

Cuestiones actuales de teología sacramental y propuesta para una enseñanza renovada de la misma

Gaspar Hernández Peludo

Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: Probablemente nunca la teología sacramental ha tenido un florecimiento tan grande como en este último siglo pero, paradójicamente, esto ha ido unido a un extrañamiento cada vez mayor del hombre respecto a los sacramentos, derivado de cuestionamientos de diversa índole. Este artículo, presentado en las XXX Conversaciones de Salamanca, pretende pasar de los cuestionamientos a las cuestiones actuales de fondo que están en juego en la teología sacramental, para poder ofrecer una propuesta de enseñanza renovada de los sacramentos en el momento presente.

Palabras claves: sacramentalidad, sacramentos, sacramentología actual, pneumatología sacramental, pedagogía de los sacramentos.

Abstract: Sacramental theology probably never has had such great as flourishing in the last century but, paradoxically, this has been linked to a growing 'estrangement' of the people to the sacraments, derived from questions of various kinds. This paper, presented in the 'XXX Conversaciones de Salamanca' aims to move from the questions to the current challenges and substantive issues at stake in the sacramental theology, in order to offer a proposal for renewed teaching of the sacraments in the present moment.

Key words: Sacramentality, Sacraments, Sacramental Pneumatology, Sacraments pedagogy.

INTRODUCCIÓN

La sacramentalidad es la entraña pero, al mismo tiempo, el escándalo del cristianismo.¹ La *entraña*, porque el cristianismo es la religión del Verbo encarnado que, a través de su carne glorificada, nos comunica su santo Espíritu, de carne a carne; pero, precisamente por eso, el *escándalo*, ya que lo divino nos llega a través de lo “demasiado humano”.²

Sigue siendo actual –y si cabe hoy aún más– la valoración sobre la “situación paradójica” de la teología sacramental que hacía J. Ratzinger a finales de los años 60. Por un lado, desde la época patristica “la teología de los sacramentos no ha tenido un florecimiento tan pujante como en este siglo”.³ En este sentido, la teología de los misterios de O. Casel a principios del siglo XX ha sido quizá una de las ideas más fecundas, preparando así los grandes cambios teóricos y prácticos de la segunda mitad,⁴ en la que K. Rahner, entre otros, ha puesto los sacramentos en el centro de la teología, mostrando su fecundidad como síntesis de la dogmática católica y cima de la existencia cristiana. Providencialmente la reforma del Concilio Vaticano II comenzó por la liturgia,

¹ En la base de este artículo está una ponencia presentada en las XXX Conversaciones de Salamanca, celebradas del 26-27 de mayo de 2016, sobre el tema “El poder de los signos. Liturgia y sacramentos hoy”, en las que participaron profesores de los centros vinculados a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. De ahí la orientación pedagógica de la segunda parte del mismo.

² Podríamos aplicar a los sacramentos lo que H. de Lubac afirma de la Iglesia: “¡Pero cuánto más escandalosa, cuánto más loca es la creencia en una Iglesia en la que no sólo están unidos lo divino y lo humano, sino que lo divino se nos manifiesta y se nos ofrece necesariamente a través de lo ‘demasiado humano’... Pero ella es el testimonio permanente de Cristo. Ella es la Mensajera del Dios vivo. Ella es la presencia urgente, la presencia importuna de este Dios entre nosotros”. *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, 48-49. Sobre la sacramentalidad entraña y escándalo del cristianismo véase G. Hernández Peludo, “Sacramentos y sacramentales. La sacramentalidad en la tradición católica”, en: G. Tejerina Arias (dir.), *Sacramentalidad de la fe y religiosidad popular. Estudios en torno al Directorio de piedad popular y liturgia (2002)*, Salamanca 2012, 102-108.

³ Véase J. Ratzinger, “La fundamentación sacramental de la existencia cristiana”, en: *Obras completas XI. Teología de la liturgia*, Madrid 2014, 139-141.

⁴ Véase A. Grillo, “Liturgia e sacramenti”, en: G. Canobbio-P. Coda (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio 2. Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 411-481, p. 413.

recibiendo e impulsando hasta hoy la renovación sacramental.⁵ Pero, por otro lado, quizá nunca como en nuestro tiempo se constata un “extrañamiento” tan grande del hombre ante los sacramentos, derivado de “cuestionamientos” de muy diversa índole, sociocultural pero también teológico-pastoral.⁶

En este artículo queremos pasar *de los cuestionamientos a las cuestiones* que están en juego en el debate actual de la sacramentaria. Su vitalidad en el momento presente se debe, en buena medida, al desarrollo de las razones que la renovaron en el siglo pasado: la concepción de los sacramentos como “celebraciones/acciones” del misterio salvador de Cristo; el retorno a las fuentes bíblicas, patrísticas y de la tradición teológica y litúrgica, “revisitando” la historia para aprender de ella (los Medievales, Trento o la Escuela de Salamanca); así como el diálogo ecuménico y con el pensamiento contemporáneo (desde la filosofía y las otras ciencias humanas, pasando por las modernas teorías de la comunicación, hasta la posmodernidad) con el fin de presentar –como reza un reciente título de B. Sesboüé– unos “sacramentos creíbles y deseables” para el hombre de hoy.⁷

Las cuestiones son numerosas y la bibliografía inabarcable. Por eso, querría ceñirme a algunas, referidas principalmente a los sacramentos *in genere* y ya de por sí muy amplias, pero explicitando los perfiles que presentan en las publicaciones más recientes y ejemplificando su concreción en alguno de los sacramentos (I parte del artículo), con el fin de recoger los hilos para tejer después una propuesta pedagógica para una enseñanza actual de la teología de los sacramentos (II parte del artículo).⁸

⁵ Véase Benedicto XVI, *Encuentro con los párrocos y el clero de Roma*, 14.2.2013.

⁶ Véase J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 2005, 32ss; D. Borobio, “Crisis eclesial-crisis sacramental. Sacramentos e Iglesia”, en: F. Rodríguez Garrapucho (dir.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión*, Salamanca 2006, 89-104.

⁷ B. Sesboüé, *Invitación a creer. Unos sacramentos creíbles y deseables*, Madrid 2010 (orig. fr. 2008); D. Borobio, *Proponer la fe, celebrar la vida*, Barcelona 2015.

⁸ Sobre las publicaciones y acentos recientes en la teología sacramental, además de la obra de A. Grillo antes citada véase M. Augé, *Accents actuels en Théologie sacramentaire*, Louvain 1994; H. Bourgeois, “Bulletin de Théologie sacramentaire”, *Recherches de Science Religieuses* 86-2 (1998) 249-290; A. Bozzolo, *La teología sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma 1999; A. Grillo - M. Perroni - P-R. Tragan (eds.), *Corso di*

I. CUESTIONES ACTUALES DE TEOLOGÍA SACRAMENTAL

1. Los sacramentos en el horizonte de la sacramentalidad. La necesidad de una “teología fundamental de la sacramentalidad”.

Uno de los aspectos más renovadores de la teología contemporánea ha sido la comprensión de los siete sacramentos en el horizonte de una sacramentalidad más amplia. El concepto de sacramento no ha sido unívoco en la historia. Ésta podría resumirse en la siguiente dinámica: “*del misterio* (durante el primer milenio) *a los sacramentos* (septenario; segundo Milenio) y *de los sacramentos al misterio* (en el s. XX)”. De esta forma se ha redescubierto la dimensión sacramental de Cristo, de la Iglesia, de la revelación y de la fe, del hombre y de la creación misma. Para algunos esta inflación del término sacramento es perjudicial para la teología pues lleva a confusión: “si todo es sacramento nada es sacramento”.⁹ Sin embargo, en opinión de otros muchos ha sido “un síntoma y factor de saneamiento”.¹⁰ Más que diluir o relativizar la importancia del septenario, ayuda a clarificar su especificidad como concentración simbólica más plena y eficaz del universo sacramental global.¹¹ Así L. M. Chauvet afirma:

“Los siete sacramentos de la ‘nueva ley’, como los denominaba el vocabulario de la escolástica medieval, tendrían el efecto de una especie de monstruosa cabeza sin cuerpo si se les arrancara del vasto mundo de la sacramentalidad, después del *Ursakrament* crístico y del *Grundsakrament* eclesial hasta los más sencillos ‘sacramentales’, pasando por los sacramentos de la ‘antigua ley’ (según el mismo vocabulario medieval: circuncisión y sacrificio pascual especialmente), la sacramentalidad de la naturaleza (‘los cielos narran la gloria de Dios’) y, sobre todo,

teologia sacramentaria I. Metodi e prospettive, Brescia 2000; A. Ganoczy, “Théologie sacramentaire. Bilan d’une double décennie”, *Recherches de Science Religieuse* 91 (2003) 223-258; L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui: quelques axes de recherche à promouvoir”, *Recherche de Science Religieuse* 4 (2009) 491-514; É. Grieu, “Bulletin de théologie sacramentaire”, *Recherches de Science Religieuse* 102 (2014) 633-662.

⁹ G. Colombo, “Dove va la teologia sacramentaria?”, *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 673-717.

¹⁰ I. Oñatibia, “Un siglo de cambios en la concepción de los sacramentos”, *Phase* 226-227 (1998) 283-297, p. 294.

¹¹ Véase D. Borobio, “¿Qué es un sacramento?”, en: D. Borobio (dir.), *La celebración en la Iglesia I. Liturgia y sacramentología fundamental*, Salamanca 2000⁶, 371-408.

sin duda la más importante, la sacramentalidad de la Escritura como primer templo de la Palabra de Dios”¹².

Este enfoque ha contribuido también a superar el “aislamiento” de los sacramentos respecto al conjunto de la vida de la Iglesia –como ha realizado singularmente el Concilio Vaticano II y el Magisterio posterior¹³– y del tratado de los sacramentos respecto al conjunto de la teología, mostrando su articulación con los otros tratados dentro del *nexus mysteriorum*. Más aún, autores como A. Schilson –estudioso de la obra de Casel– consideran que no sólo la sacramentología es una parte de la teología sino que toda la teología ha de ser sacramental,¹⁴ respondiendo a la naturaleza de la revelación de Dios en Cristo.

De ahí la necesidad –en palabras de Chauvet– de elaborar una “teología fundamental de la sacramentalidad” como dimensión interna de la teología dogmática. Esto favorecería –como de hecho está ocurriendo– a los otros tratados pero también a la misma sacramentología, iluminando su marco de comprensión, la relación sacramentalidad-sacramentos-sacramentales o la relación de los sacramentos entre sí y su jerarquía.¹⁵ Habría de aplicarse aquí el principio de analogía sacramental, si bien considero que, por rigor de los conceptos, sería mejor reservar “sacramento” para designar a los siete y hablar de “sacramentalidad” o “dimensión sacramental” para el resto de realidades.

Publicaciones recientes presentan lo sacramental como “revelador de la especificidad cristiana” (W. Cavanaugh; E. Falque). En este sentido querría destacar la obra del alemán K. H. Menke

¹² L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 492.

¹³ Véase H. Bourgeois, “Los sacramentos según el Concilio Vaticano II” y “Los sacramentos después del Vaticano II”, en: H. Bourgeois - B. Sesboué-P. Tihon, *Historia de los dogmas. IV. Los signos de la salvación*, Salamanca 1996, 185-231 (en relación con la Liturgia, el misterio de la Iglesia, la misión, el ecumenismo, la vida o la espiritualidad del cristiano).

¹⁴ Véase A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mystereientheologie Odo Casels*, Mainz 1982. Sobre este tema ver también D. Borobio, “Última lectio: Implicación de lo litúrgico sacramental en la totalidad teológica”, *Salmanticensis* 57 (2010) 17-51. De ahí que O. Casel en su obra *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953, 35 afirmara: “¿Cuál es el lugar que ocupa el misterio del culto en el cristianismo? La justa solución de este problema dependerá mucho de la respuesta a otro problema: ¿qué es el cristianismo?”.

¹⁵ Véase L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 492-494.

para quien la “sacramentalidad” es la “esencia” del catolicismo pero, a su vez, la “herida” que lo separa del protestantismo. Volvemos sobre este autor al tratar la cuestión ecuménica, pero digamos aquí que para el teólogo de Bonn la sacramentalidad va ligada a un modo de “pensar sacramental” caracterizado por la distinción entre el significante y el significado, la criatura y el Creador, el hombre y Dios, el actuar de Cristo y el de la Iglesia, pero unidos inseparablemente en una relación tal que “el plano significante (sacramental) presenta o representa el plano significado en la misma medida en que el primero es ‘él mismo’”.¹⁶ Cuando la relación se suprime a favor de uno de los polos surge el “pensar anti-sacramental”, bien por separación excesiva (nestorianismo sacramental, riesgo protestante) o bien por identificación indistinta (monofosismo sacramental o sacramentalismo, riesgo católico).

2. Transfiguración de la creación y acciones simbólicas del hombre. Dimensión cósmica y antropológica de los sacramentos

Lo dicho por Menke nos introduce en otro aspecto renovador de la teología sacramental contemporánea que sigue siendo actual. Me refiero al tránsito de la concepción de los sacramentos *in genere causae*, propio de la neoescolástica, a su concepción *in genere signi et symboli*, superando una visión objetivista de los mismos que los reducía a “cosas” extrañas al hombre y a su condición creada. En la clásica definición de *signum efficax* se había acentuado más lo segundo que lo primero. No obstante, como reconoce Chauvet, Sto. Tomás fue “audaz” al hablar de una causalidad instrumental en los sacramentos, superior a la dispositiva o moral, pues esto significaba reconocer que, salvando la causalidad fontal divina, Dios comunicaba su gracia “a través” de ellos, desde dentro de ellos. “La materia creada no es, pues, solamente, el teatro de la acción de Dios, ella es mediación de la misma”.¹⁷

El *Catecismo* ha destacado la importancia de los “signos del mundo de los hombres”, de la creación y de la vida social, presentes en las distintas religiones y que los sacramentos “presuponen, integran y santifican”¹⁸. Son los llamados por la tradición *sacra-*

¹⁶ K. H. Menke, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, Madrid 2014, 259 (orig. alemán 2012); también véase XV-XIX; 160.

¹⁷ L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 497.

¹⁸ Véase CCE 1145-1149.

menta naturalia o creaturalia.¹⁹ El Papa Francisco en *Laudato Si'* ha recordado cómo los signos sacramentales son “un modo privilegiado de cómo la naturaleza es asumida por Dios y se convierte en mediación de la vida sobrenatural”. En ellos, especialmente en la eucaristía, comienza la transfiguración de la creación en camino hacia la divinización.²⁰

Se trata de un tema genuinamente patrístico, subrayado entre otros por Tertuliano en relación al agua del bautismo o por Ireneo hablando del pan de la eucaristía. En los sacramentos se verifica la regla fundamental del actuar divino: “*sua utens conditione ad hominis salutem*”.²¹ La creación, alimento, reveladora del Creador y modelo de conducta para el hombre, portadora del propio Creador al hacerse carne, se convierte ahora en mediación de su salvación. “*Ex ea*” nos salva el Creador.²² Por el agua que lava la carne del hombre se purifica su alma; por el pan que alimenta el cuerpo del hombre su espíritu se une a Dios.²³

Profundizar en la dimensión cósmica de los sacramentos nos ayuda a comprender mejor la materia de los mismos, su relación con los signos sagrados de otras religiones y los *semina Verbi* plantados en los sacramentos naturales que tienden a la plenitud cristiana.²⁴ No diluye la especificidad de los sacramentos cristianos, al contrario, la clarifica, pues la creación ha sido hecha por Cristo y para Cristo, y la materia ordenada a la salvación. Como decía el teólogo ortodoxo A. Schmemmann, los sacramentos cristianos son el cumplimiento del simbolismo del mundo material²⁵. En ellos,

¹⁹ Véase J. Ratzinger, “La fundamentación sacramental...”, 141-144.

²⁰ Véase LS 235-236; J. M. de Miguel, “La transfiguración de la creación en los signos sacramentales”, en: A. Galindo García (coord.), *Loado seas mi Señor y ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato Si' del Papa Francisco*, Salamanca 2016, 69-91.

²¹ Ireneo de Lyon, *Adv. Hae.* V,18,1 (Sch 153,236).

²² Véase *Adv. Hae.* III,11,5 (Sch 211,152-154); G. Hernández Peludo, “La creación en los Padres. Esbozo de una teología”, *Estudios Trinitarios* 49 (2015) 19-27 para S. Ireneo.

²³ Véase Tertuliano, *De resurrectione* 8 (PL 2,806C-D); *De baptismo* III,1-V,7 (FPa 18,100-123); Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. Haereses* III,10,3 (Sch 211, 124).

²⁴ Véase la relevancia actual de este aspecto, por ejemplo, para el sacramento del matrimonio: Francisco, *Amoris Laetitia*, 19.3.2016, 76-79.

²⁵ Véase A. Schmemmann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, New York 1973. “En esta visión, la vocación más alta del pan y del vino es la de ser asumidos en la eucaristía”. J. Granados, *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de la salvación*, Burgos 2012, 221.

por el hombre, la creación responde a Dios.²⁶ En esta visión la creación ni se “demoniza” ni se “idolatra”, se “sacramentaliza”²⁷ y así se muestra que ésta está amenazada de profanación cuando se la desvincula de Dios y de su dinámica de don. Las consecuencias de todo ello para la ecología integral son evidentes.²⁸

Estrechamente unida a todo lo dicho ha estado la revalorización de la *dimensión antropológico-simbólica* de los sacramentos, influida especialmente por el pensamiento fenomenológico. El hombre es un ser simbólico y se expresa en símbolos para vivir. Ya Sto. Tomás había subrayado esta dimensión al relacionar las situaciones fundamentales de la vida humana con el septenario, por una “cierta semejanza entre la vida corporal y la vida espiritual” (STh III, q. 68, a. 1). Pero detrás de esto no sólo hay un argumento de conveniencia –como indica Rovira Beloso– sino la convicción de que los sacramentos son conformes al modo de ser y a la estructura del ser humano, cuerpo y alma, exterioridad e interioridad, historia y apertura a lo trascendente. Son, pues, humanos y humanizadores. A diferencia del concepto, en el símbolo se relacionan significante y significado implicando al sujeto en su totalidad (razón, sentimientos, afectos, relaciones...).²⁹

La perspectiva simbólica ha servido además para una nueva comprensión de la eficacia sacramental. Con su concepto *Real-symbol* K. Rahner ha recuperado el axioma clásico “significando causant” para destacar que lo significado se manifiesta y se da al expresarse en el símbolo.³⁰ Lejos de un horizontalismo antropo-

²⁶ Véase R. Guardini, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid 2000, 123-124. Así lo expresa también la liturgia en el prefacio de la Plegaria Eucarística IV del *Misal Romano* (MR 131): “Con ellos (=con los ángeles), también nosotros llenos de alegría y, por nuestra voz las demás criaturas, aclamamos tu nombre cantando”.

²⁷ J. L. Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, Santander 1993, 38-40.

²⁸ Véase L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 513-514; LS 236-237.

²⁹ Véase J. M. Rovira Beloso, *Los sacramentos, símbolos del Espíritu*, Barcelona 2001, 17-22; también cap. III. Rovira destaca aquí la perspectiva simbólica para la comprensión de los sacramentos, inspirándose principalmente en la tradición patristica y en Sto. Tomás. Ideas recogidas por el Papa Francisco en *Lumen fidei* 39-40 al hablar de la sacramentalidad de la fe; véase también A. Ferrándiz García, *La teología sacramental en una perspectiva simbólica en los teólogos españoles del posconcilio*, Barcelona 2004.

³⁰ Véase K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967, 40-42; “Para una teología del símbolo”, en: *Escritos de Teología* IV, Madrid 1961, 283-321; A. Bozzolo, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, 175-194.

céntrico, creo que esta explicación puede ser una nueva forma de afirmar la prioridad teológica o de la gracia en los sacramentos, eso sí, incluyendo al destinatario.

En esta línea L. M. Chauvet ha relacionado la corporalidad del hombre con la necesaria mediación simbólica de la gracia en los sacramentos, aunque acentuando la “diferencia” respecto a Dios. En ellos se expresa la “paradoja de la gracia” que, si bien no puede reducirse a lo “simbólico”, sin embargo, no puede darse al margen de la libertad y corporalidad humanas.³¹

Esta misma dialéctica observa B. Forte en su *Simbolica ecclesiale*, acentuando la iniciativa divina. Los sacramentos son ese punto de intersección del “adviento” de Dios en Cristo por el Espíritu con el “éxodo” continuo que vive la humanidad en la historia suscitando su “receptividad” al primero, una receptividad que, a diferencia de E. Jünger, no es puramente pasiva sino activa.³²

Seguir desarrollando esta perspectiva simbólica es hoy más que necesario en una cultura posmoderna que corre el riesgo –según un reciente artículo de P. D’Ors– de “transformar la simbología en sintomatología”, en un “ateísmo estético” donde la fiesta del arte “no es ya la del símbolo sino la del mero signo”, un juego sin sentido.³³

³¹ Véase L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris 1979; y su reciente obra insistiendo en el tema de la corporeidad: *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris 2010 donde el autor revisa y desarrolla temas centrales de su teología sacramental. Para el punto que nos ocupa véase la primera parte del libro. Una discusión sobre las tesis de Chauvet ver Ph. Bordeyne- B. T. Morrill (dir.), *Les sacrement, révélation de l’humanité de Dieu. Volume offert à L.-M. Chauvet*, Paris 2008. E. Grieu, a propósito del simbolismo y de la paradoja de la gracia en Chauvet, afirma: “En resumen, se debe considerar al mismo tiempo falso pensar que sólo lo simbólico es apto para portar el don de Dios, pero también que es vano intentar designar un lugar pre-simbólico en el que la gracia se nos donaría”. “Bulletin de théologie sacramentaire”, 642. El tema de la corporalidad y del simbolismo es frecuente en otros autores franceses como J. Leclercq o X. Lacroix, *Le corps retrouvé. Donner la vie c’est la recevoir*, Paris 2012; *Le corps de chair*, Paris 1992.

³² Véase B. Forte, *Simbolica ecclesiale VI. L’eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1993.

³³ Véase P. D’Ors, “La cultura frente al misterio”, *Tercera ABC* (12.5.2016). Frente a la naturalización del misterio en el mito materno, a su racionalización en el mito moderno y a su banalización en la cultura actual, este autor propone una cuarta vía, la vía del silencio contemplativo ante el

3. Continuidad entre el “evento fundador” y el “rito sacramental”. Sacramentos e historia de la salvación

A la aproximación simbólica a los sacramentos, singularmente representada por K. Rahner, se le ha achacado no tener suficientemente en cuenta el acontecimiento salvador, la singularidad histórica y definitividad de Cristo. Los sacramentos serían una “representación de la gracia universalmente actuante”, la explicitación de lo trascendental subjetivo en lo categorial positivo, el lugar de la toma de conciencia de la profundidad de la vida más que una decisión ante el *novum* escatológico definitivo de Dios en la historia. De ahí la insistencia en presentar los sacramentos como “acciones rituales” en las que acontece la obra de la salvación: “opus nostrae redemptionis exercetur” (SC 5). Se trata de una cuestión ya suscitada por el movimiento litúrgico (la “*liturgische Frage*”)³⁴ que superó la separación entre teología de los sacramentos y celebración litúrgica, que se remonta en cierto modo a la Escolástica³⁵ y fue sancionada por Trento. Si los sacramentos son una acción ritual, su forma litúrgica es un elemento constitutivo de su verdad teológica y no sólo la estructura hilemórfica de los mismos.

Los teólogos del área italiana han privilegiado esta aproximación.³⁶ Querría señalar brevemente la aportación reciente

misterio (“vía mística”) que salvaguarda la tensión fecunda entre la unidad y la diferencia. Ahora bien, ¿no se realiza ésta de forma mucho mejor y más adecuada al ser del hombre, en tanto que mediada, en los símbolos sacramentales?

³⁴ Sobre este punto véase A. Grillo, “Liturgia e sacramenti...”.

³⁵ La gran escolástica pretende superar la “teología monástica” a favor de una racionalidad crítica pero, como consecuencia, separa la teología de los sacramentos de su celebración ritual, de manera que en la *STh*. la celebración de la eucaristía es un apéndice del tratado sobre la misma. E. Mazza critica esta aproximación, pues con ella Sto. Tomás quiere llegar a la sacramentalidad de la eucaristía por el análisis metafísico del ente (“ens”-“substantia”) y no por su celebración (“actio”).

³⁶ Como balance véase Associazione Teologica Italiana, *Sacramento e azione, teologia dei sacramenti e liturgia*, Milano 2006. Si bien aparece en autores de otras áreas lingüísticas y culturales, como en el francés L. M. Chauvet, al subrayar la importancia de la “mediación fenomenológica” (los actos litúrgicos) y “hermenéutica” (los textos litúrgicos, en sentido subjetivo: como expresión celebrativa de la fe según el axioma *lex orandi, lex credendi*; y en sentido objetivo: como investigación de las fuentes histórico-litúrgicas) véase “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 498-505; o D. Borobio entre los teólogos hispanos.

de A. Bozzolo en su obra *Il rito di Gesù* (2013).³⁷ Inspirándose en Ratzinger, ilumina la eucaristía (“il rito di Gesù”) con la salida del éxodo. En ella acontecimiento salvador y rito son inseparables. El primero está destinado a una reiteración ritual que, gracias al lenguaje simbólico, despliega su sentido al mismo tiempo que obliga a una decisión.³⁸ El rito de la alianza del Sinaí no es una etapa intermedia entre la salida de Egipto y la Tierra, sino que expresa la finalidad última del Éxodo, la “tierra interior”, sin la cual la exterior sería inhabitable.³⁹ “Justo por eso, el rito de la alianza no podrá dejarse a las espaldas: éste permanece presente en la tierra, como condición permanente de libertad”.⁴⁰ Pues bien, Jesús, insertando el acontecimiento de su entrega, su Misterio Pascual, en el rito pascual, lo ha convertido en mediación de su salvación. De esta forma, el rito *mira hacia el pasado*, inserta la acción simbólica en la historia de salvación, más aún, en la Pascua de Jesús, único evento que no pasa (ver CCE 1085) y que, por ende, puede incorporarnos a la entera historia que en él se consuma; y, al mismo tiempo, *abre al futuro*, implicando la libertad de los discípulos, invitándolos a participar activamente en él (“tomad, comed, bebed, haced memoria...”).⁴¹ Esta articulación evento-rito aparece análogamente en el resto de los sacramentos. En

³⁷ A. Bozzolo, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, Roma 2013. Ya antes algunos de estos temas en *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Roma 2003.

³⁸ Véase A. Bozzolo, *Il rito di Gesù*, 127; 76-81.

³⁹ Véase J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2001 (or. alemán 1999), 33-43, aquí 39-40, a propósito de la dimensión lúdica de la liturgia –apuntada por R. Guardini en *El espíritu de la liturgia*, cap. V: “la liturgia como juego”– comentando el sentido del éxodo en relación con su doble finalidad: culto y tierra.

⁴⁰ J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia...*, 79-80.

⁴¹ L. M. Chauvet propone una teología eucarística no sólo a partir de las palabras del relato de la institución sino también de los gestos ligados a las mismas en el marco de la gran plegaria eucarística, que articula anámnesis y epiclesis, y de toda la celebración. Véase *Le corps, chemin de Dieu...*, 191-226 (“Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique”). Muchos teólogos contemporáneos proponen una renovación de la teología eucarística que –siguiendo la tradición patristica– parta de la celebración y, más en concreto, de la plegaria eucarística véase C. Giraudo, *La plegaria eucarística*, Salamanca 2012; J. M. Sánchez Caro, “Sugerencias para una teología de la eucaristía desde la plegaria eucarística”, en: A. Cordovilla Pérez-J. M. Sánchez Caro-S. del Cura Elena (coords.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 509-537; V. Raffa, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 2003.

ellos se concreta el “horizonte sacramental” de la revelación de Dios (ver FR 13).

“Quizás –en palabras de Oñatibia– el paso de mayor trascendencia (en la renovación de la teología sacramental en el s. XX) haya sido la recuperación de la dimensión histórico-salvífica de los sacramentos: el haberlos situado de nuevo correctamente en relación con los acontecimientos de la *historia salutis*, especialmente del misterio Pascual de Cristo”.⁴² A ello han contribuido los estudios históricos sobre el concepto *mysterion-sacramentum*, mostrando la estructura sacramental de la *historia salutis* en su totalidad y en cada uno de los acontecimientos que la conforman. De ahí el concepto de “economía sacramental” recibido por el CCE para la exposición de la liturgia sacramental de la Iglesia. “La sacramentalidad, antes de ser una institución fue una economía”.⁴³

Esta lectura de los sacramentos engarza con la teología de los Padres, esp. de sus catequesis mistagógicas (p.ej. S. Ambrosio o S. Cirilo de Jerusalén), en las que explican los sacramentos cristianos en continuidad con los *typoi* del AT (*sacramenta Veteris Testamenti*) cumplidos en los misterios de la vida de Jesús. “Su teología sacramentaria es una teología bíblica”⁴⁴ y, de este modo, puede ayudarnos hoy a presentar los sacramentos en la continuidad y unidad del plan salvífico de Dios para todos los hombres⁴⁵ testimoniado en la Escritura, así como a una exégesis “tipológica” de la misma, presente en ella, que lee los textos hacia el futuro.⁴⁶

⁴² I. Oñatibia, “Un siglo de cambios...”, 285-286.

⁴³ I. Oñatibia, “Un siglo de cambios...”, 286; véase CCE II parte, 1ª sección: “La economía sacramental” (CCE 1076-1209).

⁴⁴ J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Madrid 1962, 19. En esta obra se nos ofrece una “simbólica bíblica” de los sacramentos cristianos, presentándolos en continuidad con el AT, prefigurados en él dentro del único designio salvador de Dios, y mostrando su simbolismo bíblico.

⁴⁵ Véase J. Ratzinger, “La fundamentación sacramental...”, 149: “Las cosas visibles, que ya por su misma naturaleza creada manifiestan una clara permeabilidad al Dios creador, adquieren ahora un nuevo significado decisivo para la existencia, son introducidas en el contexto de la historia de Cristo y son transformadas en instrumentos para la mediación de este nuevo contexto histórico”.

⁴⁶ La asociación *mysterion-typoi* en el NT marca, según Ratzinger, la continuidad entre el NT y el pensamiento patrístico, sin ser este último una “apostasía” (ver K. Barth) del genuino evangelio. Véase J. Ratzinger, “Sobre el concepto de sacramento”, en: *Obras Completas XI*, 153-166, en diálogo crí-

Teólogos contemporáneos han estudiado los sacramentos en esta clave, en continuidad con los *Oth* proféticos del AT (ver Ph. Rosato o H. Mottu).⁴⁷ Si en el rito se actualiza el evento salvador, los sacramentos no son cosas que se “administran” sino misterios que se “celebran”. En la totalidad de su celebración tienen una naturaleza “antifonaria” (responsorial) a la dinámica de la revelación de Dios en la historia, como ha mostrado bellamente J. D. Laurence en un reciente libro a propósito de la eucaristía.⁴⁸

4. La relación entre Palabra y sacramentos, “signos que hablan”

Cuanto acabamos de decir nos abre a otra cuestión de enorme actualidad en la sacramentaria: la relación Palabra-sacramentos. Los “ritos” sacramentales son ininteligibles sin el “relato fundador del rito”,⁴⁹ sin la Palabra. La revelación divina se ha realizado “*gestis verbisque intrinsice inter se conexas*” (DV 2). La aportación de K. Rahner también aquí ha sido decisiva para la teología católica. Según él, la Palabra no es sólo un elemento de la estructura dual del sacramento (palabra-signo)⁵⁰ sino que éste en su totalidad y en todos sus elementos constitutivos tiene “capacidad de hablar” (*Worthaftigkeit*), es palabra de salvación de Dios a los hombres (*Wort*) y de respuesta de fe de los hombres a Dios (*Ant-Wort*). La primera suscita y posibilita la segunda y explica así la relación entre el *opus operatum* y el *opus operantis* en el sacramento.⁵¹ Palabra y sacramentos no se oponen ni siquiera se yuxtaponen, siguiéndose uno al otro, sino que se interpenetran.

tico con las tesis de E. Jüngel, *El ser sacramental en perspectiva evangélica*, Salamanca 2007.

⁴⁷ Véase Ph. J. Rosato, *Introducción a la teología de los sacramentos*, Estella 2003; H. Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, Genève 1998.

⁴⁸ Véase J. D. Laurence, *The sacrament of Eucharist*, Minnesota 2013.

⁴⁹ Véase J. Moingt, “Le récit fondateur du rite”, cit. por A. Ganoczy, “Théologie sacramentaire...”, 223-258.

⁵⁰ Según la afirmación de S. Agustín, cuya interpretación ha sido a su vez discutida: “Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum... id est tamquam visibile verbum” (*In Io. Tract.* 80,3; BAC 165,436-437). Véase R. Arnau, *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 2003, 79 y 290-293.

⁵¹ Ver K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, 19ss; 35-36; *Escritos de Teología* IV, 323-365 (“Palabra y eucaristía”), en cuya primera parte desarrolla ampliamente la relación Palabra y sacramentos; *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1989⁴, 475-477; E. Jüngel-K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg-Basel-Wien 1971.

La Palabra tiene una dinámica sacramental en toda la revelación. Más aún, “los sacramentos son parte integrante de la Palabra ya que el mandato institucional de Cristo los incluye institucionalmente en ella”.⁵² Benedicto XVI en *Verbum Domini* 52-56 habla de una “sacramentalidad de la Palabra”. El Cristianismo no es la religión del Libro sino de la Palabra, sacramentalizada en las Escrituras. De ahí la veneración de la Iglesia hacia ellas (ver DV 21) y la analogía que propone –inspirándose en S. Jerónimo– entre la presencia real eucarística del Señor y su presencia en la Palabra proclamada en las Escrituras.⁵³ La Palabra, pues, aparece en todo el “proceso sacramental” –como ha puesto de relieve D. Borobio– en distintos niveles: como palabra catequética, mistagógica, bíblica, ministerial-homilética, dialogal, celebrativa, intercultural.⁵⁴

Pero, al mismo tiempo, los sacramentos son “consumación necesitante” de la dinámica de la Palabra salvadora de Dios (D. Borobio), son “la misma Palabra de Dios en tanto que celebrada” (R. Arnau), “la Palabra misma pero mediada de forma distinta a la de las Escrituras, esto es, de forma ritual”, “precipité des Écritures” (L. M. Chauvet),⁵⁵ “signos que hablan”.⁵⁶ El concepto bíblico de *Dabar*, que une palabra y acción, mejor que el griego *Logos*, puede ayudar a entender la relación Palabra-sacramentos,⁵⁷ así como el concepto lingüístico de “performatividad” ha iluminado nuevas explicaciones de la eficacia sacramental (ver J. L. Austin; J. R. Searle). Todos sabemos los beneficios positivos de todo este enfoque en la reforma litúrgica conciliar y en la renovación de la

⁵² R. Arnau, *Tratado general...*, 257.

⁵³ Véase Jerónimo, *In Ps.* 147 (CCL 78,337-338). Benedicto XVI, Exh. Apost. Postsin. *Verbum Domini*, 30.9.2010, 36. Ver D. Salado Martínez, “La sacramentalidad de la Palabra de Dios en la Exhortación apostólica *Verbum Domini* del Papa Benedicto XVI”, *Ciencia Tomista* 138 (2011) 445-510.

⁵⁴ Ver D. Borobio, “La Palabra en el proceso sacramental”, en: S. Guijarro-G. Hernández (dir.), *Los ecos de la Escritura. Homenaje a José Manuel Sánchez Caro*, Estella 2011, 349-375.

⁵⁵ D. Borobio, “¿Qué es un sacramento?”, 394-408; R. Arnau, *Tratado general...*, 257; L. M. Chauvet ha estudiado mucho este aspecto en relación con los sacramentos: véase entre otros, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris 1997; *Le corps, chemin de Dieu...*, 105-130 (“Parole et sacrement”).

⁵⁶ Juan Pablo II, Carta apostólica *Mane nobiscum Domine*, 7.10.2004, 12-14.

⁵⁷ Véase L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 507-508.

teología de los sacramentos. Piénsese, por citar sólo un ejemplo, la renovación de la teología del sacramento del orden desde la clave sacerdotal del “servicio a la Palabra” inseparable del culto y de la guía de la comunidad.⁵⁸

Por todo ello, Benedicto XVI afirma: “Es más conveniente que nunca profundizar en la relación entre Palabra y Sacramento, tanto en la acción pastoral de la Iglesia como en la investigación teológica” (VD 53). No obstante, se ha de evitar reducir el sacramento a una mera función pedagógica de la Palabra.⁵⁹

5. Los sacramentos, *opus Trinitatis*. La dimensión trinitaria de los sacramentos

La superación de una visión reificante de los sacramentos por un acercamiento más personalista con categorías como “encuentro” o “comunicación” ha renovado también la sacramentología contemporánea e integrado mejor en ella la dimensión trinitaria. E. Schillebeeckx presentó los sacramentos como órganos del encuentro del Cristo glorioso en su Espíritu con su Cuerpo eclesial.⁶⁰ Los sacramentos son, pues, en la lógica de la alianza (“los signos de la nueva alianza” los llamó A. Martimort⁶¹), un encuen-

⁵⁸ Tal fue el acento de K. Rahner o J. Ratzinger, si bien en ellos esto no significa contraponerlo al sacramento. Entendido el ministerio apostólico de forma sacramental los ordenados son representantes específicos, para la Iglesia, de la Palabra hecha carne, cuyo anuncio alcanza su mayor expresividad en la eucaristía. La Palabra de Dios en Cristo es persona y el apostolado se fundamenta en la estricta vinculación de la palabra con el testigo. Véase K. H. Menke, *Sacramentalidad*, 213-215.

⁵⁹ K. Rahner insiste en el carácter verbal del gesto sacramental e incluso llega a afirmar que “la esencia última del sacramento es la palabra y que la materia, el *elementum*, cumple sólo una función secundaria y clarificadora de la palabra” (“Was ist ein Sakrament”, en: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* X, 380). Aquí, como en la tradición protestante, se corre el riesgo de una comprensión meramente pedagógica del signo sacramental. Así aparece también en J. L. Segundo, *Los sacramentos hoy*, Buenos Aires 1971; *Teología abierta II: Dios-sacramentos-culpa*, Madrid 1983 presentando los sacramentos como imagen pedagógica o “logos escenificado” que sirve a la comunidad para tomar conciencia de lo que Dios está haciendo en el mundo. Ver la crítica de J. M. Rovira Belloso, *Los sacramentos, símbolos del Espíritu*, 122-124. Los sacramentos no sólo “anuncian” la gracia sino que la “comunican”. El Señor no sólo envió a sus discípulos a anunciar su Evangelio sino a realizar la obra de la salvación “por el sacrificio y los sacramentos” (SC 26).

⁶⁰ Ver E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1966 (org. hol. 1964).

⁶¹ A. G. Martimort, *Los signos de la nueva alianza*, Salamanca 1962 (org. fr. 1960).

tro interpersonal y diferenciado del Dios trino con el hombre en la mediación de la Iglesia. Siguiendo esta estela e inspirándose en las modernas teorías de la comunicación (de J. Habermas, P. Ricoeur o H. Peukert) algunos teólogos alemanes han subrayado aún más la dimensión trinitaria de los sacramentos exponiéndolos como “acciones comunicativas” del Dios que es comunión de personas con los hombres, generando la comunidad concreta eclesial (así P. Hünermann, A. Ganoczy, O. Meuffels o L. Lies).⁶² Esta categoría conecta mucho mejor que la de “símbolo” con la visión cristiana de la revelación como autocomunicación de Dios Padre por el Hijo en el Espíritu. La dimensión trinitaria de los sacramentos, menos explicitada en el Concilio, ha sido desarrollada después por el *Catecismo* al presentar la liturgia sacramental como *opus Trinitatis*.⁶³

En este punto querría subrayar sólo algunas cuestiones relevantes de sacramentología actual en relación con cada una de las personas divinas:

a) La teología sacramental ha *redimensionado su fundamentación cristológica*. Si Sto. Tomás concebía los sacramentos en conexión con el misterio de la unión hipostática (*instrumentum coinunctum-instrumentum separatum*), el s. XX ha ampliado la perspectiva refiriéndolos a toda la obra de la salvación realizada por Cristo en carne que culmina en su misterio pascual (ver SC 5), del que manan y reciben su poder “los sacramentos y sacramentales” (SC 61). La renovación de los estudios bíblicos y la sentencia de S. León: “lo que era visible en nuestro Salvador ha pasado a sus misterios” han iluminado una nueva comprensión

⁶² P. Hünermann parte de la fenomenología de las acciones comunicativas generadoras de comunidad. A. Ganoczy en su *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1991³, 91 define los sacramentos como: “sistemas de comunicación verbal y no verbal por medio de los cuales los hombres llamados a la fe en Jesucristo entran en el movimiento de intercambio de una comunidad concreta, participando de la misma, y así conducidos por el don que Dios hace de sí mismo en Cristo y por su Espíritu, avanzan por el camino de llegar a ser ellos mismos”. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramentenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 1995, establece un paralelismo entre la parábola y la comunicación sacramental. Finalmente, L. Lies, “Sakramente als Kommunikationsmittel” en: G. Koch (dir.), *Gegenwärtig im Wort und Sakrament*, Freiburg 1976, 110-148, ha mostrado aún más la conexión Trinidad-comunicación-sacramentos-eclesiogénesis. Para una síntesis de esta visión ver G. L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona 1998, 662; A. Ganoczy, “Théologie sacramentaire...”, 234.

⁶³ Véase CCE 1077-1112.

del origen e institución progresiva de los sacramentos por Cristo.⁶⁴ Se ha insistido en la presencia de Cristo en los sacramentos y en los diferentes modos de la misma para entender mejor su presencia real eucarística (ver SC 7), pero en la eucaristía y en los otros sacramentos se ha de profundizar aún más –siguiendo la tradición antigua– en la relación de la “presencia” con la “anámnesis”: “la presencia –afirma Chauvet– se debe comprender en el seno del memorial”⁶⁵ que ayuda a entenderlo como presencia “escolástica”, como “paso” en un movimiento personal de hacerse presente a nosotros (*ad-esse*). De hecho “parousía” significa “presencia adveniente”.

b) La *dimensión pneumatológica* de los sacramentos se ha redescubierto poco a poco en la teología católica, por influencia de los orientales y de la tradición patristica, saliendo del “cristomonismo” que denunciaba Congar.⁶⁶ El Espíritu, junto con el Padre y el Hijo, es quien nos santifica en los sacramentos.⁶⁷ Nuestra unión suprema con Dios Padre se realiza por la comunión con el cuerpo de Cristo y por la participación de su único Espíritu.⁶⁸ Felizmente cada vez son más numerosos los estudios sobre este tema. I. Oñatibia señala que la forma de actuar del Espíritu en las diversas etapas de la *historia salutis* tiene un valor “paradigmático”

⁶⁴ “Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit in sacramenta transivit”: León Magno, *Hom.* 74,2 (PL 54, 397-398; BAC 291, 306-307). Este texto, citado después por el CCE 1115 explicando la institución de los sacramentos por Cristo, junto con otro de Ambrosio de Milán en *Apologia prophetae David*, XII, 58 (“Tú, oh Cristo, te has manifestado a mí cara a cara; te encuentro en tus sacramentos”), es uno de los pasajes patristicos que más ha influido en la teología de los misterios de O. Casel, *El misterio del culto cristiano*, 46-47.

⁶⁵ L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 508. P. Pretot propone, inspirándose en Chauvet, el *triduum pascale* como lugar de la sacramentaria. Cf. Ph. Bordeyne- B.T. Morrill (dir.), *Les sacraments...*, cap.1.

⁶⁶ El teólogo francés ha insistido en el rol central del Espíritu en la sacramentalidad cristiana. La segunda parte del libro III de su obra clásica *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991 (or. fr.1980) está dedicada al “Espíritu Santo y los sacramentos”, centrándose en la confirmación y en la epiclesis eucarística para concluir señalando que la vida entera de la Iglesia es epiclesis (ver p. 647-704).

⁶⁷ Véase Dídimo de Alejandría, *De Trin.* II,12 (PG 39,667); *De Spiritu Sancto* XXIV,101-103 (FPa 36,95-96).

⁶⁸ Ver Cirilo de Alejandría, *In Io. Ev.* XI,11 (PG 74,559). Véase G. Hernández Peludo, *Cristo y el Espíritu según el In Ioannis Evangelium de San Cirilo de Alejandría*, Salamanca 2012, 452-459.

para “descifrar” su actuación en los sacramentos. En ellos aparece como “agente”, que prepara a recibir a Cristo, recuerda su misterio en la anámnesis y lo actualiza mediante la epiclesis, y como *medium communicationis* entre Dios y el hombre; pero, al mismo tiempo, es el “don” recibido por los sacramentos.⁶⁹ Esto ha renovado la comprensión de la eficacia sacramental (superando el peligro de mecanicismo o de una Iglesia “dueña” de los sacramentos), de la gracia sacramental –que como dice el CCE 1129: “es la gracia del Espíritu dada por Cristo y propia de cada sacramento”– o del carácter. “Todo sacramento tiene su pentecostés, su epiclesis” (Evdokimov).⁷⁰

L. M. Chauvet ha indicado que la profundización en este tema ayudaría en el plano teológico y pastoral a la renovación de la teología sacramental en tres ámbitos: a) mostrar al Espíritu como el que “corporeíza” la diferencia/santidad divina que se comunica desde dentro de lo más humano; b) mayor inteligencia espiritual de los sacramentos y de la actuación del Espíritu en ellos como gracia increada que hace fecundo el campo de nuestra vida; c) pensar los sacramentos en mayor conexión con la Iglesia, primera obra del Espíritu, que actúa no sólo en el ministro sino también en toda la comunidad sacramental.⁷¹

En una interesante obra dentro del contexto actual de la posmodernidad, el profesor emérito de Lovaina L. J. Leijssen ha relacionado al Espíritu “con el callado destello” (*silent glimmer*) por el que Dios en los sacramentos se dona a los hombres desde dentro de la contingencia e incompleción de éstos, llevando a cada uno a su perfección de imagen del Hijo, enteramente vuelto al Padre.⁷²

⁶⁹ Véase I. Oñatibia, “Un siglo de cambios...”, 294-295; “Por una mayor recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos”, *Phase* 16 (1976) 425-439.

⁷⁰ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 77. Ver J. López Martín, *La celebración eucarística, centro de la vida cristiana*, Barcelona 2005, 61-93 (“La eucaristía, pentecostés permanente del Espíritu ‘que da vida’”); I. Kizhakkeparampil, *The Invocation of the Holy Spirit as Constitutive of the Sacraments According to Cardinal Y. Congar*, Roma 1995.

⁷¹ Ver “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 509-510; *Le corps, chemin de Dieu*, 151-172 (“Sacraments dans l’Esprit”).

⁷² Véase *With a Silent Glimmer of God’s Spirit: A Postmodern Look at the Sacraments*, New York 2006.

El teólogo español J. Granados en varias publicaciones ha mostrado la fecundidad que tiene para la sacramentología el misterio de la unción de Cristo por el Espíritu, siguiendo el paradigma de la primera teología patristica. La economía sacramental se presenta así como una unión progresiva de la carne y del Espíritu. En Cristo, ungido por el Espíritu, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, se da la comunicación del Espíritu a la carne. “Cada sacramento es un modo concreto de articular este vínculo” que se realiza de forma singularísima en la eucaristía. Los dos ejes antropológicos Palabra-carne, Espíritu-carne han sido llevados a plenitud por Cristo e iluminan de forma nueva, el primero, la estructura clásica del sacramento (materia y forma) y, el segundo, la relación entre *sacramentum* y *res sacramenti*. “En suma, los sacramentos nacen de la asunción de los elementos del cosmos en el cuerpo de Cristo, de modo que reciben el lenguaje propio de su historia (anámnesis) y se llenan del mismo Espíritu que reposó sobre Él (epiclesis)”.⁷³

c) Finalmente, en relación con el Padre sería interesante ahondar en la articulación del *doble movimiento*: el descendente o catabático (sacramentos como santificación del hombre por la iniciativa de Dios, *fons et origo* de la gracia y de la bendición por el Hijo en el Espíritu) y el ascendente o anabático (doxológico, sacramentos como glorificación de Dios, consumación en el Misterio Pascual de Cristo del acto de culto que el hombre puede tributarle).⁷⁴ Teólogos como G. L. Müller, por ejemplo, han subrayado en la teología eucarística la necesidad de articular esta perspectiva trinitaria que articule la unidad de la Iglesia primitiva entre la anámnesis (del acontecimiento histórico salvífico),

⁷³ J. Granados, “Los sacramentos y el don del Espíritu sobre Jesús”, en: M. Aróztegui Esnaola - A. Cordovilla Pérez-J. Granados García - G. Hernández Peludo (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu por Cristo al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, Madrid 2014, 113-142, p.139; *Signos en la carne. El matrimonio y otros sacramentos*, Burgos 2011; *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del Matrimonio*, Madrid 2014.

⁷⁴ Sobre este punto ver L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 495-496. La tradición escolástica ha valorado la dimensión cultural y no sólo santificadora de los sacramentos y ha considerado que ambos movimientos se tocan en la cruz de Cristo, en la que “lleva a plenitud el culto que el hombre puede tributar a Dios mediante la entrega total de su vida en sacrificio al Padre” (STh III, q. 62, a.5).

la epiclesis (del Espíritu del Hijo y del Padre) y la comunión (con el Padre mediante el Hijo resucitado en su Espíritu vivificante).⁷⁵

6. “Celebraciones de la Iglesia”. Las dos partes del axioma: “la Iglesia hace los sacramentos; los sacramentos hacen la Iglesia”

Otro de los aspectos más renovadores de la teología sacramental contemporánea ha sido sin duda la recuperación de la dimensión eclesiológica de los sacramentos, que habían estado “aislados” del misterio de la Iglesia en la teología clásica porque el tratado de los sacramentos se sistematizó cuando aún la eclesiológica estaba sin desarrollarse (Y. M. Congar). El Concilio subrayó que los sacramentos son “celebraciones de la Iglesia”, del Cristo total, cabeza y cuerpo (ver SC 7; 26) y presentó a ésta al comienzo de LG 1 “como un sacramento”, mostrando así su naturaleza y misión en relación con Cristo y con todos hombres, en un texto que bien puede servir como clave hermenéutica de toda la constitución. El CCE 1118 ha enseñado que los sacramentos son “de” la Iglesia, existen “por” la Iglesia y “para” la Iglesia. El axioma clásico referido a la eucaristía en el primer Milenio y estudiado por H. de Lubac,⁷⁶ se ha aplicado a todos los sacramentos: “*la Iglesia hace los sacramentos y los sacramentos hacen la Iglesia*”.

La primera parte del axioma se ha profundizado mucho con abundantes frutos en la teología y la pastoral. De nuevo aquí la influencia de K. Rahner ha sido decisiva. Como es sabido él define a la Iglesia como “la presencia permanente de esa protopalabra sacramental de la gracia definitiva que es Cristo en el mundo” y explica los sacramentos “desde la Iglesia” y a ésta desde los sacramentos como sus “autorrealizaciones” fundamentales.⁷⁷ Esto ha contribuido a destacar la ministerialidad de la Iglesia entera en los sacramentos (no sólo del ministro ordenado sino de toda la asamblea, cada uno según su vocación propia) y el principio de la

⁷⁵ Ver G. L. Müller, *La Misa. Fuente de vida cristiana*, Madrid 2004, esp. p. 213, en perspectiva ecuménica, citando a M. Thurian (ed.), *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt*, Paderborn 1983. La dimensión trinitaria es un acento importante de la cit. obra de Müller, singularmente la insistencia en la eucaristía en cuanto participación en la entrega del Hijo al Padre como respuesta a la entrega que el Padre hace de su Hijo en el Espíritu y, por ello, participación en la comunión interna del Dios trinitario.

⁷⁶ Véase H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, 107-132.

⁷⁷ Véase K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*.

“participación activa” de los fieles, aunque su aplicación concreta ha sido desigual.

En este sentido, no obstante, L. M. Chauvet considera que sigue siendo una cuestión actual profundizar en los sacramentos como “acciones de la Iglesia”, porque, si bien es cierta la afirmación “uno preside y todos celebran”, la función de presidencia del ministro ordenado, en cuanto representación sacramental de Cristo Cabeza (*in persona Christi Capitis*), se ordena a la edificación y participación de toda la comunidad celebrante (*in nomine ecclesiae*). “Presidir en nombre de Cristo no es, pues, ocupar el lugar de la asamblea sino por el contrario, permitir a esta ser activa en Cristo”.⁷⁸ La primera epiclesis sobre los dones eucarísticos se ordena a la segunda, a formar la comunidad como cuerpo de Cristo. Esto implica seguir ahondando en la cuestión del ministerio y los ministerios eclesiales.⁷⁹ Por otro lado, se ha mostrado también cómo el efecto de los sacramentos tiene un aspecto eclesial – el *sacramentum et res* se refiere a la Iglesia – tal como aparece esp. en LG 11, síntesis de una sacramentología eclesiológica, un texto aún por redescubrir para muchos cristianos. Teólogos como W. Kasper han insistido, a su vez, en la conexión entre los sacramentos y la Iglesia local, no abstracta.⁸⁰

Sin embargo, se ha criticado al planteamiento de K. Rahner no tener suficientemente en cuenta la segunda parte del axioma. El teólogo alemán ha acentuado el camino *Cristo-Iglesia-sacramentos*, pero tan importante como éste, más aún, en cierto modo teológicamente anterior y fundamental, es el camino que va *Cristo-sacramentos-Iglesia*. La Iglesia es hecha por los sacramentos siempre de nuevo. En estos ella no sólo es la “median-

⁷⁸ Véase L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 506.

⁷⁹ Ver los trabajos pioneros en lengua hispana en el área sacramental de D. Borobio, entre otros, *Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales*, Bilbao 1983; *Los ministerios en la comunidad*, Barcelona 1999. Publicaciones recientes sobre la relación entre sacerdocio bautismal y sacerdocio ministerial: cf. J.-P. Torrell, *Une peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal*, Paris 2011; F. Taborda, *A Igreja e seus ministros*, São Paulo 2011; W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Freiburg-Basel-Wien 2011, 285-349.

⁸⁰ Ver W. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología 1*, Santander 2013.

ra” de la salvación de Cristo, es también “la encontrada” por Él.⁸¹ De ahí, la importancia del ministerio ordenado que representa sacramentalmente el *prae* (Gegenüber/Voraus), es decir, la precedencia e incondicionalidad del don de Dios en Cristo para la Iglesia, el “vínculo sacramental” que la une con los apóstoles y con su Señor (ver CCE 1120), sacándola de su autorreferencialidad y evitando que se celebre a sí misma. Como ha expresado recientemente K. H. Menke:

“El *prae* de Cristo delante de la Iglesia y frente a ella está sacramentalmente inscrito en ella; ante todo, en la figura de los apóstoles propiamente dichos, y después, en la figura de los ministerios posapostólicos, que ya según el testimonio bíblico se denominan presbíteros o episcopos y diáconos. Sin los representantes sacramentales del *prae* de Cristo, constitutivo para la Iglesia, no hay Iglesia, no hay eucaristía ni hay tampoco Sagrada Escritura”.⁸²

7. Los sacramentos, fundamento de la existencia cristiana. Antropología, ética y espiritualidad sacramentales

Los sacramentos son *propter homines*. La teología contemporánea ha insistido con razón en lo que pone el hombre en el encuentro sacramental, como respuesta suscitada por la comunicación libre y gratuita del Dios Trino a través de la Iglesia: cuál es la relación entre fe y sacramentos, qué fe y qué libertad son necesarias para la realización plena de los sacramentos, si es posible un sacramento sin fe. Son temas actualísimos, especialmente en el caso del Bautismo de niños o del matrimonio.

Pero, en conexión con esto, querría indicar aquí otro tema que me parece preterido en los tratados y enseñanza sobre los sacramentos: su relación con la antropología teológica. La

⁸¹ CCE 1097: “en la liturgia de la Nueva Alianza, toda acción litúrgica, especialmente la celebración de la eucaristía y de los sacramentos es un encuentro entre Cristo y la Iglesia *locursus est inter Christum et Ecclesiam*”.

⁸² K. H. Menke, *La sacramentalidad...*, 218, esp. 159-298 (cap. IV: “La Iglesia, ¿sacramento de Jesucristo o sacramento del Espíritu Santo?”). En polémica con la concepción del ministerio en la Reforma y con la discusión tan actual sobre la admisión de mujeres al ministerio ordenado y, más en concreto, al diaconado permanente; J. A. Martínez Camino, “La transmisión eclesial de la fe. La Iglesia como lugar teológico en Joseph Ratzinger, en: G. Hernández Peludo (coord.), *Creemos. La dimensión eclesial de la fe. Jornadas de Teología 2013*, Salamanca 2015, 109-119.

participación del hombre en el encuentro sacramental lo transforma ontológicamente. Los sacramentos alumbran al hombre nuevo, recreado en Cristo. Comenzando por el Bautismo, a través de los sacramentos, el Padre va plasmando en la Iglesia con sus dos manos, el Hijo y el Espíritu, al hombre nuevo creado según su imagen, hasta que llegue a la plenitud de la semejanza, a la “estatura de la medida” de Cristo glorioso, el hombre perfecto (cf. Ef 4,13-16). Si el Verbo se hizo verdaderamente hombre y pasó por todas las edades de la vida para santificarlas a todas hasta llegar a ser hombre perfecto en su glorificación, los sacramentos dan al hombre la posibilidad de recorrer este camino al actualizar y permitirle participar en los misterios de Jesús.

En cada sacramento se realiza a su modo la afirmación paulina: “vivo yo pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20). Si la *lex orandi* es la *lex credendi* esta antropología dinámica sacramental puede iluminar la antropología teológica y viceversa. Lo que decía Juan de Rávena a Senario en s. V a propósito del catecumenado bautismal puede aplicarse a toda la economía sacramental: “(a través de ella, el hombre) llega a saber quién es él y quién llegará a ser (la identidad cristiana), puesto que alguien que podría ser condenado se hace un santo, de un injusto aparece un justo y, en definitiva, un siervo se convierte en hijo”.⁸³ Por eso, Guardini dijo que la liturgia sacramental es la “autoexpresión del hombre” pero del “hombre profundo, esencial”, en el sentido de que ella alumbró al hombre como “debe ser y, por esto, se convierte en disciplina”,⁸⁴ en ejercicio trabajado.

Esto significa que los sacramentos tienen también una dimensión *ética* o de compromiso. De hecho, tal es la etimología de la palabra *sacramentum*. Lo suplicamos frecuentemente en las oraciones poscomunión, inspiradas en una conocida frase de S. León Magno: “implendum est vita quod operatum est in sacramentis”.⁸⁵

⁸³ *Carta de Juan el Diácono a Senario*, III.

⁸⁴ Véase *La formazione liturgica*, Brescia 2008, 131-132: “La liturgia es autoexpresión del hombre, pero del hombre como debe ser y es, por esto, que se convierte en severa disciplina. El hombre superficial puede fácilmente sentir la oración como ‘no veraz’, porque el hombre que habla en la liturgia es el profundo, esencial. Éste, sin embargo, yace sepultado. Por eso, la oración litúrgica debe ser por largo tiempo un ejercicio consciente, hasta que lo profundo, lo más verdadero, se despierte y la imagen del ser se rectifique y ahora hable realmente con lo que es conforme a su esencia”. Cit. por A. Bozzolo, *Il rito di Gesù*, 5 como *incipit* de su obra.

⁸⁵ Ver *Serm.* 25,6 (BAC 15,57) entre otros.

Los sacramentos no se reducen al “en” de su celebración sino que despliegan su eficacia en el “después” de la existencia del hombre. De ahí, la importancia del principio de reviviscencia sacramental. El momento ético forma parte del proceso sacramental integral, como han puesto de relieve L. M. Chauvet o D. Borobio. Si los sacramentos afectan a la carne del hombre, no hay salvación sin conversión de vida. El indicativo del don de Dios en los sacramentos posibilita el imperativo de la vida moral del cristiano. Por eso, son el “fundamento de la existencia cristiana”. K. Rahner concluye su libro clásico *La Iglesia y los sacramentos* con estas palabras:

“Los sacramentos llevan también consigo implícitamente como las credenciales de la estructura de toda la vida cristiana... Así, partiendo de los sacramentos se podría concebir una teología de la existencia cristiana en su realización concreta. Si los sacramentos todos tienen un aspecto eclesiológico, partiendo de ellos se podría deducir para una teología de la vida cristiana: nadie vive sólo para sí; cada uno tiene que llevar la carga de su prójimo; el que ama a su prójimo cumple la ley. Aun en la vida más privada somos siempre deudores de los demás; nos salvamos si nos olvidamos de nosotros en favor de los demás; logramos la felicidad si dentro y fuera del ámbito sacramental somos tales que en el reino eterno del amor, en el que todo es común a todos, hallamos la Iglesia de la eternidad, cuyo comienzo y cuya promesa está en la Iglesia, que actualiza su propia vida en los sacramentos de Cristo”.⁸⁶

Algunas corrientes de la teología contemporánea han acentuado este aspecto, como la teología política o la teología de la esperanza, presentando los sacramentos como “memoria de la praxis liberadora de Jesús”, “memoria subversiva y peligrosa” del Reino en este mundo, “realización práctica de la esperanza” (F. Schupp o R. Schaeffer). Un lugar singular ocupan las distintas teologías de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff, J.M. Castillo, J.L. Segundo), si bien con el riesgo de reducir los sacramentos a su verificación ético-liberadora y a su potencial de crítica social. Una valoración semejante merece la reciente trilogía de W. Cavanaugh donde presenta la eucaristía como “contra-política”.⁸⁷

⁸⁶ K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, 126-127.

⁸⁷ Ver W. Cavanaugh, *Être consommé. Une critique chrétienne du consumérisme*, Paris 2007; *Eucharistie-Mondialisation: la liturgie comme acte politique*, Genève 2008; *Torture et eucharistie. La théologie politique et*

Finalmente, la existencia cristiana, que nace de los sacramentos, es inseparable de la *espiritualidad*. Los sacramentos son fuente de la vida espiritual. El movimiento litúrgico ya recalcó la necesidad de integrar la piedad interior, individual, subjetiva y la exterior, comunitaria, objetiva de la liturgia sacramental. Muchos cristianos están lejos de que los sacramentos sean la fuente que nutre su espiritualidad. Todo lo más, en algunos casos predominan las espiritualidades “del genitivo” (alimentadas por una familia religiosa o movimiento eclesial, legítimas e importantes) pero se olvida que la espiritualidad común a todos los cristianos deriva de los sacramentos de la fe (espiritualidad bautismal, confirmatoria y eucarística).⁸⁸ De ahí, la necesidad de que también en el tratado de los sacramentos se presenten las líneas maestras de la espiritualidad que deriva de cada uno de ellos. Las últimas exhortaciones apostólicas postsinodales sobre alguno de los sacramentos concluyen siempre con un capítulo dedicado a este tema.⁸⁹

8. “Sacramentos de vida eterna”. La dimensión escatológica

“Podemos afirmar –decía el card. Martini– que el ofuscamiento de la esperanza en la vida eterna es quizá la prueba más grande a la que se ven sometidos el mundo y la Iglesia occidental”.⁹⁰

le corps du Christ, Genève 2009. Frente a la lógica del consumismo y de la mundialización (como “simulacro de catolicidad”) la eucaristía suscita una “sociedad en contraste” anticonsumista, donde el consumir es “ser consumido”. Ciertamente la eucaristía y los sacramentos tienen una dimensión política y transformadora de la sociedad como irrupción anticipada del Reino en la práctica de la caridad y de las obras de misericordia, pero este planteamiento tiene el peligro de una instrumentalización y reducción de los sacramentos a “contra-política”, sólo negativa en relación a la sociedad actual.

⁸⁸ Creo que podríamos decir del conjunto de los sacramentos lo afirmado por J. Castellano sobre el Bautismo: “La experiencia bautismal, la conciencia de la iniciación cristiana, la urgencia de vivir las riquezas y el dinamismo del propio bautismo están aún muy lejos de ser el programa fundamental del cristiano. Otras síntesis de espiritualidad, menos teológicas, y otras experiencias de devoción, impiden con frecuencia que se centre la propia experiencia cristiana en lo esencial: la vida en Cristo, con todas sus riquezas”. J. Castellano Cervera, *El Bautismo, fuente de vocación y misión*, 46-47. A ello invita la obra de P. Philibert, *Le sacerdoce des baptisés. Clé d'une Église vivante*, Paris 2007.

⁸⁹ Ver Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis* (2006) al hablar de la “forma eucarística de la vida cristiana” (n.70-83) o Francisco, *Amoris laetitia* (2016) sobre la “espiritualidad matrimonial y familiar” (cap. IX).

⁹⁰ C. M. Martini, *Pruebas y consolaciones del sacerdote*, Santander 2011, 65.

Las causas son variadas, entre ellas, la cultura del presentismo y del inmanentismo, manifestados en lo que J. Caillot denominó una “dictadura de la transparencia” sin pudor. En este marco re-descubrir la dimensión escatológica de los sacramentos puede prestar un gran servicio pastoral y social. Esta dimensión a veces se reduce a apéndice, cuando no desaparece, en la enseñanza de algunos sacramentos. Falta por integrar en ellos, en cierto modo, – según H. Bourgois – la renovación de la escatología contemporánea.⁹¹

En ellos celebramos la “tensión escatológica” característica del cristianismo, entre el “ya” de la salvación realizada de una vez para siempre en Cristo resucitado y el “todavía no” de su consumación en nosotros, en la Iglesia y en el mundo. Tal es la enseñanza del Concilio Vaticano II, especialmente del capítulo VII de la LG y de la GS, que sería bueno profundizar.⁹² Esta tensión aparece en la dinámica de los símbolos sacramentales, que hacen “presente” la realidad última pero “no” se identifican plenamente con ella.

La perspectiva escatológica estuvo muy presente en la teología sacramental de los Padres. De ahí la *sobria ebrietas* o la *jubilatio cum moderatione* de la liturgia cristiana. L. M. Chauvet, parafraseando a J. Caillot, afirma que esta perspectiva podría ayudar a los cristianos a vivir esa “tensión escatológica”: por un lado, “en nombre del presente de Dios” nos impele a implicarnos sin reservas en la “urgencia ética” del tiempo actual; por otro lado, “en nombre de la espera de Dios” nos llama siempre a una “paciencia espiritual”, a la “vigilancia incansable” “dejando” a Dios la última palabra. Los sacramentos enseñan así de forma ejemplar que “la implicación sin reservas no tiene sentido si ella misma no reserva a Dios la clave última”.⁹³

9. La cuestión ecuménica

No querría concluir este apartado sin citar, aunque sólo fuera de pasada, este aspecto que ha renovado la sacramentología contemporánea, alentado por el Concilio (esp. en *Unitatis*

⁹¹ Ver H. Bourgois, “Los sacramentos después del Vaticano II”, 230.

⁹² Ver LG 48 habla de los sacramentos que en su visibilidad pertenecen a este mundo que pasa, pero nos comunican la gracia divina que trasciende el tiempo.

⁹³ Véase L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 511-513; J. Caillot, “Eschatologie et liturgie: les resonances de l’esperance”, *LMD* 220 (1997) 7-22.

Redintegratio) y manifestado en numerosas publicaciones de documentos de grupos ecuménicos o de teólogos de cada confesión cristiana. Sin embargo, falta también por integrar más seria y dialogalmente en nuestra enseñanza de los sacramentos.⁹⁴ Aquí sólo querría mencionar un punto que me parece de especial relevancia: en esta cuestión, ¿estamos ante la necesidad de un “cambio de paradigma” o ante una distinta “forma de pensar”?

L. M. Chauvet, por ejemplo, considera que “superados” ya muchos de los temas decisivos de la controversia del s. XVI⁹⁵, necesitamos ahora un “cambio de paradigma” ante la posmodernidad actual. En realidad no se trata ya de un problema teórico cuanto “práctico”.⁹⁶ En esta línea se sitúan otros muchos teólogos valorando positivamente el “ecumenismo del consenso” al que falta empero una incidencia real en las comunidades cristianas (Ver O. H. Pesch). Sin embargo, K. H. Menke es de distinta opinión. El ecumenismo del consenso ha estado basado en la discusión sobre algunas diferencias pero no ha abordado la “diferencia fundamental” (*Grunddifferenz*) que se despliega en las primeras. Esa diferencia que, según Menke, no se da entre catolicismo y ortodoxia sino sólo entre catolicismo y protestantismo, se refiere precisamente a la sacramentalidad, a una “forma de pensamiento y de vida” (*Denk- Lebensform*) radicalmente distinta entre ambos: unos sostienen “la acción exclusiva (pneumática) e inmediata de Dios” (protestantismo), otros su “actuar de alianza por mediación sacramental”.⁹⁷ Estaría en el fondo, pues, una forma diversa de comprender la relación Cristo-Espíritu en la Iglesia y en los sacramentos.

10. Un reto pastoral: iniciar a la experiencia cristiana por los sacramentos. Iniciación cristiana y sacramentos

Tras valorar las aportaciones del CCE a la teología de los sacramentos, H. Bourgois señala que uno de los retos aún pendientes

⁹⁴ Ver H. Bourgois, “Los sacramentos después del Vaticano II”, 223-226; 230.

⁹⁵ Para esto ver K. Lehmann-W. Pannenberg, *Lehrverurteiligen kirchentrennend?* (1986); las publicaciones de W. Kasper a propósito del Acuerdo luterano-católico sobre el tema de la justificación (1999). A. Gano-czy, “Théologie sacramentaire...”, 235-236.

⁹⁶ Véase L. M. Chauvet, “La théologie sacramentaire aujourd’hui...”, 513-514.

⁹⁷ Es la tesis defendida en K. H. Menke, *Sacramentalidad...*, esp. XIX-XXXVI.

es la comprensión del septenario y las relaciones mutuas entre los sacramentos, especialmente el lugar único del Bautismo en el cristianismo en relación con la eucaristía, en otras palabras, la iniciación cristiana.⁹⁸ Los *Lineamenta* del Sínodo para la Nueva Evangelización (2012) dedicaron un capítulo a este gran reto pastoral que ha de ser pensado teológicamente: “iniciar a la experiencia de la vida cristiana”. En efecto, uno de los problemas pastorales más acuciantes no sólo es el número creciente de no bautizados sino el de “sacramentalizados no iniciados”. Algo está fallando. Es necesario, pues, profundizar en la iniciación cristiana como el proceso a través del cual “se hace un cristiano” y adquiere su identidad desde Cristo en la Iglesia. Sin esto todo el edificio sacramental y evangelizador se derrumbaría.

Partiendo del RICA como el “paradigma” de la iniciación cristiana y teniendo en cuenta la pluralidad actual de situaciones y destinatarios a los que hay que adaptarlo, es necesario pensar proyectos que articulen:

- 1) La centralidad de un *catecumenado* integral: vital, doctrinal y celebrativo.
- 2) El *orden y la referencia mutua de los tres sacramentos* de la iniciación, recordando que en la cuestión del orden confirmación-eucaristía las diferencias no son tanto de sesgo dogmático sino de conveniencia pastoral salvando siempre el criterio de que la eucaristía aparezca como el “culmen” de la iniciación (ver SCar 18); sabiendo que los tres sacramentos no agotan la iniciación cristiana y que ésta no inicia a los sacramentos sino que “a través de los sacramentos” inicia a la vida cristiana.
- 3) Sin olvidar la *mistagogía* como plenitud del proceso iniciático y dimensión permanente de la vida cristiana.
- 4) Cuidando el *marco eclesial-comunitario*, pues se trata de iniciar a la vida de la Iglesia. En muchas discusiones sobre la iniciación se acentúan el polo teológico (la iniciativa divina) o el antropológico (la respuesta humana) y se olvida con frecuencia el eclesiológico.⁹⁹

⁹⁸ H. Bourgois, “Los sacramentos después del Vaticano II”, 230-231; las numerosas publicaciones de D. Borobio sobre el tema, singularmente, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2009³; F. Sebastián Aguilar, *Evangelizar*, Madrid 2010, 295ss.

⁹⁹ Por eso, en los *Lineamenta* se afirmaba que el problema de la transmisión de la fe y, por ende, de la iniciación cristiana hoy es comunitario-

- 5) Y sin perder de vista que el criterio decisivo del camino iniciático es alcanzar una verdadera “conversión personal” a Jesucristo implicándose en la Iglesia como comunidad de testigos, discerniendo la vocación específica dentro de ella.¹⁰⁰

De esta forma, “el gran sacramento de la iniciación cristiana” ordenaría el septenario sacramental y marcaría con un ritmo “iniciático” la totalidad de la existencia cristiana. La iniciación se “revive” en el sacramento reiterado de la eucaristía y en los otros sacramentos, que son un desarrollo de la gracia recibida en la iniciación, como restauración de lo perdido o debilitado (reconciliación y unción) o como explicitación de la vocación común a la santidad dentro y al servicio de la Iglesia (orden y matrimonio). Todos ellos deberían ir acompañados de un cierto “catecumenado” precedente y de una “mistagogía” subsiguiente. Este ritmo iniciático inspira también las dimensiones de la acción pasto-

eclesial (no tanto de estrategia comunicativa o del destinatario de la misma): “Esto permite encuadrar el problema de manera no extrínseca, sino correctamente, porque cuestiona a toda la Iglesia en su ser y en su vivir. Tal vez así se pueda comprender también que el problema de la infecundidad de la evangelización hoy, de la catequesis en los tiempos modernos, es un problema eclesiológico, que se refiere a la capacidad o a la incapacidad de la Iglesia de configurarse como real comunidad, como verdadera fraternidad, como un cuerpo y no como una máquina o una empresa” (*Lineamenta*, 2).

¹⁰⁰ A este respecto son muy lúcidas las reflexiones de F. Sebastián Aguilar, *Evangelizar*, Madrid 2010, 297-298: “la verdadera cuestión es preguntarnos si nuestros catecúmenos llegan a una verdadera conversión... Con frecuencia nos enredamos en discusiones interminables sobre si conviene confirmar más pronto o más tarde, si deberíamos volver al orden clásico de los sacramentos de iniciación cristiana o es preferible mantener el orden actual. Son discusiones secundarias que no entran en el verdadero problema. El problema real de las prácticas de la iniciación cristiana, tal como ahora las estamos haciendo, consiste en preguntarnos si nuestros neófitos o nuestros catecúmenos viven o no, durante su proceso de iniciación una verdadera conversión personal a la fe en Cristo, a la adoración y al amor de Dios sobre todas las cosas, a la caridad fraterna como norma fundamental de su comportamiento y de su vida moral. Esa es la cuestión. Nadie puede considerarse cristiano mientras no haya vivido personalmente una verdadera conversión. No nacemos cristianos... ¿Podemos conformarnos con unas catequesis que no son capaces de provocar la crisis de la conversión personal a la fe y a la vida cristiana? Este es el verdadero problema. El mensaje de Jesús sigue siendo un mensaje de salvación, los sacramentos siguen siendo fuentes de gracia y de salvación. Lo que nos falla es la aceptación personal de la acción del Espíritu en nosotros, la voluntad decidida de acomodar nuestra vida a la llamada y a los dones del Señor”.

ral de la Iglesia (anuncio-*martyría*/ celebración-*leiturgia*/ comunión comprometida: *koinonía-diakonía*). En el fondo, el camino ecuménico consiste en recorrer el itinerario iniciático: pasar del bautismo, “vínculo sacramental de unidad” que ya nos une (ver UR 22) a la participación en la eucaristía, “*sacramentum unitatis*”. Este ritmo iniciático se consuma en la celebración de las exequias como “última Pascua del cristiano” donde este participa en plenitud existencialmente de lo que sacramentalmente recibió en los sacramentos de la iniciación (ver CCE 1682-1683).

II. PROPUESTA PARA UNA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA DE LOS SACRAMENTOS

Expuestas algunas de las cuestiones actuales de teología sacramental, querría aplicarlas a una propuesta pedagógica para la enseñanza de los sacramentos, tal como lo vengo realizando estos últimos cursos en el aula.

1. Inspirándome en mis maestros de sacramentología, D. Borobio y Ph. Rosato, parto de la conveniencia de *una aproximación integral* a los sacramentos (actual, bíblica, histórica, teológica, celebrativa, pastoral, espiritual y ecuménica).

Se ha discutido mucho sobre el *método* de la sacramentología. Si los sacramentos son “celebraciones del misterio de Cristo en la Iglesia” pertenecen no sólo al orden de la “logía” sino también de la “ourgía”.¹⁰¹ Como corazón del culto cristiano son “λογική λατρεία” (Rom 12,1). De manera que el método más propio es la mistagogía, esto es, la explicación de los mismos a partir de su celebración litúrgica. Este método es contextualmente apto porque parte de los símbolos (en nuestra cultura de la imagen, del *homo videns*); está históricamente acreditado (sobre todo en la tradición patristica); es teológicamente integrador (articulando Biblia y teología, teología y celebración litúrgica, iniciando a los alumnos al uso y sentido de los rituales); es antropológicamente adecuado (pues el misterio celebrado ilumina el misterio del hombre), pedagógica y pastoralmente fecundo y, por último, espiritualmente muy rico.¹⁰²

¹⁰¹ Ver A. Grillo, “Liturgia e sacramenti”, 411.

¹⁰² Sobre las discusiones actuales acerca qué es en rigor la mistagogía y su método propio como forma de hacer teología litúrgica: cf. D. Sartore,

Finalmente, creo que para la explicación de los sacramentos se ha de tener en cuenta el principio de analogía, tal como D. Borobio lo ha expuesto en su obra *Historia y teología comparada de los sacramentos. El principio de la analogía sacramental*, Salamanca 2012.

2. Por mis estudios de teología patristica y dado el *nexus mysteriorum*, considero que el *misterio de la unción de Jesús por el Espíritu* y, más en general, la relación Cristo-Espíritu (cristología pneumatológica), puede ser una idea-guía muy fecunda para la explicación de la economía sacramental cristiana. Sigo aquí una intuición de L.F. Ladaria que están desarrollando discípulos suyos, entre otros, J. Granados –como he indicado más arriba. Desde la creación, la historia de la salvación según el proyecto del Padre, está animada por la unión progresiva de la carne y del Espíritu que alcanza su recapitulación en el Verbo encarnado, ungido por Él y dispensador del mismo una vez resucitado. “Como el agua que baja del cielo llega a nosotros después de haber corrido por los montes y filtrado la tierra adquiriendo su color y sabor, así el Espíritu donado por el Resucitado –según S. Cirilo de Alejandría– es aquel que a través de su humanidad...ha adquirido permanencia definitiva, destinación universal y connaturalidad con nosotros”.¹⁰³ Si Cristo es el sacramento del Padre, el Espíritu, a través de la humanidad de Jesús, adquiere por así decir la capacidad de “sacramentalizarse” comunicando a los hombres su Vida. Así Dios nos salva “desde dentro” de nosotros (la humanidad del Hijo) dándonos lo más propio suyo (el Espíritu de su Hijo). Por eso, a través de los sacramentos de la Iglesia el Espíritu nos va uniendo a los misterios salvadores de Jesús.

Este enfoque integra muchas de las cuestiones señaladas más arriba. Articula cristología y pneumatología en la explicación de los sacramentos, mostrando la actuación de las “dos manos” del Padre en ellos. Los incardina en la misma creación y en la constitución del hombre, en cuya “gramática originaria” está la unión cuerpo-Espíritu desde el inicio. Los enmarca en el eje

“Mistagogia”, en: D. Sartore - A.M.Triacca- C. Cibien (a cura di), *Liturgia. Dizionario San Paolo*, Cinisello Balsamo 2001, 1208-1215; E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996.

¹⁰³ G. Hernández Peludo, “Encarnación y unción del Hijo. La aportación de san Cirilo de Alejandría”, en: M. Aróztegui Esnaola-A. Cordovilla Pérez-J. Granados García- G. Hernández Peludo (eds.), *La unción de la gloria...*, 21-55; p. 54.

que atraviesa la entera historia de la salvación, dinamizada por el Espíritu. Los coloca entre Cristo y la Iglesia como vínculo de comunión del cuerpo de Cristo con el de su Esposa. Finalmente acentúa la centralidad de la eucaristía entre los sacramentos,¹⁰⁴ en la que la unión cuerpo-Espíritu se realiza de tal modo que, al alimentar nuestros cuerpos corruptibles – como dice S. Ireneo – “poseen la esperanza de la resurrección eterna”.¹⁰⁵

3. La *organización de los contenidos* de la materia pretende conjuntar las nuevas explicaciones sobre la estructura de los sacramentos: la *diacrónica* (que los ve como un proceso jalonado por tres momentos: el “antes” que los prepara, el “en” que los celebra y el “después” que los despliega en la vida¹⁰⁶); la *sincrónica* (que considera los sacramentos como un encuentro de alianza entre el Dios trino y el hombre en la mediación de la Iglesia) y la *litúrgica* (que los explica a partir de la misma celebración).¹⁰⁷

La estructura diacrónica responde, en el fondo, a los tres momentos centrales del misterio salvador de Cristo: la *asunción* de la humanidad en su encarnación (antes), la *purificación* de la misma a lo largo de su ministerio (en) y su *transformación gloriosa* en el Misterio Pascual (después). Remite, a su vez, a las tres dimensiones temporales del signo sacramental según Sto. Tomás: *signum rememorativum*, *signum demonstrativum*, *signum prognosticum*. Se acompaña además con una de las definiciones de sacramento dadas en la primera escolástica por H. de S. Víctor y que tiene un ritmo trinitario: “*ex similitudine representans*”, “*ex institutione significans*”, “*ex sanctificatione continens*”.

La estructura sincrónica clarifica el modo de participación diferenciada de los tres personajes en el “drama” sacramental: el

¹⁰⁴ Sobre las ventajas de este enfoque véase J. Granados, “Los sacramentos y el don del Espíritu...”, 139-142.

¹⁰⁵ *Adv. Hae.* IV,18,5 (SCH 100bis 610-612). El Hijo se nos ha dado como leche al hacerse hombre para que, nutriendo nuestra carne como de su pecho, mediante esta lactancia nos acostumbráramos a comer y a beber al Verbo de Dios, hasta que fuésemos capaces de recibir dentro de nosotros el Pan de la inmortalidad, el Espíritu del Padre (ver *Adv. Hae.* IV,38,1: SCH 100bis, 942-948).

¹⁰⁶ L. M. Chauvet, inspirándose en el relato de Emaús como modelo de la estructura sacramental del cristianismo, habla de un momento kerigmático, signal y ético o misionero. Véase L. M. Chauvet, *Signo y símbolo*, 161-185.

¹⁰⁷ Sobre estas nuevas formas de explicación de la estructura de los sacramentos ver D. Borobio, “¿Qué es un sacramento?”, 464-471.

Dios triuno (que nos comunica eficazmente su salvación), la Iglesia (que media la salvación en su ministerialidad y discerniendo en la historia el septenario) y el hombre (que responde con la fe y la libertad a la oferta gratuita de Dios a través de la comunidad eclesial).

4. El tratado de *sacramentología general* comienza, así, por una introducción que muestra la estructura sacramental del cristianismo. Tras un breve estudio sobre el concepto de sacramento en la historia (“del misterio a los sacramentos y de los sacramentos al misterio”) explica los distintos niveles de sacramentalidad que harán después comprensible lo específico de los siete sacramentos cristianos. Esto se desarrolla introduciendo los contenidos principales de esta materia según la doble estructura que acabo de explicar, y terminando con una referencia al sentido de los sacramentales, ya que los sacramentos no agotan la vida sacramental de la Iglesia y estos sacramentales pueden servir de puente de unión con otras manifestaciones del culto cristiano, singularmente con la piedad popular.¹⁰⁸

5. La explicación de *cada uno de los sacramentos* seguiría la combinación de la estructura diacrónica y sincrónica de los mismos partiendo siempre de su celebración litúrgica (método mistagógico). Después de una introducción sobre la actualidad y retos que plantea dicho sacramento y sobre los distintos “nombres” del sacramento –siguiendo la tradición patristica retomada por el CCE–, seguimos los siguientes pasos para su explicación:

- 1) “Antes”. Se centra en dos dimensiones:
 - a. *La dimensión cósmico-antropológica* del sacramento: mostrando su simbolismo creatural (el pan, p.ej. en la eucaristía) y en la historia de las religiones, así como la situación humana fundamental de la que parte el sacramento (p.ej. la experiencia de la culpa en la reconciliación penitencial), desde la convicción de que la creación está ordenada a la salvación y el hombre a Cristo.
 - b. *La dimensión histórico-salvífica* del sacramento: indicando cómo los símbolos cósmico-antropológicos han sido introducidos en la historia de la salvación de Israel prefigurando la nueva alianza. Se trata aquí de un acercamiento bíblico-tipológico a los sacramentos (p.ej. siguiendo la

¹⁰⁸ Ver G. Hernández Peludo, “Sacramentos y sacramentales...”, 122-125.

narratio de la fórmula de la bendición del agua para el bautismo, o la de la ordenación en sus distintos grados; o las lecturas del AT propuestas en el leccionario de los Rituales).

2) “En”. En este punto se explica primero cómo Jesús instituye este sacramento (fundamento bíblico neotestamentario) y cómo la Iglesia ha ido configurando su celebración a lo largo de la historia hasta el momento actual (aproximación histórica). Para después poner de relieve – siguiendo la estructura sincrónica – la intervención de los tres protagonistas del sacramento:

- a. *La dimensión trinitaria: cristológica* (presencia y actuación de Cristo en el sacramento y misterio de su vida con el que nos conforma), *pneumatológica* (modo como el Espíritu es agente y don en este sacramento) y *teológico-trinitaria*;
- b. *La dimensión eclesiológica* (cómo la Iglesia actúa en este sacramento-ministros y cuál es su efecto eclesial);
- c. *La dimensión antropológica* (aspectos del hombre nuevo que en el sacramento se plasman: los efectos del sacramento).

3) “Después”. Aquí se profundizan otras tres dimensiones:

- a. *La dimensión ética o de compromiso*: los rasgos de la vida cristiana que implica el sacramento celebrado, a nivel individual y a nivel comunitario (dentro de la Iglesia y para su misión en el mundo);
- b. *La dimensión espiritual*: aspectos de la espiritualidad cristiana nutridos por el sacramento recibido;
- c. *La dimensión escatológica*: qué rasgos de la esperanza escatológica son celebrados y alienta este sacramento.

Explicadas todas las dimensiones se concluye con la pastoral adecuada al sacramento en cuestión, contrastando su sentido teológico con la situación eclesial actual.

CONCLUSIÓN. COLOFÓN ESTÉTICO

S. Agustín definió bellamente el sacramento como “*visibile verbum*”. El cristianismo no es sólo la religión de la Palabra hecha carne (cf. Jn 1,14) sino también de la Imagen visible del Dios

invisible (cf. Col 1,15; Jn 14,9). Por eso, en su historia, la Iglesia se opuso tanto a una pura trascendencia sin inmanencia (iconoclasmo) como a una inmanencia sin trascendencia (idolatría). Lo propio suyo es la economía sacramental de la imagen en la que la inmanencia es transparencia de la trascendencia (imagen sagrada).

Los sacramentos como celebraciones incluyen la imagen en su dinámica. De ahí que Guardini dijera –tras asistir a una celebración litúrgica en la catedral de Monreale donde todos “miraban”– que el secreto de la auténtica piedad litúrgica consiste “en captar lo santo en la imagen y en su dinamismo”.¹⁰⁹ Por eso, las imágenes han de formar parte de la transmisión de la fe y, en concreto, también de la enseñanza de los sacramentos. Tal es la razón por la que fue introducida la reproducción de algunas obras clásicas del arte cristiano al comienzo de cada parte del CCE y de las partes y secciones del *Compendio*.

Cuatro han sido las obras elegidas en lo referente a los sacramentos que expresan buena parte de su teología. Introduciendo la II parte del CCE está el fresco de la *Hemorroísa curada*, de las Catacumbas de los Stos. Marcelino y Pedro (s. IV). Los sacramentos son el “borde del manto” (cf. Mt 9,21; 14,36) por el que Cristo, como Médico, sigue curando nuestras heridas. Al comienzo de la II parte del *Compendio* nos encontramos con la obra de J. van Wassenhove, *Jesús da la comunión a sus Apóstoles* (s. XVI), que representa muy bien en su anacronismo intencionado cómo Cristo se hace presente y actúa como el verdadero ministro de los sacramentos. A continuación el mosaico de Rupnik sobre *la Herida del costado* (s. XX), al principio de la primera sección de la II parte del *Compendio*, nos introduce en el sentido de la economía sacramental cristiana, que tiene su fuente en el Misterio Pascual de Cristo, de cuya entrega provienen tanto el Espíritu como los sacramentos, que la Iglesia como nueva Eva recibe y transmite a los hombres. Finalmente, el *Tríptico de los siete sacramentos* de Van der Weyden (s. XV), en la segunda sección, muestra a las claras, antes de explicar el septenario cómo éste va acompañando al hombre desde su entrada hasta su salida en la vida, introduciéndole en y edificando la Iglesia en cuyo centro está la eucaristía,

¹⁰⁹ R. Guardini, *Im Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken*, Mainz 1932, 189.

memorial del sacrificio redentor de Cristo, “culmen y fuente” de la vida cristiana.

Sirvan estas imágenes como colofón de la ponencia y ejemplo de una posible vía complementaria de explicación de los sacramentos. Querría terminar con las mismas palabras con las que concluye B. Sesboüé, a quien citaba al principio, y que nos recuerdan que una de las cuestiones más actuales es hacer a los sacramentos “creíbles y deseables” para el hombre de hoy. A lo que puede contribuir no poco nuestra investigación y enseñanza de su teología:

“Cuando volvió al Padre, Cristo nos dejó dos viáticos para vivir de Él hasta el fin de los tiempos: el viático del Evangelio, del que dan fe las santas Escrituras y que el credo recapitula, y el viático de los sacramentos, instrumentos del don de su vida, dones del Padre que se cumplen en la potencia del Espíritu. Los siete forman un instrumento único, puesto que todos tienen su origen en el mismo y único Cristo, verdadero sacramento de Dios; aunque son también instrumentos múltiples, pues se incorporan a nuestra existencia en las diversas necesidades de esta y en el núcleo mismo de nuestras experiencias vitales... Los sacramentos son testigos del sentido de nuestras vidas. Recibir un sacramento equivale a dar fe, en acto, de que Cristo, venido una vez por todas a nuestro mundo para vivir y morir en él, sigue presente en los diversos memoriales de lo que realizó. Equivale a dar fe de que nuestra vida toma sentido a la luz de las revelaciones de Cristo sobre lo que Dios quiere de nosotros y lo que el propio Cristo hizo por nosotros. Y los sacramentos nos conducen de una vez por todas a lo cotidiano. De nosotros depende el que llevemos una vida bautismal, confirmada por el Espíritu, reconciliada, aliviada en la prueba, vivida en el amor y al servicio de la humanidad en el matrimonio o bien al servicio de la Iglesia por el sacramento del orden. Tarea de la Iglesia, es decir, de todos los miembros del pueblo de Dios, es hacerlos de nuevo deseables y permitir que nuestro mundo entienda que los siete sacramentos son como otros tantos abrazos que recibimos de Cristo, la expresión por excelencia de la ternura de Dios”.¹¹⁰

¹¹⁰ B. Sesboüé, *Los sacramentos creíbles y deseables...*, 324.