); evocar todas las actividades, mediante las cuales la Iglesia, a través de todos y cada uno de sus componentes —pastores y fieles, a todos los niveles y en todos los ambientes— y con todos los medios a su disposición —palabra y acción, enseñanza y oración— conduce a los hombres, individualmente o en grupo, a la verdadera penitencia y los introduce en el camino de la plena reconciliación».

Este mismo tono se continúa al hablar de la «contrición», volviendo a citar a Trento: «Es un dolor del alma y detestación del pecado cometido con la resolución de no volver a pecar» (n. 1451. Cf. Cc. Trento: *DS* 1676). Más aún, de nuevo se vuelve a proponer una distinción, que creíamos superada, y que ningún otro documento postvaticano repite: la distinción entre «contrición perfecta», movida por el amor, y «contrición imperfecta o atrición», que nace «de la fealdad del pecado o del temor de la condenación eterna y de las penas con que es amenazado el pecador» (n. 1453). Nadie duda que estos pueden ser motivos «comienzo de una evolución interior» e impulso para acercarse al confesionario. Pero dudamos que estos sean motivos para una conversión verdadera, y que este lenguaje sea el más apropiado para expresar el contenido de la «contrición». Por otro lado, ¿no es esta la conversión de que se ha hablado antes? (nn. 1430-1433). ¿Por qué se identifica «conversión» con «contrición», siendo esta última solo uno de los elementos de aquella? Las explicaciones que de «conversión» ofrecen otros documentos postvaticanos²⁶ habrían sido más adecuadas para el Catecismo, que esta fijación en las fórmulas de Trento.

En cuanto a la «confesión de los pecados», el Catecismo comienza destacando su valor antropológico y su sentido humano, al que podría añadirse su extensión cultural y religiosa en todos los pueblos y épocas de la historia. El hombre siente en si mismo la necesidad de comunicar su vida, de ser escuchado, acogido y ayudado en las mil situaciones difíciles y conflictivas de su vida. En relación directa con el sacramento se afirma: «La confesión de los pecados, incluso desde un punto de vista simplemente humano, nos libera y facilita nuestra reconciliación con los demás. Por la confesión, el hombre se enfrenta a los pecados de que se siente culpable; asume su responsabilidad y, por ello, se abre de nuevo a Dios y a la comunión de la Iglesia con el fin de hacer posible un nuevo futuro» (n. 1455). Por tanto, la confesión es liberación, medio de reconciliación con los demás, acto de sinceridad y reconocimiento, acto por el que se asume la responsabilidad de los propios actos. A estos podrían añadirse otros aspectos, como los recogidos

²⁶ Cf. *Ritual de la Penitencia*, n. 6.ª; *Ex. Reconciliatio et poenitentia*, n. 31, III, donde entre otras cosas dice: «Pero es bueno recordar y destacar que contrición y conversión son aún más un acercamiento a la santidad de Dios, un nuevo encuentro de la propia verdad interior, turbada y trastornada por el pecado, una liberación en lo más profundo de si mismo y, con ello, una recuperación de la alegría perdida, la alegría de ser salvados, que la mayoría de los hombres de nuestro tiempo ha dejado de gustar».

por Juan Pablo II en la Ex. «Reconciliatio et Poenitentia»: signo de encuentro con Dios y con la Iglesia, gesto litúrgico de participación, gesto de lealtad y valentía (cf. hijo pródigo), gesto de entrega a la misericordia divina...²⁷ Por lo demás, pueden ser discutibles algunas «normas» que el mismo texto recuerda, como la obligatoriedad de «todo fiel de confesarse al menos una vez al año, llegado el uso de razón» (n. 1457), o los argumentos aducidos para la «confesión frecuente, incluso por pecados veniales» (n. 1458).

También la «satisfacción» se nos describe con su rica dimensión personal, eclesial y social, destacando cómo exige la reparación de los males, la restitución de lo robado, la compensación de las heridas que se hayan podido causar al prójimo y, en una palabra, la justicia y la reconciliación fraterna: «Muchos pecados causan daño al prójimo. Es preciso hacer lo posible para repararlo (por ejemplo, restituir las cosas robadas, restablecer la reputación del que ha sido calumniado, compensar las heridas). La simple justicia exige esto. Pero además el pecado hiere y debilita al pecador mismo, así como sus relaciones con Dios y con el prójimo» (n. 1459). El texto insiste con acierto en un aspecto no tan resaltado en otros documentos, siendo así que constituye la misma esencia de la satisfacción, evitando el considerar el sacramento o la absolución como una simple excusación o evasión de la justicia²⁸: «La absolución quita el pecado, pero no remedia todos los desórdenes que el pecado causó (cf. Cc. Trento: DS 1712). Liberado del pecado, el pecador debe todavía recobrar la plena salud espiritual. Por tanto, debe hacer algo más para reparar sus pecados: debe 'satisfacer' de manera apropiada o 'expiar' sus pecados. Esta satisfacción se llama también 'penitencia'» (n. 1459). Como puede apreciarse, además de que se insiste en remediar los desórdenes causados, se abunda en el carácter dinámico o procesual del sacramento, pues el pecador «debe todavía recobrar la plena salud espiritual» y, esto no sólo porque le falte todavía «satisfacer», sino también porque el

²⁷ *Ibid.*, n. 31, III. El texto no hace ninguna referencia a una cuestión debatida en los últimos tiempos: relación de la confesión con la psicología, y de la función del confesor con la del psicólogo, lo que se comprende dado el objetivo de nuestro documento.

²⁸ Véase algunos testimonios en J. Delimeau, *La confesión y el perdón*, Madrid 1992, 76-79. El ejemplo más llamativo lo encontramos en la postura adoptada por algunos misioneros, especialmente Bartolomé de las Casas, en la época de la evangelización de América, cuando su postura de negar la absolución a encomenderos y otros políticos, puso en cuestión la legitimidad de la «conquista»: D. Borobio, «Penitencia y justicia en Bartolomé de las Casas», en D. Borobio (ed.), *La primera evangelización de América*, Salamanca 1992, 145-187.

hecho de haberse convertido y confesado «garantiza» sí el perdón, pero no el que se hayan superado las ataduras e inclinación al pecado. Por eso dice la misma Exhortación de Juan Pablo II: «Recuerdan que también después de la absolución queda en el cristiano una zona de sombra, debida a las heridas del pecado, a la imperfección del amor en el arrepentimiento, a la debilitación de las facultades espirituales en las que obra un foco infeccioso de pecado, que siempre es necesario combatir con la mortificación y la penitencia. Tal es el significado de la humilde, pero sincera satisfacción»²⁹. En todo ello vemos como la dimensión social va íntimamente unida a la dimensión antropológica de la satisfacción. Las dos dimensiones se extienden a todo el proceso, pero encuentran un momento especial de realización en su continuidad («después»).

La función del ministro: representación y antropología

El Catecismo no tiene la intención de presentarnos la antropología y psicología del ministro de la reconciliación penitencial. Sin embargo, en su explicación aparecen algunos aspectos importantes al respecto. Desde un punto de vista humano y social, el ministro, por su vocación, consagración y destinación, viene a ser continuador humano de la obra reconciliadora de Cristo («in persona Christi capitis»), y representante cualificado de la Iglesia en una comunidad concreta («in nomine Ecclesiae»). Y esta función debe ejercerla asumiendo, y en la medida de lo posible «encarnando» en sí mismo, la función que se significa en las siguientes figuras realizadas en su plenitud en Cristo mismo (n. 1465):

1. La figura del «Buen Pastor» o «guía», que solícito busca a la oveja perdida, dispuesto a acompañarle en el proceso y a compartir su dolor y su esperanza, con palabras de ánimo y con ejemplo de vida. 2. La figura del «Buen Samaritano», que carga con el herido y se preocupa de su cuidado. 3. La figura del «Padre»-«Madre», que espera al hijo pródigo, sale a su encuentro, lo acoge y celebra con él la alegría del perdón. 4. La figura del «Médico»-«Sanador», que aplica la medicina adecuada a la enfermedad, sanando el alma y en alguna medida también el «cuerpo». La figura del «Justo Juez»-«Discernidor», que ayuda al discernimiento y al juicio a la

²⁹ *Reconciliatio et poenitentia*, n. 31, IV. Esta interpretación la había expuesto ya K. Rahner, «Verdades olvidadas del sacramento de la penitencia», en *Escritos de Teología*, vol. II, Madrid 1961, 141-180.

vez justo y misericordioso³⁰. En todas estas figuras destaca tanto su dimensión humana, como su significado religioso. Por eso mismo en esta función el presbítero es como un «sacramento» que dentro del mismo sacramento de la penitencia manifiesta visiblemente un misterio invisible; es personal y humanamente el significante que está remitiendo al significado de la Persona divina; es el «servidor» humano del perdón divino. Y así se reconoce, en efecto: «En una palabra, el sacerdote es el signo y el instrumento del amor misericordioso de Dios con el pecador» (n. 1465). «El confesor no es dueño, sino servidor del perdón de Dios» (n. 1466).

Para cumplir esta función y ejercer dignamente esta representación se le exigen al ministro unas condiciones humanas y espirituales de conocimiento, experiencia, respeto y amor a la verdad..., que pueden incluir también una preparación psicológica y pedagógica que facilite el consejo y la ayuda más adecuada al penitente. «El confesor... debe tener un conocimiento probado del comportamiento cristiano, experiencia de las cosas humanas, respeto y delicadeza con el que ha caído; debe amar la verdad, ser fiel al magisterio de la Iglesia y conducir al penitente con paciencia hacia la curación y su plena madurez. Debe orar y hacer penitencia por él confiándolo a la misericordia del Señor» (n. 1466. Cf. 1467). El confesor no tiene porqué «jugar al psicólogo» en el confesionario, pero tampoco debe prescindir de los conocimientos psicológicos que ayudan a cumplir su función, teniendo siempre en cuenta que en esta curación, también psicológica, el mejor medio es el sentirse acogido, perdonado y amado por ese Médico invisible que es Dios³¹. El perdón no mira directamente a la curación del cuerpo o de la conciencia herida, pero ayuda a la persona entera a una vida nueva que reestructura y equilibra su personalidad. Desde la entraña del perdón también pueden recibir un nuevo sentido las angustias, conflictos, límites de la persona humana, en la medida en que son transfigurados en la misericordia de Dios y la acogida de la Iglesia³².

Es en este contexto donde hay que situar también «los efectos del perdón», puesto que en ellos se une lo humano y lo divino, la reconciliación con Dios y con la Iglesia, la resurrección espiritual

30 Curiosamente, el Catecismo no cita aquí expresamente la figura del «Médico», siendo así que se trata de una de las figuras más clásicas, a la que la Ex. *Reconciliatio et poenitentia* da también una gran importancia: n. 31, II.

31 Cf. R. Neau, «Psychologie et sacrement de réconciliation», en *La Maison Dieu* 214 (1998) 85-102

32 *Ibid.*, 95-96.

y la restitución de la propia dignidad, la recuperación de la vida y la amistad con Dios y la comunión fraterna: «El efecto de la reconciliación con Dios produce una verdadera 'resurrección espiritual', una restitución de la dignidad y de los bienes de la vida de los hijos de Dios, el más precioso de los cuales es la amistad de Dios (Lc 15, 32)» (n. 1468). Se trata de una reconciliación múltiple y expansiva, cuyo núcleo generativo se encuentra en la reconciliación con Dios. Con acierto se recoge el texto de Juan Pablo II donde dice: «Pero hay que añadir que la reconciliación con Dios tiene como consecuencia, por así decir, otras reconciliaciones que reparan las rupturas causadas por el pecado: el penitente perdonado se reconcilia consigo mismo en el fondo más íntimo de su propio ser, en el que recupera la propia verdad interior; se reconcilia con los hermanos, agredidos y lesionados por él de algún modo; se reconcilia con la iglesia, se reconcilia con toda la creación» (n. 1469)³³.

*Las formas cotidianas de penitencia:
de la virtud al sacramento*

El Catecismo trata al final del capítulo sobre las formas de «celebración del sacramento de la penitencia» (nn. 1480-1484): la más individual con un solo penitente (Forma A), la más comunitaria con muchos penitentes y confesión-absolución individual (forma B), y la comunitaria con confesión y absolución general (forma C). La explicación no aporta ninguna novedad antropológica. Donde sí se aporta novedad es al tratar de «las diversas formas de penitencia en la vida cristiana» (nn. 1434-1439), capítulo que a nuestro entender habría estado mejor situado junto con el de las «formas sacramentales», de manera que se hubiera destacado la relación entre virtud penitencial y celebración del sacramento, entre vida y celebración penitencial, valorando asimismo la eficacia perdonadora de las formas cotidianas.

Los párrafos dedicados al tema no constituyen una novedad absoluta. Recogen lo que la tradición siempre ha afirmado en el axioma: «a pecados cotidianos-penitencia cotidiana». Pero creemos se trata del primer documento oficial que sintetiza, actualiza y ofrece una especie de «compendio» al respecto, destacando a la vez que la penitencia es un existencial permanente, una realidad

³³ *Reconciliatio et Poenitentia*, n. 31.

vital, que se manifiesta en actos que bien hacen relación más a Dios, o a los hermanos, o a la propia vida. Baste recoger aquellas formas más significativas antropológica y socialmente, como son: 1. El ayuno, la limosna y la oración, que dicen relación a si mismo, a los demás y a Dios. 2. Los esfuerzos realizados para reconciliarse con el prójimo y otros gestos de reconciliación. 3. Las lágrimas de penitencia (= dolor del corazón). 4. La preocupación por la salvación del prójimo. 5. La atención a los pobres. 6. El ejercicio y la defensa del derecho y la justicia. 7. El reconocimiento de nuestras faltas ante los hermanos (= confesión mutua). 8. La corrección fraterna. 9. La revisión de vida y el examen de conciencia. 9. La dirección espiritual. 10. La aceptación de los sufrimientos (= enfermedad...). 11. El padecer persecución por causa de la justicia. 12. Las privaciones voluntarias como el ayuno y la limosna. 13. La comunicación cristiana de bienes. 14. La lectura de la Sagrada Escritura. 15. La oración del Padre nuestro y de la Liturgia de las Horas. 16. La celebración de la eucaristía, donde la conversión y penitencia encuentran su fuente y su alimento (nn. 1434-1438).

El elenco de formas penitenciales abarca la totalidad de la vida y de las dimensiones del hombre, en relación consigo mismo, con los demás, con el mundo, con Dios. La eficacia de estas formas depende, evidentemente, de la sinceridad del corazón, de la unión entre conversión y penitencia, interioridad y exterioridad. Una cosa es cierta, estas formas son eficaces, perdonan los pecados veniales o cotidianos, e incluso los graves y mortales, siempre que a la conversión se una el «votum sacramenti», cuando han significado una ruptura de la comunión con Dios y con la Iglesia³⁴.

En conclusión, creemos que el Catecismo, en general, expresa de manera adecuada la dimensión antropológica del sacramento. Hay aspectos que podrían sin dudar mejorar como: la explicitación de la penitencia como «proceso» y sus posibilidades de celebración, el enriquecimiento del signo externo del encuentro, una mejor relación entre formas cotidianas y sacramentales... No obstante, el texto de referencia sugiere y ofrece posibilidades para un enriquecimiento antropológico más adaptado a la sensibilidad del hombre actual, tanto en palabras como en signos.

34 Cf. D. Borobio, *Reconciliación penitencial*, o. c., 184-187.

6. EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE ENFERMOS: ANTROPOLOGÍA DESDE LA ENFERMEDAD

La presentación de este sacramento en el Catecismo también incluye una importante perspectiva antropológica, que se manifiesta en la realidad salud-enfermedad, tal como se expresa en la acción pastoral y el signo que comporta el sacramento.

La enfermedad, una situación antropológica especial

Ya al comienzo se habla de «la enfermedad en la vida humana», poniendo al sacramento en relación con una situación de una riqueza antropológica especial, por la conmoción que supone de la persona y de su vida entera: «La enfermedad y el sufrimiento se han contado siempre entre los problemas más graves que aquejan la vida humana. En la enfermedad, el hombre experimenta su impotencia, sus límites y su finitud. Toda enfermedad puede hacernos entrever la muerte» (n. 1500). Puede decirse que la enfermedad grave supone, por tanto, una situación fundamental («rite de passage») cuyas características suelen ser: la experiencia de tránsito biológico-vital, que implica una desarmonía físico-psíquica; el cambio de la actividad diaria y del mundo interrelacional; la experiencia de finitud, contingencia y necesidad; la conciencia de relatividad de los bienes y del mundo existencial construido... Se trata de una experiencia humana que, por su densidad o pregnancia, puede ser también experiencia sacramental, que remite y conduce a la aceptación del misterio de Dios, desde la misma misteriosidad humana³⁵. Pero es preciso reconocer, como hace el Catecismo, que la reacción o actitudes pueden ser diversas, en positivo o en negativo: «La enfermedad puede conducir a la angustia, al repliegue sobre sí mismo, a veces incluso a la desesperación y a la rebelión contra Dios. Puede también hacer a la persona más madura, ayudarla a discernir en su vida lo que no es esencial para volverse hacia lo que lo es. Con mucha frecuencia, la enfermedad empuja a una búsqueda de Dios, un retorno a Él» (n. 1501).

35 Cf. D. Borobio, «Unción de enfermos», en *Id.* (ed.), «La celebración en la Iglesia», vol. II, Sacramentos, Salamanca 1988, 655-743.

Antropología bíblica de la enfermedad: Cristo y los enfermos

A continuación se ofrece un recorrido por la historia de la salvación, comenzando por destacar «la actitud del enfermo ante Dios» en el AT, donde se el hombre vive su enfermedad de cara a Dios, implorando de él la curación, porque es el único que puede sanar, y convencido de que existe una relación entre enfermedad y pecado, que solamente será vencida por aquel que al mismo tiempo tendrá poder de sanar y de perdonar (cf. Is 33, 24). Al creyente judío no le preocupaba tanto el «qué» de la enfermedad o el «cómo» de su curación, sino el «por qué» pecado o infidelidad recibía este castigo o prueba de la enfermedad (n. 1502). Cristo es aquel que realizará a la vez la promesa de curación, de sanación y salvación integral del hombre en su cuerpo y en su espíritu, no sólo curando sus enfermedades, sino también perdonando sus pecados. Sus curaciones son signos de la misericordia de Dios y de la presencia del Reino. Pues «Jesús no tiene solamente poder para curar, sino también de perdonar los pecados (Mc 2, 5-12): vino a curar al hombre entero, alma y cuerpo; es el médico que los enfermos necesitan» (n. 1503). Y los medios que emplea no son técnicas especiales sino la compasión, el amor, la cercanía y la acogida, el consuelo de una reintegración personal, social y religiosa..., que se expresa por signos sencillos como «la saliva e imposición de manos, el barro y la ablución, el tocar o dejarse tocar por los enfermos, o la misma unción..., pues salía de él una fuerza que curaba a todos» (Lc 6, 19). Y en todas estas curaciones, signos de la venida del Reino, se estaba ya anunciando «una curación más radical: la victoria sobre el pecado y la muerte por su Pascua... Por su pasión y su muerte en la Cruz, Cristo dio un sentido nuevo al sufrimiento: desde entonces este nos configura con Él y nos une a su pasión redentora» (n. 1505). Se trata, como puede verse, de un excelente resumen de la antropología bíblica y cristológica de la enfermedad ³⁶.

La Iglesia continuadora de la misión de Cristo con los enfermos

Situado en este contexto, y en relación con el ministerio de Jesús con los enfermos, se explica la misión de continuar este

³⁶ *Ibid.*, 679-694. Cf. R. A. Lambourne, *Le Christ et la santé*, París 1972; M. Gesteira, «Christus medicus . Jesús ante el problema del mal», *Revista Española de Teología* 3-4 (1991) 253-300

ministerio, dada por él mismo a sus discípulos quienes, desde su ejemplo «adquieren una nueva visión sobre la enfermedad y sobre los enfermos». Jesús los asocia a su vida pobre y humilde. Les hace participar de su ministerio de compasión y curación (Mc 6, 12-13), y certifica esta misión después de resucitado (Mc 16, 17-18). El Catecismo se refiere a las tres formas de continuación de este ministerio: 1. La forma más extraordinaria por «algunos» a quienes el Espíritu Santo da «un especial carisma de curación (1Co 12, 9.28.30) para manifestar la fuerza de la gracia del resucitado» (n. 1508). 2. La forma más ordinaria, a través de la acción de todos aquellos que por vocación entregan su vida a atender, cuidar, curar, consolar, interceder por los enfermos (n. 1509). 3. Y la forma más sacramental, a través de los sacramentos, en especial la eucaristía y la unción de enfermos, en los que se manifiesta de forma especial la «presencia vivificante de Cristo, médico de las almas y de los cuerpos» (nn. 1509-1510). Se trata de una continuación que deberá ser profética (liberadora), histórica (encarnada en situaciones y contextos), anamnética (que remite y actualiza el ministerio de Cristo), pneumática (poniendo en ejercicio los dones y carismas del Espíritu), integral (que busca a la vez la curación, sanación y salvación)³⁷.

El efecto curativo del sacramento de la Unción de enfermos

«La Iglesia cree y confiesa que, entre los siete sacramentos, existe un sacramento especialmente destinado a reconfortar a los atribulados por la enfermedad: la Unción de los enfermos» (n. 1511). El signo que, desde la antigüedad, se ha utilizado para expresar este fortalecimiento, e incluso la petición de curación, es el del óleo o aceite bendecido, al que hoy acompaña la fórmula siguiente: «Por esta santa unción, y por su bondadosa misericordia, te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo, para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad» (nn. 1511-1513). Más allá de las vicisitudes históricas y de la diversidad de interpretaciones al respecto, en las que no se detiene el Catecismo³⁸, es evidente que refiere el sacramento a la situación

37 *Ibid.*, 689-694. También *Id.*, *Misión y ministerios laicales*, Salamanca 2001, 215-260: «El ministerio de curación».

38 Cf. G. Greshake, «La unción de los enfermos: el movimiento oscilatorio de la iglesia entre la curación física y la curación espiritual», en *Concilium* 5 (1998) 759-771; J. Álvarez Gómez, «La asistencia a los enfermos en la historia de la Iglesia», en *Vida Religiosa* 1 (1997) 5-13; K. Depoortere, «Evolución reciente en

de enfermedad, entendida en sentido relativamente amplio, ya que se trata, sí de enfermos que pueden sentir amenazada su vida, pero también de todo tipo de «enfermedad grave» o «vejez»: «La Unción de enfermos no es un sacramento para aquellos que están a punto de morir. Por eso, se considera tiempo oportuno para recibirlo cuando el fiel empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez... Es apropiado recibir la Unción de enfermos antes de una operación importante. Y esto mismo puede aplicarse a las personas de edad avanzada cuyas fuerzas se debilitan» (nn. 1514-1515).

Ahora bien, ¿qué se pide y cuáles son los efectos de este sacramento? El Catecismo habla en diversos momentos de «fortalecimiento», «confortación», «consuelo y paz», «ánimo para vencer la fragilidad y el desaliento»..., que siempre atribuye a la gracia fontal del Espíritu Santo. Pero también se refiere directamente al posible efecto corporal de la Unción, afirmando que «esta asistencia del Señor por la fuerza de su Espíritu quiere conducir al enfermo a la curación del alma, pero también a la del cuerpo, si tal es la voluntad de Dios» (n. 1520). Es decir, el texto piensa en la curación integral de la persona enferma. Con esto no hace sino reafirmar la interpretación que ofrece la misma liturgia actual en sus oraciones, como cuando pide que «por la gracia del Espíritu Santo cures el dolor de este enfermo, sanes sus heridas, perdones sus pecados, ahuyentes todo sufrimiento de su cuerpo y de su alma, y le devuelvas la salud espiritual y corporal, para que, restablecido por tu misericordia, se incorpore de nuevo a los quehaceres de la vida»³⁹. Bien entendido el efecto corporal o sanante del sacramento, no debe ofrecer dificultad para ser aceptado y aplicado en el momento actual, siempre que no se confunda con un remedio milagroso, un efecto mágico, una competencia médica o un sustitutivo de medios técnico-sanitarios; y siempre que se parta de una concepción integral de la persona, que no se reduzca la enfermedad a simple biologismo, ni toda sanación a la curación corporal. El arte de curar consiste en la atención integral y el acompañamiento que dignifica y devuelve el protagonismo al sufriente. Y el sacramento celebrado con fe, contribuye no sólo a la salud espiritual, sino también a la salud psíquica y corporal⁴⁰. Como hemos

torno a la Unción de los enfermos», en *Concilium* 5 (1998) 773-786; L. M. Renier, «Les sacrements des malades dans l'oeuvre commune de la santé», *La Maison Dieu* 217 (1999) 51-68.

39 *Ritual de la Unción y de la Pastoral del enfermos*, n. 144.

40 Cf. A. Vergote, «Religión, patología, curación», en *Selecciones de Teología* 137 (1996) 23-36

escrito en otro lugar, la gracia en la enfermedad y por el sacramento de la unción supone también un cierto efecto corporal de curación, que puede expresarse como un nuevo equilibrio antropológico, que conduce a una reordenación de valores, a una reinterpretación de la identidad y del sentido de la existencia, de la corporeidad y de los bienes temporales, de sí mismo, del mundo y de Dios. En este sentido, el efecto corporal debe entenderse como la capacidad de reintegrar la totalidad humana, desde una situación de corporeidad doliente y frágil ⁴¹. Y en la medida en que el enfermo vive así el sentido del sacramento, en esa medida él mismo se ofrece como sacramento, en cuanto contribuye a la santificación de la misma Iglesia. De ahí que se afirme que «el enfermo, a su vez, por la gracia de este sacramento, contribuye a la santificación de la iglesia y al bien de todos los hombres, por los que la Iglesia sufre y se ofrece, por Cristo, a Dios Padre» (n. 1522).

7. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO: ANTROPOLOGÍA MATRIMONIAL

Comienza el Catecismo recogiendo una afirmación fundamental del CIC, en la que se resalta la dimensión antropológica o natural y sacramental del matrimonio para la Iglesia: «La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo nuestro Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados» (CIC can. 1055, 1: n. 1601). El texto, a la vez que manifiesta la finalidad natural del matrimonio en un triple sentido: bien de los cónyuges, generación y educación de la prole, destaca la doble vertiente que lo constituye: a la vez realidad terrena y misterio de salvación, del orden de la alianza y del orden de la creación, contrato natural y sacramento cristiano, realidad social y acto religioso... ⁴²

⁴¹ D. Borobio, *Ministerio de sanación*, loc. cit., 224-227.

⁴² Cf. E. Schillebeeckx, *El matrimonio realidad terrena y misterio de salvación*, Salamanca 1976; D. Borobio, «Matrimonio», en ID. (ed.), *La celebración en la Iglesia*, vol. II. Sacramentos, Salamanca 1988, 499-592.

El matrimonio realidad humana y misterio de salvación

Al describir «el matrimonio en el plan de Dios», se remite como es lógico a los relatos de la creación (Gen 1-2), verdadero paradigma de antropología matrimonial, a la vez que recuerda cómo el matrimonio está presente en la Escritura «de un extremo a otro» (n. 1602). Y, sin pretender recoger todo lo que la Biblia dice al respecto, pasa a explicar que el matrimonio pertenece «al orden de la creación», sirviéndose de diversos textos del Vaticano II sobre el carácter creatural y la riqueza humana del matrimonio que, además de ser una institución que permanece en medio de variaciones y evoluciones culturales, estructurales y sociales, es una realidad fundamental para la familia y la sociedad entera. En el matrimonio no se puede separar su ser una realidad creatural con autonomía secular, de su ser «comunidad íntima de vida y amor conyugal, fundada por el Creador»... autor fontal del matrimonio (n. 1603). Ni se pueden oponer el hecho de ser una «institución humana», al reconocimiento de que «existe en todas las culturas un cierto sentido de la grandeza de la unión matrimonial» o que el vínculo tiene un cierto carácter sagrado. Ni tampoco el que, en medio de las variantes, la evolución y los cambios, también existen «rasgos comunes y permanentes» (*ibid.*, 1603) ⁴³.

El matrimonio comunidad de vida y amor

Y permanente y central es en el matrimonio el amor, que expresa y remite al mismo Dios Amor, manifestado en el ser imagen y semejanza de Dios a-dos, así como en la función procreadora y recreadora que el mismo Dios le ha asignado: Dios que ha creado al hombre por amor, lo ha llamado también al amor... Habiéndolos creado Dios hombre y mujer, el amor mutuo entre ellos se convierte en imagen del amor absoluto e indefectible con que Dios ama al hombre... (amor) destinado a ser fecundo y a realizarse en la obra común del cuidado de la creación (n. 1604). Se trata de un amor que supone la alteridad masculino-femenina, a la vez que la complementariedad y la reciprocidad, en un ser-a-dos o unidad total y para siempre. «Significa una unión indefectible de dos vidas», según la voluntad originaria del Creador que los llamó a la unión «de manera que ya no son dos sino una sola carne» (*My* 19,6) (n. 1605).

⁴³ Cf. por ejemplo, C. Rocchetta, *Il sacramento della coppia*, Bologna 1996, 15-131.

No obstante, el Catecismo, como hace el mismo Génesis, recuerda que este ideal se encuentra con dificultades y conflictos en su cumplimiento, debido a la inclinación al mal, a la dificultad de la relación humana, envuelta tantas veces en egoísmos, envidias, celos, infidelidades... «Todo hombre, tanto en su entorno como en su propio corazón, vive la experiencia del mal. Esta experiencia se hace sentir también en las relaciones entre el hombre y la mujer. En todo tiempo, la unión del hombre y la mujer vive amenazada por la discordia, el espíritu de dominio, la infidelidad, los celos, los conflictos que pueden conducir hasta el odio y la ruptura. Este desorden puede manifestarse de manera más o menos aguda, y puede ser más o menos superado, según las culturas, las épocas, los individuos, pero siempre aparece como algo de carácter universal» (n. 1606). En el texto se está señalando una situación y un problema que, si bien ha existido siempre, hoy presenta relieves especialmente extensos y graves, que conducen con frecuencia a la ruptura y el fracaso matrimonial.

*La alianza nupcial signo de la alianza de Cristo
y de la Iglesia*

La esencia del matrimonio es la alianza nupcial en el amor a Dios, referido al amor de Cristo y la Iglesia, donde se concentra la historia del amor de Dios y su pueblo Israel. Por eso el Catecismo presenta una breve síntesis de la interpretación bíblica de esta «alianza nupcial», que hoy sigue haciéndose presente en la alianza de los esposos, por el sacramento del matrimonio⁴⁴: «Toda la vida cristiana está marcada por el amor esponsal de Cristo y de la Iglesia... El matrimonio cristiano viene a ser por su parte signo eficaz, sacramento de la alianza de Cristo y de la Iglesia. Puesto que es signo y comunicación de la gracia, el matrimonio entre bautizados es un verdadero sacramento» (n. 1617). En este caso nos encontramos, por tanto, con que el signo del matrimonio son los mismos esposos en su mutua entrega y compromiso, manifestado públicamente en la celebración. Y puesto que son ellos los que mutuamente hacen esta manifestación por el consentimiento y otros gestos, por eso la Iglesia latina considera que ellos son los verdaderos

44 Así dice en el n. 1612: «La alianza nupcial entre Dios y su pueblo Israel había preparado la nueva y eterna alianza mediante la que el Hijo de Dios, encarnándose y dando su vida, se unió en cierta manera con toda la humanidad salvada por El (cf. GS 22), preparando así las bodas del Cordero».

ministros del sacramento: «En la Iglesia latina se considera habitualmente que son los esposos quienes, como ministros de la gracia de Cristo, se confieren mutuamente el sacramento del matrimonio, expresando ante la Iglesia su consentimiento» (n. 1623). La especificidad consiste, por tanto, en que los esposos, el uno para el otro, son a la vez signo y «administradores» del mismo, sujetos y agentes del sacramento, receptores y ministros de la gracia. De ahí que se diga también: «Los protagonistas de la alianza matrimonial son un hombre y una mujer bautizados, libres para contraer el matrimonio y que expresan libremente su consentimiento» (n. 1625). La libertad, el consentimiento o compromiso de la voluntad, la mutua aceptación y entrega, son elementos esenciales del matrimonio, tanto desde una perspectiva antropológica como desde una perspectiva cristiana. «Si esta libertad falta, el matrimonio es inválido» (n. 1628). Y para que exista esta libertad es preciso que se den las condiciones que impidan toda coacción, como es la publicidad «que protege el SI una vez dado y ayuda a permanecer fiel a él (n. 1632), y la necesaria preparación para el matrimonio, por el ejemplo de los padres, la familia y la comunidad cristiana: «Para que el SI de los esposos sea un acto libre y responsable, y para que la alianza matrimonial tenga fundamentos humanos y cristianos, sólidos y estables, la preparación para el matrimonio es de primera importancia» (n. 1632).

*El sacramento del matrimonio,
gracia y compromiso de fidelidad*

Fundado en este consentimiento libre, «del matrimonio válido se origina entre los cónyuges un vínculo perpetuo y exclusivo por su misma naturaleza» que, además «es sellado por el mismo Dios... Pues la alianza de los esposos está integrada en la alianza de Dios con los hombres: «el auténtico amor conyugal es asumido en el 'amor divino' (GS 48,2)» (nn. 1638-1639). El texto nos habla de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, porque por su misma naturaleza, ante los hombres y ante Dios, tiene un carácter de definitividad. El Catecismo, consciente de las dificultades que ayer y hoy entraña el tema de la indisolubilidad, expone los fundamentos antropológicos en que se basa esta doctrina. 1. En primer lugar, es un exigitivo del mismo amor: «El amor conyugal exige de los esposos, por su misma naturaleza, una fidelidad inviolable. Esto es consecuencia del don de sí mismos que se hacen mutuamente los esposos. El auténtico amor tiende por sí mismo a ser algo definitivo, no

algo pasajero» (n. 1647. Cf. 1644). 2. En segundo lugar, es la consecuencia de la mutua, total e incondicional entrega de los esposos, que implica una aceptación del otro en toda la extensión de su vida, con su historia, su evolución, sus circunstancias: «El amor conyugal comporta una totalidad en la que entran todos los elementos de la persona: reclamo del cuerpo y del instinto, fuerza del sentimiento y de la afectividad, aspiración del espíritu y de la voluntad... (y esto) exige la indisolubilidad y la fidelidad de la donación recíproca definitiva, y se abre a la fecundidad. En una palabra: se trata de características normales de todo amor conyugal natural» (n. 1643). 3. En tercer lugar, la fidelidad, la indisolubilidad y permanencia en el amor son el elemento que ayuda a superar las dificultades, a perdonarse mutuamente, cuando se vive desde la gracia y el ejemplo de Cristo: Pues «Cristo es la fuente de esta gracia..., permanece con ellos, les da la fuerza de seguirle tomando su cruz, de levantarse después de las caídas, de perdonarse mutuamente, de llevar unos las cargas de los otros...» (n. 1642). 4. En cuarto lugar, el fundamento de esta indisolubilidad radica también en su calidad de signo permanente (*sacramentum permanens*) de una fidelidad superior: la de Dios a su alianza, la de Cristo a su Iglesia: «Por el sacramento del matrimonio los esposos son capacitados para representar y testimoniar esta fidelidad. Por el sacramento, la indisolubilidad del matrimonio adquiere un sentido nuevo y más profundo» (n. 1647). Los esposos participan del amor de Dios, y «por su fidelidad se convierten en testigos del amor fiel de Dios» (cf. FC 20) (n. 1648).

Este ideal, sin embargo, no elimina las dificultades, pues hay «situaciones en que la convivencia matrimonial se hace prácticamente imposible por razones muy diversas», lo que da lugar a la «separación» o al «divorcio» (nn. 1649-1650). El Catecismo, recordando estos hechos, da prueba de un cierto realismo, pero también de una ausencia de planteamientos más dialogantes con las personas que viven tales situaciones, y en especial con quienes se divorciaron y se han vuelto a casar o han venido a formar una nueva familia (cf. n. 1651).

Fecundidad y eclesialidad del matrimonio

Al referirse a la «apertura a la fecundidad», el Catecismo recurre también a los argumentos antropológicos, insistiendo en que se trata de algo exigido por la misma naturaleza, y esgrimiendo diversos argumentos al respecto. 1. En primer lugar, el argumento

de naturaleza: «Por su naturaleza misma, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de la prole y con ellas son coronados como su culminación» (n. 1652). 2. En segundo lugar, porque los hijos son la cooperación más grande y hermosa que los esposos pueden hacer al amor del Creador y Salvador, siendo especialmente co-creadores (*ibid.*). 3. En tercer lugar, porque los hijos son «el don más excelente del matrimonio y contribuyen mucho al bien de sus mismos padres», en cuanto son garantía de apoyo y remedio contra la soledad (*ibid.*). 4. En cuarto lugar, porque los hijos son como el medio más normal de expansión gratificante y gozosa del amor conyugal, son la expresión más excelente de ese «estar al servicio de la vida», que «se extiende a los frutos de la vida moral, espiritual y sobrenatural que los padres transmiten a los hijos por medio de la educación» (n. 1653). 5. Y en quinto lugar, porque el matrimonio con hijos, es la mejor imagen familiar de una realización de la Iglesia en pequeño o «iglesia doméstica», ya que en ella se cumplen a su modo las funciones más importantes de la Iglesia entera: el anuncio de la palabra, la oración y celebración, la justicia y la caridad (misión profética, sacerdotal, real) (nn. 1656-1657). 6. Más aún, la familia no sólo está llamada a ejercer un «ministerio cristiano», sino también humano y social, dado que en ella se viven las experiencias más importantes, se aprende a ser hombre, a convivir y compartir con los demás. De modo que con razón se afirma que «el hogar es así la primera escuela de vida cristiana y escuela del más rico humanismo (GS 52, 1). Aquí se aprende la paciencia y el gozo del trabajo, el amor fraterno, el perdón generoso, incluso reiterado, y sobre todo el culto divino por medio de la oración y la ofrenda de su vida» (n. 1657).

Y no falta en el texto una alusión al «gran número de personas que permanecen solteras, a causa de las concretas condiciones en que deben vivir, a menudo sin haberlo querido ellas mismas». Algunas de estas personas viven en soledad o en pobreza, y respecto a todas ellas es preciso que se ejerza la caridad, la solidaridad y la ayuda, de manera que a ser posible «nadie se sienta sin familia en este mundo: la Iglesia es casa y familia de todos, especialmente de cuantos están fatigados y agobiados» (n. 1658). Este aspecto es de apreciar, dado que manifiesta una sensibilidad ante una situación social cada vez más frecuente, que reclama la adecuada atención social y eclesial.

En *conclusión*, el Catecismo desarrolla abundantemente los argumentos antropológicos que se refieren al matrimonio, mostrando un interés por hacer más comprensible al hombre de hoy la con-

cepción cristiana del mismo. Lo hace no con argumentos nuevos, sino recogiendo sobre todo la enseñanza de la «Gaudium et Spes» y de la «Familiaris Consortio» de Juan Pablo II. Se echa de menos el que no aluda apenas al «Ritual del matrimonio», ni a los signos de la celebración del matrimonio que acompañan al signo fundamental del consentimiento y mutua entrega. En este caso, hay que decir que lo «mistagógico» es sustituido por lo «creatural-natural». La misma naturaleza del matrimonio lo permite. Así dice en el número 1612: «La alianza nupcial entre Dios y su pueblo Israel había preparado la nueva y eterna alianza mediante la que el Hijo de Dios, encarnándose y dando su vida, se unió en cierta manera con toda la humanidad salvada por Él (cf. GS 22), preparando así las bodas del Cordero».

8. EL SACRAMENTO DEL ORDEN: ANTROPOLOGÍA MINISTERIAL

Además del sentido ya explicado de la calificación «sacramento al servicio de la comunidad», el Catecismo comienza aclarando el sentido de la palabra «Orden», teniendo en cuenta el contexto y tradición cultural, así como el uso que recibió en la tradición litúrgica de la Iglesia: «La palabra *Orden* designaba, en la antigüedad romana, cuerpos constituidos en sentido civil, sobre todo el cuerpo de los que gobiernan. *Ordinatio* designa la integración en un *Ordo*». Y la liturgia aplica esta expresión para designar a los diversos grupos que componen la comunidad cristiana: el de los obispos, sacerdotes y diáconos, o el de los catecúmenos, las vírgenes, los esposos, las viudas, los penitentes... (n. 1537). «La integración en uno de estos cuerpos de la Iglesia se hacía por un rito llamado 'Ordinatio', acto religioso y litúrgico que era una consagración, una bendición o un sacramento» (n. 1538). Este rito no debe confundirse ni reducirse, sin embargo, con la «simple elección, designación, delegación o institución por la comunidad», ya que no se trata de un acto simplemente humano y social, sino de un sacramento, pues a través de él «se confiere el don del Espíritu Santo que permite ejercer un poder sagrado ('sacra potestas': cf. LG 10), que solo puede venir de Cristo a través de su Iglesia», y en concreto por «la imposición de manos del obispo, con la oración consecratoria, que constituye el signo visible de esta consagración» (n. 1538). Esta presentación primera tiene el valor de destacar la inserción cultural del sacramento del orden, a la vez que su enraizamiento antropológico social (elección, designación, delegación), y su especificidad en cuanto sacramento, que manifiesta en la visibilidad de un signo concreto (imposición de manos-oración con-

secretoria del obispo), una gracia invisible del Espíritu, que implica un «poder sagrado», pero al servicio de la comunidad cristiana.

El ministerio sacerdotal como «diakonía»

Lo indicado en el calificativo general «al servicio de la comunidad» viene a ser como la idea central de toda la explicación que se nos ofrece sobre el orden. Así, después de situarlo en la tipología del AT siguiendo un cierto método mistagógico (se sirve de las oraciones de ordenación) (n. 1539-1543), y después de dejar clara la distinción entre los «dos modos de participar en el único sacerdocio de Cristo»: el de todos los fieles o sacerdocio universal, y el de los ordenados o sacerdocio ministerial (nn. 1544-1547), viene a explicar los dos elementos humano-cristianos de especificidad del ministerio ordenado: el de la re-presentatividad («in persona Christi capitis»), y el del servicio a la comunidad («in nomine Ecclesiae»).

Respecto a lo primero o «re-presentatividad «afirma que, siendo Cristo el único y verdadero Cabeza de su cuerpo, Pastor (regir), Sacerdote (santificar), Maestro (enseñar), la función del ministro ordenado será siempre la del servicio a la presencia actuante del mismo Cristo. «En el servicio eclesial del ministro ordenado es Cristo mismo quien está presente en su Iglesia como Cabeza de su cuerpo, Pastor de su rebaño, sumo sacerdote del sacrificio redentor, Maestro de la verdad. Es lo que la Iglesia expresa al decir que el sacerdote, en virtud del sacramento del Orden, actúa «in persona Christi capitis» (n. 1548). En frase citada de Santo Tomás: «Cristo es la fuente de todo sacerdocio, pues el sacerdote de la antigua ley era figura de Él. Y el sacerdote de la nueva ley actúa en representación suya» (n. 1548). El ministro ordenado ha sido consagrado para ser signo visible o «sacramento» del Sacramento original Cristo, para ser sacerdote del Único Sacerdote, servidor del Primer Servidor (n. 1549). Y todo ello, a pesar de que la consagración y la función no le liberan de «las flaquezas humanas, del afán de poder, de errores, es decir, del pecado». El texto quiere ser un reconocimiento de la debilidad de que está rodeado el mismo ejercicio del ministerio, más allá de todo triunfalismo o sacralización de la figura del sacerdote. Por eso, se recuerda una distinción ya clásica, y que «no todos los actos del ministro son garantizados de la misma manera por la fuerza del Espíritu Santo». Mientras el valor y eficacia de gracia de los sacramentos no dependen de los méritos del ministro, aunque sí pueden depender de su ejemplo, actuación, dignidad celebrativa... Si pueden depender de

él «los frutos subjetivos de los mismos sacramentos: «existen otros muchos actos en que la condición humana del ministro deja huellas que no son siempre el signo de la fidelidad al evangelio y que pueden dañar por consiguiente a la fecundidad apostólica de la Iglesia» (n. 1550). Sin duda, no se puede separar nunca la función representativa de la calidad o ejemplaridad de la representación concreta. Y tampoco puede decirse que esta representatividad depende menos del ministro en el caso de su servicio a la Palabra, o la Caridad, que del servicio litúrgico sacramental. Pero es cierto que hay actos en los que, por su especial densidad de promesa de gracia y de compromiso eclesial, dependen menos de «los méritos del ministro», aunque reclamen más su responsabilidad personal⁴⁵. En todo caso, el ministro ordenado vive y ejerce su ministerio en una permanente coimplicación con el misterio de gracia (presencia de Cristo) que en él y por él se representa⁴⁶.

Respecto a lo segundo o «servicio y actuación en nombre de la Iglesia», se trata de un aspecto íntimamente unido o inseparable del servicio a Cristo. Así se reconoce de modo insistente: «Esta función, que el Señor confió a los pastores de su pueblo, es un verdadero servicio (LG 24). Está enteramente referido a Cristo y a los hombres. Depende totalmente de Cristo y de su sacerdocio único, y fue instituido a favor de los hombres y de la comunidad de la Iglesia. El sacramento del Orden comunica un 'poder sagrado', que no es otro que el de Cristo. El ejercicio de esta autoridad debe, por tanto, medirse según el modelo de Cristo, que por amor se hizo el último y el servidor de todos» (n. 1551). Es evidente que el texto intenta armonizar, y no contraponer los dos aspectos de identidad del ministerio (*exousia* y *diakonia* = poder y servicio), a la vez que las dos funciones más específicas en que debe manifestarse: la representación de Cristo y la de la Iglesia. El acento, sin embargo, se pone en la función de servicialidad, a ejemplo de Cristo. Por eso añade: «El sacerdocio ministerial no tiene solamente por tarea representar a Cristo —Cabeza de la Iglesia— ante la asamblea de los fieles, actúan también en nombre de toda la iglesia cuando presenta a Dios la oración de la iglesia (cf. SC 33) y sobre todo cuando

45 Cf. n. 1584, donde afirma: «Puesto que en último término es Cristo quien actúa y realiza la salvación a través del ministro ordenado, la indignidad de este no impide a Cristo actuar», como lo afirma la tradición. Recuérdese la controversia con los donatistas de san Agustín, citado en el Texto (Ev. Jo. 5, 150) y de Trento: DS 1612, 1154.

46 Cf. I. Oñatibia, «Ministerios eclesiales: Orden», en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*, vol. II, Sacramentos, Salamanca 1998, 595-652; *ibid.*, ¿Qué es un sacramento?, vol. I, o. c., 515-522.

ofrece el sacrificio eucarístico (cf. *LG 10*)» (n. 1552). Y esta representatividad eclesial se da también en todo momento, aunque hay actos en los que se concentra de forma especial. Nunca, sin embargo, significa ni que se trate de una simple delegación de la comunidad, ni que implique una superioridad y «menos un dominio sobre la misma comunidad. «El sacerdocio ministerial puede representar a la Iglesia porque (y en cuanto) representa a Cristo» (n. 1553).

En esto mismo se volverá a insistir al explicar los «efectos del sacramento del Orden» (nn. 1581ss.). «El sacramento, se dice, configura con Cristo mediante una gracia especial del Espíritu Santo a fin de servir de instrumento de Cristo a favor de su Iglesia» (n. 1581). Y la gracia del Espíritu Santo mueve para que los pastores (obispo, sacerdotes) se conduzcan «con amor gratuito para todos y con predilección por los pobres, los enfermos y los necesitados» (n. 1586). Esta función de caridad está representada de forma especial en el diacónado permanente, por el que algunos hombres realizan en la Iglesia «un ministerio verdaderamente diaconal, ya en la vida litúrgica y pastoral, ya en las obras sociales y caritativas» (n. 1571. Cf. n. 1596).

Mistagogia en el sacramento del Orden

La presentación del sacramento se hace en algún momento a partir sobre todo de los textos de la celebración: así al referirse al «sacerdocio en la Antigua Alianza» se remite a la oración consecratoria de la ordenación de obispos, presbíteros y diáconos (n. 1541-1543). Pero sobre todo procede de modo mistagógico al explicar el rito esencial de la ordenación, que tiene una misma estructura y dinamismo en los tres casos (obispo, presbítero, diácono), y al indicar brevemente el sentido de los ritos complementarios ⁴⁷.

En cuanto al «rito esencial» dice que «está constituido para los tres grados, por la imposición de manos del obispo sobre la cabeza del ordenando, así como por una oración consecratoria específica que pide a Dios la efusión del Espíritu Santo y de sus dones apropiados al ministerio para el cual el candidato es ordenado» (n. 1573). Se trata del signo por el cual manifiesta visiblemente la Iglesia que la gracia propia de este sacramento es el don del Espíritu Santo, «por la que es configurado con Cristo Sacerdote, Maestro y Pastor, de quien el ordenado es constituido ministro» (n. 1581).

⁴⁷ Véase la nueva edición del *Pontifical Romano. Ordenación del obispo, de los presbíteros y de los diáconos*, Madrid 1998, donde se introducen algunas variantes a los «Praenotanda» de la 2.^a edición típica promulgada el 29 de junio de 1989.

Esta gracia implica una ontológica e indeleble configuración a Cristo, a fin de ser su instrumento a favor de la Iglesia, continuando las funciones de Cristo sacerdote, profeta y rey (n. 1581).

Pero es sobre todo al explicar los «ritos complementarios» donde se procede del signo al significado, de lo visible a lo invisible (n. 1574. Cf. 1075), pues aún dentro de la variedad de tradiciones y ritos, «tienen en común la expresión de múltiples aspectos de la gracia sacramental». Así en el rito latino «los ritos iniciales —la presentación y elección del ordenando, la alocución del obispo, el interrogatorio del ordenando, las letanías de los santos— ponen de relieve que la elección del candidato se hace conforme al uso de la Iglesia y preparan al acto solemne de la consagración» (n. 1574); en ellos se expresa de modo especial la llamada y la respuesta, la disposición del ordenando y la acogida de la Iglesia ⁴⁸.

Después de esta introducción, «varios ritos vienen a expresar y completar de manera simbólica» el misterio que se ha realizado: para el obispo y el presbítero la unción con el crisma es signo de la unción especial del Espíritu Santo que hace fecundo su ministerio», y viene a constituir la gracia que configura cristológicamente al ordenado; «la entrega del libro de los evangelios, del anillo, de la mitra y del báculo al obispo es señal de su misión apostólica de anuncio de la Palabra de Dios, de su fidelidad a la Iglesia, esposa de Cristo, de su cargo de pastor del rebaño del Señor» (*ibid.*). En cambio, al presbítero se le entrega la patena y el cáliz, que significan la «ofrenda del pueblo santo», que es llamado a presentar a Dios. Al diácono se le entrega el libro de los evangelios, para significar su misión de anunciar el evangelio de Cristo» (*ibid.*).

Sin duda, el Catecismo podría haber utilizado más el Ritual para esta explicación mistagógica. No obstante, no debemos olvidar el carácter que tiene de ser un texto de referencia, que debe encontrar una aplicación y explicitación mayor en las iglesias particulares, y en las comunidades concretas.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos querido ofrecer un sencillo comentario sobre los aspectos antropológicos más destacados en

⁴⁸ Los textos oracionales y de bendición, así como las fórmulas litúrgicas que acompañan a cada rito son una verdadera lección mistagógica. Cf. *Pontifical*, nn. 49-57.

el Catecismo de la Iglesia Católica en relación con los sacramentos. Somos conscientes de que una comparación más ceñida con los rituales de ayer y de hoy, así como con la antropología que los tratados o manuales de liturgia y sacramentos desarrollan, habría ofrecido una mayor riqueza al comentario, así como un elemento más objetivo para la valoración. El espacio de tiempo disponible no nos lo ha permitido en este momento. Podemos concluir ciertamente que el Catecismo ha sido sensible a esta perspectiva; que la presencia y desarrollo de la misma es muy variable en cada sacramento; que se manifiesta una clara intención de aplicar el método tipológico y mistagógico en todos los casos; que a veces se echa de menos una atención más clara a aspectos antropológicos por todos aceptados en la explicación fundamental de un sacramento (v. gr., los actos del penitente); que en ocasiones la explicación del misterio o la formulación del contenido teológico se encuentra condicionado por fórmulas de otros tiempos; que, en conjunto, los sacramentos en los que mejor se manifiesta la riqueza antropológica son: el bautismo, la eucaristía, la unción de enfermos y el matrimonio. Pero, como en otros casos, hay que decir que se trata no de una perspectiva cerrada, sino de una dimensión abierta a su permanente desarrollo y perfeccionamiento.

DIONISIO BOROBIO

SUMMARY

We have studied the «liturgical sacramental anthropology of the *Catechism of the Catholic Church* in general» in another place (cf. *Phase*, April 2002), analysing those aspects we believed to be most relevant: 1. Liturgy and the human condition; 2. Liturgy and the dialogic encounter in faith; 3. Liturgy and culture; 4. Liturgy and historical mystagogical pedagogy; 5. Liturgy and life.

Now we seek to study and analyse the anthropology of the sacraments «in particular», as applied and explained in each of the cases in the *Catechism of the Catholic Church*. The differentiated development given in each sacrament also implies a different proportion of analysis in our commentary. The anthropological sensitivity of the Catechism is shown and its limitations manifested.