

**THEODOR SCHNEIDER**

**SIGNOS DE LA  
CERCANÍA DE DIOS**

**EDICIONES SIGUEME  
SALAMANCA  
1982**

**INDICE GENERAL**

*Prólogo*

**1. DATOS FUNDAMENTALES PARA UNA TEOLOGÍA SOBRE LOS SACRAMENTOS**

1. Base antropológica
2. La estructura cristológica de los sacramentos
3. Realizaciones eclesiológicas fundamentales
4. Elementos del concepto cristiano del sacramento

**2. EL BAUTISMO**

1. Iniciación
2. Base histórica
3. Sacramento de la fe

**3. LA CONFIRMACIÓN**

1. Desarrollo del bautismo. La confirmación de la existencia cristiana
2. Espiritualización y decisión

**4. LA EUCARISTÍA**

1. La autorrealización de la iglesia sobre el terreno
2. Fundamento histórico
3. Cómo se entiende la eucaristía hoy
4. La cuestión ecuménica: ¿comunión en la cena del Señor?

## **5. LA PENITENCIA**

1. La cuestión del pecado hoy
2. La tradición eclesiástica
3. La penitencia sacramental hoy

## **6. LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS**

1. Historia de la unción de los enfermos
2. La renovación actual del sacramento

## **7. EL ORDEN. LA ORDENACIÓN SACERDOTAL**

1. El ministerio en crisis
2. Los datos fundamentales históricos
3. Cuestiones sobre la ordenación hoy

## **8. EL MATRIMONIO**

1. Datos antropológico-sociológicos
2. La dignidad sacramental del matrimonio
3. Unidad e indisolubilidad del matrimonio

*A modo de epílogo*

## PRÓLOGO

*Cuando se pregunta sobre los «lugares» en los que se articula y se presenta de un modo concreto e inconfundible la práctica religiosa cristiana, se recurre inmediatamente a la celebración de los sacramentos. Los cristianos están convencidos de que el encuentro de los creyentes con Cristo se verifica de una manera especial en estas realizaciones fundamentales de la iglesia que se expresan en signos y que operan por el Espíritu.*

*En el campo de la teología sacramental, se advierte desde hace décadas un vivo movimiento. Y puesto que todo tiene aquí relación tanto con la antropología (la sociología) como con la eclesiología y sobre todo con una cristología orientada soteriológica y pneumatológicamente, en este tratado tienen que aparecer numerosas explicaciones nuevas, así como desplazamientos de acento y nuevos enfoques.*

*La tentativa que presentamos aquí, de un compendio postconciliar de la teología sacramental, trata de resumir los numerosos aspectos de los estudios más recientes y asimismo de reunirlos en una visión de conjunto que, por una parte, permita tener una visión global y, por otra, ofrezca también una información detallada suficiente para una orientación rápida en las cuestiones particulares.*

*La base de este libro ha sido un curso que dicté en Maguncia con el título de Kurzgefasste Theologie der Sakramente (Breve curso de teología sobre los sacramentos), revisado para su publicación con la ayuda de un equipo de colaboradores. Parte de lo que aquí se presenta lo expuse en charlas y conferencias en diversas ocasiones, durante los últimos años; en cursos de formación para sacerdotes y maestros, en charlas a comunidades parroquiales y a círculos familiares, y en días de retiro o de reflexión para asistentes pastorales y para estudiantes. Pues tengo que decir que esta fundamentación teológica tiene como finalidad, naturalmente, el hacer posible una mayor profundización en la celebración sacramental.*

*He de agradecer al editor, Jakob Laubach, y a sus colaboradores de la editorial Matthias-Grünewald, su interés por mi trabajo y el asesoramiento que me prestaron.*

*Con especial gratitud, sin embargo, debo mencionar aquí sobre todo a mis colaboradores y ayudantes de Maguncia, que han participado de diversas y múltiples maneras en la elaboración de este libro: a Jochen Hilberath, a Gisela Baum, a Rosel Baum, a Magda Radnoti y a Peter Sauter.*

*«...Nuestra esperanza de celebrar una fiesta que ilumine el mundo de nuestra vida y la solidaridad del conjunto de la creación... El aprender el sufrimiento en un mundo apático y que huye de las penas, pero también el aprender la alegría, el disfrutar de Dios aquí abajo y gozar de sus promesas en un mundo lleno de angustia, corresponde primariamente a la misión confiada a nuestra esperanza en y para esta época» (Declaración del sínodo de Würzburg 1, 7).*

*¡Ojalá que esta reflexión teológica sobre los «signos de la cercanía de Dios» contribuya a esta noble causa!*

## DATOS FUNDAMENTALES PARA UNA TEOLOGIA ACTUAL SOBRE LOS SACRAMENTOS

### 1. *Base antropológica*

#### a) *Realidad simbólica y lenguaje*

*El principito*, del escritor francés y pionero de la aviación Antoine de Saint-Exupéry ha sido traducido a muchos idiomas y es sobradamente conocido. Pues bien, muchas expresiones de este simpático libro se han convertido en sentencias populares o en una especie de refranes. No es la frase menos acertada de ese libro, esta que también podría suscribir o acuñar un experimentado párroco o un prestigioso profesor de religión: «El principito nunca olvidaba una pregunta una vez que la había formulado». Aunque naturalmente, para todo el mundo es mucho más conocida y corriente la sabiduría que el zorro comunica al principito. El la denomina su secreto y está convencido de que los hombres han olvidado en gran parte ese misterioso conocimiento. «Mi secreto —dijo el raposo— es muy simple: sólo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos. Lo esencial es invisible a los ojos —repitió el principito— para que se le grabara bien».

#### 1) Percepción exterior e interior

La expresión metafórica de la que se sirve aquí Saint-Exupéry —«ver con el corazón»— ¿es, como parece, evidente, o se debería decir mejor ilustrativa? Porque esta importante experiencia la realizamos todos de muchas maneras con gozo o con dolor. Existe

realmente algo como una percepción exterior y otra interior. Existe lo superficial y lo sustancial. Existen cosas, que cualquier ojo perspicaz las ve y otras que únicamente se hacen patentes con una paciente y amorosa dedicación a las mismas. El que percibe y la cosa percibida se hallan en una secreta y misteriosa correspondencia: para percibir de una manera real el mundo interior de un hombre, sus inclinaciones, sus necesidades y sus interrogantes, se necesita de un órgano distinto al microscopio o al telescopio. Se necesita de un ojo interno.

Por lo demás, hay una frase en el antiguo testamento que expresa casi el mismo pensamiento con palabras más o menos idénticas. No sé si Saint-Exupéry la conocía y formuló la suya refiriéndose a ella. La diferencia consiste en que allí, en el primer libro de Samuel, no se habla de la experiencia de una percepción interna o externa manifestada por un animal como ocurre en *El principito*, sino por Dios de quien tiene origen las cosas: cuando Samuel, después del rechazo de Saúl por parte de Dios trata de buscar un nuevo rey entre los hijos de Isaí, en Belén, éste dirige su mirada enseguida al mayor, que es el más esbelto. «Pero Yahvé dijo a Samuel: no tengas en cuenta su figura y su gran talla, que yo lo he descartado. No ve Dios como el hombre; el hombre ve la figura, pero Yahvé mira el corazón» (1 Sam 16, 7). Y entonces fue en el más pequeño de los hijos de Isaí, que debió abandonar el rebaño de ovejas, en el que se fijó la mirada escrutadora y penetrante de Dios. El fue el elegido, el que luego fue ungido con óleo por Samuel. Se llamaba David. Esta frase bíblica no sólo dice, como el zorro al principito, que nosotros los hombres sentimos una desafortunada propensión a dejarnos cegar por lo que aparece exteriormente a los ojos, e incluso a dejarnos ofuscar de buena gana por nuestros prejuicios respecto a los demás. Aquí se dice además que Dios, el Señor, no puede verse engañado por estas interferencias mutuas entre la realidad exterior e interior, sino que él puede dirigir su mirada a lo interior y que, en efecto, así lo hace, y que penetra en lo más íntimo del corazón. Asimismo se afirma que puede comunicar a otros esa mirada al corazón, la mirada del amor, para que también los suyos: Samuel el profeta, Israel, su pueblo elegido y asimismo David, el joven nuevo rey, alcancen esa visión correcta y logren la percepción plena. Esta comunicación de su modo de ver tiene un proceso costoso porque siempre se ve bloqueada por nuestra pecadora superficialidad y por nuestra cerrazón: «En verdad os digo —son las palabras de Jesús en el evangelio de Juan—, vosotros me buscáis, no porque habéis visto milagros, sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado» (6, 26). Ellos han visto ciertamente el signo, pero no han reconocido su significación, no han percibido su misteriosa transparencia. «Os lo he dicho, vosotros habéis visto, pero no creéis» (Jn 6, 36). Ellos han visto únicamente desde fuera. La visión interior, el reconocimiento de la realidad interior en los hechos exteriores, he ahí el gran problema de Dios con nosotros los hombres.

Pero situémonos en el terreno teológico. Un poco antes de que apareciera *El principito*, vio la luz en alemán un libro infantil para adultos, en algunos aspectos semejante a aquel del poeta

Konrad Weiss que murió en 1940<sup>1</sup>. En el poema *La pequeña creación* describe el viaje de un niño que, acompañado desde el amanecer de un gallo, una paloma y un cordero, camina a lo largo del día admirando la creación. El hálito y la proximidad de Dios se palpan allí. «Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas» (Rom 1, 20). Este conocimiento teológico de Pablo es transferido, de una forma poética, a la pequeña creación, es expresado en un lenguaje de imágenes, en un conocimiento que llega al niño por los ojos: «Hazte visible al niño, dulce conocimiento, en una imagen. Y lo que no se puede expresar, que lo vean nuestros ojos». Así suena uno de los sencillos cuartetos de *La pequeña creación* de Konrad Weiss. Aquí tenemos una nueva resonancia, una idea más. No sólo se habla de una gran capacidad de percepción, con la que nosotros hasta ahora mirábamos —la vista—, sino que se afirma que hay una capacidad de expresarse, de dar a conocer y, de forma correlativa se habla de la otra capacidad de percibir lo que se da a conocer o la aplicación de ello: a saber, el oído.

Konrad Weiss pretende a todas luces decir que algo que sólo puede expresarse de una manera insuficiente y con dificultad en palabras y que, por tanto, no se puede transmitir sin más al oído, sin embargo, puede iluminar los ojos y proyectar sobre ellos su luz.

Aquí se abre un campo muy interesante a la cuestión de la relación entre concepto e imagen en teología. En cuanto que la teología por una parte, como la tentativa científico-racional, se ve obligada a reflexionar sobre los primeros testimonios de la fe y de la experiencia de Dios y a sacar conclusiones y a trabajar y a hablar conceptualmente sobre ello, se ve en peligro, por otra parte, de ocultar lo que pretende explicar. «Nosotros sólo podemos hablar del reino de Dios en imágenes y comparaciones o parábolas» dice la declaración del sínodo de Würzburg, *Nuestra esperanza* (1, 6), que continúa: «Estas imágenes y comparaciones sobre la inmensa paz del hombre y de la naturaleza en presencia de Dios, de un banquete común de amor, de la patria y del padre... de lágrimas enjugadas y de la sonrisa de los hijos de Dios, son exactas e insustituibles. No las podemos "traducir" simplemente, sólo podemos propiamente preservarlas, permanecer fieles a ellas y oponernos a su disolución en el lenguaje vacío de misterio de nuestros conceptos y argumentaciones, el cual habla sin duda de nuestras necesidades y de nuestros planes, pero no de nuestros anhelos y de nuestras esperanzas». La declaración del sínodo muestra el convencimiento de que el elemento figurativo es esencial para la comunicación de la venida de Dios, del reino de Dios y de que el concepto teológico necesario debe siempre regenerarse

1. Aunque sus obras fueron publicadas por la editorial Kösel de Munich, sigue siendo todavía ampliamente desconocido. Yo lo considero como uno de los grandes poetas de habla alemana y espero que alguna vez será «descubierto» póstumamente, lo mismo que otros grandes antes que él.

a base de las imágenes bíblicas que son insustituibles y que debemos conservar.

Con este texto del sínodo, no sólo hemos conectado de nuevo con la teología, sino que hemos enredado y complicado una vez más el pensamiento: aquí se hallan los dos modos de percepción humana que son el oír y ver, el oído y la vista; se enfrentan simplemente o se reflejan mutuamente la palabra y la imagen, que aparecen ensambladas. Aquí aparece una manera determinada de expresarse: la manera conceptual abstracta, y otra manera de hablar: la palabra llena de imágenes, el pintar con palabras, la reproducción con palabras aplicables en cada caso para el anuncio del reino de Dios<sup>2</sup>.

En nuestro primer contacto aclaratorio de la base antropológica de la realidad sacramental, ha quedado bien claro lo siguiente: se puede ser superficial no sólo con la vista, sino también con el oído. No sólo hay un algo exterior y un algo interior, sino que existe asimismo una manera superficial de hablar y de oír, y otra manera que llega al fondo. También cuando hablamos hay conceptos que en apariencia se definen con precisión, pero que son muy superficiales, y asimismo existe un lenguaje de imágenes, que abre a una dimensión profunda.

*Nuestra experiencia nos muestra tanto en la percepción, por la vista y el oído, como en el conocimiento, demostrando, hablando, una relación mutua muy particular entre lo interno y lo externo, entre la realidad visible y la que no aflora. La vinculación y el ensamblamiento entre lo interno y lo externo entra en juego en el percibir y en el expresarse: lo que está fuera da apariencia y encubre lo propio y esencial. Lo que está dentro, puede desfigurarse, pero debe expresarse, exteriorizarse, para que pueda ser experimentado.*

2. En este lugar no podemos seguir con detalle este aspecto tan interesante del esfuerzo teológico. Pero tal vez estas indicaciones pueden infundir el deseo de ocuparse más de cerca sobre el mismo, por ejemplo, en conexión con el artículo de Karl Rahner, titulado *Vom Hören un Sehen. Eine theologische Überlegung*, en W. Heinen, *Bild-Wort-Symbol in der theologie*, Würzburg 1969, 139-156. Rahner desarrolla en ese artículo, a su manera, el convencimiento de que «el hombre es en la vista y en el oído el que penetra en la pluralidad del mundo invisible y así realiza experiencias», y examina la particular relación de tensión de estos dos modos fundamentales de experiencia humana con miras al conocimiento de Dios.

2) Ser con y participar-con

La «estructura» ya descrita determina esencialmente el encuentro humano y de esa manera surge el estar-con-otros y la comunidad. Esto debemos examinarlo, en lo que sigue, todavía con mayor claridad. Virginia Axline, una psicóloga americana, escribió un libro titulado *Dibs: el maravilloso desarrollo de un ser humano*<sup>3</sup>. «Dibs» es el nombre de un jovencito, y el libro, excitante como una novela policíaca, no es otra cosa que el relato acerca del tratamiento terapéutico de un niño, que no hablaba una palabra, que no se comunicaba con nadie, que se hallaba ausente de todo y que reaccionaba con agresividad ante cualquier intento de aproximarse a él. La concepción y el nacimiento del niño habían sido un estorbo para la carrera científica de la madre, médico como su padre. La reserva interior, el frío distanciamiento y la severa actitud de los padres, así como la falta de cariño y de dedicación, crearon en torno al niño una especie de jaula dorada que el niño, a medida que iba avanzando en edad e iba dándose cuenta de lo que ocurría en su derredor, iba haciendo cada vez más fuerte, acabando por cerrarla por completo con mil cerrojos. Pero con el progresivo conocimiento de las causas que habían originado aquel estado, se inició un costoso y largo camino hacia la curación. El niño catalogado como imbecil o como alguien que padecía una lesión cerebral, sale de su crisálida finalmente, cuando empieza a hablar, y se manifiesta como un niño de gran inteligencia y de profunda sensibilidad. En los primeros cinco años parecía una fierrecilla testaruda, y era un niño que no hablaba, no se reía y no jugaba. Pero a los seis años, después del tratamiento, se convirtió en un muchachito comunicativo, despierto y lleno de amor a la vida.

A mí nunca me ha parecido tan claro como en la descripción de este caso, que la humanidad real debe ser despertada por otros hombres, humanidad que nosotros mismos nos hemos ido haciendo al enfrentarnos con nuestro padre y nuestra madre. La comunicación abierta, fundamentalmente confiada y que a su vez crea confianza con los demás hace posible en fin de cuentas el penetrar en sí mismo. Nosotros nos convertimos en yo sólo mediante el contacto con el tú. El individuo se convierte en sí mismo únicamente mediante una relación confiada, familiar y cariñosa con los demás. El salir-de-sí-mismo hacia los demás hace posible el retornar a sí mismo. El ser hombre consiste antes que nada en ser-con: pues el ser hombre equivale a ser-con-otros.

Esto queda totalmente claro en el caso del jovencito Dibs; y hay que repetirlo una y mil veces: nuestro ser de hombres, nuestra personalidad crece en el enfrentamiento con los demás, y debe ser suscitado o despertado por otras personas mediante el amor. Pero también hay que admitir que la conducta personal, el camino hacia esa disposición co-humana se expresa en el habla. El encasillarse en sí mismo es enmudecer, el abrirse a los otros es hablar. El darse cuenta de los otros y el acceder a los otros, el encuentro humano, se realiza esencialmente por medio del lenguaje. Por eso algunos filósofos llaman al hombre el ser del lenguaje. *El ser hombre, como ser-con, significa una relación personal. Ahora bien, la relación personal se realiza esencialmente en la comunicación-con, en el lenguaje.*

Este estado de cosas implica que la comprensión se da y es posible en el hablar y escuchar, en el dirigirse la palabra unos a otros. En esto desempeña un papel importante lo que se ha denominado la «triple irradiación» del habla humana<sup>4</sup>. Nos referimos con ello a las tres funciones específicas del lenguaje: «un autodescubrimiento del hombre que habla, la invitación al otro a la respuesta y el ofrecimiento de un contenido significativo, que se refiere a la realidad»<sup>5</sup>. O, dicho invirtiendo el orden: el lenguaje refleja un contenido y una realidad, es una apelación a los demás hombres, y expresa lo interior del que habla. Se trata por tanto, de un momento informativo, de otro alocutivo y, finalmente, de un tercero expresivo. Los acentos pueden desplazarse según los casos de distintas maneras, pero nunca, cuando uno habla, falta por completo uno de esos momentos. Incluso, por ejemplo, una orden en la que destaca de una manera especial el aspecto alocutivo, expresa mucho sobre el que da esa orden, cuando menos su papel y su posición respecto a los demás. De esta manera en el lenguaje se da el ser-con y el participar-con.

### 3) Observaciones acerca del concepto de símbolo

Cabría desarrollar las relaciones a las que nos referimos aquí de una manera razonable y fundamental bajo el subtítulo o epígrafe de «símbolo». Pero no podemos hacerlo con la amplitud que deseáramos darle. Con todo, quiero mostrar la dependencia de esas relaciones con este concepto<sup>6</sup>.

4. Cf. K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena 1934.

5. J. P. de Rudder, *Gläubiges Wort und theologische Sprache*, en P. Schconenberg (ed.), *Die interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 13-36, aquí 15.

6. Cf., para lo que sigue, L. Lies, *Sakramente als Kommunikationsmittel*, en G. Koch/L. Lies, y otros *Gegenwärtig in Wort und Sakrament*, Freiburg 1976, 110-148. St. Wisse, *Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung*, Essen 1963.

El concepto «símbolo» se utiliza hoy también en las ciencias humanísticas en un sentido totalmente distinto. A mi parecer, es muy importante ver estas diferencias, ya que, de lo contrario, podría entenderse mal la realidad simbólica de los sacramentos cristianos e incluso podría provocar alguna confusión, si se tomase, sin el menor reparo, un determinado concepto de símbolo.

La psicología profunda de C. G. Jung, por ejemplo, utiliza el concepto en relación con los denominados arquetipos. Allí los símbolos son la expresión figurada del inconsciente colectivo común de la humanidad. Símbolo es el amplio complemento inconsciente de la imagen del yo consciente. Lo diferenciador para el uso del concepto en la teología no es el enraizamiento profundo del símbolo en la actividad humana de conjunto, sino su contraposición a la conciencia clara. Los sacramentos cristianos, como símbolos, no son en modo alguno realizaciones inconscientes, sino algo querido, puesto y realiado conscientemente como expresión de una concepción de Dios y de sí mismo totalmente determinada.

Cuando se utiliza el símbolo en el sentido del estudio de la conducta como designación de las denominadas señales<sup>7</sup>, es decir, en el sentido de realizaciones rituales de comunicación, entonces la discrepancia es todavía más grave. Símbolos son allí señales que forman y establecen grupos, las cuales, mediante determinadas tabuizaciones, incluso ejercen cierta función de protección contra la libertad y la inteligencia humanas, para de esta manera impedir la arbitrariedad y el caos en la convivencia de la «especie hombre». Tampoco el uso religioso del concepto símbolo garantiza automáticamente el sentido al que se refiere la teología cristiana. Pues también en el campo de la ciencia de la religión existe o se da un uso del concepto símbolo, que interpreta los ritos sagrados, las acciones de signo, como acciones sustitutivas mitológicas, como movimientos de huida del hombre de sí mismo, las cuales deben ser desmitologizadas —como se dice— para situarse de una manera adecuada, es decir, solucionable humanamente ante la exigencia fundamental de la vida humana, que en ellas se expresa. Aquí entra en juego enseguida el reproche de proyección que hace Feuerbach.

En la teología, y sobre todo en la teología sacramental, se utiliza el concepto de símbolo ante todo en el antiguo significado griego de la palabra, como un signo de reconocimiento, que contiene, muestra y actualiza un compromiso interior, un contrato o una determinada manera de encuentro. Así, desde el siglo IV la palabra *symbolon* es el nombre para el signo de reconocimiento de los cristianos, la profesión común de la fe. Esta elección de la palabra se apoya en el uso antiguo siguiente: «Entre amigos, huéspedes o participantes en un negocio o simplemente comerciantes, existía la costumbre de, antes de separarse, dividir en dos partes cualquier objeto, una ficha, un sello, una tablilla, un huesecillo

7. Cf. I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, München 1967, 125-184.

o una pieza de oro, una de cuyas partes cada socio tomaba para sí como signo por el que habría que reconocerse, o para presentar a un mensajero o, eventualmente, para hacer valer los derechos que habían surgido de un encuentro anterior. Es conocida la referencia que hace Platón a esta antigua costumbre en su mito de los andróginos, que Aristófanes refiere en el *Banquete*: desde que Zeus partió al hombre primitivo en dos mitades, cada mitad busca la otra mitad que lo complete»<sup>8</sup>.

La naturaleza humana era antes muy diferente de como es hoy día... estaba compuesta de dos sexos... Tenían todos los hombres la forma redonda, de manera que el pecho y la espalda eran como una esfera y las costillas circulares, cuatro brazos, cuatro piernas, dos caras fijas a un cuello orbicular y perfectamente parecidas: una sola cabeza reunía estas dos caras opuestas la una a la otra... Cuando querían ir más de prisa se apoyaban sucesivamente sobre sus ocho miembros y avanzaban rápidamente por un movimiento circular... Sus cuerpos eran robustos y vigorosos y sus ánimos esforzados, lo que les inspiró la osadía de subir hasta el cielo y combatir contra los dioses... Júpiter, por fin, después de largas reflexiones... se expresó en estos términos: creo haber encontrado un medio de conservar a los hombres y de tenerlos más reprimidos, y es disminuir sus fuerzas... Los separaré en dos y así los debilitaré y al mismo tiempo tendremos la ventaja de aumentar el número de los que nos sirvan: andarán derechos sostenidos solamente por dos piernas... Una vez hecha la división, cada mitad trató de encontrar aquella de la que había sido separada... Cada uno de nosotros no es, por tanto, más que una mitad de hombre, que ha sido separado del todo. Y por eso cada uno busca constantemente su otra mitad (*symbolon*)... La causa es que nuestra primitiva naturaleza era una y que nosotros éramos un todo completo. Al deseo de recobrar aquel antiguo estado se le da el nombre de amor<sup>9</sup>.

Así, pues, la utilización común (antropológica) de este concepto de símbolo significa la reunión de dos componentes, la referencia y la relación de uno al otro, a los que hay que buscar en su realización y en su concepción en la realidad intramundana. Precisamente nos hemos ocupado ya de esta concepción: El «ver con el corazón» no significa ciertamente algo divino, transcendental, sino una realidad que se halla en el hombre primitivo. Pero así como la experiencia humana de la realidad simbólica se halla abierta a la posible relación de transcendencia, y así como, bien considerado, el ser del hombre, en la constitución particular de su evidencia y transparencia, es la proyección hacia la transcendencia,

8. H. de Lubac, *Credo*, Einsiedeln 1975, 276.

9. Platon, *El banquete*, Madrid 1979, 144 s.

así el tomar en serio estas interdependencias lleva de suyo a un concepto propio y estricto de símbolo en la teología. Ella habla de la venida de Dios a la historia humana, y, sobre todo, de su inclusión en Jesucristo, y, por tanto, de la «coincidencia» de la aprehensión de Dios y del aprehendimiento del hombre. De este modo, el concepto de símbolo adquiere un sentido profundo y amplio, ya que expresa una manera de comunicación expresada en signos entre Dios y el hombre y trata de describirla. Pero de esto hablaremos más ampliamente.

*El concepto propio de símbolo en la teología se llama sacramento (en el sentido estricto) y significa la referencia mutua de un aspecto humano e intramundano y de un componente divino.*

#### b) *El cuerpo, «símbolo real»*

Con esta expresión debe explicarse la manera singular de nuestra constitución corporal, de nuestro existir en *corporalidad*, la cual ciertamente nos permite la comunicación con los demás hombres, y, por consiguiente, significa la *co-humanidad* (*Mitmenschlichkeit*) y la prolongación temporal, y por tanto, la *historicidad*. El concepto variante de historicidad significa aquí, de una manera totalmente concreta, el hecho de que nosotros temporalizamos un proceso de crecimiento en nuestra vida en la interdependencia de momentos singulares. En ese proceso de crecimiento, se dan puntos claves y culminantes, así como situaciones decisivas, que, a su vez, operan sobre el conjunto de la marcha de la vida, como reflexionaremos en el apartado siguiente. En primer lugar, la historicidad expresa que nuestra vida individual se halla entretrejida con muchos hilos en el desarrollo conjunto de toda la historia humana y que se halla pre-influida y predeterminada de muchas maneras por esta interdependencia de generaciones.

«El cuerpo, símbolo real», quiere decir: nuestra corporeidad es un signo realizador. ¿Pero qué quiere decir esto? El P. Schoonenberg, en el marco del debate acerca de la eucaristía, distinguió entre un signo simplemente *informador*, que llama la atención o se refiere a algo distinto y que no tiene que ver con él, a algo que está separado de él (por ejemplo, una señal de circulación, que se apoya en un acuerdo más o menos arbitrario), y un signo *realizador* que incorpora, da cuerpo, realiza o ejecuta aquello que significa (por ejemplo, la vinculación personal en un regalo). El signo *realizante* o *realizador* más fuerte de nuestra proximidad personal es nuestro cuerpo como indicación y expresión de esta persona

humana. El cuerpo, como tal, no es simplemente la persona humana en una identificación total. Es signo, posibilidad de hacer ver a la persona, pero es un signo realizante. En él se realiza la persona. El cuerpo es un signo realizador para ese hombre, su yo, su conducta, su pensar y su actuar, su realización propia. Por lo demás, la investigación exegética de los últimos tiempos ha demostrado a las claras hasta qué punto la antropología hebrea, que se trasluce ampliamente en el nuevo testamento, apoya estas teorías: El hebreo no conoce en modo alguno palabras para nuestros conceptos «cuerpo y alma» como «componentes» del hombre. *Basar* («carne») y *nefesch* («alma») significan, en semítico, no exactamente una parte del hombre junto a la otra, sino al hombre completo bajo un aspecto totalmente determinado, es decir, el parentesco o caducidad o la condición de ser viviente otorgada por Dios.

Por eso Jesús pudo decir: «Esto es mi cuerpo», cuando trataba de decir: «Esto soy yo, que me entrego por vosotros». Y asimismo pudo decir Pablo: «Ofreced vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios» (Rom 12, 1), con lo cual quiere decir: «haceos vosotros mismos un don para Dios», o, en otras palabras, «ofreceos a Dios».

### 1) El hombre, «espíritu en el mundo»

El estudio filosófico fundamental de Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*<sup>10</sup>, estudia este hecho en un texto de Tomás de Aquino. En efecto, el hecho de la unidad humana cuerpo-alma ocupó a Tomás de una manera extraordinaria. El libro de Rahner es la exposición cuidadosa del pensamiento tomista de que nuestro espíritu, nuestro intelecto, sólo se puede realizar corporalmente, es decir, que el conocimiento humano sólo es posible en la aplicación a los *phantasmata*, como dice Tomás (STI. q.84, a.7), y por tanto en la percepción sensible. La realización propia del espíritu va vinculada a la percepción corporal, y sólo puede realizarse en ella. Y exactamente ahí para santo Tomás, se comprendería la esencia del hombre. En la concepción recibida de Aristóteles, esto significa: «Anima est unica forma corporis». El alma sería la única forma del cuerpo. Se trata, por lo tanto, de la unidad de materia y espíritu en el hombre, y asimismo, se puede decir, se trata de la recuperación de la imagen bíblica del hombre, que ve al Adán, al hombre de la tierra, al ser terreno y de barro tomado de la *adamah* (tierra), como una totalidad, una unidad de barro de la tierra y de hálito vital. Esta imagen bíblica se vio muy retocada y desfigurada por la idea griega a través de los siglos y a veces incluso se vio desfigurada por rasgos dualísticos: parecería que dos seres separados e independientes se hubieran reunido de una manera insuficiente. Partiendo de la conceptualidad greco-

10. K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963.

aristotélica, Tomás de Aquino recupera la visión originaria de la unidad. Hay en el hombre —dice él— sólo un principio de actuación (esto quiere decir el concepto de *forma*), únicamente el alma, y ésta se realiza en el principio de posibilidad, es decir, en la *materia*, de modo que así se constituye un solo hombre, un hombre completo.

## 2) Una realización consciente

Pero asimismo es importante bajo este epígrafe «El cuerpo, símbolo real», una segunda idea, para que no se entienda el conjunto de un modo totalmente equivocado. Ciertamente, nuestro cuerpo, nuestra risa, nuestros gestos, nuestro movimiento de manos, la manera como nos vestimos y damos, la manera como preparamos nuestra vivienda y nuestro espacio vital... todo expresa quiénes somos nosotros y cómo somos. Pero, para que esa realidad se convierta en símbolo, se necesita de intencionalidad, tiene que haber una realización espiritual, consciente. Dicho de otra manera: cuanto más podemos realizarnos y hacernos en nuestra expresión corporal y asimismo cuanto más podemos realizar nuestro interior, tanto menos es nuestro cuerpo de una manera automática la realización de la comunicación. Se puede estar presente corporalmente y totalmente ausente espiritualmente. Se puede estar muy cercano espacialmente a otro hombre y estar o permanecer completamente extraño y alejado interiormente de él. Así, pues, el estar presente sólo corporalmente, no es en modo alguno estar-con o participación-con otro. Todos nosotros sabemos que, por el contrario, en una ausencia corporal, en un gran alejamiento espacial, es posible una relación interior, puede darse la conciencia de un estrecho contacto personal, que puede ser muy vivo, aunque se realice la mayor parte de las veces en un signo. *Así, pues, el hecho de que nosotros, como hombres, solamente en la realización, en la conducta, somos aquello que deseamos ser, y que nos convertimos en lo que deseáramos ser, este hecho se expresa asimismo en que el cuerpo es, en el sentido más completo y pleno, el símbolo real, si él se convierte de una manera consciente y querida en el medio de la comunicación, en el habla, en los gestos. en la ternura o en las caricias, en la comunicación corporal.*

c) *Situaciones fundamentales-situaciones decisivas o de decisión*

1) Los denominados «sacramentos de la naturaleza»

En la corporeidad, esto es, en el ser-con-los-demás-hombres y en la historicidad se realiza nuestra vida, nuestra existencia como espiritual, nuestro ser auto-consciente. De una manera totalmente particular, nos experimentamos a nosotros mismos como símbolos vivientes y asimismo experimentamos nuestra vida como comprendida en una estructura simbólica, en una especie de estructura sacramental. ¿Podemos concretar esto y describirlo de una manera todavía más vigorosa?

Tomo nuevamente las ideas que Joseph Ratzinger expresa en su obra *La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*<sup>11</sup>. El advierte que en la historia de la humanidad hay algo así como «sacramentos de la naturaleza», en el sentido más amplio, los cuales «con una especie de necesidad emergen en todas partes allí donde conviven los hombres, y que asimismo afloran en muchas transformaciones, incluso en este mundo técnico y desacralizado»<sup>12</sup>. Especialmente en cuatro puntos nodales de la existencia humana se van formando siempre ritualizaciones, estructuraciones y expresiones de la realización vital humana entendidas de una manera religiosa, que interpretan el ser del hombre, mientras que ellas ponen en juego una relación a Dios o entran en juego existencialmente: *Estos puntos nodales son el nacimiento, la muerte, la comunicación sexual y el banquete*. Si se mira con atención y detenimiento, causa extrañeza, ya que se trata de cuatro realidades, que no expresan precisamente lo singular del hombre, sino que surgen de su naturaleza biológica.

Se trata de hechos que, mirados desde fuera, no distinguen a los hombres de los demás seres vivientes, es decir, de datos fundamentales de su ser biológico, que se renueva constantemente en la comunidad sexual y en la alimentación, que, por otra parte, en el nacimiento y en la muerte se encuentra con los límites de la vida, con lo misterioso, lo distinto, de donde surge y donde parece que desaparece de nuevo. *Estos datos biológicos son las actualizaciones propias de la amplia corriente vital, en la que nosotros los hombres tenemos parte*. Y en ellas cabe hacer una observa-

11. J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 31970.

12. *Ibid.*, 9.

ción curiosa. En esas realizaciones tan sólidas, vigorosas y reales, que tienen que ver con la sangre y la savia de la vida, se percibe con toda claridad y con plena conciencia la complicación de elementos en una grande y amplia interdependencia. Y precisamente porque estos procesos son esencialmente biológicos y no simplemente espirituales, experimentamos los hombres en ellos que somos superados y dominados por un poder, al que no podemos simplemente llamar o determinar, del cual no disponemos sin más, que preside nuestras decisiones y que nos circunscribe y contiene. La vivencia del nacimiento y de la muerte hace que surja inevitablemente la pregunta sobre el de dónde venimos y a dónde vamos; y el impulso de los sexos entre sí, la procreación de una nueva vida y la necesidad de alimentarnos constantemente nos hacen experimentar cómo nos esforzamos en nuestra autorrealización por la existencia, cómo nos aferramos a la subsistencia y tratamos de seguir viviendo.

## 2) La unidad cuerpo-alma como «estructura sacramental»

Pero estas experiencias, que emergen y afloran en estas cuatro encrucijadas biológicas, nos hacen palpar nuestra constitución específica humana como una unidad de cuerpo-alma, como un espíritu que vive y existe en la corporeidad, como un «espíritu en el mundo», según formuló Rahner. Esto significa ni más ni menos: el espíritu humano mira en cierta manera a través de la transparencia de estos datos biológicos, puesto que ellos son suyos propios y de su propia vida material o corporal. Y puesto que ellos son diáfanos y transparentes, surge la pregunta sobre el origen y el final de nuestra vida. Así, pues, la expresión cifrada «espíritu en el mundo» no sólo abarca el ser conscientes de esta fundamentación biológica, el reconocimiento de estas interdependencias vitales, y una expresa y voluntaria toma de posición respecto a ello, sino que significa al mismo tiempo la experiencia de sentirse ordenado en un contexto mucho más amplio, y esto significa el remontarse sobre sí mismo, es decir, una experiencia inicial de la «transcendencia»<sup>13</sup>. Esta apertura del espíritu humano a un todo más amplio se realiza y concreta en estas etapas decisivas de la autorrealización del hombre.

13. Cf. K. Rahner acerca de la transcendentalidad del espíritu humano respecto a Dios. Sobre esa base, desarrolla él, en *Oyente de la palabra*, Barcelona 1976, la referencia del hombre a una posible revelación como «una antropología teológico-fundamental».

*La espiritualidad y reflexividad humanas, que se desarrollan en la vinculación con el cuerpo y que sólo se realizan como tales en esa vinculación con el cuerpo, abren o inician los mencionados puntos biológicos nodales y los convierten en experiencias específicamente humanas y hacen que, precisamente así, aparezca la transparencia hacia Dios. El comportamiento consciente en esas situaciones significa, al mismo tiempo, comportamiento hacia el todo, hacia el fundamento original y hacia la meta. Cuando se tiene presente aquella verdad del catecismo de que los sacramentos significan lo que producen, es decir, que muestran y dan a conocer la realidad que hay en ellos y tras ellos, y que son un signo exterior de una gracia interior, como se dice en la fórmula escolar, uno se siente inclinado a atribuir al mismo ser humano, a la constitución humana, una «estructura sacramental», en ese sentido amplio histórico-religioso de «sacramento de la naturaleza». La manera característica y propia del ser del hombre, que hace que se dé una realización propia espiritual, libre y trascendental en la corporeidad-historicidad y co-humanidad (humanidad con otros), es la base propia de aquello que se expresa con la palabra sacramento, es el presupuesto fundamental, asociado a la esencia del hombre y que se verifica en una realización de servicio religioso que se forma de un modo determinado.*

Por consiguiente, se trata de un aspecto más formal y de otro sustancial (o de contenido) más intenso. Primero, el aspecto formal: la interdependencia del dentro y del fuera: una cosa exterior significa otra interior. Un algo interior se realiza a sí mismo en un algo exterior. Una realidad exterior designa y circunscribe una efectividad interior. Así, pues, lo exterior perceptible y experimentable tiene un carácter de referencia y un carácter de signo, en cuanto que incluye y abarca algo interior, a saber, algo que no está separado y lejos de su exterior visible, sino que se comunica en ese mismo exterior, y es real actuando e influyendo en él, y sólo así es él. Precisamente de esta manera, materia y espíritu, ser corpóreo y principio vital, cuerpo y alma, constituyen una unidad. Si nosotros utilizamos, en este contexto, las expresiones, que se han hecho corrientes, de cuerpo y alma (y aquí incluso se ofrecen como indicadas, ya que designan no un «estar-uno-junto-al-otro, sino un ser-el-uno-para-el-otro: el cuerpo = el ser corpóreo animado, y el alma: el principio vital de un cuerpo), podemos decir: el alma es la realidad del cuerpo y el cuerpo, la visibilidad del alma.

La antropología teológica se esfuerza precisamente hoy, con relación a la problemática de la evolución, en hacer vigente esta

visión originaria y bíblica de la unidad del hombre de una manera adecuada. *El aspecto formal de una realidad «sacramental» en el sentido más amplio quiere, por tanto, decir: un exterior significa un interior, pero el interior se realiza en este exterior. A esto se aproxima el aspecto de contenido. La existencia humana así concebida se convierte en el lugar del encuentro con Dios.* Esta relación mutua entre materialidad y reflexividad, tal como el hombre se concibe y se realiza, hemos intentado expresarla, en toda su profundidad y amplitud, con las tres palabras: corporeidad-historicidad y humanidad-con. Los datos biológicos fundamentales muestran cómo en el mismo acontecer o en el mismo hecho se muestra y se opera una relación a otro, una dependencia de otro y un deberse a otro. Nosotros recibimos el origen y la continuación de nuestra vida no de nosotros mismos, sino de un todo que nos abarca, nos fundamenta y nos regala. La figura exterior de la realización vital del hombre no abarca sólo el interior del alma y de la espiritualidad humanas, que se hallan en el fondo, sino que a la vez abarca el interior de aquel fundamento absoluto, al cual nos debemos y por el cual suspiramos. Así, pues, en la realización vital humana, se plantea la cuestión acerca de Dios, y en la particular limitación corporal y en la concreción del hombre se articula de la manera más diversa la realidad de Dios.

Quedan, pues, esbozadas algunas cosas correspondientes a nuestro tema: la base antropológica de la realidad sacramental. Esperamos que, dentro de la brevedad y lo incompleto de nuestra exposición, haya quedado claro esto: a pesar de las múltiples alienaciones que se operan en la conciencia moderna, a pesar de la tecnificación del mundo que nos rodea y a pesar de una racionalidad en parte excesiva y de la ausencia de misterio en la concepción vital de hoy, existe una amplia base experimental para la realidad sacramental.

## 2. *La estructura cristológica de los sacramentos*

### a) *La salvación en la historia*

#### 1) *La historia como signo «sacramental»*

La diferencia entre sacramento en el sentido amplio y ordinario del que ya hemos hablado, y lo que la teología entiende sobre lo mismo en el sentido estricto corre más o menos paralelo a la diferencia entre la denominada «revelación natural» de Dios en la

realidad de la creación, es decir, un conocimiento de Dios más filosófico, y la revelación «histórico-salvadora» del encuentro de Dios en la fe.

Todas las religiones se refieren a una misteriosa y profunda dimensión divina de la realidad, al *mysterium tremendum fascinosum* de lo sagrado (R. Otto), que no está disponible simplemente al hombre, que está alejado y oculto para él y que debe revelársele. Por eso, en el fondo, toda religión se reconoce como una hechura o creación de orden divino y no solamente humano... Lo singular de la idea bíblica de la revelación se desprendería de esa amplia corriente de la historia de la religión... Con toda claridad se puede estudiar este paso en la historia de los patriarcas del antiguo testamento. Allí los relatos culturales de teofanías se relegan totalmente a un plano de fondo en favor de una promesa divina, a través de la cual Dios afirma su conducción y su asistencia en la historia de cada patriarca: «Yo estoy contigo y te bendeciré a donde quiera que vayas» (Gén 28, 15 y *passim*). Así, pues, Dios se revela a través de sus palabras de promesa, que se muestran en la peregrinación del hombre a través de la historia. En este sentido, tanto el llamamiento de Abrahán (Gén 12, 1-3) como la liberación de Israel de Egipto y su conducción por el mar Rojo y por el desierto (cf. especialmente Ex 3, 14 s) sirven como modelo de la idea específica bíblica de la revelación. El Dios de Israel... no es simplemente la base profunda numinosa, el garante y la explicación de la realidad vigente. El se muestra más bien como Dios del camino y como Dios que conduce, se manifiesta en cada una de las situaciones insalvables del camino, elige libremente, llama e impulsa y pone en movimiento, promete y opera cosas extrañamente nuevas. Como el totalmente otro y nuevo, es al mismo tiempo el que todo lo renueva y lo cambia. Así, pues, para la Escritura, la historia es el lugar y el medio de la revelación divina. A esta historia, en todo caso, corresponden dos cosas: la palabra de promesa y al mismo tiempo el hecho histórico. Ambas se explican y se refuerzan mutuamente. Los hechos sin palabras serían mudos. Las palabras sin hechos serían vacías y carecerían de fuerza. Y así las palabras tienen carácter de acción: ellas crean lo que dicen; pero al mismo tiempo los hechos tienen un carácter de palabra; son un símbolo real y la epifanía de la *kabod*, es decir, de la gloria de Dios (o *doxa*, como dicen los griegos). No en vano en hebreo «palabra» significa ambas cosas: palabra y hecho o acontecimiento. Ambos forman, en el proceso revelador, una unidad que trasciende. No existen ni puros hechos aislados de salvación «en sí» ni un aislado acontecimiento u hecho verbal, sino más bien una historia que se explica por la palabra o una palabra que se corrobora por la historia <sup>14</sup>.

Concretamente, en la medida en que la interioridad de Dios se concreta y se intensifica en la corporeidad humana y en la historicidad y co-humanidad, en esa misma medida se concreta también

14. W. Kasper, *Offenbarung Gottes in der geschichte*, en *Handbuch der Verkündigung* I, Freiburg 1970, 53-96.

la «sacramentalidad». En la medida en que el Creador trascendente y el Señor del mundo se compromete en una intermundanidad categórica y se identifica con el destino de un pueblo, y de un hombre en particular, de cada hombre, en esa misma medida la actuación de Dios hace sacramental la realización vital del hombre en un sentido estricto y propio<sup>15</sup>. Con la venida de Dios, con su «entrada en juego», se intensifica la realidad de lo *sacramental*, en cuanto que la historia se convierte en signo del Dios viviente.

Según eso, no es de admirar, sino que es algo muy consecuente y justificado, el que, por lo general, los antiguos teólogos de la iglesia, los llamados padres y también los teólogos de la primera edad media hablaran, en un estilo lingüístico más amplio, de «los sacramentos de la antigua alianza», es decir, de aquellos sucesos de la vida de Israel, que comunicaban la proximidad de Dios de una manera especial. Y cuando san Pablo en 1 Cor 10, 1 s, habla del paso a través del mar Rojo como imagen del bautismo y de la columna de nubes, del maná y de la roca que daba agua como alusiones a la eucaristía, entonces se advierte cuán antigua es esta idea en el primitivo cristianismo y con cuánta exactitud se puede expresar bajo el título de «realidad sacramental» la continuidad entre la antigua y la nueva alianza.

Nos llevaría muy lejos si pretendiéramos analizar aquí el concepto de «historia de salvación». Cada día se utiliza más en la teología católica y, a pesar de la dificultad de una definición exacta de lo que significa, posee un sentido aceptable<sup>16</sup>. Se hace referencia con ello a la experiencia de la acción e intervención auxiliadoras y salvadoras de Dios, del Dios Yahvé, del Padre de Jesucristo, en la vida del individuo en la antigua alianza, pero también, y sobre todo, en el hecho de Cristo y, por tanto, en la vida, muerte y exaltación de Jesús de Nazaret.

## 2) La revelación como comunicación de sí mismo

En esta idea o reflexión me parece importante lo que la palabra «comunicación de sí mismo» trata de expresar. Dios no dice

15. A. Gerken, en *Offenbarung und Transzendenzenerfahrung*, Düsseldorf 1969, trata de continuar la aplicación de transcendentalidad y categoricidad siguiendo sus pasos por medio del concepto de lo «sacramental»: «Aquí tenemos nosotros un punto de partida para la ampliación de la forma de pensar transcendental de Rahner. Si la unidad del signo (= categorial) y de la verdad (= transcendental) en el sacramento se da previamente al creyente, en ese caso... es el Dios mismo que actúa históricamente el que revela su verdad en signos, esto es, en la historia... (24). Y con ello, frente al esquema "categorial transcendental", se nos presenta... un tercer concepto que buscábamos, y ciertamente ahora en una especificación ordenada a la teología del hecho de la fe, el concepto de lo "sacramental". Todo lo transcendental se categoriza en el hombre debido a la personalidad interhumana y, por tanto, debido a la historicidad» (25).

16. Cf. A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación*, en J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis* I, Madrid 1969.

o hace algo, cualquier cosa, sino que actúa consigo mismo sobre nosotros, se compromete a sí mismo, se pone en movimiento a sí mismo, su actuación vital y vivificadora, y no nos comunica ninguna otra cosa sino a sí mismo. Esta es una afirmación audaz de la fe cristiana, sobre la que se reflexiona en diversas partes de la teología y sobre lo que hay que meditar de una manera creyente. Pues, de hecho, se trata aquí del convencimiento fundamental propio de la fe cristiana, o, por así decirlo, de la esencia de lo cristiano. Tal vez podamos describir esto con otras palabras:

*Lo característico de nuestra fe cristiana es esa particular relación hacia otro, el inmediato y directo entrecruzamiento o ensamblaje de historicidad y transcendencia, de la concreción histórica y del Dios que se comunica a sí mismo precisamente en ella.* Aparecen, por una parte, indisolublemente asociadas la unicidad de determinados hechos históricos concretos y, por otra, la permanente validez de la experiencia con Dios realizada en ellos. Esta estructura fundamental de la fe cristiana, que se expresa con suficiente exactitud con la palabra «encarnación de Dios» (o «humanización de Dios»), la expresa exactamente lo contrario que el mito. En el mito, por decirlo simplificando un poco, se reflejan experiencias fundamentales comunes del hombre en luchas metafóricas o figuradas de dioses y en cosmogonías, y se personifican finalmente, o adicionalmente, experiencias básicas en datos mitológicos. En los sucesos de la historia de la revelación (así son descritos y explicados) no se hallan experiencias atemporales, de manera adicional, en la forma de determinadas narraciones, sino que el testimonio de la acción salvadora de Dios en la fe cristiana procede de una manera precisamente inversa<sup>17</sup>. Unos sucesos o hechos exteriores asequibles históricamente, muy concretos y localizables de un modo histórico-temporal, son entendidos y explicados como el alborar del reino de Dios, como la aplicación de Dios, la presencia de Dios y la comunicación que Dios hace de sí mismo.

En la teología fundamental, en el tratado acerca de la revelación, se muestra detalladamente cómo esta visión de que revelación significa no la enunciación de frases o verdades, sino la venida de Dios mismo, la comunicación de sí mismo por parte de Dios —esta visión, repetimos— ha sido recuperada por la teología más reciente y por el último concilio, y ha sido purificada de ciertos elementos extraños que se introdujeron en ella los siglos anteriores.

17. Naturalmente, existen también en la Biblia tales elementos mitológicos en algunos pasajes, pero no se trata ahora aquí de eso.

El Vaticano I (1870), en una definición muy bien pensada, afirmó que uno es verdaderamente creyente cuando «con inspiración y ayuda de Dios, cree ser verdadero lo que por él ha sido revelado... por la autoridad del mismo Dios que revela» (DS 1789). El enfrentamiento contemporáneo con el racionalismo influyó de una manera sorprendente en la descripción de la fe y de la revelación divina: «ea quae revelata sunt» no sólo suena demasiado a cosas, sino que incluso se dice realmente: «el objeto material de la fe son las verdades reveladas... todo sobre lo que recae la autoridad del Dios revelador», escribe J. Trütsch en 1960 (LthK IV [1960] 919 s), aunque no deja de añadir para completar su idea: «Si se hubiera definido la fe a partir de la respuesta personal al Dios que me llama, no se hubiera eliminado ciertamente la aceptación o alusión a las verdades, pero se hubiera cargado el acento de distinta manera». ¿Pero cómo se podría dar esa otra acentuación? «En esta revelación, habla el Dios invisible por el amor que le rebosa, se dirige a los hombres y trata con ellos, para invitarlos a la comunión consigo mismo y aceptarles en ella... Al Dios revelador hay que prestarle la obediencia de la fe. Y en esto el hombre se entrega a Dios como un todo completo en la libertad. En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos, para invitarlos y recibirlos en su compañía... Cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe. Por la fe, el hombre se entrega entera y libremente a Dios». Estas son expresiones de la constitución acerca de la revelación del Vaticano II (DV 2, 5), que reflejan un nuevo enfoque hacia el carácter personal de la revelación y de la fe. H. Volk tituló un libro suyo *La fe como credibilidad*, y en él describe la revelación como comunicación de sí mismo por parte de Dios, y la fe, de una manera correspondiente, como la respuesta del hombre con todo su ser.

### 3) Los acontecimientos y su significación lingüística

Un aspecto importante debe destacarse nuevamente aquí en este contexto. Recoge lo dicho acerca de la condición del hombre como hablante y tiene una importancia permanente precisamente para la teología de los sacramentos, en cuanto que, en todas las realizaciones sacramentales, junto a la acción significativa, la palabra desempeña un papel decisivo.

Me refiero a la mencionada interdependencia entre acción y palabra, es decir, al hecho de que determinados acontecimientos en la vida de Israel o en la vida de Jesús sin más pueden ser considerados, como tales, como una revelación. Revelación, comunicación de sí mismo por parte de Dios, es un concepto de relación, y contiene, por consiguiente, *per definitionem*, a los destinatarios, a los que se revela algo o a los que se debe abrir algo.

*La experiencia histórica de Dios incluye, por lo tanto, el conocimiento por parte del hombre, la percepción humana y la reflexividad por parte de los hombres.* El estar-en divino en situaciones históricas, su compromiso con determinadas personas o acontecimientos, se convierte en auto-anuncio de Dios al hombre, en reve-

lación de Dios, siempre y cuando el conocimiento y la percepción humanos (al menos en algunos hombres) es iluminado en cuanto tal.

La resurrección de Jesús como acción de Dios, por ejemplo, es ciertamente un hecho independiente del conocimiento humano. Pero se convierte en revelación del poder vivificador y de la fidelidad de Dios solamente cuando los apóstoles experimentan al Crucificado como vivo y esto como muestra del poder de Dios, como inicio realizado del reino de Dios, como acercamiento de sí mismo y cuando es testimoniado y llevado a la palabra. Naturalmente que el hecho de la revelación y su concreta repercusión en las Escrituras y su relato en las mismas es independiente de nosotros, y, por tanto, se nos da previamente. Pero todos esos testimonios de la comunicación de sí mismo por parte de Dios pasan plenamente por el medio del conocimiento de fe del hombre y de su articulación hablada.

*Así, pues, si decimos: Dios se asocia a determinados acontecimientos y personas y realmente de tal manera que ahí se realiza una posibilidad permanente del encuentro con Dios, ahí se incluye también, junto a esas personas y esos acontecimientos, la interpretación y la descripción hablada de esos acontecimientos y de esas personas a través del escritor bíblico, y a través de los testigos primitivos de la fe. Lo dicho aquí tiene su punto culminante en la experiencia y en la interpretación del destino de Jesús de Nazaret. Aquí, según el entender bíblico, se compromete Dios de una manera única y definitiva; se da la vinculación permanente de Dios y el hombre, y el hombre se convierte en un símbolo real definitivo y universal de Dios, en un signo irrevocable de la presencia de Dios en la historia.*

- b) *La expresión bíblica: Jesucristo, el «misterio de Dios»*  
(Col 2, 2)

*Cristo, sacramento del encuentro con Dios, es el título de una obra de Edward Schillebeeckx, el importante teólogo dominico flamenco. En él se desarrolla con toda amplitud lo siguiente: Lo que, en el sentido más estricto, se menciona con la palabra sacramento, se efectúa con toda claridad en Jesucristo. El es, en el sentido originario, sacramento, es el «sacramento originario» en el sentido literario teológico más exacto. El concepto «sacramento» no es, como tal, una palabra bíblica, aunque tiene raíces bíblicas. En este sentido comparte esta característica con otros términos teológicos importantes que son términos especializados. Tampoco los conceptos de trinidad, unión hipostática, transustanciación, igual en*

esencia (*homousios*), madre de Dios (*theotocos*) y otros muchos se encuentran en el nuevo testamento, y, sin embargo, lo que se quiere significar con esos conceptos posteriores procede del nuevo testamento.

Si nosotros deseamos demostrar la base bíblico-teológica de la afirmación: Jesucristo es el «sacramento originario», es de gran importancia el hecho de que el término neotestamentario *mysterion*, en la más antigua traducción de la sagrada Escritura, la denominada «Itala» se traduce por «sacramentum». «Sacramentum» era, en el uso profano romano, ante todo un término técnico para designar el juramento de la bandera, es decir, un rito que trataba de expresar un destacado compromiso propio. Pero por el uso, para la traducción de *mysterion sacramentum* participa, en los comienzos de la utilización cristiana de la palabra, de la amplitud de significado del vocablo neotestamentario *mysterion*. Este hecho, es decir, que el *mysterion* neotestamentario es la tierra madre en la que crece el concepto tardío diferenciador y especializado de sacramento, es importante para una comprensión originaria del sacramento que entronca con la visión bíblica de la comunicación de la salvación<sup>18</sup>.

En su esfuerzo por recuperar la tierra materna bíblica, es muy útil el artículo *mysterion* de Günter Bornkamm en el *Diccionario teológico* de Kittel. Bornkamm explica detalladamente, respecto a lo que aquí nos interesa, que en las cartas paulinas y deuteropaulinas, el concepto de *mysterion* contiene una fuerte vinculación con el kerygma de Cristo: el anunciar a Cristo crucificado (1 Cor 2, 4; 2, 7). En la Carta a los colosenses, se equipara expresamente (1 Cor 1, 23) significa lo mismo que «anunciar el *mysterion* de Dios» el *mysterion* de Dios con Cristo (2, 2). El misterioso designio de Dios, el misterio de su amor predestinante, que desde el principio estaba oculto en él, es realizado por él mismo en su acción salvadora en la historia. Es asimismo anunciado, revelado en la historia de la vida, de la muerte y de la exaltación de Jesucristo.

El captar este *mysterion* en la fe, mejor, el dejarse captar por ese *mysterion*, es la tarea de la vida cristiana: «Pues como habéis recibido a Cristo el Señor, andad con él, arraigados y fundamentados en él, corroborados por la fe, según la doctrina que habéis recibido, abundando en acción de gracias», así se expresa la Carta a los colosenses en este contexto (2, 6 s).

18. Y cuando uno es de la opinión de que un concepto neoescolástico del sacramento apenas refleja este origen del bíblico *mysterion*, como R. Schnakenburg: «Puesto que sacramento no es ningún concepto bíblico tampoco tiene apenas que ver con la palabra *mysterium* en el sentido bíblico, se puede cuestionar acerca de los orígenes bíblicos del concepto de sacramento que después se desarrolló» (LThK IX [1964] 21), entonces es apremiante el establecer este contexto bíblico.

En la Carta a los colosenses (1, 27) se utiliza, para la descripción del hecho de Cristo como *mysterion*, una frase poco menos que clásica. Se dice allí: «A quienes de entre los gentiles quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio». Pero ¿cuál es ese «*mysterion* de Dios?»: «Este que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria». Se puede denominar clásica, precisamente haciendo referencia a la teología sacramental en cuanto que aquí se describe, de una manera totalmente precisa, que la comunidad de los creyentes tiene parte en esa estructura sacramental del hecho de Cristo. Sobre esto reflexionaremos de una manera especial en el párrafo próximo. Antes, sin embargo, acentuemos un poco más la frase «Jesucristo es el sacramento originario» desde otro punto de vista. Partiendo de lo que se advierte en la Biblia, es extraño, y ya se ha destacado de muchas maneras, que el concepto *mysterion* se utiliza casi únicamente unido a palabras que significan «revelación» (descubrir, anunciar, dar a conocer, expresar, comunicar, etc. Cf. Rom 16, 25 y 26; 1 Cor 2, 10; Col 1, 26; 1 Cor 2, 7; Ef 3, 9; Ef 6, 19). La revelación pertenece, de una manera esencial y constitutiva, a este uso de la palabra *mysterion*, y ciertamente, no como si el *mysterion* fuera únicamente un presupuesto inicial para la revelación, de tal modo sería eliminado mediante el hecho del anuncio, sino que la revelación descubre el misterio precisamente como tal. Concretando: la cruz y la resurrección de Jesús hacen presente y experimentable, aunque siga siendo incomprensible, el misterio de la amorosa donación y proximidad de Dios.

Lo humano-histórico exterior es la forma experimentable de la interioridad de Dios, para decirlo de una vez en este concepto corriente. Pero a la figura experimentable exterior corresponde, cosa que hace completamente claro este hallazgo terminológico bíblico, el que el anuncio de la fe no sólo proporciona conocimiento de la revelación antes habida del *mysterion* de Dios, sino que pertenece asimismo al hecho del *mysterion* y al hecho de la revelación. Este es un elemento que precisó y tematizó la teología sacramental diferenciadora posterior: al sacramento pertenece de una manera constitutiva y esencial la palabra anunciadora.

c) *La historia y el destino de Jesús como sacramento originario*

1) Jesús, «lugar» de la experiencia de Dios <sup>19</sup>

A través de Jesús se experimenta quién es Dios y cómo es. El encuentro con Jesús es el encuentro con la misma venida de Dios, con su llamada, con su inclinación a nosotros y su gracia, con su perdón, con su amor: éste es el gran tema de la múltiple predicación de Cristo en el nuevo testamento.

Una formulación de esta idea al parecer muy simple, pero, sin embargo, muy madurada y fácil de retener es la frase del prólogo de Juan en Jn 1, 4, que es una formulación de la predicación bíblica de Cristo y que fue escrita hacia finales del siglo primero: «Y el Verbo se hizo carne». Lo que significa el Logos y a quién se alude con este concepto de la filosofía griega, queda bien claro al principio de este himno cristiano. Con una referencia consciente al comienzo del antiguo testamento, «Al principio, creó Dios» (Gén 1, 1), se dice aquí: Al principio era el Verbo, en Dios, el mismo Dios. El Logos —la luminosidad y la expresabilidad, que es el mismo Dios, lo interior de Dios, en cuanto que el mismo se expresa y se comunica— se hace *sarx carne*, esto es, según la manera de hablar de los hebreos, se hace hombre, acepta un destino humano y una existencia humana. No sólo toca o se pone en contacto con este hombre Jesús, sino que se hace este hombre Jesús. Esta idea nos es a nosotros muy familiar, porque nuestro pensar y hablar de Jesucristo sigue estando influido preferentemente por la concepción de la denominada cristología de la descendencia, es decir, una cristología que parte de la idea de un descenso, que piensa de arriba abajo, de Dios al hombre Jesús. Partiendo de la idea de la preexistencia, es decir, del ser del Logos antes de todos los tiempos en Dios, se determina en general nuestra concepción de la encarnación, del hacerse hombre del Verbo. De hecho esta idea se defiende también en las capas más antiguas del nuevo testamento. La concepción de la preexistencia surgió a partir de la especulación judía acerca de la sabiduría, y de ahí fue tomada como algo que podía servir para la descripción de Jesucristo. En una antigua fórmula, expresa también Pablo (Gál 4, 4) esta idea: «Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido

19. Cf. el escrito homenaje del mismo título a B. Welte, editado por B. Casper y otros, Freiburg 1976.

de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley para que recibiésemos la adopción»; por tanto, se trata de un movimiento de descenso y de resurgimiento, que nos toma consigo. De una manera semejante, se habla en Rom 8, 3. También el primitivo canto a Cristo de la Carta a los filipenses 2, 5-11, que Pablo encuentra elaborado ya y que recoge en su carta, está a favor del uso relativamente temprano de esta concepción de la preexistencia y de la teología de la descendencia. Evidentemente, cuando se alude a eso, se debe decir asimismo con toda claridad que esta forma de mostrar la importancia de Jesucristo, no es en modo alguno la única en el nuevo testamento ni siquiera la dominante o la que da la tónica. Así precisamente el himno de Filipenses es un ejemplo importante para demostrar la compenetración de la concepción originaria de la exaltación y el motivo básico de la misión o del envío. Por otra parte se debe hablar también de la importancia de la cristología de la ascendencia, de la cristología de la ascensión.

Pero antes hay que recordar siquiera brevemente las múltiples maneras de describir esta misteriosa unión de Jesús con el Padre.

El es «imagen de Dios» como dice Pablo (2 Cor 4, 4). «Es la imagen (el icono) de Dios invisible», dice el himno a Cristo de la Carta a los colosenses 1, 15. «Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante», dice Jesús en el evangelio de Juan (5, 37), «pero el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Aquí nos encontramos con todo el peso de la antigua idea de la *imagen*. La imagen no es simplemente una referencia a otra cosa, sino que es una forma de comunicación de aquello que está copiado en la imagen. La veneración de los iconos del cristianismo oriental vive todavía hoy de esta idea de la imagen completamente distinta. Esa idea se utiliza también en el nuevo testamento para designar a Jesús como el misterio de Dios, como el sacramento del encuentro con Dios. Jesús es el templo de Dios, el templo del Espíritu de Dios. También esta concepción desempeña en el evangelio de Juan un papel muy importante. En conexión con las misteriosas palabras de Jesús sobre la destrucción del antiguo templo y la erección de uno nuevo —Jesús es acusado por ello ante el tribunal de los sumos sacerdotes— escribe Juan expresamente que los discípulos sólo comprendieron lo que él quiso decir después de su muerte y de su exaltación: «Pero él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2, 21); él es la nueva morada de entre los hombres.

## 2) La fórmula clásica de Calcedonia

En las polémicas teológicas de la iglesia, a través de los siglos, se trata una y otra vez de la misteriosa unidad de Jesús con el Padre, del hombre con Dios. Las disputas cristológicas se cerraron en parte, en el 451, en el concilio de Calcedonia, el cual, en una

fórmula bien pensada y equilibrada, se esfuerza por describir tanto la humanidad sin merma, como su unión indisoluble con Dios. Para una teología de los sacramentos bien enfocada, es una buena ayuda el tener presente esta formulación cristológica de Calcedonia: es, a su manera, una acertada descripción de la «estructura sacramental» de todo el hecho de Cristo, del sacramento originario de Jesucristo. El texto del concilio suena así, en sus pasajes esenciales:

Siguiendo, pues, a los santos padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad, y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre... consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad... Se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido y dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo... como nos lo ha transmitido el símbolo de los padres (DS 148).

Se afirma al mismo tiempo una dualidad y una unidad. La dualidad se describe con el concepto de naturaleza (divina y humana), la unidad con el concepto de persona (*prosopon* o *hypostasis*). La unión por la hipóstasis o «unión hipostática», es el término técnico teológico. Pero son asimismo importantes los adverbios: la unidad se realiza de tal manera que ambos componentes, el divino y el humano, se hallan de una manera no partida o dividida. Se trata de una unidad indisoluble. Pero ella no elimina la propiedad y la integridad de ambos componentes, ninguno de ellos absorbe al otro, ninguno de los dos *se mezcla* simplemente con el otro, ninguno *se transmuta* en el otro<sup>20</sup>. Nuestro interés apunta aquí a una acertada descripción de lo que hemos dicho. Aquí lo humano es la comunicación de lo divino, lo uno no está sin lo otro, uno se convierte en el lugar del encuentro con el otro. El encuentro con Jesús se llama encuentro con Dios.

20. En otro pasaje, en la cristología, se puede valorar de una manera más intensa e incluso crítica esta fórmula. Porque, naturalmente, tal fórmula de la antigüedad, en una conceptualidad desacostumbrada para nosotros, nos plantea asimismo algunas cuestiones, y, en cualquier caso, salta a la vista el desplazamiento de acento frente al modo de hablar bíblico. Pero todo esto lo podemos dejar de lado. Cf. sobre este punto: W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 41982, 281 s; K. Rahner, *Chalkedon-Ende oder Anfang?*, en A. Grillmeier/H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* III, Würzburg 41973, 3-49.

### 3) La visión originaria o primitiva de la cristología de la exaltación

Estamos acostumbrados a esta idea: Jesucristo es el sacramento originario (*Ur-Sakrament*), la proximidad de Dios en el campo de la historia humana, y solemos explicarlo mediante la teología de la encarnación o cristología de la descendencia. Desearía esbozar una vez más esta misma idea, aunque sólo fuera brevemente, desde la visión de la cristología originaria de la exaltación, no sólo porque también la teología de la encarnación se nutre de esta reflexión originaria sobre la muerte y la exaltación de Jesucristo, sino sobre todo porque, ahí, con más fuerza que en la teología de la humanización —hoy frecuentemente extraña a nosotros y que nos causa una impresión rara como cifrada—, se expresa *la función* que acabamos de mencionar *de la palabra*, la comunicación del misterio en el kerygma, en medio del lenguaje humano. Centro y núcleo de la tradición apostólica de Jesús son, en la polifacética predicación concreta de Jesús, las proposiciones sobre la muerte y la resurrección de Jesús. A partir de ahí proceden las ideas y las fórmulas de predicación, hablan de nacimiento y de preexistencia, se orientan hacia delante al hablar de la ascensión y de la parusía. Con relación a la profesión de la primitiva iglesia, no hay que decir que esta forma doble de muerte y resurrección trata de expresar lo esencial de Jesús y de su relación con Dios. A partir de aquí, se completan los diversos títulos que se atribuyen a Jesús como Ungido (*Christos*), Señor (*Kyrios*), Hijo (*Hijos*). Por otra parte, la confesión o profesión de la muerte y resurrección de Jesús es siempre y al mismo tiempo una profesión de la proximidad de Dios y de la acción de Dios: él lo entregó por nosotros a la muerte y lo resucitó de la muerte por nosotros, como se dice, por ejemplo, en Rom 4, 24 s.

Lo que tratamos de explicar aquí como sacramento originario (*Ur-Sakrament*), el estar-en de Dios en la existencia de Jesús y en su destino, se manifiesta de una manera especialmente aguda, si recordamos aquella famosa frase teológica: «Del Jesús anunciador y predicador al Cristo anunciado y predicado». Esta frase se acuñó bajo la impresión de una fuerte discrepancia, que parece darse en el hecho de que Jesús anunciaba la aparición del reino de Dios y, en cambio, los apóstoles anuncian a Jesucristo; de forma que del sujeto, del predicador, en cierto sentido se hizo un objeto, a saber, el que es predicado o aquél al que se anuncia. En palabras de realidad sacramental: ¿apunta lo exterior, la predicación y la acción de Jesús, a algo oculto, a lo que es propio, a algo que es, en último extremo, una cosa distinta, que es lo que realmente se pretende expresar, pero que se halla fuera de lo signifi-

cado? O, en otras palabras, ¿es tal la referencia que en ella misma se realiza y se halla presente lo significado? ¿cómo se realiza la interdependencia entre el destino humano de Jesús y la realidad de Dios? También las raíces de la predicación post-pascual se hallan aquí en la conducta del Jesús pre-pascual: porque, en la medida en que Jesús en sus reivindicaciones, en su soberanía frente a la ley vigente, se presenta en su salvación y perdón como el representante del reino de Dios que aflora, en esa misma medida dirige él la mirada no sólo de sí al Padre, sino también a sí y de esta manera al Padre. Y, sin embargo, la concreción decisiva de este aspecto se verifica a través del hecho de la pascua. Esto es, el paso o la transición del evangelio de Jesucristo al evangelio sobre Jesucristo es precisamente, en último término, la experiencia de la pascua.

Ahora no son sólo las palabras y las acciones de Jesucristo, sino su destino completo lo que habla propiamente, el propio mensaje. Que Dios nos habla, que realiza la salvación, que está ahí, que salva, que surge de la humillación y la muerte... para todo esto tenemos ahora no sólo las palabras de Jesús, sino su propio destino, toda su figura. Jesús no sólo dijo: Dios es salvación, Dios salva, sino que ahora él mismo es la afirmación, la prueba de que Dios es salvador y de que Dios salva. Toda la operatividad del crucificado y del exaltado se convierte en palabra, en anuncio de buena nueva, en evangelio. El no sólo es el más claro mensaje de lo que el hombre debe ser, a saber, un hombre que ama, que se somete a la voluntad del Padre. Es asimismo el mensaje más claro de cómo Dios se vuelve hacia el hombre, de cómo asume totalmente un hombre en el Espíritu santo, de cómo le hace soportar imperturbablemente todos los ataques, de cómo le acompaña en la última oscuridad y prueba de la muerte, y de cómo le recoge y le completa en su intenso amor.

Si los apóstoles deseaban transmitir todo esto, no les bastaba simplemente con recoger algunos *logia* de Jesús e interpretarlos, aunque esto se hizo también por fortuna desde el principio. Para expresar este mensaje completo de Dios, la revelación de su misterio en Jesús, él mismo, su figura, su destino tenía que convertirse en tema. Pero esta tematización no se desvía precisamente de Dios, sino que habla siempre de Dios, cuando habla del hombre Jesús. Y entonces todo lo que se anuncia de Jesús o sobre Jesús, habla de la acción y de la actuación de Dios con Jesús; anuncia que Jesús, que es y sigue siendo totalmente hombre como nosotros, es, de una manera especialísima, el portador de un anuncio divino para nosotros, la palabra de Dios en el mundo. En él nos habla Dios de una manera directa e inmediata. Según el testimonio de los que creyeron en Jesús y transmitieron esa fe, el Crucificado en el pasado es asimismo el asumido en la vitalidad actual de Dios.

*El que tiene que ver con el hombre Jesús tiene que ver con el Dios vivo. Esto es lo que queremos decir, en definitiva, cuando decimos: Jesús es el sacramento originario.* Que su persona y su destino humano se convierten en presencia de Dios, lo señala ya el nombre con el que lo designamos: Jesucristo. Deberíamos detenernos aquí y, hablando en sentido bíblico, decir: Jesús el Cristo, Jesús el Cristo de Dios, para adquirir conciencia después de este inciso bíblico, de que no se trata de un nombre doble en el sentido usual, sino que aquí se da una denominación o formación del nombre, como cuando decimos Carlomagno o Luis el Santo. Al nombre del hombre de Nazaret se le ha añadido la designación de su función, a saber, Mesías = Cristo = Ungido, y se le ha asociado indisolublemente. Cristo, por tanto, expresa su significación para nosotros, su función respecto a nosotros, a saber, el hecho de que nosotros creemos en él y en el misterio de su vida y de su muerte como un hecho que ha tenido lugar para nosotros y con nosotros, como un hecho que trata de incluirnos y englobarnos a nosotros.

Esta «estructura cristológica» impregna también a la comunidad de los que siguen a Jesús y a sus realizaciones fundamentales.

### 3. Realizaciones eclesiológicas fundamentales

#### a) *Un cuerpo-un espíritu: la iglesia como sacramento fundamental (sacramento raíz)* <sup>21</sup>

Volvemos de nuevo a la mencionada formulación clásica de la Carta a los colosenses: «A quienes de entre los gentiles quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio (*mysterion, sacramentum*). Este, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria» (Col 1, 27). El misterio divino de Jesucristo no es algo individual-exclusivo, sino que es algo personal inclusivo, es decir, se realiza no exclusivamente entre Jesús y el Padre, sino desde el Padre por Jesucristo hacia nosotros y dentro de nosotros.

21. En los comienzos de la nueva reflexión acerca del carácter sacramental de la iglesia, el uso lingüístico no era unitario. Así O. Semmelroth tituló el libro suyo que dio la pauta *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt <sup>3</sup>1963. Mientras tanto, cada vez se pusieron los autores más de acuerdo para reservar el prefijo «*Ur*» para Jesucristo y para designar la preordenación de la iglesia, ante cada uno de los sacramentos considerados individualmente, con los términos de *Grundsakrament* (sacramento fundamental) o *Wurzelsakrament* (sacramento raíz). Cf. O. Semmelroth, *La iglesia como sacramento-raíz*, en: J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis* IV, Madrid, 1975, 340 s.

## 1) La idea paulina del cuerpo

Para todos nosotros es algo corriente el que, sobre todo Pablo, tematize esta idea con el concepto —¿o deberíamos decir mejor con la imagen?— del cuerpo.

Ante todo destaca él con toda claridad que el cuerpo de la cruz y de la resurrección, el de Jesús, es el lugar en el que se realiza el hecho propio de la salvación, cuando dice: «Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la ley por el cuerpo de Cristo», es decir, por su muerte, por su vida entregada (Rom 7, 4). Pero, naturalmente, nosotros no tenemos sólo parte en su cuerpo crucificado, sino también en el cuerpo de su resurrección: «Que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Flp 3, 21). Esta es la primera aplicación fundamental de estas palabras en Pablo, pero también en los sinópticos y en Juan.

*El cuerpo de Jesucristo es la persona viviente de Jesucristo en el hecho de la cruz y de la resurrección, en el que todos nosotros tenemos parte y debemos tomar parte. De ahí se deduce que a los que aceptan la comunión y la comunicación con este hecho de pascua, es decir, la comunidad de los creyentes, hay que ponerlos bajo este título.*

La frase citada hace unos momentos de Pablo (Rom 7, 4) de que nosotros por el cuerpo crucificado de Cristo estamos liberados del imperio de la antigua ley, lo explica Pablo como sigue: Ahora realizamos nosotros nuestro servicio «en la nueva realidad del espíritu». ¿Qué quiere decir con esto? «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo, y todos: judíos, gentiles, siervos, libres, hemos bebido del mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13). Por el bautismo, tenemos parte en el cuerpo de la cruz y resurrección de Jesucristo, es decir, en su destino vital del descenso y del ascenso, somos incorporados a su cuerpo, y así nosotros, los muchos creyentes, nos convertimos, a través de la participación en la pascua de Jesús, en el cuerpo, su cuerpo, la iglesia, la comunidad, en la comunidad local, como por ejemplo la comunidad de Roma: «Así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros» (Rom 12, 5).

El interés de la primera Carta a los corintios y de la Carta a los romanos, cuando hablan del cuerpo de Cristo, de la iglesia, puede rastreadse por el hecho de que la iglesia local es un cuerpo de muchos miembros, un organismo carismático, unificado en el pneuma, en el Espíritu santo de Jesucristo. En las Cartas a los colosenses y a los efesios nos encontramos, en este aspecto, con cierto desplazamiento formal y de contenido, cuando se denomina

a la iglesia en su conjunto *soma tou Christou*, y aparece en cierta contraposición frente a la cabeza: «Como Cristo es cabeza de la iglesia y salvador de su cuerpo» (Ef 5, 23).

## 2) El artículo tercero del símbolo apostólico

Esta conciencia del antiguo cristianismo de ser «un cuerpo en un solo Espíritu» se difundió a las generaciones siguientes sobre todo a través del símbolo o profesión bautismal con ocasión de la incorporación en la comunidad del Espíritu santo. Los símbolos o profesiones bautismales de la primitiva iglesia se entienden como el resumen auténtico y breve del mensaje evangélico originario. Entroncan, tanto en su contenido como en su estructura formal, con el nuevo testamento. En el nuevo testamento se dan ya diversas fórmulas de confesión bien determinadas y fijadas. Decisiva para la conformación de la profesión bautismal fue ante todo la fórmula trinitaria, que Mateo sitúa de una manera destacada al final de su evangelio, en la denominada orden de bautizar: «Haced discípulos de todos los pueblos y bautizadlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo» (Mt 28, 19). Esta confesión al Padre, al Hijo y al Espíritu con ocasión del cambio de vida, en el momento de hacerse cristiano, fue muy pronto ampliada mientras se la aclaraba, al mencionar la actuación de Dios en el mundo, el nombrar a la Trinidad. La confesión al Padre, al Hijo y al Espíritu fue en cierto sentido concretada según la historia de la salvación. En la forma de la denominada confesión de fe apostólica o símbolo, es esta confesión bautismal un patrimonio común de la cristiandad.

Después de que en Roma, en el curso del siglo IV, se realizó el cambio del griego al latín en los servicios religiosos, se fue difundiendo cada vez más el símbolo bautismal de la ciudad de Roma —ahora en latín, que era la lengua popular—, también en las demás comunidades que hablaban latín del occidente. Experimentó todavía algunos cambios y algunas añadiduras, hasta que Carlomagno prescribió como obligatoria para todo su imperio la redacción que nosotros conocemos como símbolo apostólico de la fe o profesión apostólica de la fe. Aunque es evidente que, en esta forma literaria, no deriva de la edad apostólica, sin embargo, sus afirmaciones esenciales fueron utilizadas en Roma en el paso del siglo II al III, y el contenido de este símbolo es efectivamente la enseñanza y la tradición de los apóstoles en una redacción abreviada.

A la cuestión acerca de la estructura fundamental de nuestra relación con Dios y de nuestra unión con Cristo, contesta esta confesión o símbolo bautismal: ser cristiano, ser iglesia de Jesucristo, significa existir en el Espíritu santo. Pues las frases del

símbolo en su tercera parte, que describen la existencia concreta cristiana, son aclaraciones y desarrollos de la confesión del Espíritu santo. Creo en el Espíritu santo quiere decir en concreto: Creo en la iglesia, en la comunidad o comunión de los santos, esto es, originariamente de los santificados, de los *sancti* (por tanto, de los cristianos), que se hallan reunidos en torno a los *sancta* (= cosas santas), alrededor de los santos misterios de la Eucaristía. Creo en el Espíritu significa creer en el perdón de los pecados, lo que ocurre fundamentalmente en el sacramento del bautismo, en el que el Espíritu santo toma como suyo al individuo. La existencia en el Espíritu quiere decir asimismo esencialmente una existencia en esperanza, un estar orientado hacia la plenitud de lo comenzado: esperanza de la resurrección y de la vida eterna, de la compleción.

*El Espíritu santo es la realidad y la efectividad de Dios y de Jesucristo en nosotros, esto es, en la comunidad de los creyentes, en la iglesia.*

### 3) El Vaticano II: la iglesia como «sacramentum»

Por la presencia del Espíritu santo de Jesucristo, la iglesia se convierte en el «sacramento originario» (*Ur-Sakrament*) de Jesucristo, e incluso, a partir de ello, adquiere una «estructura sacramental». Después de una abstinencia conceptual de siglos en este aspecto, el Vaticano II apuntó de nuevo a este concepto de «sacramentum» y lo acentuó en la descripción de la iglesia, introduciéndolo así en la eclesiología: Así la segunda frase de la constitución sobre la iglesia, la *Lumen gentium* dice: «Y porque la iglesia es en Cristo como un sacramento (*veluti sacramentum*), o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano».

La palabra algo vacilante «como» (*veluti*) sacramento refleja un moverse algo tímidamente en un campo conceptual desacostumbrado, y deja traslucir algo de la polémica que se suscitó cuando el cardinal Frings, inspirado por su perito Joseph Ratzinger, introdujo en el debate esta idea. El cardinal Ruffini de Palermo sacó a relucir su dogmática escolar romana y expuso con ironía su opinión de que, para él, era completamente nuevo, el que, junto a los conocidos siete, hubiera también un octavo sacramento. Pero, naturalmente, eso no era lo que había dicho Frings.

A pesar del vago «como» (*veluti*), en la constitución sobre la iglesia, nos encontramos, de una manera aguda y clara, con los elementos conceptuales señalados: un grupo visible de hombres y

la iglesia que opera y muestra (*signum et instrumentum*) la unidad de los hombres y la íntima asociación de la humanidad con Dios.

En el artículo 8 de la misma constitución, se explica, con el concepto auxiliar de la analogía, cómo los padres conciliares ven la sacramentalidad de la iglesia en unidad con Jesucristo y diferenciándose de él. Todo el capítulo primero de la constitución sobre la iglesia trata de describir, por medio de una expresión diferenciada teológicamente, es decir, trinitaria, la iglesia como fundación de Dios y como misterio. En este marco, el texto, en su número 8, dice que la iglesia, en una analogía que no carece de importancia, es semejante al misterio del Verbo hecho carne. Literalmente dice: «Pues así como la naturaleza asumida (se refiere a la humanidad de Jesús) sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la iglesia sirve al Espíritu santo, que la vivifica, para el crecimiento de su cuerpo». La iglesia, como el cuerpo misterioso de Cristo, no se considera como una simple continuación de la encarnación, sino como un misterio de estructura propia, que se halla en una relación de analogía con la encarnación (en un sentido estricto y propio) y que, de una manera totalmente particular, tiene algo que hacer con la función en la economía de la salvación del Espíritu. El hombre Jesús se halla unido al Verbo divino, y, de una manera semejante, también en la iglesia se han fundido en una realidad compleja la realidad divina —es decir, el Espíritu santo de Dios y de Cristo— y la realidad humana— a saber, la estructura social de la iglesia. La designación expresa de la relación entre la encarnación y la iglesia como analogía del último siglo. De una manera indirecta, esta presentación de la singular relación entre la iglesia y el Espíritu corrige, de una manera indirecta, una concepción, que, enlazando con J. Adam Mohler, estaba tan en boga en la teología católica de los últimos tiempos, a saber, la que consideraba a la iglesia como a Cristo que continuaba viviendo y como una encarnación continuada.

El concilio dice claramente: nuestra vinculación con Jesucristo se realiza mediante su Espíritu santo. Literalmente: «El nos concedió participar de su Espíritu, quien, siendo uno solo en la cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los santos padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano» (LG 7).

Únicamente sobre la base de esta teología del Espíritu se puede lograr una comprensión correcta de la denominación de la iglesia como sacramento. Porque esta designación no significa una abstracción suplementaria o adicional de los siete sacramentos, sino que significa un recurso al antiguo uso lingüístico en la iglesia de la palabra *mysterium*. En el artículo 48, 2 de la *Lumen gentium*, se formula nuevamente con exactitud lo que se pretende decir. Allí leemos: «Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos: habiendo resucitado de entre los muertos, envió sobre los discípulos su Espíritu vivificador, y por él hizo a su

cuerpo, que es la iglesia, sacramento universal de salvación». Aquí se dice expresamente que la iglesia, a través del Espíritu enviado por Cristo, es el signo salvador para todos o deberá serlo. El Espíritu, enviado a lo más íntimo del individuo, es, en ellos, el principio de unidad del todo.

Señalemos, por tanto, que el concilio Vaticano II recupera la antiquísima visión espiritual de la iglesia, y la manera de pensar del símbolo apostólico, la estrecha relación entre el Espíritu y la iglesia en el artículo tercero de la fe con el concepto de sacramento de la antigua iglesia la introduce de nuevo en la eclesiología actual, en la doctrina sobre la iglesia.

*En la medida en que el hecho de Cristo como un todo, con su muerte, exaltación y difusión del Espíritu como la manifestación de la acción de Dios, es descrito como la manifestación de la acción de Dios, como el modo y la forma de la proximidad de Dios, como misterio de Dios y, por tanto, como el sacramento originario (Ur-Sakrament) de Dios, en esa misma medida lo que se ha dicho aquí sobre la iglesia no es un sacramento adicional u otro sacramento, sino el desarrollo, la concreción y el desarrollo históricos de este sacramento originario.*

*A través de su Espíritu y en su Espíritu, él, el Kyrios exaltado, se halla próximo de la manera más intensa a su comunidad*<sup>22</sup>.

22. En explicaciones como éstas, se advierte que la descripción cuidada e íntegra de Jesucristo y de su significación para nosotros no se logra sin el misterio de la trinidad. En efecto, éste, en su forma originaria, es todo lo contrario a un pasatiempo ocioso o como una exquisitez teológica. La trinidad es la fórmula breve pero íntegra con la que se puede expresar, de la forma más clara, la singularidad de Jesucristo y lo específico de su iglesia.

b) *La presencia del Kyrios en su comunidad*

## 1) La «asistencia» prometida

El evangelio de Juan desarrolla el discurso sobre el Espíritu santo bajo signos fuertemente cristológicos. Sobre todo en el llamado sermón de despedida, se fue condensando o decantando la reflexión acerca del papel del Espíritu santo de Jesucristo en la historia y en la iglesia, esa reflexión que se había desarrollado durante decenas de años: «Pero os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré... Todavía un poco y ya no me veréis, y todavía otro poco, y me veréis (Jn 16, 6 y 17). El Espíritu trae la presencia nueva postpascual de Jesucristo ante sus discípulos, es la manera como el Señor exaltado está en medio de nosotros. Este conocimiento es descrito y considerado teniendo presentes las necesidades concretas de las comunidades cristianas, y asimismo con la vista fija en las dificultades y los nuevos problemas, debidos a la distancia temporal de los sucesos de Galilea y de Jerusalén, para retransmitir a otros, sin falsearla, la herencia originaria y hacerla fructificar: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras» (Jn 16, 12-14). Así, pues, nos encontramos, por una parte, con la necesaria conexión retrospectiva con el hecho originario de Cristo, con una referencia al testimonio auténtico de esos acontecimientos a través de la generación apostólica y, por otra parte, con la apertura a las nuevas situaciones y coyunturas de las comunidades, con la entrada en la dimensión plena del hecho de Cristo, con el descubrimiento de lo de antes para lo de hoy, esto es, con la manifestación de la actualidad y de la validez de lo pasado para el presente. Todo esto lo realiza el Paráclito, la asistencia en la que Cristo mismo está presente a su comunidad.

## 2) «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17)

El Espíritu es la manera como el Señor exaltado está en medio de nosotros. Pablo utiliza, en su segunda Carta a los corintios, una formulación desacostumbrada y chocante para expresar este estado de cosas. Cuando él reflexiona y piensa en qué consiste lo

propriadamente nuevo de la nueva alianza, por qué la antigua alianza ha sido superada y por qué las leyes obligatorias de la tradición mosaica han sido anuladas, entonces utiliza para designar lo nuevo la palabra «espíritu» (*pneuma*). Su servicio como servicio en la nueva alianza lo denomina él, dándole énfasis, «servicio del espíritu» (*diaconia tou pneumatos*). El servicio antiguo de la letra conduce a la muerte, pero el espíritu de Dios hace vivir. «Hasta el día de hoy —dice— siempre que leen a Moisés, el velo persiste tendido sobre sus corazones; mas cuando se vuelvan al Señor (es decir, a Jesús, al Mesías) será corrido el velo». «Pues el Señor es Espíritu» —dice Pablo en 2 Cor 3, 17— y donde está el Espíritu del Señor está la libertad de la ley de la antigua alianza. E inmediatamente después, conectando con este párrafo sigue la concreción eclesiológica, en la que Pablo expresa dónde ve él este nuevo espacio libre del Espíritu: «Todos nosotros a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo... a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 18). Pero el Señor es Espíritu. El uso de *pneuma* está aquí fuertemente impregnado por la función, por la acción permanente de Jesucristo.

*Su pneuma es la fuerza divina, a través de la cual el mismo Señor está presente como poseedor del Espíritu en su iglesia a la vez que actúa en ella*<sup>23</sup>.

### 3) Las realizaciones (ritos) esenciales de la iglesia

La idea de la presencia operativa de Jesucristo exaltado en su iglesia se vio circunscrita, en el pasado más reciente, en parte a las formas eucarísticas. La «presencia real» de Jesucristo, la presencia efectiva, es precisamente un *terminus technicus* para designar el cambio esencial de las especies eucarísticas. Esto es realmente una perspectiva restringida, que no tiene en cuenta de una manera adecuada la presencia permanente del Señor en su iglesia. El Señor está presente no sólo en el banquete eucarístico, sino en todos los ritos esenciales de su iglesia. Esto lo recordó la constitución litúrgica del concilio Vaticano II y más prolijamente Pablo VI en su encíclica *Mysterium fidei* (1965)<sup>24</sup>. Está presente el Señor Jesús en su iglesia, cuando ella ora, aunque sólo sean dos o tres los que se hallan reunidos en su nombre. A través de la fe, vive él en nuestros corazones, de manera que la existencia creyente en

23. Cf. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1972.

24. Cf. Herderkorrespondenz 19 (1965) 653-666, aquí, 656 s.

medio del mundo incluye su presencia. Está asimismo presente en las obras de misericordia y, ciertamente, tanto en los que dan como en los que reciben. Está presente en el anuncio de la palabra de Dios, en la dirección de la comunidad por el que preside, en la realización de cualquiera de aquellos ritos sagrados que llamamos sacramentos, y, naturalmente, sobre todo en el misterio central de la eucaristía. Se pueden ordenar sin dificultad las realizaciones enumeradas aquí en el conocido y útil esquema triple, bajo el cual se inscriben por lo general las realizaciones fundamentales, los modos esenciales de conducta de la iglesia: el anuncio y el testimonio de la palabra (*martyria*), el servicio fraternal del amor (*diaconia*) y el culto a Dios (*leiturgia*), todas las cuales se necesitan y se entremezclan mutuamente. El papa Pablo VI escribe: «Estas diversas maneras de presencia llenan el espíritu de admiración y permiten considerar el misterio de la iglesia»<sup>25</sup>. El «mysterion», el *sacramentum* de la iglesia podríamos traducir nosotros. Es interesante que Pablo VI, en este contexto, apunta con toda intención a que el término eucarístico especializado «presencia real» no pueda ser entendido mal, y por eso se expresa como si se tratara de otras maneras de presencia de Jesús no de una presencia real y efectiva. En la eucaristía se hablaría de la presencia real no en un sentido exclusivo, sino en el sentido más principal. Resumamos nuevamente lo que acabamos de decir: *Jesús de Nazaret, con el que Dios se unió y se identificó de una manera irrepetible, se halla presente en el Espíritu santo en su iglesia, la cual transmite esa promesa irrepetible de Dios a la humanidad y la entrega con plena facultad y poder en situaciones fundamentales determinadas de cada uno de los creyentes y de la comunidad creyente.*

Para presentar todavía con mayor claridad el sentido teológico de esta afirmación, me remito nuevamente a una cita de Karl Rahner<sup>26</sup>: «...a partir de la esencia de la iglesia, se hace clara la esencia de los sacramentos y viceversa: en los sacramentos aparece la esencia misma de la iglesia. Ya se ha demostrado anteriormente que la iglesia es el sacramento fundamental de la salvación: la presencia permanente de la comunicación propia de Dios en Jesucristo a la humanidad, como presencia de la verdad y del amor de Dios que se comunica a sí mismo. Este carácter de la iglesia como sacramento fundamental no se deduce propiamente de una utilización metafórica y adicional del concepto «sacramento», tal como este concepto se da en cada uno de los siete sacramentos, sino que resulta de su esencia originaria, en

25. *Ibid.*, 657.

26. K. Rahner se expresó de distinta manera respecto a esta relación sacramental fundamental. Antes del concilio ya había publicado su *quaestio disputata: La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967. El texto siguiente es de su *Manual de teología pastoral* I.

cuanto que la iglesia, como fruto y medio de la salvación, comporta en sí a su manera aquella duplicidad y unidad de signo histórico-humano y comunicación gratuita de sí mismo por parte de Dios, tal como se dan de una manera inseparable e inmezclada en el Dios-hombre. Así, pues, la iglesia, partiendo de su propia esencia, posee como propio este carácter «sacramental»... Pero la iglesia no es simplemente en su ser estático esa unidad fundamental de la comunicación propia divina y de su presencia histórica como signo, sino precisamente también en su actuación, puesto que ella tiene un ser permanente precisamente en la donación de gracia a sus fieles dirigida a la acción, y puesto que ella posee asimismo poderes y misiones de ellos dirigidos a una actuación, y puesto que ella no es sólo un fruto de salvación, sino también un medio de salvación, lo cual puede ser ella únicamente en cuanto que actúa en cada uno de los hombres. *Así, pues, cuando y como la iglesia se hace presente en su actuación, en un compromiso absoluto de su ser como sacramento fundamental (por tanto por mandato de Cristo) en la situación individual de salvación de cada uno de los hombres y cuando y como hace participar a éste en su propio ser por medio de su última actualización, se da aquello que nosotros denominamos «sacramentos». Por eso ellos aparecen como las realizaciones fundamentales de la misma iglesia.*

Dos ideas muy importantes se exponen aquí: por una parte, se afirma con claridad qué es lo que se quiere decir o significar con la palabra sacramentalidad y, por otra, cómo se realiza, de una manera concreta, la sacramentalidad.

*Sacramentalidad significa la influencia mutua operada por Dios desde fuera y dentro de la iglesia, de la comunión humana histórico-sociológica y de la comunicación propia de Dios que se produce allí.* El acoplamiento de estas dos cosas no es algo casual, provisional o pasajero, sino que es algo irrevocable y definitivo, ya que se funda en Jesucristo, en el hecho de Cristo, con el cual ha comenzado el *eschaton*, el final de los tiempos. ¿Pero cómo y cuándo se realiza esta sacramentalidad?

*Allí donde la situación individual de salvación de cada uno entronca, de una manera consciente y válida, con determinadas actuaciones, con este ser sacramental de la iglesia, allí se hace concreto lo que la iglesia debe y quiere, allí se hace visible y perceptible y real lo que Dios quiere y hace a través de la iglesia.* Ahí la comunidad no es el simple intermediario y, de alguna manera, el distribuidor o expendedor hacia el lugar de destino que es el individuo. La salvación pensada para el individuo y prometida al mismo consiste precisamente en la relación con la comunidad, la cual se ha convertido en el lugar de la salvación irrevocable. Los sacramentos proporcionan salvación, benevolencia o favor de Dios, gracia, precisamente en cuanto que ellos incorporan a la iglesia como el bautismo o le confían una determinada misión como la confirmación y el orden. En la penitencia, la reconciliación

con la comunidad (*pax cum ecclesia*) es la figura concreta de la reconciliación con Dios. La eucaristía abarca a los muchos individuos, que comen de un mismo pan y hace de ellos un único cuerpo de Cristo, del cual cada uno a su manera es miembro. El ministro y el receptor del sacramento son al mismo tiempo los portadores de esta acción de la iglesia y hacen que aparezca esta acción sacramental de la iglesia en su concreción historico-social. En esta figura de la comunidad humana se da a cada uno la salvación, la gracia. Según esto, los sacramentos considerados individualmente, no son servicios discrecionales dados o confiados a cada uno en su interioridad individual, sino que son la autorrealización concreta de la iglesia.

- c) *Acerca del rango o categoría, el número y la ordenación de cada uno de los sacramentos*
- 1) Justificación y límites de una doctrina común sobre los sacramentos

Vamos a presentar una introducción a la doctrina sobre los siete signos sagrados de la iglesia, una introducción, que en otros tiempos se denominaba de ordinario «doctrina general sobre los sacramentos». Ya hemos señalado los datos fundamentales de la actual teología sobre los sacramentos en lo que a esto se refiere. Así, pues, se trata de ideas que son aplicables de una manera semejante en todas las siete realizaciones sacramentales. Ciertamente, se podría, en teoría, proponer en cada uno de los sacramentos estas cuestiones fundamentales de tipo general. Pero es sin duda más razonable y práctico referirnos a los sacramentos como un todo.

Naturalmente que una doctrina sacramental «general» tiene también su problemática, y esto se ve con toda claridad, si nos fijamos en la historia de este tratado de la teología. La tendencia a destacar, debido a intereses sistemáticos, lo común, fue a veces relativamente fuerte. Porque, en definitiva, no es ningún acierto el hacer que unos signos tan diferentes, que unas realizaciones significativas tan diferentes, tengan que pasar por la misma horma, o mantener a toda costa determinados esquemas conceptuales (como, por ejemplo, la distinción escolástica entre «materia» y «forma», incluso en sacramentos como la penitencia, el matrimonio y el orden sacerdotal). «Pero no sólo es problemático el número de siete, sino incluso también el enumerarlos; la eucaristía y el ma-

trimonio, por ejemplo, solamente pueden catalogarse bajo un concepto superior de un modo análogo»<sup>27</sup>.

No queremos incurrir en el peligro de una esquematización niveladora. Cada uno de los signos de la salvación debe quedar totalmente claro en su categoría, rango e importancia diferenciales. Pero, con todo, es al mismo tiempo importante y útil afirmar, sin dar lugar a malos entendidos, que todos ellos tienen una raíz común, que todos los sacramentos reflejan situaciones fundamentales humanas y que así tienen que ver con Jesús, mostrando todos «una estructura cristológica».

## 2) Los sacramenta maiora: el bautismo y la eucaristía

Parece que es una de las verdades más admitidas y corrientes entre los cristianos de las distintas confesiones la que afirma que los católicos tienen siete sacramentos, mientras que los cristianos «evangélicos» sólo tienen dos: el bautismo y la cena. Pero se desconoce casi totalmente que ese número de dos, y, por tanto, la mención exclusiva del bautismo y de la eucaristía tiene una raíz en el catolicismo primitivo. Se basa, concretamente, en el hecho de que, en la teología de la edad media y de la edad media tardía, a estos dos ritos de la iglesia se les atribuía con la mayor naturalidad un rango de preferencia. Por eso se llamaban, también en la edad media católica, los *sacramenta maiora* o *principalia*. Yves Congar, que tanto ha contribuido a la causa del desarrollo teológico de nuestro siglo, escribió en 1968 un breve pero instructivo artículo acerca de la idea de los *sacramenta maiora*<sup>28</sup>. En él se muestra brevemente este hallazgo de la tradición. Luego, se desarrollan, a partir tanto del origen de la actuación sacramental como de su operatividad, los motivos para una ordenación graduada de los sacramentos y, finalmente, se pone de relieve la evidente importancia ecuménica de estas reflexiones. De lo dicho anteriormente acerca de los ritos fundamentales de la iglesia, no sería difícil señalar el motivo de la situación privilegiada de estos sacramentos de la fe y del amor:

*Si la iglesia de Jesucristo es el signo exterior propio de la salvación, el receptáculo de la presencia operativa de Dios, se sigue que, a la incorporación a esa comunidad de la fe como tal en la*

27. W. Kasper, *Palabra y sacramento*, en la obra del mismo autor, *Fe e historia*, Salamanca 1974.

28. M. Congar, *La idea de sacramentos mayores o principales: Concilium* 31 (1968) 24-37.

*eucaristía, se les atribuya un lugar destacado.* Por otra parte, hay que recordar que ambos sacramentos son, de una manera especial, signos operativos de la pascua de Jesucristo, es decir, de su paso de la muerte a la vida.

### 3) Articulación e interdependencia interna

No se trata aquí de detenernos en describir el contenido del bautismo y de la eucaristía, sino de fijarnos en el hecho de que, bajo la denominación de sacramentos de la iglesia, se comprenden signos de importancia muy distinta y de rango diferenciado, los cuales no pueden ser catalogados automáticamente en el mismo plano.

Naturalmente, la fuerte tendencia a una equiparación formal de los siete sacramentos dentro del campo católico se explica por la oposición frontal de los reformadores. Por otra parte, no deberíamos olvidar que el concilio de Trento, en 1547, muestra expresamente la opinión de que «estos sacramentos de tal manera son entre sí iguales que por ninguna razón es uno más digno que otro» (DS 846). Esta valoración diferencial viene necesariamente a la mente cuando se pregunta acerca del número de los sacramentos.

En el primer milenio de la iglesia, en una época en la que el concepto de *sacramento* se usaba con relativa amplitud para toda clase de ritos y de signos, que se referían a la operatividad salvadora de Dios, a veces se contaban hasta ¡trece «sacramentos»! «Una enumeración, por ejemplo, menciona (Pseudo-Dionisio): el bautismo, la eucaristía, la confirmación, la ordenación sacerdotal, la consagración de monjes y los ritos del entierro; otra (Pedro Damiano): el bautismo, la confirmación, la unción de los enfermos, la unción del obispo, la unción del rey, la consagración de una iglesia, la confesión, la consagración de canónigos, la consagración de monjes, la consagración de eremitas, la consagración de monjas, el matrimonio»<sup>29</sup>. La teología de la edad media, con su reflexión intensiva sobre la esencia de los sacramentos, delimitó y fijó más tarde el número de los mismos<sup>30</sup>.

Quando estudiamos la causa del número de siete, en seguida salta a la vista su mutua relación y la ordenación entre todos ellos. El desarrollo histórico condujo al número de siete, pero difícilmente se pueden aducir argumentos convincentes por los que se

29. A. Müller, *Feiern des Glaubens. Die Sakramente der Kirche*, Freiburg 1976, 5.

30. Cf. las explicaciones sobre los elementos esenciales de los sacramentos.

demuestre que deba ser así esencialmente y no de otra manera. ¿Por qué, por ejemplo, en el orden sacerdotal, los ritos consecratorios de diácono, sacerdote y obispo, que en su realización se distinguen claramente entre sí y que se separan unos de otros de una manera tan destacada, constituyen únicamente grados de un solo sacramento? ¿por qué, en cambio, el bautismo y la confirmación, que en el nuevo testamento todavía no se hallan separados uno del otro, son dos sacramentos? Naturalmente podremos decir a este respecto, por ejemplo, que esta articulación entre los sacramentos es razonable. Sin embargo, el peso en el número simbólico de siete, el sagrado número de la plenitud, radica no tanto en la ordenación formal cuanto en la interdependencia real y la relación mutua interna y así, como, por ejemplo, la confirmación desarrolla y concreta un «datum» que se presenta en el bautismo, a saber la comunicación del Espíritu, y lo independiza, así también contempla la penitencia sacramental el hecho del perdón de los pecados, que se verificaba fundamental y originariamente en el bautismo. Una repetibilidad de la conversión fundamental, un perdón de los pecados renovado, una segunda tabla de salvación después del naufragio, se impuso con gran dificultad en los primeros siglos de la iglesia. En este aspecto del desarrollo histórico, se podría sostener esta enumeración: 1) el bautismo; 2) la confirmación; 3) la penitencia (ambos como «desarrollos» del bautismo), y 4) la eucaristía. Sin embargo, bajo el aspecto teológico, la ordenación actual, que se ha hecho corriente, es mejor sin duda: a través del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía se realiza de una manera destacada la *incorporatio in Christo*, la iniciación, y la penitencia es, según eso, la «ayuda en la avería», el signo de la permanente misericordia de Dios para el que ya es cristiano.

Esta interdependencia interna se hace patente y clara si nos fijamos en la referencia del orden y del matrimonio a la eucaristía. Si la eucaristía constituye y actualiza la iglesia sobre el lugar, el matrimonio, la familia, es como la *ecclesiola*, la iglesia familiar, y en cierto modo, la célula germinal o el elemento básico de aquello a lo que aspiramos con la eucaristía. El orden, por otra parte, opera una diferenciación interna de la celebración de la eucaristía, en la cual, a través de los servicios de la dirección de la comunidad, a través del anuncio del evangelio, a través de la ascensión del papel de Jesús, se hace visible y efectivo en el canon eucarístico que el mismo Señor habla a su comunidad y se vuelve a esa misma comunidad a través de hombres a los que se ha confiado el servicio.

Por lo demás, en las iglesias reformadas, no es tan clara la reducción de los sacramentos al número de dos, como pretende la opinión corriente. En la confesión luterana fundamental, en la llamada *Confessio augustana* (1530), aparece, por ejemplo, la convicción de la sacramentalidad de la penitencia por la colocación de los correspondientes artículos (el XI y el XII) después del bautismo y de la cena (IX y X) y antes del artículo sobre el uso de los sacramentos (XIII). La apología de la confesión de Melancton permite que se vea esto con toda claridad<sup>31</sup>.

Y respecto a la ordenación, dice la apología: «Pero donde pretendéis denominar el sacramento del orden como un sacramento de la misión de predicar y del evangelio, no tendría yo ninguna dificultad en denominar la ordenación como un sacramento. Porque el oficio de predicar ha introducido a Dios y lo ha ofrecido y tiene magníficas promesas de Dios... Así, pues, si queréis entender el sacramento del orden, debéis asimismo llamar sacramento a la imposición de las manos» (XIII, 9-11).

Las conversaciones ecuménicas actuales enlazan conscientemente con estos hechos: en el informe final de las conversaciones católico-luteranas que tuvieron lugar en Norteamérica sobre el tema *Eucaristía y oficio divino*, se dice entre otras cosas: «Los católicos vieron en la ordenación un acto sacramental... Partiendo de otra definición (más estricta) del sacramento, los luteranos, por lo general, vacilan al hablar de la ordenación como de un «sacramento», si bien la apología de la *Confessio augustana* (XIII, 9-13) está dispuesta a hacerlo. Debido a las confrontaciones posreformadoras, los luteranos se hallan todavía menos dispuestos a utilizar este concepto. En la praxis general, sin embargo, se muestra una convicción acerca de la efectividad sacramental de la ordenación respecto al oficio... Ahí, pues, encontramos una amplia convergencia entre la concepción católica y luterana sobre la ordenación»<sup>32</sup>.

Si esta fijación corresponde a la realidad, lo cual no se puede ni debe darse por probado, tendría consecuencias para que se designara a la ordenación como «sacramento» y, asimismo, para el número de los sacramentos en las iglesias luteranas.

#### 4) ¿«Medios de gracia» o realizaciones fundamentales?

Las líneas internas de conexión ya mencionadas de cada uno de los sacramentos se presentan con cierta lógica, por el hecho de que no se trata de cualquier tipo de ritos casuales, sino de reali-

31. «Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae» (XIII, 4). Cf. H. Jorissen, *Steht die Busslehre der Confessio augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?*, en: H. Meyer-H. Schütte, *Katholische Anerkennung des Augsbургischen Bekenntnisses?*, Frankfurt 1977, 132-150.

32. G. Gassmann (ed.), *Um Amt und Herrenmahl*, Frankfurt 1974, 77 s.

zaciones fundamentales de la iglesia en situaciones fundamentales de sus miembros.

Precisamente fue esto lo que se echó en el olvido en el reciente pasado, sobre todo a través de la catequesis y de la ciencia litúrgica de la época de la Ilustración. Así, por ejemplo, el círculo catequético tan activo del vicario general de Constanza, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860), en su catecismo, abrevió mucho la segunda parte relativa a los sacramentos y la colocó en el tercer lugar después de la «doctrina moral», ya que, como él decía, los sacramentos son únicamente una ayuda de la religión (¡como moralidad!) y «medios para alcanzar las virtudes». Y la ley fundamental kerigmática no se desarrolló partiendo de la economía de la salvación, es decir, no conectando con la acción previa y preponderante de Dios (también en los sacramentos), sino, consecuentemente, partiendo del hombre y de su acción. Las tres partes fundamentales del catecismo se enumeraban como tres cosas que *nosotros* tenemos que hacer: 1) creer; 2) cumplir los mandamientos, y 3) recibir los sacramentos (para que podamos creer y obrar de un modo ¡moral!). Esta ordenación mal entendida se mantuvo en el catecismo escolar alemán, aunque parezca extraño, ¡hasta 1955! La significación e importancia de los sacramentos como la base de la existencia cristiana, su dependencia de la muerte salvadora y de la intervención continuada del Señor exaltado brillaban totalmente por su ausencia. Sobre el fondo de tal teología sacramental aparece la figura de la iglesia como «una institución moral». El efecto inmediato de este concepto sobre la iglesia de la época de la Ilustración, fue, entre otras cosas, una lamentable clericalización; puesto que, como sujeto activo de la acción litúrgico-sacramental y kerigmática de la iglesia aparecía no ya el Cristo resucitado sino el portador humano del oficio eclesial. Ya al principio del siglo pasado, nada menos que Johann Adam Möhler caricaturizó esta teología de los sacramentos y de la iglesia —que se iba corrigiendo, no obstante, con lentitud y con dificultad—, y que trasladaba a la eclesiología la concepción corriente en el deísmo, con estas palabras: «Dios creó al principio la jerarquía y, con eso, fue más que suficiente para la iglesia hasta el final de los tiempos».

Lo dicho hasta ahora podemos resumirlo con unas palabras del sínodo de Würzburg. En efecto, en la declaración de dicho sínodo bajo el título «Puntos centrales de la teología sacramental hoy», se dice, entre otras cosas:

Desde siempre se presentó al hombre, en las etapas principales de su vida, con una especial fuerza, la cuestión sobre el sentido de esa vida... Una explicación concreta y adecuada de tales situaciones la proporciona la fe cristiana en los sacramentos... Todos los sacramentos fueron instituidos por Jesús, se fundamentan en Jesucristo. En su humanidad, en su vida, muerte y resurrección «apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios» (Tit 3, 4). Cristo es el signo en el que conocemos y experimentamos la preocupación de Dios por nosotros los hombres. El es el sacramento originario. A través de su Espíritu santo, que nos envía Cristo, permanece él presente con su obra salvadora a través de los tiempos. La iglesia, como la comunidad de los creyentes unida por el Espíritu santo, es para el mundo el

signo permanente de la proximidad y del amor de Dios... En cada uno de los sacramentos se desarrolla el ser sacramental de la iglesia en las situaciones concretas de la vida humana. En los signos sacramentales, que se toman del campo de la vida del hombre, Cristo se encuentra con nosotros y nos da su salvación...

El Dios invisible se aplica en el signo visible de los sacramentos al hombre, para otorgarse y darse a él, y así le ofrece la salvación. El hombre creyente toma este regalo o este don de una manera libre y agradecida... El hombre que se entrega en la fe se encuentra con el Dios que se da graciosamente, y así encuentra la salvación (S. 240/241).

#### 4. *Elementos del concepto cristiano del sacramento*

##### a) *El signo exterior: acción y palabra*

Fijándonos en las realizaciones individuales, a las que denominamos en el uso lingüístico normal, sacramentos, debemos mostrar ahora una vez más, qué elementos conceptuales, y qué momentos esenciales debe haber y hay en estas realizaciones básicas sacramentales. Los niños aprenden muy pronto en su primera catequesis sacramental que para que haya un sacramento se requieren tres cosas: 1) el signo externo, 2) la gracia interior y 3) la institución por Jesucristo. Esta clasificación parece un tanto esquemática, pero no es tan mala. Vamos a tratar ahora de estos tres aspectos, pero en una dirección algo distinta. Trataremos primero del signo exterior.

##### 1) *Nuestra constitución personal fundamental*

Conviene recordar, antes de pasar adelante, la diferencia fundamental entre el simple «estar-ahí» de las cosas y la presencia del hombre.

Una piedra es una piedra, es ella, aun cuando esté ahí y no haga otra cosa que estar. Ciertamente puede, en ciertas circunstancias, efectuar algo, incluso algo muy desagradable, cuando por ejemplo, se desprende, debido a la humedad, y cae sobre la carretera que está debajo. «Fue una casualidad, o un *incidente*», se podría decir en tal situación, incluso en el sentido literal de la palabra, puesto que cayó o *incidió* la piedra sobre un auto o sobre la cabeza de alguien. Pero el hombre, que dice eso —¡si es que puede decir algo!— no está simplemente allí, aunque solamente esté allí, sino que está, como él mismo, efectivamente allí solamente cuando actúa, cuando se realiza.

La diferencia entre el ser (*esse*) y actuar (*agere*) es utilizable entre los hombres sólo de un modo condicional. El actuar sigue

al ser (*agere sequitur esse*). Este axioma escolástico es casi una retícula de malla ancha para determinar o señalar lo que caracteriza propiamente la manera de existir del hombre. *El ser del hombre, es en efecto, tal que al ser le corresponde necesariamente el actuar, de manera que nosotros sobre todo y primeramente somos lo que pretendemos ser y no hacemos lo que queremos hacernos en nuestra actuación y, más frecuentemente todavía, en nuestro reaccionar, en nuestras reacciones.* La dinámica, el relacionarse, el actuar (*agere*) es un momento interior en la esencia, en la constitución fundamental, en el ser (*esse*) del hombre. Pero el actuar o deber actuar, el deber comportarse, el disponer de sí mismos se hace más apremiante y especialmente claro en las situaciones decisivas importantes. No pasa nada mientras se está simplemente allí, donde debe «ocurrir» algo. Y si tales situaciones decisivas humanas deben considerarse también como importantes en el aspecto de la fe y bajo el punto de vista de Dios y, lo que es más importante todavía, deben constituirse de una manera adecuada en la fe, entonces queda claro que tal realización sacramental no pretende ser un rito arbitrario y formulado o establecido, sino que debe estar enraizado en la realización propia de los hombres. Queda asimismo claro por qué el signo externo de los sacramentos no es una simple cosa, un elemento (el óleo o aceite, el agua, el pan y el vino), sino ante todo y primeramente una acción, una realización, un hecho, en el cual (en algunos sacramentos) estos elementos desempeñan un papel. Estas acciones (el sumergir a alguien o el lavarle, el imponer las manos y ungirlo, el comer y el beber, el confesar y perdonar, el prometerse mutuamente y el vivir juntos) son hasta cierto punto signos «naturales», y no palabras convencionales.

*Los sacramentos cualifican, a través de la relación creyente hacia Jesucristo, unas realizaciones fundamentales de la vida humana. Estas se incluyen, al menos en parte como una acción, en el signo exterior del sacramento.*

De nuestra constitución fundamental personal, resulta un aspecto más para el signo externo de una realización sacramental: la personalidad comporta en sí dos direcciones de movimiento, y existe en el fondo sólo en este movimiento doble-y-uno, y mutuo: la referencia a otro y el salir de sí mismo hacia otro y el retorno hacia sí mismo, la experiencia y la realización de esta situación propia, precisamente en éste hacia allí y hacia aquí.

Estos dos momentos, la experiencia de sí mismo y el estar con otros, desempeñan naturalmente, también en los sacramentos, un papel muy importante, en cuanto que ellos cualifican cristianamen-

te esta realización propia en el espacio de la comunidad creyente: el bautismo es, por ejemplo, esencialmente incorporación, aceptación en la comunidad; la eucaristía es esencialmente la realización de esa comunidad o comunión humana fundada en Jesucristo; el matrimonio es por definición comunidad de vida; la confirmación es la aceptación de la responsabilidad y del compromiso respecto al todo, y todavía más este es el caso del orden sacerdotal. *El carácter comunitario de nuestro ser hombres y ser-cristianos, el hecho de que nosotros, como individuos, sólo vivimos y podemos creer en el espacio del estar-con-los hombres, se expresa en todo sacramento, también en el signo, en la realización exterior.* Pero esta relación comunitaria siempre presupone al individuo como operante e interesado o afectado; en cualquiera de esas realizaciones se da —debe darse— algo decisivo incluso en el mismo individuo: cambio de vida, conversión y nueva orientación en el bautismo y en la penitencia; aceptación de la debilidad y del peligro de la vida en la unción de los enfermos; la decisión, la incorporación y el compromiso propio en el orden y en la confirmación. Esto significa: *Los sacramentos entroncan realmente en cada caso en un determinado «punto temporal» de nuestra vida, pero pretenden influir en la realización vital, es decir, tratan de actuar durante todo el espacio de la vida.*

## 2) Una terminología escolástica generalizada

Antes de reflexionar sobre la importancia constitutiva de la palabra en la acción sacramental, recordemos brevemente el lenguaje escolástico que ha llegado hasta nosotros, y que es usado frecuentemente todavía en manuales y en artículos teológicos.

1. Una expresión escolástica muy corriente se refiere a la relación de lo que ocurre dentro y fuera del sacramento. *Sacramentum* significa en primer lugar el todo. Pero ¿cómo se puede denominar cada uno de sus elementos? Pedro Lombardo<sup>33</sup> denomina los elementos del sacramento como sigue: El signo exterior es *sacramentum tantum* = sólo y simplemente signo. A la operatividad interior, a la comunidad de vida con Cristo, al amor de Dios hacia nosotros, la «cosa» de la que se trata la llama *res sacramenti*. La palabra *res*

33. Este influyente teólogo escolástico († en 1960, como obispo de París) ordenó las proposiciones más importantes de los padres, es decir, de los grandes teólogos hasta él. Estos cuatro *Libri sententiarum* sirvieron en la alta escolástica, durante siglos, como libro teológico escolar, que comentaban y sobre los que explicaban los maestros de teología; por eso hay tantos comentarios medievales de esas sentencias.

en aquellos tiempos era «un término para todo, pero poseía también entonces un matiz ligeramente real u objetivo y representa un poco el estricto carácter personal de esta acción interior. Esta *res* es ciertamente un hecho eminentemente personal. Y a la relación mutua de este signo solamente exterior del *sacramentum tantum* y del hecho interior de la *res sacramenti* la denomina Pedro Lombardo, juntando ambas expresiones sin más, *sacramentum et res*. Con ello se significa la realización del sacramento en su totalidad.

2. El momento de la actuación y la actitud, de la vinculación en el tiempo y, por tanto, de la dimensión temporal tratan de destacarlo con toda claridad los teólogos escolásticos. «Debido a la estructura histórica de la existencia humana... del hombre, participa también el signo sacramental en tres dimensiones de la conciencia temporal del hombre»<sup>34</sup>. Un texto de Tomás de Aquino expresa magistralmente esto en la *Summa theologiae*:

Sacramento se llama propiamente lo que está ordenado a designar nuestra santificación. En ésta podemos considerar tres aspectos: la causa propia de nuestra santificación, es decir, la pasión de Cristo; la esencia de nuestra santificación, que consiste en la gracia y en las virtudes; y el último fin de nuestra santificación: la vida eterna. Todo esto se señala por el sacramento. Por eso, el sacramento es tanto un signo recordativo (*signum rememorativum*) de aquello que ocurrió, es decir, de la pasión de Cristo; como también un signo demostrativo (*demonstrativum*), de lo que en nosotros se realiza por la pasión de Cristo, es decir, la gracia; como también un signo pre-significativo (*prognosticum*), es decir, un signo previo o anticipado de la magnificencia futura (ST III, p.60 a.3 c).

Los sacramentos son signos recordativos, una referencia al hecho histórico, del que todo parte, son signos indicativos que muestran la aplicación vital y personal de Dios que sucede ahora, y son asimismo signos previos que anuncian la gloria venidera y que tratan de estimular la esperanza de la misma: signo para lo pasado (*signum rememorativum*), signo de lo presente (*signum demonstrativum*) y signo para lo que ha de venir (*signum prognosticum*).

3. En la especulación de la edad media, la distinción fundamental aristotélica entre *hyle* (materia) y *entelecheia* (forma) desempeñó un papel muy importante. Incluso no se tardaría en utilizar, para la descripción de los sacramentos, esa distinción entre el principio de posibilidad, la «materia» y el principio de realidad, la «forma». El signo exterior de todo sacramento, el *sacramentum tantum*, consta, según eso, de materia y forma. La *materia próxima* (la materia en el sentido más próximo y propio) —así se precisaba— es el hecho, la acción. La *materia remota* (materia alejada o, en un sentido alejado y subordinado) es el elemento. Concretando: la materia próxima del bautismo es el derramar el agua o el sumergir a alguien en ese agua; la materia remota es el agua. La materia próxima de la eucaristía es el banquete, el acto de comer; la materia remota es el pan y el vino. Es sabido que aquí *materia* es un término filosófico, que no coincide con lo que nosotros denominamos hoy materia. Forma es lo que hace de ese hecho

34. J. Auer - J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática VI*, Barcelona 1977.

y de ese elemento constituido por cosas u objetos un signo sagrado, lo que lo hace significativo y lo convierte en sacramento, lo que realiza el sacramento. Pero, ¿qué es exactamente? Es la palabra operante, la fórmula de administración del sacramento. Sin la palabra no se realiza ningún sacramento, y solamente la palabra convierte claramente esta situación fundamental del hombre en el sentido de la fe en una situación de gracia.

### 3) Cualificación por medio de la palabra

Al sacramento, como realización fundamental creyente, pertenece esencialmente la palabra, ya que al hombre le corresponde esencialmente la facultad de hablar, como hemos afirmado y reflexionado de entrada. Erich Fried nos ofrece, en su poema «Definición», una expresiva aclaración sobre lo que decimos:

Un perro  
que se muere  
y sabe  
que se muere  
como un perro  
y que puede decir  
que sabe  
que se muere  
como un perro  
es un hombre <sup>35</sup>.

El puede expresarse acerca de esto, debe hacerlo y no puede prescindir de pensar y de expresar con palabras esta miserable condición mortal. La posibilidad y la necesidad de exteriorizar van enlazadas mutuamente. Este privilegio es, a la vez, limitación e impulso. Pues sólo cuando uno se expresa sabe qué es lo que concibe, qué es lo que quiere, cómo debe adoptar una decisión y cómo pretende dominar esa situación.

También al sacramento pertenece la palabra cualificadora, que esclarece, significa y expresa algo. Incluso la misma acción posee ya un carácter de palabra. Para un enfermo que sufre, el contacto acariciante de la unción con óleo es frecuentemente un signo sumamente expresivo de una aportación de ayuda y de compasión. Sin embargo, aquí no se trata simplemente de un hombre más o menos comprensivo y, con él, de la iglesia que se acerca al enfermo, sino que se trata de que, en el acercamiento de ese hombre, es el

35. E. Fried, *Warngedichte*, München 1964, en F. Kienecker, *Der Mensch in der modernen Lyrik*, Essen 1975, 50.

mismo Cristo el que se acerca, y el amor mismo de Dios: eso es lo que se hace patente en las palabras que se pronuncian. Es interesante observar que también el Vaticano II destaca este aspecto del signo hablante, de la verbalidad del hecho. La constitución acerca de la liturgia dice, entre otras cosas: «Pero en cuanto signos, también tienen los sacramentos un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman sacramentos de fe» (n. 59). Y se llaman así, no sólo porque suponen y exigen la fe, sino porque pretenden explicarla, afirmarla y robustecerla. La palabra pertenece decididamente al sacramento, y es, por lo demás, según la forma de hablar de los escolásticos, la *forma sacramenti*, es decir, su principio de actuación. Ya Agustín llegó a formular, en un sermón sobre el lavatorio de los pies: «Viene la palabra como elemento y se convierte en sacramento». Y asimismo él tuvo bien presente el carácter verbal, el carácter de afirmación de toda acción sacramental, cuando añadió en seguida que el sacramento es asimismo «una palabra visible» (*verbum visibile*)<sup>36</sup>.

El concepto de forma, por otra parte, sigue viviendo en un término de la moderna filosofía del lenguaje. Cuando allí se habla de una frase performativa, se menciona exactamente lo que se realiza también en las palabras sacramentales: frase performativa significa una frase que hace algo realidad, es decir, unas palabras que realizan lo que expresan. Ellas son un hecho o suceso y parte integrante de una acción. Así, cuando la reina de Inglaterra pudo decir y dijo en una Olimpiada: «Quedan abiertos los juegos olímpicos», ahí tenemos un frase «performativa». En efecto, lo que expresa, ocurre en la misma expresión. Dicha frase establece el hecho, en contraposición a la frase simplemente «descriptiva» del reportero cuando habla ante los micrófonos. Ella dice literalmente lo mismo, pero se limita a afirmar o a comunicar lo que la reina con sus palabras ha establecido. «Yo te absuelvo...», «te acepto como esposa»..., «te bautizo»... Dichas frases realizan lo que expresan, operan lo que dicen. *La palabra sacramental es «forma sacramenti», es una frase performativa, es decir, una frase que realiza algo.*

36. Agustín, *In Jo* 80, 3; PL 35, 1840.

b) *Fundación e institución por Jesucristo*

## 1) Fijación por el magisterio

Este aspecto desempeñó un papel de suma importancia en la reflexión, intensa y profunda, acerca de la esencia del sacramento en la edad media, y constituyó un criterio auxiliar para la diferenciación de ciertas ceremonias rituales como la consagración de las abadesas o la unción de los reyes del catálogo de los sacramentos propiamente dichos. Asimismo en la controversia de la Reforma, este punto de vista desempeña de nuevo el papel de principio de selección. Por eso precisamente los reformadores negaron la categoría sacramental a ciertos ritos, porque, según su opinión, no se podía asegurar su institución por Jesús, a partir del nuevo testamento.

Esta confrontación se refleja en los decretos de Trento. En la sesión III<sup>a</sup> de marzo de 1547, se elaboró el *Decretum de sacramentis*. Y ya el primero de los 13 cánones: «Sobre los sacramentos en general» (*De sacramentis in genere*), dictamina:

Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva ley no fueron instituidos todos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción<sup>37</sup>, orden y matrimonio, o también, que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema (DS 844).

Cuando se habla de la institución (*institutio*) de estos siete signos, se haría una referencia especial a Jesucristo.

En los manuales del pasado, los autores tuvieron dificultades para confirmar estas afirmaciones sobre textos bíblicos referentes al Jesús pre-pascual, y esto ciertamente no sólo aferrándose a un sentido espiritual amplio. Porque incluso una exégesis tradicional debía admitir que la denominada «orden de bautizar» de Mt 28, 19 procede del Señor exaltado, iluminado, post-pascual, así como la «inspiración» de los discípulos en el día de la pascua, cuando se les dijo: «recibid el Espíritu santo». Y no se podía asegurar si se refería a la confirmación, a la penitencia o al orden sacerdotal. Y ¿cuándo instituyó Jesús el matrimonio como sacramento: en las bodas de Caná o en sus manifestaciones de crítica sobre el divorcio mosaico? Y en este aspecto, lo que la investigación histórico-crítica del nuevo testamento aportó a cada uno de los sacramentos hizo tambalearse más las cosas. Porque la exégesis demuestra, por ejemplo, que muy probablemente el «mandato de la repetición» en los relatos de la institución eucarística, es decir, lo que encontra-

37. La extremaunción que también y mejor puede llamarse unción de los enfermos, no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de la vida, Vaticano II, Constitución sobre la liturgia 73.

mos en Pablo y Lucas con las palabras: «Haced esto en conmemoración mía» no pertenece a la tradición eucarística originaria, sino que es algo post-pascual y que se incorporó al formulario, reflejando el rito, aunque ciertamente coincidiendo totalmente con el sentido de Jesús y como desarrollo de las miras escatológicas de Jesús, lo cual localiza también la exégesis histórico-crítica en la última cena. Así, pues, ni siquiera el «haced esto en conmemoración mía» puede considerarse sin más como algo «histórico», ni puede ponerse en boca del Jesús terreno en el jueves santo. Así, pues, si esto no puede confirmarse como un hecho histórico, entonces la afirmación global de Trento de que «todos los sacramentos fueron instituidos (*instituta*) por nuestro Señor Jesucristo» queda muy en el aire y puede cuestionarse, al menos en el sentido corriente que damos a la palabra «instituir». ¿Qué decir brevemente sobre esto?

2) La historia de la teología dice: no hay institución en el sentido histórico estricto

La *institutio* de los sacramentos por Jesucristo es un viejo tópico (*o topos*) de la teología, pero no lo es en modo alguno simplemente en el sentido que damos hoy a la palabra «histórico». Así, pues, debemos tener en cuenta, cuando consideramos la tradición de la iglesia en este aspecto, que no damos acceso a estas ideas debido a unos prejuicios o a un mal entendimiento de la historia de la teología más reciente.

Cuando, por ejemplo, Agustín en su comentario de los salmos (Sal 40 n. 10, PL 36, 461 cf. 668) se formula la pregunta: «¿cuándo salieron los sacramentos del costado de Cristo?», contesta: «cuando murió en la cruz, allí se habla de la *institutio*, de los sacramentos, de su origen en un sentido totalmente distinto de como lo hace el historiador cuando se pregunta por la institución de los mismos por Cristo.

La institución de los sacramentos en la cruz se refiere naturalmente a otra dimensión. Y aun cuando se deba admitir que, en este contexto, ya en la edad media se preguntó, en el sentido «histórico», sobre cuándo instituyó el Jesús terreno y predicador (mientras estaba en la tierra y predicaba) los sacramentos, sin embargo, hay que admitir de qué manera tan distinta o diferenciada se describe, en la misma edad media, la *Institutio* de los sacramentos por Cristo.

Tomás de Aquino se pregunta a este propósito: «Si el bautismo fue instituido después de la pasión de Cristo» (ST III, q.66 a.2). El aduce los argumentos en pro y en contra y dice: El *sacramentum tantum* tiene, naturalmente, una raíz pre-pascual, a saber, el mismo bautismo de Jesús. El signo del bautismo de agua, por tanto, según él se funda en un hecho pre-pascual. Pero Tomás admite precisamente que el bautismo cobra su condición de algo necesario para la salvación del hecho de la pasión. Y, finalmente, cosa que merece reflexión para la cuestión de una comprensión correcta y adecuada de la institución, tal como lo afirma el Tridentino y como nosotros debemos establecerla, acaba diciendo: «Un sacramento parece que es instituido en aquel momento en el que recibe la fuerza de producir su operatividad».

Así, pues, a la *institutio* del bautismo pertenece, según Tomás, en todo caso también el hecho de la pasión y de la pascua.

*Buenaventura*, su gran colega en la universidad de París, que todavía estaba mucho más impregnado que él de la teología agustiniana, hombre de cualidades político-organizadoras y sobre todo un hombre altamente dotado en lo espiritual —fue unos pocos años profesor y luego general de la orden de los franciscanos—, distingue expresamente tres tiempos en la *institutio* de los sacramentos. El exige la asistencia, la institución del signo por el Jesús (terreno), 1.º por tanto, un determinado influjo o impulso realizado por el Jesús pre-pascual, que se da e influye la puesta en vigor por su muerte; 2.º asimismo el *teologoumenon* que también Tomás introdujo; 3.º el anuncio a través de los apóstoles y por tanto la conformación o configuración definitiva por la iglesia post-pascual. Y que esta influencia puede denominarse con todo derecho una *institutio*, una fundación, se deduce sobre todo, para Buenaventura, de su teología sobre la iglesia y de su teología del Espíritu.

Así, pues, si se está firmemente convencido de que el Señor exaltado sigue operando en su iglesia post-pascual —como se atestigua claramente en el nuevo testamento—, ¿es difícil afirmar que la institución de los sacramentos por Jesucristo posee unos componentes decisivamente pos-pascuales? Lo que vale para la fundación de la iglesia, vale también para la *institutio* de sus realizaciones esenciales: los impulsos y fundamentos prepascuales son el comienzo, pero esta vinculación prepascual no es suficiente: *Ni la iglesia ni los sacramentos son simplemente imitaciones de lo que Cristo hizo. La muerte, la exaltación y el envío del Espíritu no son una pía decoración, sino una condición de posibilidad para lo dicho, son elementos constitutivos de la iglesia y de los sacramentos.*

### 3) Valoración sistemática: fundación y creación

Karl Rahner, en una conferencia celebrada en Maguncia bajo el título «¿Qué es un sacramento?», escribe:

Sin prejuzgar esa dependencia inmediata histórica de determinados sacramentos con el Jesús pre-pascual y con su palabra, y sin meternos a discutirla, podemos simplemente afirmar: los sacramentos en general fueron instituidos por Cristo, por cuanto y en tanto que la iglesia como tal procede de él<sup>38</sup>.

Esta breve afirmación contiene los puntos siguientes que se deben mantener:

a) No se zanja la cuestión histórica, pues no ha recibido todavía contestación satisfactoria en algunos sacramentos; aparen-

38. E. Jünger - K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg 1971, 81.

temente no se puede responder a la misma desde el punto de vista histórico.

b) La fundación o institución «histórica» y la conexión retrospectiva asimismo histórica no es una condición necesaria (*conditio sine qua non*). Esto significa que lo mencionado no depende inmediatamente de la contestación a la cuestión histórica.

c) La vinculación en el contexto de «sacramento originario-sacramento raíz-sacramento individual», que se exige por la misma naturaleza de las cosas, incluye ya la idea de la institución y de la creación de los sacramentos.

d) Esto significa que una institución simplemente indirecta o implícita por el Jesús terreno y prepascual no sólo es suficiente, sino que incluso es necesaria por la misma naturaleza de las cosas. Porque el sacramento, en el sentido pleno, es una dimensión post-pascual, y esto vale para el sacramento originario que es Cristo, para la iglesia y para cada uno de los sacramentos.

e) Por eso todos aquellos montajes históricos, artificiales y convulsivos de una institución por el Cristo terreno aparecen como superfluos e inútiles.

También la conformación post-pascual de los sacramentos, operada por el Espíritu y guiada por el mismo, depende en su fundación y creación de Jesucristo. Y precisamente por eso, según mi opinión, para todo esto, en vez de utilizar la palabra que se presta a interpretaciones erróneas de «institución» (por el Jesús terreno) se deberían utilizar otras palabras más amplias como fundación y creación (por el Señor Jesucristo).

### c) *El compromiso garantizado de Dios*

Puesto que pretendíamos reflexionar sobre los tres elementos del sacramento, y ya hemos hablado del signo externo y de la institución por Jesucristo, sólo nos queda fijarnos en el hecho interno, en aquello que el antiguo catecismo denominaba la «gracia interior».

#### 1) Una afirmación de fe

Ante todo debemos recordar que la descripción de los ritos de la iglesia como modos de operar del Dios vivo es una afirmación de fe. A un incrédulo, los sacramentos le deben parecer como

un folklore religioso-burgués, y a un escéptico absoluto, signos que operan como conjuros mágicos inútiles. En otras palabras: Si se pretende elaborar esta concepción de sacramento, se presuponen y se exigen necesariamente diversas convicciones fundamentales de fe. Esto implica tres cosas: Se presupone en primer lugar la fe en el Dios vivo, en el Dios no sólo de los filósofos, sino en el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, en el Padre de Jesucristo, es decir, en el Dios de la revelación. Únicamente si yo creo, acepto en la fe y estoy convencido de que Dios se vuelve a nosotros, se comunica, se inclina hacia nosotros y es dador de gracia, puedo yo admitir que Dios mismo actúa en mí en un hecho humano configurado de una manera ritual. En segundo lugar, se presupone que Jesucristo no desapareció con la muerte, sino que fue llevado a plenitud y vive. Porque las realizaciones sacramentales son un encuentro con el Jesucristo vivo como el «lugar» de la presencia de Dios. En tercer lugar, se implica el tomar en serio la historia, la vida y la existencia humanas en cuanto que el hecho divino, histórico y localizado en el tiempo y en el espacio, comunica de una manera totalmente completa la salvación de Dios. Se presupone una decisión fundamental positiva para el desenvolvimiento de los acontecimientos en el mundo, si se ha de determinar un sentido posible más allá de la experiencia de desenvolvimientos de hechos en apariencia absurdos. Tampoco esto es simplemente experiencia humana, al contrario, hay mucho en nuestra experiencia concreta que habla contra un sentido de la vida humana y de la historia en su conjunto. El perseverar y seguir actuando a pesar de las experiencias desalentadoras con nosotros mismos y con los demás, es una «decisión de fe» fundamental, una opción positiva, que nosotros encontramos, una «esperanza contra toda esperanza». Y ella se supone o está implícita cuando confesamos con fe: en esta situación concreta y en esta acción concreta de mi vida, Dios se compromete de una manera irrevocable y absolutamente segura.

## 2) El concepto *opus operatum*

Estas cuestiones están tematizadas por la teología desde hace mucho tiempo bajo el concepto de *opus operatum* = hecho realizado, obra llevada a cabo. ¿Qué es lo que se pretende decir exactamente, cuando se afirma que los sacramentos actúan *ex opere operato*, es decir, cuando el signo, la acción, se han realizado correctamente? El concepto responde a una importante cuestión, que en el transcurso de la historia de los dogmas llevó a convertir-

se en un problema. El concilio de Constanza (1414-1418), por ejemplo, elaboró una serie de preguntas que habían de proponerse a los wyclefitas y hussitas, seguidores de movimientos cismáticos. La pregunta 22, de un conjunto de 39, suena así:

Asimismo, si cree que un mal sacerdote, con la debida materia y forma, y con intención de hacer lo que hace la iglesia, verdaderamente consagra, verdaderamente absuelve, verdaderamente bautiza, verdaderamente confiere los demás sacramentos (DS 672).

El problema consistía en que muchos sacerdotes y obispos eran todo lo contrario que buenos pastores y curas de almas. Y ese escándalo suministraba a tales movimientos carismáticos su impulso y su poder de convocatoria: «A esos tales no debéis acudir —afirmaban esos movimientos de renovación—; lo que ellos hacen es en todo caso superfluo e inválido...». El peligro de tal postura estaba patente. ¿Quién puede certificar y cómo puede hacerlo, si un sacerdote o un obispo es un creyente y si es un digno testigo del mensaje? ¿bastan las apariencias exteriores? ¿no existe en la práctica una total inseguridad a este respecto? Y de esa manera, ¿no se elimina de raíz precisamente lo que es típico y específico de tal acción del sacramento y lo que debe serlo al mismo tiempo, a saber, la conciencia del creyente de que en esa realización es el mismo Dios el que garantiza y asegura de una manera absoluta tal operatividad? Si la integridad personal del que administra el sacramento es una condición decisiva para que se realice el sacramento, ¿quién sabe, entonces, cuándo se ha realizado efectivamente dicho sacramento? ¿no sería la consecuencia de esto una total inseguridad y confusión, una continua sospecha? O expresando esto de modo teológico: lo decisivo del sacramento, ¿procede de parte del hombre que administra o de parte de Dios? ¿se trata de un absoluto compromiso de Dios en determinados signos que son realizados por el hombre y realmente cuando estos signos son puestos correctamente (*opus operatum*), o lleva la parte más importante el hombre? Por todo lo dicho hasta ahora sobre la esencia del sacramento, es claro que la contestación del magisterio de la iglesia sólo podía ser esta:

*Los sacramentos operan, en cuanto tales, por la realización correcta de los mismos, «ex opere operato». «Opus» significa el acto, la realización, el signo sacramental; «operatum» significa el hecho realizado, el signo verificado realmente en el sentido de la iglesia.*

En otro aspecto, esta misma convicción es afirmada nuevamente por el concilio tridentino: «Si alguno dijere que por medio de

los mismos sacramentos de la nueva ley no se confiere la gracia *ex opere operato*... sea anatema» (DS 850).

Los sacramentos tienen su operatividad y su eficacia en la fuerza de Cristo debido al signo sacramental que se pone, o dicho de otra manera, cuando la acción del signo sacramental se realiza correctamente en el nombre y en el sentido de la iglesia, entonces actúa allí Jesucristo. Esto significa que el único administrador de los sacramentos es Cristo y que el hombre que los administra es sólo un instrumento.

Este término técnico, *ex-opere operato* se ha prestado a diversas falsas interpretaciones e incluso a veces se ha presentado de una manera falsa y desfigurada<sup>39</sup>. El *opus operantis*, la participación del hombre que pone el signo, del ministro y del que recibe el sacramento no debe en modo alguno minimizarse. *Opus operatum* no significa que los interesados no tengan que aportar nada previamente, como presupuesto. El que administra el sacramento debe, en todo caso, tener la intención de hacer lo que hace la iglesia (*faciendi quod facit ecclesia*). El receptor debe, cuando menos, estar dispuesto a no ofrecer ningún impedimento. En algún caso particular, esta comunicación o participación, el *opus operantis*, es tan esencial para el signo mismo, incluye la realización humana de tal modo que la diferenciación no se da ya entonces: Por ejemplo, ¿qué es la voluntad correcta de contraer matrimonio en una boda?, ¿el *opus operantis*? Ciertamente, ¿no es también una parte constitutiva de rito que se realiza, en cuanto que la promesa o entrega de sí mismo, la inquebrantable afirmación de fidelidad es un signo esencial para este sacramento? Así, pues, en esta expresión *opus operatum* no se trata de presentar como irrelevante o sin importancia la situación de fe del hombre afectado, lo cual sería absurdo, sino que se trata de establecer la inalienabilidad, o la necesidad del amarraje de hecho en la acción de Dios. Naturalmente, sería absurdo decir: Bastaría un rito bien realizado, correcto externamente y practicado según todas las normas, y que no importaría nada que se diera en él una disposición de fe adecuada, puesto que Dios lo haría todo siempre que el rito se hubiera efectuado bien. Y asimismo es falso, naturalmente, afirmar que es indiferente y que no tiene importancia en qué condiciones interiores se encuentre el que administra el sacramento.

*Se trata de un establecimiento de límites, de una aclaración o explicación del compromiso adoptado de una manera inquebrantable por Dios. Su actuación en la iglesia se encarna de tal manera en las realizaciones más decisivas de la iglesia, y de tal manera se compromete en la situación histórica, que entonces y sólo entonces, cuando un sacramento es administrado de forma correcta, puede estar seguro el receptor del mismo de que Dios, en Jesucristo, se vuelve a él, aun cuando el sacerdote administrador de dicho sacramento fuera, en esa realización, un instrumento totalmente indigno.*

39. Cf., por ejemplo, Melancton, *Apologie der Conf. aug.* XII, 145 (48).

### 3) Una afirmación fundamental irrenunciable

En los sacramentos vive la fuerza de Cristo, actúa su Espíritu santo, opera la gracia de Dios. Esta acción de Dios es, en lo decisivo y sustancial, independiente de la condición de pecador o de la indignidad del administrador humano e instrumental de los sacramentos. Los sacramentos son el camino de Dios en Jesucristo hacia nosotros los hombres. La salvación es gracia, regalo que nos da Dios, su aplicación a nosotros, su amor. El amor sólo puede ser recibido y este recibirlo y aceptarlo en la fe es esencial para la realización del sacramento, para la consecución de aquello que Dios pretende hacer para nosotros en esos sagrados signos. Pero su aplicación a nosotros se realiza en unos signos puestos correctamente y no en la identificación interna del ministro de los sacramentos con la aplicación de Dios. La promesa es palabra de Dios y acción de Dios. La inviolabilidad y la irrevocabilidad de su promesa y de su dádiva las consigue la realización y puesta del signo en nombre y en el sentido de la iglesia y a ello van asociadas. Teniendo en cuenta, como fondo, esta problemática y los análisis realizados durante siglos sobre esta verdad fundamental, se comprende mejor la preocupación de los obispos, que a veces puede parecer un poco exagerada (¡y a veces incluso meticulosa!), para que se mantenga exactamente todo lo que exige el signo sacramental, así como se explica también la repulsa de las arbitrariedades y de las «redacciones personales» de los sacerdotes que pueden introducirse en el núcleo de la administración sacramental. En el rito propiamente central, no se trata de dar lugar a la piedad o a los buenos sentimientos del pastor de almas, sino que se trata de *facere quod facit ecclesia*, de administrar los sacramentos de la iglesia, pues el Espíritu de Jesucristo quiso asociarse a esas realizaciones significativas. Se trata, pues, no de la afirmación de un «poder mágico» del hombre sobre Dios —el sacerdote humano no «obliga» a Dios a que baje sobre el altar o a que intervenga en los elementos— sino que se trata de la fe en el compromiso libre de Dios, que él estableció en el «sacramento originario» (*Ur-Sakrament*) que es Jesucristo.

## EL BAUTISMO

### 1. *Iniciación*

#### a) *Una profesión para un cambio de vida*

Sólo algunos de nosotros, que hayan recibido la fe y el bautismo de adultos, pueden recordar su propio bautismo. Para la mayoría, el bautismo es una dimensión referida, teórica. Si se le asocia con imágenes o vivencias concretas, tiene que tratarse del bautismo de otros, en los que hemos participado como administradores del mismo, como padres, padrinos o simples espectadores. Para nuestra reflexión acerca de este sacramento, primero y fundamental, ciertamente este hecho no es ninguna ventaja. Pero, por otra parte, seguramente hemos vivido alguna vigilia pascual bien preparada y capaz de impresionar, en la que la renovación de nuestras promesas bautismales después de la bendición del agua bautismal y de la celebración de algún bautismo nos ha hecho reflexionar o nos ha conmovido, ya que repentinamente nos dimos cuenta de que se trataba de una respuesta que nos exige y nos compromete. Por mi parte, todavía puedo recordar con todo detalle una celebración semejante de la vigilia pascual en la que fue bautizada una joven enfermera coreana. Dos amigas suyas eran madrinas, y todavía suena en mis oídos el claro «sí», la contestación a la pregunta, «¿quieres ser bautizada? ¡Sí, quiero!». Se trata en el bautismo de un nuevo comienzo, de un ingreso consciente en la comunidad parroquial, de la profesión de fe en Jesucristo recientemente descubierto.

## 1) La conversión de Mario Victorino

Agustín describe en sus *Confesiones* (VIII, 2) cómo una escena semejante desempeñó un papel muy importante en su propia decisión de hacerse cristiano <sup>1</sup>.

Mario Victorino, filósofo neoplatónico y profesor de retórica muy estimado en Roma en el siglo IV, se sintió, a partir de su pensamiento filosófico, muy próximo al cristianismo. Él pensó durante largos años, debido a esa coincidencia en las ideas, poder ser considerado como cristiano por su concepción del mundo, pero sin recibir el bautismo. Consideraba como superflua la institucionalización de su pertenencia a la iglesia, pues se sentía poco inclinado a incorporarse al pueblo ordinario de la iglesia romana. Sólo quien no podía captar las ideas en su origen, como él mismo lo hacía en su condición de filósofo, debía ponerse en contacto con las concepciones cristianas a través de la organización. Así pensaba él.

Pero el hecho de que Mario Victorino hubiera entrado, sin embargo, en la iglesia y que de platónico se convirtiera en cristiano, muestra que él reconoció que esa opinión era fundamentalmente errónea. El gran platónico comprendió finalmente que la iglesia es algo distinto a una institución para la organización de las ideas, que no era un sistema de conocimientos, sino un camino, la comunidad de los creyentes, y, por tanto, no una ayuda para almas sencillas, sino en cierto sentido la cosa misma.

Agustín escribe: «Finalmente, cuando llegó la hora de hacer la profesión de fe que en Roma es costumbre hacerla en presencia de todos los fieles que concurren, con ciertas y determinadas palabras aprendidas de memoria y pronunciadas desde un lugar eminente por los mismos que han de recibir en el bautismo vuestra gracia, le propusieron a Victorino los sacerdotes... que hiciesen aquella profesión de fe secretamente, como se solía conceder también a algunos de quienes se juzgaba que, por vergüenza, se retraían de hacerlo en público; pero él prefirió hacer la profesión de la fe de la doctrina de la salud públicamente y en presencia de aquella multitud de fieles, conociendo que su salvación no estaba en la retórica que enseñaba, ni en los errores que hasta entonces había profesado en Roma. Y, a la verdad, ¡cuánto menos tenía que temer al manso rebaño vuestro, al decir y pronunciar vuestras palabras, el que usando de las suyas propias no había temido ni respetado tropas enteras de locos. Así, luego que subió al sitio determinado para hacer la profesión de la fe, todos los que allí estaban, a medida que cada uno le iba reconociendo, mutuamente unos a otros le iban nombrando con ruidosa aclamación de enhorabuenas. Pero ¿quién había allí que no le conociese? Así entre todos formaban una voz y murmullo, con que, alegres y festivos, decían: ¡Victorino, Victorino! Tan presto como se levantó aquel murmullo por la alegría que causó a todos el verle, tan presto cesó repentinamente con el deseo de oírle. Pronunció él con noble y excelente confianza su protestación de la fe verdadera, y todos querían arrebatarle y meterle dentro de sus corazones» <sup>2</sup>.

1. Cf. para lo que sigue también: J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1979, 71 s.

2. Las *Confesiones* de Agustín se hallan todas ellas formuladas en forma de oración y son un hablar continuo con Dios.

Agustín, ocupado durante mucho tiempo en estos escritos, inició muy pronto, después de haber presenciado este acontecimiento, el mismo camino, se hizo cristiano y pidió el bautismo.

Con toda intención he empezado nuestro estudio sobre el sacramento del bautismo con este impresionante texto de Agustín, ya que aquí el bautizando es un académico adulto. Nosotros diremos, naturalmente, algo sobre el fenómeno del bautismo de los niños <sup>3</sup>, pero considero muy importante que expliquemos su constitución interna, la ley fundamental y el sentido de este sacramento de iniciación en su realización normal, por consiguiente, en la cristianización de un adulto, en plena posesión de sus facultades espirituales de hombre ya maduro. La afirmación de que lo decisivo en cada sacramento ocurre por parte de Jesucristo y de Dios, no puede hacer perder de vista y olvidar que nuestra preparación, y nuestra contribución a esta acción previa de Dios es esencial para todos los sacramentos. Aquí se ofrece a nuestra consideración una estructura fundamental de la existencia cristiana, de la que debemos hablar con exactitud en lo que sigue.

## 2) La conversión (*metanoia*) como principio de la vida cristiana

«La conversión como principio de la vida cristiana», este epígrafe expresa el pensamiento núcleo de la predicación de Jesús, el centro de su evangelio. Las frases programáticas que se hallan en el comienzo del evangelio de Marcos expresan esto bien a las claras: «Después de que Juan fue preso, vino Jesús a Galilea predicando el evangelio de Dios y diciendo: cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1, 14 s). Así, pues, Marcos resume, al principio de su historia, la predicación del reino de Dios por parte de Jesús en unas pocas palabras que son como un epígrafe: Dios establece el *kairos*, hace del tiempo un tiempo de decisión, pues su reino viene a nosotros —viene él mismo— y nosotros, que nos apartamos y nos escapamos de él, debemos volvernos, convertirnos, y ofrecerle, en vez de la espalda, nuestro rostro deformado, escuchar su voz, creer en su ofrecimiento y entonces su salvación llegará a nosotros.

Este proceso de conversión interior, de cambio de vida, que se manifiesta en nuestra transformación en cristianos por medio del bautismo, la expresó

3. Cf. *infra*, 101 ss.

Agustín en palabras muy emotivas, pero también duras. Con ellas expresa que, en esa conversión, se da también un doloroso conocimiento de sí mismo y un rechazo de la conducta llevada hasta entonces: «Pero tú mismo te volviste hacia mí, te pusiste a mis espaldas, donde me había situado, porque no quería verme a mí mismo y te pusiste ante mi rostro, para que viera yo cuán feo era, cuán lisiado y sucio estaba...» (Confesiones VIII 7, 16).

Esta vuelta o cambio, en el idioma hebreo, no es un cambio *simplemente interior*, un *trans-pensar* (*metanoia*), como dice la palabra griega. *Schub*, la palabra correspondiente en hebreo, significa originariamente más bien un cambio del cuerpo, la vuelta o giro en un camino en el sentido literal de la palabra. Así, pues, el retorno, la penitencia, la conversión —un giro *interno* que se manifiesta en un movimiento *exterior*— es, por tanto, algo como un *término sacramental*. En ese retorno, toma el mismo Dios la iniciativa y hace lo fundamental: él nos llama y nos abre un espacio libre, en el que nosotros mismos actuamos y nos volvemos hacia él.

La vuelta o aplicación a la bondad, el perdón, la salvación, que de parte de Dios viene a nosotros, apunta hacia una vinculación, que sólo puede describirse adecuadamente con palabras de una vinculación interior del hombre. Apunta a una comunidad de confianza, de simpatía, de conciencia de que se es aceptado por otros, a una especie de camaradería entre el infinito y nosotros. El destacar esto es aquí particularmente importante, porque al sacramento del bautismo, al hacerse cristiano, a la conversión como principio de la vida cristiana, corresponde este momento de libertad, hacia la libre aprobación de aquello que quiere Dios. Aquella parábola expresiva, para nosotros demasiado conocida y por ello un tanto manida, del padre misericordioso, del «hijo pródigo» solemos decir (Lc 15, 11-32), es precisamente muy significativa en este aspecto. Allí, en efecto, se advierte cómo el padre garantiza a su hijo menor la libertad más absoluta y la bondad de Dios, sin tener que recurrir a efectos autoritarios o represivos, facilita al hijo el retorno a la casa paterna.

*El retorno (conversión, penitencia) es la respuesta fundamental al evangelio, es algo constitutivo para el conocimiento de la fe en Jesús como el Cristo de Dios, y por ello es asimismo algo fundamental para el bautismo, el sacramento de la fe.*

4. La palabra griega *meta-noeite* significa literalmente *cambiad de manera de pensar*.

## 3) La profesión del bautismo como respuesta creyente

Desde los comienzos del cristianismo se realiza el retorno del viejo «hasta ahora», la vuelta, la aplicación a lo nuevo, que, a su vez, es lo más originario, en el signo del lavatorio y del nuevo comienzo, a lo que el mismo Jesús se sometió ante el Bautista. También la profesión bautismal, en su forma originaria de preguntarse y respuestas que se ha conservado hasta el presente, significa claramente que aquí se da una interpelación o alocución, una interpelación decisiva, la cual exige una respuesta con libre decisión y compromiso.

Al principio del siglo III (215), escribe el presbítero Hipólito en Roma su libro *Tradición apostólica*<sup>5</sup>. En él, entre otras cosas, se puede encontrar un interesantísimo relato sobre el acto concreto y la forma de administrar el bautismo, que, sobre todo, pertenece también a la «herencia apostólica» que debe transmitirse. El bautizando desnudo, asistido por un diácono, baja a la pila de agua a cuya orilla se encuentra el obispo o el sacerdote que bautiza.

Así, pues, cuando el bautizando baja al agua, debe el que le bautiza colocar su mano sobre él y decir: ¿Crees en Dios Padre todopoderoso? Y el bautizando debe contestar: Creo. Y luego aquél que le ha puesto la mano sobre la cabeza le sumerge por primera vez en el agua. Y, luego, debe decir: ¿Crees en Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido por el Espíritu santo de la Virgen María, crucificado y muerto bajo Poncio Pilato, que resucitó vivo de entre los muertos al tercer día, que subió al cielo donde está sentado a la diestra del Padre, y que vendrá a juzgar a vivos y muertos? Y cuando él ha dicho «creo», debe ser sumergido de nuevo en el agua.

Y debe decir de nuevo: ¿Crees en el Espíritu santo, en la santa iglesia y en la resurrección de la carne? El bautizando debe decir: «Creo». Y así es sumergido por tercera vez<sup>6</sup>.

La triple sumersión de todo el hombre va acompañada de una triple pregunta y de un triple «sí» de respuesta de aceptación de esas preguntas. Las palabras que aquí entran como signo de la acción y del correr del agua constituyen un diálogo, unas palabras que pronuncia el que administra y otras que dice el receptor. El hecho del bautismo y la profesión del bautismo son expresión bien clara de la estructura de la fe.

5. La redacción originaria griega de esta *apostolike paradosis* se perdió. Una traducción latina, a base de diversos manuscritos, ha sido reconstruida hasta cierto punto por el benedictino belga Bernard Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction*, Münster 1963.

6. *Ibid.*, 48-50.

Hay quienes creen que la fe puede nacer porque nos la imaginamos, porque podemos encontrarla siguiendo el camino de la búsqueda privada de la verdad; esta concepción es expresión de un determinado ideal, de una actitud del pensamiento que ignora que lo característico de la fe es ser aceptación de lo que no puedo imaginarme. Pero ha de ser aceptación responsable en la que no considero lo recibido como propiedad mía; no puede aceptarse lo recibido en toda su grandeza, pero sí puedo apropiármelo más y más porque yo mismo me he entregado a ello como a lo más grande<sup>7</sup>.

*En el rito externo se hace totalmente claro que la realización de la fe, la salvación de Dios, es acción de Dios; lo que viene o se me aplica, lo que ordena previamente mi pensar y mi querer, lo que no procede de mí mismo y que me descubre algo que no me puedo dar a mí mismo, eso debo recibirlo con toda la fuerza de adhesión de la libertad que se me ha dado.*

El «creo» —yo creo—, la respuesta personal responsable del bautizando ha hecho que la profesión de fe, aun cuando en otros actos religiosos se pronuncie en plural, aquí comienza por *credo*, es decir, «creo» en primera persona del singular. En Hipona, en la época de Agustín, así como en otras iglesias episcopales, comenzaba la misma profesión de fe a veces por «Creemos» (*credimus*) en Dios Padre... «Creemos» (*credimus*) en nuestro señor Jesucristo... «Creemos» (*credimus*) en el Espíritu santo (cf. DS 54). Aquí, por tanto, se expresaba literalmente y se resumía en cierto modo lo que se realiza en la pregunta «¿crees?» (*credis?*) y en la contestación «creo» (*credo*), a saber: la comunión en la fe, el hecho de que la comunidad creyente comunica sus tesoros cuando recibe en su seno a otros hombres que están preparados con ella a decir «nosotros».

## b) *Incorporación en la comunidad de los creyentes*

### 1) A propósito del concepto de «iniciación»

A este proceso o hecho se hace alusión cuando hoy, en el uso teológico corriente, se designa al bautismo (juntamente con la confirmación que lo desarrolla) como «sacramento de iniciación». «Iniciación», introducción, admisión o consagración, este concepto se aplica desde hace mucho tiempo, en la etnología y en la historia de las religiones de la antigüedad, como término técnico para los ritos, que significan una transformación radical del tipo de vida social o religioso llevado hasta entonces, y, sobre todo, para el paso del joven al estadio de los adultos. En la teología sacramental reciente,

7. J. Ratzinger, *o. c.*, 67.

este término técnico o especializado se ha hecho sobre todo corriente en el campo evangélico (protestante), pero también está en uso, especialmente desde el Vaticano II, en la teología católica.

Se puede afirmar que la iniciación, en este sentido teológico, es un acto fundamental y destacado en el conjunto del proceso socializador, en el proceso de incorporación al grupo de los creyentes o a la iglesia. Pero a mi modo de ver, este término común de socialización puede también utilizarse plenamente al crecer dentro de la comunidad eclesial. «Bajo el término socialización se entiende corrientemente el proceso complejo del crecimiento del individuo en una cultura específica, en las costumbres de vida o en las valoraciones de determinados grupos y con ello en el conjunto de la sociedad. Este proceso traslada al individuo a una situación en la que debe comportarse según las reglas, ideas y opiniones de su ambiente. Y, a la inversa, faculta al grupo o a la sociedad, a transmitir a la generación que viene después sus principales valores y formas de conducta»<sup>8</sup>. Pero conviene que perfilemos un poco más estas ideas.

## 2) La estructura dialógica de la fe

Volvamos nuevamente al hecho del bautismo y al diálogo-profesión del mismo. El presbítero que bautiza y pregunta no está allí como un hombre privado, sino como un representante oficial, como jefe de la comunidad, o como la mano derecha del obispo, y, por consiguiente, como el que representa a la comunidad. El hombre se convierte en hombre a través de los hombres. El cristiano se hace cristiano sólo a través de los cristianos. Sobre la primera frase, ya hicimos al principio algunas reflexiones a propósito del pequeño «Dibs»<sup>9</sup>. Otros relatos también impresionantes recalcan que los hombres como «aves desamparadas que abandonan el nido» (A. Portmann), sobre todo en el primer año de su vida, necesitan de otros hombres para convertirse en hombres. Sobre esa base antropológica se apoya la sentencia: para hacerse cristiano y para ser cristiano, necesita el creyente de la comuni-

8. G. Biemer - J. Müller - R. Zerfass, *Eingliederung in die Kirche. Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst*. Mainz 1972; cf. *Concilium* 142 (1979): *Crisis en las estructuras de iniciación*.

9. Cf. A. Ude, *Betty, Protokoll einer Kinderpsychotherapie*, Stuttgart 1975; J. A. Singh, *Die Wolfskinder von Midnapore*, Heidelberg 1964, nos habla de dos pequeñas niñas que fueron encontradas en la India en el año 1920 por dos cazadores en una guarida de lobos. Habían sido raptadas de muy pequeñas por esos animales y se habían criado con ellos. Pues bien, en toda su conducta se portaban como fieras, aullando, comiendo como animales y andando a cuatro patas. La niña más joven murió al cabo de un año; la mayor, en los nueve años que vivió en una familia misionera, fue adquiriendo poco a poco la conducta humana. En el año 1970, habló la prensa de un caso semejante de niños en el Líbano.

dad. Sólo a través de ella nos ha llegado el evangelio. Pero ella es todavía más importante como espacio de la realización vivida y concreta de la fe, como lugar de la esperanza vivida, como el suelo radical de la propia adherencia a la fe. Lo decisivo e importante de esta sencilla máxima —uno se hace cristiano sólo a través de los cristianos— apunta naturalmente a la iglesia como «el sacramento de la salvación», es decir, al hecho de que Dios mismo hace, en el Espíritu santo, a esta comunidad el lugar de la salvación.

La estructura dialógica de la fe diseña una imagen del hombre. Pero muestra también una imagen de Dios. El hombre logra tratar con Dios, trata con los demás hombres, sus hermanos. La fe se ordena por esencia al tú y al nosotros; sólo a base de esta doble condición une al hombre con Dios. Demos la vuelta a la frase: la estructura íntima de la fe no separa la relación con Dios de la co-humanidad. La relación con Dios, con el tú y con el nosotros se entrelazan, no se yuxtaponen... Dios quiere venir a los hombre sólo mediante los hombres en su co-humanidad<sup>10</sup>.

*Así, pues, el proceso del bautismo y la estructura de la profesión bautismal, dejan bien claro que, en este proceso sacramental de iniciación, se da aquel ensamblamiento típico de la fe cristiana entre Dios, el yo y el tú con el nosotros.*

### 3) La iniciación cristiana como «un nuevo nacimiento»

Los primitivos cristianos no tenían ningún reparo en calificar el nuevo estado, la nueva forma de vida, en la que entra el bautizado, como una «nueva vida», y la misma iniciación como un «nuevo nacimiento» o un «renacimiento». Este concepto se halla por primera vez en el nuevo testamento en capas de tradición relativamente tardías. Con todo, allí aparece ante nuestros ojos en las diversas corrientes de tradición, de manera que se puede afirmar: a partir de la segunda generación, ya era familiar el concepto de renacimiento (*palingenesia*) a toda la iglesia de habla griega. Muy pronto, ya en Justino e Ireneo, es incluso la designación constante para el bautismo y para su acción. Se carga el acento en que este nuevo nacimiento es algo que realiza Dios. El es el que regala una nueva vida:

«Mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho,

10. J. Ratzinger, o. c., 69.

sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu santo» (Tit 3, 5). De una manera parecida dice la 1.<sup>a</sup> Carta de Pedro: «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendrará a una viva esperanza» (1 Pe 1, 3). Nosotros somos «como quienes han sido engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios» (1 Pe 1, 23). Es asimismo familiar para nosotros la conversación de Jesús con Nicodemo (Jn 3, 3) en la que se halla el nacimiento por el agua y el Espíritu santo», y la importante idea del evangelio de Juan, de que esta nueva vida, esta nueva manera de existencia sólo se conserva en unión vital con su fuente de vida: el sarmiento debe permanecer unido a la cepa: el que en mí permanece y yo en él, éste dará mucho fruto (cf. Jn 15, 1-8).

#### 4) El nuevo espacio vital: el pueblo de Dios

En la descripción del nuevo espacio vital, que se experimenta en la comunidad de fe, desempeñó asimismo una gran importancia el término bíblico «pueblo de Dios». Para los pueblos nómadas, el hecho de que fuera del clan uno se veía perdido, era una experiencia muy fuerte, mucho más fuerte que en nuestros bloques de viviendas. La familia, la gran familia, la estirpe como espacio cobijador del individuo, siguió formando parte con toda naturalidad de la conciencia de Israel incluso después de su ocupación de la tierra prometida. En la cambiante historia del pueblo de Israel, este espacio vital se fue convirtiendo cada vez más en una dimensión teológica concreta, en cuanto que la asistencia y la conducción de Yahvé se experimentaba y significaba como una fuerza que hace historia, que volcaba hacia el pueblo, como un todo y en la cual el individuo participaba en la medida en que incorporaba a ese pueblo y se adhería a las leyes que Yahvé le había otorgado.

Con esa denominación veterotestamentaria del espacio vital hecho posible por Dios conecta el último concilio, cuando incluye en la nueva eclesiología, destacándola bien, la idea de «pueblo de Dios»:

«Así como al pueblo de Israel, según la carne, peregrinando por el desierto, se le designa ya como iglesia (*kahal*, *ecclesia*), así el nuevo Israel, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne (cf. Heb 13, 14) también es designado como iglesia de Cristo» (LG 9).

Pero naturalmente el concilio no sólo recuerda la preciosa imagen antigua del desierto, la tradicional metáfora del peligro, el abandono y la meditación, sino que habla directamente de la

idea que subyace en el fondo de todo eso, cuando, bajo el epígrafe «pueblo de Dios», dice:

Sin embargo, fue voluntad de Dios santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le siguiera santamente. Por ello eligió al pueblo de Israel como pueblo suyo, pactó con él una alianza y le instruyó gradualmente... Pero todo esto sucedió como preparación y figura de la alianza nueva y perfecta que había de pactarse con Cristo... Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salútfera (LG 9).

La comunión de los creyentes es sacramento visible de la unidad salútfera para todos. La incorporación en esa comunidad de hermanos y hermanas de Jesucristo y, por tanto el rito de iniciación fundamental y sacramental es el bautismo. A propósito de este contexto teológico al que hemos hecho referencia brevemente sobre el pueblo de Dios, desearía añadir una breve concreción respecto a nuestra vida contemporánea:

Así, pues, si se entiende conscientemente la comunidad de los hermanos y de las hermanas de Jesucristo y se trata de vivir y de actuar según su espíritu, entonces en todas partes donde se

Debido a la división de trabajo y a la especialización del mundo moderno laboral, debido asimismo a la trabazón de los bloques sociológicos y económicos, somos en medida creciente conscientes de nuestra dependencia de los demás y esto nos acongoja, nos angustia y nos infunde un sentimiento de impotencia. Pero esto ocurre sobre todo cuando esa trabazón se ve envuelta masivamente por la corrupción, el egoísmo, la falta de miramientos, el poder y la rapiña, puesto que ya no queda para muchos individuos o grupos espacio vital, y se puede comprobar constantemente aquella experiencia de Sartre: «El infierno son los otros»<sup>11</sup>.

Pero la referencia y la concatenación entre unos y otros ofrece asimismo una gran oportunidad. Si hacemos intercambios olvidándonos de nosotros mismos, podemos contar con millones de ojos, de manos, de cerebros, de ideas, de capacidades. Y entonces surgen importantes conocimientos a los cuales no podría acceder yo nunca, surgen algo así como un descubrimiento colectivo de la verdad, un intercambio de posibilidades, de conocimientos de posesión, de confianza, de estímulos, de ánimo para vivir. La relación de unos y otros es una gran *chance* y el embrujo de la palabra «solidaridad» muestra cómo nosotros en el fondo somos conscientes de todo eso.

11. J. P. Sartre, *Huis clos*, en la obra del mismo: *Théâtre*, Paris 1947, 167.

logre, aunque sea de una manera inicial y provisoria, conllevar el peso de los demás, comunicar los medios y fuerzas propios, donde asimismo no se paga el mal, donde se perdonan las injurias, donde incluso los golpes de la fortuna y la muerte se arrostran con los ojos de Jesús en la esperanza de su aparición ejemplar en una nueva manera de vivir... entonces, en el seguimiento de Cristo se abre aquel nuevo espacio vital en el que se puede respirar y reír, en el que no hay que espiar a nadie, en el que no tenemos por qué ocultar y disimular nuestras debilidades y nuestras necesidades, donde no tenemos que preocuparnos constantemente de aparentar y pensar en nuestro prestigio, donde nosotros simplemente podremos ser nosotros mismos, amparados en el amor de los hombres y en el amor de Dios que se manifiesta precisamente ahí. Ya sé que este cuadro impresionista de una «auténtica iglesia de Jesucristo» tiene los rasgos de una utopía. ¿Pero no corresponde esta utopía real a la visión del reino de Dios, cuya aparición anuncia Jesús?

*Resumamos una vez más la idea teológica fundamental: Se trata de la relación entre Dios, la comunidad humana y cada uno de los individuos. Ser hombre significa estar-con. Un ser hombre logrado es una comunidad lograda. La alianza de Dios, su aproximación a los hombres, tiende a la plenitud del hombre. Jesucristo es el catalizador de una comunidad humana, que rebasa incluso las barreras de la muerte con la ayuda de Dios. El tener parte en esa comunidad significa lograr la salvación para cada uno de los hombres. La primera carta de Juan expresa esto con toda sencillez, ya al principio: Lo que hemos visto con nuestros ojos y hemos palpado con nuestras manos de la palabra de vida, esto os lo anunciamos también a vosotros para que tengáis comunión con nosotros. Y «el tener comunión con nosotros» significa tenerla con el Padre y con su Hijo Jesucristo (Cf. 1 Jn 1, 1-4).*

c) *Participación en el destino de Jesucristo*1) El bautismo «en nombre de Jesús»<sup>12</sup>

¿Qué es lo que debemos hacer?, preguntaron muy conmovidos los que oyeron a Pedro su sermón de pentecostés, según se nos narra en los Hechos de los apóstoles. «Pedro les contestó: arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu santo» (Hech 2, 37).

Excepto en el final del evangelio de san Mateo, donde aparece la conocida fórmula trinitaria (Mt 28, 19), siempre se habla en el nuevo testamento del bautismo en nombre de Jesucristo o en nombre de nuestro Señor Jesús. Con esta frase se distingue, sobre todo en los Hechos, el bautismo cristiano del de Juan Bautista. La fórmula «en el nombre» puede significar: «por encargo», «con el poder de», pero también «por el nombre», «debido al nombre». Es decisiva y esencial la referencia fundamental y esencial a la persona de Jesucristo y a su importancia salvadora.

Con la fórmula «en nombre de Jesucristo» se hace alusión a la vinculación con el Señor crucificado y resucitado. El bautismo en su nombre arrebató al creyente del imperio del pecado y de la muerte y lo conduce al reino del Dios viviente, que es inaugurado por el Mesías, Jesús.

El benedictino Rabano Mauro, el más conspicuo teólogo de su época, el siglo IX, abad de Fulda, y del 847 al 856 arzobispo de Maguncia, cuya principal preocupación era la formación de teólogos, describe el bautismo como el paso a un nuevo reino: «El primer sacramento es el bautismo, ya que, antes de que uno sea ungido por el santo crisma y se convierta en partícipe del cuerpo de Cristo, debe hacerse puro por medio del nuevo nacimiento... Después de que el bautizando, por la confesión de la verdadera fe, se coloca bajo el dominio de otro Señor, abandonando el servicio del dueño al que ha servido hasta ahora, rompe toda la dependencia mala respecto a él, de manera que... el mal espíritu huye ante el Espíritu santo... Y tan pronto como ha subido de la fuente bautismal, le unge enseguida el sacerdote con el santo crisma y sigue la oración en la que se pide que el neófito pueda convertirse en partícipe del reino de Cristo...»<sup>13</sup>.

12. Cf. R. Schulte, *Sobre la teología del bautismo cristiano según el NT*, en J. Feiner - M. Löhrer, (eds.), *Mysterium salutis* V, Madrid 1975.

13. Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* I, 25-28, PL 107, 309-313.

## 2) Con-morir, con-resucitar (Rom 6)

¿Cómo se hace uno en el bautismo partícipe del reino de Cristo? Una rápida mirada al capítulo 6 de la Carta a los romanos, muestra cómo responde Pablo a esta pregunta. Se trata de aquello que se ha denominado el «aspecto soteriológico» o el «aspecto místico-cristológico» de la teología bautismal de Pablo. Se menciona la relación que surge a través del bautismo en el nombre de Jesucristo, entre el bautizando y Cristo. No se trata solamente de una vinculación con el Resucitado, ni tampoco sólo de la unión con él, que ahora está vivo y se halla presente, sino que se trata de una participación en los hechos históricos de salvación: de la muerte y la exaltación, que se hacen sacramentalmente «presentes».

Central en este aspecto es Rom 6, 3-11: «¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con él hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque, si hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con él; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre él. Porque muriendo murió al pecado una vez para siempre, pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús».

Aquí, naturalmente, no podemos desarrollar este rico texto en una exégesis demasiado precisa<sup>14</sup>. En nuestro contexto, desearía señalar únicamente dos cosas. Primera: estas afirmaciones soteriológico-cristológicas acerca del bautismo como iniciación, incorporación al destino de Jesucristo, son y seguirán siendo el correctivo necesario para la afirmación de la iniciación en el nuevo pueblo de Dios como el espacio vital abierto por Dios. La iglesia es necesariamente instrumento de salvación, pero ella es instrumento y no fin en sí misma. La iglesia es sacramento fundamental, pero lo es como una dimensión derivada, derivada del sacramento originario Jesucristo. La aceptación en la iglesia significa unión con Jesucristo. La cristología y la eclesiología se corresponden mutuamente, pero la mirada al destino de Jesucristo nos salvaguarda de

14. Cf. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, 190-201; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 41980, 150-161; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950.

un «triumfalismo» eclesiológico. «Esta particularidad está subordinada a la realización sacramental del bautismo. Ella está en contacto con Cristo dentro de la tradición vital histórica de la iglesia. Pero ahí se vincula de nuevo inmediatamente con el Señor Crucificado, el cual propone de nuevo a todo creyente el tema de la fe y no fuera de la comunidad de los creyentes, sino dentro de ella»<sup>15</sup>. La segunda idea, a la que deseo aludir brevemente, se refiere a la dimensión ética del bautismo, a su exigencia de una vida cristiana.

El bautismo no sólo señala el paso a una vida cristiana y la entrada en la comunidad. No sólo es el comienzo del ser cristiano, sino que es también la llamada continua a *bacerse* cristiano, la exigencia permanente a un convivir activo con la comunidad, el incesante estímulo o impulso a la realización de la existencia cristiana en el mundo... Por eso el bautismo debe entenderse como rito de iniciación únicamente con la limitación de que la iniciación representa el comienzo de un camino, que el bautizando debe emprender en y con la comunidad en este mundo... Pablo desarrolla su doctrina acerca del bautismo en Rom 6, cuando rechaza una falsa consecuencia derivada de su doctrina acerca de la gracia. El exige un cambio moral en conformidad con la novedad de la vida donada por Dios, un consecuente y radical servicio de Dios, apartándose de la esclavitud y del poder del pecado que dominaron hasta entonces... El bautismo lleva al «servicio divino en lo cotidiano del mundo», a un servicio que se exige cada día de nuevo y que siempre hay que renovar entre los hermanos y entre todos los hombres... Así se posibilita al creyente por el bautismo el seguimiento de Cristo, y al mismo tiempo el seguimiento diario y que ha de durar toda la vida<sup>16</sup>.

*Las ideas de este primer apartado las podemos resumir así: El bautismo es la decisión para la fe en un cambio de vida, entronca con el pueblo de Dios, injerta en el destino de Jesucristo y supone el sumergir, ahogar, dar muerte al hombre viejo, y hacer emerger, resucitar al hombre nuevo. Es la vida en el Espíritu santo.*

15. W. Breuning, *Die Bedeutung der Taufe für die Einübung im Christentum*, en H. J. Auf der Maur - B. Kleinheyder (eds.), *Zeichen des Glaubens*, Zürich, Freiburg 1972, 155-172, aquí 170.

16. R. Schnackenburg, *Die Taufe in biblischer Sicht*, en W. Molinski (ed.), *Diskussion um die Taufe*, München 1971, 15-36, aquí 25 s.

## 2. Base histórica

### a) Raíces del bautismo cristiano <sup>17</sup>

#### 1) Un punto de partida desconcertante

Si preguntamos sobre las raíces históricas del bautismo cristiano, nos vemos ante una situación inicial totalmente desconcertante, ante un hallazgo exegético que nos plantea algunos enigmas: el mismo Jesús no bautizó y, sin embargo, la iglesia primitiva practicó, describió e interpretó teológicamente el bautismo con tanta naturalidad, que en ningún lugar puede reconocerse la más mínima indicación de que este sacramento fuera discutido, que se hubiera naturalizado o impuesto lentamente. Fijémonos un poco en ambos hechos.

#### *Primero: Jesús nunca bautizó*

En los sinópticos, en ninguna parte se habla de que Jesús bautizara. El evangelio de Juan señala en 3, 22 y 4, 1 que Jesús rivalizó durante mucho tiempo con Juan, mientras él bautizaba y hacía discípulos. Y, sin embargo, se añade en seguida —como entre paréntesis—: «Aunque Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos» (4, 2). Aquí parece que se recoge en el evangelio de Juan lo que era sabido desde antiguo, saber que los discípulos de Jesús empezaron al principio a administrar el bautismo. Las otras dos observaciones: «Después de esto vino Jesús... y permaneció allí con ellos y bautizaba. Pero Juan bautizaba también en Ainón...» (Jn 3, 22 s), y «Habían oído los fariseos cómo Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan...» (4, 1), se explican sin dificultad por la tendencia general teológica del evangelio de Juan, a separar a Jesús de Juan y a destacar la superioridad del seguimiento de Jesús sobre el movimiento del Bautista.

En contra de una actuación bautizadora de Jesús habla sobre todo la siguiente observación de G. Lohfink: «En la antiquísima composición de la misión prepascual de los discípulos, que se nos ha transmitido tanto en Marcos como también en la fuente de los *logia* (Mc 6, 7-13; Mt 10, 1.5-25; Lc 10, 1-16), reciben los discípulos el encargo de sanar a los enfermos y de proclamar la proximidad del reino de Dios. Pero no reciben precisamente el encargo de anunciar un bautismo o incluso de bautizar. Puesto que en el complejo de la tradición de la misión de los discípulos se enco-

17. Cf. G. Lohfink, *Der Ursprung der christlichen Taufe*, en: ThQ 156 (1976) 35-54.

mienda exactamente aquello que Jesús hacía y que constituía el centro de su actividad, podemos concluir: Jesús en este punto no siguió exactamente al Bautista»<sup>18</sup>. Si se reflexiona cuán estrechamente estaba vinculado el signo del bautismo de penitencia, en el Bautista, con su enérgico sermón del juicio, con la amenaza del castigo de Dios del final de los tiempos que se aproxima, parece que queda claro el motivo de esta conducta de Jesús: Para Jesús, el tema no es la amenaza del juicio, sino el anuncio del reino de Dios como salvación y como amor inmerecido y perdón de Dios. Todo esto se habría visto oscurecido al tomar o continuar el bautismo de Juan.

*Segundo: la comunidad post-pascual de los discípulos bautiza desde el principio con la mayor naturalidad*

Todas las tentativas de los expertos en historia de las religiones o de los exegetas por derivar el bautismo de las religiones de misterios griegos y de atribuirlo en primer lugar a las comunidades de habla griega, están pasadas de moda. Porque es indiscutible que ya en las comunidades primitivas arameas, el bautismo en el nombre de Jesús era una práctica corriente. ¿Cómo se explica esto? Los tiempos anteriores, que en lo exegético —en lo que se refiere a la «historicidad» de las afirmaciones neotestamentarias— no eran tan sensibles, prepararon una respuesta al parecer bien sencilla: Los discípulos empezaron a bautizar en seguida después de pascua, porque este era el encargo que les había dado el mismo Resucitado, como se desprende de Mt 28, 19 y de Mc 16, 16.

Pero ambas afirmaciones —aunque teológicamente importantes— no sirven de nada para una toma de postura histórica. Porque la frase que se pone en boca del Resucitado: «El que creyere y fuere bautizado se salvará» (Mc 16, 16) habría sido añadida con su contexto al evangelio de Marcos en el siglo II. E incluso la terminación del evangelio de Mateo, con su forma bautismal trinitaria (Mt 28, 19), formulada, según la historia de la tradición, relativamente tarde, dice con bastante claridad que Mateo atribuye teológicamente el bautismo al Resucitado. Pero nos agradecería saber qué es lo que históricamente dio motivo a que los discípulos, pocos días después de la muerte y exaltación de Jesús, al referirse al «bautismo en nombre de Jesús». Es interesante, en este contexto, sobre todo la postura de Lucas, a la que se refiere G. Lohfink: «Aunque Lucas se halla interesado enormemente por la institución del bautismo y aunque dedica un espacio relativamente amplio a las palabras del mandato del Resucitado, él no tiene un mandato propiamente dicho. Especialmente aclaratorio es en este aspecto Lc 24, 47». Allí

18. *Ibid.*, 36.

dice el Resucitado que se debe predicar en su nombre a todos los pueblos la conversión para el perdón de los pecados. Aquí tenemos también en Lucas un texto, en el que se ponen en boca del Resucitado motivos para el bautismo, pero precisamente ese texto lo formuló Lucas refiriéndose a la concepción de Marcos del bautismo de Juan —como se ve claro comparándolo con Mc 1, 4. En Marcos se menciona el bautismo de Juan. Lucas toma el texto completo, pero deja a un lado precisamente la mención del bautismo (en boca de Jesús)—. Con ello queda bien claro que Lucas no encontró, en el amplio espectro de la tradición del cristianismo primitivo, ningún mandato del bautismo por parte de Jesús, al cual podría haberse referido <sup>19</sup>.

El mismo Jesús no bautiza, pero los discípulos bautizan después de la pascua. ¿Cómo llegan a eso? Ya he señalado anteriormente que las tentativas de otros tiempos de buscar el origen del bautismo en las prácticas consecratorias de los misterios helénicos hoy día no puede sostenerse en serio.

Asimismo los múltiples lavatorios rituales que hubo siempre desde antiguo en el judaísmo, desde el lavatorio de las manos hasta los baños, aportan muy poco para nuestra cuestión, ya que como parte de la praxis religiosa eran algo que se repetía constantemente. Ahora bien, el bautismo es un hecho que sólo tiene lugar una sola vez. Ciertamente hubo en el judaísmo, y probablemente también ya en tiempos de Jesús, lo que se llamaba el bautismo de los prosélitos como un hecho que sólo se daba una vez. Pero el bautismo de los prosélitos era un bautismo que uno se administraba a sí mismo y se aplicaba únicamente a los paganos. El bautismo cristiano se recibe de otros, y el llamamiento al bautismo en el nombre de Jesús se dirige de una manera especial, en los primeros tiempos, a los judíos (cf. por ejemplo, Hech 2, 38).

## 2) El bautismo de Juan

No podemos menos de dirigir nuestra mirada al bautismo de Juan. Porque en él no se trata de un rito que la gente realiza sobre sí misma. No era ningún bautismo que uno se administrara a sí mismo. «Y se hacían bautizar por él» (Mc 1, 5), dice Marcos. También Juan se dirige, como los primeros predicadores cristianos, a los judíos. Pero sobre todo es constitutivo de su rito de penitencia, de su bautismo para el perdón de los pecados, el hecho de que se recibiera una sola vez. El bautismo de penitencia es, hasta cierto punto, la última oferta de arrepentimiento y de conversión antes del terrible juicio de Dios que alborea ya. Los componentes

19. *Ibid.*, 38.

fuertemente escatológicos de la predicación penitencial y asimismo de este signo de penitencia con los que el Bautista quiere que se hable de sí, merecen consideración. *Tres características, a saber, la diferenciación entre el receptor y el administrador del bautismo, la unicidad de la recepción del mismo, y todo el pueblo Israel como destinatario de la predicación sobre el bautismo, asocian de una manera sorprendente el bautismo de Juan con el bautismo primitivo cristiano, de manera que podemos deducir: al principio ambos se hallaban muy cercanos.*

Según Lohfink, «todo eso habla en favor de la vinculación o unión entre el bautismo de Juan y el primitivo bautismo cristiano, ya que desde el principio existe una estrecha interdependencia histórica entre el movimiento del Bautista y la comunidad de Jesús. El mismo Jesús y una parte de sus discípulos posteriores se hicieron bautizar por Juan, y la figura del Bautista ocupa en la tradición del cristianismo primitivo un lugar sorprendente y extraordinario»<sup>20</sup>.

Debemos dejar a un lado muchos detalles interesantes en esta presentación apenas esbozada. Pero debemos detenernos un poco en la última idea. Según ella, a nosotros no sólo se nos transmitieron las palabras de Jesús, con las que él reconoce sin reparos la actuación de Juan y por las que considera su bautismo como legitimado por el cielo (por ejemplo, Mt 11, 7-19 y los paralelos de Lc 7, 24-25 y también Mc 11, 27-3 y par.), sino que se nos transmite también el hecho de que él mismo tomó sobre sí este signo penitencial escatológico de Juan, lo cual incluso llegó a dar algunos quebraderos de cabeza a la tradición cristiana. Esto se ve con toda claridad cuando se compara la presentación del bautismo de Jesús que hace cada uno de los evangelistas.

- 3) El bautismo de Jesús en el Jordán, su significado e importancia<sup>21</sup>

En la tradición cristiana del bautismo de Jesús se va arrinconando cada vez más el carácter penitencial al bautismo de Juan y se va haciendo referencia al hecho salvador de Dios por Jesús y en Jesús. Por eso se ha hablado en la literatura teológica de una «modificación kerigmática» en la perícopa del bautismo (H. W.

20. O. c., 43.

21. Cf. Ch. Schütz, *El bautismo de Jesús*, en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis* III, 2.

Bartsch). Por otra parte, esta observación coincide con la particularidad de los textos bíblicos. Ellos relatan lo pasado siempre con miras a la significación e importancia permanentes y actuales de lo relatado. El relato y el testimonio se convierten en predicación. Respecto a la perícopa sobre el bautismo de Jesús, esto significa: *La comprensión del bautismo practicado entre los cristianos se inscribe de una manera creciente en la descripción del bautismo del mismo Jesús, y de esa manera se interpreta nuevamente en la persona de Jesús el bautismo de Juan, y dicho bautismo es cristologizado o cristianizado. El mismo es, en cierto modo, el punto de cristalización y su propio bautismo es el lugar, a partir del cual se echan los cimientos a la praxis bautismal de la iglesia.*

Ya Marcos se comporta de una manera totalmente programática en su relato sobre el bautismo de Jesús. Y como no tenía ninguna «historia previa» en la forma de un evangelio de la infancia, coloca el bautismo de Jesús como principio de su evangelio. Las apremiantes esperanzas y ansias escatológicas del Bautista son aceptadas por Jesús. Pero él es señalado por el Padre como el Hijo predilecto, que ha hallado el beneplácito de Dios y en el que él se ha complacido. Cuando sale del río, desciende sobre él el Espíritu, lo impulsa a retirarse al desierto y luego a lanzarse a la vida pública. Aquí, a fin de cuentas, se muestra el proyecto fundamental del evangelio: Jesús se mete entre la multitud, baja con ella a recibir aquel signo de penitencia y experimenta con ello la distinción por el Padre y la fuerza del Padre, el Espíritu. Este es el impulso que mueve su vida, primero hacia la reflexión en el desierto y, luego, hacia los hombres. Este comienzo del evangelio con ocasión del bautismo de Jesús debió ir adquiriendo para los que escuchaban el evangelio, para los seguidores de Jesucristo, una importancia creciente. En el evangelio de Juan, se acentúa más todavía la reflexión acerca de la importancia del bautismo de Jesús. El primer capítulo no relata simplemente el desarrollo del bautismo de Jesús sino que convierte al Bautista, en diversas afirmaciones suyas, en el testigo de la mesianidad de Jesús (Jn 1. 24-36). En otras palabras: el Bautista y su obra se ordenan al hecho salvador en Jesucristo y a ese hecho salvador se subordinan y a él sirven. Concretando: la afirmación del Bautista: «Y yo vi y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (Jn 1, 34) está enmarcada en otra curiosa designación de Jesús. Tanto antes (v. 29), como después (v. 36) se dice: «Este es el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo»<sup>22</sup>.

El evangelista Juan se refiere aquí —como también en otros pasajes (3, 16 y 8, 56)— a Abraham y a la oscura y enigmática historia del Moria, en el cual Abraham, a la fatal pregunta de Isaac: aquí hay leña y fuego, ¿pero dónde está la víctima para el sacrificio?, responde que Dios proveerá un cordero para el sacrificio (cf. Gén 22, 8). El evangelista hace decir al Bautista: aquí está el Cordero de Dios, el Cordero determinado por Dios para el sacrificio. En otras palabras: el evangelista Juan convierte al Bautista en el testigo de la pasión de Jesús. Mathis Gothart Nithart, llamado también Matthias Grünewald, trasladó esta idea al retablo de la crucifixión de su

22. Cf. Ch. Schütz, o. c.; R. Schnackenburg, *El evangelio de Juan*, Barcelona 1980.

altar de Isenheim en una brillante talla. O, dicho en una forma más clara teológicamente: Según la manera de entender del evangelio de Juan, el acontecimiento salvador, su muerte y su resurrección se introducen ya en la descripción teológica del bautismo de Jesús.

A grandes rasgos hemos expuesto, en un momento, el significado del bautismo de Jesús, así como nos hemos referido también a su importancia. Pero nuestro interés especial, en este primer apartado, se orienta a la raíz histórica, a los hechos y a las reflexiones que condujeron a la praxis bautismal cristiana. Para la respuesta a esta cuestión, sin embargo, hemos llegado a algunos puntos históricos muy importantes.

#### 4) La frase originaria: «agua y Espíritu»

Realmente, el hecho de que el mismo Jesús recibiera de Juan el bautismo ofreció la posibilidad de adoptar, después de la pascua, precisamente este signo para el reino de Dios que se acercaba. Por entonces ya se había hecho más clara la convicción de los discípulos de la situación escatológica. La caracterización escatológica del tiempo se había intensificado por la cruz y la exaltación. La conversión y la dedicación a la salvación, que irrumpía en la exaltación de Jesús, era todavía más apremiante, es decir, el ansia escatológica del bautismo de Juan fue intensificada y robustecida por los discípulos de Jesús. Pero lo nuevo, la nueva forma como Dios se aplica a todos, se experimenta o se describe como Espíritu. En este signo exterior, que había establecido el Bautista y que el mismo Jesús había recibido, se resumen los puntos de vista decisivos, concretamente entonces cuando fue vinculado con Cristo Jesús, cuando se convirtió en un bautismo «en el nombre del Mesías Jesús». O, dicho de otra manera: *el signo exterior del bautismo de Juan se completa con la nueva operatividad de Jesús: el «agua» y el «Espíritu» actúan juntamente.* En la tensa esperanza postpascual dirigida a la cercana venida de Jesús, y haciendo referencia a la impresión todavía viva que había dejado la predicación penitencial de Juan, y con referencia al hecho —que se refleja asimismo en diversos pasajes del nuevo testamento— de que el bautismo de Juan continúa después de su muerte y de que se atribuye una especie de movimiento de bautizantes, los primeros discípulos de Jesús, por una parte, en su predicación a los judíos, se adhieren a este impresionante signo y, por otra, lo desvinculan de Juan, lo llenan de nuevo contenido, y hacen de él un bautismo en el nombre del Mesías Jesús.

*Con la aceptación y la administración de este signo constituido por el agua y el Espíritu, los primeros discípulos expresaron asimismo lo siguiente: 1) aquí se da la conversión, la aplicación al reino de Dios que asoma; 2) aquí se da la aplicación a Jesús, a sus palabras y a su acción, y, por tanto, la esperanza de salvación y la ausencia de toda angustia ante el juicio, y 3) aquí se da la salvación ya ahora, la nueva vida es donada. El, y en el Espíritu, está cercana y presente a nosotros. El reino de Dios ha alboreado ya en Jesús y es aplicado a aquél que se aplica a él en este signo del agua, y es comunicado ya en el Espíritu santo.*

En estas reflexiones no hemos mencionado a ningún apóstol ni hemos aportado ningún dato histórico en lo que se refiere a una institución postpascual del bautismo en el nombre de Jesús, pero, sin embargo, podemos mostrar los motivos para un bautismo postpascual, así como las raíces externas e internas del bautismo cristiano.

## b) *Teología y práctica bautismal de la primitiva iglesia*

### 1) Resumen teológico-bíblico

Con la visión más bien «histórica» que hemos presentado hasta ahora del bautismo en la sagrada Escritura, no nos hemos fijado demasiado en todo lo esencial del mismo. Pero existe ciertamente una teología bautismal neotestamentaria ampliamente desarrollada, la cual, como testimonio apostólico, es norma permanente de un desarrollo histórico más amplio. Si nos fijamos brevemente en el conjunto de las manifestaciones bíblicas respecto a la realización y comprensión del bautismo, hay que afirmar primeramente con toda claridad que esas afirmaciones son múltiples, muy frecuentes, muy matizadas, y que se presentan a lo largo de todos los libros del nuevo testamento. Unas veces son más eclesiológicas, y otras van mezcladas con afirmaciones más ético-antropológicas. Pero precisamente ahí se expresa naturalmente la importancia fundamental de esta primera y básica realización sacramental y el hecho de que este rito lo sentían los primeros cristianos como algo muy vital. En todo caso, no deja de extrañar que el bautismo en el nuevo testamento es algo sobre lo que se reflexiona mucho más que sobre la eucaristía, el otro «sacramentum maius».

Para comenzar este resumen teológico-bíblico, desearía mencionar por de pronto tres textos paulinos, que son adecuados para presentar la doctrina primitiva cristiana sobre el bautismo, pues-

to que ellos mismos son un reflejo de las enseñanzas originarias sobre el bautismo. A continuación recogeremos en cuatro tesis lo que es común a todas esas afirmaciones bíblicas.

En el capítulo 3 de la Carta a los gálatas (Gál 3, 26-28), Pablo se esfuerza intensamente por explicar con toda claridad a los gálatas el papel de la fe para la consecución de la salvación. La fe es el paso de la esclavitud de la ley a la libertad de los hijos de Dios. Y justamente allí a donde se dirige, a aquellos que por la fe se han convertido en hijos de Dios, es a donde apunta el bautismo: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús». Salvación por la fe, salvación por el bautismo, éste es uno y el mismo hecho, la fe y el bautismo están unidos indisolublemente. Y creer en Jesucristo significa recibir el bautismo. El bautismo asocia a Jesucristo y asocia a todos los bautizados en una unidad, hace de muchos diversos una unidad, y transmite la relación fundamental hacia Cristo. Ser cristiano significa estar bautizado.

El segundo texto, 1 Cor 6, 11, sigue inmediatamente a una dura reprimenda por la repulsa de los corintios. Su conducta no corresponde a su estado como bautizados: «Y algunos esto érais, pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios». Con gran brevedad queda dicho todo lo esencial sobre el bautismo: En el signo del lavatorio, de la sumersión, han sido justificados, santificados, esto es, se les ha comunicado concretamente el perdón de los pecados, la asistencia de Dios, y a todo eso deben corresponder ellos en su vida. Esto sucedió en el nombre de Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios y precisamente esto es lo decididamente nuevo: En el mismo Jesús se hace patente y experimentable que Dios nos ha tomado de una manera enteramente nueva en el agua y en el Espíritu. No hay duda ninguna de que Pablo se refiere a la imagen del agua cuando dice: «Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu santo, que nos ha sido dado» (Rom 5, 5).

El tercer texto, que puede presentar de una manera resumida la primitiva doctrina acerca del bautismo, es el de 1 Cor 12, 13: «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu». El bautismo incorpora al cuerpo único de Cristo, que es la iglesia, la comunidad de los creyentes. Ahí, ni el origen ni el rango representan nada. La comunidad fundamental de todos los cristianos es este sacramento del bautismo. El está por encima de cualquier diferencia.

Voy a resumir en cuatro tesis, lo que afirma la fe del primitivo cristianismo acerca del bautismo:

1) *El bautismo corresponde al ser de cristiano.* El bautismo de adultos se administra en las comunidades primitivas como un signo de salvación que se recibe una sola vez y es irrepetible. Es como un rito de recepción en la comunidad de los discípulos de

Jesús. A través del bautismo, uno se hace cristiano y miembro de la comunidad, de la iglesia.

2) *El bautismo en nombre de Jesús asocia a su persona y a su destino, a su muerte y a su nueva vida.* El signo externo se entronca a todas luces con el propio bautismo de Jesús en el Jordán. La invocación y la advocación de su nombre sobre el bautizado significa, por una parte, la apropiación y, por otra, la salvación y el nuevo comienzo. Aquí se da el comienzo concreto del seguimiento y se abandona el viejo camino de los pecados.

3) *El bautismo inicia la existencia en el Espíritu santo.* Esto no es un aspecto adicional, sino que articula y desarrolla lo que se ha dicho acerca de la relación con Cristo. La fuerza de Yahvé y la fuerza de Jesucristo han sellado al bautizado, le han suministrado un signo de propiedad. La nueva vida es a la vez regalo y compromiso. De ahí que el bautismo nunca sea sólo algo pretérito. Lo que se denomina de una forma indicativa como un don de Dios es, como tarea, ocasión para constantes imperativos éticos.

4) *El hacer de Dios comprende el hacer del hombre.* La salvación de Dios es regalada y su actividad va delante. Nuestra toma de posesión por parte de Dios es su actuación en el Espíritu santo. Por eso no encontramos aquí nada que sea una magia automática: la profesión de la fe es parte constitutiva del bautismo. La fe y el signo van necesariamente unidos.

## 2) La realización externa o el rito exterior

El rito concreto del bautismo de la antigua iglesia esclarecía al bautizado el contenido interior de esta acción. La realización exterior tenía en la antigüedad una importancia mucho mayor que hoy, y se desarrollaba en un espacio propio, el baptisterio, con una gran pila bautismal en medio, hacia el cual se bajaba para introducirse en el agua corriente.

Un primer testimonio de esto nos lo ofrece la *Enseñanza de los doce apóstoles* (la *Didajé*). Se trata de un escrito redactado hacia el año 100 en Siria/Palestina; por tanto, de un documento más o menos contemporáneo del evangelio de Juan, redactado antes todavía que la Carta de Santiago y que la 2.<sup>a</sup> Carta de Pedro incluso en algunas regiones incorporado al canon del nuevo testamento antes de la delimitación exacta del mismo. En el capítulo VII, leemos: «Por lo que se refiere al bautismo, debéis bautizar así: Después de haberle comunicado antes todo esto —se refiere al "camino de la muerte y al camino de la vida", que ha presentado ampliamente con

anterioridad—, bautizadlo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo y, naturalmente, en agua viva (se refiere al agua corriente, al agua de una fuente, en contraposición al agua muerta o al agua hedionda de las cisternas). Pero si no tienes agua viva, bautiza con cualquier otra agua. Si no puedes con agua fría, con agua caliente. Si no tienes nada de eso, entonces derrama tres veces agua sobre la cabeza en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. Pero antes del bautismo deben realizar un ayuno preparatorio tanto el que administra el bautismo como el que lo recibe e incluso, si es posible, también otros. Pero pide al bautizando que ayune uno o dos días antes»<sup>23</sup>.

Así, pues, aquí se nos muestra una primera forma de una determinada realización del acto de bautizar. Es especialmente nuevo frente al nuevo testamento, donde se comunican las particularidades del rito, que luego se acabó de estructurar en los siglos siguientes.

En su interesante libro acerca de Agustín como pastor de almas, F. van der Meer reconstruye así, con pequeños y precisos detalles históricos, lo que se hacía:

Luego, todos los bautizandos se despojan de sus vestidos y probablemente los depositan en los huecos del corredor circular o en espacios próximos. Se sueltan el cabello y se desabrochan sus cintos. Ninguna aguja queda en la cabeza, ningún pendiente en las orejas, ningún amuleto en el cuello. Entran en el místico regazo materno, tal como dejaron el regazo materno de la tierra. Todos se han ido acostumbrando, desde niños, durante su vida en las termas, a presentarse así despreocupadamente. Igualmente en casa se duerme así bajo las mantas. Los hombres se hallan a un lado, y al otro las mujeres, a quienes asisten las diaconisas o mujeres de edad. Uno en pos de otro bajan, al resplandor de lámparas, las escaleras, a través de unas cortinas que se han retirado un poco, hacia el agua corriente. Allí los subdiáconos y los padrinos del bautismo prestan sus servicios. Primero llegan los niños, luego los hombres y finalmente las mujeres. El bautizando, como dice el obispo, debe «descender, ya que la participación en la pasión del Señor exige humildad». La pila no es profunda. El agua llega a un niño que permanece de pie en el pavimento de mosaico de la piscina hasta el pecho, y a un adulto, apenas al ombligo. En seguida, se escuchan las antiqüísimas preguntas: ¿Crees en el Padre? ¿crees en el Hijo? ¿crees en el Espíritu santo? ¿crees en la santa iglesia, en el perdón de los pecados, en la resurrección de la carne?, y la ferviente respuesta: ¡Creo! Tres veces es sumergido el bautizando en el agua, la primera vez en el nombre del Padre, luego en nombre del Hijo, y, por fin, en nombre del Espíritu santo. No sabemos cómo se realizaba este triple «sumergirse, zambullirse, e inmergirse» que también a veces se denominaba *tingere*, es decir, «mojarse». Ignoramos si el bautizando, tomado por los hombros por el diácono asistente y sostenido «con el cuello encorvado» bajo el chorro del caño de agua, era sumergido completamente en la piscina, acurrucado de cabeza y espaldas, o bien era bautizado en la cabeza y en el pecho con una fuerte rociada de agua, mientras estaba de pie en el agua bendecida, sumergido hasta las

23. Aquí en versión de L. A. Winterswyl, *Die Zwölfapostellehre. Eine urchristliche Gemeindeordnung*, Freiburg 1954, 24.

rodillas o hasta las caderas. Sabemos únicamente que el rito propiamente dicho del bautismo se realizaba tres veces, nombrando cada vez al Padre, al Hijo y al Espíritu santo. Parece que, por lo regular, era el obispo el que administraba el bautismo.

Todo esto ha podido sacarse y reconstruirse de las cartas y sermones y de las inscripciones del norte de Africa acerca del bautismo en la iglesia episcopal de Agustín <sup>24</sup>.

### 3) Aclaraciones teológicas: bautismo de los herejes, el carácter

Ya en los tiempos de san Agustín se hicieron necesarias dos aclaraciones que deben dilucidarse a continuación. En la denominada disputa acerca del bautismo de los herejes, no se trataba sobre qué es lo que había que hacer con cada uno de los cristianos que habían apostatado durante la persecución —debían hacer penitencia, puesto que el bautismo sólo se recibe una vez—, sino acerca del problema de cómo había que habérselas frente a los miembros de las comunidades cristianas heréticas, que habían de ser recibidos en la gran iglesia o iglesia universal. En esta disputa, frente a los puntos de vista de Cipriano y sus seguidores, se sitúa la praxis romana del papa Esteban, que afirma lo siguiente:

El que administra el bautismo comunica el Espíritu. No da nada que parta de sí mismo. El que bautiza propiamente es Cristo.

El uso del bautismo entre los «herejes» ha sido tomado de la gran iglesia, en cuanto que aquí es donde se ha realizado la praxis eclesial del bautismo. Si el bautismo es administrado correctamente, es válido, aunque se vea menoscabado en su eficacia. En un bautismo válido que haya sido administrado por herejes, y, consecuentemente, que, debido a las circunstancias externas, no ha podido desarrollar toda su plena operatividad, se da por tanto un resquebrajamiento parcial entre el signo externo y lo que acontece interiormente. ¿Qué es lo que ocurre en un bautismo que se administra fuera de la legítima gran iglesia?

A este último aspecto tuvo que enfrentarse Agustín de una forma nueva e intensiva en la denominada «lucha contra los donatistas». También él se veía frenado a la hora de atribuirles la operatividad plena, ya que la «comunidad del Espíritu santo» era deficiente. Pero en cualquier caso, era el mismo Cristo quien había colocado su mano sobre los bautizados. Haciendo referencia al tér-

24. F. van der Meer, *Augustinus als Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1953, 430.

mino bíblico del *sello* (*sphragis*), habla él de una *consecratio*, de una toma de posesión y de una señal del bautizado y, para ello, utiliza la palabra «carácter» (*character dominicus*). Así, pues, él distingue, en la acción del bautismo, el sello cristológico y la «impresión» del «carácter sacramental» de la animación plena por el Espíritu santo. Cualquiera puede perder al Espíritu santo, pero la marca, «la señal a fuego» y el signo de propiedad que ha sido impreso de una manera indeleble por Cristo en el bautismo, permanece.

La historia de los dogmas más remota atribuyó también este «carácter sacramental», es decir, esta conformación permanente de Cristo, a la confirmación y al orden. Para Agustín significaba en concreto: Cuando un donatista llegaba a él y deseaba ser recibido en su comunidad, no seguía ningún «nuevo bautismo», sino sólo la imposición de las manos por el obispo como signo de la reconciliación y de la donación del Espíritu.

### c) *La estructura obligatoria del bautismo*

#### 1) La conservación y la clarificación de la tradición apostólica

Lo que la iglesia primitiva fue elaborando a base del testimonio neotestamentario sirvió de objeto a la reflexión teológica y, finalmente, fue formulado de manera obligatoria en manifestaciones del magisterio. Un punto crucial en la teología sacramental de la edad media es el tratado sobre el bautismo de Tomás de Aquino (ST III q.99, aa.66-71). Su teología sobre el bautismo fue recibida en el siglo XV generalmente como enseñanza del magisterio: un importante documento del esfuerzo por lograr, en el concilio de Ferrara/Florencia, una unión con la iglesia oriental separada, fue el decreto suscrito en 1439, titulado Decreto para los armenios (DS 695-703). Contiene declaraciones sobre todos los sacramentos y realmente no es un texto oficial del concilio, pero, debido a su función, es un documento doctrinal de enorme importancia. El texto acerca del bautismo es relativamente amplio (DS 696). Naturalmente se mencionan las verdades fundamentales a que hemos aludido en conexión con el patrimonio apostólico:

Por él (por el bautismo) nos hacemos miembros de Cristo y del cuerpo de la iglesia... y si no renacemos por el agua y el Espíritu... no podemos entrar en el reino de los cielos.

Es nueva, mientras tanto, la diferenciación introducida por la escolástica entre causa principal (*principalis causa*), es decir, el Dios trinitario y la causa instrumental (*instrumentalis causa*), a saber, el hombre que administra el sacramento:

El ministro de este sacramento es el sacerdote, a quien de oficio compete bautizar. Pero, en caso de necesidad, no sólo puede bautizar el sacerdote o el diácono, sino también un laico y una mujer y hasta un pagano y hereje, con tal que guarde la forma de la iglesia y tenga intención de hacer lo que hace la iglesia.

No sólo se exige el signo correcto exterior, sino también la intención del que administra el sacramento para que se dé un sacramento válido. El juego de niños, la burla o la parodia o cualquier otra cosa similar —incluso con una forma exterior correcta— no pueden considerarse como administración del sacramento.

El concilio de Trento tenía que expresarse con amplitud en respuesta a las concepciones de los reformadores. El influjo del Tridentino en la teología de los siglos siguientes fue extraordinariamente intenso. Los catorce cánones sobre el bautismo (DS 857-870) no son una presentación sistemática de la doctrina acerca de este sacramento, sino una defensa, acomodada a la época, de cada una de las afirmaciones atacadas o puestas en peligro. Algunas formulaciones únicamente se pueden entender a partir del debate histórico de la época.

Hay que aludir, sobre todo, a cuatro puntos de vista:

a) Las afirmaciones fundamentales relativas a la *legitimidad* y a la *validez*, y, por tanto, relativas a la forma y a la intención de la realización del bautismo, de las que habló ya el decreto a los armenios, adquieren mayor vigor por las decisiones oficiales del concilio.

b) La estrecha *interdependencia entre fe y bautismo* queda destacada y con ello la denominada «necesidad para la salvación» del bautismo. Si únicamente salva la fe en Jesucristo, entonces para el que ha conocido esta interdependencia, el bautismo no es de libre elección.

c) La *unión indisoluble entre Cristo y la iglesia* se recuerda de una manera especial. La articulación en Jesucristo es la articulación en la iglesia y viceversa. Así debería ser en cualquier caso. En las desfiguraciones y en las falsificaciones, la separación de ambos es la peor tentativa de una salvación. La consecuencia no

sería una individualización del bautismo o una repulsa del bautismo sino una reforma de la iglesia.

d) La posibilidad del bautismo de los niños se establece fundamentalmente. No se mencionan los fundamentos teológicos para ellos. Pronto ocuparán nuestra atención.

## 2) La Escritura y la tradición. Siete tesis fundamentales

En siete tesis trataré de resumir la estructura permanente de la iniciación cristiana en el bautismo según la Escritura y la tradición.

a) *La acción salvífica de Dios*: Como sacramento (particular) fundamental del cristianismo, el bautismo es la aplicación concreta de la acción salvífica de Dios (liberación, justificación, gratificación).

b) *La fe del receptor*: Realizado en el espacio de la comunidad creyente, el bautismo debe ser aceptado en la fe por el receptor, o ratificado, en el bautismo de los niños, por hombres adultos.

c) *La necesidad para la salvación*: En cuanto que la salvación, el amor de Dios, se comunican cristológicamente, el bautismo es, como incorporación o articulación en Cristo y en su iglesia, «necesario para la salvación». Naturalmente, no se cierra el paso a la cuestión acerca de la salvación de los que mueren sin haberse bautizado sin culpa suya ni tampoco se responde nada a la misma.

d) *La nueva vida*: Debido a la conversión hecha posible por Dios y al cambio de vida (perdón de los pecados), comienza, a través del nuevo nacimiento, una nueva vida en el Espíritu santo, que merece ese nombre puesto que ella debe superar los límites de la muerte y llevar a la plenitud.

e) *Una ocupación permanente*: A través de esta toma de Dios irreplicable y que sólo tiene lugar una vez, se opera una asignatura fundamental del hombre y una ocupación permanente de Jesucristo (el denominado *character* o carácter). Aunque haya renunciado a la fe, el bautizado sigue siendo un bautizado.

f) *El comienzo de un camino*: A pesar de su unicidad e irrepetibilidad, el bautismo no es terminación, pasado o posesión fija, sino que es comienzo de una nueva vida y compromiso hacia una nueva realización de la vida en la *communio* de los creyentes.

g) *Un sacramento irrenunciable*: El bautismo es para la iglesia de Jesucristo, que trata de permanecer en el seguimiento de los apóstoles, un signo sacramental irrenunciable, que no puede ser sustituido por ningún otro nuevo rito<sup>25</sup>. El bautismo es la actualización del centro de la existencia cristiana como punto de unión entre la intervención y la realización de fe del hombre.

### 3. Sacramento de la fe

#### a) Fe y bautismo

##### 1) Su interdependencia según Pablo

En la investigación neotestamentaria, se ha señalado frecuentemente el hecho notable de que, en la teología paulina, las afirmaciones acerca de la fe y acerca del bautismo se hallan en un paralelismo directo. Pablo pudo presentar el único y mismo hecho, la donación única de la salvación tanto bajo el epígrafe de la fe como en el tema del bautismo.

Unos pocos ejemplos confirmarán esto. Pablo expresa así en la Carta a los gálatas la comunión personal con Cristo: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» (Gál 3, 26). *Por la fe*, dice Pablo. «Por la fe habita Cristo en vuestros corazones», se afirma asimismo en la Carta a los efesios (Ef 3, 17). En la Carta a los gálatas, sitúa también Pablo en este contexto, la relación con Abrahán, el padre de la fe: «Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abrahán» (Gál 3, 29). Y ahí mismo puede decir: «Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo» (Gál 3, 27). La comunión con Cristo se da a *través de la fe y del*

25. G. Otto, en *Vernunft. Aspekte zeitgemässen Glaubens*, Stuttgart-Berlin 1970, escribe en el capítulo *Cambio en el servicio divino*: «El que se decide como adulto a aceptar la concepción de la vida que el bautismo expresa de una manera apremiante, ése puede hacerlo conocer a una comunidad; asimismo se puede pensar si debe hacerse esto público. Para esto se pueden buscar diversas formas. Pero sería discusión más importante esforzarse para que se reúna —si esto no ha ocurrido— con hombres de la misma opinión. Pero con relación a una comprensión completa y abierta de la iglesia —que es de lo que se debe tratar—, cabe preguntarse si puede tratarse para cada uno de tal comunicación y publicidad casi oficiales. puesto que se asemeja a una declaración de ingreso. Existe también otra forma que es el renunciar a esto. Aquí se tomaría el sentido de lo que se significa en el bautismo y se trataría de vivir en el mundo, nada más. ¿Es esto demasiado poco?» (153).

Si se tiene en cuenta la sagrada Escritura y la tradición viva se puede contestar a la última pregunta o cuestión —sin pretender negar la seriedad que se da en las ideas presentadas— como sigue: Sí, es demasiado poco.

*bautismo*. Y de una manera semejante, con la donación del Espíritu. El Espíritu se nos ha dado por el bautismo: «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu» (1 Cor 12, 13). Y a los galatas les dice Pablo en plan de reprensión: «¿Habéis recibido el Espíritu por virtud de las obras de la ley o por virtud de la predicación de la fe?» (Gál 3, 2). Y él mismo responde: «Dios nos redimió... para que la bendición de Abrahán se extendiese sobre las gentes en Jesucristo y por la fe recibamos la promesa del Espíritu» (Gál 3, 14). En la fe recibimos el Espíritu, en el bautismo recibimos el Espíritu. En los capítulos del 3 al 5 de la Carta a los romanos, presenta Pablo la justificación, la nueva vida, la nueva creación como recibidas en la fe. «Justificados, pues, por la fe tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia en que nos mantenemos y nos gloriamos en la esperanza y la gloria de Dios» (Rom 5, 1 y 2). Cuando situamos estas afirmaciones frente al ya mencionado capítulo 6 en el que todo esto aparece como efecto del bautismo —«con él hemos sido sepultados por el bautismo... para que como él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6, 4)— queda bien manifiesta la teología bautismal de Pablo.

La fe y el bautismo son hasta cierto punto intercambiables, ya que para Pablo, el bautismo es profesión de fe en Jesucristo, la fe en el Mesías se expresa y se anuncia en este signo, porque el bautismo es el *sacramentum fidei*. Ciertamente en la exégesis puede destacarse ocasionalmente un rasgo frente al otro, pero queda totalmente claro que, para Pablo, ambos rasgos se complementan y dependen entre sí uno del otro.

Así puede Pablo, según el punto de vista dominante, mencionar la fe o el bautismo. No se trata de dos caminos, sino de dos aspectos de la única e indivisible totalidad del camino cristiano de la salvación. Y puesto que, en la vida concreta, todo esto: el ser creyente, el aspirar al bautismo, el prepararse para él, el recibirlo, el realizarlo en la vida, el tratar de conseguir la perfección en la fe, no ocurre simplemente en un solo momento o punto; por eso, cuando se habla del bautismo y de la fe, se tiene ante la vista una estructura de relación polifacética, multidimensional y dinámica.

## 2) La cuestión de la «necesidad para la salvación»

Antes de introducirnos en esta cuestión, hagamos algunas indicaciones acerca de la «necesidad para la salvación» del bautismo.

a) *Se trata de la importancia universal de Jesucristo*. La afirmación de Jesús, en el evangelio de Juan, en su conversación con Nicodemo: «En verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de los cielos» (Jn 3, 5; cf. 3, 3), siem-

pre fue tomada muy en serio en la tradición de la fe y fue considerada como una importantísima obligación. En el fondo se halla el convencimiento fundamental del carácter escatológico, es decir, del carácter definitivo y universal de la misión salvadora de Jesucristo, lo cual, a partir del idealismo alemán, fue tematizado y calificado por lo general como «la pretensión absolutista del cristianismo». La afirmación de los evangelios: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo...» (Mt 11, 27; Lc 10, 22), «Nadie va al Padre si no es por mí» (Jn 14, 6) es la expresión concreta de la idea de que sólo se llega a la salvación a través de Jesús. El bautismo vincula a Jesús y une a él. *Así, pues, la necesidad para la salvación del bautismo es la expresión concreta de la vinculación histórica de Dios en Jesucristo: Dios en Jesús-salvación para todo el mundo.*

b) *Se presupone la posibilidad de decidir por la fe.* La interdependencia indisoluble entre el bautismo y la fe que es, por otra parte, un acercamiento consciente y una decisión responsable, preservó a los cristianos ya desde el principio de afirmar una rígida y absoluta necesidad del bautismo de agua, en la que no hubiera excepciones. Ya muy pronto, por ejemplo, el martirio de un catecúmeno fue considerado como equivalente al bautismo, ya que en él ocurría realmente lo que hacía presente el bautismo sacramental: la bajada a la muerte de Jesús (por la fe) y la resurrección a una nueva vida. Y ya en Ambrosio († 397) encontramos la reflexión de que puede haber algo como una anticipación del bautismo: una justificación «subjéctiva» por medio de una especie de *votum sacramenti*. Para nosotros, son corrientes estas ideas bajo el término del «bautismo de deseo». Con ello se trata de decir: Un hombre, que vive según su conciencia y que evidentemente habría deseado el bautismo, si hubiera sido consciente de su significado —y que, por desconocimiento o por error, permanece sin el bautismo— puede salvarse por el *votum sacramenti*.

Ciertamente sospechamos la insuficiencia de esta construcción auxiliar. Sin embargo, es importante la idea, puesto que libera al bautismo de una falsa concepción magico-mecánica y deja abierto el espacio para la decisión humana. Algo que se formula de una manera destacada: *El bautismo es necesario para la salvación para aquel que tiene la posibilidad de conocer esta necesidad.*

c) *La voluntad de salvación de todos por parte de Dios sigue siendo una convicción fundamental de fe.* No sólo a partir de la valoración de la fe como una decisión libre del hombre, sino también partiendo de una base directamente teológica, se debe

hablar de una manera diferenciada cuando se describe la necesidad para la salvación del bautismo (y de la fe): Porque el nuevo testamento habla con toda claridad de la voluntad salvífica universal de Dios: «Apareció la gracia de Dios para salvar a todos los hombres» (Tit 2, 11) y de un modo similar en 1 Tim 4, 10, pero, sobre todo, en 1 Tim 2, 4-6: «El cual quiere que todos los hombres sean salvados y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos». Por lo que se refiere al hecho de que la mayor parte de los hombres que han vivido hasta ahora, y la mayor parte de los que viven en la actualidad no reciben el bautismo, muchos aunque no los más dejan de recibirlo no por culpa suya sino más bien por nuestra culpa. Entonces surge un problema, que afecta inmediatamente a la imagen de Dios y a la cuestión del poder, de la bondad y de la justicia de Dios. Este hecho, de que sólo una parte de los hombres recibe el bautismo, ofrece una seria dificultad a la afirmación del significado salvador universal de Jesús<sup>26</sup>. Es claro que también partiendo de este punto de vista, queda relativizada la idea de la necesidad para la salvación del bautismo: *Las posibilidades de Dios son ciertamente mayores que las de su iglesia.*

d) *Sin embargo, sigue en pie el fenómeno de la escandalosa concreción de la revelación:* No dejamos a un lado la verdad de que Dios asocia su aplicación a este Jesús y a los que le siguen. Por eso la misión, la predicación del camino de Jesús se sitúa en el centro de la idea de seguimiento de Cristo. No se es cristiano para sí mismo, sino para los demás. *La iglesia sin misión no es ya la iglesia de Jesucristo.*

*Tengamos bien presente esto: La expresión «necesidad para la salvación del bautismo» es la expresión concreta del convencimiento de la importancia universal de Jesucristo. Esta necesidad para la salvación del bautismo debe exponerse de tal manera que se garanticen tanto la libertad del hombre (decisión de la fe) como la soberanía de Dios (voluntad salvífica universal).*

26. Precisamente en este pasaje ha tratado de intervenir Karl Rahner con su concepto, que no discutimos, de los «cristianos anónimos». Cf. *Los cristianos anónimos*, ET VI, Madrid 1969, 535-544; *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, en *Schriften IX*, Einsiedeln 1970, 498-515; *Bemer-Kungen zum. Problem des anonymen Christen*, en *Schriften X*, Einsiedeln 1972, 531-546.

## 3) La estructura dinámica de relación

La relación entre la fe y el bautismo es una estructura dinámica de relación, una «relación extendida». Pretendemos advertir, cómo ya en el nuevo testamento —regla permanente para nuestra fe y para la reflexión acerca de la fe— se pueden reconocer tres diversos modelos de la relación entre la fe y el bautismo<sup>27</sup>.

Primer modelo: La fe conduce al bautismo y experimenta en él la forma más intensa de su concreción. Aquí la fe precede y acompaña a la administración del bautismo (cf. Hech 8, 12 s; 18, 8). «¿Podrá acaso alguien negar el agua del bautismo a estos que han recibido el Espíritu santo igual que nosotros?» (Hech 10, 47). Es que habían recibido la fe por la predicación de Pedro. En la fe se da, a través de la aceptación personal de la palabra, la primera anexión a Cristo. Esta fe conduce al bautismo.

El *segundo modelo* se orienta exactamente en la dirección contraria. Se menciona especialmente el famoso texto de Rom 6,6, 3 s. Allí Pablo reflexiona a propósito del bautismo que ha tenido ya lugar; él se sirve de la administración más expresiva del bautismo, la de la sumersión en el agua, para fundamentar la necesidad de un nuevo cambio en la fe. Así, pues, el anuncio de la fe no debe conducir al futuro bautismo, sino que debe introducir de una manera más profunda en el bautismo ya recibido. Un trasfondo semejante tienen las afirmaciones de 1 Cor 10, 1-13; 1 Cor 6, 1-11; 1 Pe 3, 13-22. También en ellas se presupone el bautismo y se entiende como la expresión que resume «el proceso complejo de hacerse cristiano, que en rigor nunca se acaba. Estos textos son recuerdos del bautismo... Siempre se entiende el bautismo como comienzo de algo nuevo, como un camino que hay que recorrer en la fe. No sólo lleva la fe al bautismo, sino que también el bautismo fundamenta cualquier nuevo comienzo en la fe»<sup>28</sup>.

Hay que mencionar finalmente *un tercer modelo*. Las palabras de la Escritura, que hablan del bautismo como de una iluminación (Heb 6, 4; 2 Cor 4, 6; Ef 1, 18; 3, 9; 2 Tim 1, 10) han de entenderse ante todo como expresión de la convicción de que el bautismo regala, comunica y suscita la fe. «El bautismo no sólo debe ser deseado en la fe, sino que hay que esperar asimismo del bautismo el robustecimiento de la fe... A través del bautismo el

27. En lo que sigue, me apoyo sobre todo en el artículo de W. Kasper, *Glaube und Taufe*, en *Christsein ohne Entscheidung?*, Mainz 1970, 129-159.

28. *Ibid.*, 149.

hombre se hace vidente, a él se le abre la vista para la luz que procede de Cristo»<sup>29</sup>. Aquí no necesitamos en modo alguno excluir la impresión emocional a través del proceso bautismal externo y del impacto psicológico de las palabras y los hechos. En el tercer modelo de representación se entrecruzan mutuamente de alguna manera el bautismo y la experiencia de fe, el conocimiento de la misma fe. *La necesaria interdependencia de la fe y el bautismo no significa una fijación unilateral o de un solo sentido. La fe puede y debe seguir al bautismo. La fe es un camino, el camino de la vida del creyente. Pero el único camino de la iniciación cristiana puede ampliarse y extenderse. Incluso esto debe ser la regla general. Ni la fe ni el bautismo permanecen jamás cerrados tras de nosotros.*

## b) El problema del bautismo de los niños

Al referirnos a la relación abierta e intensa entre la fe y el bautismo, debemos fijarnos ahora en el problema del bautismo de los niños.

### 1) Ojeada histórica retrospectiva

«Porque se llega a la iglesia a través de bautismos somnolientos, por eso precisamente tenemos una cristiandad tibia y aletargada y unos cristianos poco inclinados a confesar valientemente su fe». Karl Barth, en su artículo *La enseñanza eclesiástica sobre el bautismo* (1943) suscitó, con esas declaraciones provocativas, una dura discusión acerca del bautismo de los niños<sup>30</sup>. Una ojeada acerca de todo este debate pone bien a las claras que, en lo que se refiere a la idea concreta del bautismo y a la posibilidad del bautismo de los niños, ha habido concepciones previas esenciales sobre la idea de la iglesia y sobre el concepto de sacramento, de las que parten los distintos teólogos.

En el nuevo testamento no se habla ni directa ni indirectamente del bautismo de los niños. Ni las frases acerca del bautismo de

29. E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969, 105.

30. Una buena visión general ofrece: H. Hubert, *Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage*, Bern, Frankfurt 1972.

toda una familia (la denominada fórmula *oikos*)<sup>31</sup>, ni 1 Cor 7, 14 (la santificación de los niños en el matrimonio en el que hay al menos un cónyuge creyente), ni la perícopa sobre la bendición de los niños (así Mc 10, 15 en combinación con Jn 3, 5) permiten afirmar nada en pro o en contra del bautismo de los niños. Se debe tener siempre ante los ojos la situación de misión que ha influido en esas afirmaciones. El bautismo de los niños no es, en esos pasajes, en modo alguno lo principal. Si en ocasiones se decidió bautizar a los niños debido a la fe de sus familias, esta cuestión no puede zanjarse a partir del nuevo testamento. Por otra parte, es importante aquí recordar el «segundo modelo» de la relación entre la fe y el bautismo. Solamente sobre esa base: la fe introduce en el bautismo ya recibido, podría establecerse a fin de cuentas este uso. *Según eso, no es correcto afirmar de una manera simple e indiferenciada que el bautismo de los niños vaya dirigido fundamentalmente contra las afirmaciones del nuevo testamento. Por otra parte, se ha dado en él una importante matización no exenta de problemas.*

Los comienzos del bautismo de los niños en la iglesia primitiva permanecen en la oscuridad, en el silencio de la historia. No existe ninguna controversia literaria acerca de su introducción, aunque, por otra parte, hay testimonios relativamente antiguos acerca de la práctica de bautismo de los niños: Ya a comienzos del siglo III, hablan Orígenes y Tertuliano del hecho del bautismo de los niños. A principios del siglo V, la práctica se halla ya tan extendida, que precisamente de esa práctica se saca un argumento en la lucha contra la repulsa del «pecado original» por parte de Pelagio y de sus seguidores. No se discute el hecho del bautismo de los niños sino su significado. «Agustín ve en la práctica del bautismo de los niños una prueba a favor de su teoría de que hay un pecado que gravita como una culpa en todo hombre que entra en este mundo, antes de que haya pecado personalmente»<sup>32</sup>.

El estrecho acoplamiento que de ahí resulta entre el bautismo y la doctrina del pecado hereditario condujo a diversas posturas unilaterales y, en conjunto, fue bien poco positivo. En efecto, como peligros más destacados apuntaron la inclinación a considerar el hecho del bautismo, incluso en el caso del bautismo de los niños, como un hecho ya totalmente cerrado y el hacer de ese bautis-

31. Cf. L. Schenke, *Zur sogenannten Oikosformel im Neuen Testament: Kairos* (1971), 226-243.

32. W. Breuning, *Die Kindertaufe im Licht der Dogmengeschichte*, en W. Kasper (ed.), *Christsein ohne Entscheidung?*, Mainz 1970, 72-95, aquí 80.

mo de los niños, debido a su frecuencia, la regla general, es decir, a hacer del bautismo de los niños un modelo de la administración de este sacramento.

Por primera vez en el siglo XVI, en la Reforma, se discute claramente la validez y la eficacia del bautismo de los niños por los anabaptistas. Lutero, Calvino y Zwinglio, por el contrario, defienden la praxis del bautismo de los niños partiendo de motivos ecle-siológicos. Calvino y Zwinglio son, en este caso, más bien incon-secuentes, si se tiene en cuenta que ellos acentúan fuertemente la aceptación personal de la fe en su doctrina sacramentaria. Según eso, no es casualidad que Karl Barth, reflexionando a partir de esa raíz protestante suiza, sacará las consecuencias y argumentará en contra del bautismo de los niños.

## 2) Argumento en pro y en contra

¿Cómo podríamos resumir los argumentos principales en pro y en contra del bautismo de los niños?

En primer lugar, hay que destacar, una vez más, que la base de todas las reflexiones a este respecto es la siguiente: el bautismo y la fe van estrechamente unidos. Ahora bien, la descripción exacta de esta estrecha relación puede ser diversa. Porque aquí operan principalísimamente presupuestos teológicos, que se refieren sobre todo al papel de la iglesia, a su función en la interdependencia e interacción de Dios, de Jesucristo y de cada uno de los creyentes.

En la medida en que se ponga, en la recepción del sacramento, todo el peso en la parte humana, el bautismo de los niños se convierte naturalmente en algo imposible. Dietrich Bonhoeffer puso en guardia contra el peligro de pretender establecer una iglesia-ideal en lugar de establecer una iglesia real de hombres. De esa manera se entendería fácilmente la comunidad y la existencia de los creyentes como una institución realizada puramente por hombres. «La eliminación del bautismo de los niños no es ningún medio eficaz para salir al paso a la secularización de la iglesia, ya que tampoco el bautismo de fe (de los adultos) asegura contra graves recaídas»<sup>33</sup>.

Aquí queda patente el meollo de la argumentación contra el bautismo de los niños: A partir de la afirmación básica de que la fe y el bautismo se corresponden inseparablemente, surge una objeción importante, si es que se entiende la fe en su sentido estricto bien determinado, puesto que la fe significa: a) un acto estrictamente individual de profesión y de adhesión; b) una pre-

33. D. Bonhoeffer, *Gutachten zur Tauffrage: Gesammelte Schriften* III, München 1960, 452.

dicación que precede en el tiempo al bautismo (anuncio del evangelio al bautizando) y una aceptación previa, en el tiempo, de esa predicación por el bautizando, y c) una medida en intensidad del compromiso propio, reflexionada y completa, adecuada a la causa de Jesucristo.

Estos tres presupuestos, que a primera vista parecen totalmente convincentes, no son, sin embargo, evidentes, y han de someterse, por el contrario, a una importante reflexión teológica.

Por lo que respecta a la adhesión estricta por parte del individuo a la fe (a), hay que decir: La fe como realización personal, partiendo de la base antropológica, es decir, de la estructura de la persona humana, está ensamblada en el estar-con, en la comunicabilidad de la realización vital. La fe es dialogal o dialógica, la realización de fe se orienta a la comunidad y a ella se aplica.

Respecto a la aceptación de la predicación (b) que se presupone en el tiempo por parte del creyente, hay que decir: La fe y la escucha de la palabra no es siempre algo cerrado, no es una simple posesión. ¿Cuándo es la decisión, de hecho, tan madura que puede manifestarse la fe de una manera decisiva en el signo sacramental? ¿No se pierde de vista el segundo e importantísimo modelo del que hemos hablado —a saber, la relación entre la fe y el bautismo, la fe sigue creciendo en el bautismo ya recibido—, que desempeña un papel tan importante en el nuevo testamento?

Finalmente, por lo que se refiere a la intensidad del compromiso propio (c) hay que preguntar: ¿Hasta qué punto se presupone aquí lo que debe alcanzarse en un penoso esfuerzo que ha de durar toda la vida y que, en último extremo, no depende de nuestras fuerzas, sino que debe lograrse con la ayuda de la gracia de Dios? ¿no apunta aquí, al pretender rechazar una defectuosa idea del bautismo como algo mágico-mecánico, el peligro de caer en el otro extremo, a saber, el considerar la fe como una obra y una acción propias, como una realización que hay que poner previamente? Esto último era lo que más preocupaba a Bonhoeffer en el debate sobre el bautismo de los niños.

En los últimos tiempos, se nos ha advertido por parte de la psicología y de la pedagogía contra una falsa valoración de la libertad humana y de la propia realización. Estas indicaciones corroboran la postura contra una concepción individualista de la fe y apuntan a un carácter comunitario de nuestra propia realización: Toda nuestra propia realización depende ampliamente de las decisiones previas de los demás, las cuales ella rechaza o ratifica. Esto radica en la naturaleza misma de las cosas. Y precisamente es tarea de nuestra libertad el contar con esos presupuestos. Toda crianza de los niños e incluso toda educación «libre» en la concepción profana del mundo es una plasmación previa de los niños; si se educa sin religión, entonces,

se realiza esto por la pre-plasmación: la religión no tiene importancia. Así, pues, la cuestión medular con miras a los niños ya crecidos no es si los padres o los educadores plasman a los niños o influyen en ellos —esto lo hacen siempre—, sino que la cuestión es cómo y con qué los configuran y si ellos pueden responder de ello. Hay argumentos en favor de un aplazamiento del bautismo, que ignoran totalmente estos presupuestos fundamentales y que, por ello, están muy alejados de la praxis y son inservibles.

### 3) Elementos teológicos fundamentales

Del debate teológico afloran ante todo tres puntos de vista, que pueden destacarse en lo que se refiere a la defensa de la praxis del bautismo de los niños. Ellos valen para el bautismo en general, pero pueden aducirse de una manera especial para el bautismo de los niños.

a) *La salvación es gracia.* La aplicación de Dios, su perdón, la promesa de nuestra salvación, el amor de Dios es su libre, incondicionada y simplemente reglada inclinación a nosotros. La gracia es acogida por parte de Dios, y el hombre no tiene nada que hacer. Nuestra fe es recibir, aceptar, y a veces incluso algo más modesto que todo eso: dejarse tomar, dejarse amar, admitir que nosotros somos aceptados y amados, es, por tanto, una forma de apertura y de disponibilidad, lo contrario a la cerrazón y al hermetismo. Esta afirmación, fundamental para todos los sacramentos y para toda clase de bautismos, es aplicable de una manera especial para el bautismo de los niños.

b) *La fe significa creer unos junto con otros.* La fe fundamentalmente tiende a la comunidad de los creyentes y a ella se orienta: la fe, en su forma completa, es el amor, la responsabilización confiada de sí mismo, como lo manifiesta a las claras el nuevo testamento. La fe, por consiguiente, no se entiende correctamente en plan individualista. Precisamente como realización personal entra en juego el estar-con-los-demás-hombres y esto se exige radicalmente. El bautismo de los niños articula de una manera especialmente clara esta referencia y orientación a la comunidad fundamental, sin la cual el niño ni siquiera es capaz de vivir. Sin esta relación directa de la comunidad hacia los padres creyentes y a los padrinos, un bautismo de menores de edad es irresponsable, ya que faltarían, para la fase decisiva de incorporación, las personas creyentes hacia las que relacionarse.

c) *La fe como realización vital creyente no es un hecho puntual, sino un proceso de crecimiento.* Es difícil decir qué medida de fe se exige para un hacerse cristiano de manera consciente. Naturalmente, no se trata simplemente de la afirmación intelectual de unas fórmulas de fe, sino de un compromiso de creyente. Pero la Biblia habla también de una forma muy destacada de la «fe como un grano de mostaza». Unos principios insignificantes pueden irse desarrollando. El bautismo es el comienzo de un camino, y el crecimiento en la fe es un proceso que dura toda la vida. El crecimiento en la fe se exige asimismo en el bautismo de los jóvenes y de los adultos. Y precisamente en el bautismo de los niños, se muestra especialmente la responsabilidad, que nosotros los cristianos tenemos de una manera muy concreta respecto a los demás, para que los demás deseen la fe y puedan acceder a la misma.

*Si hemos de fijarnos en la situación tal como se desarrolló históricamente, a partir de la estructura de la que nos hemos ocupado, se ha de justificar teológicamente un bautismo de los no adultos. Pero esto no significa que el bautismo de los niños sea en cualquier caso el ideal. Con todo, el simple aplazamiento del bautismo es cuando menos una solución todavía peor. En nuestra situación actual, se puede defender teológicamente el bautismo de los niños, es algo que tiene sentido entre los padres creyentes y de lo que debe responder la comunidad, siempre que se halle ensamblada en una efectividad pastoral del bautismo y en una vida comunitaria. Por último, aquí se ensamblan la teología sacramental y la renovación práctica de la iglesia.*

### c) *Un bautismo, una fe. Aspectos del ecumenismo*

En esta última sección, debemos tratar, siquiera someramente, de algunos aspectos del ecumenismo, presentándolos en forma de tesis.

#### 1) Praxis y teología bautismales entre los evangélicos

Se puede partir sin dificultad de un hecho, a saber, que, en el campo de la *gran iglesia evangélica*, el bautismo que se administra corresponde al nuestro en la intención que pretende realizar, *quod facit ecclesia* y que, por tanto, es válido. Por eso, el bautismo *sub conditione*, en otros tiempos usual, es superfluo.

Pero ¿cuál es la praxis de las *iglesias libres*? Los baptistas bautizan válidamente, y sólo a los adultos. El bautismo de los meto-

distas, de los menonitas, de las comunidades de hermanos moravos, así como de los adventistas del séptimo día, se administra de una manera correcta y es, por consiguiente, válido. Se discute la validez del bautismo en la iglesia neopostólica y entre los mormones. El bautismo de los testigos de Jehová no es ciertamente sacramento cristiano en el sentido del nuevo testamento. El ejército de salvación, los cuáqueros, y los seguidores de la ciencia cristiana no poseen bautismo <sup>34</sup>.

La *teología bautismal* de Lutero y de los luteranos corresponde, en sus afirmaciones esenciales, a la tradición común.

Zwínglio y Calvino presentan una fuerte tendencia a considerar el bautismo de agua como un signo, que sigue a un proceso interior ya pasado, de haberse convertido en creyente. Se debe haber experimentado antes el nuevo nacimiento por el Espíritu santo, y luego, seguiría el signo, el bautismo de agua. La consecuencia de esta máxima separa la acción salvífica de Dios de la acción exterior del bautismo y, con ello, destruye el concepto de bautismo de la antigua cristiandad. Más tarde Karl Barth sacó efectivamente esta consecuencia con su clara distinción entre el bautismo del Espíritu como actuación de Dios y el bautismo de agua como la pura y cognoscible acción del hombre.

## 2) La concepción del Vaticano II

El Vaticano II formuló, acerca del bautismo en las iglesias separadas, unas conclusiones que llaman la atención:

Tales manifestaciones y otras semejantes, no sólo han robustecido en la conciencia común de los cristianos, sino que también,

La iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro... <sup>35</sup>.

El bautismo, por tanto, constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre todos los que por él se han regenerado. Sin embargo, el bautismo, por sí mismo es sólo un principio y comienzo, porque todo él tiende a conseguir la plenitud de la vida en Cristo. Así, pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación a la economía de la salvación tal como Cristo en persona la estableció y, finalmente, a la íntegra incorporación en la comunidad eucarística <sup>36</sup>.

34. Cf. W. Bartz, *Orientierung über die Gültigkeit der in Freikirchen und christlichen Sondergemeinschaften gespendeten Taufe*, Trier 1971.

35. LG 15.

36. *Decreto sobre el ecumenismo*, 22.

en la teología, han hecho advertir fuertemente que las cosas comunes entre las diversas confesiones son mucho más notables que las diferencias, y que, desde ese enfoque, se da un punto de partida en los esfuerzos para aspirar a una coincidencia en todas las cuestiones esenciales relativas a la fe, a la oración y a la acción, partiendo del Espíritu de Cristo.

### 3) La cristianización (el hacerse cristianos) como camino para la unión

Utilicemos excepcionalmente, al menos una vez, un axioma de las matemáticas para que nos sirva de ayuda para explicar esto: Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí: Nuestra igualdad entre unos y otros se opera a través de nuestra asimilación cada vez más fuerte a Jesucristo. Cuanto más efectivamente vivamos todos nosotros del Espíritu de Jesucristo, y nos dejemos arrastrar por su destino, tanto más se irá solucionando la cuestión de las confesiones separadas. Pero precisamente ahí radica la gran dificultad de la empresa. La adaptación a Jesús no es simplemente nuestro plan y nuestra obra. Allí donde eso se logra tras gran esfuerzo, es siempre a la vez un regalo de Dios.

Así, pues, el bautismo suministra el impulso de hacer siempre exactamente lo que conduce a la unidad. Cuanto más correspondamos al bautismo, cuanto más seamos cristianos efectivos y auténticos, tanto más fuerte se hará la comunidad, tanto más nos haremos la única iglesia de Jesucristo. Este objetivo común de nuestra fe siempre lo tendremos delante.

## LA CONFIRMACION

1. *Desarrollo del bautismo.**La confirmación de la existencia cristiana*a) *Teología bíblica sobre el Espíritu*

Según lo que se entiende corrientemente y en general, la confirmación se considera por la mayoría como el sacramento de la recepción del Espíritu. El signo de interrogación, que J. Amougou-Atangana coloca detrás del título de su disertación en Tubinga <sup>1</sup>, no trata de poner en cuestión la afirmación «recepción del Espíritu», sino que trata de hacer notar que ya el bautismo y primariamente él, debe ser considerado como el sacramento de la recepción del Espíritu. Esto quedó bien claro en la presentación que hacíamos del bautismo. Pero si el bautismo y la confirmación se hallan estrechamente unidos en su origen, debemos rastrear desde el principio las fuentes originarias bíblicas, para conocer las bases y fundamentos del sacramento de la confirmación. Comenzamos, por tanto, con una ojeada a la teología bíblica acerca del Espíritu, que toma cuerpo y se concreta sacramentalmente en el unguido por el Espíritu, en Jesucristo. El hecho de Cristo tiene su prehistoria y su base fundamental en la historia del Espíritu del antiguo testamento, y no sólo ciertamente en la acción y en la promesa del Espíritu en el antiguo testamento.

1. J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistesempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung* (¿Un sacramento de recepción del Espíritu? Acerca de la relación entre el bautismo y la confirmación), Freiburg 1974.

## 1) El Espíritu de Dios en el antiguo testamento

«Un presupuesto fundamental para una comprensión objetiva y adecuada de la *concepción veterotestamentaria* del "espíritu de Yahvé", es que se libera de las opiniones corrientes de la concepción personal, intelectual o de la que procede de la tradición griega de espíritu como un principio superior y eterno... El espíritu de Yahvé es primariamente una fuerza que procede de Dios, sin que se pueda determinar de antemano qué es lo que opera o produce esa fuerza... La representación veterotestamentaria del Espíritu se expresa, según eso, de una manera dinámica, y allí se trata no simplemente de una fuerza "psíquica", sino también de una fuerza "física", si hemos de utilizar conceptos modernos, y, por tanto, de una fuerza que comprende a la vez la operatividad de las criaturas»<sup>2</sup>.

Unos pocos textos del antiguo testamento pueden servir de ejemplo para confirmar brevemente esto: Así el primer libro de Job 33, 4-6. Se refiere evidentemente al texto formulado en tiempos anteriores en Gén 2, 7. El aliento de Dios hace viviente la materia de la tierra y la convierta en un ser vivo ante Dios. Elihú dice a Job: «El Espíritu de Dios me hizo, y el soplo del Todopoderoso me da vida... También yo soy lo que tú ante Dios; también yo fui formado del barro». Así, pues, en el siglo tercero antes de Cristo se formula de nuevo el pensamiento de Gén 2, 7: el hecho de que nosotros existamos y vivamos, se lo debemos al aliento y al hálito vital de Dios. Como signo más expresivo de la dependencia de la potencia vital que es el Espíritu de Dios, se considera en el Oriente naturalmente al agua. Ella es la imagen del gran poder de Dios, que destruye y anega a los malos y apaga la sed de los que temen a Dios. Veamos algunos ejemplos de esto. Is 30, 28: «Su aliento es como torrente desbordado, que sube hasta el cuello». Is 41, 17 s: «Los pobres, los menesterosos, buscan el agua y no la hallan; su lengua está seca por la sed, pero yo, Yahvé, los oíré; yo, Dios de Israel, no los abandonaré. Yo haré brotar manantiales en las alturas peladas, y fuentes en medio de los valles. Tornaré el desierto en estanque y la tierra seca en corrientes de agua».

En la conocida promesa del final de los tiempos de Joel 3, 1 s se habla asimismo de la infusión del espíritu sobre toda carne y es el *ruaj* de Dios (palabra esta [*ruaj*] que podemos traducir por espíritu, tormenta, hálito, aliento) a la vez el poder de juzgar y de salvar. Pero también la imagen del fuego puede expresar este pensamiento ambivalente. En Is 4, 4 se habla entre otras cosas del *ruaj* del juicio y del *ruaj* del fuego, de un fuego que no sólo reduce a cenizas la paja, sino que purifica y acrisola lo que queda. Estas imágenes del agua y del fuego emergen de nuevo en el nuevo testamento en la referencia al agua en la fiesta de los tabernáculos (Jn 7, 37 s), del fuego en la predicación sobre el juicio del Bautista, y, sobre todo, en el

2. F. Hahn, *La idea bíblica del Espíritu santo*, en C. Heitmann - H. Mühlen, *Experiencia y teología del Espíritu santo*, Salamanca 1978.

relato de pentecostés de Lucas (Hech 2, 3). En el mismo antiguo testamento se mira ya al tiempo de la nueva alianza de Dios y se describe esa novedad expresamente por el espíritu y de él se denomina: «Y les daré otro corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo. quitaré de su cuerpo su corazón de piedra y les daré un corazón de carne» (Ez 11, 19, y de una manera semejante en Jer 31, 31-34).

¿Qué es lo que importa, desde un punto de vista teológico, en estas expresivas imágenes, en las que se utiliza de una forma paralela «espíritu de Dios» y «corazón de carne» y que aluden a lo mismo? Aquí no se considera la acción de Dios como algo ocasional o que actúa de pasada, como una fuerza que actúa sólo en ocasiones, sino como algo que opera en el interior del hombre, que puede penetrar en él, que se le ha dado en cierto modo como algo propio, de forma que el espíritu se convierte en una donación divina para la nueva vida del hombre, al cual le proporciona como un nuevo órgano: una nueva manera de pensar, de sentir y de actuar.

*El espíritu de Dios es, en los escritos del antiguo testamento, el poder al que se atribuye toda la vida, la fuerza de Dios, de la que depende nuestra existencia exterior e interior, la donación carismática de guerreros, reyes y profetas, la mano de Dios, que sostiene tanto al pueblo como a cada uno de los individuos.*

## 2) Puntos claves del nuevo testamento

El espíritu de Yahvé se convierte en el Espíritu de Jesús: Toda su existencia se halla bajo el signo del Espíritu de Dios: su resurrección (cf. Rom 1, 3 s; 8, 11), su muerte (cf. Heb 9, 14), su vida pública (cf. Mc 1, 9-11; Lc 4, 16-21), el comienzo de su vida (Mt 1 y 2; Lc 1 y 2). Para Pablo, a quien Jesús sale al encuentro de antemano en la existencia pneumática del Resucitado —y por ello está muy próximo a nuestra situación—, el espíritu de Yahvé se convierte en el Espíritu santo de Jesucristo porque se asocia permanentemente con la existencia y el destino de Jesucristo. El Espíritu, que resucitó a Jesús de los muertos (Rom 8, 11) es la fuerza, en la que Jesús está cerca de nosotros (2 Cor 3, 17).

Este nuevo Espíritu se manifiesta en la comunidad en muchos dones y carismas. Uno de los grandes méritos de Pablo es el que describe esta donación del Espíritu no ya como una excepción extraordinaria, sino en resumidas cuentas como el distintivo de la existencia creyente. Tengamos presente, sobre todo, esto: para Pablo la donación del Espíritu no es algo que ocurre extraordinariamente una sola vez, sino en último término algo fundamental para la condición de cristiano. Todo cristiano es tomado por el Espíritu para un servicio y capacitado para el mismo para colaborar responsablemente en la vida de la iglesia.

Este aspecto se amplía, destacándolo de una manera especial, en la narración de pentecostés de Lucas. A los apóstoles que están reunidos en Jerusalén, se da el Espíritu santo para el servicio del anuncio del evangelio a todos, y de esta manera, en su predicación, se anuncia la voz del Señor exaltado. En esa manifestación, la iglesia queda convertida, por el descenso del Espíritu santo, en instrumento de Jesucristo, son destruidas las barreras de Israel y el testimonio de Jesucristo se convierte en una misión concreta.

Las afirmaciones de Juan sobre el Espíritu santo deben contemplarse en el contexto de la situación eclesioteológica al final del siglo I, de la amenaza a la que se ven sometidas las comunidades sirias y del Asia menor por la gnosis. Se acepta el deseo legítimo aunque absolutizado —la iglesia vive por el Espíritu— de la gnosis, pero al mismo tiempo se acentúa la necesaria relación con el Jesús terreno y esto con todo el vigor posible. En la doctrina de Juan sobre el Espíritu, se trata sobre todo del problema del «conocimiento de Jesucristo» comunicado y profundizado por el Espíritu en la predicación de la iglesia. Como el otro Paráclito (ayudador, asistente), no trae el Espíritu ninguna nueva revelación, sino que la obra realizada por Jesús se nos abre y se nos comunica a nosotros. La formulación resumida de este hecho es ésta: «El os recordará todo lo que os he dicho» (Jn 14, 26). Este *recordar* es un hacer presente, un exhibir y hacer experimentar. El Espíritu comunica la realidad del Jesucristo terreno y del exaltado. De ahí se ve clara también la relación entre las afirmaciones de la venida de Jesús y de la venida del Espíritu. Aunque la palabra iglesia no aparece en el evangelio de Juan ni una sola vez, en ese proceso ideológico, se presupone siempre la eclesiología: En la comunidad de los discípulos, está viva la tradición de Jesús; a través de la comunidad de los discípulos se da de nuevo la verdad de Jesús en la fuerza del Espíritu. Estas indicaciones deben ser suficientes por ahora.

*Tanto en Pablo y en Lucas como en Juan, que se ocupan prolijamente del Pneuma de Dios, la vida creyente en el seguimiento de Jesús, el testimonio consciente del mismo Jesús, y el esfuerzo común para seguir la herencia de Jesús, son fruto de la comunicación del Espíritu. Tanto la existencia cristiana de cada individuo como la realización vital de la comunidad y de la iglesia en su conjunto, y expresamente el envío o misión de la iglesia particular y universal a los pueblos, se nos presentan como la consecuencia de la donación del Espíritu y de la posesión del Espíritu.*

esenciales para la comunicación sacramental del Espíritu en el bautismo. Con todo lo dicho, hemos mencionado las afirmaciones básicas también y en la confirmación.

3) El bautismo y la imposición de las manos como comunicación del Espíritu en el nuevo testamento

El bautismo es comunicación del Espíritu, el bautismo vincula con la comunidad del Espíritu santo: esto debería ser corriente para todo cristiano.

Como ejemplo típico de la múltiple y estrecha vinculación del Espíritu santo y del bautismo he de mencionar nuevamente 1 Cor 12, 13: «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya griegos, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu». Este texto es asimismo «típico» en cuanto que aquí Pablo ha tomado una frase de la predicación de la fe prepaulina. Pero esta formulación no es la única elaboración de un predicador particular o de un misionero dotado de gracia especial, sino que es patrimonio común de una determinada época primitiva. También la conocida fórmula posterior de la Carta a los efesios sitúa al Espíritu y al bautismo en la misma línea: «Sólo hay un cuerpo y un espíritu... Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y padre de todos...» (Ef 4, 4). El Espíritu articula en el bautismo con el cuerpo de Cristo, con su iglesia y une así con el Padre.

Con miras a una diferenciación de la recepción del Espíritu en el bautismo y en la confirmación, se mencionan desde hace mucho tiempo algunos pasajes, que aluden a la imposición de las manos como donación del Espíritu frente al bautismo.

En los Hechos de los apóstoles, informa Lucas que Pablo, en las montañas de Efeso bautiza en el nombre de Jesús a algunos hombres que habían recibido el bautismo de Juan: «E imponiéndoles Pablo las manos, descendió sobre ellos el Espíritu santo y hablaban lenguas y profetizaban» (Hech 19, 6). Todo el nuevo testamento se esfuerza de un modo creciente por referir y reducir al Bautista y a sus discípulos al cristianismo como ya lo hemos dicho hace poco. Esto se expresa aquí sobre todo en la imposición de las manos, que aparece a todas luces en el sentido teológico como un rito de iniciación. A partir de su concepción de la iglesia y del Espíritu, pretende aquí presentar Lucas la incorporación de los discípulos de Juan a la iglesia.

Deberíamos tener bien presente que ya aquí la imposición de las manos y la comunicación del Espíritu va dirigida a la incorporación a la iglesia. Y realmente no se separa del bautismo, del

cual es parte fundamental, pero aquí se menciona intencionadamente la imposición de manos.

Casi más conocido es el otro pasaje de los Hechos: Pedro y Juan van a Samaria, para que los discípulos de allí reciban el Espíritu santo: «Pues aún no había venido sobre ninguno de ellos (el Espíritu santo); sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les impusieron las manos y recibieron el Espíritu santo» (Hech 8, 16-17).

Dos cosas me parecen dignas de tenerse en cuenta en este contexto: *Primero*: naturalmente los Hechos de los apóstoles no tratan de discutir la dependencia entre el bautismo y la comunicación del Espíritu; al contrario, la articulan expresamente con él. «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu santo» (Hech 2, 38). Aquí, por consiguiente, sólo se puede decir esto: los dones carismáticos no se habían hecho todavía públicos, y su operatividad no era conocida. Así, tras esa frase, se halla la idea siguiente: Algo fundamental debe ser suscitado, abierto y sobre una base ya puesta debe salir algo específico en la donación carismática para la comunidad, para la iglesia. Y *una segunda cosa* se expresa asimismo: la comunidad de Samaria, misionada por Felipe y que era relativamente independiente, debía ser aceptada, por medio de la visita de los apóstoles, en la comunión con la iglesia apostólica y con Jerusalén como el centro de la unidad. *Así, pues, la idea de la iglesia es el punto central de ambos textos: la incorporación a la iglesia y la aceptación en la misma a través de la imposición de manos que da el Espíritu.*

De una forma mucho más clara, apunta la Carta a los hebreos a una imposición de las manos ligada al bautismo. Allí se habla de los elementos sustanciales y fundamentales de la cristianización. «Por lo cual, dejando a un lado las doctrinas elementales sobre Cristo, tendamos a lo más perfecto, no echando de nuevo los fundamentos de la penitencia, de las obras muertas y de la fe en Dios, la doctrina sobre los bautismos, la imposición de las manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno» (Heb 6, 1-6). Aunque en el versículo siguiente se habla expresamente de la iluminación y de la recepción del Espíritu, no se puede afirmar con claridad y de una manera definitiva qué es lo que quiere decir con esa imposición de manos.

Los exegetas se cuidan muy bien —con razón, por otra parte— de ver sin más aquí una referencia al sacramento de la confirmación. La palabra imposición de las manos por sí sola no puede considerarse todavía como una

designación específica de la confirmación. Por otra parte, podemos con relativa facilidad comprobar que en los siglos posteriores se sacó de estos pasajes una diferenciación de ambos sacramentos que están vinculados entre sí, el bautismo y la confirmación.

La imposición de las manos aporta de hecho la pertenencia a la iglesia y expresa asimismo a las claras la obligación de vincularse con ella. Así, pues, lo que con el bautismo se otorgó básicamente, es articulado ya intencionadamente en este texto del nuevo testamento. Y con ello tenemos incluso la base bíblica para lo que luego se desarrolló hasta un proceso sacramental independiente: la confirmación desarrolla y corrobora el hecho de iniciación del bautismo.

*El Espíritu, la fuerza de Dios, es el bien mesiánico de la nueva época de salvación, la comunicación del Señor exaltado. Por eso el Espíritu es el signo propio de la existencia cristiana, la incorporación a Cristo y a su iglesia. Ya en el nuevo testamento se halla atestiguada una incorporación que se realiza en dos escalones o en dos etapas: el bautismo y la imposición de las manos. La comunicación del Espíritu a cada uno de los individuos, que se opera en ambas realizaciones, incorpora a la iglesia de Jesucristo, y capacita y comisiona para dar testimonio de él. En el nuevo testamento no se habla de una unción en relación con la iniciación. Pero sin duda se designa al Espíritu como el sello (sphragis) y la unción (chrisma) de los cristianos. Tampoco el nuevo testamento menciona ningún sacramento de la confirmación como algo independiente, pero hay elementos y puntos de arranque para un desarrollo posterior.*

b) *Ampliación histórica de la tradición neotestamentaria*

1) *Tendencia fundamental*

a) Motivos exteriores para la separación de hecho entre el bautismo y la imposición de las manos fueron sobre todo el bautismo en caso de necesidad y el bautismo de los herejes. Cuando los ya bautizados acudían al obispo, él les imponía las manos en señal de la plena y legal aceptación en la iglesia. Ya antiguamente se separaron esos dos ritos en el bautismo de necesidad y en el de los niños, queremos decir, se separaron en el tiempo. A partir del siglo II, en el occidente —puesto que sólo aquí se separaron de esta manera los dos sacramentos— hay entre ambos ritos una edad mínima de siete años.

b) Otro motivo esencial para la independización de la confirmación fue la diferenciación del oficio de dirección en la iglesia. Los presbíteros fueron asumiendo cada vez más, en las iglesias foráneas, las funciones del obispo, y, por supuesto, la de bautizar. Pero al obispo, como al representante de una iglesia parcial y como el hombre que vinculaba con la iglesia universal, se le reservó la imposición de las manos. Ella significaba de una manera especial la incorporación a la iglesia universal.

c) El desarrollo de un sacramento de la confirmación propio puede entenderse fundamentalmente así: No va la teología antes de la realización práctica, sino que ocurre al revés: el desarrollo de hecho es interpretado retrospectivamente y sobre él se reflexiona. Y, luego, esta teoría que acompaña y sigue influye de nuevo sobre aquella realización. Primero es, por tanto, la realización o el rito; luego, la reflexión sobre el mismo.

d) La reflexión teológica que acompañaba o seguía trató, mediante afirmaciones comparativas, de acentuar en lo esencial la diferenciación: el bautismo proporciona el principio de la gracia y de la posesión del Espíritu, mientras que la confirmación significa el crecimiento, la ampliación, la compleción de lo que se había comenzado en el bautismo.

## 2) Etapas de la reflexión teológica

Los testimonios que hemos recibido del siglo II no dicen nada acerca de una imposición litúrgica de las manos. Tertuliano († 223) y el sínodo de Elvira (306) mencionan, basándose en el nuevo testamento, la diferenciación entre el bautismo y la imposición de las manos. Cipriano († 258) y Ambrosio († 397) destacan ya bastante esta diferenciación.

Un vacilante comienzo de una teología de la confirmación se manifiesta ya al final del siglo IV en los escritos de Fausto de Riez, un monje de Lerín, en la Francia meridional. Fausto utiliza la imagen del soldado, que entonces estaba muy a mano: El soldado no sólo es señalado por el jefe (bautismo), sino que recibe de él su armamento (confirmación).

El *Decretum Gratiani*, una colección de derecho que apareció hacia el 1140, y que influyó decisivamente en el derecho eclesiástico de la edad media, contiene una serie de cánones sobre la confirmación. Aquí aparece un nuevo elemento. La administración por el obispo de la confirmación se convierte en un argumento teológico al determinar la relación entre el bautismo y la confirmación. La confirmación goza ahora de un rango destacado, puesto que es administrada por el obispo, que está constituido en mayor autoridad. Este aspecto del rango preferente de la confirmación se mantiene en la teología posterior.

En la baja edad media, el signo exterior de la confirmación se convirtió en un problema especial, sin que de esto se tuviera conciencia clara. En re-

lación a una determinada forma de unción posbautismal (realizada después del bautismo), como era usual en Roma, se fue formando en el siglo XI un rito de confirmación, que consistía esencialmente en la unción en forma de cruz en la frente y que sólo en parte se hallaba vinculada con la imposición de las manos. En la alta edad media, aparece la unción como la materia propia de la confirmación. En el pontifical de Inocencio VII del 1485, el signo exterior consiste (solamente) en la unción con el crisma y en la fórmula de la administración. Sólo a partir de 1752 se hizo de nuevo obligatoria la antigua tradición de la imposición de las manos. Hoy ambos gestos se hallan unidos entre sí.

En la teología de la confirmación de la edad media desempeñó un papel muy importante una sentencia de Pedro Lombardo: «La fuerza del sacramento es la donación del Espíritu para el fortalecimiento, Espíritu que se nos dio en el bautismo para el perdón de los pecados» (*Sent.* IV, dist. VII, 1). Este fortalecimiento para la mayoría de edad, para una lucha adecuada contra el mal ha influido en la visión que se tiene de la confirmación hasta hoy y así en parte ha introducido en ella un rasgo demasiado individualista.

### 3) Afirmaciones del magisterio

El ya mencionado *Decreto para los armenios* (Florencia 1539) ofrece también para la confirmación una especie de visión de conjunto de la teología y de la praxis de la confirmación en la edad media.

«Materia» de este sacramento es el aceite o crisma bendecido por el obispo. Del signo de la imposición de las manos no se habla aquí. La fórmula de administración: «Te signo con el signo de la cruz y confirmo con el crisma de la salud, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu santo», estuvo vigente hasta el nuevo ordenamiento de Pablo VI.

El obispo es designado el ministro ordinario: es el efecto tardío de un recuerdo histórico. Porque, en efecto, la administración por el obispo influyó esencialmente en el desarrollo de este sacramento hasta quedar constituido como algo propio. Pero precisamente porque en la iglesia oriental la confirmación era administrada por lo regular por el sacerdote como final del bautismo, se decidió en este documento mencionar aunque muy tímidamente esta praxis: «Sin embargo, se lee que alguna vez, por dispensa de la sede apostólica, con causa razonable y muy urgente, un simple sacerdote ha administrado este sacramento de la confirmación con crisma consagrado por el obispo» (DS 697). Se advierte cuán intensamente influye el *Decretum Gratiani* con su argumentación. Pero en este punto la praxis actual es más abierta. El Vaticano II dice que el obispo es administrador preferente de la confirmación *minister originarius* (cf. LG 26), aunque también el sacerdote puede ser el ministro ordinario (*minister ordinarius*)<sup>3</sup>.

3. Este convencimiento de que la confirmación puede ser administrada también por el sacerdote, al que el obispo, con autorización del papa, encarga de ello, se expresa en muchas apelaciones correspondientes (los párrocos y capellanes de enfermos necesitan sólo, para la confirmación en caso de necesidad, el permiso del obispo).

El concilio de Trento (1545-1563) no aporta, en sus breves declaraciones sobre la confirmación, nuevos puntos de vista. Se subraya ciertamente la independencia de la confirmación, la cual ciertamente sigue vigente en las iglesias reformadas como *confirmatio* (este es el nombre que se daba en la edad media a este sacramento). Se defiende la sacramentalidad de este rito, la cual negaban los reformadores debido a su concepción estrecha del sacramento. Asimismo se rechaza la idea de que «antiguamente no fue otra cosa que una especie de catequesis por la que los que estaban próximos a la adolescencia exponían ante la iglesia la razón de su fe» (DS 871).

Un interesante e importante documento del magisterio es la Constitución sobre la confirmación, que elaboró en el año 1971 el papa Pablo VI. El texto de la misma es, por de pronto, sumamente interesante porque ofrece un brevísimo resumen de la historia de la tradición y de la teología sobre la confirmación que ha dominado hasta ahora. La Constitución se presenta expresamente como la realización del encargo que había formulado el concilio Vaticano II. Después de largos años de estudios cuidadosos y amplios —dice el papa— podría presentar él el *Novus ordo*, el cual está presidido por la idea conductora de que «aparezca a plena luz la dependencia interior de este sacramento del conjunto de la iniciación cristiana» (CL 71).

Para que se entienda de una manera efectiva el sacramento y para que designe lo que realiza u opera, se introducen expresamente, en la reelaboración, los elementos esenciales del rito de la confirmación. «Esta comunicación del Espíritu santo se dio ya en la iglesia desde la antigüedad en diversos ritos. Ellos experimentaron, tanto en el oriente como en el occidente, numerosos cambios, en los cuales, sin embargo, permanecía invariable el significado de una comunicación del Espíritu santo». Y he aquí un resultado sorprendente de estos estudios e investigaciones: «En las palabras de la unción con el crisma, hemos pensado sobre todo en el valor de la fórmula de administración, que se usaba en la iglesia latina. Sin embargo, creemos que es preferible a ésta, la antigua fórmula del rito bizantino... y esta fórmula la adoptamos casi literalmente» (CL 206). En este cambio importante (o sustitución) de la fórmula latina utilizada durante siglos, por la vieja fórmula bizantina, se advierte de una manera concreta lo que hemos dicho ya acerca de la relación entre el sacramento-raíz y cada uno de los sacramentos: A saber, la iglesia actual determina de qué manera y en qué formas desea que se administre un determinado rito o realización.

Según eso, ¿cómo se administra hoy el sacramento de la confirmación?

Decidimos y determinamos, en virtud de nuestra suprema autoridad apostólica, que en la iglesia latina en el futuro tenga vigencia lo siguiente: El sacramento de la confirmación se administra mediante la unción con crisma sobre la frente, imponiendo la mano y diciendo las palabras: Recibe por esta señal el don del Espíritu santo (*Accipe signaculum doni Spiritus sancti*).

## 2. *Espiritualización y decisión*

### a) *La teología de la confirmación hoy*

#### 1) La existencia espiritual como existencia decisiva

La existencia espiritual es una existencia decisiva o, mejor, decisoria. Esta idea podía explicarla con un texto de las *Confesiones* de Agustín. Agustín describe su propia situación de conversión. La decisión, ante la que se vio situado, no influyó tanto en el contenido de la fe, que desde hacía tiempo había afirmado, cuanto en el camino concreto, en la mutación práctica de la vida llevada por él hasta entonces.

Sin embargo, durante mucho tiempo se sintió torturado con esta decisión práctica. Él escribe: «¿Por qué es así? Manda el espíritu al cuerpo, y en seguida es obedecido; se manda el espíritu a sí mismo, y surge la oposición... Manda el espíritu que se mueva la mano, y eso ocurre con una agilidad que el mandato y la realización apenas se pueden distinguir: y, sin embargo, el espíritu es espíritu y la mano es cuerpo. Manda el espíritu, el espíritu debe querer; él es uno y el mismo, y, sin embargo, no lo hace. ¿De dónde procede algo tan incomprensible? ¿por qué ocurre así?... Entonces, cuando reflexioné esto en mí, quise entregarme al Señor y a Dios en su servicio, como me había propuesto desde hacía tiempo. Entonces yo era el que quería y también el que no quería; yo mismo era eso. Pero al mismo tiempo quería y no quería. Por eso mantenía yo una lucha conmigo mismo y me torturaba...»<sup>4</sup>.

Cuando Agustín escribe esto, está firmemente convencido de que no fue su propia fuerza sino Dios quien le llevó, después de toda esa ruptura interior, a la decisión de hacerse bautizar y a vivir como cristiano. Esta experiencia de Agustín quisiera expresarla en cuatro ideas escandalosas:

a) El espíritu humano no conoce una determinación plena, no discurre según un automatismo nervioso o instintivo. El espíritu humano, que conoce, tiene aspiraciones y quiere, se caracteriza por cierto espacio de libertad.

4. Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires 1954.

b) La libertad no se realiza en la indecisión y en la neutralidad, sino en una actuación, en una comprobación que sale por encima de lo que se ha dado hasta ahora, que realiza lo nuevo, que cambia y lleva a término la propia realización. Esta libertad quiere asirse a algo. Su meta es la decisión, una actuación consciente hacia el futuro. Una vinculación consciente por la decisión hacia lo verdadero, lo bueno y lo justo es expresión de nuestra libertad.

c) Pero ahí nuestro espíritu no queda al margen de toda influencia. Por eso, en el complejo de la libertad humana y de la decisión moral, hay que exponerse a los influjos más importantes y que más ayuden, en cuanto podamos, para movernos en un espacio vital que proteja nuestra orientación vital.

d) Uno que ama y que deja amar, se halla vinculado al más alto estado de libertad. Porque el amor es lo que menos coacciona y lo que es menos coaccionable, es un don o regalo y, precisamente por ello, vinculación con los otros. En la existencia de fe se trata de dejarse coger por la donación de Dios, por la afirmación de Dios, de dejarse atrapar por su amor. Este ser atrapado por el amor de Dios es una forma de espiritualización interior que proporciona fuerzas a la esperanza y al amor, las cuales convierten a nuestra existencia de fe en una existencia decisiva. Por la confirmación, la relación fundamental establecida en el bautismo en la estructura de la salvación debe ser fortificada (confirmada), desarrollada y hecha consciente y asimismo ha de iniciarse con decisión y empuje al camino del seguimiento. ¿Pero qué aspectos teológicos más importantes entran ahí en juego?

## 2) Las dimensiones del sacramento <sup>5</sup>

a) *El fundamento antropológico.* Recordemos: ciertas realizaciones fundamentales, o modos de relación o de conducta elementales se hacen transparentes y se convierten en signos exteriores de un hecho que subyace en lo profundo y que se verifica asimismo en lo profundo. El signo exterior de la unión con óleo no es una fijación arbitraria. Se da desde la antigüedad no sólo la unción extraordinaria de sacerdotes y de reyes, sino que se da asimismo la unción normal, que completa el baño, la tonificación después del lavado, la flexibilización o suavización después del reglamento.

5 Cf. G. Biemer, *Die Firmung*, Würzburg 1973, 35-44.

La unción posbautismal de la primitiva iglesia se independiza y se convierte en una parte del rito de la confirmación, y así quedó en la edad media incluso como el signo preferente de esa misma confirmación.

La imposición de las manos que también pertenece a la confirmación corresponde asimismo a un gesto humano muy antiguo. Junto con el rostro, la mano es la parte más expresiva del cuerpo humano, de la personalidad humana. La imposición de las manos es símbolo de posesión, de afirmación y de ratificación o aprobación, y a la vez gesto de la transmisión de la bendición, de la fuerza y del poder, y de la autorización. La unción y la imposición de las manos se hallan ya atestiguadas de una manera muy expresiva en los textos del antiguo testamento. *Ambos gestos se refieren aquí a la situación humana en la que se da una toma de posesión o una ocupación, y en la que se confía una responsabilidad o una misión.* La cuestión del sentido propio de la vida entra en juego en cuanto que aquí se expresa la corresponsabilidad del joven en el conjunto de la iglesia y de la humanidad. Por eso es muy normal y natural —si se realizan separadamente el bautismo y la confirmación— el comunicar el robustecimiento y la fortificación del bautismo, es decir, la confirmación, en una etapa de la vida en la que al joven se le abre la cuestión del significado de su existencia y de la propia responsabilidad en la vida o en la que se le puede presentar ante su consideración todo eso.

b) *El aspecto eclesiológico-sacramental.* La nueva reflexión acerca de la estructura fundamental de la iglesia (como «sacramento-raíz» o «sacramento fundamental») nos hace advertir que también aquí, en la confirmación, no sólo se da el robustecimiento del individuo para la lucha contra el mal, sino una realización eclesiológica, en cuanto que aquí el joven se incorpora de una manera más fuerte y más consciente en la estructura de la iglesia, y se robustece su iniciación. Si la comunidad de los creyentes tiene que ser el instrumento para la unificación y la salvación de la humanidad, entonces nosotros, como entes sociales, como seres de la comunidad, estamos abocados a la plenitud de nuestra existencia, al crecimiento de nuestra fe a esa comunidad. Esto vale, como es elemental, para el bautismo. Pero aquí, en la confirmación, se añade un nuevo momento: *no sólo el individuo necesita de la comunidad, sino que también la comunidad vive de la corresponsabilidad y del compromiso del individuo.* La confirmación trata de destacar y de realizar de una manera especial que el joven cristiano, donado el Espíritu, se pone en el futuro a disposición de la tarea

misionera de la iglesia. A partir de ahí, parece totalmente comprensible que este acto se realice en un marco festivo y que la confirmación sea administrada por lo regular por el detentor de la autoridad en la iglesia local, el obispo.

c) *Los componentes individuales.* ¿Hasta qué punto es la confirmación una continuación, desarrollo y robustecimiento del bautismo en el pensamiento y en la acción del que la recibe? Ya hemos tratado de dejar claro cuán estrechamente se relacionan entre sí el bautismo y la fe. Asimismo hemos expresado, como base importantísima del mismo, el carácter dialógico, y la relación a la comunidad de la fe como la base importante, sobre la que únicamente puede moverse el bautismo de los niños, en cuanto que el espacio de la fe está representado por los padres, los padrinos y la comunidad, todavía antes de que el mismo bautizado consiga la fe. Pero esto es sólo un principio, el comienzo de un camino, que debe conducir a la creencia personal y conscientemente afirmada del bautizado. Por lo que se refiere al bautismo de los niños, que se halla tan extendido, y a la división de la iniciación en dos realizaciones sacramentales, el bautismo, por tanto, hace ver sobre todo la aplicación de Dios y la gracia de Dios en la relación fundamental con la comunidad. *La confirmación posibilita, según eso, el «sí» totalmente personal del cristiano a la aplicación de Dios en Jesús, su «sí» a la comunidad eclesial, al compromiso respecto a los hombres y los grupos, respecto a la comunidad, y al servicio a los demás partiendo del Espíritu de Jesucristo.*

Según eso, se plantea naturalmente la cuestión acerca de la edad de la recepción de este sacramento: ¿cuándo se halla el hombre en condición de pronunciar de una manera adecuada ese «sí»?

d) *El ambiente cristológico.* El Espíritu santo de Dios, que se apodera de nosotros, es el Espíritu de Jesucristo, en el cual él vive y está cerca de nosotros. Juan y Lucas describen cómo nosotros nos hacemos semejantes a él por este Espíritu de Jesús; nosotros somos enviados por él, como él por el Padre, para asumir su función, para ser sus portavoces y los comunicadores de las promesas de Dios. Esta vinculación permanente con Cristo y esa asimilación permanente con Cristo la expresará el término *character sacramentalis*. El bautismo, que se completa en la unción y en la imposición de las manos, hace de los creyentes el único pueblo sacerdotal, que desempeña, en favor del mundo, una unción sacerdotal y sagrada. La confirmación nos proporciona a todos un «carácter sacerdotal», el oficio, y el mandato para la salvación del mundo.

La Constitución sobre la iglesia del último concilio contiene, en su capítulo segundo, palabras muy expresivas sobre este sacerdocio común como participación de todos los cristianos en el oficio triple de Cristo, a saber, en su función docente, santificante y gobernante. La confirmación es el sacramento que asocia a todos los creyentes a la sucesión apostólica, y, por tanto, que equipa con el «sentido de la fe», que constituye la base fundamental de aquello que trata de expresar la palabra «infallibilidad»: «El pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo, sobre todo con la vida de fe y caridad... La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2, 20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando, desde los obispos hasta los últimos fieles laicos, presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres»<sup>6</sup>.

*La confirmación nos incorpora a la multitud de aquellos a los que compromete el hecho de Cristo y transmiten de una manera responsable el mantenerlo vivo y operante en la historia de la humanidad.*

### 3) Resumen de las afirmaciones teológicas fundamentales

¿Cómo se presenta, sobre la base de las afirmaciones bíblicas y sobre el fundamento del desarrollo de la teología, la confirmación en la actualidad?

*La confirmación apunta a la realización de la fe partiendo de la fuerza del Espíritu de Jesucristo.* La fe personal es realmente siempre don, regalo de Dios, ya que nuestra facultad de creer y de desear la fe es posibilitada siempre antes por Dios. Pero es siempre al mismo tiempo una decisión. En su figura desarrollada y completa, es la decisión fundamental sobre sí mismo, sobre la propia realización de fe, sobre la propia vida. Esta decisión propia de fe en uno que ha sido bautizado cuando era niño, naturalmente sólo se da en los años antes de la confirmación. Por la confirmación se expresa claramente ante Dios y ante la iglesia oficial. Hasta ahora, el joven cristiano era un co-creyente, un participante. Y eso seguirá siendo durante su vida, pero ahora es de una manera mucho más expresa co-responsable, co-partícipe.

*La confirmación es la confesión del Espíritu como el principio vital de la iglesia.* La iglesia no se entiende suficientemente, si se la explica solamente desde fuera, bajo puntos de vista meramente sociológicos. Lo específico propiamente dicho que caracteriza a esta comunidad en el Espíritu santo es dado, regalado, no es obra nuestra, sino efecto de Dios. El mismo está en nosotros en el nuevo Espíritu. El mismo es el lazo de la unidad, que nos convierte en iglesia. La iglesia, en el sentido propio y en último extremo, no se halla determinada por la inteligencia o la habilidad de los que se hallan incluidos en ella y los que son miembros actuantes en ella. La iglesia no vive por el empuje o fuerza de penetración de su estructura organizativa. Por mucho que todo esto pueda contribuir al éxito de la iglesia en nuestra época, y por mucho que necesite en casos particulares de un notable esfuerzo para hacer aquí lo necesario, todo esto no debe hacer que se olvide la «estructura carismática» de la iglesia, es decir, el hecho de que es el Espíritu del Señor exaltado, el Espíritu santo, el que hace, de esa conformación social, la iglesia, y que nosotros no nos estructuramos sobre ella sino que debemos estar a disposición de ella. La iglesia viviente está allí, y solamente allí, y sobre todo allí donde los hombres se abren a la acción del Espíritu santo, y se dejan influir y determinar por el Espíritu de Cristo.

*La confirmación hace que se compruebe que la iglesia no es un fin para sí misma, sino una iglesia para el mundo.* El «salva tu alma», la perspectiva de la salvación individual no es la perspectiva de Jesús y de su Espíritu; en todo caso, será un momento en el todo. No se es cristiano sólo para sí. Esta frase bien sencilla es una descripción totalmente exacta del sentido interno de la confirmación. La concreción de este convencimiento se da de una manera totalmente diferenciada. La tentativa de comunicar la verdad de Jesús y la vida de Jesús, puede ser una lucha concreta contra la injusticia y contra la mentira en torno a nosotros y en nosotros mismos. Tal vez se pide hoy mucho más, en nuestro espacio vital y en el marco de nuestra vida: el testimonio de la esperanza de una seguridad que transforma la fe en la plenitud de nuestra vida y de la humanidad en una alegría altruista, humilde, suficiente, y dispuesta a compartir con otros.

Precisamente hoy es esa alegría un destacado testimonio para la esperanza que hay en nosotros. En una época en la que la fe y su esperanza se hallan cada vez más expuestas a la sospecha de la ilusión y de la proyección, opera sobre todo esta alegría de una manera convincente: en efecto, ella es la que menos se puede fingir de una manera duradera para sí o para los otros. Así finalmente toda la renovación

de nuestra vida eclesial tiende a que esa alegría se refleje en innumerables refracciones en el rostro de la iglesia y que así el testimonio de la esperanza se convierta en nuestra sociedad en una invitación a la alegría<sup>7</sup>.

## b) Cuestiones de la praxis de la confirmación

¿Cómo se puede lograr que esta visión del sacramento de la confirmación influya, impregne y acompañe en la catequesis, en la administración y en la recepción del mismo?

### 1) Doctrina que nos enseña la historia

Las experiencias de la historia deben orientar la reestructuración concreta del sacramento de la confirmación y de la catequesis de este sacramento, a lo cual ya aludió expresamente Pablo VI en su Constitución. Cerciorémonos una vez más con brevedad de lo que nos dice esa historia:

La confirmación, como una realización sacramental propia, surgió por la división del proceso de iniciación sacramental y catequético que, en su origen, formaba una unidad. El bautismo y la confirmación, en su función y en su operatividad, están íntimamente unidos. Son dos pasos de la única incorporación en el campo vital de Cristo, en el pueblo de Dios, en la comunidad del Espíritu santo. La confirmación es como la renovación y la profundización del bautismo.

La confirmación en masa de los niños que hacen la comunión a los ocho o nueve años, como era usual en un pasado muy reciente, provocó un profundo malestar ante la consideración de este proceso de iniciación que constituía como un todo. ¿Pero en qué dirección debe darse una renovación? ¿hay que volver al estado primitivo, es decir, a restablecer el orden del bautismo-confirmación-eucaristía? Aludiendo a esta ordenación propone, por ejemplo, Hans Küng la confirmación para antes de la primera comunión, como el final de la iniciación, más o menos, a la edad de siete años<sup>8</sup>. Si nos fijamos en el bautismo de los adultos, se recomienda ciertamente el restablecimiento de ese único proceso de recepción, es decir, el bautismo y la inmediata confirmación antes de la participación en la eucaristía.

Si se presta atención a la praxis del bautismo de los niños, esta yuxtaposición del bautismo y de la confirmación, es decir, una confirmación del niño recién bautizado, tal como se hace tradicionalmente en la iglesia oriental, sería ciertamente un retroceso en la pastoral. El distanciamiento temporal entre el bautismo de los niños y la confirmación, prescindiendo de una primera fase

7. *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, en *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976, 107.

8. Cf. H. Küng, *Was ist Firmung?*, Einsiedeln 1976, 45 s.

irreflexiva, se ha considerado fundado en una determinada motivación antropológica y teológica. Partiendo del reconocimiento de que la iglesia ha tratado siempre de configurar la forma de sus realizaciones sacramentales fundamentales prescindiendo del tiempo y acomodándolas a las necesidades pastorales de la época, conviene a nuestra época y precisamente en lo que se refiere a la praxis bautismal de los niños, aceptar la oportunidad de una renovación efectiva y de una profundización del bautismo, así como de un compromiso de fe articulado.

Una teología y una praxis de la confirmación como «articulación, ratificación y compleción del bautismo», parece estar justificada bíblica e históricamente, y hoy parece posible y razonable.

## 2) La cuestión sobre la edad de la confirmación

La cuestión práctica que surge en este contexto es sin duda la cuestión sobre la edad adecuada para recibir la confirmación. La declaración del sínodo de Würzburg: «Puntos importantes sobre la teología sacramental actual», hace sugestivas e instructivas manifestaciones acerca de la teología y de la praxis de la confirmación, las cuales reflejan las diversas posturas que se adoptaron en el debate:

*La confirmación, por ejemplo, a los 7 años* facilitaría el que se observara la sucesión de los sacramentos como si se tratara de la incorporación de los adultos a la iglesia (bautismo, confirmación, eucaristía). En la primera entrada en el campo de la vida pública, el niño tendría la ayuda de estos sacramentos. Pero, por otra parte, esa acumulación de tan importantes acontecimientos religiosos no sería de desear en la tierna edad de la infancia... Hay buenos motivos para la confirmación *más o menos a los 12 años de edad*. En dicha edad el niño puede conocer ya algo de la importancia y del significado de la confirmación y, por ello, pedir razonablemente este sacramento. En efecto, comienza ya a liberarse del mundo de los niños y de las creencias infantiles y a dar los primeros pasos de una fe independiente. A su manera, puede y debe ser ya testigo de Jesucristo. El mandamiento principal del amor a Dios y al prójimo lo puede aceptar y seguir ya en su mundo, como una obligación y un compromiso. En esta edad se da asimismo la posibilidad del contacto con los pastores en la escuela. Pero, por otra parte, hay también importantes aspectos de la confirmación, que puede verificar y comprobar sólo *el joven adulto*. En una edad en la que ha salido del mundo infantil y en la que se ha hallado a sí mismo, él puede reconocer y afirmar su propia responsabilidad. La petición de la confirmación equivaldría aquí a una profesión propia de la fe. El sacramento constituye un final de la incorporación a la iglesia muy adecuado al proceso natural de crecimiento. El don del sacramento puede reconocerse como la capacitación y el lanzamiento a la vida cristiana en el mundo de los adultos. Con ello surge también un nuevo punto de entronque hacia una pastoral intensiva dirigida a los jóvenes adultos, que, a su vez, deben llevar la vida de conjunto de la comunidad.

De estas reflexiones se deduce que es una cuestión discrecional al decidir cuándo debe ser administrada de la manera más razonable la confirmación, pero en ningún caso se puede llegar al error de que, con una administración prematura de la confirmación, se habría resuelto la cuestión o la tarea de conducir al joven a una decisión madura de fe. Y tan equivocada es asimismo la opinión de que, en una confirmación más tardía, se reservaría al adulto la ayuda espiritual necesaria para él. La confirmación no puede considerarse ni como principio ni como final de la comunicación del Espíritu... *Con miras a una praxis pastoral unitaria y en consideración al contenido especialmente importante para nuestro tiempo de la confirmación, este sínodo desea, sin embargo, fijar un marco obligatorio para la edad de la confirmación. La edad mínima para la confirmación debe ser, por lo regular, de unos 12 años, pero pueden darse excepciones fundadas pastoralmente. Mas debe quedar asimismo la posibilidad, de acuerdo entre los confirmados, los padres y los pastores, para aplazar la confirmación, tanto individualmente como en grupos, a una edad posterior, incluso la de los jóvenes adultos. Los obispos deben estimular las tentativas señaladas de manera que las experiencias y los resultados de cada una de las comunidades puedan ayudar a formar una opinión en las diócesis y en las parroquias*<sup>9</sup>.

### 3) Preparación para la confirmación

La preparación de la confirmación es decisiva para la buena recepción del sacramento, más importante aún que el rito renovado y que una edad más madura para recibirla. Ella debe, en lo posible, ser intercalada en una catequesis de conjunto sobre la importancia, el significado y la función del Espíritu en la iglesia y en la vida de los cristianos. También acerca de este tema la declaración del sínodo mencionada hace afirmaciones muy importantes:

La encargada de la preparación para la confirmación es la comunidad parroquial. También entre los confirmandos que están en edad escolar, debe tener lugar fuera de las clases y de la escuela. Este curso sobre la confirmación debe ser completado, en lo posible, por una catequesis religiosa en la escuela. Son especialmente importantes algunas vivencias y acciones comunes, por ejemplo, viajes de fin de semana, tareas sociales, etc. Es imprescindible la colaboración de seglares adecuados, para que los grupos de preparación no sean demasiado grandes. Para ello el párroco debe procurar que esos colaboradores estén bien preparados para su tarea. Asimismo hay que tener en cuenta que todo aspirante a la confirmación debe expresar libremente su deseo de recibirla y debe tener la posibilidad de aplazar dicha confirmación, si considera que esto es para él lo mejor. También, para los jóvenes adultos, la preparación para la confirmación es más conveniente que se haga en grupos, los cuales, a través de un prolongado espacio de tiempo, pueden

9. *Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral*, en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976, 255 s.

realizar vivencias y experiencias comunes. La participación de los padrinos de confirmación en estos grupos de preparación es muy de alabar. Los días de retiro o los ejercicios pueden constituir un valioso enriquecimiento para esta preparación. Si en la preparación para la confirmación se ha tenido en cuenta que el confirmando se decida de una manera consciente y libre a la recepción de este sacramento, sin duda que no todos accederán a la confirmación. Pero es de desear que, en tal decisión consciente, quede bien claro de qué se trata en el sacramento del Espíritu <sup>10</sup>.

### c) *La situación ecuménica*

#### 1) *La iniciación «única» en la iglesia oriental* <sup>11</sup>

Las iglesias orientales y no sólo ciertamente las ortodoxas, sino también las católicas, y, por tanto, las iglesias unidas a la de Roma de rito oriental, administran por lo regular los tres sacramentos, que representan la incorporación de un niño a la iglesia, juntos; es decir, administran el bautismo, la confirmación y la eucaristía (por lo general, sólo bajo la especie de vino) todos seguidos o a continuación unos de otros. La unción con el santo *myron*, consagrado por el obispo, se considera como algo que completa al bautismo, como el testimonio público de que la alianza sellada en el bautismo es definitiva e irrepetible. Pero, debido a la fuerte latinización que se operó en los siglos XVIII y XIX, en diversas iglesias católicas orientales, se prescindió de este uso. El Decreto del Vaticano II sobre las iglesias orientales (n. 6) desea, sin embargo, que se vuelva a la antigua praxis. Pero hay que aplicar aquí a la confirmación todas aquellas dificultades que van vinculadas a nuestra manera de actuar y de pensar en el bautismo de los niños.

#### 2) *La confirmación en las iglesias reformadas* <sup>12</sup>

¿Dónde se sitúan *las raíces de la confirmación evangélica* (protestante)? Martín Lutero está, lo mismo que Calvino y Melancthon, en contra de una idea de unción o imposición de las manos después del bautismo.

10. O. c., 256 s.

11. Cf. para lo siguiente J. Madey, *Die Einheit der christlichen Mystagogie in den Kirchen des Ostens*, en P. Nordhues-H. Petri, *Die Gabe Gottes*, Paderborn 1974, 133-149.

12. Cf. para lo siguiente A. Klein, *Die evangelische Konfirmation*, en P. Nordhues-H. Petri, o. c., 150-159.

En su escrito *La cautividad babilónica de la iglesia* (1520), Lutero utiliza palabras muy duras contra la «obra ciega y juego de monos» de la confirmación, como dice él. Y en una carta de dos años después rechaza totalmente «esta obra de granujas del sacramento de la confirmación». La causa de esto es la siguiente: la donación del Espíritu, considerada en la teología medieval como lo específico de la confirmación, es entendida como una devaluación del bautismo. En lugar de eso, Lutero pretende, sobre la base del bautismo, una instrucción más prolongada sobre la fe y con un examen más variado al mismo tiempo como preparación para la cena. Después de este proceso de instrucción, debe concluirse con el gesto de bendición de una imposición de las manos.

«De una manera más intensa que los grandes reformadores, influyó en el desarrollo de la confirmación el reformador más moderado, de Estrasburgo, Martín Bucero, de forma que él puede llamarse con razón el padre de la confirmación evangélica»<sup>13</sup>. Su idea de la confirmación, aunque ciertamente el mismo Bucero no trató naturalmente de aminorar el significado y la importancia centrales del bautismo, introdujo una praxis cuasi-sacramental. En la edad del pietismo, cuando la confirmación superó notablemente por algún tiempo en la conciencia de la gente al bautismo, pasó el momento de la conversión personal de una manera muy destacada a primer plano. A través del período de la Ilustración, la confirmación se fue convirtiendo en un rito eclesiástico de madurez o de paso a la edad adulta, y adquirió el carácter de una «iniciación cristiana de la juventud». Todo esto juntamente hizo que, en parte hasta hoy, se relegara a un segundo término el aspecto cristológico del hecho mediante una renovación de la alianza bautismal con un matiz fuertemente personal.

*La praxis actual* es algo diferente, pero tiene en lo esencial, los siguientes elementos fundamentales: el joven cristiano es confirmado después de una instrucción de dos años y al cumplir los catorce, en una celebración comunitaria solemne. Después de la predicación, sigue un recuerdo del bautismo y la profesión de fe. Luego, sigue una amonestación a seguir a Cristo y a incorporarse en la comunidad. Después de una oración de súplica por el confirmando, tiene lugar la bendición o confirmación propiamente dicha, es decir, la extensión o imposición de las manos por el párroco con una oración de bendición en una fórmula trinitaria. En lo sucesivo, el joven cristiano es considerado como un miembro pleno de la iglesia y se le otorga el derecho de participar en la recepción de la cena del Señor. Esta cena cierra sólo en raras ocasiones inmediatamente la celebración de la confirmación.

Esta praxis de la confirmación se discute vivamente en el campo evangélico desde hace años, y entonces se aplican diversas *tentativas de reforma*. Ya en 1959, la comisión establecida por el EKD (Comité de iglesias evangélicas de Alemania) publicó una detallada información para el nuevo orden de la confirmación. Entre las reflexiones fundamentales de este informe, se dice:

«La instrucción eclesial de los niños es, por tanto, una instrucción bautismal que se repasa de nuevo o se recupera... Esta acción que se funda en el bautismo de los niños y que debe conducir a la cena del Señor, se denomina en la iglesia evangélica, confirmación. El acceso a la cena es su objetivo propio. La confirmación no es de derecho divino; no es ni un sacramento ni es algo necesario para la salvación, sino que más bien tiene el significado de una acción eclesial en el caminar de los cristianos desde el bautismo de los niños hasta la cena del Señor. No es tampoco un perfeccionamiento o una compleción, ni una confirmación activa o pasiva del bautismo. Por eso no es necesaria la confirmación en el bautismo de los adultos»<sup>14</sup>.

Este informe provocó ciertamente una discusión y una crítica muy intensas, pero en la praxis no pueden provocar una renovación decisiva o radical. Klein escribe, en su informe acerca de la confirmación evangélica, para terminar: «Queda bien claro que, aunque la confirmación desde sus principios insinúa esto y disfruta de gran popularidad en la conciencia eclesial de la gente, ésta sólo muy de lejos puede ponerse en línea paralela con la confirmación romano-católica o aproximarse a ella... Pero, en cualquier caso, para los católicos hay una comprobación de gran interés e importancia, a saber, que la confirmación, tal como la conciben los evangélicos, se ve en estrecha conexión con el bautismo y con la celebración de la cena»<sup>15</sup>.

Así, pues, como conclusión, hay que afirmar tajantemente: Si la catequesis de la confirmación se edifica sobre el bautismo y pretende *confirmar*, profundizar y robustecer en esta fe que se halla ya fundamentada, y si su meta esencial es hacer al joven cristiano un miembro completo de la iglesia y prepararle para la cena del Señor, entonces también en el campo evangélico se ha mantenido el contexto originario de la iniciación. Y por el camino de una enfatización más fuerte de la imposición de las manos, en el marco de una concepción renovada del sacramento, no se excluye una aproximación más fuerte. Pero también nosotros los católicos decimos que la confirmación no es necesaria para la salvación, y, según esto, indudablemente habrá problemas mucho más apremiantes para la comprensión ecuménica que la teología y la praxis de la confirmación.

14. O. c., 156 s.

15. O. c., 159.

## LA EUCARISTIA

1. *La autorrealización de la iglesia sobre el terreno*a) *La iglesia como comunidad eucarística*

- 1) Punto de cristalización:  
El servicio divino dominical

No hay que pasar por alto que la conciencia de fe y de iglesia del católico medio sigue estando influida de una manera decisiva por la celebración eucarística dominical. El encuentro inmediato con «la iglesia», la realización concreta del culto a Dios, la confrontación directa con el mensaje y con los requerimientos del evangelio de Jesucristo, se verifican sobre todo y fundamentalmente en esta celebración.

Ciertamente, va en aumento el número de bautizados que no pueden compaginar o poner en consonancia su praxis de vida con el servicio divino dominical. Pero esta comprobación no es inútil. Porque uno de los resultados de la encuesta realizada para el sínodo de Würzburg, es el que muestra la interdependencia de hecho entre la asistencia a los oficios dominicales y la restante articulación del creyente: El que acude raras veces o no acude al servicio religioso dominical, según el computador<sup>1</sup>, no posee ninguna o muy poca vinculación con la comunidad; ése tal no se identifica con las tareas de la iglesia, que, según la opinión de los cristianos, son esenciales y centrales; asimismo se sitúa de una manera muy crítica frente al pensa-

1. Cf. G. Schmidtschen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg 1972 (especialmente 94-125); K. Forster, *Befragte Katholiken zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentara zu den Umfragen für die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD*, Freiburg 1973.

miento y la actuación de la iglesia; piensa poco o nada acerca del sentido de la vida o sobre la problemática de la muerte; y apenas reza o no lo hace nunca. Ciertamente, hay que estudiar esta sorprendente correlación de una manera más exacta y, por supuesto, puede interpretarse de diversas maneras. Sin embargo, también los sociólogos de la religión, se han mostrado siempre sorprendidos acerca de esta estrecha interdependencia entre la asistencia a los servicios religiosos y el resto de la actitud cristiana<sup>2</sup>.

La teología de la eucaristía explica y fundamenta de una manera muy expresiva esta interdependencia entre la existencia creyente, la práctica religiosa (¡o eclesialidad!) y la celebración eucarística. En efecto, aquí se encuentran la disposición interior previa y la figura concreta del ser cristiano de una manera muy particular. La eucaristía es un foco de la existencia cristiano-eclesial. ¿Pero existe, a fin de cuentas, algún hecho teológico importante que no se halle en conexión inmediata con esta celebración sacramental?

— Que Dios se nos comunica en la historia, en unos determinados hechos y en palabras humanas llenas de significado,

— que él mismo se nos ha acercado en Jesús de Nazaret, crucificado y exaltado,

— que él sigue permanentemente presente en la historia posterior y que actúa en el Espíritu santo, y que, por consiguiente, el amor de Dios mismo está en medio de nosotros como lazo de unidad, que nos asocia con él y con los demás,

— que la comunidad así constituida del Espíritu santo, la comunidad de los creyentes se manifiestan en su congregación y se realiza en la escucha de su palabra y en la fracción del pan,

— que incluso la realización de fe del individuo experimenta su actualización, en cuanto que él es confrontado por el anunciador autorizado del evangelio con la palabra de Jesucristo y en cuanto que sabe dar a Dios y a la comunidad de hermanos y hermanas, una respuesta, naturalmente, que rebasa el marco temporal y espacial de una reunión comunitaria, puesto que debe ser una respuesta de la vida diaria...

Estas y semejantes afirmaciones fundamentales de nuestra fe cristiana son al mismo tiempo afirmaciones acerca del sentido y del contenido de la celebración eucarística dominical.

Según esto, este hecho ocupa, entre los sagrados signos de la proximidad de Dios, que nosotros denominamos sacramentos, un lugar central y único: la eucaristía es el *sacramentum ecclesiae*, la visibilidad y la operatividad de la iglesia en forma de signo. Si debido a esta estrecha interdependencia, la asamblea eucarística se ha llamado «el punto de construcción de la eclesiología», se

2 Cf., por ejemplo, F. X. Kaufmann, *Zwischen Kirche und Meinungsforschung. Zum Forschungsbericht über die Synodenumfrage*, en *Herder Korrespondenz* 26 (1972) 505-509.

ve claramente que de tales reflexiones surgen consecuencias, no sólo para la realización de la celebración eucarística individual, sino también para la concepción y la comprensión de la iglesia en su conjunto<sup>3</sup>.

2) Un importante texto del concilio: la comunidad local como iglesia de Jesucristo

Para esta interdependencia entre la iglesia de Jesucristo y la celebración concreta de la eucaristía es de importancia básica un texto de la Constitución sobre la iglesia del último concilio (LG 26)<sup>4</sup>. Se habla allí de la presidencia del obispo en la eucaristía «de la cual vive y crece la iglesia»:

Esta iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas *reuniones locales de los fieles*, que, unidas a sus pastores, reciben también en el nuevo testamento el nombre de iglesias. Ellas son, en su lugar, el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu santo y en gran plenitud (cf. 1 Tes 1, 5).

En este párrafo se nos da ya el tema: Se trata de la iglesia local, de las comunidades eucarísticas, en las cuales existe la iglesia de Jesucristo de una manera concreta. En el segundo grupo de ideas, sobrepasa el texto este marco y, realmente, con tres elementos de reflexión, que son como las tres funciones fundamentales de la iglesia (*martyria, leiturgia, diakonia*).

En ellas se congregan los fieles por la *predicación del evangelio* de Cristo y se celebra el *misterio de la cena del Señor* «para que por medio del cuerpo y de la sangre del Señor quede unida toda fraternidad». En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella *caridad* y *unidad del cuerpo místico*, sin la cual no puede haber salvación.

El *anuncio del evangelio* reúne a la comunidad. Se da, por tanto no sólo en medio de la comunidad congregada, sino que ese mismo anuncio es el fundamento y motivo de la reunión, pues la *ecclesia* es la *convocada*, la que responde al evangelio y que por

3. Cf. asimismo *Gottesdienst*, en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976, 196-223.

4. Cf., sobre esto, K. Rahner, *Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vaticanischen Konzils*, en *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 409-425.

eso se congrega. El *mysterium de la cena del Señor* es designado, citando una oración mozárabe de la España antigua, expresamente como la causa de la comunidad, como formadora de la comunidad. En el texto latino de la misma —«ut per escam et sanguinem Domini corporis fraternitas cuncta copuletur»—, la palabra «cuerpo» (*corpus*) ocupa exactamente el centro de la frase entre el banquete eucarístico y la comunicación fraternal. Por tanto, el concepto de cuerpo media —en conexión de pensamiento con 1 Cor 10, 16— con la eucaristía y la comunidad.

El *amor* y la unidad que procede de él, que determina la conjunción de los creyentes como la única iglesia de Jesucristo, aparece de una manera simbólica (símbolo) en toda comunidad junto al altar.

Una última línea de pensamiento resume lo dicho hasta ahora y termina con unas palabras del papa León Magno:

En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la iglesia una, santa, católica y apostólica. Pues la participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos <sup>4</sup>.

El evangelio, la cena del Señor y el amor fraterno, hacen que, en esta pobre comunidad del altar, exista (*adest*) la iglesia de Jesucristo. Jesucristo está presente de una manera que se designa de la mejor forma posible por medio del término «sacramental». Pues su presencia hace de la comunidad eucarística el «misterio» (*mysterium, sacramentum*) de su cuerpo, y hace que la comunidad del banquete eucarístico se convierta en aquello que recibe, en el «cuerpo de Cristo», en el instante en que ella recibe el «cuerpo de Cristo».

Cuando el concilio Vaticano II hizo que se adquiriera conciencia de esta perspectiva más ampliamente y con más vigor que antes, pudo apoyarse en los vastos trabajos y esfuerzos de las últimas décadas, a los cuales no es preciso hacer alusión aquí de una manera detallada. Más importante es sin duda recordar la nueva ordenación litúrgica que de todo eso resultó, así como la importancia y profundidad de la misma. Pero antes que nada, hay que reconocer, ya desde el principio, que, a través de la historia, también las celebraciones eucarísticas, la piedad eucarística y la teología sobre la eucaristía sufrieron notables variaciones. Si se cierran los ojos a este hecho del cambio histórico, si uno se fija únicamente en una concreción histórica totalmente determinada, y se considera

ésta como la única forma posible de celebración sacramental, entonces uno se ve obstruido para realizar un acceso a la renovación litúrgica actual y, además, entiende mal aquella interdependencia ya mencionada entre la eucaristía y la iglesia: el pueblo de Dios que intenta caminar por el tiempo, entre condiciones cambiantes y en parte enormemente difíciles, en el seguimiento de Jesús. Aquí se da el testamento o legado del Señor, con lo cual nos encontramos, aquí y ahora, con la comida para el camino, como Elías cuando se cobijó acobardado bajo la mata de retama (cf. 1 Re 19, 1-8) y que nos comunica y proporciona la proximidad de Jesús, lo mismo que a los discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 13, 13-35).

*Convocada la comunidad por el evangelio, vinculada por el banquete, que es el sacramentum corporis, y obligada a vivir aquel amor, que se hace visible en forma de signo en la comunión del altar, celebra y recibe la eucaristía como el «santísimo sacramento» de la iglesia.*

- 3) El portador del servicio divino: todo el pueblo de Dios (unido como los miembros de un cuerpo)

La diferencia entre la concepción preconiliar y post-coniliar del servicio divino —y con ello de la autocomprensión de la iglesia local como comunidad eucarística— difícilmente se ve de manera más clara que en la respuesta a la pregunta: ¿quién es el *portador* del servicio divino?

Hace veinte años, la mayoría de los que asisten a los servicios religiosos probablemente se habrían extrañado ante tal pregunta, que en apariencia busca una respuesta que es más que evidente.

La experiencia constante apenas permite dar otra respuesta: El sacerdote es el actor que verifica la liturgia de la misa, el que la realiza y la preside.

Durante mi período escolar, a través de muchos años, he tenido la vivencia de cómo se desarrollaba una misa «rezada» (o *silenciosa*, como se dice en alemán). El sacerdote hablaba intercambiando frases con los acólitos, pronunciando algunos textos latinos, que desde los bancos se percibían como un murmullo, aunque nada «se entendía»; los fieles asistentes apenas necesitaban abrir ni una vez la boca, ni tampoco podían hacerlo, porque apenas había ocasión para ello. No había ninguna salutación, porque el *Dominus vobiscum* lo contestaban solamente los monaguillos. La lectura y el evangelio se «anunciaban» en voz baja, en latín, vueltos los sacerdotes hacia el retablo del altar. Las palabras de la consagración del canon se pronunciaban de una manera inaudible, y no había una aclamación como «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección...». El padrenuestro era rezado únicamente por el sacerdote, e incluso la bendición final era pronunciada en voz

baja, de modo que únicamente los acólitos podían contestar con un amén. Los fieles asistentes eran abandonados a sí mismos (y a sus misales). A ellos nunca se les dirigía la palabra de una forma directa y audible, a no ser mediante la señal de una campanilla en la consagración o en la distribución de la comunión. Con todo, se administraba a los fieles la eucaristía de una forma regular, aunque no en la misa mayor de los domingos. En el servicio religioso de los domingos, no se estilaba la comunión de la comunidad, y ni siquiera era posible. Todo esto pertenece a un recentísimo pasado y siempre me causa extrañeza el advertir cómo en algunas partes se quejan algunos de las deficiencias de la nueva liturgia y cómo alaban como ideal los tiempos preconciliares, a los que desearían volver.

Tal «liturgia sacerdotal» era en el fondo un retorno a la idea, superada ya, del oficio sacerdotal y del servicio religioso propios del antiguo testamento. La comunidad eucarística debía comportarse como la comunidad del templo, de la que se dice en el evangelio de Lucas, cuando se describe la actividad sacerdotal de Zacarías: «Y toda la muchedumbre del pueblo estaba orando fuera...» (Lc 1, 10). Esta falsa concepción de la misa, como algo privado de los sacerdotes, se robusteció ante el pueblo debido a la actitud del sacerdote, aunque también aquí se pensaba originariamente en una comunidad: el sacerdote en la cúspide de la comunidad se vuelve hacia Dios... La *nueva* (aunque propiamente mantenida durante siglos en los servicios religiosos que presidía el obispo y por tanto era muy *antigua*) situación detrás de la mesa del altar, vuelto de cara a la comunidad, hace que se advierta que toda la comunidad reunida se refiere a aquello que, en forma de un banquete festivo, se realiza en el altar.

¿Quién es, por tanto, el portador del servicio eucarístico? En la Constitución sobre la liturgia, dice el concilio Vaticano II:

Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la *cabeza y sus miembros*, ejerce el culto público íntegro.

En consecuencia, toda celebración litúrgica, *por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la iglesia*, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la iglesia (n. 7).

El sujeto de la liturgia, el portador o ministro del servicio religioso es el sacerdote Jesucristo, pero el Cristo «total», formado por la cabeza y los miembros, esto es, toda la comunidad (iglesia) unida con Cristo. Dos veces se habla aquí de oficio o ministerio sacerdotal o de «sacerdote», pero no se menciona ninguna de esas dos veces al hombre que preside la comunidad, al cual con toda idea se menciona en este pasaje fundamental, sino que las dos

veces se menciona al mismo Jesucristo, el cual actúa de un modo sacerdotal en su iglesia. En conformidad con la manera de pensar y de hablar de la Biblia, como ministro y portador de la liturgia cristiana se menciona al sumo sacerdote Cristo y a su nuevo pueblo sacerdotal (la comunidad/la iglesia como un todo). Esta afirmación teológica fundamental se toma de nuevo y se concreta más adelante. En el número 14 de la Constitución sobre la liturgia, los obispos expresan el deseo de:

que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la liturgia misma, y a la cual *tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo*, el pueblo cristiano, linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido (1 Pe 2, 9; cf. 2, 4-5).

Al reformar y fomentar la sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo, porque es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano, y, por lo mismo, los pastores de almas deben aspirar a ella con diligencia en toda su actuación pastoral por medio de una educación adecuada.

Y... no se puede esperar que esto ocurra si antes los mismos pastores de almas no se impregnan totalmente del espíritu y de la fuerza de la liturgia y llegan a ser maestros de la misma...

Este texto significa una especie de «restablecimiento» de la comunidad en su originario «derecho y oficio». La traducción difumina un poco la precisión de la afirmación, cuando dice que por la esencia o el ser de la liturgia todo el pueblo «por el bautismo tiene el derecho y la obligación» a la participación activa (la *actuosa participatio* de la que ya habló Pío X al principio de nuestro siglo). El texto original latino dice que el pueblo tiene para ello *derecho y oficio o deber (vi baptismatis ius haber et officium)*. Correspondiendo a la convicción de los primitivos cristianos sobre la comunidad entre Cristo y los cristianos, como se concreta sobre todo en el concepto paulino del «cuerpo de Cristo», aquí toda la comunidad (¡articulada!), el conjunto de los que se encuentran en torno al altar, son los «portadores de la celebración de la eucaristía». Es superfluo destacar que con esta afirmación fundamental no se olvidan ni se niegan las especiales funciones litúrgicas, sobre todo la función irrenunciable del presidente de la comunidad, consagrado en el signo sacramental de la imposición de las manos por parte del obispo. *La participación activa de todos no significa en modo alguno, que cada uno pueda hacerlo todo y que de hecho lo haga. Ni uno lo hace todo, ni todos lo hacen todo, sino que cada uno hace lo suyo.* Con palabras del concilio todo lo que pretendemos decir se reduce a lo siguiente:

Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la iglesia, que es sacramento de unidad, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia, lo manifiestan y lo implican; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual... En las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas. Los acólitos, lectores, comentadores y cuantos pertenecen a la *schola cantorum* desempeñan un auténtico ministerio litúrgico. Ejercen por tanto, su oficio con la sincera piedad y el orden que convienen a tan gran ministerio y les exige con razón el pueblo de Dios (n. 26-29).

## b) *La celebración de la eucaristía renovada*

### 1) Pablo VI. Introducción al nuevo misal

La nueva forma de la eucaristía, como celebración central de la fe cristiana, encuentra su expresión más clara en el misal romano renovado, que el papa Pablo VI hizo público el jueves santo de 1969. Los motivos, las normas fundamentales y los criterios que sirvieron de base a la nueva estructuración de la celebración de la eucaristía se resumen en la introducción al nuevo misal del papa Pablo VI:

El misal romano, promulgado en 1570 por nuestro predecesor san Pío V, por decisión del concilio de Trento, ha sido siempre considerado como uno de los numerosos y admirables beneficios que se derivaron de aquel sacrosanto concilio para toda la iglesia de Cristo. En efecto, durante cuatro siglos constituyó la norma de la celebración del sacrificio eucarístico para los sacerdotes de rito latino... Pero desde que comenzó a afirmarse y extenderse en el pueblo cristiano el movimiento litúrgico que, como afirmaba nuestro predecesor Pío XI, de venerada memoria, debe ser considerado como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestra época y como un paso saludable del Espíritu santo por la iglesia, se percibió claramente que los textos del misal romano necesitaban ser revisados y enriquecidos. El mismo predecesor nuestro Pío XII, inició esta obra de revisión con la restauración de la vigilia pascual y de la semana santa, que constituyeron el primer paso de la adaptación del misal romano a las exigencias de la mentalidad contemporánea.

El reciente concilio ecuménico Vaticano II, con la Constitución *Sacrosanctum concilium*, ha puesto los fundamentos para la revisión general del misal romano; en efecto, ha establecido, en primer lugar, que los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas que significan.

Luego, que se revise el ordinario de la misa, de modo que se manifieste con mayor claridad el sentido propio de cada una de las partes y su mutua conexión, y se haga más fácil la piadosa y activa participación de los fieles...

No se debe pensar, sin embargo, que esta revisión del misal romano sea algo improvisado, ya que los progresos realizados por la ciencia litúrgica en los últimos cuatro siglos le han preparado el camino. Después del concilio de Trento, el estudio de los «antiguos códices de la biblioteca vaticana y de otros, reunidos de distintas procedencias» —como asegura la Constitución apostólica *Quo primum* de nuestro predecesor san Pío V— sirvió no poco para la revisión del misal romano. Pero, desde entonces, han sido descubiertas y publicadas antiquísimas fuentes litúrgicas; y, además, los textos litúrgicos de la iglesia oriental han sido conocidos e investigados más profundamente. Todo esto ha determinado que aumentara cada día el número de los que deseaban que estas riquezas doctrinales y espirituales no permanecieran en la oscuridad de las bibliotecas, sino que, por el contrario, se sacaran a la luz para iluminar y nutrir la inteligencia y el ánimo de los cristianos.

Presentamos ahora en líneas generales la nueva estructura del misal romano... Para terminar, nos queremos dar fuerza de ley a cuanto hemos expuesto hasta ahora acerca del nuevo misal romano.

De modo análogo, nos, acogiendo en el nuevo misal, según las prescripciones del concilio Vaticano II, las variaciones y adaptaciones legítimas, confiamos que los fieles lo recibirán como un instrumento para testimoniar y confirmar la mutua unidad: así, a pesar de la gran variedad de lenguas, una idéntica oración, más fragante que el incienso subirá al Padre de los cielos por mediación del sumo sacerdote, nuestro Señor Jesucristo, y en la unidad del Espíritu santo.

La «Introducción u ordenación general», extensa y muy detallada y distribuida en 341 números, que en modo alguno ofrece sólo indicaciones rubricistas, sino que pretende comunicar en cada uno de los ritos una idea teológica de conjunto de la celebración eucarística, destaca nuevamente, en el prólogo, con toda claridad, que aquí se pretende mantener la continuidad precisamente para que la riqueza de la tradición cristiana aparezca más clara que hasta ahora, lo cual quedó de manifiesto a través de los intensos estudios litúrgicos y patrísticos de los últimos tiempos. La herencia de la tradición cristiana es a todas luces mucho más rica y profunda ahora en el campo del misterio eucarístico de lo que permite reconocer la praxis litúrgica que hemos tenido hasta ahora.

Bajo el epígrafe «La tradición no queda interrumpida», dice el prólogo: «Hoy, por tanto, la norma de los santos padres pide algo más que la conservación del legado transmitido por los que próximamente nos precedieron: exige abarcar y estudiar a fondo todo el pasado de la iglesia y todas las formas de expresión que la fe única ha tenido en contextos humanos y culturales tan diferentes entre sí, como pueden ser los correspondientes a las regiones semíticas, griegas y latinas. Con esta perspectiva más amplia, hoy podemos ver cómo el Espíritu santo suscita en el pueblo de Dios una fidelidad admirable en conservar inmutable el depósito de la fe en medio de tanta variedad de ritos y oraciones (n. 9).

Con el convencimiento de que la nueva ordenación del misterio eucarístico no corta realmente con la tradición, sino que la pretende hacer más viva

que hasta ahora, se añade en el epígrafe sobre la necesidad de una acomodación al nuevo estado de cosas: «El nuevo misal que testimonia la *lex orandi* de la iglesia romana y conserva el depósito de la fe transmitido en los últimos concilios, supone al mismo tiempo un paso importantísimo en la tradición litúrgica. Es verdad que los padres del concilio Vaticano II reiteraron las definiciones dogmáticas del concilio de Trento; pero les correspondió hablar en un momento histórico muy distinto, y por ello hubieron de aportar planes y orientaciones pastorales totalmente imprevisibles hace cuatro siglos.

La iglesia que ha conservado lo antiguo, es decir, el depósito de la tradición, permanece fiel a su misión de ser maestra de la verdad, cumple también con su deber de examinar y emplear prudentemente lo nuevo (Mt 13, 52). Así, cierta parte del misal presenta unas oraciones de la iglesia más abiertamente orientadas a las necesidades actuales... Mientras que algunas expresiones provenientes de la más antigua tradición de la iglesia han permanecido intactas... Otras muchas han sido acomodadas a las actuales necesidades y circunstancias, y otras, en cambio..., han sido elaboradas íntegramente... a fin de acomodarlas al lenguaje teológico actual y a la presente disciplina de la iglesia... (n. 10-15).

He presentado con cierta extensión estas aclaraciones básicas que se hallan en la introducción al nuevo misal, porque en ellas se advierte con toda claridad lo siguiente: *la nueva estructuración concreta de la liturgia*, en la que desde principios de 1964 trabajaron muchos obispos y personas especializadas de distintos países en doce grupos de estudio, *no fue en modo alguno el resultado de un «ciego» celo o de un impulso precipitado e ingenuo, sino que se realizó con plena conciencia del hecho de que, por una parte, el cambio vital en la realización de la fe y en la conciencia de sí misma de la iglesia vive de la fidelidad a sus propias raíces y, por otra parte, de que la herencia que se nos ha transmitido de los padres únicamente puede permanecer viva, si es atestiguada, vivida y celebrada por nosotros, los cristianos hoy, de tal manera que impregne y determine a la iglesia de la actualidad.*

Naturalmente que los libros litúrgicos renovados no son en sí una garantía de la actualización vital de la herencia recibida que todos deseamos. Ciertamente, la celebración de la eucaristía no consiste solamente en «decir la misa», esto es, en el uso correcto de los textos litúrgicos, sino en una comprometida realización de la fe de toda la comunidad congregada. Pero sin duda que el misal renovado ofrece unas condiciones previas mejores, es decir, el convencimiento amplio y casi universal de la iglesia postconciliar.

Emil Lengeling, el especialista en liturgia de Münster, describe la nueva ordenación de la celebración eucarística, resumiendo, de esta manera: «La figura que ha pasado ya a la historia de la celebración eucarística romana adolecía de una monotonía intensa en su estructura de conjunto, al menos en lo que se refiere a la palabra. Lo monotonía se daba mucho menos en el

oficio pontifical, aunque allí el acto central, el canon, tampoco era audible. Mas fuerte era la monotonía en el canon simple en la misa con monaguillos, puesto que allí el servicio de la palabra, prescindiendo de las lecturas, se llevaba a cabo en un lugar que no era adecuado, a saber, en el altar, y todavía era mayor en la simple misa solemne y en la forma derivada de ella, a saber, la "misa de la comunidad", la cual oscurecía además la función de presidencia del sacerdote por el recitador. Sin embargo, la misa rezada que nosotros, por lo demás, en países de habla alemana, incluso según las antiguas rúbricas, denominábamos falsamente "stille = silenciosa", podía producir fácilmente la impresión, de que consistía en una serie de textos, gestos y acciones del sacerdote y de sus acólitos, que se sucedían sin acentos claros, de la misma manera, con el mismo énfasis. Allí apenas podía reconocerse la diferencia entre lo que correspondía a la comunidad y lo que correspondía al celebrante como expresión de su piedad personal. El sentido del conjunto podía... (en la época más reciente) captarse en cierta manera a través del penoso, y frecuentemente provocado, orar y leer común de una única partitura (el misal). Esto que sólo era ritual, un conglomerado apenas articulado lingüísticamente de textos de diversa procedencia y origen, se veía interrumpido en todos los casos por la predicación. Esta se consideraba más bien como un cuerpo extraño, para la cual era costumbre que el sacerdote se quitara los ornamentos de la misa, abandonara el presbiterio e incluso —en algunas partes— el sacristán apagara las velas del altar.

En la nueva ordenación se ha realizado un esfuerzo por lograr, de esta especie de celebración, una celebración común, articulada y estructurada de toda la comunidad. Esto se ha conseguido mediante "la distribución de papeles entre los actuantes...". Los elementos de la celebración se presentaron en una múltiple posibilidad de elección reformada, más rica y más acomodada a la pastoral... En ningún caso podía una desaprobación más o menos justificada de alguna parte individual perjudicar la alegría de los indiscutibles progresos en el conjunto o prosperar el afán de crítica contra la obra de reforma»<sup>5</sup>.

## 2) Oposición y crítica

Ya se sabe que a partir del concilio, surgió y se organizó también una oposición contra la liturgia renovada<sup>6</sup>, sobre todo en los últimos años en conexión con las actividades obstinadas del antiguo arzobispo francés monseñor Lefèbvre<sup>7</sup>. Si se escucha y se ven las cosas con exactitud, se advierte con claridad que, en tales rechazos más o menos agresivos, raramente se trata de una «discusión

5. E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Messbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar*, Münster 1972, 105 s.

6. Cf., por ejemplo, G. May, *Die alte und die Neue Messe*, Düsseldorf 1975.

7. Cf. Y.-M. Congar, *Crisis de la iglesia y monseñor Lefèbvre*, Bilbao 1976; (ed.), *Konflikt in der Kirche*, Düsseldorf 1977; A. Ebner, *Muss der Streit um die Messe die Kirche spalten?*, *Orientierung* 40 (1976) 40-44; *Weg im Zwielicht: Der Fels* 7 (1976) 67-70.

sobre ritos», es decir, sobre formas o textos litúrgicos diferentes, sino que, en el fondo, casi siempre entra en juego una determinada concepción previa de la «inmutabilidad» de las realizaciones vitales de la iglesia y, por consiguiente, que la exigencia de la conservación de la «antigua misa» casi siempre va asociada a una devaluación o incluso a un rechazo del último concilio y, a fin de cuentas, de sus planes reformistas<sup>8</sup>.

Por ejemplo, el especialista en derecho eclesiástico, G. May, que trata de investigar la *situación jurídica* con relación al nuevo *ordo missae*, escribe como sigue: «En el *ordo missae* de Pablo VI existen notables defectos. No expresa la fe de la iglesia con la necesaria amplitud y con la claridad que habría que exigirle, puesto que su revisión (como, en fin de cuentas, gran parte de la llamada reforma litúrgica) sigue por lo general tendencias protestantes. El *ordo missae* de Pablo VI no representa tampoco, visto en su aspecto pastoral, ningún medio satisfactorio para la celebración del servicio religioso de la iglesia y perjudica a la pastoral y a la formación de los fieles en una medida notable...»

Y puesto que el nuevo *ordo missae* es insuficiente dogmáticamente hablando y nada satisfactorio en el aspecto pastoral y, por ello, acarrea peligros y daños tan notables que no garantiza el *minimum* indispensable en exigencia del bien común para una ley correcta, no puede pretender exigir la obligatoriedad<sup>9</sup>.

En los círculos «tradicionalistas» incluso se ha llegado con toda seriedad a la opinión siguiente: «A la cuestión de si la celebración de la nueva liturgia sigue siendo todavía con seguridad una misa válida, después de todo lo expuesto aquí, se ha de responder así: No. No se da ya una seguridad para la realización válida del santo sacrificio de la misa, para la preparación

8. Cf. sobre esto especialmente Y.-M. Congar, *o. c.*, así como L. Kaufmann, *Lefèbvres widersprüchlicher Widerspruch: Orientierung* 40 (1976), 191-195; H. Rossi, *Ecône durchleuchtet. Lefèbvre und sein Werk*, München 1977. He aquí, a mi modo de ver, una cita típica en esta presentación fundamental: «Ciertamente antes del concilio no todo estaba bien en la iglesia. Sin embargo, las cosas estaban mejor que hoy. Para el conjunto del catolicismo postconciliar, ha servido el concilio para bien poco. Los católicos de la época preconciliar eran más creyentes, más piadosos, más morales, más dispuestos al sacrificio que a partir del concilio. Prescindiendo de los pocos católicos ortodoxos, que son tildados de «conservadores» y que son menospreciados por los obispos, la masa de los denominados católicos hoy se halla desvirtuada religiosamente, es vacilante en la fe, no tiene decisión en el campo de la moralidad, en una palabra, acerca de un cristianismo del bienestar que se halla malparado y al que unos teólogos y obispos malogrados disculpan o justifican por su transgresión de los mandamientos divinos... se puede decir resumiendo: El concilio ha sido un fracaso único; el movimiento postconciliar, francamente una fatalidad. La única salvación se encuentra en un retorno a las actitudes pre-conciliares». G. May, *Religiöses Leben in vorkonziliarer Zeit: Der Fels* 7 (1976) 267.

9. G. May, *Die Alte und die Neue Messe*, Düsseldorf 1975, 101 s.

efectiva del sacramento y, por consiguiente, para la administración del sagrado cuerpo de Cristo en la comunión»<sup>10</sup>. Uno se restrega los ojos y se pregunta sorprendido si aquí se trata de la misma reforma y del mismo misal.

Me parece que de las objeciones más corrientes sobre que el nuevo orden de la misa presenta tendencias «protestantizantes» y «democratizantes», son sobre todo dos afirmaciones de los círculos «tradicionalistas» las que contienen un sentido «teológico» especial, a saber, que el carácter sacrificial de la misa se vería obnubilado, quedaría velado, eliminando o incluso sería negado (según los conocimientos y la emoción del que escribe, se encuentran toda clase de afirmaciones de este tipo), y que la validez de la eucaristía se pondría en tela de juicio debido a la traducción del latín *pro multis* (por muchos) por la expresión «por todos» en el nuevo texto del canon.

La cuestión del carácter sacrificial de la eucaristía nos ocupará ampliamente más adelante. Ahora nos interesa detenernos en la segunda objeción global en la que se afirma que se trata de una «falsificación caprichosa y peligrosa» de las frases eucarísticas centrales<sup>11</sup>.

Se trata de las palabras sobre el cáliz que aparecen en la redacción de Marcos y de Mateo (Lucas y Pablo dicen «por vosotros»). Marcos escribe: «Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos (*hyper pollon*)» (Mc 14, 24). «Que será derramada por muchos (*peri pollon*), para el perdón de los pecados», escribe Mateo. ¿Qué significa la afirmación de que Jesús muere «por muchos»? Para responder a esta pregunta, es importante tener en cuenta un modismo de la lengua semítica y es fundamental reflexionar sobre ello: el hebreo y el arameo no poseen ninguna palabra para decir «todos». Por eso se utiliza «los muchos» también en un sentido inclusivo para significar «la gran multitud, todos». La lengua griega conoce la diferencia entre «muchos» y «todos», y puede, por tanto, usar la palabra muchos» en oposición a una minoría en sentido exclusivo. Pero los escritos greco-judaicos utilizan, siguiendo el modismo semítico, a veces «los muchos» (*polloi*) en el sentido inclusivo. Un ejemplo clásico: «Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito consistente en la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos» (Rom 5, 15). El sentido y el contexto de la argumentación paulina dejan bien claro: Todos (=los muchos) los

10. *Redaction des Fels, Weg im Zwielficht*: Der Fels 7 (1976) 68; cf. asimismo G. Hermes, *Die Aussage der Theologie. Zur Frage der Gültigkeit der Konsekration*: Der Fels 7 (1976) 133-139; L. Scheffczyk, *Die Frage nach der Gültigkeit. Zur Konsekrationsformel in der neuen Liturgie*: Der Fels 8 (1977) 179-183.

11. Cf. J. Jeremias, *polloi*, en G. Kittel - G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum NT VI*, Stuttgart 1959, 536-545.

hombres que proceden de Adán están condenados a muerte. Y como para excluir cualquier duda, Pablo escribe unos versículos más adelante: «Pues como, por la desobediencia de uno, *muchos* fueron pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos» (Rom 5, 18). Y en seguida se formula el mismo pensamiento, nuevamente con «los muchos»: «Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a *todos*, así también por la justicia de uno solo llega a *todos* la justificación de la vida» (Rom 5, 18). Y en seguida se formula nuevamente el mismo pensamiento, pero ahora con «los muchos»: «Pues como, por la desobediencia de uno, *muchos* fueron pecadores, así también, por la obediencia de uno, *muchos* serán hechos justos» (Rom 5,18; v de una manera semejante Rom 5, 12; 1 Cor 15, 22). Pablo, por consiguiente, utiliza lingüísticamente en estos pasajes «los muchos» (*polloi*) en el sentido de «todos» (*pantes*). El expresará bien claro, en cuanto al contenido, que el único Cristo «murió por todos» (2 Cor 5, 14 s) y que Dios «a través de él reconcilia al mundo consigo mismo» (2 Cor 5, 19). De una manera similar encontramos en Juan: «Y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo» (6, 51). Un estudio cuidadoso sobre las formas lingüísticas y sobre el contenido de todos los pasajes correspondientes lleva al resultado de que «el nuevo testamento entendió el *polloi* de las afirmaciones sobre la obra de reconciliación de Jesús, siguiendo el modo lingüístico semítico, en el sentido totalmente comprensivo. «Cristo muere por todos, por la reconciliación del mundo»<sup>12</sup>.

El motivo especial por el que Marcos y en conexión con él Mateo utilizan, en el relato de la institución, el hebraísmo «por muchos» en el sentido de «por la colectividad o por todos», hay que verlo en el hecho de que se apoyan de una manera muy ceñida al texto hebreo de Isaías 53 donde se dice del siervo doliente: «El justo, mi siervo, justificará a muchos y cargará con las iniquidades de ellos» (Is 53, 12).

Así, pues, se podría analizar en todo caso acerca de este punto si se debería conservar, debido a la piedad litúrgica, el uso antiguo de la expresión (por muchos) o, para mayor calidad del contenido, traducir de una manera nueva: «por todos». Pero es absurdo, afirmar que se da aquí un falseamiento del sentido, lo cual, incluso, como se ha dicho, destruiría la integridad de la *forma sacramental* y, por consiguiente, también la fórmula de la consagración y su validez. Por el contrario, sería discutir la clarísima afirmación bíblica de la universalidad del ofrecimiento salvador de Dios en Jesucristo, el pretender entender aquí el «los muchos» en un sentido restringido y exclusivo. El que se entienda el «los muchos» en el sentido de «todos» es realmente aquí no sólo posible desde el punto de vista lingüístico, sino que es algo que se exige desde el punto de vista teológico.

### 3) Intento de una valoración

Pero tratemos con toda brevedad de establecer una valoración resumida de la renovación introducida por el último concilio. Trataremos de hacerlo en siete puntos<sup>13</sup>.

12. J. Jeremias, *o. c.*, 544.

13. Cf. R. Kaczynski, *Kritische Einwände gegen die Liturgiereform-Berechtigt oder nicht?*, en P. Stockmeier (ed.), *Konflikt in der Kirche*, Düsseldorf 1977, 47-76; *Zwischen Wildwuchs und Uniformität: Gottes-*

a) *Las innovaciones no significan automáticamente una renovación.* Los cambios exteriores no garantizan de suyo una profundización o intensivización de la celebración sacramental. Por eso, en una crítica, hay que distinguir, entre otras cosas, entre la nueva reflexión teológica y sus argumentos, entre la labor de reforma litúrgico-técnica en los textos oficiales y la manera como se ha realizado prácticamente esto en cada una de las comunidades. Por desgracia, hay muchos ejemplos de una insuficiente manera de transformación o adaptación, de cambios mal preparados pastoralmente de tipo meramente ritual o arquitectónico, que se refieren, por ejemplo, únicamente a la nueva disposición del altar mayor. Sin un esfuerzo constante e intensivo de todos los afectados, de los nuevos textos y ritos, no surgirá sin más una liturgia «edificante» y que construya eficazmente la comunidad. Sin embargo, se podría aplicar a este campo de la liturgia preconiliar aquel aforismo de G. Ch. Lichtenberg († 1799): «No es en modo alguno cierto que es mejor lo que se hace de otra manera, pero es cierto que se ha de obrar de otra manera, para que las cosas vayan mejor».

b) Estoy firmemente convencido de que la *reforma del servicio divino*, apoyado en una rica tradición redescubierta, se halla en el recto camino y de que, en la mayor parte de las comunidades, será asimismo considerado como una ayuda eficaz para la realización vital de la fe. No se puede negar, si se piensa razonablemente, que, por ejemplo, la utilización de la lengua vernácula, el manejo variado y rico de la sagrada Escritura, las múltiples posibilidades de amoldarse a la situación particular de las comunidades que celebran el servicio religioso, la variabilidad de los cánones y de los prefacios, pueden sin duda profundizar y revitalizar la comprensión y la realización de esta celebración.

c) A través de las exposiciones y análisis acerca de la reforma litúrgica, se ha adquirido nueva conciencia de *la estrecha interdependencia entre la concepción de la iglesia, el convencimiento de fe y la celebración litúrgica concreta*. Esta interdependencia radica en la misma naturaleza de las cosas. En efecto, la asamblea dominical de la comunidad es de hecho el punto de cristalización de la

dienst 10 (1976) 185-188; K. Richter, *Gottesdienst zwischen Tradition und Erneuerung: Sein und Sendung* 9 (1977) 242-253; E. J. Lengeling, *Tradition und Fortschritt in der Liturgie: Liturgisches Jahrbuch* 25 (1975) 201-223; F. Henrich (ed.), *Liturgiereform im Streit der Meinungen*, Würzburg 1968.

autoconciencia eclesial y de la auto-realización comunitaria. Y ya es un hecho positivo de esta desagradable controversia el que este hecho aparezca de nuevo claramente ante los ojos.

d) Es decisivo para la valoración de la renovación actual de la celebración eucarística el *modo de entender la tradición* que subyace en toda esta cuestión. Los círculos «tradicionalistas» apuntan, en este contexto, únicamente al Tridentino, al cual leen con los anteojos de una determinada teología escolar neoescolástica o también con los ojos del concilio Vaticano I, y, por tanto, desde un punto de vista que se remonta a hace más de cien años y al cual sin embargo ellos consideran como algo que todavía permanece. No es una casualidad que Lefèbvre, en este contexto, haga referencia constantemente a sus propios manuales teológicos de escuela. En cambio, los esfuerzos del concilio Vaticano II procuran tener en cuenta y tomar en serio la tradición global en pluralidad de puntos de vista y en su movilidad —también la alta edad media y la época primitiva de los padres y la iglesia desde los comienzos— tratando, a partir de ahí, de prestar atención a perspectivas olvidadas y de utilizar textos y prácticas de los primeros siglos para aplicarlos a la liturgia de nuestra época y aprovechar su valor. Frente a un tradicionalismo «que ignora los desarrollos en la historia de la iglesia y que se aferra, hasta en los más mínimos detalles, a un determinado estadio del proceso de la tradición al que considera como sacrosanta»<sup>14</sup>, Yves de Congar, especialista en este campo teológico, formula así la concepción ortodoxa católica de la tradición: «La tradición es transmisión y adaptación. Lo que debe ser transmitido, debe asimismo ser recibido. Y para ser recibido, debe ser entendido. En la tradición hay algo absoluto y relativo, histórico. Es un error tratar de absolutizar lo histórico, por digno de respeto que sea» (cf. La Croix, del 20-8-1976).

e) Algo constitutivo de autoconcepción cristiana es la convicción de que *la tradición se da en la comunión de la iglesia con los que detentan el oficio*, de forma que nunca un individuo o un pequeño grupo puede decir autoritariamente: la tradición soy yo. Portadores de la ciencia de fe de la iglesia, no son simplemente los textos, las formulaciones, las fórmulas, sino los hombres creyentes. Pero, sobre todo, el insertarse unilateralmente, en el plano de escuela teológica, en la «infalibilidad de proposiciones doctrina-

14. H. G. Koch, *Entspannung im Fall Lefèbvre?*: Herderkorrespondenz 30 (1976) 496-499 (aquí, 499).

les» lleva necesariamente a un callejón sin salida. Dicho más sencillamente: La inerrancia en la verdad, que el Espíritu santo garantiza indefectiblemente, se promete a la iglesia viviente y no a fórmulas teológicas. El carisma de la infalibilidad supone el proceso de transmisión vivo y conducido por hombres concretos, pero no es la encuadernación valiosa de los libros escolares del siglo XIX.

Por supuesto, especialmente en las situaciones de crisis, la convicción de fe y la conciencia de fe (también respecto al misterio eucarístico) se concretan en determinadas palabras del magisterio. Pero para estos testimonios concretizados *en sí* o incluso y mucho menos *contra* el magisterio viviente *no* son «la tradición», sino que estos testimonios de fe son parte del proceso viviente de la tradición en la exposición y en la aplicación actual a través de la iglesia presente. La primitiva iglesia del primer siglo trató de resolver el problema de la continuidad en todo el cambio histórico de tal manera que asoció, en el concepto de lo «apostólico», por una parte la recta enseñanza (la sagrada Escritura) y, por otra, la transmisión de autoridad (ordenación).

Por eso, si la comunidad de los obispos de todo el mundo, reunidos en torno al papa, como su centro o punto de unidad y su portavoz, bajo la relación directa a la sagrada Escritura y a las múltiples manifestaciones de la tradición acerca del servicio divino, trata de infundir nueva vitalidad a la celebración eucarística, como ocurrió en el concilio Vaticano II, entonces nos hallamos sobre un firme fundamento apostólico, y se dan todos los presupuestos para la fidelidad dentro del cambio vital.

f) *Los efectos de esta controversia en el interior de la iglesia* los considero yo, vistas las cosas en su conjunto, como especialmente negativos. De una manera semejante a como una determinada teología controversista de la antigüedad, que siempre destacaba lo que era objeto de disputas, sin advertir ni poner de relieve la amplia coincidencia de puntos de vista, así también esta disputa debe dar fuerza a todos aquellos que no atribuyen ya desde hace tiempo al cristianismo ningún tipo de poder inmutable, los cuales consideran a la iglesia como una mezcla de buena voluntad con ciertos ribetes ideológicos y con ciertos intereses inconfesables de grupos. Si teniendo en cuenta el ateísmo de los tiempos recientes, los límites propiamente religiosos no pasan ya por las confesiones cristianas (y mucho menos por los diversos grupos de una iglesia), sino por la fe y la incredulidad, en ese caso se pierde toda la fuerza, que se disipa en la «lucha de la retaguardia», para el

impulso misionero que se debería exigir. Con esto, no niego yo a ninguno de los interesados la buena intención, si bien la emoción, la mordacidad, el odio y la arrogancia de algunas manifestaciones dificultan enormemente tal buena voluntad. Nos serviría mucho a todos, precisamente en este campo, no perder de vista nuestra propia limitación y nuestra condición pecadora.

g) *Las dificultades fundamentales* con respecto a la eucaristía, en lo que se refiere a la manera correcta de entenderla y a una celebración de la misma que sea realmente atractiva y edificante, radican hoy sin duda en un campo completamente distinto al de la conservación de unas determinadas palabras y unos determinados ritos, por muy respetables que sean. Sobre todo, las impugnaciones realizadas por la conciencia moderna en boga tienen repercusiones inmediatas sobre el acceso y la participación en esta celebración central de la iglesia.

c) *Una eucaristía combatida*

1) *Discrepancia entre el servicio religioso y la praxis*

Una curiosa observación en este contexto es el retroceso que se ha observado desde hace años en el número de los asistentes a los servicios religiosos dominicales, que —dejando a un lado las excepciones— se ha podido advertir en todas nuestras comunidades. Y es curioso, porque la mayor parte de ellos admiten y conceden al mismo tiempo (excepto los grupos de los denominados «tradicionalistas») que, desde la reforma litúrgica del Vaticano II, el servicio religioso dominical, considerado en su conjunto, se ha hecho más transparente, más inteligible, más interesante y expresivo y más adecuado para llegar a cada individuo. Pero aquí se presenta una dificultad fundamental e incluso una paradoja: Muchos cristianos que no entienden su ausencia ocasional o frecuente de la celebración eucarística dominical como algo que hagan intencionadamente en «contra», tienen, al parecer, dificultad en relacionar de una manera razonable tal manera de actuar con el resto de su realización vital o con el ritmo de su vida. Tal vez se puede afirmar esto: La relación entre el rito y la realidad se halla rota u obstruida. La relación entre la celebración dominical y la realidad diaria es únicamente artificial, determinada por fuera o desde fuera, y a ella se puede renunciar sin que se advierta el perjuicio o daño de esa renuncia. Sin duda que todos sentimos con mayor o

menor intensidad cuán poco influye inmediatamente el hecho de la eucaristía en todo el resto de nuestra actuación de cada día o, también a la inversa, cuán poco influenciada se ve nuestra celebración eucarística por las circunstancias normales de la vida. ¿Cómo podemos impedir nosotros que nuestros servicios religiosos se vean arrumbados y se vean calificados como reliquias de un estadio cultural pasado, como preciosos adornos o florituras de tres tiempos, pero que se han convertido en algo anacrónico, como encajes que ya no tienen sentido en una edad más sobria, técnico-racional, y que, por tanto, no son ya posibles en nuestra época? Si prescindimos de la fidelidad a la tradición, que en modo alguno tratamos de infravalorar, ¿se puede hacer todavía un lugar, en nuestra existencia diaria, para el sacramento de la eucaristía?

Si pretendiéramos acometer esta cuestión en toda su amplitud, deberíamos adentrarnos en el debate más amplio acerca de la concepción de lo «sagrado», acerca de la relación mutua entre lo «sagrado y lo profano», y acerca del proceso de la denominada «secularización»<sup>15</sup>, que no se entiende suficientemente si se concibe unilateralmente de una forma evolutiva, como un paso consiguiente de una sacralidad mística a un dominio mundano más sobrio y técnico<sup>16</sup>.

¿Qué papel no desempeña, por ejemplo, precisamente también en la vida del hombre actual, el fenómeno de la fascinación que se articula y se desarrolla en determinadas manifestaciones deportivas o musicales (olimpiadas, conciertos de famosas estrellas o de determinados grupos) precisamente en formas culturales? Tales referencias muestran inmediatamente que sería demasiado precipitado y sin duda romper un corto-circuito si se pretendiera superar la discrepancia sentida entre la celebración cúltilco-sacramental y la existencia creyente de cada día, reduciendo un polo de tensión o simplemente desconectándolo. *Ciertamente, no basta definir a los «cristianos practicantes» a partir de la asistencia dominical a los oficios y, por otra parte, para los cristianos, la celebración del servicio divino no es solamente una satisfacción de la profunda añoranza humana, sino que es la actualización de la acción salvadora central de Dios en el día de la resurrección de Jesucristo.* Los cristianos «no celebran sus fiestas únicamente para huir de la monotonía diaria, sino para establecer esa vida diaria en la fuerza de Dios en el servicio al prójimo», como dice el sínodo<sup>17</sup>.

15. Cf., por ejemplo: A. Hahn - P. Hünermann y otros, *Anthropologie des Kults. Die Bedeutung für des Kults das Überleben des Menschen*, Freiburg 1977; K. Lehmann, *Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik*, en *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 94-108; F. Schupp, *Glaube-Kultur-Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Düsseldorf 1974; J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg-München 1971; H. Mühlen, *Entsakralisierung*, Paderborn 1970.

16. Cf. B. van Iersel, *Tendencias secularizantes y sacralizantes en la Eucaristía*: Concilium 9 (1973) 86-95.

17. *Gottesdienst* (cf. n. 3).

Desde hace años se mencionan y se discuten las dificultades que surgen para la renovación litúrgica, y para la «capacidad de liturgia» en general, por el hecho de que la comprensión humana del símbolo se halla recubierta y casi en parte sepultada, porque se ha obstruido la revelación de transcendencia y va desapareciendo cada vez más una conciencia cristiana de fe<sup>18</sup>. Aquí cabe recordar de una manera especial todo lo que dijimos y reflexionamos en el primer capítulo sobre la «base antropológica» del hecho sacramental.

## 2) «Contrapartidas» sociológicas

«El mundo en el que vivimos no es ya una sociedad influida naturalmente por lo religioso. Por el contrario, las evidencias que en ella dominan, actúan frecuentemente como contrapartidas colectivas contra nuestra esperanza. Por eso ellas hacen especialmente difícil el ofrecer o presentar a este mundo vital nuestro el mensaje de esta esperanza y de estas experiencias y en muchos refuerzan la impresión como si ellos, en este mensaje, en medio de su situación de vida, no se vieran afectados, aludidos, consolados y espoleados». Así dice la declaración del sínodo *Unsere Hoffnung*<sup>19</sup>.

A mi modo de ver, algunos de los «impedimentos» sociales que se mencionan en este importante documento son de importancia inmediata para la posibilidad de celebrar hoy la eucaristía:

a) En el apartado que dedicábamos a la fe en Dios, hicimos notar que nuestra sociedad se concibe y se entiende cada vez más como una pura *sociedad de necesidades*, como una red de necesidades y de satisfacción de las mismas. Ahora bien, donde los intereses sociales y públicos, y también los privados, se hallan influidos única y exclusivamente por esta estructura de necesidades, ahí se halla asfixiada cualquier posible relación de transcendencia. Donde la profunda añoranza del hombre se adecua y amolda por completo a su mundo de necesidades, donde se proyecta y se elabora una imagen racionalizada y totalmente vacía de misterio del hombre, allí desaparece el órgano para cualquier forma de

18. Cf. por ejemplo, M. Einig, *Der heutige Mensch und die Liturgie*, Augsburg 1968, 122-130.

19. *Unsere Hoffnung*, en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976, 86 s.

servicio divino eficaz. *Donde ni siquiera queda espacio para la cuestión de Dios, ¿cómo va a quedar lugar para su servicio religioso?* Si se arrancan las raíces subterráneas, ¿cabe admirarse de que la planta que está en la superficie se agoste y se seque?

b) En el apartado central sobre la vida y muerte de Jesucristo, se señala cómo, en nuestra época y nuestra sociedad de bienestar, cada vez se cae más *bajo el campo de una falta general de comprensión y de una creciente falta de sensibilidad frente al dolor*. Las imágenes que se renuevan constantemente y las noticias sobre muertes, catástrofes, brutalidad y crueldad, nos han inmunizado en cierto sentido contra el sufrimiento ajeno. Pero también la utopía de una sociedad futura libre de dolor, hacia la cual la miseria momentánea de muchos millones de seres humanos sería un paso previo inevitable, al que hay que dejar tras de sí, es una forma de endurecimiento anímico y de inmunización de la sensibilidad. Cuando se está impregnado por tal forma de «sujeción al presente», ¿puede uno dedicarse con seriedad a una celebración, que se ve dominada por *la imagen del Crucificado*, del siervo doliente de Yahvé, que se identifica con los que sufren, con los pequeños y los desheredados?

c) Todavía incapacita mucho más para la liturgia, a mi parecer, la *angustia de ponerse en contacto ante la muerte y ante los muertos*, angustia que se halla cada vez más extendida. Aquí ha surgido casi como un nuevo tabú: «Sin embargo, el olvidar o arrumbar esta cuestión acerca de la vida de los muertos es profundamente inhumana. Porque eso significa olvidar y arrumbar los sufrimientos pasados y entregarnos sin resistencia a lo absurdo de este sufrimiento, el cual carecería de sentido. Finalmente, ninguna felicidad de los nietos elimina o repara el sufrimiento de los antepasados, y ningún progreso social justifica o repara la injusticia, que se hizo a los muertos. Si nosotros nos sometemos durante mucho tiempo a la falta de sentido de la muerte y a la indiferencia frente a los muertos, a la postre observaremos una conducta vana respecto a los vivos... En esta situación, nosotros los cristianos expresamos nuestra esperanza en la resurrección de los muertos. Ella no es una hermosa utopía que uno se imagine; más bien tiene sus raíces en el *testimonio de la resurrección de Cristo*, que desde el principio ocupa el centro de nuestra comunión cristiana»<sup>20</sup>.

Y naturalmente, *el centro de nuestra celebración eucarística*. Sobre esa base, es alarmante observar que las encuestas de opinión habidas entre cristianos en la república federal, revelan que solamente un 40 por ciento, más o menos, creen en una vida definitiva después de la muerte, en una plenitud en la otra vida. Según esto, ¿cómo se puede celebrar la eucaristía, cómo se puede realizar interior y exteriormente un acontecimiento que se halla determinado esencialmente por el hecho de que el Resucitado vive y se halla glorificado, «Anunciamos tu muerte, oh Señor, proclamamos tu resurrección, ven Señor Jesús»?

Naturalmente, no se puede negar que, sin fe en la resurrección de Jesucristo y sin esperar en nuestra propia resurrección, también es posible que se dé una auténtica vida de comunidad, y ella sería una ocasión para reflexionar sobre sí mismo, un impulso para una conducta y una acción concreta ajustada a la convivencia con los demás hombres. Tampoco esto se debe ridiculizar o caricaturizar. Sin embargo, la experiencia que tengo hasta la fecha es que esto representa una excepción mientras que el caso normal es que, en una reunión humana poco lograda, la predisposición creyente tiene bastantes dificultades a abrirse al misterio de Dios en Jesucristo, y a realizar su proximidad en un insignificante banquete. Por ello, no puedo imaginarme cómo se puede lograr esto, si se halla embotada la esperanza en la resurrección y en la plenitud final. No se trata con esto de juzgar a nadie que tenga verdaderos problemas a este respecto. Se trata de las dificultades específicas, que surgen de la conciencia dominante contra la comprensión y la praxis de la eucaristía y que debemos tener en cuenta. Aquí entra en juego realmente el centro de nuestra fe en la capacidad fundamental de celebrar la eucaristía. No es algo que hayamos descubierto ahora. Esto es lo que ya Pablo escribe, hablando a los corintios: «Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe» (1 Cor 15, 13 s).

No podemos prescindir, en un esfuerzo radical espiritual, de ahondar, a través de los rechazos de la conciencia moderna, en el estrato originario del testimonio cristiano, si es que pretendemos colocar el fundamento de nuestra celebración eucarística en una base «bien cimentada», es decir, «apostólica».

## 2. Fundamento histórico

El *sacramentum ecclesiae* propiamente dicho, el signo sagrado, en el cual se realiza fundamentalmente y se hace visible la misma iglesia, el que, por tanto, no sólo representa una realización fundamental de la iglesia sino la realización fundamental de la *communio*, de la comunidad de los creyentes con Jesucristo y entre sí, es la eucaristía. Precisamente en esta realización sacramental fundamental, el hallarse situados sobre el fundamento apostólico y la conciencia con la tradición son de un valor vital para la autocomprensión de la iglesia.

### a) El Jesús terreno y los orígenes de la eucaristía

En nuestras reflexiones introductorias a la teología de los sacramentos<sup>21</sup>, dijimos ya que la cuestión de la institución de los sacramentos por Jesucristo no puede establecerse en un sentido histórico estricto: la iglesia y los sacramentos son esencialmente dimensiones postpascuales, y, por tanto, su fundación e institución por Jesucristo es un hecho que comprende la pascua y pentecostés. Sin embargo, sigue siendo una cuestión muy interesante e importante para nuestra fe la referencia histórica al Cristo prepascual y terreno. Precisamente en este sacramento central de la eucaristía, la cuestión de la vinculación al hecho prepascual no es sólo algo que satisface el ansia histórica de saber, sino que es el intento serio de afianzar nuestra realización creyente y de hacerla responsable.

#### 1) Las raíces triples de la eucaristía

Sería una simplificación el pensar exclusivamente en la denominada última cena, al hablar de los orígenes históricos. Los banquetes de comunidad de Jesús antes de su pasión desempeñan en cualquier caso un papel muy importante para la institución de la eucaristía y para su comprensión. Se trata de banquetes festivos para expresar la comunidad, que se entendían por lo general como preludios del banquete del fin de los tiempos. Todos podían participar en ellos: eran signo de la recepción de los que estaban perdidos

21. Cf. *supra*, 54 s.

en la comunidad salvadora. Por tanto, ambos motivos —el perdón de los pecados y el nuevo pueblo de Dios— desempeñan ya un papel en esos banquetes. La tercera raíz son los denominados «banquetes de apariciones». En varios textos neotestamentarios se describen banquetes con el Resucitado, de una manera más destacada en el relato de Emaús (Lc 24, 13-35). En conjunto, estos textos permiten advertir que en los banquetes comunes de los discípulos se llegó a la experiencia del Resucitado, a la experiencia de la comunidad de mesa con el Exaltado. *La celebración eucarística de la comunidad primitiva se halla enraizada en los frecuentes banquetes del Jesús terreno con los invitados más diversos, en la última cena con sus discípulos antes de su pasión y en los denominados «banquetes de apariciones» ante los testigos de la resurrección.*

## 2) La cuestión sobre la tradición más antigua

Ya la misma tradición neotestamentaria entronca la fiesta eucarística postpascual ante todo con el hecho de la última cena. ¿Pero qué hay que pensar —desde el punto de vista histórico— de esta última cena? ¿dónde hay que encontrar la tradición más antigua de la misma? Ya se sabe que, de los cuatro denominados relatos de la institución, que nos cuentan el hecho de la última cena (Mc 14, 22-25; Mt 26, 26-29; Lc 22, 17-20 y 1 Cor 11, 23-26), ninguno de ellos coincide literalmente con los otros. Marcos/Mateo por una parte, y Pablo/Lucas por otra, se hallan, sin embargo, muy cercanos entre sí, por lo cual se habla de dos tipos de relatos acerca de la institución de la eucaristía, uno de Marcos y otro de Pablo. Sobre todo, lo que diferencia a ambos textos son las palabras que se refieren al cáliz: Marcos y, entroncando con él, Mateo escriben: «Esta es mi *sangre de la alianza*, que será derramada por muchos» (Mc 14, 24; Mt 26, 28), mientras que Pablo y Lucas formulan: «Este cáliz es el de la *nueva alianza* en mi sangre» (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25). Pero causa extrañeza que el denominado mandato de la repetición, es decir, las palabras «haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24 s) faltan en Marcos y Mateo y sólo aparecen en la tradición de Pablo-Lucas.

Tratemos de fijarnos en la cronología de la redacción del texto bíblico: el evangelio de Lucas fue redactado definitivamente hacia el año 80. Por tanto, el relato de la institución de Lucas es sin duda el texto que se escribió más tarde de todos. La primera Carta a los corintios, por el contrario, fue escrita hacia el año 55;

Pablo recuerda, por otra parte, que este relato ya se transmitía oralmente en Corinto en los años 49-50. Un estudio muy esmerado da como resultado que el relato de Lucas no repite o copia simplemente la redacción paulina, sino que ambas fórmulas se refieren a una redacción del texto que podría proceder de la ciudad de Antioquía, que hablaba griego, y que fue formulada más o menos hacia el año 40.

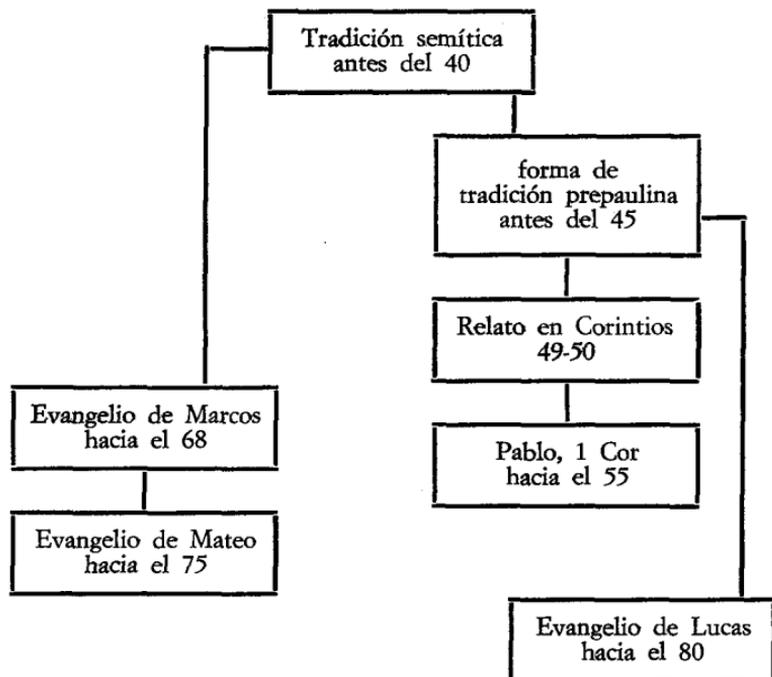
Distinta es la situación de la dependencia de Mateo de Marcos. Aquí se redacta efectivamente el texto de Marcos, de manera que Mateo, escrito después del año 70, es más reciente y depende del evangelio de Marcos que es más antiguo y pudo ser redactado hacia el año 68. Sobre todo, una nueva traducción de las palabras al arameo hacen pensar que Mateo, aunque su relato de la institución, después de 25 años, hubiera sido naturalmente influido por la liturgia, conserva una tradición semítica muy antigua. Así, pues, desde hace mucho tiempo, los exegetas disputan sobre cuál de las dos, o la forma primitiva de Pablo o la tradición semítica de Marcos, refleja mejor la tradición más antigua. Las opiniones hasta la fecha discrepan. No podemos detenernos aquí en exponer las razones en pro o en contra de ambas tesis<sup>22</sup>.

A mí me parece que los argumentos que tratan de ver en el relato de Marcos la tradición más antigua sobre la última cena son los que más peso tienen:

Ahora bien... Lucas, en cada uno de esos pasajes, es lingüísticamente... y realmente... más antiguo que Pablo; él, por consiguiente, se remonta a un estadio pre-paulino de la forma de tradición paulina. Más lejos nos lleva todavía Marcos, puesto que él, en cualquier caso, en el aspecto lingüístico, ha conservado una redacción de la tradición notablemente más antigua que Pablo e incluso que Lucas; sin embargo, Marcos, con sus numerosos semitismos, está muy cerca de los relatos de la cena que nos suministra la tradición primitiva. Estas comprobaciones son de gran importancia para la datación de la tradición. Hemos visto que la formulación paulina es el resultado de una formación y de una transformación de la tradición de la cena que surgió en los años *anteriores al 45 después de Cristo*, en una región helenística. De este proceso de transformación que se desarrolló a principios del año cuarenta, surgió el texto de Lucas. Detrás de él se encuentra la tradición semítica, que Marcos refleja lingüísticamente de la manera más fiel. Según eso, ésta corresponde *al primer decenio después de la muerte de Jesús*<sup>23</sup>.

22. Cf. la instructiva presentación de conjunto de cada uno de los autores y de sus argumentos, en: H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt 1976, 31-39 y R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*, Freiburg 1977.

23. J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980.



### 3) El estado actual de las investigaciones: diez tesis

Ahora nos interesa sobre todo saber qué es lo que dice sustancialmente esta antiquísima tradición. Trataré de resumir el estado de la investigación en lo que se refiere a la tradición más antigua sobre la eucaristía.

a) *La fundación o institución de la eucaristía* por Jesucristo debe describirse de tal manera que se reconozca tanto su enraizamiento pre-pascual, y se tenga asimismo en cuenta lo nuevo, a saber, que a través de la muerte, la resurrección y la experiencia del Espíritu determina esencialmente a la eucaristía. Ahora bien, en esta ojeada retrospectiva histórica, no se deben dar ni un escepticismo demasiado grande ni unas esperanzas o expectativas exageradas. Los textos primitivos permiten evidentemente lograr unos conocimientos históricos importantes, pero, por otra parte, la afirmación decisiva es un convencimiento de fe (o cuestión de fe) y no puede fundamentarse en una investigación histórica.

b) La última cena de Jesús tiene sus raíces sin duda en las *formas de los banquetes festivos de los judíos* y en el mundo ideológico de las expectativas religiosas inspiradas en el antiguo testamento, que se daban en tiempos de Jesús. La opinión que, en otros tiempos, se defendía de que los cultos griegos de misterios habían influido decisivamente en la configuración de la eucaristía, es rechazada claramente en la actualidad.

c) La cuestión de si la *última cena de Jesús* fue una comida pascual en el sentido de la fiesta conmemorativa anual del éxodo de Egipto, que estaba prescrita y determinada en todos sus ritos, no se ha resuelto definitivamente y probablemente quedará sin solución siempre. Pero es claro que el término de ese banquete se hallaba en una proximidad inmediata. La idea de la pascua presta en todo caso un fondo para la última cena de Jesús, de manera que la alusión posterior al cordero de pascua referida a Jesús tenía un punto de partida histórico y puede valer como una explicación.

d) *El gesto del pan y del cáliz* se presentan como gestos en su sentido sobre todo a partir del banquete judío en relación con aquella situación especial. Se trata de un establecimiento de comunidad como participación en el cuerpo y en el destino propios. Los gestos del pan y del cáliz tratan de expresar la vinculación mutua de los que toman parte en el banquete, y designan la *communio* como el compendio de ese banquete<sup>24</sup>.

e) Se está de acuerdo en admitir que una reconstrucción absolutamente cierta del relato arameo de *las palabras que salieron de la boca de Jesús*, aparece como imposible, basándonos en el estado de las fuentes. Sin embargo, parece que la forma más antigua se remonta hasta la segunda mitad de los años 30, en Marcos y en Pablo, y, en Lucas, hasta más o menos el año 40. Hay que advertir con extrañeza que, en ambas formas primitivas, se encuentran tanto la idea de la alianza como la de la reconciliación o expiación; así, pues, se habla de la alianza, que se ha sellado en esa sangre y la afirmación «entregado por vosotros» (o «por muchos») y «derramado por vosotros o por muchos» corresponden a la tradición eucarística más antigua a que podemos llegar.

24. Cf. H. J. Weber, *Eucharistie-Sakrament der Christusgemeinschaft. Exegetisch-dogmatische Überlegungen*: Theol. und Philos. 48 (1973) 194-217.

f) La comprobación de que el mismo Jesús marchó a la muerte con la *idea de substituir una expiación*, y, por consiguiente, en la actitud que describen los cánticos del siervo de Yahvé de Isaías (42 y 53) tienen una verosimilitud<sup>25</sup>. Esta sospecha aclara y explica cuando menos un hallazgo histórico muy curioso. La idea de la expiación, relativamente poco desarrollada en la más primitiva tradición eucarística, aflora en una época en la que, si nos fijamos en el resto de la predicación primitiva de la iglesia que ha llegado hasta nosotros, la idea de la redención se halla asociada con la resurrección y con el envío del Espíritu, y precisamente todavía no con la muerte de Jesús. Este descubrimiento de la tradición se explica principalmente si se acepta que aquí la explicación propia de Jesús, es decir, su disposición a morir en sustitución de otros, se halla relativamente poco desarrollada y se transmite de una manera impenetrable, la cual sólo después, en una fase de reflexión más tardía de la predicación cristiana, es asumida y explicada<sup>26</sup>.

g) Un elemento constitutivo más importante de la tradición originaria de la cena es el denominado *enfoque escatológico*, que probablemente aparece en Marcos en su redacción más antigua. Se puede localizar indiscutiblemente en la situación de la última cena: «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14, 25). Dicho elemento constitutivo es, sobre todo, importante histórica y teológicamente debido al «entretiem po» que se supone entre la muerte de Jesús y la aparición definitiva del reino de Dios, por donde, ya a los ojos de Jesús, se abre aquel espacio, que Lucas describe después como el tiempo de la iglesia. Aquí se abre la posibilidad, de que ya el Jesús terreno tuviera ante la vista la repetición de ese banquete o de esa cena para la época entre su muerte y la plena aparición del reino de Dios.

h) *Que el Jesús terreno hubiera entendido su muerte como suficiente para la salvación*, no puede demostrarlo la investigación exegética, pero ella aporta una serie de motivos y de reflexiones, que hacen probable tal posibilidad. «La problemática propia de

25. Acerca de la discusión exegética diferenciada y contradictoria, cf. por ejemplo: H. Schürmann, *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte*, Salamanca 1982; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg 1978.

26. Sin embargo, esta reflexión de R. Pesch encontró un gran escepticismo entre sus colegas especialistas en el nuevo testamento.

una concepción de la muerte como explícitamente salvadora radica en el hecho no ya de la fundamentación de su posibilidad, sino más bien en la prueba convincente de su realidad»<sup>27</sup>.

La alta probabilidad de que Jesús hubiera mantenido, también en la muerte, su actitud de la proexistencia por los hombres y sobre todo por los pecadores, en unión con la situación particular de las fuentes a la que hemos aludido en (f) —a saber, que en toda la tradición primitiva de la eucaristía la muerte «por muchos» se expresa con palabras tomadas del cántico del siervo de Yahvé— estos dos puntos de vista, tomados juntamente, me hacen llegar a la convicción de que, históricamente, hablan más en favor de una idea salvadora de la muerte del Jesús terreno que en contra de la misma.

i) *El hecho de una concepción «sacramental» de este banquete por el Jesús terreno no puede darse, sin embargo, como algo seguro. Por algo la idea del sacramento en el sentido estricto es algo más bien helenístico que semítico. Así, pues, una manera determinada de comunicación personal a través de un modo determinado de banquete no se puede deducir simplemente del pensamiento semítico. Pero al mismo tiempo no se puede pasar por alto, en este contexto, que en tiempos de Jesús, el helenismo y el semitismo no se hallaban en modo alguno confrontados radicalmente, y que había muchos puntos de contacto y muchos influjos mutuos*<sup>28</sup>. Pero es más importante lo siguiente: Si se absolutizara el principio de la derivación del contexto contemporáneo, es decir, si sólo se pretendiera dar como auténticamente histórico lo que se puede atestiguar que se daba o que ocurría en el ambiente inmediato, entonces la figura de Jesús y su destino en su conjunto se convertirían en incomprensibles. La propia vivencia de novedad que los contemporáneos experimentaban en Jesús, lo más diferencial, debe también ser declarado como histórico. Sólo presuponiendo esto, a saber, que Jesús, en su acción y en su pensamiento, se remonta sobre lo usual y lo conocido, se puede adquirir una comprensión sacramental del banquete eucarístico en el mismo. Yo no veo ninguna objeción que hable de una manera convincente contra tal postura.

27. A. Vögtle, *Jesus von Nazareth*, en R. Kottje-B. Moeller (eds.), *Ökumenische Kirchengeschichte I*, Mainz-München 1970, 3-24, aquí 22.

28. Cf. M. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976.

j) *La iglesia desde el principio consideró y describió la celebración eucarística, es decir, la fracción del pan, como el centro de su vida:* «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración...» (Hech 2, 46). «Todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón» (Hech 2, 46). En estos breves párrafos de los Hechos de los apóstoles se destaca de una manera especial, mediante la repetición la celebración de la cena del Señor. Esto no puede causar extrañeza ante el hecho de que, ya toda una generación antes, en la tradición paulina de la cena del Señor, a la que se atiene también Lucas, el mandato de la repetición de dicha cena «Haced esto en conmemoración mía», se introduce en el mismo texto. Esto significa ciertamente que Pablo, en los años de su estancia en Antioquía, hacia el año 40, encontró no sólo la praxis de una celebración eucarística regular, sino incluso la vinculación de esta praxis regular con el relato de la institución. La fundamentación, por tanto, para esta repetición regular —que falta en el hilo de la tradición de Marcos— había entrado ya en esta época en Antioquía en el texto litúrgico.

Nosotros hemos planteado la cuestión, en este primer párrafo, *bajo el aspecto histórico*, esto es, aquí se trata de estipular lo que se puede afirmar acerca de la vinculación de la eucaristía sobre todo con la última cena. La *significación teológica* de las afirmaciones bíblicas sobre la eucaristía no se ven afectadas por este planteamiento de la cuestión en el sentido de una valoración. O dicho de un modo más concreto: Un texto posterior de Juan, por ejemplo, puede ser de más peso y, en su afirmación, más sustancioso y valioso que otro en su conjunto más antiguo en el aspecto histórico-crítico que una frase parcial o un pequeño *logion* que corresponde o se refiere a la vida terrena de Jesús. Naturalmente, que para la descripción teológica y para la explicación del contenido del misterio de la Eucaristía, hay que introducirse en toda la amplitud de las manifestaciones neotestamentarias, desde las primitivas cartas de Pablo hasta la relativamente tardía carta a los hebreos, o hasta el más tardío Apocalipsis <sup>29</sup>.

b) *Figuras de la celebración eucarística en la iglesia primitiva*

## 1) Variabilidad y multiplicidad de significados en el nuevo testamento

Es importante contemplar y tomar en serio el hecho al que se apunta es este epígrafe. La concepción diferenciada de los relatos de la institución de la eucaristía, a los que ya he aludido, es expresión del hecho de que, en las diversas regiones de la primitiva iglesia, la celebración central dominical tenía diversos acentos. Dirijamos aquí una ojeada a los que podíamos llamar los diversos «misales» regionales. De una serie de otros muchos textos neotestamentarios destacan aspectos muy ricos para la comprensión de este sacramento.

En la primera Carta a los corintios aparece el tema de *la pascua* (1 Cor 5, 7). Con ello se establece un eslabón histórico-salvador con la historia y la esperanza de la antigua alianza, pero asimismo se introduce la espera escatológica en la que se vivía intensamente, la cual estaba ligada inmediatamente, en la época inmediata al principio del cristianismo, con el recuerdo anual del éxodo. La *tipología del maná* hace posible describir la eucaristía como el banquete o el alimento del nuevo pueblo de Dios en camino. Pablo entiende así el nuevo maná (1 Cor 10, 3 s). Juan, que en su discurso sobre el pan de vida se refiere también a estos *tipos*, asocia a él el motivo de la fe (Jn 6, 27 s). El mismo Jesucristo es el pan vivo del cielo, y el mismo Jesús, el Señor, es, en la celebración de la eucaristía, el punto de referencia de la fe. Cuán fuertemente se vivía la temática del maná lo muestra también el Apocalipsis (22, 15.17 y asimismo 3, 2).

Naturalmente que muy pronto se expresa y desarrolla la función de la eucaristía para la iglesia y para la comunidad concreta. La relación entre el *banquete del Señor y la iglesia* es clásica de Pablo en la primera Carta a los corintios y se formula así (1 Cor 10, 17): «Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan». El apóstol se pone ahí en guardia contra una falsa concepción sacramentalística y hace de la corresponsabilidad hacia los otros el tema central de la eucaristía. Un acento totalmente distinto pone más tarde el evangelio de Juan, sobre todo en la añadidura deuterujoana de 6, 51-58<sup>8</sup>. Con-

30. Acerca de la historia del origen del texto cf. R. Schnackenburg, *Evangelio según san Juan* I-III, Barcelona 1980 (con bibliografía).

tra la sublimación o esfumación de la presencia del Señor exaltado en este signo de la comida, se habla, en una formulación áspera y nueva, de «comer o masticar la carne». En las tradiciones de la cena que teníamos hasta ahora se hablaba de la pareja de términos opuestos o bien de «cuerpo-sangre» (Mc-Mt), o bien de «cuerpo-cáliz» (Pablo-Lucas). Ahora, en Juan, se dice de hecho: «carne (*sarx*)-sangre» (Jn 6, 51 c-59). Con esto, en este texto neotestamentario tardío, se expresa la presencia de Jesucristo en la cena en una terminología («carne y sangre»), que en la tradición posterior desempeñó un papel preponderante y a veces casi exclusivo. Pero conviene tener presente la multiplicidad de los aspectos y elementos significativos, para no reducir la riqueza de este signo de fe.

## 2) Colocaciones del acento en el desarrollo post-neotestamentario

En el siglo II continúa desarrollándose esta multiplicidad de figuras. El gesto del pan, que originariamente tenía lugar como rito introductorio independiente antes de la comida propiamente dicha, y el rito del cáliz, que daba fin al banquete —como era usual en los banquetes festivos judíos— fueron reunidos en un todo y fueron celebrados como la «eucaristía» propiamente dicha antes del ágape (simple comida) o al final de ese mismo ágape. La lectura regular de textos veterotestamentarios y de cartas de los apóstoles forman parte, mientras tanto, de esas asambleas, y las *verba testamenti*, las palabras de Jesús, se introducen en una amplia y festiva oración de acción de gracias (*prex eucharistica*, «canon», diríamos hoy), la cual muestra sin duda ciertas características estructurales, pero que a través de los siglos eran formuladas por el presidente de la celebración de una manera relativamente libre.

La *Doctrina de los doce apóstoles (Didaché)*, que procede de la primera mitad del siglo II, nos permite conocer cuán fuertemente se cargaba el acento, en la cena del Señor, en la acción de gracias, la cual por ello se denominó con el nombre de *eucharistia*. Es digno de notar asimismo hasta qué punto en este escrito Jesús, el siervo de Dios, se halla situado en el centro como el propio Señor del banquete y el que lo dispone o administra. Finalmente, es digno de mencionar, si nos fijamos en la eucaristía de la *Doctrina de los doce apóstoles*, el matiz claramente escatológico que se advierte al final del texto correspondiente:

Pero tú nos has dado comida espiritual  
 y bebida  
 y la vida eterna por Jesucristo, tu siervo.  
 Ante todo te damos gracias a ti,  
 porque eres todopoderoso.  
 ¡A ti el honor por los siglos!  
 Recuerda, Señor, a tu iglesia  
 para librarla de todo mal  
 y para llenarla y completarla con tu amor.  
 Y congrega de los cuatro vientos  
 a la santificada  
 en tu reino,  
 que tú le has preparado.  
 Pues tuyo es el poder y la gloria  
 por siempre.  
 ¡Venga la gracia  
 y pase este mundo!  
 ¡Hosanna al Dios de David!  
 Si uno es santo, ¡entre!  
 El que no lo es, ¡haga penitencia!  
 Maranatha (¡Ven, Jesús!).  
 Amén<sup>31</sup>.

Cien años más tarde, en la oración de presentación o de ofrenda (*anaphora*) de la obra *La tradición apostólica* del presbítero romano Hipólito († 235), se puede advertir ya con claridad la estructura fundamental de lo que luego fue el canon romano de la misa. El texto es bastante corriente para nosotros, ya que el segundo de los cánones de la misa que están hoy en uso, y por tanto el primero que entró en uso recientemente, es una elaboración de este texto de Hipólito: un retorno consciente a la oración eucarística de la iglesia de los mártires. Así, pues, se puede sacar la conclusión de que el uso de diversos cánones, después de la fijación que duró siglos hasta terminar en un solo texto, a saber, el «canon romano», trata de recuperar cuidadosamente la movilidad de la primitiva iglesia.

### 3) Consecuencias

Con esta última indicación, hemos llegado ya a una breve valoración del hallazgo histórico. Mas deben destacarse tres puntos de vista fundamentales:

a) *También en el servicio divino central de la iglesia se puede hacer evidentemente lo mismo de distintas maneras.* La ampli-

31. *Die Zwölfapostellehre*, editada y traducida por L. A. Winterswyl, Freiburg 1954, 27 s.

tud o el gran margen de variación destaca en la primitiva fase fundamental de la iglesia. Esto radica en el hecho de que siempre se trata de una comunidad eucarística concreta, la cual debe realizar su asamblea dominical de una manera propia. La apropiación y la participación activa, así como la concepción personal de la fe, tiene sus efectos y su repercusión en la conformación concreta del servicio religioso. Eso es algo muy natural.

b) *Naturalmente, es importante que se mantienen las mismas afirmaciones fundamentales comunes.* Tanto en las generaciones de antes y después de nosotros, como también en las otras comunidades contemporáneas a nosotros, se trata de la única eucaristía de Jesucristo. La variabilidad encuentra sus límites en la estructura fundamental común que es obligatoria, que nos transmite la Escritura como norma apostólica. La regulación eventual del orden por los que dirigen oficialmente la iglesia permite reconocer y admitir una vez más un notable espacio de juego.

c) *La base teológica* de esta unidad en la pluralidad, de esta mutabilidad de lo que es lo mismo, es el hecho de la aplicación de Dios a nosotros, su revelación, la comunicación de sí mismo, la aceptación de una relación personal de él hacia nosotros y la respuesta personal de nuestra fe, de nosotros hacia él. En otras palabras: *Si la revelación como comunicación propia de sí mismo por parte de Dios ha de llegar efectivamente a nosotros, y si pretende introducirse plenamente en nuestra propia existencia, entonces entra plenamente en juego, partiendo de la esencia de la actuación salvadora de Dios, la historicidad del hombre con todas sus concreciones buenas y malas, felices e infelices.* El hacerse hombre por parte de Dios se muestra también en que no hay nunca eucaristía en sí, sino siempre únicamente de una manera totalmente concreta, en una determinada forma de celebración. Esto se muestra de una manera a veces apremiante en la historia de la celebración eucarística y en la teología sobre la eucaristía.

c) *Aspectos auxiliares de la historia de los dogmas*<sup>32</sup>

La historia de la tradición de la fe, en todo su colorido y con sus tensas polémicas, puede ejercer una curiosa fascinación en aquel que la contempla y percibe como la prehistoria de su propia fe.

32. Cf. la parte histórico-dogmática de extraordinario interés en A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 61-156.

## 1) La antigüedad: la «imagen» del banquete de bodas

Una primera transposición del modo de hablar y de pensar bíblico al mundo del helenismo se podía remontar al pensamiento platónico, en cuanto que la visión platónica de la relación entre la realidad experimentada y la idea tal como se articula, por ejemplo, en la «comparación de la cueva», y su concepción de la realidad graduada del cosmos y de la realización propia del hombre, expresaban lo siguiente: lo visible y lo perceptible es imagen, copia y reproducción y, en cuanto tal, participación en la realidad que es la primera imagen de lo verdadero, lo bueno y lo bello. La eucaristía es copia o reproducción de una realidad primitiva, la cual (todavía no) aparece a la luz. Esta relación entre modelo e imagen, que significa la participación en la realidad de la imagen primitiva, se piensa que se transmite de una manera pneumatológica, partiendo de ahí, la doctrina griega primitiva de la eucaristía habla siempre ampliamente del Espíritu santo, y la invocación del Espíritu sobre los dones eucarísticos (*epiclesis*) ocupa un lugar central.

## 2) La primitiva edad media: ¿signo o realidad?

En la transición al mundo de los germanos con otra concepción de la realidad, efectiva y sólida, y con el concepto de imagen que le sirve de fondo, resultó de esta manera de hablar casi una catástrofe: La primitiva terminología podía expresar tanto la capacidad de signo (imagen) como también la realidad (la participación en la realidad primitiva). Las controversias medievales acerca de la cena —la primera disputa sobre la cena en el siglo IX entre el monje Ratramno de Corbie y su abad Pascasio Radberto, pero también la controversia en el siglo XI acerca de la concepción de la eucaristía de Berengario de Tours—, repetamos, este debate teológico, que duró siglos, se halla impregnado por una fatal alternativa que intentaba abrirse paso: ¿está el Señor presente en signo (*in figura*) o en la realidad (*in realitate*)? Ahora bien, si se pregunta incorrecta y falsamente, no se puede contestar correctamente. Por eso se ha hablado con razón de la crisis de la idea sacramental en la edad media<sup>33</sup>. Pero precisamente sacramento se llama a la asociación de ambos, no signo o realidad, sino realidad en el signo, acción significativa, que alberga en sí la realidad de la pre-

33. Cf. F. Pratzner, *Messe und Kreuzeopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wien 1970.

sencia del Señor de la cena. «La iglesia de la primitiva edad media... celebró... durante más de doscientos años, desde el siglo IX hasta el XI, la realidad de la eucaristía sin haber logrado, para su tiempo, la posibilidad de una correcta expresión teológica»<sup>34</sup>. Así, pues, existe una tradición esencial de la fe eucarística en la acción, en la realización vital, y no sólo en la manera teológica de hablar.

### 3) La «transustanciación»

Este término filosófico que entronca con la filosofía natural aristotélica en su distinción de «sustancia y accidentes», fue, en este dilema, una ayuda conceptual para expresar la relación del fuera y dentro, del signo exterior y de la realidad interior, y la interdependencia de ambas cosas, y, por consiguiente, para salvar la idea sacramental. «La sustancia es el objeto propio de la inteligencia espiritual» (*substantia est proprium objectum... intellectus*, ST III q.75 a.5 ad 2), dice Tomás. Efectivamente, la sustancia era, en el uso lingüístico filosófico de entonces —opuesto al nuestro actual— aquello que se ofrece al entendimiento humano, a la visión espiritual como el objeto propio. Aquí, por tanto, se ofreció la posibilidad de decir: La sustancia se cambia, esto es: la esencia interior de un banquete y de la comida del mismo es cambiado por Jesús: esto lo conoce la fe, pero los accidentes permanecen, esto es, todo lo que corresponde al campo de la percepción sensorial exterior permanece invariable, permanece el alimento, permanece el pan y el vino. Esto es lo que ven nuestros ojos y lo que gusta nuestra lengua. La condición de signo de este hecho sagrado, es decir, la inevidencia y la condición espiritual de la realidad interior podía afirmarse y, con todo, podía al mismo tiempo destacarse la realidad y captarse el concepto en una determinada filosofía. La concepción actual se aviene mal con esa terminología, válida en otros tiempos, sobre todo porque nuestro uso lingüístico ha cambiado completamente, y precisamente en sentido opuesto. Hoy la sustancia significa generalmente una masa físico-química que está ahí y se puede estudiar, y por tanto, precisamente lo que antiguamente se designaba con la palabra accidentes. Según eso, hablar de cambio sustancial, provoca casi necesariamente una comprensión totalmente errónea. «El cambio eucarístico no se refiere *per defi-*

34. A. Gerken, *Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre*: ZKTh 94 (1967) 199-226, aquí 210.

*nitioem* a lo que aparece, sino a lo que nunca puede aparecer... Esto significa, dicho más claramente: vistas bajo un prisma químico o físico, en las ofrendas no ocurre absolutamente nada —ni tampoco en un campo microscópico. Después de la consagración, vistas física y químicamente, son exactamente lo mismo que antes de ella»<sup>35</sup>. Precisamente este término de transustanciación que parece tan central para la conciencia católica, es decir, este cambio de ser o de sustancia del que prescindió el primer milenio del cristianismo deja a su manera bien claro esto: *Una determinada palabra no garantiza una determinada concepción. Pues bien, esta concepción permanente es lo propiamente importante y lo que ha de transmitirse por tradición, lo que fue transmitido con palabras distintas y cambiables y lo que puede ser asimismo transmitido de la misma manera en adelante. Sin duda que, en ocasiones, la iglesia se ve en el aprieto de realizar la celebración del sacramento sin unos conceptos satisfactorios y suficientes teológicamente.*

### 3. *Cómo se entiende la eucaristía hoy*

Cada uno de nosotros lleva consigo un determinado conocimiento previo o una concepción previa, que se ha ido formando continuamente por la educación y por la praxis eucarística concreta de la propia comunidad.

La sistemática teológica solía reflexionar, debido a las afirmaciones centrales de la tradición bíblica e histórico-dogmática, sobre todo en tres puntos fundamentales: la cuestión de la presencia del Señor, el tema central de su entrega (su sacerdocio) y la idea nuclear de toda la celebración, la *communio*.

#### a) *Presencia personal en el «signo realizador»*

##### 1) *Indicaciones bíblicas*

Es una convicción del cristianismo primitivo mantenida a través de todos los siglos, que, en este banquete y en el comerlo, en el pan y en el vino eucarístico, el cuerpo y la sangre de Cristo están realmente presentes. Me refiero ahora a la expresión tan sólida del evangelio de Juan: «El que come mi carne y bebe mi

35. J. Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*: ThQ 147 (1967) 129-176, aquí 150.

sangre está en mi y yo en él» (Jn 6, 56). Se debe masticar efectivamente su carne y beber su sangre, si se quiere recibir su vida. Pero con esto el que come no recibe algo, una medicina, un alimento, sino que recibe al donante, pues él mismo —esto es lo que expresó con toda amplitud Juan— es el pan de la vida. El mismo es aquél que apaga el hambre y la sed del que cree en él.

Aquí, y sobre todo en las palabras del relato de la institución, no se trata, por tanto, de la presencia de las «partes constitutivas» de Jesucristo, del Dios-hombre sino que se trata de una descripción del mismo Jesucristo, de su amor personal, que adquirió para nosotros una concreción y una corporeidad históricas, se trata de él y del hecho de su entrega. La carne y la sangre, o el cuerpo y la sangre son expresiones, que en este caso designan a todo el hombre. Porque se puede mostrar sin dificultad que, en este modo de expresar tomado de la simbología humana, «entregar su cuerpo» equivale a «entregar la vida» y «derramar la sangre» vale tanto como «sufrir una muerte cruenta». Las palabras que se pronuncian sobre el pan y el cáliz no son, por tanto, «fórmulas consecratorias» separadas, sobre objetos sagrados diferentes, sino la afirmación doble de una sola y misma idea: Jesús, el Hijo de Dios, nos muestra su amor, al entregarse a nosotros por completo. Por consiguiente, dos veces, con el pan y con el cáliz, se expresa el mismo hecho. En este signo, que aceptamos en nosotros, se realiza su aplicación personal de amor a nosotros, su entrega a nosotros. El mismo se hace presente, él viene en el hecho de su entrega.

En la investigación de los últimos años, ha sido sobre todo Juan Betz el que ha captado estos dos aspectos de la presencia de Cristo en la eucaristía en los dos conceptos de «*presencia personal*» y «*presencia actual*»: *El primero trata de expresar con toda claridad que aquí no se trata de la participación de cosas, sino de la aplicación de una persona; el segundo trata de mantener la convicción bíblica de que su «acción sacramental» hace presente el hecho de su entrega amorosa, de su actuación, de su vida y de su muerte.*

La convicción bíblica de la presencia del Señor en el banquete eucarístico es expresada también en palabras, cuyo sentido, a causa de nuestra manera distinta de expresarnos, no advertimos a primera vista.

Es muy instructiva, por ejemplo, la expresión «anunciar» (*kataggellein*) que utiliza Pablo: «Pues cuantas veces toméis de este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Cor 11, 26). «*Kataggellein*», en el uso lingüístico del nuevo testamento y sobre todo de Pablo, una proclamación, una invocación constitutiva de la realidad en el sentido

de una «expresión preformativa»<sup>36</sup>, la cual, por consiguiente, hace lo que dice o expresa. El anunciar la muerte del Señor significaría más o menos en nuestro lenguaje: El expresar la venida actual del Señor en su entrega de la vida. Algo semejante cabe decir del concepto «conmemoración o memoria» (*anamnesis, memoria*) en la denominada «orden de repetición» en Lucas (Lc 22, 19) y en Pablo (1 Cor 11, 24.25). El concepto procede del ritual judío de la pascua. *Anamnesis* es la traducción de la palabra hebrea *zikkaron, recuerdo, memoria*, que es un concepto nuclear de la teología cultural del antiguo testamento: la repetición oral que guarda el hecho histórico (del éxodo) acontece en una solemnidad, en una celebración, que realiza la efectividad actual de aquel hecho (cf. Ex 12, 14-20; Dt 6, 20-25). El hecho festivo es articulado como una realidad histórica permanente. Memoria o recuerdo, según esto, significan: percibir, descubrir que lo que ocurrió en el pasado una sola vez, tiene vigencia hoy día, que es presente y actual, que es una relación o contexto en donde queremos y debemos entrar: «Haced esto en memoria mía» (1 Cor 11, 24): «Haced esto en conmemoración mía» (Lc 22, 19) es, por consiguiente, expresión del hacer presente al Señor y su actuación.

## 2) ¿Cómo se describe o se explica la presencia personal?

Ya hace años que Joseph Ratzinger escribió un artículo sobre el tema de la transustanciación: «El Señor no está presente como una cosa neutral, sino de una manera personal y ordenado a las personas... Que ese estar allí no tiene un carácter natural corriente, significa de una manera positiva que ha de entenderse de una forma en la que sólo el amor puede estar presente como un otorgarse y darse de un yo a un tú»<sup>37</sup>.

También Tomás de Aquino subraya que el Señor no estaría espacialmente (*localiter*), sino de una manera personal (*personaliter*) presente, es decir, presente como las personas están próximas unas a otras. No se trata de un simple estar presente natural, ni de la presencia espacial de un cuerpo humano, sino que se trata de una aplicación personal expresada en un signo<sup>38</sup>. Tal relación personal debe exteriorizarse en determinados signos y realizaciones, para que, en definitiva, sea percibida: en un regalo, en un apretón de manos, en un gesto de cariño, en un abrazo íntimo. Mas, sobre todo, se expresa en un signo del cuerpo y así es como se experimenta; sin embargo, como relación humana, es esencialmente algo intencional, espiritual y sólo accesible al modo interior de conocer.

36. Cf. *supra*,

37. J. Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*: ThQ 147 (1967) 129-176, aquí 154.

38. Cf. ST III q.76 a 5.

¿Pero qué palabras son las que pueden expresar la presencia personal? La edad media tuvo dificultades en describir la eucaristía mediante conceptos adecuados, ya que se servía por lo general de los conceptos de la filosofía natural aristotélica. El describir con «sustancia y accidentes» una relación personal, una *comunión amorosa*, es casi imposible. Bernhard Welte, por ello, ya en 1959, en un breve pero profundo tema de discusión sobre la manera de entender la eucaristía, se vio impulsado a decir, en vez de «Cristo se hace comida». *La muerte del Señor se hace presente en el sacramento como comida*<sup>39</sup>. Se trata con ello de mirar la persona y el hecho en su vinculación necesaria («sustancial»), de tomar en serio el ser persona de Jesucristo como un ser histórico y de resumir el conjunto de su realización vital en esta expresión de «muerte del Señor». Según eso, pretende también él que se valore la comida eucarística no de una manera aislada «en sí», sino en dependencia de la persona y esencialmente en relación a la fe. Así, pues, persona y comida se insertan en el proceso o fenómeno, el hecho de la entrega a la muerte o de la comida. Para este modo de pensar, la persona y la realización como hecho —esto lo establece Welte expresamente— la relación adquiere una significación constitutiva: *El ser del hombre, el ser de la cosa, el ser de la comida y el banquete se halla esencialmente determinado por la relación, que se establece respecto a Jesús y respecto a nosotros. Y, puesto que se trata de un hecho personal, y en último extremo de una comunión amorosa, una terminología personal, relacional, es más útil que el uso de conceptos de la filosofía natural y de categorías cosificadas que pueden conducir a un malentendido como si se tratara de la presencia espacial de un cuerpo.*

### 3) «Transignificación»

El teólogo holandés Piet Schoonenberg ha intentado reducir a concepto la presencia personal en un signo realizador. Su concepción se conoce sobre todo con el nombre llamativo de «transig-

39. B. Welte, *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Diskussionsbeiträge), en M. Schmaus (ed.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 184-195; ahora también, en B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 459-467, aquí 460.

40. Cf. P. Schoonenberg, *De tegenwoordigheid van Christus: Verbum 26* (1959) 148-157; *Eucharistie in tegenwoordigheid*: *Heraut van het Heilig Hart* 89 (1959) 106-111; *Een terugblik-Ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid*: *Verbum* 31 (1964) 395-415.

nificación». La establece mediante el análisis de los conceptos «presencia» y «signo».

Es importante y fundamental, para su concepción, la diferencia entre un signo simplemente informativo, que se apoya en un modo de hablar arbitrario y que alude a algo completamente distinto de sí mismo y un signo realizador, que da cuerpo a algo que refleja a la vez que lo realiza y lo ejecuta. Con esta diferenciación asocia él la diferencia entre presencia espacial y personal: Entre los hombres, la presencia espacial no es de suyo presencia personal en el sentido de comunicación, y viceversa. Debido a la voluntad de comunicación, puede alguien que está ausente espacialmente estar «más próximo» y más vinculado a mí que uno que es completamente desconocido para mí y con el que me encuentro junto codo con codo en un tranvía lleno hasta rebosar. Así, pues, en el fondo de una presencia personal, es decir, de la voluntad de comunicación, se halla siempre un signo realizador, en el cual se dan grados y diversos niveles. Una imagen, una carta, un regalo, un llamada telefónica comunican la presencia personal; pero el signo realizador más fuerte es nuestro cuerpo como el plano de nuestra expresión y de nuestra comunicación, de nuestra comunicación socio-personal. El signo realizador de la proximidad personal es algo de este tipo pero nunca es algo automático, sino sólo se da en la medida en que la comunicación se expresa en él.

Una fenomenología (aquí bosquejada solamente de una manera muy breve y rápida) de la presencia personal en el signo realizador abre un nuevo e interesante acceso a la comprensión de la *communio* con el Señor exaltado en el banquete eucarístico. Así, pues, *transignificación quiere decir lo siguiente: Los signos pan y vino se sitúan por Jesucristo y en la fuerza de su santo Espíritu en una función significativa distinta, son por él transignificados y reconocidos y aceptados así por nosotros en la fe.* Su relación respecto a estos dones se halla completamente cambiada. Por medio del cambio operado por él de la capacidad de significación del pan y del vino, esta comida no es ya en adelante un alimento corporal ni es sólo expresión de la comunidad humana, sino una concreción de su presencia.

Si se toman en serio los orígenes filosóficos de estas reflexiones, entonces la transignificación no es un modo de completar la transustanciación, sino otro modo distinto de expresar el mismo hecho.

El eco teológico de estas ideas ha sido en gran escala positivo. Según esto, una interpretación de la eucaristía en el sentido de la transignificación la explicaría de la mejor manera posible a nuestro tiempo<sup>41</sup>. Con esta expresión, se verificaría la transmisión, en un contexto antropológico, de lo que

41. Cf. H. J. Weber, *Eucharistie-Sakrament der Christuskommunion: Theologie und Philosophie* 48 (1973) 215.

significa la transustanciación en un contexto de filosofía natural, y la inteligencia de la fe expresada en ella sería suficiente para establecer de una manera segura la fe católica en la eucaristía<sup>42</sup>. Asimismo se garantizaría plenamente la intención del Tridentino al afirmar el dogma<sup>43</sup>, puesto que las formulaciones que allí se dan dejarían un espacio suficiente para esta nueva concepción<sup>44</sup>, y ella sería la mejor teoría a la que podemos atenernos hoy sobre la presencia real<sup>45</sup>. Apenas cabe discutir, sin embargo, que, en esta manera de pensar tan desacostumbrada para muchos católicos, puede apuntar el peligro de que se volatilice lo que se quiere expresar. Pero apenas sería ese peligro mayor que el de un falso entendimiento *cosificado* y burdamente sensitivo, al cual da pie la manera de pensar y de hablar tradicional. A la cuestión de si el concepto de transignificación es suficiente para describir de una manera adecuada la presencia de Cristo, parece que la encíclica *Mysterium fidei* de Pablo VI responde con un *no*. Pero, si se miran las cosas con exactitud, es claro que la *Mysterium fidei* habla solamente del signo en el sentido de un signo informativo y, por tanto, ataca a un «puro» simbolismo. En el edificio conceptual escolástico, conservador o tradicionalista, es indudable que apenas encaja otro concepto de signo y de relación, es decir, dentro de la manera tradicional de concebir no cabe efectivamente hablar de transignificación.

Pero si se mira al plano o nivel del signo, a la relación como el plano decisivo en lo que existe, puesto que la «realidad» del Espíritu, del conocimiento, de la personalidad, de la relación, de la interpersonalidad es más densa y concreta que la «realidad» del simple estar ahí y de la presencia cosificada, entonces se puede hablar en la eucaristía de una transignificación y con ello expresar una transformación real existencial del hecho de la comida y del alimento que en ella se toma, el cual, por una parte, se halla constituido por esa comida y, por otra, cualifica esa misma comida.

Pero el logro principal de tales reflexiones no es el simple concepto de «transignificación». La palabra es, para la mayor parte de los fieles, tan inteligible como la medieval de «transustanciación». Se trata más bien de la perspectiva que se expresa con ella, de un concepto del sacramento más amplio y que abarca más, y de una concepción personal de la presencia.

*Transignificación, por consiguiente, significa cambio del ser, no sólo de la comida, sino de todo el hecho significativo-creyente de la comunidad eucarística. La comida no es ya un simple banquete para satisfacer las necesidades corporales, tampoco es solamente la expresión de una comunión y hermandad humanas, sino que se halla transignificada, es decir, es ahora signo para la comunidad amorosa de Jesucristo con nosotros, debido a su sacrificio y entrega por nosotros. Todo el hecho externo es ahora signo,*

42. Cf. G. B. Sala, *Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma*: ZKth 92 (1970) 1-34, aquí 27.

43. Cf. W. Beinert, *Neue Deutungsversuche der Eucharistie und das Konzil von Trient*: Theologie und Philosophie 46 (1971) 359 s.

44. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 199.

45. Cf. W. Pannenberg, *Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht*, en J. Höfer - K. Lehmann y otros, *Evangelisch-katholische Abendmahls-gemeinschaft*, Regensburg 1971, 37.

signo eficaz de otra realidad. El *hombre que preside la celebración* no es ahora únicamente el jefe que organiza la asamblea, sino que actúa *in persona Christi*. Las palabras del canon, sobre todo las palabras de la institución, son ahora palabras eficaces y operativas del propio y único sumo sacerdote Jesucristo. *La distribución del alimento* —«tomad y comed»— es ahora la realización de su sacrificio y de su entrega por nosotros. El mismo pan, que nosotros recibimos y comemos, es él, su cuerpo, su vida, su persona. *El hecho de comer* no es simplemente recepción de una comida, sino alimentación para una vida imperecedera, el alimento de nuestra fe, el robustecimiento de nuestra esperanza, el fortalecimiento de nuestro amor. *Y toda la comunidad que comulga* no es ya un grupo de pecadores individuales, sino la comunidad de hermanos y hermanas, miembros de su cuerpo, cuerpo del Señor, un cuerpo en un Espíritu. Y el impulso interior y ético es: corresponded a esta realidad recibida y que se os ha dado, dejad que se haga en vosotros lo que este signo significa.

b) *La participación en el sacrificio propio de Jesucristo*  
 («carácter sacrificial»)

Ya hemos topado unas cuantas veces con la expresión «sacrificio o entrega de Jesús». Ahora vamos a tratar de responder con mayor exactitud a la cuestión: ¿hasta qué punto nos encontramos en la eucaristía con un «sacrificio»?

1) El «sacrificio de la misa», objeto de discusión

La disputa sobre el «sacrificio de la misa» fue, en la época de la Reforma, especialmente áspera. Lutero polemiza con palabras mordaces e incluso groseras y asimismo cargadas de odio contra «el maldito servicio idolátrico<sup>46</sup> del sacrificio de la misa. Su preocupación consistía —y realmente no estaba infundada, debido a ciertas deformaciones en la praxis litúrgica, en la predicación y en los escritos destinados al pueblo— su preocupación, decimos, consistía en que el hecho salvador de la cruz que ocurrió una sola vez se veía desvalorizado y vaciado por medio de acciones puramente humanas, en cuanto que aquí una realización humana se situaba en el mismo rango que el sacrificio de Jesús sobre la cruz. Tal concepción iría —y en eso Lutero ciertamente tenía razón— diametralmente en contra de la descripción neotestamentaria de la unicidad e irrepitibilidad del sacrificio de la cruz, en el cual, una vez por todas, se anuló el pecado de los hombres

46. Cf., por ejemplo: *Die Schmalkaldischen Artikel*, 1537, 2.<sup>a</sup> parte, art. 2.

y se hace superfluo cualquier otro sacrificio por los pecados (cf. Heb 9 y 10). Debido al estudio teológico insuficiente de esta temática en los tratados de la edad media tardía, los obispos y los teólogos que acudieron al *concilio de Trento*, que hubieron de oponerse a estos ataques masivos, tuvieron que esforzarse por idear y formular un pensamiento central. La relación entre la eucaristía y la cruz la expresan así: «Pues una sola y la misma es, en efecto, la víctima y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes, es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse» (DS 940).

Y esta diferenciación dentro de la unidad la interpretan con relativo acierto con los tres conceptos: *repraesentatio*, *memoria*, *applicatio*: «...En la última cena, la noche que era entregado, para dejar a su esposa amada, la iglesia, un sacrificio, visible... por el que se representa aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos, y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados...» (DS 938).

*La eucaristía «representa» o hace presente (repraesentatio), recuerda (memoria) en el sentido de concepto pleno de memoria bíblica, y aplica (applicatio), a la comunidad que celebra aquí y ahora, el hecho de la cruz.*

- 2) El concepto neotestamentario de sacrificio:  
la entrega de sí mismo

¿Por qué hubo y hay precisamente en este campo tantas opiniones controvertidas y por qué se dieron entre católicos y protestantes las incomprendiones más abstrusas en este terreno?

A mi parecer, los problemas propiamente dichos se dieron y se dan por una falsa apreciación de la transformación fundamental del concepto de sacrificio y, en fin de cuentas, de la manera de pensar acerca del culto, tal como la presenta el nuevo testamento. El que parte de un concepto de sacrificio común y corriente, adquirido a través de comparaciones de la historia de las religiones y lo aplica luego a la muerte de Jesús y sobre todo a la eucaristía, incurrirá necesariamente en un error.

¿Hasta qué punto es Jesús (según la Carta a los hebreos)<sup>47</sup> sacerdote, y su acción un sacrificio? Según la ordenación veterotestamentaria, Jesús era un «laico», no pertenecía a la tribu sacerdotal de Leví. La Carta a los hebreos explica ampliamente cómo Jesús lleva a término una idea que ya apunta en el exilio de Babilonia, cuando los judíos se hallaban alejados de todo culto en el

47. La Carta a los hebreos, por otra parte, es el único escrito neotestamentario que defiende esta teología sacerdotal.

templo, y la idea del martirio, del sacrificio propio —sustitutorio del siervo de Dios adquiere forma—. En este «ofrecimiento», uno no presenta ninguna cosa, ninguna víctima de sacrificio en sustitución de nadie, ninguna sangre de animales, sino que aquí él ofrece su propia sangre, y a sí mismo como «oblación y sacrificio» (Ef 5, 2). En otras palabras: su sacrificio, su sacrificio cruento, es la ofrenda amorosa de su vida, y su sacerdocio tiene su fundamento y su figura precisamente en esa oferta.

*Aquí la idea de culto se personaliza de una manera decisiva: la vida es el culto, la muerte se convierte en servicio divino, el actuar sacerdotalmente significa arriesgar totalmente la propia vida. La diferencia tradicional entre sacerdote y ofrenda, entre el oferente y el sacrificio queda eliminada. El es al mismo tiempo el sacerdote y la ofrenda, sacerdote porque y en cuanto que es víctima. Lo que caracteriza decisivamente toda su vida culmina en el hecho de la cruz: él se hace ofrenda o víctima.*

Pero debemos aclarar y explicar más la frase: «él se hace a sí mismo ofrenda»: ¿Ofrenda a quién y de qué? Ciertamente hasta ahora todavía no hemos mencionado un punto de vista totalmente importante de esta teología del sacrificio, de la transformación neotestamentaria de la idea de sacrificio. Me refiero a la inversión del punto de mira que ahora aflora repentinamente. Cuando nosotros hablamos de sacrificio en el sentido religioso, pensamos por lo general, como es lógico, partiendo de nosotros para llegar a Dios. Pero la afirmación neotestamentaria de sacrificio, en su aspecto fundamental, precede precisamente a la inversa: como ejemplo típico citemos a Pablo: «El (Dios) que no perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas?» (Rom 8, 32). La donación de Jesús es expresión del afecto de Dios.

*La primera y fundamental afirmación es: Dios mismo actúa, él da, él regala, él es el iniciador de este sacrificio, en el que se otorga la reconciliación. El expresa su amor hacia nosotros partiendo de la aplicación incansable de Jesús hasta su entrega plena de sí mismo. Así, pues, cuando se habla del sacrificio en la cruz o en la eucaristía, se trata fundamentalmente en primer lugar de percibir el movimiento de donación de Dios, de aceptarlo y de darle gracias por ello.*

Naturalmente se da asimismo la aplicación u orientación de Jesús hacia el Padre, y sobre todo su ilimitada confianza respecto a la lastimosa caída; por tanto, también la dirección del hombre Jesús hacia Dios, del Hijo del hombre hacia su Padre entra en juego y hay que articularla. Pero eso es, en cierto modo, la res-

puesta, la aceptación y la afirmación de la «aplicación-a» de Dios. Esta mutua correlación se halla fundada en la personalización de la idea del sacrificio. El sacrificio ahora significa la entrega de sí mismo, y, por tanto, se trata de la realización del amor, de la asociación amorosa entre Dios y el hombre. De todos estos hechos nos debe hacer partícipes la eucaristía.

### 3) La cruz y la eucaristía

Este tema apenas esbozado debe resumirse una vez más sistemáticamente en siete tesis.

a) Hay que tomar en serio la *unicidad y singularidad del sacrificio* propio de Jesús en su vida y en su muerte, a través de lo cual, él, sacerdote y víctima al mismo tiempo, se convierte sin más en el sumo sacerdote, como se afirma en la Carta a los hebreos. Su pascua es el paso a través de su pasión hacia la gloria definitiva y hace de la entrega de sí mismo un duradero «ser-para-nosotros».

b) *En la realización de la cena* y en las palabras que la acompañan *se interpreta y se proclama* esta voluntaria entrega, y, en el ofrecimiento de los dones eucarísticos para el banquete, *se representa y se aplica* esa entrega a la comunidad actual.

c) La celebración eucarística representa, por tanto, la realidad del ofrecimiento o sacrificio de la cruz en la forma de una memoria sacramental. Ella *no es en sí sacrificio* junto o de una manera adicional a la cruz, sino la *manifestación del único sacrificio propiciatorio de Jesucristo* a la comunidad concreta.

d) *Sacrificio de la iglesia* puede, según esto, llamarse la eucaristía en cuanto que también los cristianos *participan en el destino de Jesucristo, en el hecho de la pascua*, se hallan plantados en él, bautizados en su muerte, como dice Pablo y viven de Cristo. La comunidad con Cristo de los bautizados puede, precisamente por eso, ser descrita en términos culturales (Rom 15, 16). En la medida en que la iglesia (nosotros los cristianos) se convierte en cuerpo de Cristo, se hace ella misma sacrificio (Rom 12, 1) y se convierte en pueblo de Dios sacerdotal.

e) La celebración eucarística no es la presentación o el ofrecimiento de un don sagrado que está frente a nosotros en el altar,

sino que el banquete tiene como objetivo la *presentación del Cristo total como cabeza y miembros* y, por ello, la presentación y oferta de nosotros mismos con él, la participación en la donación de Cristo, la entrega de sí misma de la comunidad, la de Iglesia *como hostia viva* en el altar del mundo.

f) El *signo visible* del ofrecimiento de Jesucristo en la eucaristía y nuestra participación o nuestro ingreso en ese ofrecimiento de sí mismo, no es un rito pensado o construido de presentación o de oferta, sino el *banquete* y, por tanto, por una parte, el asociarse y participar en él mismo como comida y, por otra, nuestro agradecido participar en ese compartir de él con nosotros.

g) La idea del sacrificio de la vida, de la entrega de sí mismo, abarca, por tanto, primeramente la dirección del Padre hacia nosotros: *El Padre nos da su Hijo* —pero también la dirección del Hijo del hombre hacia el Padre: *su respuesta llena de confianza en la incomprendibilidad o en el misterio del Padre. Nosotros debemos entrar en ambas direcciones de movimiento*: en la dirección de la dedicación amorosa de Dios a todos los hombres, pues la celebración de la eucaristía nos conduce a la entrega de nuestra vida por nuestros hermanos y hermanas, y también en la dirección del movimiento con el Hijo hacia el Padre, pues nuestra esperanza en él y nuestra confianza incondicional hacia él son la expresión más alta de nuestra adoración a Dios.

### c) *La comunión de su cuerpo*

A pesar de la brevedad de la exposición, debería ser muy claro que la temática del sacrificio, si se la articula bíblicamente, no es en modo alguno una alienación cultural o una falsificación de la eucaristía, sino que es expresión de su meollo, una importante tematización de la *communio* viviente, que debe ser mostrada y realizada aquí. Se trata en el sacrificio eucarístico de la *communio* del cuerpo de Jesucristo en el sentido más pleno de la palabra.

#### 1) La formulación clásica de 1 Cor 10, 16

En una afirmación clásica de Pablo, tratamos de explicar nuevamente lo que acabamos de decir. La venida del Señor exaltado a la reunión del servicio religioso tiende a la comunidad con él y de unos con otros. Su acercamiento amoroso es presencia diná-

mica. A través de su venida, trata él de tomarnos y de ponernos en movimiento. Su hacerse presente se convierte en un movimiento de *los muchos* hacia él y de los unos hacia los otros. Su presencia tiene como objetivo la comunidad unida a él. Pablo describe este hecho expresamente con el término de *koinonia*, que significa el dar parte y participar de los que ofrecen, y la participación de los que reciben, estar-con y participar en su acontecimiento, el ser común y el tener en común, la participación y la comunión. El cáliz de bendición de la eucaristía es la comunión (*koinonia*, en latín *communio*) con la sangre de Cristo y, por tanto, en su muerte sangrienta. El pan partido es la comunión (*koinonia*, *communio*) con el cuerpo que se ha entregado, y por tanto, con su existencia personal y corporal que ama. «Porque el pan es uno —dice Pablo— somos muchos en un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan». *A través del banquete eucarístico, Cristo y los cristianos se comunican mutuamente de una manera inseparable, la cabeza y los miembros se convierten en el único cuerpo de Cristo. «Nosotros nos convertimos en aquello que recibimos», dice el papa León Magno*<sup>48</sup>. El cuerpo misterioso bajo las especies de pan alimenta y nutre el cuerpo misterioso de los hombres vivientes. Y así Pablo llega, en su relato de la institución, a resumir la unidad entre Cristo y los cristianos en el concepto de «cuerpo» (*soma*). Su presencia tiende a la *communio*. El banquete fraternal es la aceptación de su venida. La fe en su presencia efectiva y la forma de nuestra *koinonía*, de nuestra comunión, tienen que actuar inmediatamente entre unos y otros. Lo uno no se puede separar de lo otro.

## 2) Concreción: ser unos para otros

Con amargas palabras recrimina Pablo los abusos en la fiesta eucarística que se celebra en Corinto: «Porque cada uno se adelanta a tomar su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro está ebrio... ¿Pero es que no tenéis casas para comer y beber? ¿o en tan poco tenéis la iglesia de Dios y así avergonzáis a los que no tienen? ¿qué voy a deciros? ¿os alabaré? En esto no puedo alabaros. Porque yo he recibido lo que os he transmitido... Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor» (1 Cor 11, 21). Así suena el pasaje en la traducción parafraseada de Jörg Zink.

48. *Sermo* 63, 7: PL 54. 357 C.

Los corintios no vibraban ciertamente ante la presencia sacramental del Señor, ellos no sostenían, hablando en términos modernos ninguna falsa «teología de la presencia real» y, sin embargo, tenían una concepción totalmente falsa de la presencia del Señor y de su sentido. Ellos dividían la asamblea y falseaban la *communio*. Estaban en peligro de comer su presencia como un juicio, porque no diferenciaban o distinguían el cuerpo del Señor, como dice Pablo, porque no lo reconocían en su particularidad, es decir, en su expresa dirección hacia el existencial *ser-para*: en su *ser-para-él-y-para-los-otros*. El que defrauda la inmediata dirección u orientación del banquete eucarístico hacia la comunión, el que quiere el *cuerpo sacramental* del Señor sin querer el *cuerpo real* <sup>49</sup> del Señor, la comunidad concreta, la iglesia de los hombres, ése desvincula la presencia del Señor de lo concreto de la *koinonia*, y acaba en un sacramentalismo egoísta. Cualquier tendencia a la separación o a la división, a la privatización y a la individualización contradice a su presencia efectiva. Así, pues, se cree y se acepta plenamente su presencia solamente cuando ella, en el banquete fraternal, nos induce a su modo de existencia, nos constituye en un solo cuerpo, que está animado por un solo espíritu y una sola esperanza.

Para terminar, deseamos describir una vez más, de una forma apelativa, la estructura fundamental del santísimo sacramento, del *sacramentum ecclesiae*:

*Es equivocado e induce a un error el afirmar que el punto central o más importante de la fiesta eucarística es la «consagración». Aquí deberíamos nosotros seguir más bien a Pablo: él afirmó con energía que el punto culminante, el punto-término de la venida de Jesucristo, el sentido de la comunión es la unión de la cabeza con los miembros, la koinonia en él, la unidad de Cristo en los cristianos y que aquella transformación, es decir, la transformación de los hombres pecadores y egoístas en hijos del Padre poseídos del Espíritu, la transformación de los muchos individualizados en la comunidad de hermanos y hermanas que se aman, debe designarse con todo derecho como el punto-término y punto culminante del envío de Cristo y de su venida en la eucaristía.*

49. Hasta la edad media, en el uso lingüístico creyente, el cuerpo real (*corpus reale*) significaba la iglesia (!) y el cuerpo místico (*corpus mysticum, sacramentale*), la eucaristía. El cambio curioso de esta terminología lo estudia minuciosamente: H. de Lubac, *Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

4. *La cuestión ecuménica:*  
*¿comunión en la cena del Señor?*

a) *El escándalo de la división*

1) *¿Estancamiento ecuménico?*

La situación sobre el mar de los esfuerzos ecuménicos se considera actualmente como una «calma chicha» general. Por eso la desilusión de los cristianos comprometidos en el ecumenismo es tanto más profunda, y tanto mayor (¿e irreal?) cuanto mayores eran las esperanzas que se cifraron en un principio. Ciertamente, se dieron en los últimos tiempos algunas tomas de posición oficiales que ponían en guardia, amonestaban y retardaban algunos intentos. Sin embargo, en último extremo no hay ningún motivo para el desaliento. *Porque en los últimos años se ha incrementado la comunión de una manera notable*, y realmente es sorprendente cuán rápidamente nos hemos acostumbrado a hechos que hace veinticinco años hubieran sido totalmente inverosímiles<sup>50</sup>. De una terca oposición mutua, se pasó casi a un clima totalmente natural de disposición a la mutua inteligencia. Mientras tanto, rezamos las mismas oraciones fundamentales en una expresión elaborada de común acuerdo, cantamos muchos cánticos de iglesia en una redacción unitaria, tenemos una traducción de la Biblia común, existen acciones comunes de las diversas confesiones en muchos campos de la vida social, se dan frecuentes servicios religiosos (de la palabra) ecuménicos, existe un vivo intercambio de ideas en los distintos planos de la dirección de las iglesias, y se celebran asimismo coloquios teológicos y se redactan documentos acordes con afirmaciones que, teniendo en cuenta la controversia teológica que duró siglos, causarían asombro.

Pero tal vez es precisamente la multiplicidad y complejidad, digna de alabanza, de todos estos fenómenos, lo que nos permite a los cristianos corrientes poseer una visión de conjunto de un movimiento de avance bien claro.

2) *Los deseos de una comunión en la celebración eucarística*

Por otra parte, la conciencia ecuménica del simple cristiano se halla ampliamente determinada por el hecho de que, *en el ser-*

50. Cf. H. Döring, *Grundkurs ökumenischer Information*, Meitingen, Freising 1978.

vicio divino dominical, los cristianos católicos y evangélicos siguen estando divididos. Pero, precisamente en los últimos años, ha penetrado cada vez más en la conciencia común la idea de que eso constituye una situación anormal. «Más que las generaciones precedentes, consideramos nosotros la división de la iglesia de Cristo como una actitud contraria al testamento del Señor. Este escándalo se siente como especialmente doloroso cuando se trata de la separación en la cena del Señor... La ruptura mutua en la comunión eucarística significa que la comunión de la iglesia está rota, y las divisiones dentro de la iglesia nos hacen incapaces de celebrar en común la cena del Señor. Hoy, menos que nunca, los cristianos no pueden resignarse a esta separación y división en el "sacramento de la unidad y de la paz". Por eso cada vez se aspira con mayor empeño a que se logre la celebración eucarística común de las iglesias hasta ahora separadas»<sup>51</sup>.

¿Dónde se hallan todavía los elementos que separan efectivamente a las iglesias entre las diversas confesiones cristianas? ¿por qué camino se podrían superar? ¿cómo aparece la meta lejana, y qué pequeños pasos podemos dar hacia esa meta? ¿cuál es en esto la parte que corresponde a los teólogos, a los conductores de la iglesia y a las comunidades locales? ¿dónde se encuentran las causas propias de las dilaciones aparentes o reales en este campo? ¿qué es lo que podemos y debemos hacer nosotros?

## b) *El criterio oficial de la iglesia*

### 1) Elementos constitutivos del concepto auxiliar «inter-comunión»

Mientras los problemas que aquí se suscitan se traten de una manera global e indiferenciada bajo el título de inter-comunión, corren el riesgo de fracasar con un criterio de «todo o nada». Es necesario establecer diferencias y distinguir lo que es ahora posible de lo que es deseable, pero que ahora no se puede conseguir todavía. La expresión usual «inter-comunión» no es sólo vaga e indefinida, sino que incluso es propiamente algo monstruoso y, en todo caso, un concepto auxiliar. Comunión es comunidad

51. *Gottesdienst, en Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976, 213; cf. *Interkommunion. Hoffnungen zu bedenken. Ökumenische Beihefte*, V, Freiburg-Schweiz 1971 (con biografía internacional hasta el año de la aparición); M. Thurian, *La eucaristía*, Salamanca 1967.

y unidad en la cena. Este prefijo de «inter», que se añade (a la comunión que se pretende), muestra al mismo tiempo la inutilidad real. Lo que debe ser conseguido a través de formas de una *comu-nión* inicial en los servicios religiosos, no es en todo caso la «inter-comunión», sino la comunión efectiva y total.

Es razonable y útil, en esta dirección, conocer y utilizar las distinciones que propuso en 1969 la Comisión de fe y orden del Consejo mundial de las iglesias <sup>52</sup>:

a) El acceso ocasional o excepcional que se permite a los miembros de otras iglesias a la propia eucaristía se llama, según esa opinión, *admisión o permiso limitado*.

b) Donde a los miembros plenamente autorizados para participar en la cena de otras iglesias, se les permite acceder a la propia eucaristía, se habla de una *admisión común* o de una *comu-nión abierta*.

c) Donde dos iglesias o comunidades, después de conversaciones mutuas, permiten a los miembros de las otras comunidades confesionales el acceso a la propia eucaristía, tenemos entonces la *mutua aceptación o permisión* (= la *intercomunión* en el sentido propio).

d) Una ampliación cercana a esta permisión mutua es la denominada *inter-celebración*, que se da en una especie de concelebración de ministros de ambas confesiones o que ministros de una confesión presidan la celebración eucarística en la comunidad de la otra confesión.

En todos esos casos, se trata de cierta participación de los cristianos en la celebración de la cena de otra iglesia confesional, pero las diferencias entre cada una de las maneras de realizar esto son tan grandes, que se llegará sin duda a notables errores si se denomina todo esto con un mismo nombre y si se pretende juzgarlo todo por el mismo rasero.

52. *Interkommunion oder Gemeinschaft?*, en K. Raiser (ed.), Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Stuttgart 1971, 53-70. *Beibefzt zur Ökumenischen Rundschau* 18-19.

## 2) La situación jurídica actual

La conclusión del V *Sínodo general de las Iglesias Unidas Evangélico-luteranas de Alemania (VELKD)*: «Ayuda o asistencia pastoral-teológica a la cuestión de una participación de los cristianos evangélico-luteranos y católicos-romanos en la eucaristía o en las celebraciones de la cena de otras confesiones» (1975), expresa la convicción de que Cristo mismo invita por su iglesia a la cena y de ahí saca la conclusión siguiente:

Si, *en casos especiales*, los miembros de la iglesia católico-romana, confiando en las palabras de Cristo, siguen esta invitación y quieren participar en la cena, no nos sentimos autorizados a impedirlos sólo porque ellos no son miembros de la iglesia evangélico-luterana. Sin embargo, esperamos de todos los que acuden a la mesa del Señor que reconozcan la sagrada cena en nuestros servicios religiosos como *conformes a la fundación o institución de Cristo...* De ahí deducimos que tal comunicante no por ello se aleja de su propia iglesia.

El sínodo general espera, por consiguiente (y desde su punto de vista, con razón), también por parte de los asistentes católicos, una valoración de la cena que ha de hacerse coincidir no sin reparos con la valoración hecha por el Vaticano II: «...ellas, por la carencia del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico...» (*Decreto sobre el ecumenismo*, 22).

¿Tiene también vigencia para la VELKD —teniendo en cuenta los ataques masivos del pasado a la «idolatría» del sacrificio de la misa católico y de ciertas reservas frente a algunos elementos de la concepción católica de la iglesia y de la eucaristía— tal apertura en la dirección contraria? ¿podrían, por tanto, los cristianos evangélicos, según la opinión del Sínodo general de la VELKD, participar en una eucaristía católica?

Si los cristianos evangélico-luteranos... *en casos especiales*, desean comulgar en una celebración eucarística en una comunidad de la iglesia católico-romana, pueden confiar en que Jesucristo crucificado y resucitado se les da, en virtud de la promesa de su palabra en la institución de la cena del Señor, y de una manera corporal. El que con tal fe se acerca a la mesa del Señor, confiesa a Cristo, se arrepiente de sus culpas y alaba la misericordia de Dios en su Hijo por el Espíritu santo. *Otra cosa distinta que esta condición previa* para la recepción de la cena del Señor, *no puede obligar, según nuestra convicción, a los cristianos*. Si los cristianos luterano-evangélicos son conscientes de esto, no nos sentimos autorizados para prohibirles, *en casos particulares*, la participación en la celebración eucarística romano-católica.

Con esto se declara (de una manera indirecta) como no obligatoria también la exigencia del *Directorio ecuménico romano* del 1967, de que tal cristiano-evangélico (junto a las otras condiciones) debe también expresar su coincidencia con la fe eucarística de la iglesia católica (n. 55).

También el *Sínodo general de las diócesis católicas en la República Federal Alemana* dedica al tema «Servicios religiosos ecuménicos», en su declaración sobre el *Servicio religioso*, todo un capítulo bastante extenso, el 5. En estrecha conexión con las afirmaciones del último concilio, se señala, entre otras cosas, la reciprocidad de la concepción de la iglesia y de la eucaristía:

La plena comunión eucarística sólo es posible en la plena comunidad eclesial... A pesar de la fe común en Jesucristo y a pesar asimismo del único bautismo, se dan, especialmente con relación a la esencia de la iglesia y de su pleno poder, y también en parte con relación a la misma eucaristía, diferencias que separan entre las confesiones, que no establecen una comunidad de eucaristía<sup>53</sup>.

Según el *Directorio ecuménico* (1967), se prohíbe por lo regular a los miembros de las iglesias reformadas la participación en los sacramentos de la iglesia católica. Pero ya allí se dice:

Pero puesto que los sacramentos son tanto signo de la unidad como también fuentes de gracia, puede la iglesia, por motivos suficientes, establecer el acceso a estos sacramentos de un hermano separado... en caso de peligro de muerte o en una necesidad grave (persecución, cautiverio o cárcel)... En otros casos difíciles o apremiantes, debe decidir el pastor local o la conferencia episcopal.

Ya en 1972, explicó una Instrucción del Secretariado romano para la unidad que «casos de este tipo no se circunscriben a situaciones de opresión o de peligro». El sínodo cita ampliamente estas afirmaciones que interesan a la iglesia universal y asocia a las mismas un llamamiento a los obispos a quienes corresponda en derecho: «El sínodo ruega a los obispos que den todas las posibilidades legítimas para permitir el acceso, a los cristianos separados, si lo desean, a la eucaristía» (5, 4).

¿Qué es lo que ocurre con la posibilidad de participación de los católicos en la cena evangélica? El *Directorio ecuménico* determinó de una forma lapidaria: «Un católico puede pedir los sacramentos únicamente de un ministro que haya recibido válidamente la ordenación sacerdotal». Luego, el sínodo explica en sus rasgos

53. *Gottesdienst, o. c.*, 214.

esenciales este criterio. También las iglesias reformadas confiesan ciertamente que:

En la celebración del memorial de la muerte y de la resurrección del Señor en la sagrada cena, se designa y significa la comunidad viviente con Cristo, y ellos asimismo esperan su glorioso retorno. Sin embargo, debido a su discordante comprensión de la fe, preferentemente en relación con el ministerio y el sacramento del orden, no ha conservado la realidad originaria y completa del misterio eucarístico. Además, las concepciones sobre el significado de la cena en las iglesias reformadas son todavía más diversas. Por eso el sínodo *por ahora* no puede autorizar la participación de un cristiano católico en la cena evangélica.

Pero luego trata de ofrecer una prudente (!) apertura:

Sin embargo, no se puede excluir que un católico cristiano —*siguiendo los dictámenes de su conciencia*— crea reconocer motivos en su situación particular que le hagan parecer necesaria en su interior la participación en la cena evangélica. Pero ahí ha de tener en cuenta que tal participación no corresponde a la dependencia interna de la eucaristía y la comunión eclesial, especialmente en lo que se refiere a la concepción del ministerio. En la decisión, ante la que se ha situado, él no puede poner en peligro su enraizamiento en la propia iglesia, ni su decisión puede insinuar la negación de la propia fe y equiparar la otra iglesia a la propia o insinuar cualquier otra significación semejante (5, 5).

A estos pasajes hay que reconocerles el empeño en hacer unas afirmaciones responsables comunes. Pero también se puede rastrear en ellos un esfuerzo por *no dejar la situación en su status quo*. Debe mantenerse un proceso en marcha en el que «los esfuerzos necesarios en pro de una inteligencia común de la eucaristía no sufran daño debido a un proceso demasiado acelerado». A través de este proceso debe llegarse a «aquella plena unidad... que encuentra su expresión en la eucaristía común» (5, 6).

c) *Tareas que se presentan ante nosotros*

1) La recepción de la labor teológica por parte de la iglesia

El entendimiento mutuo entre los teólogos de las diversas confesiones ha realizado sorprendentes progresos en comparación con los tiempos pasados. Y, precisamente por ello, deben considerarse con sobriedad y sin demasiado entusiasmo. Porque una unión en el campo de la teología, de la doctrina e incluso de una profe-

sión redactada en fórmulas, no significa en modo alguno la unión de las iglesias. Una discrepancia entre el estado de los conocimientos formulados ya en común en la teología y entre la conciencia de fe de los fieles se muestra hoy precisamente en el campo de la eucaristía. Y sin duda no sólo en el sentido de una desaliñada y descuidada «generosidad» —supondría, para la dirección de las iglesias y para los teólogos un problema todavía, que hace tiempo se habría solucionado en la «base»— sino precisamente y de un modo más claro, contrario. En efecto, la comunión teológica interconfesional en la concepción de la eucaristía ha progresado e ido mucho más allá que la conciencia de conjunto en las comunidades y en las confesiones de las «cristiandades» orgánicas. Los diversos documentos denominados de «consenso», que —a base de un intenso estudio de la historia de los dogmas y de una referencia cuidadosa al testimonio primitivo de la Biblia— se han elaborado sobre esta temática en común en los últimos años<sup>54</sup>, reflejan una aproximación sorprendente: «Con relación a las controversias clásicas entre las confesiones, el proceso de la discusión teológica muestra que no deben perjudicar ya la coincidencia fundamental en los modos de concebir y que, por tanto, no se puede justificar ya una separación entre las iglesias»<sup>55</sup>. Esta convicción parece que va apoderándose cada vez más de los teólogos. Incluso en la temática tan difícil sobre el «ministerio y la eucaristía», la discusión sustancial entre las confesiones ha progresado tanto que se han podido establecer mociones o propuestas concretas para un primer paso en un reconocimiento mutuo de los ministerios»<sup>56</sup>.

Pero todos estos resultados están todavía muy lejos de influir en el pensamiento y la actuación concreta de los fieles y de las

54. W. Pannenberg - J. Höfer y otros, *Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?*, Regensburg-Göttingen 1971; H. Meyer, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Dialoge in den USA und Weltebene*, Frankfurt 1973; G. Gassmann y otros (eds.), *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum ecangelisch, römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt 1974; R. Boeckler (ed.), *Interkommunion-Konziliarität Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, Kornthal* 1974. *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 25; R. Mumm (ed.), *Eucharistische Gastfreundschaft. Ökumenische Dokumente*, Kassel 1974; *Gemeinsame römisch-katholische, evangelisch-lutherische Kommission. Das Herrenmahl*. Paderborn-Frankfurt 1978.

55. H. Fries-W. Pannenberg, *Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft: Una Sancta* 26 (1971) 68-88, aquí 86.

56. Cf., por ejemplo, B. H. Fries, *Was heisst Anerkennung kirchlicher Ämter?*: *Stimmen der Zeit* 98 (1973) 507-515; A. Ebnetter, *Die gegenseitige Anerkennung kirchlicher Ämter*: *Orientierung* 39 (1975) 154-159.

comunidades, de los párrocos y de los obispos. Por eso debemos apoyar con todo interés el ruego que hicieron la comisión común católico-romana y evangélico-luterana del Secretariado para la unión de los cristianos, por una parte, y de la Alianza mundial luterana, por otra y que dice así:

*Una doctrina teológica sigue siendo una simple teoría de unos pocos individuos, mientras no sea afirmada y aceptada por todo el pueblo de Dios. Incluso las afirmaciones conciliares sólo se hacen efectivas si toman forma en la vida y en el pensamiento de los creyentes. Según eso, es imprescindible que nuestro testimonio común acerca de la cena del Señor encuentre una respuesta entre los demás cristianos. Por eso nos dirigimos a ellos con el ruego de que examinen nuestras reflexiones, las sopesen y las mejoren en cuanto sea necesario y se apropien de ellas en cuanto sea posible*<sup>57</sup>.

## 2) La necesidad de estudios teológicos más amplios

Con este balance provisional no se debe sacar la impresión de que se hayan tocado y tratado todos los problemas en la teología acerca de la eucaristía.

En lo que sigue, vamos a referirnos —sin pretender ser completos— a un sector de problemas, que, a mi parecer, necesitan de un esfuerzo teológico más intenso.

a) *El concepto «unidad de la iglesia»* es mucho menos claro de lo que frecuentemente parece y de la impresión que ha podido suscitar en el debate sobre la comunión en la cena del Señor. Se ha mencionado ya muchas veces la relación que existe entre la concepción de la eucaristía y de la iglesia. Si en la celebración de la eucaristía se presenta de una manera concreta el ser de la iglesia, se sigue de ahí que las afirmaciones acerca de la iglesia son también de importancia especial para la eucaristía, y por eso asimismo tiene una importancia fundamental para la comprensión de la eucaristía la frase introductoria de la Constitución sobre la iglesia del concilio Vaticano II: «La iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, *signo e instrumento* de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

*Signum e instrumentum de la unidad.* Con estas dos palabras, que explican el concepto de sacramento, se señalan posturas conocidas del debate actual, las cuales eventualmente articulan y

57. Paderborn-Frankfurt 1978, 47.

expresan algo importante, pero que si se absolutizan, se convierten en falsas y bloquean cualquier avance.

La opinión, que se puede oír cada vez más en el campo católico y que se formula frecuentemente por la teología ortodoxa, destaca la cena del Señor sobre todo como *signo de la unidad que ya existe*. Ella apunta claramente a la estrecha dependencia entre la comunidad de la cena y la comunidad de la iglesia y al hecho de que una notable medida de comunión en la fe y en la adhesión a la iglesia es el presupuesto necesario para celebrar en común la eucaristía. Pero dicha opinión se halla en constante peligro de exigir como presupuesto algo que se dará únicamente en la plenitud de la historia. Y, sobre todo, se corre el riesgo de exigir coincidencia también allí donde la diferenciación afecta más a una figura exterior, formada a lo largo de la historia, en la que se expresa una convicción fundamental (eventualmente común).

La otra postura que ve en la eucaristía sobre todo el medio y el *instrumento de la unidad que debe conseguirse*, destaca con razón que la unión con Cristo y la unidad de los unos con los otros nunca se conseguirá suficientemente sino que es una tarea que siempre se tiene que estar realizando. Tampoco la unidad de la comunidad eucarística dentro de cada una de las confesiones es algo perfecta, pues se ve perjudicada seriamente de muchas maneras. La unidad mencionada está constantemente «ante nosotros», y de ahí que se vea «super-representada» en toda celebración eucarística. Este momento escatológico de la unidad de la iglesia quedó frecuentemente en el olvido e incluso hoy día se silencia a menudo. Pero el peligro de poner el énfasis unilateralmente en este aspecto salta también a la vista: Conduce fácilmente a un nuevo «sacramentalismo» que espera de la realización litúrgica lo que debe producirse y elaborarse de muchas otras maneras.

*No debemos dejar de decir que la eucaristía es ambas cosas: es signo de una unidad que existe ya, pero es asimismo siempre un medio para lograr una unidad que no se ha conseguido todavía. Con ello se plantea con mayor agudeza la cuestión sobre lo que hay que entender aquí por unidad, sobre el mínimo que hay que exigir en la comunión de pensamiento y actuación cristianos, y que debe presuponerse para poder celebrar efectivamente como una comunidad de Jesucristo la eucaristía.* La unidad en la pluralidad, y por tanto el pluralismo teológico y eclesial no pueden ser una justificación de la comodidad y la impotencia para no establecer la necesaria unidad o para admitir que no existe todavía. Por otra parte, es asimismo claro que unidad no puede significar sim-

plemente la uniformidad del rito o del lenguaje de las escuelas teológicas. El tema teológico «Unidad de la iglesia» contiene todavía muchas cuestiones que no están claras»<sup>58</sup>.

Es importante, en la discusión de estas cuestiones, no volver atrás de nuevo en una conciencia del problema ya conseguida y en un estadio de conocimiento ya logrado. Se ha aludido con buenos motivos a los progresos efectivos en el conocimiento, que han resultado de la descripción de la pertenencia a la iglesia del concilio Vaticano II (LG 14-16). Por eso no es útil volver sin más a la manera de hablar de Pío XII sobre la articulación y la unidad con la iglesia; la manera que, en este debate, se ha reconocido como insuficiente.

A mí me parece que tampoco basta que el Directorio ecuménico de 1967 pretenda, bajo determinadas condiciones, permitir a los no católicos el acceso a la eucaristía «porque... los sacramentos son tanto signos de unidad como también fuentes de gracia...». Esta contraposición entre «tanto... como» es una asociación insuficiente de dos planos diversos:

Porque ambas ideas —la del signo de la unidad así como la del instrumento— se pueden considerar tanto bajo el aspecto comunitario como bajo el aspecto individual. Y asimismo ambos elementos —signo e instrumento— contienen una afirmación tanto acerca del carácter de donación, sobre la actuación graciosa de Dios, como también sobre los presupuestos humanos y sobre la realización humana. Aquí —a mi parecer— hay que descubrir o poner en claro algunos despropósitos más.

La aclaración del Secretariado romano para la unidad, del 17-10-1974, abarca ciertamente ambos aspectos: signo e instrumento. Esto hay que destacarlo, porque no es algo natural y corriente en las declaraciones católicas. Pero ¿es concluyente la orientación de las ideas cuando allí sólo se reconoce el carácter instrumental en el campo inter-católico?: «Dentro de la comunidad completa en la fe, la comunión eucarística es expresión asimismo de esa comunidad y, por ello, expresión de la unidad de los creyentes, así como a la vez el medio que constituye y robustece esa unidad. Pero si, por el contrario, la comunión eucarística se realiza comunitariamente por personas que no se hallan mutuamente en plena comunión eclesial, ella no puede ser expresión de la unidad plena, que se significa esencialmente por la eucaristía, pero que en ese caso no existe realmente; de ahí que una praxis semejante no puede considerarse como medio que lleve a la comunidad plena»<sup>59</sup>.

¿Qué es lo que se expresa aquí cuando se dice «comunidad plena», y cuándo ésta puede y debe «robustecerse»? Naturalmente, la eucaristía en el segundo caso no puede significar «una unidad plena» (= ¿comunidad plena?). ¿Y cómo a ese «de ahí» se le puede atribuir un carácter instrumental para la adquisición de la unidad? ¿cuándo y a través de qué se hace ineficaz el carácter realizador de la unidad que exige la unidad y que la fortalece, en una palabra, el carácter instrumental de la eucaristía?

58. Cf. J. Pruisken, *Interkommunion im Prozess. Abendmahlsgemeinschaft als Zeichen und Mittel kirchlicher Einigung*, Essen 1974.

59. *Instruktion über die Zulassung zur hl. Kommunion in besonderen Fällen. Komment. v.A. Brandenburg. Nachkonziliare Dokumentation* 14, Tréveris 1974, 53.

b) Un segundo círculo de problemas entronca inmediatamente con el tema anterior: *La permisión del acceso de los cristianos no católicos a la celebración eucarística católica* me parece que exige una aclaración más amplia. Ciertamente, que ahí se trata sobre todo de medidas del magisterio de la iglesia y eclesio-políticas. Pero éstas se apoyan siempre, de una manera directa o indirecta, en determinados *theologúmena*.

Así argumenta, por ejemplo, la toma de posición del Secretariado para la unidad del 1 de junio de 1972: «Si se trata... de cristianos, que pertenecen a comunidades, cuya fe en la eucaristía se diferencia de la de la iglesia y que no tienen sacramento del orden, entonces la permisión de su acceso a la eucaristía católica alberga el peligro de que se vea oscurecida la relación esencial entre la comunidad eucarística y la comunidad cristiana. Por eso el Directorio trata estos casos de una manera distinta de los de las iglesias orientales y prevé la permisión de este acceso a la eucaristía solamente en casos raros y muy excepcionales»<sup>60</sup>.

Pero, ¿hay que tener en cuenta sólo este peligro o habría que pensar asimismo en el efecto positivo de que se haga al nuevo huésped evangélico experimentar y ver con nueva luz la valoración que se da a la eucaristía dominical en la conciencia católica? ¿y es esta interdependencia entre la concepción de la eucaristía y de la iglesia de una manera incuestionable el punto de vista al cual deben subordinarse necesariamente los demás, como, por ejemplo, «la preocupación por la comunidad de fe en el matrimonio en el que un cónyuge pertenece a otra confesión»?<sup>61</sup>.

Un documento romano del 1972, que trata de aportar algunas aclaraciones al Directorio ecuménico de 1967, dice: «Fuera del peligro de muerte, menciona el Directorio dos ejemplos, a saber, la prisión y la persecución, pero habla también de otros casos de apremiante necesidad... Se puede tratar de cristianos que se encuentran en una grave necesidad espiritual y que no tienen ninguna posibilidad de dirigirse a sus propias comunidades... Pues bien, si ellos llenan las otras condiciones previstas por el Directorio, a estos fieles se les puede permitir el acceso a la comunión eucarística, pero corresponde al obispo del lugar el examinar cada uno de los casos»<sup>62</sup>.

¿Se puede justificar teológicamente por qué no se ha encontrado una norma general para determinadas situaciones que hace tiempo superaron el estado de situaciones excepcionales como, por ejemplo, el de un cónyuge de un matrimonio mixto? ¿no influye aquí la preocupación de verse enfrentados muy pronto con el problema de la reciprocidad? ¿y se puede justificar teológicamente por qué no es el párroco del lugar sino sólo el obispo, y esto en cada caso particular, el que pueda dar el permiso de acceso a la comunión?

A mí me parece que una teología totalmente responsable puede demostrar que aquí las declaraciones teológicas no se hallan totalmente agotadas desde el punto de vista jurídico. En cualquier

60. *Ibid.*, 37.

61. *Gottesdienst o. c.*, 215.

62. *Instruktion über die Zulassung zur hl. Kommunion in besonderen Fällen*, 39.

caso, la teología debía decir, con mayor claridad todavía que hasta ahora, que en tales lugares y en otros semejantes las consecuencias jurídico-prácticas no resultan necesariamente de las premisas teológicas con las cuales se relacionan.

c) Una tarea más amplia de la auto-reflexión teológica es y sigue siendo la cuestión acerca de la *concepción del ministerio*. Aquí parece que radica a veces la dificultad principal para que puedan darse pasos concretos en la dirección de una comunión en la cena. Ciertamente que se pueden advertir todavía —mirando al conjunto de las diversas confesiones— enormes diferencias en la teología y, sobre todo, también en la praxis del ministerio eclesial. Pero, por otra parte, las aclaraciones o explicaciones precisamente sobre este tema, en determinados documentos que hablan del consenso de los últimos años, son tan importantes y casi sensacionales que sería algo irresponsable si pretendiéramos, a pesar de ello, parapetarnos en el campo católico tras la proposición del concilio antes citado acerca de la deficiencia del misterio eucarístico, debido a que les falta el sacramento del orden sacerdotal (*Decreto sobre el ecumenismo*, 22). Por parte católica, no debemos adoptar una posición despreocupada de los *beati possidentes*, como si nuestra teología sobre el ministerio y nuestra praxis del ejercicio del ministerio fueran la prolongación directa de la concepción sobre el ministerio del nuevo testamento y de la primitiva iglesia<sup>63</sup>.

Nosotros exigimos con todo derecho de las iglesias evangélicas una apremiante nueva reflexión sobre la función y la valoración de la ordenación, y también sobre su forma concreta sobre éste anti-quísimo signo de la imposición de las manos por parte del obispo, como signo eficaz de la vinculación en la tradición conjunta de la iglesia. Pero esa misma exigencia de una vinculación en la tradición conjunta y de la conexión retrospectiva con los orígenes del nuevo testamento significa, para nosotros, una renovación (que en algunos puntos está todavía por realizar) de nuestra teología de los ministerios, que, en muchos rasgos, corresponde mucho más al sacerdocio levítico que al sacerdocio de Jesucristo, como lo muestra, por ejemplo, la Carta a los hebreos. Quiero decir que el señalar las diferencias que existen de hecho no puede tener la finalidad de que nosotros los católicos «esperemos» lo que se vaya a hacer dentro de poco en el campo evangélico. Porque ¿no sería realmente fatal que el desarrollo de la teología evangélica so-

63. Cf., por ejemplo, H. J. Schultz, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976, 87-122.

bre el oficio terminara en todos los puntos donde nosotros los católicos del siglo XX todavía nos encontramos?

La relación retrospectiva común hacia la raíz común debe establecer, también en el campo de nuestra teología del ministerio, algo mucho más «evangélico», es decir, una conformidad mayor con el evangelio. Y esto sería de importantes consecuencias para la cuestión de la comunión con la iglesia y con la cena.

d) En un último punto, quiero aludir a un impedimento importante que surge en el camino hacia la plena comunión en la cena, el cual sólo puede ser eliminado por nuestros hermanos los evangélicos. Me refiero a la *valoración de hecho* de la cena en la conciencia y en la vida eclesial de las comunidades evangélicas. ¿Qué es lo que ocurre con la cena dominical? ¿sigue siendo como un apéndice para unos pocos, y sigue asimismo siendo la excepción de la regla de un simple servicio de predicación?

Una actitud semejante a la que se encuentra entre nosotros, tal como lo hemos visto en la encuesta, se da también entre muchos hermanos evangélicos en relación con nuestra reforma litúrgica, según la frase ingeniosa: los católicos avanzan despacio, pero no están tan lejos como nosotros ni con mucho. Tal actitud no sólo bloquea ampliamente las reformas, todavía retrasadas en el campo de la liturgia evangélica, sino que se establezca la cuestión de si es verdad todavía, a fin de cuentas, lo que dijo la *Confessio augustana*, a saber, que, en las comunidades reformadas, la cena se celebra de una manera más intensa que en las católicas.

No se trata únicamente de pensar sobre la estructura interna de la cena, si es que (ocasionalmente) se celebra, sino que se trata decididamente de que se celebre regularmente como el servicio religioso propio de la iglesia de Jesucristo y de cómo se habla y se piensa de esa necesidad.

Sería injusto pintar las cosas aquí en blanco y negro e ignorar los nuevos desarrollos que han tenido lugar en el campo evangélico. «Por parte luterana se advierte y se critica que, en el pasado, la cena en las iglesias reformadas aparecía frecuentemente como un simple apéndice del servicio de la palabra y que sólo ocasionalmente se celebraba; frente a esta actitud hoy se destaca la unidad y la interdependencia entre la predicación y la cena. La mayor parte de las normas luteranas sobre el servicio divino decretadas a partir de 1945 prevén, por ello, el "servicio divino completo" con predicación y con cena como cosa normal»<sup>64</sup>. Pero hay que advertir que sólo en pocas comunidades evangélicas

64. H. Meyer, *Eucharistie-Wort-Verkündigung*, en *Gemeinsame Kommission, Das Herrenmahl*, Paderborn-Frankfurt 1978, 92.

se tiene normalmente ese «servicio divino pleno». Naturalmente que la tarea que aquí se propone exige una labor eminentemente práctica en las comunidades. Con todo, un cambio de la conciencia en las comunidades y en los párrocos de las mismas presupone sin duda un cambio de orientación teológica más intenso y una transmisión de esta nueva reflexión. Debería ser posible saltar por encima del *pathos* reformatorio de una «teología de la palabra» y transformarlo en una celebración renovada de la cena todos los domingos.

Me agradecería terminar estas breves indicaciones a la labor que todavía queda por realizar con el apremiante llamamiento que formuló el sínodo de Würzburg en su Declaración *Unsere Hoffnung* (Nuestra esperanza) bajo el epígrafe: «Hacia una unión viva entre los cristianos» (IV, 1):

*No pretendemos restar importancia al escándalo de un cristianismo dividido, que se agudiza de día en día frente a un mundo que crece cada vez más a prisa, ni tratamos tampoco de disimularlo. Y tampoco pretendemos pasar por alto o infravalorar las posibilidades concretas y los puntos de arranque para una realización responsable de la unidad. Esta unidad corresponde a la acción unificadora de Dios, pero también a nuestra actuación en su Espíritu, a través de la renovación viva de nuestra vida cristiana en el seguimiento del Señor.*

## LA PENITENCIA

1. *La cuestión del pecado hoy*a) *La predicación abusiva del pecado  
y la moderna ilusión de la inculpabilidad*

## 1) Sorprendentes cambios en la práctica de la penitencia

Todos nosotros, a nuestro modo, nos hemos visto afectados por un proceso de transformación en la historia de la práctica religiosa que sorprende: en efecto, la frecuencia de la confesión ha disminuido en los últimos años de tal manera, que este cambio sólo se puede comparar adecuadamente con el abandono de la frecuencia de la práctica de la comunión en la edad media. De todos modos nosotros, como contemporáneos de este hecho, apenas somos conscientes de la importancia y significado de esta transformación, que parece característica de esta época. Sería bastante razonable el explicar esto como expresión de una desaparición paulatina de la fe. Pero realmente es el efecto de un conjunto de causas y de motivaciones de diversos tipos y de diversa importancia.

Mencionemos algunas, sin escalonarlas según su influencia: Naturalmente entra en juego en cierto modo una especie de emigración interior. Si en muchos cristianos la misma vida parece que cada vez se ve menos impregnada por la fe y se han mantenido, sin embargo, determinadas prácticas exteriores del creyente, parece que el campo en apariencia totalmente privado de la «confesión auricular» ha fallado antes que otros y que el campo de la conciencia no se ve apoyado socialmente.

Por otra parte, ciertamente que en no pocos católicos ha influido una falsa idea de la reforma de la iglesia. El proceso de renovación apuntado por el concilio presupone una información exacta, una elasticidad espiritual y una

motivación profundizada. Se tiene la impresión de que, en muchas comunidades y en ciertos espíritus, ha ocurrido algo totalmente distinto de lo que los obispos del concilio Vaticano II pretendieron y dijeron. La consecuencia de todo esto es, en unos, la inseguridad y, en otros, el relajamiento o la flojedad. El justificado llamamiento a una decisión de conciencia responsable en el campo de la actuación moral cayó, por eso, frecuentemente en el vacío, ya que únicamente unas pocas conciencias habían sido preparadas para este espacio de libertad. Los espíritus angustiados o apocados quieren siempre unas referencias exactas a los casos individuales, mientras que los más desenvueltos y decididos deducen a la ligera, de la mayor libertad propia de decisión, un relajamiento o eliminación de los deberes morales. Las divergencias entre las manifestaciones del magisterio oficial de la iglesia y las tomas de posición de los teólogos especializados en cuestiones referentes a conflictos morales concretos se convierten fácilmente en *alibis* o coartadas para la propia flojera o pereza.

Ciertamente que, en el retroceso de la frecuencia de la confesión, ha desempeñado un gran papel asimismo el desacoplamiento, que en sí hay que considerar como positivo, entre la eucaristía y la confesión. En otros tiempos, era regla que, después de recibir el sacramento de la penitencia, se recibiera una sola vez o varias la comunión, y que de esta manera a la confesión mensual se añadiera una «comunión rutinaria» también mensual.

Como una de las causas del cambio que hemos señalado, hay que mencionar asimismo la decepción respecto a la misma confesión, la desilusión por su falta de eficacia, porque no resuelve los sentimientos de culpabilidad ni libera de ellos o porque no proporciona una mejora permanente. Pero, evidentemente, el signo sacramental no sustituye nunca al arrepentimiento o a la renovación. ¿Es que hemos esperado de la absolución lo que sólo nosotros podemos realizar, es decir, la conversión efectiva? De esto ha sido responsable, en ciertas circunstancias, una falsa teología sacramental y pastoral, que relegó a un segundo término o anuló la participación del penitente o que la redujo al acto, poco agradable, de la confesión de los pecados.

Ciertamente que la denominada confesión frecuente presentaba especiales problemas por el hecho de que ella tenía que contar con guías de almas capaces y bien formados<sup>1</sup>.

## 2) ¿Una falsa imagen de Dios y un abuso de autoridad?

En muchos fieles se ha dado en este campo una experiencia, que tiene más repercusión todavía que los motivos a los que hemos aludido. El modo como se trataba en la predicación el tema del pecado y del perdón se grabó tenazmente en la conciencia de muchos católicos.

Marianne Dirks, una publicista católica y miembro entusiasta del sínodo de Würzburg, escribe sobre esto un comentario refiriéndose al apartado «Perdón de los pecados» de la declaración sinodal *Nuestra esperanza*. «Los jó-

1. Cf. H. Bacht, *Überlegungen zur Erneuerung der Beichte. Lehre der Geschichte und ihre Konsequenzen für heute: Geist und Leben* 52 (1979) 17-31.

venes cristianos de nuestros días apenas pueden hacerse una idea del papel tan destacado que desempeñaron el pecado y la culpa en la vida religiosa de la generación más adulta: Muchos católicos no han conseguido salir aún del sentimiento profundo de la propia culpabilidad y nunca han llegado a sentirse en la libertad de los hijos de Dios. No raras veces su vida de fe se vio dominada hasta la más avanzada edad por la angustia: angustia de pecar —sobre todo contra el sexto mandamiento—, angustia ante un severo Dios-juez, angustia ante el infierno al que se puede ir por una muerte repentina, angustia también ante la confesión, la cual únicamente garantizaba la liberación de un entramado de culpa, por un breve tiempo... En muchos, esta relación distorsionada hacia una experiencia realmente cristiana —y al mismo tiempo humana— de superación de la culpa se debe a una predicación unilateral y mal orientada. No sólo los "sermones sobre el infierno" de las misiones populares, sino también en la denominada "pastoral ordinaria", los sermones morales eran mucho más frecuentes y efectistas que el anuncio o la predicación de la buena nueva<sup>2</sup>.

Me parece importante advertir aquí que Marianne Dirks no escribe en este caso contra la predicación de la penitencia, sino de la experiencia cristiana y de la preponderancia de la culpa y del pecado. Así, pues, se trata de cómo hay que acometer, según el evangelio, la verdad de nuestro pecado y del perdón de Dios.

El Dios amenazante, exigente, que causa angustia, no era en modo alguno una herencia puramente luterana, sino que era patrimonio común de muchas predicaciones católicas. Una imagen de Dios bastante poco basada en el testimonio de conjunto de la Escritura describía al Juez universal y enseñaba el «temor de Dios». Mientras tanto, las parábolas de Jesús, en particular la parábola del hijo pródigo, quedaban en un último plano, como si se sintiera vergüenza de ellas.

Pero no sólo era contraproducente una imagen de Dios, desfigurada en un gesto amenazante, sino también y en muchos casos una instalación inconsciente de influjo real y efectivo y de poder sobre las almas, aunque naturalmente se hiciera con la mejor intención, a saber, para mantener a la gente en la observancia de sus deberes religiosos. El poder de la absolución era en muchos casos, de hecho, un instrumento de subordinación, que producía dependencias.

Cuando se afirma esto de una manera un poco global y despreocupadamente, hay que evitar, sin embargo, el error de que no se deba nombrar al mal como lo que es y de que no haya que referirse al pecado como tal. No se trata, por tanto, de negar que se pueda predicar sobre el pecado, sino que se apunta a que se hable como se debe del pecado y de la culpa.

2. M. Dirks, *Belastende Schuldpredigt und befreiende Erkenntnis*, en P. Düsterfeld - H. Rolfes (ed.), *Unsere Hoffnung-Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit*, Mainz 1976, 72-74.

El sínodo formula, en la declaración *Nuestra esperanza*, esta idea, que apunta un poco a la renovación del pasado de la iglesia: «Nuestra esperanza nos manda... seguir aferrados de una manera realista a nuestra conciencia de culpa, también y precisamente en una sociedad que lucha con todo derecho para conseguir más libertad y mayoría de edad para todos y a la que se comprende de una manera especial debido al daño que se le puede ocasionar hablándole de la culpa, y que de hecho ocasionó en la historia del cristianismo. En efecto, ¿no ha alimentado a veces la praxis de nuestra iglesia la impresión de que se debía combatir la predicación eclesial sobre la culpa, si es que se pretendía servir a la libertad real del hombre?... Nuestra predicación de la conversión debe resistir en cualquier caso la tentación de desalentar a los hombres a través de la angustia. Ella debe luchar contra toda tentación, que expresa mal el pensamiento cristiano sobre la culpa y el pecado, de dar la impresión de una insana sumisión del hombre por el hombre, de manera que en último término los débiles e impotentes se ven agobiados por más culpa y en cambio los poderosos ostentan más poder y menos culpa»<sup>3</sup>.

Esta reflexión intraeclesial y su correspondiente corrección son necesarias a fin de que pueda ser enderezada como conviene la predicación de la conversión, tanto respecto al individuo como a la colectividad.

### 3) Formas inválidas de «emancipación»

En este lugar desearía referirme a aquellas formas inválidas de la denominada emancipación, las cuales tratan de solucionar el problema de la culpabilidad. Este fenómeno particular que, en la literatura de los últimos tiempos, se ha designado con frecuencia y también en la declaración del sínodo con la palabra «ilusión de inculpabilidad», acaba, tanto en el individuo como en la sociedad, poniendo en tela de juicio la conciencia de culpabilidad y la misma culpa. Dirijamos al menos una breve mirada al aspecto individual de este fenómeno y luego a las formas sociales de esa «ilusión de inculpabilidad».

En la literatura popular se ha ido difundiendo de una manera creciente la siguiente concepción: El infundir una conciencia de culpa sería una manera determinada de domesticación y de manipulación de los niños, los cuales de esta manera no sólo aceptarían para toda la vida las normas de conducta de los adultos, sino que, en gran parte, tendrían sentimientos de culpabilidad y de falta de libertad que les durarían toda la vida. Y, puesto que prevenir es mejor que curar, una educación sin coacción y sin normas sería mucho mejor que la visita al psiquiatra. Por desgracia, es verdad que el psicoanálisis tiene que extirpar muchas neurosis de culpabilidad eclesiógenas,

3. Sínodo de Würzburg, *Unsere Hoffnung*, Freiburg 1976, 94.

es decir, producidas por la iglesia; y este descubrimiento y la liberación de falsos sentimientos de culpabilidad es una labor necesaria y beneficiosa. Pero, ¿se apunta con ello al verdadero problema? Me refiero al problema de que, en nuestra actuación, siempre se trata de unos componentes objetivos en el sentido de que, de un modo totalmente independiente de mi sentimiento y de mi conciencia, el mundo circundante en el que yo vivo, y el estar con los otros hombres con los que convivo esperan de mí ciertas actitudes concretas, determinadas y fundadas objetivamente, a las que defraudo sin motivos reales, porque prescindo de tales obligaciones. El entramado de libertad y condicionamiento, de responsabilidad y repulsa de esa responsabilidad, no puede resolverse con frases hechas o con tópicos. Lo que ocurre es que la experiencia originaria de defraudar culpablemente en lo que deberíamos o podríamos hacer no se puede dejar de discutir, o negar, o simplemente eliminar.

Es evidente que una atmósfera que se ve imbuida en un egoísmo natural que se justifica a sí mismo, determinado por una actitud fundamental, que trata de solucionar el problema del pecado en las relaciones humanas por el hecho de convertir los propios intereses en la única norma de conducta, es como un gas tóxico para la conversión y la renovación, y, por tanto, también para el sentimiento de penitencia y para la praxis de la misma. Dentro de nuestra sociedad, esta «ilusión de inculpabilidad» adquiere en parte los rasgos y las dimensiones de grandes teorías e ideologías históricas.

Bajo el título de *Liberación y emancipación*, J. B. Metz hace suya la idea de los mecanismos históricos de disculpa, que trató O. Marquardt bajo el título de *¿Cómo puede ser la historia de la filosofía?*<sup>4</sup> Metz apunta a que el hombre, en la descripción y en la explicación de la historia, en el proceso de la historia reciente del espíritu, se ha ido situando cada vez más en el lugar de Dios. En lugar del *Deus salvator*, se convirtió el *homo emancipator* en el sujeto universal de la historia. Con ello, acarreó sobre sí naturalmente todo el peso que la historia concreta del sufrimiento carga sobre nosotros. «¿Quién es el culpable y a quién atribuir todo esto? Con relación a esta pregunta, se establece en las teorías históricas emancipatorias, en analogía con la teodicea, una especie de antropodicea con un difícil mecanismo de justificación y de disculpa, que deja en la sombra todo el refinamiento argumentativo de la teodicea clásica. Puesto que ya no tenemos a Dios a nuestra disposición como el sujeto de atribución, parece que toda la culpa, con relación a la historia del sufrimiento, recae sobre el hombre como autor de la historia. El *homo emancipator* debía "justificarse" por el hecho de que él toma sobre sí, como autor responsable de la historia, la culpa y el pecado. El *homo emancipator* debía vivir propiamente como *homo peccator* y comprenderse... El divide en dos partes su responsabilidad histórica y sin embargo, no desea ser tomado en serio como el sujeto de la historia. Respecto a la historia del sufrimiento, se escurre del trono del sujeto de la historia. Frente a él, desarrolla astutamente "el arte de no haber sido"... Este mecanismo de disculpa se ilustra en las filosofías históricas dominantes, ya sean idealístico-liberales, o de origen marxista o positivista»<sup>5</sup>.

4. O. Marquardt, *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?*, en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973, 66-82.

5. J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg 1973, 120-140.

Nosotros no somos culpables, sino la «naturaleza» del hombre, entendida como un hecho previo que nos determina plenamente, de manera que nosotros no podríamos obrar de otra manera. Pero esta coacción vale únicamente en lo que se refiere a lo negativo; los resultados positivos son mérito nuestro. Es culpable la «sociedad», que muestra una «falsa conciencia», la cual todavía no se ha formado como corresponde. Es culpable la «clase hostil» la cual, por ello, debe ser oprimida y marginada sin miramientos.

También la Declaración del sínodo alude a este aspecto. Aquí se rastrea inmediatamente la mano del autor principal, J. B. Metz:

El cristianismo se opone, con su manera de hablar acerca del pecado y de la culpa, a aquella ilusión de inculpabilidad secreta, que se extiende por nuestra sociedad y con la cual nosotros tratamos de buscar la culpa y el pecado, si es que los admitimos, únicamente en los otros, en los enemigos o adversarios, en el pasado, en la naturaleza, en la predisposición o en el ambiente. La historia de nuestra libertad parece doblada en dos partes y actúa como partida por la mitad. Un secreto mecanismo de disculpa actúa en ella: El éxito, el logro y la victoria de nuestras actuaciones nos las atribuimos a nosotros mismos, pero, en lo demás cultivamos el arte de la suplantación o del rechazo, de la negación de nuestra responsabilidad, y estamos siempre en busca de nuevos *álibis* o coartadas con relación a los aspectos trágicos de la vida, del aspecto catastrófico de la misma, y asimismo con relación al aspecto de infelicidad de la historia que hemos hecho y escrito nosotros mismos... Nuestra predicación cristiana de la conversión... debe, sin embargo, tener el valor de despertar la conciencia de culpa y de pecado y de mantenerla viva. Y precisamente también teniendo en cuenta la implicación social creciente de nuestra actuación y de nuestra responsabilidad, que hoy día llega mucho más allá de lo que representa nuestro vecindario. El modo de hablar cristiano acerca del pecado y de la conversión debe referirse precisamente a ese entramado de culpa estructural en la que, por las complicaciones y las dependencias, nos hemos convertido en pueblos y grupos extraños respecto a la miseria y a la opresión. Ella debe consistir en que podemos ser culpables no sólo por lo que podemos hacer o dejar de hacer inmediatamente a los demás, sino en lo que les ocurre a los demás...

#### b) *La superpotencia y la realidad del mal*

Es claro que, entre las «suplantaciones» analizadas, no se han tomado en serio el predominio y la realidad del mal y nuestra responsabilidad.

## 1) La experiencia fundamental de Pablo (Rom 7, 14-25)

¿Cómo esbozar con toda brevedad la postura cristiana? Pablo describe a los romanos, a los que todavía no conocía, su experiencia particular acerca de esa contradicción interior, y sobre el desgarramiento y la oposición existente entre el pensar y el actuar: «Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco eso hago. Si, pues, hago lo que no quiero, reconozco que la ley es buena. Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado, que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apegas; porque me deleito en la ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?». Pablo argumenta en primera persona del singular y, ciertamente, esas frases están fuertemente impregnadas por una experiencia personal. Pero es, al mismo tiempo, claro que Pablo, ante unas gentes desconocidas, no trata de hacer una confesión de culpabilidad principalmente, sino que trata de proponer, en primera persona, una afirmación antropológica fundamental, a la que hace seguir inmediatamente el mensaje de salvación: la oposición y el desprecio a la ley divina, que no se apoyan en una falta de conocimiento, en la falta de buena voluntad o en una disposición abierta contra Dios y contra lo bueno, sino en un desgarramiento particular del hombre, o, dicho en términos modernos, en una *alienación del hombre de sí mismo*; alienación asimismo entre unos hombres y otros, entre el hombre y el mundo que le rodea; experiencia de una separación interna entre espíritu y cuerpo, entre conocimiento y voluntad, una especie de crisis de identidad hasta llegar a tener efectos en el campo somático. *Alienación o extrañamiento entre unos y otros*: mentira, odio, incapacidad de contacto y de diálogo, relaciones oprimidas de dependencia e injusticia; *alienación respecto al mundo circundante*, no sólo la independencia de los lazos naturales y sociales, sino incluso una destrucción paulatina del propio espacio vital.

Tales experiencias impulsan a los cristianos a interrogarse en dos direcciones. Primera: ¿dónde se halla situada la raíz de estos fenómenos? ¿cuál es la causa y el fundamento del mal? Y, segunda: ¿cómo se puede superar esto en la vida? ¿hay alguna salida de esta cárcel de desesperación, de este infierno que llevamos dentro de nosotros mismos?

- 2) El pecado original; el pecado hereditario, una importante afirmación teológica<sup>6</sup>

Miremos primeramente en la dirección de la primera pregunta:

La experiencia de la ruptura y de la oprimente tensión entre la esperanza de salvación que siempre aflora y de la situación real de ausencia de salvación, ha llevado siempre en la historia a sistemas de pensamiento de un dualismo metafísico: junto al principio originario del bien, habría otro del mal. Sin embargo, con ello no sólo se «solucionó» la tensión, sino que se renunció en el fondo a la libertad del hombre. Tanto la imagen de Dios como la del hombre sufren heridas y desfiguraciones decisivas, si pretendemos solucionar demasiado precipitadamente la tensión entre la experiencia del poder y de la eficacia del mal, por una parte, y la afirmación de un solo Dios y de la libertad humana, por otra. Aquí se encuentra el lugar en el que la tradición cristiana desarrolló el concepto de «pecado hereditario», que puede entenderse mal, pero que es muy importante. La situación pecadora que nosotros experimentamos y en la que nos encontramos («pecado hereditario») se funda en un hecho libre e histórico del hombre («pecado original»), y realmente de tal manera, que nosotros, por una parte nos vemos por ello determinados previamente de una manera negativa y, por otra, ratificamos, a través de nuestras propias acciones, esta predisposición. Esta afirmación teológica contiene en sí, ciertamente, algunas dificultades, y se necesita una nueva interpretación teológica de la doctrina del pecado original (hereditario). Pero la afirmación que propiamente se pretende hacer es fundamental e importante para garantizar la libertad de Dios y la del hombre. En la parte soteriológica de su libro *Jesús, el Cristo*, Walter Kasper habla en este contexto, y formula la indicación que apuntábamos ya hacia una tesis en apariencia excitante, pero que merece la plena aprobación: «Para el que no desee fijar de un modo metafísico el poder del pecado, ni dejarlo como algo inofensivo, y para el que pretenda tratarlo de una manera que se justifique ante el pensamiento, para ése la doctrina clásica sobre el pecado original, no ya según su conceptualismo incierto sino según su enfoque común, es sin duda uno de los mayores logros de la historia de la teología y una de las contribuciones más importantes del cristianismo a la historia del espíritu»<sup>7</sup>.

6. Cf. para lo siguiente: W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1982, 249-252.

7. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, 251-252.

## 3) ¿Crear en el demonio?

Este complejo se ha hecho actual, en estos últimos tiempos, sobre todo bajo el título del diablo o satanás. Pero aquí se ha hecho terriblemente claro que no sólo habría que desmontar unas representaciones desfiguradas, absurdas y abstrusas de la superstición o de la piedad popular, sino que habría que formular de una manera nueva su descripción y su significado teológicos. Esto es, como lo atestiguan diversas publicaciones de los últimos tiempos, una empresa difícil, puesto que, por una parte, la preocupación por mantener íntegra la tradición induce a repetir sin más palabras antiguas, mientras que por otra, el esfuerzo por transmitir la fe en conformidad con los tiempos se contenta frecuentemente con una tendencia a ese desmontaje. A mí me parece que, en la discusión acerca de la realidad del mal y de la existencia de un ser personal, demoníaco o satánico, en lo cual no podemos detenernos con detalle<sup>8</sup>, sobre todo son importantes tres ideas conductoras: En todos los esfuerzos por una comprensión correcta en el plano teológico de las afirmaciones bíblicas o de la historia de la fe sobre este tema, no se puede trivializar o tomar racionalísticamente como algo sin importancia la realidad del mal, su misterioso poder o el «misterio del mal», como se dice frecuentemente con razón. Un problema no se resuelve empequeñeciéndolo o negándolo. Tampoco se trata de una explicación lo más razonable posible en el aspecto intelectual, sino de una superación existencial.

En segundo lugar, me parece que es sumamente importante tomar totalmente en serio el carácter personal del mal. Esto no se refiere simplemente a la existencia de un satanás personal, de un contrario personal demoníaco, sino que significa ante todo tomar totalmente en serio el hecho de que el mal radica en la relación, en la conducta personal. La cualificación de «mal o malo» resulta, no de un estado de cosas objetivo y de situaciones de hecho, sino de la relación de personas, que se comunican, se desarrollan o se influyen entre sí. Esta polémica, en parte razonable, contra una personificación mitológica del mal y del maligno no puede perder en ningún caso de vista este aspecto.

En tercer lugar, se debe, en todo caso, cargar el tono fundamental en el poder de Dios, en la fidelidad de Dios, en su voluntad salvadora y en su evangelio, y esto debe ocupar el lugar central. A él se dirige nuestra esperanza, en su amor creemos y su amor es el que nos saca del mal. Por eso la expresión «creer en» se debería reservar para nuestra respuesta a la palabra de Dios. Nosotros *creemos en Dios* y en su acción, como describe ampliamente el Credo, pero nosotros «no creemos en Satanás», cuando tratamos de decir o estamos convencidos de que existe. «Así, pues, la Biblia, lo mismo que las declaraciones doctrinales de la iglesia, no pretenden dar una doctrina sobre el mal, o desarrollar una satanología. Se trata más bien de decir que Dios y sólo Dios es más fuerte que cualquier mal. Según eso, las afirmaciones sobre el mal o sobre el demonio son falsas y contradicen al espíritu del nuevo testamento y al de la tradición de la iglesia, allí donde creen saber algo diferenciadamente sobre el ser y la conducta de los diablos o demonios; o también allí donde proyectan un mensaje amenazador, o infunden terror al hombre, en lugar de suscitar en él una confianza en un Dios que no puede tener un competidor serio en este mundo»<sup>9</sup>.

8. Cf. sobre este punto especialmente: W. Kasper - K. Lehmann (ed.), *Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978.

9. Obispo de Würzburg, *Erklärung zu Klingenberg*, citado aquí según un foro público de 10 sept. 1976.

c) *El pecado y el perdón*

Pero más importante para nosotros que la cuestión sobre el origen y la causa del pecado y de la culpa es, sobre todo, el ver cómo se logra la liberación de esta miseria. Por eso, el pecado y la culpa no deben producir desesperación, ya que existe el evangelio del perdón. Desearía subrayar, sobre todo, tres aspectos: el primero se refiere a la base experimental del hombre, el segundo, a la acción liberadora y el tercero, a la tarea concreta de la iglesia.

## 1) Lo que debemos conseguir que nos digan

Hay palabras, frases, afirmaciones que de suyo yo nunca me las puedo decir a mí mismo, que, en cualquier caso, debo conseguir que me las digan. Un ejemplo: en un estado de excitación, de cansancio y de ira incontrolada, he causado daño a un ser humano muy próximo a mí, le he herido gravemente con palabras, le he consternado de tal manera que se queda mudo y, de horror y de dolor, le saltan las lágrimas a los ojos. Pero mi excitación se calma, reconozco que no tenía razón, me avergüenzo de mi ordinariéz, lucho conmigo mismo, venzo mi orgullo y mi inclinación a la tozudez, y voy y le pido perdón: «Te he ofendido gravemente, lo siento, perdóname». Esto que ha ocurrido no me lo puedo yo decir a mí de ningún modo. Lo que yo podía decir a justos e injustos es dicho por otro, lo que yo deseaba oír ahora, debo hacer que me lo diga otro. La contestación a este fallo, esta palabra que es para mí tan importante, debo recibirla de otro, deben decírmela otros: «Te perdono, estoy nuevamente a bien contigo, no te guardo ya rencor por ello». *La palabra de perdón debemos lograr que nos la pronuncien otros.* Para esta afirmación teológica tenemos una amplia base de experiencia.

## 2) Un perdón «liberado»

El segundo aspecto debe recordar que el hablar de la culpa, de la conversión y del perdón, debe ser un hablar liberador y salvador. La declaración del sínodo de Würzburg dice:

Porque ese hablar tiene todavía la audacia de referirse al hombre en su libertad, donde hoy generalmente sólo se ven en acción presiones biológicas, económicas o sociales, y donde se dispensa a cualquiera de toda responsabilidad al referirse a esas presiones. La fe en el per-

dón divino, que encuentra su expresión en múltiples formas del servicio eclesial y sobre todo en la penitencia sacramental, no nos conduce a la alienación de nosotros mismos. Ella nos proporciona la fuerza de mirar de frente nuestra culpa y nuestra repulsa de Dios y de referir nuestra vida pecadora a un futuro más grande y más santo... Ella nos libera de una angustia existencial que hay en el fondo de nosotros mismos y que a veces nos recomete... Ella no nos permite capitular ante la secreta sospecha de que nuestro poder de destruir y de aniquilar es, en último extremo, mayor que nuestra capacidad de afirmación y de amor<sup>10</sup>.

### 3) El «servicio de responsabilización» (2 Cor 5, 17-20)

El servicio apostólico central de la reconciliación lo describe Pablo en la segunda Carta a los corintios:

De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo. Mas todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el misterio de la reconciliación. Porque, a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo como si Dios nos exhortase por medio de nosotros. Por Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios.

Dios —dice Pablo— tomó la iniciativa y ofrece la reconciliación. El la ofrece ampliamente por medio de los cristianos, por el servicio de la iglesia, a través de los mensajeros del evangelio capacitados para ello.

«De una manera especial en las formas litúrgicas de la penitencia, pero también en el perdón mutuo, quiso Cristo que la palabra de la reconciliación se pronunciara a través de los hombres y por los hombres. Pertenece a la misión y tarea de todo cristiano, el abrir el camino de la penitencia y del perdón de los pecados a sus hermanos cristianos que sean culpables (cf. Mt 18, 15-20)... Especial importancia tiene aquí el misterio que ejerce el sacerdote, cuando dirige un servicio penitencial o administra el sacramento de la penitencia<sup>11</sup>.

10. Würzburger Synode, *Unsere Hoffnung*, Freiburg 1976.

11. Würzburger Synode, *Sakramentalpastoral*, Freiburg 1976.

## 2. La tradición eclesial

En lo sucesivo, debemos exponer cómo llegó, a través de la historia, hasta nosotros este mandato o misión de reconciliación y cómo puede y debe presentarse hoy día.

### a) La penitencia: Un topos bíblico central

Cuando nos fijamos en la base histórica sobre la que debe encontrar su nuevo enfoque la realización actual de la penitencia sacramental, el punto central lo ocupan, como es natural, las afirmaciones de la sagrada Escritura.

#### 1) La idea de penitencia en la antigua alianza

Ya en el antiguo testamento hay textos muy expresivos y enfáticos acerca de la conversión y de la penitencia, con los cuales nos ponemos en contacto durante la cuaresma a través de la liturgia o del breviario.

En primer lugar, desearía mencionar una idea que, de entrada parece que no tiene mucho que ver con nuestro tema, pero que, sin embargo, tiene una importancia notable para llegar a entender la penitencia y también, de una manera especial, para la nueva reflexión actual sobre la misma. Me refiero al hecho de que la salvación que llega al pueblo a través de su Dios Yahvé, es *una dimensión que se transmite socialmente*. Dios se hace el Dios de su pueblo. Y el pertenecer a ese pueblo significa estar vinculado con Dios y viceversa. Así surge un ensamblamiento especialísimo entre la referencia de Dios y la humanidad-con-los-otros o «co-humanidad». La relación para con Dios y la relación para con los demás hombres del pueblo se entrelazan mutuamente. El amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables y esto constituye una de las afirmaciones más importantes del antiguo testamento. Esto significa naturalmente también que un tropiezo o fallo contra las leyes vitales del pueblo, tiene una dimensión teológica, y, por tanto, incluye asimismo una culpa contra Yahvé.

La fórmula introductoria al decálogo (Ex 20, 2 y Dt 5, 6), la llamada «fórmula de auto-presentación» aclara esto de un modo muy interesante: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te sacó de Egipto de la casa de la esclavitud» no significa en primer término una pretensión de magnificencia o de grandeza, sino que es una afirmación, un recuerdo de su intervención auxiliado-

ra. Así, pues, el tono o énfasis no radica en el «Señor» que es la traducción de Yahvé, sino de una manera bien clara en «Yo, tu Dios». Dios libera y abre un nuevo espacio de vida, se vincula al pueblo. Y los preceptos que siguen son de alguna manera las normas de conducta de este nuevo espacio vital, que garantizan la libertad de los israelitas y la comunión con su Dios Yahvé. Pero esto significa solamente que un fallo o tropiezo contra las leyes vitales del pueblo lesiona asimismo la relación con Dios.

*La penitencia y la nueva reparación de la ofensa que ha tenido lugar con otros hombres, la expiación y la anulación de la culpa ante Dios tiene lugar en la comunidad del pueblo.*

Esto se concreta en determinadas formas de penitencia cultoritual. En el templo existían fiestas penitenciales anuales y asimismo otras que se realizaban en ocasiones extraordinarias (Jue 20, 26; 1 Sam 7, 6; Jer 36, 6-9). En el profeta Joel, 1 y 2, se nos describe cómo se convocó a todo el pueblo con ocasión de una plaga de langostas, y asimismo a los sacerdotes a ciertos ritos y oraciones penitenciales.

Tocad la trompeta en Sión,  
promulgad ayuno,  
convocad asamblea.  
Reunid al pueblo,  
promulgad santa congregación,  
convocad a los ancianos,  
reunid a los niños,  
aun a los niños de pecho.  
Que deje el esposo su cámara,  
y su tálamo la esposa.  
Entre el pórtico y el altar  
oren los sacerdotes, ministros de Yahvé y digan:  
Perdona, ¡oh Yahvé, a tu pueblo  
y no des al oprobio tu heredad  
para que se enseñoreen de ella las gentes.  
¿Por qué han de decir entre los pueblos:  
«¿Dónde está su Dios?» (Jl 2, 15-17).

La necesidad y la penitencia son a todas luces asunto de todo el pueblo y esto lo demuestra el texto anterior de un modo penitencioso.

Tal ritualización amenaza naturalmente siempre con afectar al sentimiento interior de penitencia que pretende expresar, y alberga el peligro de una exteriorización sin más. Precisamente por ello, los profetas salen frecuentemente al paso de este abuso. Su predicación penitencial es rica en motivos: critican el culto, advierten contra la confianza en el poder político, exigen el amor al prójimo en lugar de las obras de penitencia y la interioridad en lugar de signos exteriores:

c) *El pecado y el perdón*

Pero más importante para nosotros que la cuestión sobre el origen y la causa del pecado y de la culpa es, sobre todo, el ver cómo se logra la liberación de esta miseria. Por eso, el pecado y la culpa no deben producir desesperación, ya que existe el evangelio del perdón. Desearía subrayar, sobre todo, tres aspectos: el primero se refiere a la base experimental del hombre, el segundo, a la acción liberadora y el tercero, a la tarea concreta de la iglesia.

## 1) Lo que debemos conseguir que nos digan

Hay palabras, frases, afirmaciones que de suyo yo nunca me las puedo decir a mí mismo, que, en cualquier caso, debo conseguir que me las digan. Un ejemplo: en un estado de excitación, de cansancio y de ira incontrolada, he causado daño a un ser humano muy próximo a mí, le he herido gravemente con palabras, le he consternado de tal manera que se queda mudo y, de horror y de dolor, le saltan las lágrimas a los ojos. Pero mi excitación se calma, reconozco que no tenía razón, me avergüenzo de mi ordinariéz, lucho conmigo mismo, venzo mi orgullo y mi inclinación a la tozudez, y voy y le pido perdón: «Te he ofendido gravemente, lo siento, perdóname». Esto que ha ocurrido no me lo puedo yo decir a mí de ningún modo. Lo que yo podía decir a justos e injustos es dicho por otro, lo que yo deseaba oír ahora, debo hacer que me lo diga otro. La contestación a este fallo, esta palabra que es para mí tan importante, debo recibirla de otro, deben decírmela otros: «Te perdono, estoy nuevamente a bien contigo, no te guardo ya rencor por ello». *La palabra de perdón debemos lograr que nos la pronuncien otros.* Para esta afirmación teológica tenemos una amplia base de experiencia.

## 2) Un perdón «liberado»

El segundo aspecto debe recordar que el hablar de la culpa, de la conversión y del perdón, debe ser un hablar liberador y salvador. La declaración del sínodo de Würzburg dice:

Porque ese hablar tiene todavía la audacia de referirse al hombre en su libertad, donde hoy generalmente sólo se ven en acción presiones biológicas, económicas o sociales, y donde se dispensa a cualquiera de toda responsabilidad al referirse a esas presiones. La fe en el per-

Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras  
y convertíos a Yahvé, vuestro Dios,  
que es clemente y misericordioso,  
tardo a la ira y rico en clemencia (Jl 2, 13)  
Vuelve, Israel, vuelve a Yahvé, tu Dios,  
pues has caído por tus iniquidades.  
Buscad palabras y retornad a Yahvé, diciendo:  
perdona toda iniquidad y acepta lo bueno...  
pues en ti halla compasión el huérfano (Os 14, 2-4).

## 2) La conversión y el evangelio

Los textos que acabamos de citar conducen inmediatamente a la predicación penitencial del Bautista y al evangelio. La penitencia no es un tema, que aparezca «también» en la predicación de Jesús, sino que el retorno del mal camino llevado hasta ahora y el ingreso en el reino de Dios, la llamada a la conversión, constituye el centro de la predicación de Jesús<sup>12</sup>. La llamada programática de Jesús al principio de su aparición en público: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1, 15), retorna casi literalmente en la predicación de pentecostés de Pedro en la primera aparición pública de la iglesia: «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu santo» (Hech 2, 38). Cómo la conversión y el evangelio se condicionan entre sí y cómo lo uno se refiere y depende de lo otro, se hace patente sobre todo en la parábola del hijo pródigo. En efecto, el padre sale al encuentro del hijo andrajoso y lo rehabilita completamente. Pero esto es posible porque el hijo ha dicho antes: «me levantaré (me convertiré) e iré a mi padre». *La conversión del pecador y el evangelio de Dios se condicionan mutuamente en el sentido de que Dios sólo se puede volver a aquél que le vuelve no ya las espaldas sino su rostro desfigurado. Esta conversión está condicionada por el evangelio en cuanto que la conciencia del perdón, la seguridad de la recepción es la motivación y el presupuesto para la vuelta a casa.*

## 3) El perdón de los pecados en el nuevo testamento

Este aspecto fundamental que acabamos de ver debemos aclararlo un poco más. En primer lugar debemos conocer el papel que el mismo Jesús desempeña en todo esto. El habla no sólo del perdón, aunque tales palabras se encuentran en muchas partes del

12. Cf. W. Trilling, *Die Botschaft Jesu*, Freiburg 1978, aquí 28-38.

evangelio: «Tus pecados te son perdonados» (Mc 2, 5, entre otros). Esas palabras sirven siempre para mostrar el significado de su conducta concreta y tienen, por lo tanto, hasta cierto punto la función de una *forma sacramenti*<sup>13</sup>. El pecador experimenta que su situación desesperada es superable por el acercamiento concreto de Jesús hacia él, por la comunión con él. Sus banquetes con los publicanos y pecadores, por los cuales se le moteja de «comedor y bebedor» (Lc 7, 34), son una forma de esa aproximación a los pecadores. La bondad de Dios anunciada y prometida, la verdad de que Dios no pretende aniquilar, sino curar y salvar, esa verdad que se pronuncia, se concreta en la comunión con Jesús que se acepta. Se puede afirmar que esto es la radicalización de lo que, refiriéndonos al antiguo testamento, denominábamos la comunicación social de la salvación. La relación para con Dios y la relación hacia el hombre se hallan asociadas mutuamente de una manera inseparable: el que se halla unido a Jesús, está unido con el Padre, el que experimenta su aproximación y su acogida, experimenta el perdón de Dios.

Esto tiene enormes consecuencias para la conducta concreta en la primitiva iglesia. Porque los cristianos, especialmente los servicios especiales de la comunidad, continúan desempeñando el papel de Jesús (cf. 2 Cor 5). El Señor exaltado está presente en su iglesia como el perdonador (cf. Jn 20, 21-23). En las cartas de Pablo, se habla del alejamiento de la culpa a veces masiva como tarea de todos los miembros de la comunidad. Según el testimonio de la Carta a los gálatas, es evidente que todos los cristianos deben esforzarse en superar los pecados que se dan en la comunidad: «Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado. Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gál 6, 1-2). Así, pues, el pecado de uno apesadumbra a toda la comunidad. Por eso todos los «espirituales» (*pneumatikoi*), esto es, todos los que están llenos del Espíritu, todos los cristianos deben colaborar en su superación.

En este contexto, debemos fijarnos especialmente en un pasaje neotestamentario (Mt 18, 15-18), ya que en él se advierte una especie de norma de procedimiento para casos concretos. En su discurso sobre la vida en comunidad, dice Jesús a sus discípulos:

«Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la iglesia, y si a la iglesia desoyere, sea para

ti como gentil o publicano» (Mt 18, 15-17). Aquí la tradición refleja un hecho prepascual, la experiencia del Espíritu postpascual y la vida comunitaria concreta de la iglesia de Mateo. Existe, por tanto, un procedimiento gradual que se va haciendo cada vez más oficial: la conversación privada —la conversación ante testigos— el tratamiento del caso ante la asamblea de toda la comunidad con la posibilidad última de la exclusión de la misma. Sólo cuando los hermanos han hecho todo lo posible para la reconciliación, puede cortarse el lazo que une a la comunidad. Pero tal exclusión o excomunión no es solamente una regulación humano-pragmática, sino que en conexión inmediata con esto se dice: «en verdad os digo, cuanto atáreis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatáreis en la tierra será desatado en el cielo.

*En el procedimiento penitencial de la comunidad opera el mismo Señor resucitado. El absuelve, perdona, sanciona y fracasa eventualmente ante la testarudez del pecador. Únicamente sobre la base de esta autoconcepción cristiana se puede entrar en una relación adecuada con los procedimientos y formas concretas de la penitencia de la iglesia.*

#### b) *Sorprendentes cambios en la historia del sacramento de la penitencia*

La penitencia es el sacramento que mayor variación ha sufrido en su realización exterior.

Karl Rahner decía ya en 1957, en su artículo «Problemas de la confesión», acerca de esta variación: «La institución de la confesión sufrió en su sustancia profundos cambios, de tal manera que, si no fuera un hecho, la mayoría de los dogmáticos los explicarían a priori como imposibles. San José no fue el que primero hizo un confesionario. Hubo muchos siglos sin confesión. Un Agustín nunca se confesó. Hubo siglos en los que los santos obispos de las Galias predicaban que había que hacer penitencia, pero que había que confesarse sólo en el lecho de muerte. Hubo concilios que amonestaban a que se anduviera con cuidado de administrar a un joven en peligro de muerte el sacramento, puesto que podía recuperar la salud y para él sería muy difícil cumplir con los deberes impuestos por la penitencia para toda la vida... Mientras que en la época de los padres solamente se podía recibir el sacramento una sola vez en toda la vida, y esto sólo en caso de necesidad, hubo sínodos particulares en la época carolingia que obligaban a cada uno a confesarse tres veces al año... Hasta la alta edad media, es opinión corriente que, en caso de necesidad, uno debía confesarse incluso ante un laico (el mismo san Ignacio de Loyola se acomodó a este uso)...»<sup>14</sup>.

13. Cf. *supra*, 135 ss.

14. K. Rahner, *Problemas de la confesión*, en ET III, Madrid 31968, 219 s.

Todos estos hechos muestran que en el sacramento de la penitencia se trata de una realización vital concreta de la iglesia. Todo lo vital cambia, aunque su esencia interior permanezca idéntica. Naturalmente, no podemos detenernos a exponer todos los detalles históricos a este respecto, si bien los hay de sumo interés. Pero debemos detenernos un poco para reflexionar acerca de las etapas más importantes del desarrollo en nuestros esfuerzos actuales por adaptarnos a la reforma de este sacramento.

### 1) «Penitencia eclesial canónica» (en la antigüedad)

Tertuliano, a finales del siglo II, pero también Agustín en el siglo V, describen extensamente la institución de la penitencia una vez en la vida y pública. Esta forma determinaba la praxis eclesial en los primeros seis siglos.

Es característico de ella «que la penitencia oficial de la iglesia por lo regular sólo se preveía para pecados graves, como, por ejemplo, el asesinato, o el adulterio, pecados, por tanto, que por su naturaleza y por su gravedad significan que el cristiano pecador se excluye o aparta a sí mismo de la comunión vital de la iglesia.

Según eso, la realización penitencial de la iglesia, que excluía al pecador arrepentido sobre todo de la recepción de la eucaristía y también de la participación o asistencia a la misma, y llevaba asimismo consigo numerosas penitencias muy duras, ya hacía consciente al pecador y a la comunidad de esta «autoexclusión ocasionada por la gravedad del pecado»<sup>15</sup>. La confesión debía, al menos en su forma más corriente, hacerse en voz alta ante la comunidad, pues también se hizo culpable ante ella el pecador. La confesión de las culpas ante la comunidad —la comunicación exacta de la culpa tenía lugar únicamente ante el obispo— se manifestaba en que los pecadores realizaban públicamente sus actos penitenciales, en que se les conocían especialmente por su vestimenta, y en que toda la comunidad rogaba por ellos y, naturalmente, de una manera especial, en que ellos quedaban excluidos de la realización de la eucaristía.

«Al transcurrir el largo plazo de la penitencia, seguía la reaceptación por medio de la imposición de las manos por parte del que presidía la comunidad, mientras que toda ella oraba por los pecadores arrepentidos. Como signo de la plena reincorporación, se admitía de nuevo al pecador arrepentido a la eucaristía, que manifiesta y es asimismo el sacramento de la reconciliación y de la comunión con el Señor»<sup>16</sup>.

La reconciliación con la comunidad, la *pax cum ecclesia*, era el signo efectivo de la reconciliación plena con Cristo y, a través de él, con Dios Padre. La paz con la iglesia es, según la concepción

15. F. Nikolasch, *Die Feier der Busse*, Würzburg 1974, 30 s.

16. *Ibid.*, 29.

del siglo I, el signo efectivo de la paz con Dios: *Pax cum ecclesia = pax cum Deo*.

Un signo totalmente esencial de esta penitencia canónica es que, para el conjunto de la iglesia primitiva occidental, esta penitencia sólo podía efectuarse una sola vez en la vida.

Ya en el «Pastor» de Hermas, el testimonio más antiguo de la disciplina penitencial de la iglesia, se fundamenta esta determinación en que el sacramento propio del perdón de los pecados es el bautismo, y que la penitencia eclesial debe considerarse como repetición del bautismo, como la última tabla de salvación después del naufragio como «el difícil bautismo»: «Cuando uno, después de aquel grande y santo llamamiento (del bautismo), se ve tentado por el diablo y peca, existe todavía para él una penitencia. Pero si continúa pecando... difícilmente conservará la vida»<sup>17</sup>.

## 2) Las tarifas penitenciales y la confesión privada (a partir del siglo VI)

Esta praxis penitencial indujo a que la penitencia de la iglesia se fuera convirtiendo cada vez más en un sacramento para los moribundos. Luego se fue introduciendo, sobre todo en el marco del monaquismo, algo así como una confesión terapéutica, una conversación, frecuentemente de tipo espiritual, que incluía también la repulsa del pecado.

La alusión a esto es importante en cuanto que, a partir del siglo VI, desde los conventos y monasterios de Irlanda y de Escocia, a través de los misioneros ambulantes irlandeses y escoceses, se fue extendiendo muy pronto por todo el continente una nueva praxis penitencial. En ella se asocia el ejercicio penitencial de los monjes con una concepción típicamente germánica de reparación o desagravio.

Esto ocurrió no sin oposición oficial. En efecto, a algunos obispos esta forma repetible y sencilla de confesión les parecía demasiado fácil y poco costosa en comparación con el proceder anterior mucho más riguroso. Si tenemos en cuenta la crisis actual de desaparición de la confesión y los esfuerzos intensivos oficiales para revitalizar de nuevo la confesión individual, suena de una manera muy chocante ante nuestros oídos aquello que decreta el concilio de Toledo del año 589: «Puesto que hemos oído que en algunas iglesias de España no se hace penitencia según las prescripciones anteriores, sino de tal forma que, cada vez que uno ha pecado, pide perdón a un sacerdote, por ello, a fin de erradicar esta vergonzosa, aborrecible y soberbia novedad, el concilio decreta que la penitencia debe darse en la forma canónica antigua». Tales hechos son importantes en nuestros debates teológicos actuales y pueden y deben preservarnos de conclusiones apodícticas precipitadas.

En esta «penitencia de tarifas» escoto-irlandesa es característico que, para cada pecado, exista una tarifa penitencial determinada. Y precisamente en eso se muestra el rígido sentido germánico del derecho, que miraba cuando menos tanto a la reparación real como al elemento personal de conversión. Según eso, el pecador debía confesar todos los pecados según su modalidad y su número, para que el sacerdote pudiera buscar en su libro penitencial, qué obras penitenciales les correspondían. Si esas penitencias se cumplían, se daban por perdonados los pecados, y el sacerdote pronunciaba la absolución. Todo tenía lugar sin la participación de la comunidad, y, por tanto, sin exclusión formal de la misma, sin atravesar por un estadio penitencial público, y sin absolución en presencia de la comunidad. Así la penitencia se fue individualizando cada vez más.

De esta «penitencia de tarifas» hay un paso bien corto hasta la modalidad de la penitencia privada que conocemos. Las duras penitencias fueron sustituidas por otras más sencillas y más secretas, como oraciones, fundaciones de misas, peregrinaciones, indulgencias, etc. Pero sobre todo la confesión misma se convirtió en un presupuesto necesario para el acto propiamente dicho de la penitencia. El esfuerzo psicológico y la vergüenza de la propia confesión fue considerado como una obra de penitencia.

*La confesión y la absolución sacerdotal aparecen en la teología de la edad media en primer plano hasta tal punto que en las épocas siguientes —al menos en las iglesias latinas— queda arrumbada la dimensión social, «la eclesialidad» del pecado y de la conversión de un cristiano, o se pierde totalmente de vista. En este punto se inicia actualmente una reconsideración que es esencial.*

### 3) La penitencia en las iglesias orientales

En el oriente, el desarrollo y la praxis actual de la penitencia sigue caminos distintos de los del occidente. El Decreto del Vaticano II sobre las iglesias orientales (n. 27), declara que los católicos también pueden recibir el sacramento de la penitencia, incluso en las iglesias orientales, donde se administra válidamente.

Esto tiene transcendencia desde el momento en que las formas concretas de la penitencia allí, por ejemplo, se apartan notablemente de nuestra confesión individual en uso. Así, pues, en ello se incluye igualmente la posibilidad de una absolución sacramental actualmente en formas distintas a lo que conocemos en la confesión individual. La confesión individual se conoce ciertamente en la mayor parte de las iglesias orientales, pero apenas se

hace uso de ella, sobre todo debido a las penitencias demasiado duras que se imponen. Al penitente griego le puede ocurrir en Atenas que el confesor le despidiera muchas veces sin darle la absolución, ya que dicho penitente debe por medio de acciones concretas y de una lograda satisfacción, demostrar que toma en serio su conversión.

Consideradas las cosas en su conjunto, en el oriente desde los tiempos primitivos, se desplazó el acento hacia la dirección espiritual, no hacia una decisión judicial. Esto se expresa en que las fórmulas de absolución, que tienen la forma de súplica (deprecativas), sitúan al sacerdote como alguien que pide perdón en lugar del penitente.

Entre los nestorianos y los coptos egipcios, la confesión individual, o bien es desconocida o está completamente fuera de uso. En lugar de ella, se da la penitencia en el marco de la celebración eucarística o se valora sacramentalmente en la oración de las horas.

Partiendo de esto, cabe señalar la multitud de variaciones en la penitencia y una posible nueva orientación de esta realización sacramental para nuestra época.

### c) *El concilio de Trento*

Las afirmaciones del concilio de Trento, como rechazo de la doctrina de los reformadores, suponen una vigorosa fijación que agudiza y acentúa el proceso usual de entonces.

#### 1) El ataque de los reformadores

No podemos presentar aquí con detalle la visión de los reformadores, para lo cual habría que fiarse en las doctrinas elaboradas por cada uno de los reformadores y por sus distintas posiciones de grupo.

Debido a su experiencia de la culpa, Lutero mantiene muchos aspectos acerca de la confesión; sin embargo, ya el Lutero de los comienzos, entiende la penitencia como un proceso que debe durar toda la vida, apartándose cada vez más del acto sacramental individual. En la fe y en el *evangelio* se da la *absolutio peccatorum*. Esta afirmación, que en sí es correcta, lleva de una manera concreta a una negación del poder especial de absolución del sacerdote.

Pero también Lutero permanece estancado en las aporías de la praxis penitencial de la edad media tardía, cuando asocia la penitencia no a la comunicación social por parte de la iglesia, sino que desplaza las cuestiones sobre la penitencia, el arrepentimiento y la absolución del sacerdote, al pecador individual. Así, pues, la penitencia y el perdón de los pecados desempeñan, en el pensamiento y en las palabras de Lutero, un papel decisivo, pero se

hallan asociados casi exclusivamente con la palabra y con la fe. El rito sacramental de la absolución sacerdotal es devaluado y despreciado. Es sorprendente que, a pesar de todo, no se puede hablar de una supresión de la confesión privada por parte de Lutero. Por el contrario, Lutero destacó a medida que iba avanzando en edad, la importancia y la necesidad de una confesión privada de los pecados ante el párroco, aunque evitó denominarla como sacramento. También en la *Confessio augustana* de 1950, se muestra hacia la penitencia una alta estima e incluso es designada como un «sacramento propio», lo cual no impide que Calvino y Melancthon, eliminen la confesión privada basándose en la Escritura, y que la consideren como algo voluntario y libre. El desarrollo de estas ideas no es uniforme, depende de lugares y tiempos. En las últimas décadas, también en el espacio evangélico, se advierte un fuerte movimiento en la dirección de la confesión individual.

## 2) Intención y afirmaciones fundamentales del concilio

El concilio de Trento, por tanto, se encontró frente a un ataque masivo a la praxis concreta de la penitencia. Por ello se ocupó en diversas ocasiones de la «penitencia»: en el capítulo 14 de Decreto sobre la justificación de 1547 (DS 807 y 809) y, más extensamente, en 1551, en la amplia doctrina sobre el sacramento de la penitencia (DS 893-910) con los 15 cánones (DS 911-926).

Para las declaraciones de Trento, hay que tener en cuenta fundamentalmente —y no sólo en el tema de la penitencia— que la «doctrina» debe leerse a partir de las sentencias o cánones. Los cánones tienen siempre la misma redacción: «Si alguno afirma...» y luego viene una expresión concreta de rechazo: «...sea anatemado o excluido» (*Si quis dixerit... anathema sit*). Los cánones son el resultado de una confrontación intensiva de opiniones concretas; la «doctrina» es, por lo regular, una especie de introducción aclaratoria a la temática, que a menudo fue poco discutida y que se decidió rápidamente. A través de los cánones, se apunta más o menos clara o expresamente a la cuestión que provocó todo el debate reformista sobre la penitencia. La iglesia tiene un poder efectivo de asociar el perdón de los pecados a determinadas fórmulas o condiciones. ¿Corresponde esto al sentido del nuevo testamento, o se trata aquí solamente de un *invento humano*? Así, pues, en el fondo, se discute la manera de entender el sacramento, lo que nosotros hemos llamado la estructura sacramental.

El rechazo de las tesis reformistas es de diversa intensidad. Esto se realiza según los casos, por la misma fórmula y se aclara teniendo en cuenta el fondo del concepto histórico de *anathema*, cuyo uso cambió notablemente. El grado de falsedad y la intensidad del rechazo no son iguales en cada una de las tesis o proposiciones. Esta precisión formal no es de la menor importancia en la interpretación de algunos pasajes difíciles, sobre todo de los cánones 6-8.

- ¿Pero qué es lo que se nos dice en esos cánones?
- Hay que distinguir la penitencia del bautismo (Can. 2, DS 912).

— Es un sacramento propio y fué instituido por Cristo (Can. 1. DS 911).

— La iglesia tiene el poder de perdonar los pecados y de re- tenerlos (Can. 3, DS 913).

— La absolución sacramental del sacerdote es un acto judicial efectivo (Can. 9, DS 919).

— Es válido, aunque el sacerdote se halle en estado de pecado mortal (Can. 10, DS 920).

— El que va a confesarse debe realizar tres cosas: el arrepentimiento, la confesión y la satisfacción (Can. 4, DS 914).

— La confesión sacramental no es ningún invento humano, sino que corresponde al mandato de Cristo; fue instituido por derecho divino (Can. 6, DS 916).

— Es necesario «de derecho divino», confesar cada uno de los pecados mortales (Can. 7, DS 917).

— Las obras de satisfacción que se proponen, si se realizan rectamente, no constituyen menoscabo en la doctrina de la gracia de Dios ni oscurecen la acción benéfica de la muerte de Cristo (Can. 14 DS 924).

### 3) Cuestiones que plantean a Trento

Lo mismo que todos los otros campos, las afirmaciones de Trento influyeron de una manera decisiva sobre los siglos siguientes en la teología y en la praxis penitenciales. Pero precisamente debido a esta gran autoridad, en los esfuerzos actuales por una reforma de la praxis penitencial, y, sobre todo, en la cualificación de las celebraciones penitenciales comunes, se plantean algunas cuestiones a Trento.

*Primera cuestión:* ¿Pretende el concilio fijar la denominada confesión privada como la única forma de la penitencia sacramental? ¿impiden, por consiguiente, sus determinaciones una valoración de la celebración común de la penitencia?

a) Una vez más hay que advertir que el planteamiento del problema era entonces completamente distinto. No se trataba de diversas formas del sacramento de la penitencia, sino de poner de relieve un sentimiento común de penitencia, una confianza siempre renovada en el evangelio como la propia «absolutio» contra un sacramento de la penitencia. Pero, puesto que la confesión individual era entonces en el occidente la única forma usual de penitencia sacramental, se defendió esta praxis, y allí no se cargó el acento

contra otras formas posibles, sino en favor de la forma concreta sacramental de la penitencia.

b) El conocimiento de la historia de la penitencia era relativamente reducido. Esto se desprende ya de la formulación del canon 6: «Si alguno dijere... que el modo de confesarse secretamente con sólo el sacerdote, que la iglesia católica observó siempre desde el principio y sigue observando, es ajeno a la institución y mandato de Cristo, y una invención humana, sea anatema» (DS 916). Una serie de padres conciliares se manifestó contra esta afirmación: «que la iglesia católica observó siempre desde el principio...». La penitencia canónica de la iglesia y las diversas formas penitenciales del oriente eran prácticamente desconocidas para la mayor parte de los padres conciliares. Partiendo de la visión actual, por consiguiente, esta afirmación no se puede sostener. Pero obsérvese bien: No se trata de establecer que el sacramento de la confesión se practicó en la iglesia desde el principio, sino de la afirmación que dice que siempre se verificó bajo la forma de confesión privada. Tal afirmación tajante relativiza naturalmente también lo que se determina acerca de esta forma totalmente concreta.

c) Es extraño que, al referir esta forma al mismo Jesucristo, el concilio formula con mucha mayor precaución: No dice que la confesión individual ha sido instituida por Cristo, sino que «no es algo ajeno a la institución y mandato de Cristo» (*non alienum ab institutione Christi*). Acerca de nuestro problema —la introducción de otras formas concretas de penitencia sacramental— no se trató y, por tanto, tampoco se decidió nada.

*Segunda cuestión:* ¿No resulta, sin embargo, una determinación clara de la confesión individual (y solamente de ésta) en el canon 7 y no se afirma claramente que es necesario, por derecho divino, confesar cada uno de los pecados mortales? ¿puede esto ocurrir de otra forma distinta que la de la confesión individual con una confesión precisa y detallada?

El concepto *iure divino* desempeña en la contestación de un papel clave<sup>18</sup>. Sirve poco el pretender una clarificación con la definición actual del concepto. No es ciertamente decisivo lo que nosotros entendemos hoy por eso, sino lo que los padres conciliares pretendían afirmar. El uso en Trento permite admitir que el término posee, por así decirlo, varios estratos, que no se trató tanto de presentar una obligatoriedad estricta y absoluta como de rechazar una arbitrariedad humana. Naturalmente, también para Trento el núcleo del concepto es lo que obliga de una manera permanente; pero, con todo, queda cierto espacio para la concreción. En los cánones correspondientes, 6 y 7, el *ius divinum* puede traducirse mejor por «voluntad institucional de Cristo». ¿Pero qué es lo que corresponde a la voluntad institucional de Cristo ante la presencia del pecado mortal? Una vez más hay que decirlo: el grado de obligatoriedad para la confesión. No queda al capricho del pecador —dice Trento— el confesar o no sus pecados graves para recibir el sacramento de la penitencia o para descargar su conciencia de cual-

18. Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica*, en ET V, Madrid 1964, 247-275.

quier otra forma. En segundo lugar: Corresponde a la esencia del sacramento de la penitencia, el que esa confesión sea una confesión concreta. No se trata de reconocerse de un modo general como pecador, sino que se trata de la declaración de una repulsa totalmente concreta. Así, pues, Trento pretendía decir: La penitencia sacramental en casos de un pecado grave, exige una *confesión concreta*, ya que esto pertenece a su esencia.

Sobre la base de estas observaciones se debe concluir: Trento se opone ciertamente a la tentativa de realizar la penitencia sacramental sin una confesión concreta. Esto, sin embargo, no impide que se reflexione de qué manera, incluso, por ejemplo, en una celebración común de la penitencia, pueda darse esta confesión concreta del pecado, de forma que, junto al arrepentimiento y la satisfacción, se otorgue el lugar que exige al tercer acto esencial del penitente.

*El arrepentimiento, la confesión y la satisfacción, la intención, la confesión y el comienzo o aplicación de la satisfacción* corresponden, según Trento, a la parte del pecador para constituir lo esencial de la penitencia sacramental.

### 3. La penitencia sacramental hoy

#### a) El aspecto social de la culpa y del perdón

##### 1) La penitencia en el contexto de la realización vital eclesial

En un protocolo de la conferencia decanal del obispado de Essen se puede leer una proposición que se aceptó y decidió unánimemente: «Sólo hay una forma sacramental de perdón de los pecados, a saber, la penitencia o confesión». Esta sentencia, elaborada y afirmada con miras a la valoración teológica de la celebración penitencial común, es típica de una concepción muy generalizada entre los católicos y, sin embargo, es falsa. No es ser puntilloso en el aspecto teológico el abogar, en este contexto, por una mayor precisión de lenguaje. Porque, efectivamente, hay cuando menos otros tres sacramentos, en cuya recepción, según la antiquísima convicción de la iglesia y lo que se defiende también actualmente, se perdonan los pecados. El sacramento fundamental del perdón de los pecados es y sigue siendo *el bautismo*. El no sólo es descrito por Agustín, bajo el tema penitencia y perdón de los pecados, en primer plano y de una manera muy amplia, sino que es reconocido también hoy en los días festivos y en los domingos como el sacramento del perdón, cuando decimos: «Creemos en un solo bautismo para el perdón de los pecados».

Asimismo, *la eucaristía*, el banquete de la comunión y de la reconciliación, proporciona el perdón de los pecados. En la conciencia evangélica (protestante) este hecho se halla incluso tan arraigado que muchos teólogos luteranos —por otra parte, en cierto desplazamiento del acento— consideran el perdón de los pecados como el *proprium*, lo propio de la eucaristía— y aunque lo específico de la eucaristía es la comunión amorosa, la *koinonia*, sin embargo, en modo alguno debería perderse de vista este aspecto del perdón, que precisamente en diversos pasajes de la celebración eucarística se destaca de una manera bien clara. Por eso el sínodo de Würzburg señala claramente a esto<sup>19</sup> y asimismo «la introducción general» del *novus ordo* de la misa (n. 29, 56a). El nuevo *ordo* de la penitencia dice: «Esta conversión... la celebra la iglesia en su liturgia, cuando los fieles se confiesan pecadores y piden perdón a Dios y a sus hermanos, según se hace... también en los elementos penitenciales de la celebración eucarística» (n. 4). Además, no debemos olvidar, que, como efecto del sacramento de *la unción de los enfermos*, se menciona y se considera el perdón de los pecados. Así, pues, al comenzar a tratar el tema «la penitencia sacramental hoy», hacemos bien en poner ya desde ahora ante la vista el gran contexto: *la penitencia y la conversión se hallan ligados* de tal manera con una realización vivida de fe, y con el ser diario de cristianos, que ahí se apoya toda la existencia sacramental de la iglesia y de cada uno de los cristianos.

Puesto que «es santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación», así dice el Vaticano II (LG 8) con una claridad que contesta a una eclesialidad concebida de un modo demasiado tradicional. Porque en el pasado más reciente, existía frecuentemente la propensión a destacar en una especie de glorificación, la santidad «de la iglesia» y a fijarse sólo en la condición de pecadores de sólo algunos de sus miembros. El nuevo *ordo* de la penitencia toma esta cita del Vaticano II y, por su parte, se hace consciente de la dimensión eclesial del pecado y de la penitencia.

## 2) La dimensión eclesial de la penitencia

Cuando en 1938 apareció la gran obra del teólogo jesuita francés Henri de Lubac, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*<sup>20</sup>, no fue tanto una sensación —como tal le dieron importancia

19. Cf. Würzburger Synode, *Sakramentenpastoral*, Freiburg 1976, 261.

20. La primera edición alemana traducida por Hans Urs von Balthasar llevaba el título: *Katholizismus als Gemeinschaft*. En la nueva edición de

los enemigos de Lubac de dentro y de fuera de la orden—, sino que más bien suscitó entre los pensadores que tenían que juzgar la obra algo así como una profunda conmoción y una especie de espanto. En efecto, ¿era posible que todo esto no se hubiera tenido en cuenta antes? ¿no era preciso, en lo que se refiere a la esencia y a la tarea de la iglesia, establecer nuevamente los fundamentos? <sup>21</sup>. A nosotros, los cristianos posteriores al Vaticano II nos cuesta creer hasta qué punto la conciencia cristiano-eclesial se hallaba impregnada de una mentalidad de salvación individual: el «salva tu alma», no sólo se podía leer en las cruces de las misiones, sino que determinaba ampliamente la imagen de la iglesia y de los sacramentos. Bajo el lema *ecclesia sacramentum mundi* el último concilio orientó la nueva reflexión hacia su situación eclesio-oficial propia.

Acerca del sacramento de la penitencia, había escrito ya De Lubac en 1938: «La eficacia del sacramento de la penitencia se explica de una manera semejante a la del bautismo. No menos clara es también aquí la interdependencia entre el perdón sacramental y la nueva aceptación en la comunidad, de la que se había separado el pecador por su pecado. No sólo se hallan aquí asociadas la corrección disciplinar y el instrumento de la purificación interna, sino que lo están, como se debe sin duda decir, por la misma naturaleza de las cosas. La disciplina de la iglesia primitiva expresaba vigorosamente esta vinculación natural. Todo el proceso de la penitencia y de la absolución públicas demostraba claramente que la reconciliación del pecador lo es primeramente con la iglesia y que ésta representa el signo eficaz de la reconciliación con Dios» <sup>22</sup>.

La dimensión eclesial de la penitencia, a la que nos referimos aquí, no significa, por tanto, sólo que la iglesia, como un todo, necesite de la penitencia y de la renovación y que esta penitencia impregne constantemente su vida, sino que aquí se dirige la mirada precisamente al sacramento de la penitencia en el sentido estricto y a su dimensión y configuración eclesiales.

esta importante obra (Einsiedeln 1970) eligió von Balthasar un nuevo título: *Glauben aus der Liebe* (Fe desde el amor). Tenía la impresión, y lo dice en el prólogo, de que el título de «Catolicismo como comunidad» tenía un significado doble, debido a su matiz confesional de catolicismo. «Sonaba así como si, o bien se debiera hablar únicamente de la comunidad intereclesial, o si lo eclesial confesional quedara reducido a una fraternidad común», mientras que, para el autor, se trataba de suscitar en la conciencia el aspecto mucho más amplio del evangelio, lo propiamente «católico» de la fe en Jesucristo, el carácter comunitario del seguimiento de Jesús.

21. *Ibid.*, 5.

22. *Ibid.*, 78.

Mientras, entró en los textos del concilio aquello, por lo que veinte años antes se había hecho De Lubac sospechoso y por lo que se le había atacado. El concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la iglesia (LG, 11) perfiló todos los siete sacramentos como realizaciones particulares del sacramento-raíz que es la iglesia. Acerca de la penitencia, encontramos allí un único párrafo, pero muy instructivo:

«Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a él y al mismo tiempo (*simul*) se reconcilian con la iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a su conversión con la caridad, el ejemplo y las oraciones».

«Por primera vez se expresa en un documento conciliar el aspecto eclesiológico del sacramento de la penitencia remontándose a la praxis penitencial de la antigua iglesia»<sup>23</sup>. Tres breves indicaciones deben señalar la importancia de esta escueta afirmación del magisterio<sup>24</sup>.

a) Si se contempla el debate teológico de los últimos años, es sorprendente advertir con qué naturalidad se aceptó aquí una afirmación que ciertamente en la antigüedad era una idea corriente, pero que en tiempos más recientes fue atacado con todos los argumentos posibles y fue puesta en tela de juicio. Esto se ve con toda claridad cuando se recuerda el eco que suscitó el carmelita español Xiberta con su libro *Clavis ecclesiae*, que apareció en Roma en 1922, en el cual precisamente defendía estas ideas: La *pax cum ecclesia* sería la forma concreta de la *pax cum Deo*. También es esto un ejemplo de cómo es frecuentemente necesario tener ante la vista el conjunto de la tradición, para recuperar de nuevo una imagen más amplia y completa. Y cómo esta convicción se halla apoyada en la Biblia y en los padres, ya en la edad media se encuentran, como es lógico, textos como el de Isaac de Stella del siglo XII que dice: «Los pecados sólo los puede perdonar el Cristo total, la cabeza con su cuerpo, Cristo con la iglesia».

b) El concilio deja conscientemente abierta la cuestión de cómo se ha de considerar exactamente la relación entre el perdón de los pecados y la comunicación de la gracia por parte de Dios, por un lado, y, por otro, la reconciliación con la iglesia. La palabra «al mismo tiempo» (*simul*) no contesta a la pregunta de si aquí se da una interdependencia esencial interior y cómo se da. Karl Rahner propone, para que se comprenda esta relación, que nos sirvamos de la diferenciación de la teología sacramentaria medieval, de la que hablábamos en la introducción general. Se refiere a la diferenciación entre el signo externo (*sacramentum tantum*), la operatividad sacramental a partir del hecho externo, y la acción interna (*sacramentum et res*) y el núcleo interno de este hecho (*res sacramenti*). Rahner opina que se podría

23. A. Grillmeier, *Kommentar zur Stelle*, en LThK Erg, I, Freiburg 1966, 187.

24. Cf. sobre este punto: K. Rahner, *El sacramento de la penitencia como reconciliación con la iglesia*, en ET VIII, Madrid 1969.

denominar a la reconciliación con la iglesia, la *pax cum ecclesia, sacramentum et res* y al perdón de la culpa, a la *pax cum Deo, la res sacramenti*. La realización sacramental, en la que se comunica y se transmite como regalo la realidad propia, es el rito penitencial de la iglesia, la reconciliación del pecador con la iglesia, y lo que con eso se señala y se opera, es el perdón, la reconciliación con el mismo Dios. Por tanto, no se da un simple uno después de otro o uno junto al otro, sino un uno en lo otro. Según K. Rahner, esta es sin duda la opinión de todos los teólogos más recientes que se han pronunciado explícitamente sobre esta cuestión.

c) Todo pecado (incluso oculto y personal) tiene el carácter de una vulneración de la iglesia, y, ciertamente, no en un sentido místico-abstracto, sino simplemente debido al hecho totalmente fijado de que aquí se ve perjudicado un determinado miembro de la iglesia en su estado propio y en su función en el todo, lo cual afecta a su fuerza de fe, a la dignidad de la fe y a su compromiso cristiano. Asimismo la salvación o recuperación —así dice la proposición— se da bajo la participación de la comunidad. Esta frase adjunta: «la iglesia que colabora a su conversión con la caridad, el ejemplo y las oraciones», es de importancia teológica sólo cuando se deja claro aquí «que en el hecho concreto de la penitencia de todos modos la iglesia no sólo da la absolución sacerdotal... en este hecho»<sup>25</sup>. Esta comprobación de K. Rahner se afirma literalmente en el nuevo *ordo* de la penitencia: «Toda la iglesia, como pueblo sacerdotal, actúa de distintas maneras al ejercer la tarea de reconciliación que le ha sido encomendada por Dios» (n. 8).

### 3) La nueva fórmula de la absolución

La recuperación del aspecto comunitario de la culpa y del perdón de los pecados lo refleja también el *Ordo paenitentiae* de 1974, que regula la nueva ordenación del sacramento de la penitencia promovida por el concilio. Esto se muestra en muchos pasajes del texto y, sobre todo, también en aquellas palabras centrales en las que se advierte con mayor claridad el hecho del perdón y qué significa de la manera más intensa y concreta el sacramento de la penitencia. Nos referimos a la fórmula de la absolución. Esta suena en la traducción aprobada de nuestro idioma:

Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por su muerte y resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu santo para la remisión de los pecados, te conceda por el ministerio de la iglesia el perdón y la paz.

Y yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu santo.

Junto a la vinculación retrospectiva con la historia de la salvación, aquí se habla, por primera vez en una fórmula de la iglesia occidental, del *ministerium ecclesiae*, de aquel oficio apostólico,

que Pablo (2 Cor 5, 18) describe como el servicio de la reconciliación en lugar de Cristo.

El especialista en liturgia de Tréveris, Balthasar Fischer, refiere<sup>26</sup>, que, en el curso del trabajo de las comisiones que duró siete años y que reflexionó durante mucho tiempo sobre este nuevo *ordo*, se pensó si no se debían evitar posibles concepciones mágicas del poder absolutorio de un sacerdote en particular, volviendo a una fórmula de absolución deprecatoria, tal como se usaba corrientemente antes y todavía es hoy usual en el oriente. Por fin, se asoció el momento débil deprecatorio con el indicativo que es más fuerte: «...te conceda... el perdón y la paz», se dice en la parte de súplica, pero luego se dice «yo te absuelvo» en indicativo, y mantiene, por tanto, el *ego te absolvo* que había tomado ya carta de naturaleza en el occidente desde el siglo X. Y puesto que aquí se dice expresamente, que se trata de un ruego eficaz de la iglesia, que actúa en sus portadores de oficio autorizados en cada uno de los pecadores, fue, según mi opinión, una decisión muy acertada.

b) *La celebración común de la penitencia  
y la confesión individual*

1) *Las formas del nuevo ordo paenitentiae* (1974)

Las múltiples reflexiones y los ensayos prácticos de los últimos años, para renovar la realización de la penitencia de toda la comunidad y del individuo se llevaron a término, en el plano de la iglesia universal, a través del *ordo paenitentiae* ya mencionado, que se hizo público de una manera oficial el 7 de febrero de 1974. El papa Pablo VI consideró que la tarea que duró siete años de la comisión de trabajo para el año de la reconciliación se podía dar por terminada y que se podía introducir ya el nuevo rito para la celebración de la penitencia. Atendiendo a la caracterización general, no se pueden pasar por alto cuatro aspectos típicos:

a) *Retrocede lo jurídico, y lo que da el tono es el enfoque teológico-pastoral.* Esto salta a la vista, si se compara este texto, por ejemplo, con el ritual de Paulo V de 1614, en el cual los textos para la celebración del sacramento de la penitencia ocupan una sola página, mientras que la absolución de las penas eclesíásticas se extiende a ocho páginas. No cabe duda de que al nuevo texto de 1974 le caracteriza el esfuerzo por una renovación espiritual.

b) *La penitencia abarca más que «el sacramento de la penitencia».* Por eso se ha elegido bien el título *ordo paenitentiae*. «De muchos y diversos modos, el pueblo de Dios lleva a cabo y perfecciona esta continua peniten-

26. Cf. B. Fischer, *Durch den Dienst der Kirche: Gottesdienst* 8 (1974) 137-139.

cia», se dice literalmente en él (n. 4). Se mencionan concretamente: el sufrimiento con Cristo, las obras de misericordia, la oración y el escuchar el evangelio.

c) *El carácter eclesial de la penitencia y del perdón impregna en todas las partes el nuevo orden de la penitencia.* El apartado segundo lleva expresamente el título: La reconciliación de los penitentes como realización vital de la iglesia.

d) *Es asimismo característico el énfasis del carácter festivo de la liturgia de la penitencia,* que es recomendado para las tres formas de la liturgia sacramental de la penitencia y asimismo para la penitencia individual.

Se prevén tres celebraciones sacramentales de la penitencia.

*Forma A.* La celebración de la reconciliación para un solo penitente.

Aquí se trata de la forma renovada de la confesión individual, para la que no se exige confesionario ni siquiera se prescribe. También ella debe tener cierta configuración litúrgica: el saludo del sacerdote, la lectura de algunas palabras de la Escritura por el sacerdote o por los que se van a confesar, la confesión de los pecados y la imposición de la penitencia, una oración común, etc. Asimismo está la oración del penitente, la imposición de ambas manos por parte del sacerdote o la imposición de las manos en la absolución y para terminar, una oración de alabanza o de acción de gracias.

El texto dice: «Cuando la necesidad pastoral lo aconseje, puede el sacerdote omitir o abreviar algunas partes del rito, pero deben conservarse siempre íntegras: la confesión de los pecados, la aceptación de la satisfacción, la invitación a la contrición, la fórmula de la absolución y la fórmula de despedida...».

*Forma B.* La celebración de la reconciliación para varios penitentes con confesión individual y absolución también individual.

Aquí se trata de la combinación de la confesión individual con una celebración penitencial comunitaria en el sentido de una preparación común y de una acción de gracias también común. La confesión individual va insertada en una celebración litúrgica de la palabra, cuyo desarrollo se describe en particular, con lectura de la Escritura y homilía, con un *confiteor* y con un padrenuestro que se recitan en común y, luego, una confesión individual que deben oír, si es posible, varios sacerdotes. En esta ocasión se dice expresamente: «La celebración común manifiesta más claramente la naturaleza eclesial de la penitencia...» (n. 22).

*Forma C.* La celebración de la reconciliación para varios penitentes con una confesión común y una absolución (sacramental) común.

Aquí se trata, haciendo referencia casi literalmente a un documento de la Congregación de la fe, de una regulación para situaciones excepcionales, en

las cuales —correspondiendo a la absolución general que ya se practicó en la última guerra— se da la absolución sacramental a un gran número de fieles sin que se tenga después la confesión individual. Fuera del peligro de muerte, esto puede darse «si ocurre una grave necesidad, es decir, cuando en atención al número de penitentes, no hay número bastante de confesores para oír bien las confesiones de cada uno dentro de un tiempo razonable, de tal modo que los penitentes se ven obligados a carecer por largo tiempo sin culpa suya, de la gracia sacramental o de la sagrada comunión. Ello puede ocurrir, sobre todo, en tierras de misión, pero también en otros lugares y en reuniones de personas en las que consta aquella necesidad» (n. 31). La decisión sobre si se da tal necesidad grave la adopta el obispo diocesano después de haberse aconsejado con los restantes obispos de la conferencia episcopal, en consideración a las grandes diferencias que existen en cada una de las regiones. Para nosotros es importante advertir que la Conferencia episcopal alemana considera que no se da esta necesidad (fuera del peligro de muerte de un gran grupo de personas). Así, pues, esta tercera forma de momento no se plantea en nuestro ámbito. En otros países, los obispos han decidido de distinta manera: El episcopado chileno y el colombiano, por ejemplo, han decidido, dada la gran escasez de sacerdotes, dar la absolución general sacramental de una manera regular. Allí, por lo tanto, la confesión individual sería la excepción. Los obispos franceses consideraron como necesidad grave (*necessitas gravis*) la gran afluencia de fieles para confesarse en las grandes solemnidades, en las peregrinaciones y en las confesiones de niños, si no hay número suficiente de confesores.

Debido a que la situación pastoral es similar, es para nosotros de importancia<sup>27</sup> la decisión de la Conferencia episcopal suiza. La situación especial de necesidad (*necessitas gravis*) se da, según los obispos suizos, cuando coinciden dos hechos: un gran número de penitentes y pocos confesores. Los obispos suizos son de la opinión que esta necesidad se da, por ejemplo, en su país en el tiempo de preparación para la navidad y pascua. El párroco debe juzgar si existe tal necesidad y proceder con prudencia responsable y de común acuerdo con el obispo. La frase «de común acuerdo con el obispo» no significa que en cada absolución general haya que pedir autorización a la curia. Más bien significa que los párrocos y pastores de almas deben actuar según el sentir y modo de pensar de su obispo.

Se debe advertir en este contexto, que el *ordo paenitentiae* romano, siguiendo una larga tradición, exige del que ha recibido así la absolución que confiese los pecados graves así perdonados, en un tiempo dado, en una confesión individual, siempre que no se vea impedido a ello.

¿Qué es lo que añade el nuevo *ordo paenitentiae* a la celebración común de la penitencia? Se puede decir que nuestros servicios penitenciales, tal como se vienen celebrando en muchas comunidades con gran eco y tal y como son recomendados por la Conferencia episcopal alemana de una manera expresa, se hallan entre las formas B y C. Pero no que estén «entre líneas». Se habla de esto en el *ordo* de la penitencia intencionadamente como un apéndice a estas tres formas y se define así: «Las celebraciones peniten-

27. Cf. J. Baumgartner, *Neuordnung der Busspraxis in der Schweiz: Gottesdienst* 8 (1974) 169-172.

ciales son reuniones del pueblo de Dios para oír su palabra, por la que se hace una invitación a la conversión y a la renovación de la vida y al anuncio de nuestra liberación del pecado por la muerte y resurrección de Cristo. Su estructura es la que se mantiene usualmente en las celebraciones de la palabra de Dios y que se proponen en el *ordo* para reconciliar a muchos penitentes... Téngase cuidado de que los fieles no confundan estas celebraciones con el sacramento de la penitencia» (n. 36-37).

## 2) ¿El perdón de los pecados en la celebraciones penitenciales?

Tratemos, para emitir un juicio correcto, de responder a tres preguntas.

*Primera pregunta:* ¿Se da en la celebración corriente de la penitencia la absolución sacramental? Aquí la contestación es clara: ¡no!

En lugar de la absolución sacramental, en la confesión particular está únicamente la absolución general en la forma C que en Alemania no se halla permitida. El tono más bien suena —según la letra del documento romano— como «no permitida». Si un párroco por su cuenta, en una situación determinada, practicara tal forma de absolución sacramental, actuaría de una manera no autorizada o ilícita, pero realmente no se podría discutir sobre la validez de este rito sacramental, o sea, de la realización sacramental. En general, las celebraciones penitenciales de este tipo no usan fórmulas oficiales de absolución y, por tanto, no se puede hablar de una absolución sacramental en el sentido propio.

*Segunda pregunta:* ¿Se da aquí, a fin de cuentas, perdón de los pecados? Es evidente e indiscutible que el perdón de los pecados llamados veniales puede darse de muchas maneras, y sobre todo, naturalmente también en una celebración penitencial a la que se asiste devotamente. ¿Pero qué ocurre con el pecado mortal?

Aquí me parece muy importante indicar que, según la letra del *Ordo paenitentiae*, se espera de la celebración de los servicios religiosos penitenciales el perdón de todos los pecados. La finalidad es, se dice, que los participantes lleguen a un verdadero reconocimiento del pecado, a un auténtico dolor de corazón y a la conversión. Y luego se afirma de una manera clara que no se presta a malentendidos: Los servicios penitenciales «son utilísimos porque ayudan a la contricción perfecta por amor. Con ella los fieles pueden conseguir la gracia de Dios con el propósito de una futura penitencia sacramental». Y ateniéndonos al convencimiento católico de que la contricción perfecta restablece la unión con Dios y, por tanto, produce el perdón de

todos los pecados, según esto, es natural que se espera este resultado también de las celebraciones penitenciales corrientes. Por tanto, iría en contra de este documento al decir: la confesión perdona los pecados mortales y veniales; la celebración penitencial sólo los veniales.

Teológicamente exacta sería más bien la siguiente afirmación: aquellos pecados mortales que son perdonados en la celebración de un servicio penitencial debido a la contricción perfecta, deben, según la práctica actual de la iglesia, ser confesados nuevamente en una confesión individual.

*Tercera pregunta:* Según eso, ¿no podría la iglesia —a través de un concilio o del papa— junto a la confesión individual, hacer de una determinada forma de celebración común un sacramento de la penitencia oficial?

Cuando tratábamos de evaluar los cánones 6-8 del concilio de Trento, ya nos enfrentamos con esta cuestión. Allí se exige ciertamente la confesión individual de los pecados mortales fundándose en el «derecho divino». Ahora bien, «si se tienen en cuenta todos los resultados de los estudios bíblicos y de la historia de los dogmas, se puede afirmar lo siguiente: Por derecho divino pertenece a la esencia del sacramento la confesión de los pecados. Pero la forma más próxima de confesión fue en el transcurso de la historia diversa y puede en adelante ser asimismo diversa. La decisión sobre la manera concreta de la confesión de los pecados corresponde a la iglesia»<sup>28</sup>. Como el profesor de dogma de Munich, J. Finkenzeller, piensan muchos teólogos contemporáneos que Trento, en último extremo, no sería ningún impedimento para una valoración sacramental de la celebración penitencial común. Son importantes en este contexto sobre todo dos cosas, de las que ya se ha hablado: Si el Decreto sobre las iglesias orientales del Vaticano II, en determinados casos, establece que los católicos pueden recibir el sacramento de la penitencia en alguna de las iglesias separadas, y éstas, en medio de todas las diferencias de su práctica penitencial, coinciden en que no conocen la exigencia tridentina de que la confesión de todos los pecados mortales sea de derecho divino o en la práctica no desempeña ningún papel, ahí nos encontramos con un reconocimiento implícito de la posibilidad de un perdón sacramental de los pecados incluso sin una confesión individual específica. Mucho más clara todavía es la regulación de la absolución general, respecto a la cual de hecho cabe preguntarse si no se da aquí ya un paso importante en la dirección de una cualificación sacramental también de los servicios penitenciales. «La estricta diferencia dogmática entre una absolución general sacramental y una celebración penitencial explicada como sacramental, consiste sólo en que en el primer caso se exige el recurrir a la confesión de las culpas, si moralmente es posible, y, en cambio, en el último caso, se reconoce la confesión general de los pecados como suficiente. Pero si, según lo que determina la iglesia, la absolución general, últimamente mencionada, sólo se puede considerar permitida, donde, si se miran todas las circunstancias concretas, en la mayor parte de los casos, se excluye la confesión individual de los pecados, en ese caso en la práctica pastoral apenas existe una diferencia propiamente dicha»<sup>29</sup>.

28. J. Finkenzeller, *Einzelbeichte. Generalabsolution und Bussgottesdienst aus dogmatischer Sicht*, en E. Feifel (ed.), *Busse, Bussakrament, Bus-spraxis*, München 1975, 71-98.

29. J. Finkenzeller, *o. c.*, 97.

Así, pues, para contestar a las tres preguntas podríamos decir: No sólo una interpretación exacta de Trento, sino también la praxis hoy en vigor demuestran que sería posible teológicamente (!) una celebración penitencial común con absolución sacramental. Pero si interesa que las cosas se desarrollen en esta dirección, habrían de decidirlo motivos pastorales.

Me da la impresión de que el documento romano y sobre todo los obispos alemanes se preocupan sobre todo de que, por la valoración de las celebraciones penitenciales, y por una amplia regulación de la absolución general común, se reduciría aún más la confesión individual. Pero cabe preguntar si se ha hecho realmente un buen servicio a la confesión individual, al convertir los servicios penitenciales en meras preparaciones comunes para esa confesión individual. ¿No podrían verse las especiales ventajas de la confesión ciertamente más reducida y a la vez renovada junto a otras formas de penitencia sacramental? Pero estas son preguntas que lanzamos al futuro.

### c) *Declaraciones oficiales y perspectivas para el futuro*

Vamos a resumir, una vez más, los principales aspectos para la realización actual de la penitencia sacramental.

#### 1) El derecho vigente

Lo legal está bien determinado para nuestro ámbito: En el campo de la realización penitencial de la iglesia, trazado por el *ordo paenitentiae*, la absolución sacramental del pecado grave se da únicamente en la confesión individual. Pero el perdón del pecado grave no lo excluye el *ordo paenitentiae* en la celebración común de la penitencia, por el contrario, se espera dicho perdón, pero no debido al compromiso sacramental de la iglesia en la absolución sacerdotal, sino a causa de la contrición perfecta del pecador, y por tanto, del compromiso por parte del sujeto. Con esto se toma en serio la antigua convicción de la iglesia de que también se perdona el pecado mortal a aquel que se vuelve a Dios sin restricciones en un acto de auténtica contrición. Pero prescindiendo del hecho subjetivo, no se puede afirmar, ateniéndonos a la cualificación oficial de las celebraciones comunes de la penitencia por el derecho vigente, que éstas sean otras formas de la confesión, que pudieran sustituirla. Tal afirmación convendría únicamente para el caso de la absolución general sacramental, la cual por ahora no se permite regularmente en Alemania.

## 2) El criterio de la «renovación»

El criterio preponderante en el esfuerzo por conseguir una praxis viva de la penitencia debe ser una renovación efectiva de la fe. Tanto los cambios como el mantenerse firme en lo que se ha hecho hasta ahora deben medirse por el hecho de si están en condiciones de hacer más profundos e intensos el reconocimiento de la propia culpa, la voluntad de renovación, la alegría de la fe, y la responsabilidad común. Y, bajo este aspecto, a mí me parece que la celebración comunitaria de la penitencia encierra por supuesto muchas posibilidades, que en la confesión individual no las ha habido ni las hay. Por otra parte, hay que añadir asimismo inmediatamente que las celebraciones penitenciales no se pueden ni se deben buscar como un camino más fácil y más cómodo <sup>30</sup>.

## 3) La contribución de la teología

La teología sistemática destaca en este complejo contexto cuatro aspectos:

a) *La penitencia es un proceso amplio que abarca mucho y no se circunscribe a la confesión.* Así, pues, la penitencia, la conversión y la renovación y, por consiguiente, también el perdón de los pecados, se dan en diversas realizaciones eclesiales e individuales.

b) *En el transcurso de la historia ha habido una sorprendente riqueza de formas de la penitencia concreta sacramental.* De ahí podemos deducir la consecuencia de que también hoy serían posibles cambios fundamentales, que podrían ir mucho más allá que las normas del *ordo paenitentiae*, si la iglesia, basándose en determinadas necesidades pastorales, tratara de decidirse a ello.

c) *La seriedad de la conversión por lo regular se realiza sin duda mejor por la declaración concreta del pecado propio que por una confesión general.* En todo caso, las celebraciones penitenciales no deben inducir a que una inmersión en el anonimato perjudique o aminore la seriedad de la confesión y de la conversión. Un

30. Es interesante, en este contexto, la concepción de Duns Scoto de que el «camino más fácil» sería la confesión sacramental y el camino más difícil y más exigente sería, por el contrario, el perdón de los pecados extrasacramental en la línea de un arrepentimiento perfecto (*contritio*).

fruto permanente de las afirmaciones de Trento, que agudizaron la seriedad pastoral, fue asimismo la determinación definitiva de las partes esenciales para la penitencia sacramental: el dolor o arrepentimiento, la confesión, el cumplimiento de la penitencia y la absolución, y es digno de notarse que tres de esos cuatro elementos los debe poner el propio penitente.

d) Con todo, debemos establecer asimismo que: *Por parte de la dogmática no existen objeciones fundamentales contra la posibilidad de establecer una valoración sacramental de las celebraciones penitenciales comunes.*

A mi modo de ver, una relación positiva de la fe, la percepción del poder iluminador del evangelio, la causa de Jesús, y el amor de Dios, son asimismo mucho más importantes para la renovación de la penitencia de lo que por lo general se ha subrayado. Sólo sobre el fondo de lo que podría ser se ve claro lo que es. Sólo cuando la luz ilumina se advierten con intensidad las sombras; de lo contrario, todo es lúgubre. El que no tiene ni una idea remota de la magnificencia del amor de Dios, tampoco puede confesarse de una manera correcta.

## LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

1. *Historia de la unción de los enfermos*a) *La restricción tradicional: extremaunción*

«No hay ningún otro sacramento que, debido a su desarrollo histórico unilateral, haya llegado, en su praxis, a un callejón sin salida tanto como la unción de los enfermos. Ni el cambio de nombre de «extremaunción» por «unción de los enfermos», que se ha venido utilizando siempre en el catecismo desde el 1955, ha modificado las cosas. Estaba demasiado arraigada la antigua costumbre de llamar al sacerdote, sólo cuando no había ya nada que esperar»<sup>1</sup>.

## 1) «Después de haber recibido los santos sacramentos»

Apenas cabe imaginarse qué absurdas y mágicas ideas se formaron en este aspecto, hoy vigentes todavía.

Antiguamente, era frecuente —en algunos sitios lo sigue siendo— leer en las escuelas de los difuntos católicos la frase estereotipada siguiente: «Murió después de haber recibido los santos sacramentos de la iglesia» o también: «murió con los consuelos de nuestra santa madre iglesia». Esto aun cuando el sacerdote hubiera sido llamado por los parientes o familiares después de haber sobrevenido la muerte y de haber sido importunado por los familiares a que le administrara la extremaunción *sub conditione*, es decir, bajo condición. En efecto, la iglesia permitía —cuando se podía sospechar fundamentalmente que la muerte no había sobrevenido de una manera total y defini-

1. M. Probst - K. Richter (eds.), *Heilssorge für die Kranken*, Freiburg 1975, 5.

tiva, es decir, cuando tal vez quedaba todavía un resto de chispa de vida— administrar el sacramento por si eventualmente era capaz de recibirlo. Los santos sacramentos que se administraban a los moribundos: la penitencia, la comunión y la extremaunción, los denominados «consuelos de la iglesia», eran en esos casos reducidos a un simple rito, casi entendido mágicamente, de unción del enfermo. Aquí se producía en cierto sentido un círculo vicioso: puesto que, en la manera corriente de entender este sacramento por parte de la teología y de los fieles, esta extremaunción era la última preparación para la muerte, que solía sobrevenir inmediatamente, los parientes se negaban o se resistían a «intranquilizar» al enfermo grave por la presencia del sacerdote como se solía decir frecuentemente, e incluso por eso mismo los mismos enfermos se resistían a llamar al sacerdote o a aceptar su ofrecimiento, para no originar un caso de urgencia o para que no se produjera aquello del refrán de que «hablando del rey de Roma, asoma», o, como decimos en alemán, que no se debe pintar al diablo en la pared.

En ese caso se hizo llegar a un sacramento a una situación crítica, e incluso a una situación extrema, y precisamente por eso se consiguió en muy pocos casos, y frecuentemente sólo mediante el encubrimiento y la maña, convertir la situación de este sacramento en una situación de salvación.

## 2) Interpretaciones falsas muy extendidas

Las interpretaciones falsas esenciales de este sacramento no se hallan desterradas totalmente hoy día y son decididamente un obstáculo en la renovación a la que se aspira<sup>2</sup>.

a) La unción de los enfermos *no es un sacramento de moribundos* que deba ser recibido sólo antes de la muerte. Por eso la expresión «última o extrema unción», que evoca esta concepción, debería desaparecer en lo posible de nuestro lenguaje corriente. Porque induce a un error.

b) *La unción de los enfermos tampoco es simplemente una «consagración de la muerte»*. Ciertamente que, como todo sacramento, asocia con la muerte y la resurrección de Jesucristo, pero de ahí no se puede deducir en modo alguno que aquí haya de verse la motivación y la preparación para una inmediata muerte física. El sacerdote como mensajero de la muerte, que anuncia con este sacramento la sentencia de muerte, es una concepción que no sólo hay que rechazar, para eliminar el temor de los enfermos hacia la unción, sino que hay que considerarla en sus causas objetivas y reales como falsa, puesto que ni el aspecto del restablecimiento de la situación del enfermo ni la oración por la salud física —ambas cosas objetivos centrales de la unción de los enfermos— pueden asociarse con dicha concepción.

c) *La unción de los enfermos no es «un billete de entrada para el cielo»*, ni tampoco tiene que ver con el enterramiento eclesiástico, al que tanto valor dan muchos católicos, incluso renegados de su fe. Por lo que se re-

2. Cf. para lo siguiente, W. von Arx, *Krankensalbung im christlichen Alltag: Gottesdienst* 9 (1975) 116 s.

fiere a la condición pecadora del moribundo, los familiares deberían buscar la salvación eterna no de la unción tardía para alguien que se halla inconsciente o que ya ha muerto, sino de la infinita misericordia de Dios y, en lo posible, deberían preocuparse por una confesión y una conversión a su debido tiempo.

## b) *Las raíces bíblicas*

### 1) *La enfermedad y la curación a la vista de la Biblia*

En el campo de la antigua alianza, la unción de un enfermo con bálsamo o aceite era uno de los remedios con los que el médico podía curar las heridas.

Isaías dice: «Desde la planta de los pies hasta la cabeza, no hay en él nada sano. Heridas, hinchazones, llagas pútridas, ni curadas, ni vendadas, ni suavizadas con aceite» (1, 6). Y Jeremías pregunta: «¿Por ventura no había bálsamo en Gailad, ni había médicos allí? ¿cómo, pues, no surgió la curación de la hija de mi pueblo?» (8, 22). Jesús, hijo de Sirac (38, 1-15) hace afirmaciones interesantes acerca de la profesión del médico, y asimismo los libros sapienciales están llenos de una preciosa sabiduría vital. La última frase que allí se pone suena casi a ironía, pero sin duda que se menciona en serio: «El que peca contra su hacedor, caerá en manos del médico» (Eclo 38, 15).

El médico como «castigo de Dios» —la enfermedad como reacción de Dios ante nuestro rechazo—, aquí tenemos dos ideas, que desempeñan un gran papel en la valoración de la enfermedad en la antigua alianza: En primer lugar existe la convicción de que sólo *Yahvé, el Señor de la vida y de la muerte, es asimismo el Señor de la enfermedad y de la curación*. Si ha habido una influencia humana o no, es decisivo, tanto para los santos como para los enfermos, su encuentro o relación con Dios, el hecho de cómo se comporta Yahvé con el enfermo: «Pues él es quien hace la herida y la venda, el que hiere y la cura con su mano» (Job 5, 18; cf. Dt 7, 15). Con tal afirmación, introduce la piedad israelita el problema de teodicea de cómo se compaginan un Dios bueno y el mal en el mundo. El libro de Job refleja de una manera conmovedora esta confrontación y reúne las diversas respuestas parciales al problema del sufrimiento. En el judaísmo de la época de Jesús el convencimiento, bastante arraigado todavía, de que las enfermedades eran una consecuencia de los pecados, bien del afectado por la enfermedad, bien de los antepasados, y, en todo caso, algo en cierta manera merecido y de lo que se era culpable. Esta concepción judía podía coincidir totalmente con algunos pasajes del antiguo testamento (cf. Ex 20, 5; Dt 5, 9 entre otros).

2) Jesús y los enfermos<sup>3</sup>

Esta idea se refleja en el evangelio en diversos lugares (cf. Lc 13, 1-5). En el evangelio de Juan, los discípulos preguntan a propósito de un ciego: «Rabi, ¿quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego?» (Jn 9, 2). Jesús contesta: «Ni pecó éste ni sus padres, sino que para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn 9, 3). No se trata, en esta respuesta de Jesús, de afirmar una especie de liberación de culpa por parte del ciego, sino de solucionar el fenómeno de la enfermedad a partir de la acoplación del cortocircuito con el principio de la venganza y de la justicia.

No se trata aquí de la condición pecadora del hombre y de su propensión al pecado y a la muerte, sino que Jesús se vuelve contra la concepción judía. La enfermedad y los achaques corporales serían una prueba de que el enfermo «sería todo pecado desde que nació» (Jn 9, 34).

Que esta concepción de que la enfermedad y el sufrimiento demostrarían que había una culpa determinada contiene también algo que se puede aceptar y que es importante; y el hecho de que efectivamente no pocos pobres niños, los malformados corporal y psíquicamente, son producto en cuanto tales, de unos padres desenfrenados y sin miramientos, es algo que adquiere en nuestros tiempos una terrorífica actualidad. Así, pues, se debería tomar totalmente en serio la antigua experiencia judía. Pero, en las palabras de Jesús, se trata de tomar muy en serio a cada enfermo y no de atribuirle sin más el sambenito de «culpable».

Según la *convicción de Jesús*, la enfermedad de un hombre es la ocasión inmediata para la intervención de Dios, que se muestra sanando y salvando en la conducta de Jesús. «No son los sanos los que necesitan del médico, sino los enfermos» (Mc 2, 17 y par). Estas palabras de Jesús, como justificación de su proceder con los publicanos y pecadores, se refiere a los justos y a los injustos, pero no excluye la miseria de la enfermedad corporal, por ejemplo, la soledad del leproso, sino que la incluye con toda consciencia, como nos lo confirman los evangelios: «Sino para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn 9, 3). La enfermedad, según la convicción de Jesús, es uno de los lugares preferidos en los que se manifiesta expresamente la propensión o inclinación de Dios hacia todos los débiles. No necesitamos citar aquí los relatos de las curaciones realizadas por Jesús, pero hay que admitir que la *exégesis* coincide ampliamente en esta impresión de conjunto:

3. Cf. K. Kertelge, *Krankheit und Leid im Neuen Testament*, en M. Probst - K. Richter (eds.), *o. c.*, 13-27.

*también las curaciones de enfermedades son para Jesús un signo del reino de Dios que ya asoma, y también las enfermedades son situaciones de no-salvación que hay que vencer y superar en el nombre de Dios.*

Según la visión del nuevo testamento, se trata siempre de este aspecto de superación y de curación. Citemos algunos hechos a este propósito: los discípulos continúan lo que Jesús hizo: «Jesús llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus impuros para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 10, 1). Y una vez más, en una forma imperativa: «Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad los demonios»... (Mt 10, 7). Lo mismo que en Jesús, en la iglesia, la preocupación de curar debe abarcar a todo el hombre. De eso hablan, como es lógico, también Lucas y Mateo: «Partieron y recorrieron las aldeas anunciando el evangelio y curando en todas partes» (Lc 9, 6). «Y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban» (Mc 6, 13). Este pasaje de Marcos, en el que la acción curativa de los discípulos se presenta de una manera diferenciada, desempeñó siempre en la tradición de la unción de los enfermos un papel especial. Si nos fijamos en una exégesis de cada uno de los pasajes señalados, se debe afirmar, sin embargo, que todos ellos para «curar» utilizan verbos que abarcan mucho más que esa simple acción de curar. Incluyen gestos curativos como la imposición de las manos y la unción con óleo, aun cuando esto no se mencione expresamente. Aquí Jesús, los discípulos y la iglesias postpascual entroncan y coinciden en la práctica de la unción con óleo para provocar la salud; tal unción se utilizaba en el judaísmo en el helenismo como remedio medicinal y elemento para los exorcismos.

Podríamos llegar a la conclusión de que *el uso de la imposición de las manos y de una unción con óleo de los enfermos en el cristianismo primitivo* estaba mucho más extendido de lo que se halla testimoniado literalmente y de una manera directa. El pasaje de Santiago 5, 14-16 en el que se suele fijar la atención sobre todo no es ciertamente un caso singular y único, sino expresión de una praxis corriente y común, que aquí se advierte de un modo más preciso.

### 3) El pasaje clásico: Sant 5, 14-16 <sup>5</sup>

El pasaje relativamente tardío de la Carta de Santiago —la carta es, según la fecha de su redacción, uno de los últimos escri-

4 Cf. H. Frankemölle, *Krankensalbungen im Neuen Testament*, en M. Probst - K. Richter (eds.), *o. c.*, 28-38.

5. Cf., para lo siguiente, H. Jorissen, *Das Sakrament der Krankensalbung. Gleichgestaltung mit dem leidendem und verherrlichten Herrn*: Pastoralblatt 27 (Köln 1975) 133-145.

tos del nuevo testamento—, es una prueba o muestra del cuidado de la iglesia por los enfermos. El texto dice así:

¿Alguno de vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados. Confesaos, pues, mutuamente vuestras faltas y orad unos por otros para que os salvéis.

No se discute hoy que, mediante la expresión «los más ancianos», los *presbiteroi*, se menciona a los que regentaban cargos en la primitiva iglesia. Asimismo tampoco se discute que se trata de introducir conscientemente ese uso corriente y puramente terapéutico de la unción a los enfermos en este pasaje —así como en la conducta de Jesús y de sus discípulos— en una dimensión religioso-espiritual.

Esto se ve claro sobre todo por las formulaciones «en el nombre del Señor» y «la oración de la fe». «En el nombre del Señor» quiere decir —según el uso lingüístico de la sagrada Escritura— no tanto una acción referida al Señor o encomendada por él, sino la invocación a la presencia imperativa del Kyrios, del Señor exaltado, el cual de esa manera es designado como el que propiamente actúa en ese caso».

La finalidad de esa acción, el resultado que se espera, si se quiere hablar así, se describe con dos palabras «salvar» (*sozein*) y «enderezar o levantar» (*egeirein*). Como todo el versículo, también aparecen ambas palabras en la tradición de las narraciones de milagros y de curaciones.

«Salvar» y «enderezar» no excluyen, por tanto, el sentido, que está en primer plano, de la curación corporal, por lo que no deben circunscribirse o ceñirse exclusivamente —cosa que sería posible basándose en el significado de las palabras— a la salvación escatológica y a la resurrección futura. Por otra parte, no se debería referir precipitadamente la transparencia de ambos conceptos a la salvación definitiva. La salvación de Jesús es amplia y no fraccionable.

La frase condicional «los pecados que hubiere cometido o si hubiere cometido...», muestra que, para Santiago, la enfermedad y el pecado no se hallan en una conexión inmediata entre sí y que no son sólo los pecadores los que pueden recibir la unción de los enfermos y que el efecto de la unción de los enfermos consiste también en el perdón de los pecados.

La referencia pastoral de Santiago a los enfermos que son miembros de la comunidad coincide con la actitud de Jesús, y es de la misma estructura más o menos que la historia del parálítico en Marcos, donde el relato se

asocia con palabras de fe-perdón de los pecados y curación-salvación y, luego, se opera la curación de dicho paralítico (Mc 2, 1-12).

Santiago, que podía haber dirigido una rápida mirada a su texto, sigue la intención de Jesús, como se concreta y se transmite en los sinópticos. Lo mismo que para Jesús y para toda la antigua cristiandad, le es familiar la significación del óleo. *Y así como Jesús procedía de Dios y pensaba en los hombres y vivía para ellos, así también hace esta indicación: En la fe, en la presencia del Señor y en la conciencia de su poder, se interesa por la salud y la salvación del hombre, donde la salvación no significa solamente la «vida eterna», y esto «en último extremo», sino que tiene presente a todo el hombre y a su actual situación de enfermedad.*

c) *Observaciones acerca de la historia de la tradición*

1) *Praxis originaria y primitiva: unción de los enfermos*<sup>7</sup>

El eco de este texto de Santiago en la literatura cristiana primitiva es muy escaso, lo cual ciertamente se explica también por el hecho de que la carta de Santiago fue reconocida entre los libros canónicos relativamente tarde. Las fuentes históricas para estudiar la unción de los enfermos en los primeros siglos son, junto con unas pocas manifestaciones de jerarcas y teólogos, las oraciones consecratorias del óleo de los enfermos, es decir, los textos, con los que se consagraba el óleo. Textos escritos y oraciones que se nos han transmitido para la misma unción de los enfermos no aparecen hasta la época carolingia. Pero los pocos testimonios que hemos recibido permiten que nos formemos una imagen bastante clara de lo que ocurría.

De esas fuentes se deduce que: los posibles receptores del sacramento son todos los enfermos, donde la enfermedad se entiende en su sentido más amplio, empezando por los dolores de cabeza hasta las enfermedades psíquicas y llegando hasta los físicamente impedidos. La unción debía ayudar en todas las debilidades, dolores y enfermedades. Los administradores de dicha unción no son únicamente el obispo y el sacerdote, sino también los laicos, e incluso el mismo enfermo. «Que sea protección y defensa del cuerpo para todo el que se unja, lo use o toque», dice una

7. Cf., para lo siguiente: E. J. Lengeling, *Todesweihe oder Krankensalbung*: Lit Jahrb. 21 (1971) 193-213.

oración romana primitiva de consagración del óleo. *Se destacan preferentemente los efectos corporales* y raramente el perdón de los pecados, lo cual no deja de sorprender, si se tiene en cuenta la clara afirmación de Santiago. El robustecimiento del alma permanece muy en segundo término. Hay que destacar que la unción de los enfermos nunca aparece como una preparación inmediata para la muerte.

Algunos breves pasajes de estas fuentes permiten sacar una impresión concreta acerca de cómo se concebía la unción en los primeros siglos: La oración de *consagración del óleo* en el llamado Eucologio del obispo del bajo Egipto *Serapión de Thmuis del siglo IV*, suena como sigue: «Te invocamos a ti que posees todo el poder y la fuerza, el Salvador de todos los hombres y el Padre de nuestro Señor Jesucristo y te rogamos que, desde el cielo de tu Unigénito, envíes la fuerza salvadora sobre este óleo, para que los que fueran ungidos con él... les sirva para alejar toda enfermedad y toda debilidad, como remedio contra todo demonio, para arrojar a todo espíritu inmundado... para la anulación de toda fiebre y enfriamiento y de cualquier achaque, para la gracia y el perdón de los pecados, para remedio para la vida y la salvación, para la salud y la inviolabilidad del alma, del cuerpo y del espíritu, para un bienestar completo... para que sea magnificado el nombre del Crucificado y Resucitado, Jesucristo, que aceptó nuestras enfermedades y debilidades sobre sí y que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, ya que por él se da el honor y el poder en el Espíritu santo, ahora y por los siglos de los siglos. Amén».

Este es un texto con altos vuelos teológicos, el cual deja bien claras tres cosas: Se trata de enfermedades de cualquier tipo; se refiere a una curación muy amplia y comprehensiva («la salud completa»), tanto a la curación corporal como a la inviolabilidad del alma, a la gracia y al perdón de los pecados; pero se advierte asimismo cierto desplazamiento del acento. Porque esta es una oración sobre el óleo y no sobre los enfermos. Se puede reconocer una fuerte vinculación de la idea sacramental al elemento material. Se atribuye el efecto de la acción sobre los enfermos al óleo, el cual, por supuesto adquiere su fuerza y su efectividad por el Espíritu santo, al que se invoca en esa epiclesis.

Como segundo ejemplo de cómo se concebía la unción de los enfermos en los tiempos de los primeros siglos, aducimos un extracto de una *carta del papa Inocencio I*, del año 416, al obispo Decencio de Gubbio, en Italia. Decencio le había preguntado acerca de la interpretación de la Carta de Santiago. Inocencio contesta entre otras cosas: «Lo cual sin duda que debe tomarse o entenderse de los fieles enfermos, los cuales pueden ser ungidos con el santo óleo del crisma, que, preparado por el obispo, no sólo a los sacerdotes sino a todos los cristianos es lícito usar para ungrise en su propia necesidad o en la de los suyos... Con todo, éste no puede derramarse sobre los penitentes, puesto que es un género de sacramento. Y a quienes se niegan los otros sacramentos, ¿cómo puede pensarse ha de concedérseles uno de ellos?» (DS 99).

Aquí llama la atención que también los laicos pueden hacer la unción e incluso sobre sí mismos y que los penitentes no la deben recibir. La administración por los laicos cayó en desuso desde comienzos de la edad media y fue prohibida en el siglo IX.

Las manifestaciones contrarias fueron en parte falseadas o declaradas como excepciones en caso de necesidad o, según una explicación conceptual de la edad media, diferenciadas como un simple «sacramental» en contraposición al sacramento propiamente dicho. Pero esta explicación medieval es sin duda ninguna un anacronismo, ya que en la antigüedad nadie pensó en hacer esta distinción. Por el contrario, es importante advertir la concepción diferencial, que hay tras todo eso. En la medida en que se vio el establecimiento del signo sacramental en la concepción corriente de la eucaristía, la cual podía ser distribuida también por los laicos: La unción como distribución del óleo consagrado por el obispo. Y como la acción misma, la oración de la fe y la unción apareció como el hecho propio, como el signo del sacramento (la «materia próxima»), que utiliza el óleo consagrado (como «materia remota»), se trasladó así la realización del signo sacramental al que ocasionalmente lo administraba.

## 2) Restricción del sacramento a los enfermos en la primera edad media

A partir del siglo VIII, se opera en la iglesia occidental un profundo cambio en la concepción y en la praxis de la unción de los enfermos. Este corrimiento o desplazamiento de sentido se advierte a las claras en los siguientes puntos: La consagración del óleo la realiza únicamente el obispo, y la unción sólo el sacerdote; se introduce asimismo una solemnización que se hace corriente, en la que intervienen varios sacerdotes, lo cual significa un notable «encarecimiento» de dicha unción. Se prescriben indicaciones detalladas sobre la unción y, por lo general, se admiten siete unciones en distintas partes del cuerpo. Pero la transformación más señalada que se opera en esta manera de pensar consiste en la asociación de la unción de los enfermos con la confesión del moribundo y con el viático.

En los rituales, se convierte la unción de los enfermos en una parte de la liturgia de los moribundos, en la *extrema unctio* o extremaunción. Y así se cambia el círculo de los receptores: *Se trata únicamente de los enfermos próximos a la muerte, y los efectos de la unción son el perdón de los pecados y la preparación para el paso al juicio de Dios. La idea de curación de la enfermedad retrocede cada vez más a un segundo plano.*

Las ordenaciones litúrgicas para la celebración de la unción de los enfermos, que son numerosas a partir del siglo VIII, asocian casi todas ellas la unción de los enfermos con la confesión de los moribundos y con las correspondientes cargas penitenciales en el caso de sanar el enfermo: El que había recibido la unción no debía, por ejemplo, bailar más, no debía durante toda su vida comer ya carne, ni debía tener ya trato matrimonial. Por todo esto, en algunas partes se puso de moda el pedir al otro consorte que diera

su asentimiento para la unción del enfermo, lo cual era muy justo y razonable. Si uno había sido ungido, de hecho parecía mejor que no recuperara la salud. Asimismo se percibían altos «derechos» por la unción, como, por ejemplo, la ropa completa de la cama, dos vacas, etc., todo lo cual influía en que el sacramento no se recibiera a gusto ni con frecuencia.

La teología de la alta escolástica no cambia esta praxis, sino que se limita a reflexionar sobre ella y a darle base teológica.

Incluso Tomás de Aquino, que escribió dos tratados completos sobre la extremaunción, ve en ella la preparación para la entrada inmediata en el reino de los cielos. Ciertamente, él denomina a este sacramento curación (*medicina, curatio*), pero él piensa, al afirmar eso, más bien en la curación espiritual (*espiritualis curatio*). Tomás no excluye ciertamente un efecto corporal de la unción, pero lo subordina totalmente a este efecto espiritual. Así, pues, la presente reforma trata de apartarse de una concepción que influyó en la iglesia durante casi mil años.

### 3) Afirmaciones conciliares: defensa de la praxis eclesíastica

El concilio de Florencia afirma en el decreto para los armenios (1439) la praxis y la teología de la edad media:

«Este sacramento no debe darse más que al enfermo, de cuya muerte se teme...» (DS 700). La materia es el aceite de oliva bendecido por el obispo, con el cual deben ungiarse los cinco sentidos, y la fórmula de administración es la que se ha venido utilizando hasta la nueva ordenación del año 1972: «Por esta santa unción y por su infinita misericordia, te perdone el Señor lo que has pecado por la vista, etc...»

Los efectos del sacramento son la salud del alma y, en cuanto convenga, también la del mismo cuerpo» (DS 700).

El concilio de Trento defiende, en sus cuatro cánones sobre la extremaunción (1551), el carácter sacramental propio de la unción sacerdotal y el perdón de los pecados como efecto. Defiende la forma de administración de la iglesia romana y rechaza el reproche de que ésta no debe atribuirse al apóstol Santiago. Finalmente el concilio destaca que el ministro es el sacerdote. La «doctrina» introductoria trata de dar un resumen breve de la teología de la edad media de la «extremaunción» (DS 907-912).

Tres cosas causan extrañeza en las afirmaciones de Trento:

a) Realmente el concilio de Trento habla de la *extraña unctio* y dice «Así por el sacramento de la extremaunción, fortaleció el fin de la vida como de una firmísima fortaleza». Sin embargo, en el texto definitivo del cap. 3, no se nombra, como se hace en el proyecto preparatorio que se nos ha conservado, la situación de proximidad a la muerte como presupuesto o condición previa. La redacción definitiva se formula de una manera más abierta: «se declara también que esta unción debe administrarse a los enfermos, pero señaladamente a aquéllos que yacen en tan peligroso estado que parezcan están puestos en el término de la vida (DS 910). Así, pues, del

*debate resulta que ahí se intenta cierta solución de la aplicación exclusiva a los moribundos.*

b) El efecto del sacramento se describe de una manera relativamente diferenciada: se logra la gracia del Espíritu santo, se opera la anulación de los pecados, el alma del enfermo es estimulada y robustecida, se excita su confianza en la divina misericordia de forma que pueda soportar más fácilmente el peso y los dolores de la enfermedad y, a veces, cuando conviene a la salvación del alma, se consigue también la recuperación de la salud del cuerpo. También allí se establece la situación de una enfermedad grave y no aparece en ninguna parte como «una congregación de la muerte».

c) Los padres conciliares eran evidentemente conscientes en el debate de que, sin embargo, existía una notable diferencia entre su praxis y la de la Carta de Santiago. El proyecto del can. 23 preveía el condenar al que afirmara que la praxis occidental no correspondía a la Carta de Santiago.

El texto definitivo dice de una manera más cautelosa: «Si alguno dijere que el rito y el uso de la extremaunción que observa la santa iglesia romana repugna a la sentencia del bienaventurado Santiago apóstol... sea anatema» (DS 928).

Que esta praxis tiene que coincidir con Santiago, que no repugna a lo que él dice, debemos demostrarlo: que corresponde a lo que él afirma, es una tarea que tenemos ante nosotros. Los presupuestos esenciales para ello nos han sido suministrados por la nueva ordenación oficial de los últimos años.

## 2. La renovación actual del sacramento

### a) Documentos de la nueva ordenación litúrgica

#### 1) Las afirmaciones del concilio Vaticano II

Entre los documentos de la nueva ordenación hay que mencionar, en primer lugar, la orientación fundamental del Vaticano II acerca de este sacramento. En la Constitución sobre la iglesia *Lumen gentium* se dice en relación con la descripción del carácter eclesiológico de todos los sacramentos:

«Con la unción de los enfermos y la oración de los presbíteros, toda la iglesia encomienda los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve (cf. Sant 5, 14-16), e incluso les exhorta a que, asociándose voluntariamente a la pasión y muerte de Cristo (cf. Rom 8, 17; Col 1, 24; 2 Tim 2, 11-12; 1 Pe 4, 13), contribuyan así al bien del pueblo de Dios» (n. 11).

El concilio entronca, de una manera consciente, con las palabras aliviar (*levantar, o despertar = egeirein*) y salvar (*sozein*) del lenguaje bíblico y pone énfasis en tres cosas: toda la iglesia actúa con los enfermos sacramentalmente —se apunta a la asociación

con el Señor muerto y resucitado—, pero este destino particular redunda en provecho de la comunidad por la comunicación de la incorporación al cuerpo de Cristo.

Esta es, en cierto modo, la base común teológica.

De una manera muy concreta se dice en la Constitución sobre la liturgia: La extremaunción, que también y mejor, puede llamarse «unción de los enfermos», no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto, el tiempo oportuno para decidirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez» (CL 73). El párrafo 75 dice después a propósito de la nueva ordenación de la administración concreta: «Adáptese, según las circunstancias, el número de las unciones y revísense las oraciones correspondientes al rito de la unción, de manera que respondan a las diversas situaciones de los enfermos que reciben el sacramento.

## 2) La constitución apostólica de Pablo VI (1972)

La nueva ordenación que deseaba se hiciera el Vaticano fue elaborada por comisiones de personas especializadas en este campo y, luego, publicada y puesta en vigor por la autoridad competente. Así se publicó al principio del ritual la constitución de Pablo VI acerca de la unción de los enfermos, que se caracteriza por su precisión y la riqueza de su contenido, a pesar de no tener más que cuatro páginas y media<sup>8</sup>. A los formularios oficiales para las diversas formas de la celebración del sacramento, se añade una larga «introducción pastoral», que se refiere no sólo a la unción de los enfermos, sino también, de una manera especial, a la pastoral de los enfermos.

La constitución de Pablo VI comienza con una alusión al nuevo testamento y, por tanto, con un recurso a las fuentes primitivas. Dos pasajes escriturísticos se mencionan expresamente: la alusión a la unción de los enfermos en Mc 6, 13 y, naturalmente, Santiago 5, 15 s. En este caso, Pablo VI puede servirse de una cita literal de Trento. En efecto, Trento había formulado ya: «Esta sagrada unción... se halla insinuada ciertamente en Marcos (6, 13) y recomendada y promulgaba a los fieles por Santiago, apóstol y hermano del Señor (DS 908). Luego, añade Pablo VI una breve exposición de la historia del sacramento; cita entre otras cosas, la carta de su predecesor Inocencio, del siglo V, y asimismo las correspondientes afirmaciones conciliares hasta el Vaticano II.

El motivo de esas explicaciones históricas, se puede advertir con toda claridad, es demostrar que la nueva ordenación no sólo

8. *Die Feier der Krankensakramente*, Einsiedeln - Freiburg - Wien - Salzburg-Linz 1974. 11-15; cf. *Ecclesia* 1628 (1973) 9-10.

coincide con la tradición y se justifica por la misma, sino que está de acuerdo con ella y en ella se inspira. El pasaje decisivo es el que trata de la *forma sacramenti*, y que se destaca en el documento publicado en letra cursiva:

Por tanto, dado que esta revisión afecta, en algunas partes, incluso al rito sacramental mismo, con nuestra autoridad apostólica decretamos que, en el futuro, se observe en el rito latino lo que sigue: El sacramento de la unción de los enfermos se confiere a los que sufren una enfermedad peligrosa, ungiéndolos en la frente y en las manos con aceite de oliva, o, según las circunstancias, con otro aceite obtenido de plantas, debidamente bendecido y pronunciando solamente una vez estas palabras: Por esta unción y su piadosísima misericordia, te ayude el Señor con las gracias del Espíritu santo, para que, liberado de los pecados, te salve y propicio te alivie<sup>9</sup>.

La modificación más sorprendente en la fórmula de administración frente a la anterior es, junto con la fórmula diversa de perdón de los pecados, la mención expresa de la gracia del Espíritu santo y la utilización de las palabras «salvar» (*sozein*) y «aliviar o levantar» (*egeirein*) de la Carta de Santiago. La modificación del rito se refiere a la imposición de las manos, al óleo y al número de las unciones.

De todos los fieles se espera y se exige un cambio de pensar hacia el sentido originario y más comprensivo del sacramento. Todos en la comunidad, sanos y enfermos, jóvenes y ancianos, sacerdotes y especialmente los que tienen cura de almas, son invitados a una nueva reflexión acerca de la referencia a la eucaristía y a la praxis apostólica de este sacramento de los enfermos<sup>10</sup>.

#### b) *Proposiciones teológicas fundamentales*

En lo que antecede se ha aludido muchas veces a las proposiciones teológicas fundamentales de esta nueva ordenación.

9. La fórmula de administración latina expresa todavía mejor que la traducción alemana la estrecha dependencia entre la comunicación del Espíritu, el perdón de los pecados y la salvación: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam adjuvet te dominus gratia Spiritus Sancti ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius allevet.*

10. Palabras introductorias de los obispos del área de habla alemana, en *Die Feier der Krankensakramente, o. c.*, 20 s.

## 1) Fundamentación bíblica

El punto de vista preponderante de la nueva orientación, que se puede reconocer en todas las citas oficiales de los últimos años, es la referencia consciente a la sagrada Escritura, al testimonio apostólico, a la praxis de la primitiva iglesia, como se manifiesta de una manera especial en la alusión a la Carta de Santiago.

Este hecho comporta que la manera de proceder allí y la descripción de su eficacia u operatividad en parte se ha tomado literalmente. Pero no se trata de un biblicismo historicista, realizado e impulsado por especialistas en historia de la liturgia. Aquí se trata más bien de un hecho absolutamente fundamental.

Como iglesia de Jesucristo, nosotros nos referimos constantemente a él como medida y norma de nuestra existencia como creyentes. El conocimiento sobre él, el evangelio de Jesucristo, es decir, de aquello que él dijo e hizo y de aquello que él significa para nosotros en todo su destino —ese conocimiento o esa información— se hallan establecidos y a ello hay que atenerse en los escritos del nuevo testamento. Estos son y siguen siendo la norma *normans non normata*, ellos son el canon, es decir, la regla, la norma a la que la iglesia debe ser fiel, si quiere seguir siendo la iglesia apostólica, si quiere permanecer en la *successio apostólica*. Los distanciamientos del testimonio apostólico o las oposiciones al mismo, las prácticas o las maneras de pensar no sólo *praeter scripturam*, sino incluso *contra scripturam* son siempre una señal de alarma, al menos en el sentido de que se necesita un examen minucioso. Pero no todos los distanciamientos son automáticamente un abuso. La iglesia en el proceso de la historia debe aceptar siempre formaciones o transformaciones concretas, pero ellas deben permanecer en la línea del impulso originario y concretarse para cada tiempo. Esta reflexión acerca del fundamento apostólico, que ha sido necesaria para este lugar, se refiere sobre todo al desplazamiento medieval de la extremaunción de los enfermos o los moribundos o ya difuntos. Aquí se exigía una corrección de los fundamentos teológicos, los cuales sólo se podían conseguir en plano originario del testimonio apostólico. Y que esto se ha hecho con reflexión y sin prescindir de la historia, se demuestra en que se han tomado y conservado los enriquecimientos de la historia; porque la fórmula de administración conserva en su primera parte la redacción medieval: «Por esta santa unción y su piadosísima misericordia...». Pero también se percibe la manera de pensar y de hablar de la antigüedad, de la época patristica, en la mención del Espíritu santo. Todo esto se asocia con las palabras de la Carta de Santiago acerca del perdón de los pecados, de salvar y aliviar.

Así, pues, se puede decir: la conciencia viva de la fe de la iglesia actual se formula nuevamente en boca de su portavoz, el obispo de Roma, al expresarse de una manera adecuada la sagrada Escritura y la tradición viva.

## 2) Los temas dominantes de la nueva ordenación

Los tres temas dominantes de la nueva ordenación son los siguientes:

a) *Se destaca el carácter festivo y comunitario.* Los sacramentos son signos de la comunidad de los cristianos con su Señor y entre sí, realizaciones fundamentales de la comunidad de fe. Esto tiene vigencia también aquí: Ni el enfermo ni el sacerdote se consideran aquí sola y exclusivamente como personas particulares. Ambos actúan más bien como miembros y servidores de la comunidad. Esto aparece inmediatamente por la formulación en plural de la Carta de Santiago: El enfermo debe llamar a *los* sacerdotes de la comunidad... reconoced mutuamente *vuestros* pecados, para que *vosotros* seáis salvados...». Toda la celebración litúrgica restaurada, bien en forma de una liturgia de la palabra, bien ensamblada con la celebración eucarística, debe dejar claro que el enfermo recibe aquí la asistencia de sus hermanas y hermanos, y que la iglesia está aquí al lado de su miembro enfermo.

b) *La realización del signo en la unción de los enfermos se ha regenerado sobre unos fundamentos bíblicos.* Los obispos alemanes destacan esto de una manera especial en su introducción: La designación abarca mucho más que la piadosa aplicación del óleo consagrado.

«La forma completa de signo del sacramento incluye esencialmente más, a saber, el signo recibido de los apóstoles de la imposición de las manos del presbítero y, sobre todo, la oración a partir de la fuerza de la fe de la que habla tan expresivamente la Carta de Santiago. Esta "oración de la fe" no consiste únicamente en la fórmula de administración del sacramento; abarca asimismo la consagración y la oración de acción de gracias sobre el óleo de la unción y la oración común del sacerdote y de todos los asistentes a la celebración del sacramento. La oración de la fe suministra, al signo que se pone, su propia impronta»<sup>11</sup>.

El signo externo consiste, por lo tanto, en la imposición de las manos, en la unción y en la oración de la fe.

También alude la Introducción pastoral a la fe como base de la acción sacramental.

«En la unción sagrada, que va asociada a la oración de la fe, se expresa esa misma fe. Esta ha de suscitarse y avivarse en primer término tanto en el

que administra el sacramento como también y sobre todo en el que lo recibe: en efecto, su fe y la fe de la iglesia son las que aportarán la salvación al enfermo» (n. 7).

En estas palabras, que se hallan en la introducción pastoral, pero que hacen una afirmación decididamente teológica, nos suenan inmediatamente las palabras de Jesús en el evangelio: Tu fe te ha salvado, tu fe te ha sanado. Porque a todo aquél que se abre plenamente a la acción de Dios, se le concede la salvación. Esta alusión a la fe del que administra el sacramento y del que lo recibe apunta enfáticamente al «lugar en la vida» (*Sitz im Leben*) y nos conduce a una tercera idea fundamental de la nueva ordenación.

c) *Se trata de «arrostrar» la enfermedad*, de suministrar ayuda y asistencia en la situación de enfermedad de aquél que se ve impedido de una manera decisiva en sus posibilidades de vida y en su realización propia, y sabe lo que le ocurre para que él mismo pueda colaborar de una manera correspondiente.

Y precisamente aquí aparecen muchas falsas concepciones. Los obispos alemanes dicen a este propósito: «El sacramento de la unción de los enfermos debe, según eso, recibirse en cualquier enfermedad seria, que muestre un trastorno en el conjunto del estado de salud del hombre. Por eso se debe cortar definitivamente con la praxis, usual en muchas ocasiones, para hacer que no sea un signo de la proximidad de la muerte. En otras palabras, normalmente no se halla la unción de los enfermos en estrecha dependencia con lo que denominamos la administración de los últimos sacramentos<sup>12</sup>. Estas indicaciones parecen muy prácticas, pero apuntan a una falsa interpretación teológica de este sacramento: «El sacramento de consagración del fin de la vida cristiana... la consagración para el último combate de la muerte... o la consagración del vencedor para la resurrección o para la contemplación del cielo. Tales interpretaciones no atinan con el sentido propio del sacramento. Este tiene su lugar en la situación de cualquier enfermedad seria y puede, por tanto, recibirse muchas veces en la vida, e incluso repetirse dentro de una misma enfermedad que se va agravando o avanza»<sup>13</sup>.

### 3) Concreciones: receptor, administrador, materia

«Ahora, es receptor o destinatario todo aquel que padece una enfermedad que presenta una situación religiosa crítica. Esto vale independientemente de una proximidad temporal o un peligro agudo de muerte. Así, ahora, además de una debilidad progresiva a causa de la edad, otras muchas enfermedades crónicas y de larga duración pueden constituir auténticas situaciones de necesidad, en las que se puede recibir la unción. Como ejemplos pueden aducirse la leucemia, el cáncer, la esclerosis múltiple, la tuberculosis, el ataque de apoplejía, pero también las enfermedades nerviosas con consecuencias somáticas. Una intervención quirúrgica, que se halla asociada con una enfermedad, puede igualmente ser motivo para la recepción del sacramento. A los ancianos que se hallan en un estado de gran debilidad de fuerzas también

12. *Ibid.*, 22.

13. *Ibid.*

se les puede administrar la unción aun cuando no haya ninguna seria enfermedad ni pueda ésta advertirse en ellos. También los niños pueden recibir la unción, siempre que necesiten de fortalecimiento y puedan, cuando menos en principio, relacionar este sentido con el sacramento... En la calificación de la gravedad de una enfermedad debe excluirse cualquier pusilanimidad mezquina. Basta un juicio de probabilidad prudente... En casos claros de muerte, se debe rogar por el enfermo, pero no se debe administrar la unción. No se permite la administración del sacramento *sub conditione*, si existe una duda efectiva acerca de la muerte»<sup>14</sup>.

El *administrador* del sacramento sigue siendo, según la nueva ordenación, el sacerdote. Ciertamente, todos los que elaboraron la nueva ordenación sabían perfectamente que, en el primer milenio hasta el siglo IX, también se conocía la administración por seglares. Pero probablemente fue la destacada referencia del pasaje de Santiago la que influyó para no ampliar el círculo de los posibles administradores del sacramento, puesto que allí se dice: «Si alguien se encuentra enfermo, llame a los ancianos (*presbyteroi*) de la iglesia...».

Como *materia*, puede utilizarse no sólo el aceite de oliva, que en muchas regiones posiblemente no pueda encontrarse, sino también cualquier otro aceite de plantas. Normalmente, la consagración del óleo de los enfermos, que durante el año se usa en la diócesis, la hace al obispo en la «misa crismal» del jueves santo. Pero en casos de necesidad, el mismo sacerdote que administra el sacramento puede consagrar una copita de aceite de girasol o algo semejante. La necesidad pastoral prevalece sobre la consagración por parte del obispo.

### c) Cuestiones prácticas

Debido a los notables cambios, lo mismo que hicimos a propósito de la confirmación, trataremos de extendernos algo aquí sobre cuestiones prácticas.

#### 1) Celebración en un círculo amplio o reducido

En el nuevo rito hay diversas posibilidades de celebrar concretamente la unción.

Naturalmente, sigue existiendo, como hasta ahora, la posibilidad de administrar la unción de los enfermos en casa a un solo enfermo. Pero también de ella se puede hacer una celebración litúrgica en un marco reducido. «Hay aquí, evidentemente, una ocasión efectiva para que se reúna la familia o también el vecindario, para una celebración litúrgica común juntamente con el enfermo. Y esto no se deja únicamente a la voluntad del párroco. Más bien se exige que asistan éstos (PE 34 s), que convoquen para ello a los fieles y que, en la catequesis y en la predicación, les inviten a participar

14. K. Richter, *Die Feier der Krankensakramente und die Ordnung der Krankenpastoral*, en M. Probst-K. Richter (eds.), *Heilssorge für die Kranken*, Freiburg 1975, 71-111.

de una manera activa»<sup>15</sup>. Para esto se recomienda, en una conversación previa con el enfermo y con sus allegados, explicar lo que se va a hacer y prepararles para ello interna y externamente.

La nueva ordenación prevé expresamente que la unción de los enfermos se administre también en el marco de una celebración eucarística o de una misa; con la aprobación del obispo, pueda tenerse dicha celebración en la vivienda del enfermo o en lugar adecuado del hospital. En este caso, la unción se administra después del evangelio y del sermón, es decir, en el lugar en el que se intercalan también otros sacramentos (el orden sacerdotal, la confirmación, el matrimonio) o la profesión en las órdenes religiosas. El carácter de la celebración será semejante, si la unción se realiza en un pequeño círculo, y se administra a varios enfermos, ya sea en el vecindario, ya en un hospital.

Es nuevo en el rito que ahora está asimismo prevista una *celebración común de la unción de los enfermos en el marco de una gran concurrencia* y esto, tanto fuera de la misa, en una celebración de la palabra, como dentro de una celebración eucarística. Con esto se ha hecho ahora oficial y obligatorio lo que hasta ahora se practicaba, como prueba, por ejemplo, en Lourdes: la celebración de un día de los enfermos en la comunidad, en el arceprestazgo o en el marco de una peregrinación de enfermos. Está pensada, por consiguiente, en primer lugar y principalmente, para aquellos enfermos que no están postrados en cama en el sentido estricto de la palabra. Klemens Richter, el especialista en liturgia de Münster, escribe a este propósito: «Precisamente esta forma debería preverse en el marco de una estrategia pastoral de conjunto, puesto que así se pueden derribar más fácilmente los prejuicios comunitarios. Sin duda que para tal forma solemne habría que observar todo lo que pudiera garantizar un desarrollo adecuado de la fiesta. Así, en una peregrinación no debería surgir como una tendencia colectiva, pues podría aparecer como una especie de coacción social para la recepción del sacramento. Esto sin duda puede garantizarse, puesto que tales celebraciones necesitan la aprobación del obispo. Pero aquí se exige sin duda la preparación pastoral de los enfermos y asimismo del resto de los fieles, que deben participar en la celebración»<sup>16</sup>.

Para todas las seis formas propuestas de celebración —administración a un individuo particular, a varios en un pequeño círculo, en una gran comunidad y esto, bien en una celebración de la palabra o en una celebración eucarística— vale un esquema fundamental que deseo esbozar en breves líneas:

Después de unas palabras de saludo y de introducción, sigue la confesión de las culpas y, luego, una lectura de la sagrada Escritura —que realiza uno de los presentes—, y en algunos casos también una breve explicación u homilía. Unas oraciones de súplica se añaden a la lectura o a la unción; pero esto queda al capricho del que administra el sacramento. A continuación de las súplicas, el sacerdote pone las manos sobre el enfermo en silencio. Este es un rito que impresiona mucho a los que toman parte en el acto, y que ha podido comprobar quien haya tenido que administrar el sacra-

15. K. Richter, o. c., 75.

16. *Ibid.*, 76.

mento de alguna forma. Luego, sigue —en caso de necesidad— la consagración del óleo por el sacerdote o, en el caso de que se tenga a mano el óleo consagrado por el obispo, una breve oración de acción de gracias. Luego se ungen la frente y las manos, mientras que se pronuncia la fórmula. Una oración expresa una vez más el sentido de esa acción, y la celebración acaba con un padrenuestro rezado por todos y con la bendición del sacerdote.

## 2) Cuestiones abiertas

En la literatura sobre la nueva ordenación de la unción de los enfermos, se advierten dos complejos que desempeñan un papel para un auténtico arraigamiento en la conciencia de los fieles y para una pastoral eficaz de enfermos. Depende de una manera decisiva del que administra el sacramento que se mantenga la particular tensión entre la atmósfera personal y a veces casi íntima y la celebración litúrgica, y que no se resuelva hacia uno u otro lado.

Ni los nuevos textos ni un nuevo rito son tomados en sí mismos, una garantía para una revitalización efectiva. Lo que vale para la liturgia en su conjunto, a saber, que la habilidad y la formación de un liturgo determinan de manera especial el estilo fundamental de una celebración y hacen posible la participación en la misma o incluso pueden causarle prejuicio o bloquearla, vale de una manera especial, aquí. Por una parte, debe existir cierta familiaridad con los enfermos y, por otra parte, se ha de solemnizar aquí la liturgia. Ni una familiaridad descuidada y burda, ni una solemnización torpe y meramente formal harán que la situación salga airosa. Esto, para el administrador del sacramento, significa: que debe conocer los textos que se pueden elegir, las posibilidades de variación y las partes del rito a las que no se pueden renunciar, y, por otra parte, debe asimismo reflexionar junto con los enfermos y sentir con ellos y, dado el caso, saber elegir o reducir según la situación concreta.

La pastoral de los enfermos no puede renunciar a los colaboradores profesionales, que no son sacerdotes.

Este problema ha sido propuesto con toda claridad en la actitud de los capellanes de hospitales de Alemania. «Por lo regular en el hospital, el capellán es el que administra la unción de los enfermos, y el que normalmente visita a los pacientes y en épocas determinadas les administra la comunión. El sabe mejor que nadie cuándo es el tiempo más adecuado para la celebración de la unción de los enfermos. Por ello es de desear que, al menos como excepción... se dé facultad a los *diáconos* y también a los *seglares* para la *administración de la unción*, ya que actúan como profesionales en el cuidado pastoral de los hospitales y han sido autorizados por el obispo para distribuir la comunión»<sup>17</sup>.

17. Esta toma de posición se expresa en M. Probst - K. Richter, *o. c.*, 151-154.

Como final de este capítulo, debo señalar nuevamente que una renovación del sacramento únicamente tiene éxito, si se logra en la vida de comunidad un cambio de conciencia respecto a nuestro cuidado por los enfermos y en relación al sentido de la unción de esos mismos enfermos. No pocas veces en la historia de la iglesia algunas reformas bien estudiadas han fracasado por la inercia de los fieles o por la resistencia de los mismos.

## EL ORDEN

### LA ORDENACION SACERDOTAL

En el contexto de este libro, no nos ocupamos de una manera general del «oficio o ministerio en la iglesia», aunque en la primera parte le dedicamos intencionadamente un poco más de espacio. Nuestro tema es el ministerio especial como función irrenunciable en la iglesia, esencial para su propia realización y, por ello, participa en su estructura sacramental de tal manera que la transmisión solemne de esta función, el tomar en servicio a un hombre para la colectividad, es decir, la «ordenación» es asimismo un sacramento de la iglesia.

Los temas *ordo* y *oficium* en la iglesia están, naturalmente, estrechamente relacionados entre sí, pero no son simplemente idénticos. El papel de los consejos diocesanos y parroquiales, por ejemplo, y sus competencias tienen mucho que ver hoy con el ministerio, pero nada tienen que ver con el orden ni con la imposición de las manos. También el ministerio de Pedro desempeña, bajo el epígrafe de oficio, un papel de total importancia, incluso y precisamente en el campo ecuménico. Con el orden sacerdotal, sin embargo, tiene que ver sólo indirectamente, en cuanto que el papa es precisamente papa como obispo de Roma que es. Así, pues, nuestras breves reflexiones acerca del *ordo* se refieren únicamente a algunos aspectos del tema «ministerio en la iglesia».

#### 1. *El ministerio en crisis*

En casi todas las diócesis alemanas, también en la reunión plenaria de la Conferencia de los obispos alemanes, se han planteado el tema de la carencia de personal, que ha llegado a extremos

catastróficos. Es tal la situación que en pocos años la mayor parte de las parroquias que existen hasta la fecha no han podido ser dotadas con un párroco, y, aunque el número de los candidatos al ministerio sacerdotal aumente de una manera notable, no ha de mejorar mucho la situación de quiebra actual. Naturalmente, este es un problema de gran importancia. Pero es sobre todo también una cuestión sobre el concepto del ministerio en la iglesia de hoy.

a) *¿Una legitimación democrática contra la estructura jerárquica?*

La crisis, en la que ha caído el oficio eclesiástico, el «ministerio sacerdotal» que se transmite por la imposición de las manos —por la deserción de muchos sacerdotes y por el fuerte retroceso de los aspirantes al sacerdocio— se halla condicionada ciertamente por una serie de causas diversas. Algunos han tratado de encontrar soluciones haciendo resaltar más que nunca la teología tradicional sobre el sacerdocio y tratando de ver en los hombres, en los sacerdotes y aspirantes al sacerdocio, toda la culpa de esta amenazante situación.

1) El «índice temporal» (*Zeitindex*) de nuestras reflexiones

Tales voces olvidan, a mi manera de ver, que la enseñanza de la iglesia acerca del orden sacerdotal, lo mismo que el conjunto de la predicación de la iglesia en su conjunto, comporta fundamentalmente un «índice temporal», por lo menos en la manera como se ha debido transmitir y se ha hecho entender una determinada afirmación fundamental y una estructura básica de las relaciones temporales en cada caso. La iglesia es una dimensión histórica, llamada al seguimiento de Jesús en épocas muy diversas y en hombres muy distintos. Esto no ocurre solamente en cierto sentido «per malheur» (¡por desgracia!), como si dijéramos: «Por desgracia la doctrina establecida de la iglesia se ve siempre amenazada por la veleidat de los hombres», sino que esto ofrece asimismo un aspecto positivo, que tiene su fundamento en la universalidad de la pretensión salvífica cristiana. Puesto que Jesús es la salvación para todas las épocas y para todos los hombres, por eso mismo su evangelio se desarrolla en tal multiplicidad de facetas que cada uno puede y debe encontrarse en ellas. La universalidad exige la concreción en cada caso.

*En la situación presente de cambio y de ruptura, con su crisis del ministerio eclesial, ocurre que se han suscitado cuestiones en una doble dirección. Mirando hacia atrás: ¿Se halla el ministerio concreto en consonancia con lo que Jesucristo quiso al fundarlo? Y mirando hacia delante: ¿Es la figura concreta del ministerio eclesial el instrumento eficaz para la predicación y la cura de almas en nuestra época?*

A principios del año 1971, se realizó por encargo de la Conferencia episcopal de los obispos alemanes, un estudio sociológico-vocacional sobre los sacerdotes seculares y regulares de las diócesis de la República Federal. El cuestionario comprendía 96 preguntas, en parte muy relacionadas entre sí. De los 26.000 cuestionarios enviados, se recibieron un 76% de contestaciones. Este porcentaje aseguraba un material de datos fiable para un análisis de las opiniones y tendencias entre los sacerdotes alemanes.

Gerhard Schmidtchen, el especialista en sociología de este estudio, preparó un extenso informe con muchos croquis, tablas y cuadros sinópticos. Un año más tarde, apareció el comentario de los teólogos editado por Karl Forster. «El informe... sociológico-científico de Gerhard Schmidtchen contiene, en comparación con los informes anteriores aparecidos sobre los resultados de la encuesta de los católicos para la preparación del sínodo general... esencialmente más indicaciones teológicas y más datos pastorales inmediatos. Esto se debe a que el conjunto de preguntas se dirigía esta vez a un definido grupo profesional y, por ello, podía ser más amplio y más exigente teológicamente en su formulación»<sup>1</sup>.

Es sorprendente la coincidencia que, en medio de las notables diferencias, aparece, sin embargo, claramente entre los sacerdotes mayores y los más jóvenes respecto a los elementos fundamentales del ministerio sacerdotal<sup>2</sup>: Que el ministerio u oficio tiene sus raíces en Jesucristo, que es participación en su sacerdocio, que está fundado en el ministerio de los apóstoles, que compromete toda la vida interior y exterior de su portador a través de toda su vida: todo esto lo afirma casi una tercera parte de los encuestados. Pero, en muchos aspectos individuales y particulares, se ve también claro que existen notables divergencias entre los grupos de edad, también entre la mayoría de los sacerdotes actuales y entre las concepciones y estructuras del ministerio que se han dado hasta ahora.

Los cuadros, por ejemplo, que resumen las contestaciones a la pregunta sobre la contribución de los sacerdotes en la elección del obispo, en la provisión de funciones directivas (cabildo catedralicio, arcipreste, etc.), dejan total-

1. K. Forster, *Einleitung*, en K. Forster (ed.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, Freiburg 1974, 7 s.

2. Cf. K. Lehmann, *Bleibendes und Unwandelbares im priesterlichen Amt*, en K. Forster (ed.), o. c., 11-15.

mente claro que, a medida que aumenta la juventud, es decir, especialmente en los ordenados más jóvenes, consideran que se debía exigir un derecho al diálogo y a la colaboración. Asimismo entre los ordenados antes de 1921 (es decir, de casi 80 años), el 22% es de la opinión que los sacerdotes debían contribuir a la elección del obispo, mientras que entre los sacerdotes más jóvenes encuestados (es decir, hasta el año 1971), esta cifra asciende hasta el 80%.

Así, pues, ¿hay que exigir la democratización de la iglesia según la opinión de la abrumadora mayoría de los sacerdotes? Tales observaciones se pueden situar bajo este encabezamiento que, en la discusión pública de los últimos años, ha desempeñado un importante papel. Pero, por otra parte, precisamente esta discusión ha mostrado bien a las claras cuán poco se avanza aquí de hecho, si no se tiene ante la vista la cambiante historia de los conceptos, el uso diferencial político y las posibilidades concretas de su traducción en la iglesia.

El problema central de nuestra temática salta en seguida a la vista si nos preguntamos sobre la valoración de esta encuesta sacerdotal: ¿Debe, según eso, en el futuro, tener validez únicamente lo que la mayoría considera como justo, y eliminarse todo lo demás? No sólo los que confiaron esa labor partieron, en la ordenación y disposición de la encuesta, de otros presupuestos, sino que también para nosotros tal supuesto estimativo sería sin duda muy incómodo. No se trata únicamente de normas en las que se halla un acuerdo entre los portadores del oficio, las cuales podrían hallarse fácilmente mediante la decisión mayoritaria, sino que se trata asimismo del evangelio, de la fundación y de la herencia de Jesús. Pero las normas correctas para esto no se pueden conseguir simplemente sólo por la mayoría. La exigencia de que la estructura denominada jerárquica del ministerio eclesial debería resolverse inmediatamente mediante formas democráticas, voto y deseo que no sólo hace referencia a nuestras formas de vida habituales en la sociedad, sino que sobre todo puede basarse en los fundamentos más propios y genuinos de la fraternidad cristiana, debe considerarse con mayor exactitud, si es que no se quiere mezclar lo más razonable con lo más insensato.

Aunque no podemos tratar aquí esta problemática con toda amplitud —la bibliografía correspondiente es sobre este punto muy vasta y extensa— debemos, sin embargo, tratar los dos aspectos más importantes sobre el tema oficio o ministerio: por una parte, los límites de la idea de la democratización y, por otra, la aspiración tan importante que subyace en todo esto.

## 2) La «pre-donación» del evangelio

Examinemos ahora los límites bien claros que se establecen para una transferencia precipitada de la idea de la democracia a la iglesia<sup>3</sup>. Incluso en la idea de democracia de la concepción estatal, existen elementos constitutivos inmutables, acerca de los cuales de hecho no se puede decidir mediante voto. En la iglesia es más fundamental todavía el hecho de la «pre-donación» y es asimismo constitutivo en el sentido propio: Lo que hace que la iglesia sea iglesia, el evangelio, la acción de Dios en Jesús, el hecho de Cristo, no están a disposición de los fieles, en otras palabras, ellos nada pueden decidir al respecto. Ni el afecto de Dios que ahí se expresa ni la exigencia y la responsabilidad que resultan de ese afecto de Dios, son expresión de la «voluntad soberana del pueblo». En aquello que la iglesia es y debe hacer, ella no es su propia soberana. Tampoco es ella el fin de sí misma, sino que se refiere por encima de sí misma al reino de Dios que viene. El poder y la autoridad de la iglesia no es otra cosa que el poder y la autoridad de Jesús. *Sólo en cuanto que Jesús sigue viviendo en el servicio de sus discípulos, existe en último término autoridad de la iglesia y en la iglesia. Pero ese servicio, es decir, la continuación de lo que hizo Jesús, la continuación de su tarea y de su misión se halla ya establecido y no corresponde primariamente a la iniciativa humana.*

El mal uso del oficio o ministerio y la conducta autoritaria de los portadores del ministerio deben dejarse criticar y corregir por el servicio y la obediencia a Jesús. Pero esto precisamente no se puede alcanzar exigiendo que se elimine esa «predonación», pues esto equivaldría, de hecho, a exigir que el evangelio y lo que Dios pretende de los hombres se sometiera a la votación de los creyentes. En cuanto que la democracia, en el campo estatal, significa siempre que debe ser sólo obligatorio aquello en lo que coincide la mayoría, el evangelio de Dios no puede ser tratado «democráticamente».

Una vez que esto ha quedado bien claro, debemos tratar en seguida de una aspiración legítima e importante que se puede expresar con la frase clave de «democratización de la iglesia».

3. Lo que sigue necesariamente se describe de una manera incompleta y a grandes rasgos.

## 3) Servicio, no dominio

Ante todo hay que observar que actualmente en teología se está cada vez más de acuerdo en que el marco jurídico concreto sobre la no disponibilidad establecida por Dios de la autoridad del evangelio debe, sin embargo, trazarse de una manera muchísimo más estrecha de lo que permite reconocer la manera de hablar recibida y muy mal entendido de una «estructura jerárquica» de la iglesia. La predonación y la indisponibilidad del evangelio no significan en modo alguno automáticamente lo mismo que «una concepción jerárquica» de la iglesia, es decir, no es sinónimo de ello, y en todo caso no equivale a lo que el lenguaje usual asocia con esta palabra. La palabra «jerárquica», poder sagrado, es un vocablo que se evita con plena conciencia en el nuevo testamento. «Poder» o «imperio» (*arche*) no es una palabra adecuada para el servicio (*diakonia*), que tanto los apóstoles como todos los cristianos tienen que prestar.

Ya sabéis cómo los que en las naciones son príncipes las dominan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; antes, si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor; y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos, pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida para redención de muchos (Mc 10, 42-45).

Este pasaje en el que «mandar» (*archein*) se usa como sinónimo de *subyugar* u *oprimir* y en el cual asimismo, en vez del mando, se exige un servicio según el modelo y la norma del mismo Jesús, es típico para la postura fundamental del nuevo testamento. *Diaconía*, esta es la palabra en torno a la cual giró la nueva reflexión de los obispos del concilio Vaticano II.

La palabra «jerarquía» fue introducida en el tesoro lingüístico de la iglesia sobre todo por Dionisio Areopagita, el gran neoplatónico cristiano del siglo V, el cual describía con dicha palabra una graduación general del orden celestial y terreno. Pero él se refería ante todo a una graduación espiritual, a una ascensión graduada en la semejanza a Dios. Frente a ello, el sentido de la palabra «estructura jerárquica de la iglesia», en tiempos posteriores, se refiere casi exclusivamente al modelo de estructuración del estado absolutista, de la pirámide, en cuya base están los laicos y en la cúspide el soberano, el papa. Esta representación de la jerarquía no es bíblica ni cristiana y debe quedar eliminada de hecho por la fraternidad y por la idea de servicio.

Para esto nos ayuda la idea de la democracia: Sobre todo ha sido Joseph Ratzinger quien ha señalado siempre que la colegial-

dad episcopal, el principio sinodal, representa una expresión determinada de la hermandad cristiana más amplia y que, vista en este contexto, debe desarrollarse en todos los niveles.

La clásica formulación del obispo africano Cipriano *nihil sine episcopo, nihil sine consilio presbyteri, nihil sine consensu plebis* puede usarse aquí como una excelente norma de conducta: «Nada sin el obispo» —por tanto, contra la formación de grupúsculos y contra la separación—; «nada contra el consejo del presbiterio» —contra las decisiones solitarias del obispo— «nada contra el común acuerdo del pueblo» —contra cualquier clericalismo<sup>4</sup>. La comunicabilidad o comunidad, el servicio fraternal en lugar del mando absoluto: esto no sólo es un impulso moral que tiene implicaciones muy concretas, y, si se quiere «democráticas», por ejemplo, en el reparto de atribuciones. La unidad de poder, que en el campo profano se ha ido arrumbando, se ha hecho también en la iglesia muy discutible. Según el derecho vigente en la iglesia, el poder legislativo, ejecutivo y judicial se hallan sólo en el obispo y, para la iglesia universal, en el papa. Pero esta acumulación de poder ni se halla apoyada por la Biblia ni en la práctica es eficiente. Otro ejemplo es el principio de la constitucionalidad del Estado: Sin duda no se puede discutir que el amparo de los derechos individuales se halla en la iglesia por debajo del nivel del derecho civil, al menos si nos fijamos en los estados del occidente de Europa. La erección o institución de un tribunal de arbitraje por el sínodo de Würzburg intenta dar un pequeño paso en este campo.

Si definimos: «La democratización en la iglesia significa el traspaso (¡la traducción!) de las formas democráticas, o similares a las democráticas, al campo eclesial» (D. A. Seeber), entonces podemos resumir brevemente, para terminar, esta alusión: Existe una legitimación teológica y un suficiente espacio histórico de juego, y existen asimismo modelos estatales bien probados y una multiplicidad de motivos histórico-temporales para cierta «democratización» en la iglesia. Pero que esto no es sin más una «panacea» para remediar todos los males, lo demuestran las más diversas experiencias realizadas en el campo de los reformadores, las cuales no podemos pasar por alto en este contexto. El espíritu necesita de estructuras, pero las estructuras no son nunca un sustitutivo para el espíritu. Sin embargo, es importante adoptar formas sociales o técnicas democráticas o similares y ponerlas en práctica para que se realice así, efectivamente, la preocupación común y la corresponsabilidad de todos los cristianos, según lo que se les confió en el bautismo y en la confirmación. En los últimos tiempos, se ha expresado frecuentemente la preocupación de que los reducidos impulsos que dio en este sentido el sínodo de Würzburg en esta dirección, se han venido muy pronto abajo;

4. *Ep* 14, 4 (CSEL III, 2. p. 512).

porque, por una parte no se consiguió establecer un grupo continuador, que siguiera e impulsara la realización de aquellas orientaciones y conclusiones, y también, por otra parte, porque en la conferencia episcopal, después de la muerte del cardenal Döpfner, no se ha encontrado ningún influyente abogado de esta causa en el sínodo. Necesitamos sin duda más «democracia» en la iglesia, no como un sustitutivo del Espíritu de Dios, sino como un instrumento servible de ese Espíritu.

Todas estas reflexiones tienen enorme importancia en la tentativa de superar la crisis de ministerio u oficio como una oportunidad para el futuro.

### b) *Conceptos mal entendidos*

Nuestro pensamiento y nuestra manera de hablar acerca del oficio eclesiástico se halla ampliamente influido por la palabra «sacerdote». Así se habla de sacerdocio y oficio sacerdotal. El sacramento del orden se llama como es lógico, «consagración u ordenación sacerdotal». Creemos que sabemos lo que queremos decir con ello. Si se mira al nuevo testamento, aparece, sin embargo, claro que nuestra terminología no se halla en modo alguno apoyada por los escritos apostólicos. La cuestión es si, en este fenómeno, únicamente se ha desplazado el uso de las palabras o también el contenido interior.

#### 1) El modo de hablar neotestamentario sobre el sacerdocio

a) *Jesús como sumo sacerdote*. Para la tradición primitiva, Jesús no era «sacerdote» (*hiereus*). El pertenecía a la tribu de Judá, era, por tanto, según la concepción veterotestamentaria, un seglar o laico, y a ello alude intencionadamente la Carta a los hebreos (8, 4). Por eso, en los evangelios, no se usa la palabra «sacerdote» en relación con Jesús, y la obra de salvación realizada en Jesús se describe con otros conceptos y otros títulos.

A medida que, de modo creciente, se va reflexionando sobre la muerte de Jesús y sobre su exaltación como manifestación de la bondad de Dios, se va advirtiendo que se habla ya en plan cúllico-sacerdotal, pero con una concepción de nuevo contenido. Ya la Carta a los efesios afirma que Jesús se entregó como «oblación y sacrificio» (*prophora kai thysia* = términos cultuales) (Ef 5, 2). Pero sobre todo la Carta a los hebreos describe el acontecimiento de Cristo como el nuevo culto sacrificial y designa —es el único

escrito neotestamentario que lo hace— a Jesucristo como sumo sacerdote propiamente dicho según un nuevo orden. El es un sumo sacerdote irrepetible y único, pues su sacrificio es un sacrificio único, que vale para todos los tiempos, después de cuya oblación ya no son necesarios más sacrificios. Estas manifestaciones y reflexiones, que abarcan capítulos enteros de la Carta a los hebreos, son en sus rasgos fundamentales, algo corriente. Y ellas determinan que la iglesia posterior utilizara la expresión del «sacerdocio» de Jesucristo.

Esta nueva concepción del sacerdocio se caracteriza sobre todo por dos momentos cristológicos: *¡el oferente y la ofrenda coinciden en uno solo! El sacerdote es sacerdote, debido a que se ofrece a sí mismo como sacrificio. Toda la vida se convierte en culto, en servicio de Dios y la ofrenda de toda la vida culmina en esta muerte sangrienta. Se puede decir que la nueva interpretación del sacerdocio por Jesús y por la primitiva iglesia radica de una manera decisiva en esta personalización y cristologización.*

b) *Los cristianos como pueblo sacerdotal de Dios.* «Puesto que la salvación consiste en Cristo... en la asimilación a él, no ha de extrañar que... lo sacerdotal sea un elemento estructural de lo cristiano»<sup>5</sup>.

La actuación sacerdotal caracteriza a la iglesia como un todo, concretamente a todos los creyentes o fieles y a su existencia cristiana como sacerdotal. El nuevo testamento utiliza también aquí la palabra «sacerdotal».

Esto naturalmente ocurre también por primera vez en la fase avanzada de la predicación neotestamentaria. Pero, con todo, no se puede pasar por alto que el contenido propio de esta idea —a saber, que nosotros estamos capacitados y llamados al nuevo culto de la donación— desempeña un papel totalmente importante en la imagen del sagrado templo de Dios vivo, que somos nosotros, ya en el mismo Pablo. Expresamente utilizan la palabra «sacerdotal» asimismo más tarde la primera Carta de Pedro y el misterioso Apocalipsis de Juan. «Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo» (1 Pe 2, 5). «Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Pe 2, 9).

De una manera similar a estos dos pasajes de la primera Carta de Pedro se refiere también el Apocalipsis en sustancia a textos veterotestamentarios como Ex 19, 6 e Is 61, 6 cuando dice: «Y os ha hecho reyes y sacerdotes de Dios, su Padre, a él la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén» (Ap 1, 6, y de un modo semejante, 5, 10 y 20, 6).

En estas citas se ve claro que el sacerdocio del pueblo de Dios —el sacerdocio común de todos los fieles— es participación en el único sacerdocio de Jesucristo, que nosotros somos una raza sacerdotal únicamente porque pertenecemos a él y en tanto cuanto que pertenecemos a él. Es importante advertir también que nuestra existencia cristiano-sacerdotal no se describe suficientemente con relación a cualquier tipo de realizaciones litúrgico-rituales. Por lo que se refiere a la nueva y revolucionaria impronta de lo sacerdotal, se trata de la dimensión existencial de toda la vida, de la donación o sacrificio de sí mismos. *Hablando en términos neotestamentarios, sólo hay un sacerdocio que merece ese nombre, a saber, el de Jesucristo, el de la donación de sí mismos. Por nuestra participación en ella, somos también nosotros llamados «sacerdotes».*

c) *El ministerio especial de servicio en el pueblo sacerdotal de Dios.* ¿Qué ocurre entonces con los ministros, con los servidores, con los portadores de una misión especial, de un oficio? Los portadores de un ministerio de servicio no son denominados ni una sola vez en el nuevo testamento con el título de *hiereus*, sacerdote<sup>6</sup>. Y lo que en relación a nuestro uso corriente parece sorprendente, no causa extrañeza sobre la base de la manera de pensar y de hablar anteriormente mencionada. Porque, en efecto, había que apartarse conscientemente de los viejos y extraños cultos, y esto no ocurrió al menos en la denominación de los supervisores: obispos (*episkopoi*), ancianos (*presbyteroi*) y servidores (*diaconoi*). Naturalmente, ya relativamente pronto, podemos constatar en el nuevo testamento que determinadas funciones se aceptaban de una manera duradera, aunque los ministerios corrientes entre nosotros de obispo, sacerdote y diácono se determinan por primera vez más tarde y, en cualquier caso, en la forma que para nosotros es corriente en la época neotestamentaria.

Naturalmente, que estos ministerios son en las comunidades importantes e irrenunciables. Si nosotros decimos: cada cristiano tiene su función en el todo, pertenece al pueblo sacerdotal de Dios, eso no quiere decir en modo alguno que cada uno lo puede y lo hace todo. El único pueblo de Dios es un organismo compuesto de miembros o articulado, lo cual es claro y no se discute aquí. Y, naturalmente, también los portadores del ministerio,

6. Por otra parte, se debe tener en cuenta que en el sentido de la personalización mencionada (cristologización) de la idea del sacerdote, Pablo utiliza ya una terminología cultural para el anuncio misionero: Su anuncio del evangelio es «acción sacerdotal» y la preparación de su «sacrificio» (de los gentiles) se da al aceptar la fe los oyentes (cf. Rom 15, 16).

como todos los cristianos, tienen parte en el carácter sacerdotal del pueblo de Dios que hace poco describíamos, y no sólo como creyentes o fieles, puesto que también ellos lo son, sino ciertamente también en la medida de su misión especial, que es realmente necesaria para la edificación del todo (cf. Rom 15, 16).

También los portadores del ministerio, como tales, tienen una función irrenunciable en la acción sacerdotal de la iglesia en su conjunto, en la existencia sacerdotal del pueblo de Dios como un todo. *Según la manera de hablar del nuevo testamento, ellos, sin embargo, no son «servidores del culto» en el sentido originario de la palabra; no se les encargan «funciones sagradas intraeclesiales», para las que ellos habrían sido segregados. Ellos son los presidentes de la celebración eucarística —lo cual para el nuevo testamento, por así decirlo, sólo se puede sospechar, ya que eso no se dice en ninguna parte de una manera expresa— no porque ellos «estuvieran ordenados para ser sacerdotes» —así no habla nadie en el nuevo testamento— sino porque ellos son los comisionados y constituidos por la imposición de las manos que les llena del Espíritu santo como los jefes y los pastores de las comunidades.*

«Como liturgo de sus comunidades no aparece todavía Pablo en la forma como esperamos... Tampoco para la forma más alta de acción cúltilitúrgica, la celebración de la eucaristía, tenemos nosotros ningún testimonio del mismo Pablo de que él se reservara la presidencia de la misma, cuando se hallaba presente en una comunidad; sin embargo, de eso tampoco se puede sacar ninguna conclusión que diga lo contrario (cf. Hech 20, 7 s). En las frecuentes ausencias del apóstol de sus comunidades, más bien se tenían en cuenta los presidentes de la comunidad; pero tampoco se puede documentar esto para el nuevo testamento... (28).

Una interdependencia del ministerio presbiterial y episcopal con la dirección de la celebración eucarística no se puede probar por el nuevo testamento, pero tampoco se excluye en él... (34).

Según el nuevo testamento, la misión o encargo de los presbíteros y de los obispos no se convierte en sacerdotal por el hecho de que ellos hagan presente de una manera especial el sacrificio de Jesucristo en la eucaristía. El oficio sacerdotal de los portadores del ministerio consiste primariamente en que ellos, en su acción conjunta y constructora de la iglesia, participan en la palabra, en el signo y en la existencia, en el ministerio sacerdotal de Jesucristo, en el "por nosotros" de Jesucristo... Sólo poco a poco llegó la iglesia a adquirir conciencia de que en la celebración de la eucaristía se da la más fuerte presentación del mensaje y de la acción de Jesús. Encontramos ya claros testimonios en la primitiva iglesia de que la celebración de la eucaristía por la comunidad, sólo se puede realizar bajo la presidencia del obispo o de otros portadores del ministerio asociados con él» (35)<sup>7</sup>.

7. *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung*, Trier 1969.

## 2) El dilema de nuestro uso lingüístico

Es inevitable el esclarecer los modos tan diferentes de hablar y de pensar de la iglesia apostólica, cuyos escritos consideramos como documentos fundamentales y nos sirven de norma en todas estas cuestiones. Nuestra palabra alemana *Priester* puede de hecho expresar varios y diversos significados y por ello se presta a falsas interpretaciones y no queda al margen de usos erróneos posibles.

También el Documento de los obispos alemanes sobre el ministerio sacerdotal de 1969 habla de esta dificultad terminológica. Nuestra palabra *Priester* es una palabra préstamo tomada del griego *presbyteros*, que significa *más viejo*. De ahí que sería exactamente correcta y adecuada para la designación de ministerio de presidencia en la iglesia, del que tratamos aquí, y que se transmite por la imposición de las manos, y es referencia sacramental a una función sacramental de la iglesia: el más viejo como portador del ministerio especial de servicio en la iglesia.

Pero *Priester* (sacerdote) es asimismo, por desgracia, una única palabra, de la que usamos para el oficio en el sentido estricto de la palabra de transmisión de la salvación, y cúltilico-sacerdotal, es decir, para la traducción de las palabras *hiereus* o *sacerdos* (ambas significan *sacerdote*). Por consiguiente, el *presbyteros*, que es en sí profano y que no tiene nada que ver con el culto, se halla cargado, en nuestra expresión germanizada, con un significado completo cúltilico-sacerdotal, y ciertamente no sólo en el sentido cristológico nuevo y neotestamentario de *sacerdote* o *sacerdotal* que hemos visto a grandes rasgos en la Carta a los hebreos y en la primera Carta de Pedro.

Sería lógico y adecuado el que se utilizara únicamente la palabra *Priester* (sacerdote) para Cristo y para todos los cristianos en el sentido bíblico. Pero se ha restringido cada vez más a los portadores del ministerio, para los que precisamente en el nuevo testamento *no* se usaba en modo alguno.

A esto hay que añadir que nosotros, para la acción cúltilico-sacerdotal en el sentido pagano o en el sentido general de la historia de las religiones, sólo disponemos de la palabra *Priester* (sacerdote). Según esto, no se puede impedir que se trasluzca y aparezca este fondo común fenomenológico-religioso, cuando decimos *Priester*. Y en este caso, no hay que temer únicamente una restricción de sentido sino también una falsificación del contenido.

Los cristianos, en su conjunto, y también los portadores de ministerios cristianos, los *presbyteroi* y los *episkopoi*, no son empleados del culto como los servidores del templo pre-cristianos. Sin embargo, esta afirmación, que cae de su peso, en el transcurso de la historia de la tradición, y en buena parte debido a la terminología, por lo general quedó en el olvido. En la medida en que los cristianos no debían asociarse ya a los cultos paganos, sino que cada vez más los sustituyeron e incluso aceptaron de su función un culto oficial

en esa misma medida no se pudo evitar al parecer que, primero, este amplio sentido del culto (culto = vida, sacerdocio = entrega de la vida) se restringiera a la acción litúrgico-ritual y, segundo, cosa que fue más lamentable, no se dijera ya de todos los cristianos de la misma manera sino que se aplicara cada vez más únicamente a los portadores del ministerio.

*Si se reflexiona sobre todo esto, se debe afirmar sin duda que el concepto «sacerdote» no es especialmente adecuado y apropiado para la caracterización de la función propia y específica del ministerio en la iglesia: a saber, la evangelización o predicación y la enseñanza autorizada, la dirección de las comunidades y de las celebraciones eucarísticas. La expresión: sacerdocio de Cristo, sacerdocio común de todos los fieles, ministerio especial de servicio sería algo más claro. Pero apenas tenemos la posibilidad de modificar este uso lingüístico que ha durado siglos, y, lo que es más importante, comprender correctamente esta cuestión.*

### c) *La sucesión apostólica*

Bajo este epígrafe pretendemos afirmar brevemente que la iglesia, como un todo, se sitúa en la sucesión apostólica, y que unos hombres, individualmente considerados, actuaban de una manera muy especial para esa totalidad, como apóstoles de Jesucristo.

#### 1) «Credo... apostolicam ecclesiam»

Tenemos que prescindir aquí de exponer con detalle la historia del concepto, y el diferente uso lingüístico bíblico y post-bíblico de la palabra «apostólico» o «apostólica».

Merecería la pena el reflejar de momento cómo fue incrementándose esta concepción en el mismo nuevo testamento y advertir cómo la misión prepascual de los discípulos y el círculo prepascual de los doce fue lanzado a la actividad postpascual de la predicación y de la misión, de manera que por fin «los doce» y «apóstoles» coinciden y se convierten casi en sinónimos (cf. sobre todo Lc, Hech). Pablo, con su apasionada consideración de sí mismo como apóstol de Jesucristo, aporta al cuadro un fuerte y vigoroso colorido, en cuanto que él no pertenece al círculo originario de los doce y, sin embargo, se arroga para sí el apostolado especial y su autoridad. Una sola cosa de todo esto va a ocupar nuestra atención, al fijarnos en esta cuestión, y es el ver cómo se fueron elaborando y formando en las primeras generaciones de la iglesia las funciones y los oficios específicos.

En el transcurso del siglo IV, en los símbolos oficiales del bautismo y de la fe, junto al «una, santa y católica» se adoptó el «apostólica» como la cuarta nota distintiva de la iglesia de Jesucristo. Pero a nosotros nos interesa, en este lugar, el hecho teológico, que se expresa de muchas maneras en el nuevo testamento: *El encargo de misionar en su aspecto más amplio, aquél que dio el Resucitado, vale para toda la comunidad de los discípulos como un todo. Lo que comienza con el mismo Jesucristo, debe repercutir por encima de la época de su generación y de sus inmediatos colaboradores. También las generaciones posteriores de cristianos deben ser apostólicas como iglesia de Jesucristo que son.* Ellas están, como formula la Carta a los efesios «edificadas sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús» (Ef 2, 20). En este sentido, toda la iglesia se halla en la continuidad operada por el Espíritu y en seguimiento del Señor, o, en otras palabras, en la sucesión del Señor: ella es pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, y, como tal, tiene también ella parte en el ministerio de Cristo, en su función, en su misión o envío.

Pero se puede advertir fácilmente por la formulación de la Carta a los efesios que «iglesia apostólica» no significa simplemente de una manera general «iglesia misionera», la iglesia enviada por Jesucristo, aunque esto se incluye y también se significa. Iglesia apostólica quiere decir desde que empezó a utilizarse esta palabra: la iglesia que vive sobre la base de los apóstoles, la que vive en coincidencia con los apóstoles y, por tanto, con un círculo de personas bien determinado y delimitado, el cual tiene una importancia fundamental para la iglesia de Jesús.

*Existe en la conciencia propia de la iglesia que se está haciendo y en la de los colaboradores llamados por el mismo Jesús un darse cuenta de estar llamados, de apostolado, que afecta de una manera especial a algunos hombres considerados individualmente.*

## 2) La estructura fundamental de la sucesión apostólica<sup>8</sup>

La interdependencia entre apostolicidad en general y el seguimiento apostólico en un sentido especial, es decir, la vinculación entre la iglesia apostólica y los apóstoles como personas que destacan, ha cristalizado en una estructura totalmente determinada y

8. Cf. E. Schlink, *Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter*, en *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, München - Mainz 1973, 123-162.

concreta. El seguimiento apostólico, la «*successio apostolica*», debe —así lo elaboraron y dispusieron las primeras generaciones— garantizarse a través de un momento *sustancial* (o de contenido) y, asimismo, de otro más *formal* de la tradición. La iglesia apostólica se encuentra allí donde se transmite el testimonio de los apóstoles de Jesucristo, del Crucificado y del Resucitado de doble manera: como *afirmación testimonial* y como *testimonio*, es decir, como palabra de testimonio y como profesión autorizada.

La palabra originaria de los testigos de la resurrección, la función fundadora de la iglesia de aquellos que vivieron con Jesús antes de la pascua y que después de la pascua experimentaron al Crucificado como vivo, y que, por tanto, hasta cierto punto podían identificarle debido a su conocimiento, esa función básica no se da más que una vez y es irrepetible. Pero ella *se plasmó y como se cristalizó en la predicación escrita*, en los libros del nuevo testamento. Este es el elemento sustancial o de contenido de la herencia apostólica, el elemento material: la fe, la enseñanza de los apóstoles, con la cual debe coincidir y estar de acuerdo la iglesia, si es que pretende ser apostólica. El acto de la testificación, la predicación autorizada y con plenos poderes, el perdón de los pecados, la fundación de la iglesia y la dirección de esa misma iglesia cristalizó en la *imposición de las manos*, la cual, hasta cierto punto, representa el elemento formal de esta *successio apostolica* en el sentido estricto de la palabra. Hablando a base de imágenes: El libro del evangelio y la imposición de las manos juntamente, en su referencia e interdependencia mutuas, son la estructura fundamental de la sucesión apostólica, la cual se establece ya en la época bíblica. Así, pues, un momento importante en esta estructura fundamental de la sucesión apostólica es que comisiona y encarga a unos hombres no sólo para hablar *para* todos, sino para hablar *a* todos y el hecho de que ellos concretan la «pre-donación» del evangelio de Dios: El apóstol de Jesucristo se encuentra frente a la comunidad. No sólo el contenido o la sustancia del testimonio apostólico, sino también el acto del servicio testimonial apostólico adquiere con ello rasgos «autoritativos». Este enfrentamiento autoritativo del portador autorizado del ministerio no se entiende bien, sin embargo, sino solamente si se tiene al mismo tiempo presente su vinculación con la comunidad, su referencia a ella y su dirección hacia la fe de esa misma comunidad. *La iglesia se sitúa, por tanto, totalmente en la sucesión de los apóstoles, si conserva y garantiza la fe, si profesa y vive esa misma fe. Y, para que pueda hacer esto, tiene que habérselas siempre con un enfrentamiento o careo con el evangelio, y situarse en la predicación autorizada de aque-*

llos que se hallan, en un sentido estricto y especial, en la successio apostolica.

## 2. Los datos fundamentales históricos

### a) La formación del oficio de dirección en el cristianismo primitivo

La formación en el cristianismo primitivo del oficio de dirección discurre por caminos entrecruzados, que no permiten se les siga en todas sus particularidades y detalles. Pero se trata nuevamente aquí de conocer la idea de dirección —si es posible del mismo Jesús—, pero sobre todo de la iglesia primitiva. Pero así como la iglesia, con sus realizaciones fundamentales, es una dimensión postpascual, así también el oficio eclesial de dirección se halla influido esencialmente por la situación postpascual. Pero como la iglesia misma, así también el oficio eclesial de dirección tiene sus raíces en el tiempo de la actuación prepascual de Jesús.

#### 1) Las raíces prepascuales

El llamamiento de los discípulos por el mismo Jesús, el llamamiento de unos hombres, individualmente considerados, a seguirle es —en cuanto las afirmaciones de los evangelios permiten sacar conclusiones históricas retrospectivas— una invitación a dejar, en el sentido literal, la vida que se ha llevado hasta entonces e ir en pos de él; en otras palabras, a participar en su modo de vida, y a recorrer con él aldeas y ciudades. En la perspectiva postpascual, aparecen frecuentemente como la misma cosa el «ser discípulo» y el «ser cristiano». En la cuestión acerca de las raíces prepascuales, es importante advertir que el seguimiento de Cristo no es simplemente idéntico a la aceptación del mensaje de Jesús acerca del reino de Dios. El hecho, por ejemplo, de que Jesús envíe al ciego curado a su casa (Mc 8, 26), tanto como la primera parte de la respuesta de Jesús al joven rico, «guarda los mandamientos» (Mt 19, 17) y otras observaciones similares muestran que se da una diferencia histórica: *El mensaje de Jesús acerca de la venida del reino se dirige a todos los oyentes; sin embargo, Jesús llama a algunos a su proximidad inmediata. Creer en el evangelio y andar con Jesús no son cosas simplemente idénticas. ¿Qué significa, según eso, la llamada especial de los discípulos?*

Si se compara la vocación de Eliseo (1 Re 19) con el *logion*: «...deja a los muertos sepultar a sus muertos» (Mt 8, 22), queda totalmente claro que el llamamiento de los discípulos por el Jesús terreno significa una radicalización de la llamada de los profetas por parte de Dios. El sentido y la finalidad del llamamiento veterotestamentario de los profetas era no dejar en paz a los hombres, tomarlos a su servicio, para que se hicieran portavoces de Dios, de su voluntad y de su palabra, para que ellos anunciaran la salvación o el juicio de Dios. Correspondiendo a ello y superándolo, como sentido del llamamiento especial de Jesús a sus discípulos, destaca lo siguiente: *una toma a su servicio de unos hombres para su causa, el anuncio de la proximidad del reino de Dios, la colaboración en aquello que Jesús considera como su misión, la proclamación de la venida de Dios en bondad y en perdón, la llamada a la conversión, y la demostración de la venida de Dios, que ha acontecido mediante palabras y obras.*

Esta tarea de los primeros discípulos la atestiguan los evangelios con bastante amplitud. Pasajes como Mc 6, 7-13 par y Lc 10, 1-12 par sin duda fueron formados por la comunidad, pero, con todo, muestran ya los rasgos de la primitiva misión postpascual, y tienen sin duda un fondo exegético histórico notable que es prepascual.

El sentido, por tanto, del seguimiento prepascual y del llamamiento prepascual de los discípulos consiste en que Jesús llama obreros para la cosecha de Dios (cf. Lc 10, 2). Y si en Marcos, en conexión con el llamamiento de los discípulos, nos encontramos con aquello de «Yo os haré pescadores de hombres» (Mc 1, 17), esto afecta no sólo a la conciencia propia postpascual de la comunidad, sino también al sentido de la constitución prepascual de los discípulos.

De la gran multitud de los discípulos (Lc 10, 1, habla de 70) Jesús elige un círculo de doce. La historicidad de este círculo de los doce no puede discutirse razonablemente. *El círculo de los doce es, como dimensión prepascual, un signo escatológico.*

La investigación exegética coincide ampliamente hoy en afirmar que Jesús, con la constitución del círculo de los doce trataba de referirse a todo Israel, y que aludía con toda claridad a las doce tribus del pueblo. Así, pues, los doce son una expresión visible de su deseo que reunir y congregar a todo el pueblo. El *logion* que encontramos en Mateo refleja con bastante exactitud esta representación y este poder escatológicos de los doce: «En la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28).

Este círculo de los doce —prescindiendo de que luego se completó por la elección de Matías en lugar de Judas— no tiene nin-

guna continuación. Posee una función histórica única al principio, que en el nuevo testamento adquiere su propio color en que sobre todo esos doce —como señala a las claras la vieja fórmula de 1 Cor 15, 5-8— fueron agraciados por las apariciones del Señor. Ellos, por tanto, son en cierto modo la instancia de identificación que asegura y determina: el que se apareció es el Crucificado, el Exaltado que vive; el que nosotros experimentamos es el Jesús terreno con el que hemos vivido. *En este sentido los doce, con su testificación única de la pascua, son como el fundamento de la fe en la resurrección. Estos testigos pascuales son los primeros anunciadores de la acción salvadora de Dios en y mediante Jesucristo. En esta primitiva función de testimonio no tienen a nadie que les suceda. Pero la transmisión viva de su testimonio se da a través de muchos servicios y hombres.*

## 2) Multiplicidad de servicios

Las funciones y los servicios dentro de las comunidades cristianas primitivas muestran una amplia variación. Estructuras religiosas y profanas, formas organizativas judías y del Asia menor fueron aceptadas o adaptadas, y asimismo fueron inventadas y experimentadas otras nuevas y propias.

La comunidad de Jerusalén, constituye, junto *al círculo de los doce*, la forma de servicios de los *siete* (Hech 6, 1-3), los cuales no sólo se preocupan de las mesas, sino que también predicán, bautizan, y se dedican a la acción como evangelistas. Del judaísmo se tomó sobre todo la institución del consejo de los ancianos, el *colegio presbiterial* como un equipo directivo. En las primeras comunidades hay asimismo *doctores y profetas*. En lo que se refiere a Antioquía, por ejemplo, se mencionan expresamente con sus nombres en Hech 13, 1. Acerca de la relación con los doce, sobre el modo de su institución, sobre la época de la primera aparición, no sabemos detalles ni en lo que se refiere a los «ancianos», ni en lo relativo a los «doctores» y «profetas».

Las comunidades de Pablo, que eran preferentemente pequeñas comunidades con una fuerte orientación y expectación escatológica, poseen una estructura que llama la atención: Sobre todos está la autoridad de Pablo, el cual, sin embargo, hace hincapié en que todos los bautizados pongan sus carismas al servicio de la edificación del todo.

Una multiplicidad y un colorido correspondientes muestran los elencos de carismas que nos da Pablo: Rom 12, 6-8; 1 Cor 12, 8-10; 1 Cor 12, 28-30; Flp 1, 1; 1 Tes 5, 12. La misma comunidad se organiza bajo la supervisión del apóstol y da origen a los servicios necesarios.

Una comparación entre los diversos elencos de carismas permiten sospechar<sup>9</sup> que en cada uno había grandes diferencias. Pablo pone de manifiesto cuáles eran los servicios que él consideraba los más importantes: «Primeros apóstoles, luego profetas, luego doctores, luego el poder de los milagros, las virtudes; después, las gracias de curación, de asistencia, de gobierno...» (1 Cor 12, 28). Así, pues, junto a los «apóstoles» aparecen en primer rango especialmente los «profetas» y los «doctores». De los profetas y de los doctores se reclutaron muy pronto los que presidían (cf. Flp 1, 2), los que tenían que gobernar las comunidades. Pero tampoco aquí sabemos nada acerca de la manera como eran instituidos en sus cargos.

Si se destaca con razón la multiplicidad de los servicios carismáticos de las comunidades paulinas primitivas, no hay que pasar por alto que todos se mantenían por la fuerte autoridad de Pablo. Sobre todo se advierte en las cartas pastorales que, después de la muerte de Pablo, se planteó con toda claridad la cuestión sobre el oficio de gobierno y, por consiguiente, la cuestión sobre la jerarquía en la sucesión del mando. Asimismo se respondió con toda claridad a esta cuestión.

### 3) Formación del episcopado monárquico

Ahora aparece de una manera especial en primer plano la posición del obispo, del *episcopus*.

En las cartas de Pablo se mencionan los obispos sólo de paso en Flp 1, 2, y, por lo demás, en plural, lo cual permite sospechar que, entre los obispos y los presbíteros no se hacía todavía diferencia. En las cartas pastorales, se habla del «supervisor» (= *episcopos*, nuestra palabra *obispo* deriva de ahí) como el responsable para la comunidad y para el evangelio. «Debe ser un hombre que se ajuste a la doctrina, de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores» (Tit 1, 9). También se mencionan en las cartas pastorales los presbíteros y los diáconos. Sin embargo, no se puede determinar con claridad cuál es allí su relación exacta respecto al obispo. Con toda probabilidad, el obispo es el *primus inter pares* de los presbíteros.

Si se trata de resumir cuidadosamente en una fórmula cómo describen las cartas pastorales a Timoteo y a Tito los oficios eclesiales, tal vez se pueda decir lo siguiente: Se establece una coordinación y subordinación de los distintos servicios, sobre todo de aquellos que tienden ya con claridad en la dirección del «oficio», aunque se mencionan como oficio aquellos servicios que por una parte afectan directamente a toda la comunidad y, por otra, son asumidos por sus portadores de una manera duradera.

9. Cf. O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1959, 554.

Si se reconoce este desarrollo, sobre todo dentro del marco de las comunidades paulinas, hay que advertir, sin embargo, que conviene abstenerse de una simplificación del proceso histórico. Ciertamente, hay que decir: En las comunidades paulinas se puede reconocer, incluso dentro del nuevo testamento, un desarrollo de una gran variabilidad y multiplicidad, hacia una fuerte articulación en la dirección obispos-presbíteros-diaconos, pero esa tendencia no vale sin más para toda la amplitud del nuevo testamento. Otros escritos más tardíos, como la Carta a los hebreos, la primera Carta de Pedro, la de Santiago y asimismo las cartas de Juan y el Apocalipsis no conocen evidentemente este desarrollo.

Así, pues, si haciendo referencia a las cartas pastorales —como ocurrió en el pasado católico siempre de una manera muy forzada— se destaca este desarrollo dentro del nuevo testamento en un oficio triple articulado entre sí, entonces hay que observar tres cosas: 1) Debemos tomar ciertamente en serio la experiencia que se refleja aquí; 2) ella representa una sola, aunque importante, tendencia tradicional dentro del nuevo testamento, el cual, sin embargo, hacia finales del siglo I, conoce otras organizaciones de la comunidad más abiertas. Por otra parte, en las épocas posteriores se aceptó sobre todo el concepto de las cartas pastorales, y 3) la acuñación propia del oficio de gobierno del obispo, en su ordenación sobre los presbíteros y los diaconos como sus colaboradores, ocurre por primera vez en la época postneotestamentaria, en el siglo II.

Sobre todo las *cartas de Ignacio de Antioquía*, que sufrió el martirio en Roma el 117, destacan con energía el lugar del obispo único en la comunidad. Sus cartas muestran sin duda una ordenación colegial entre unos y otros: el obispo y el sacerdote ocupan el primer puesto en la comunidad; ellos están unidos entre sí y con el diácono de una manera muy estrecha. *Teniendo en cuenta el peligro de las rupturas y de los grupos separados, Ignacio destaca con fuerza la responsabilidad y asimismo la función creadora y garantizadora de la unidad en el obispo, y esto lo hace de tal manera que ya se puede hablar en él del obispo en el sentido moderno de la palabra. El es el garantizador de la «eclesialidad» (o legitimidad) de todas las acciones eclesiales, y él, sobre todo, garantiza la unidad de la comunidad.*

b) *La imposición de las manos y la ordenación*<sup>10</sup>

¿Dónde se puede reconocer y determinar, en este desarrollo esbozado a grosso modo, lo que hoy denominamos «la ordenación sacerdotal»? ¿dónde y cómo se da la entrega del ministerio?

## 1) El signo «más antiguo»

La imposición de las manos, en el sentido de la entrega de un poder o de una facultad, se daba ya en el antiguo testamento y en el judaísmo de la época precristiana.

Este signo antiquísimo de la bendición y de la toma de posesión influyó sobre todo en la forma que se describe en el libro de los Números. Allí se relata cómo se confió a Josué la alta dignidad de Moisés: «Yahvé dijo a Moisés: toma a Josué, hijo de Nun, hombre sobre quien reside el espíritu, y pon tu mano sobre él. Ponle ante Eleazar, sacerdote, y ante toda la asamblea, y le instalarás ante tus ojos. Transmítele una parte de tu autoridad, para que la asamblea de los hijos de Israel le obedezcan. Que se presente al sacerdote Eleazar, que consultará por él el juicio de los urím ante Yahvé; y según este juicio, saldrán y entrarán los hijos de Israel y toda la asamblea con él» (Núm 27, 18-23).

«El judaísmo post-testamentario, mientras ejerció la ordenación, se fijó en que el don de la sabiduría puede transmitirse de un maestro a su discípulo subordinado. En ambos casos, la idea de la efectividad de la imposición de las manos desempeñó un papel, en la que no se pensaba en la fuerza humana sino en la divina, y, por tanto, debía destacarse la no disponibilidad del hecho»<sup>11</sup>. También el pasaje citado del libro de los Números es un «sí» de Moisés, su orden.

## 2) Testimonios neotestamentarios y su significado

Esta acción parlante es asimismo utilizada por los cristianos como un símbolo antiguo y bien conocido para una nueva realidad, a saber, como un signo realizador del nuevo hecho en el Espíritu santo. Ya nos hemos detenido en él al hablar del bautismo, de la confirmación, de la penitencia y de la unción de los enfermos.

En los Hechos de los apóstoles, se observa ya que la imposición de las manos desempeñó un papel muy importante también cuando se confiaban misiones o tareas eclesiales: Los apóstoles en Jerusalén imponen las manos

10. Cf. E. Lohse, *Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen 1951.

11. F. Hahn, *Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom kirchlichen Amt*, en *Dienst und*, Regensburg 1973, 7-40.

sobre los siete elegidos (Hech 6, 6). De los maestros, doctores y profetas de Antioquía, se dice: «Mientras celebraban la liturgia en honor del Señor y guardaban los ayunos, dijo el Espíritu santo: Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los llamo. Entonces, después de orar y ayunar, les impusieron las manos y los despidieron» (Hech 13, 3). El Espíritu santo llama para la misión, y el signo externo para este llamamiento y para el envío es la imposición de manos por parte de los jefes, los profetas y los doctores. Los interesados ayunan y oran, para prepararse para esta tarea. Esto significa, en términos familiares, que se han dado los elementos más importantes de la preparación y de la delegación. Sin embargo, aquí esa imposición de manos puede entenderse frecuentemente como una bendición y corroboración para una misión y una tarea determinadas que están delimitadas de una manera real y temporal.

En las *cartas pastorales*, aparece ante nosotros por primera vez una ordenación, que expresa realmente la instalación de una persona en un ministerio, que compromete de una manera total y duradera. Aquí hay que mencionar ante todo los pasajes de 1 Tim 4, 14; 5, 22 y 2 Tim 1, 6. La instalación en el oficio y la instalación para el ministerio de dirección se hallan asociados, como signo eficaz, a la imposición de las manos, en la cual se otorga al portador del ministerio la donación y la fuerza del Espíritu que se exigen para esa tarea. Pero ahí, con todo, no se fija la mirada primariamente en la cualificación espiritual de una persona como tal. Esos tres pasajes hablan de la imposición de manos más bien directamente en el contexto de la comunidad, con miras a la tarea y a la función de dirección y, sobre todo, de la enseñanza: «Mientras llego, aplícate a la lección, a la exhortación y a la enseñanza. No descuides la gracia que posees, que te fue conferida en medio de buenos augurios con la imposición de las manos de los presbíteros» (1 Tim 4, 13-14). Naturalmente, que esto exige del aludido una disposición determinada, una determinada forma de vida, pero éstas tienen su finalidad, su objetivo y su propio sentido en la vida y en la salvación de la comunidad: «Esta sea tu ocupación, éste tu estudio, de manera que su aprovechamiento sea a todos manifiesto. Vela sobre ti, atiende a la enseñanza, insiste en ella. Haciendo así te salvarás a ti mismo y a los que te escuchan» (1 Tim 4, 15).

### 3) Una predicación, autorizada y con plenas facultades del evangelio

En esta cita sorprende hasta qué punto la tarea o la misión de la enseñanza se halla asociada a la imposición de las manos. Se puede decir que el ministerio de las cartas pastorales —y esto lo dejan bien claro también las afirmaciones que se hacen sobre

la ordenación— se entiende sobre todo como un «ministerio de enseñar», en el sentido del anuncio autorizado y con plenas facultades del evangelio y de la conservación del legado apostólico.

«La conservación de la única, de la sana doctrina», del «depósito» (en griego *paratheke*) «confiado» y la presentación correcta de la «palabra de la verdad» son los deberes propios. Aquí, por tanto, se trata de la mutua vinculación entre tradición y Espíritu, la cual, como tal, también acarrea una determinada ordenación»<sup>12</sup>.

Así, pues, la imposición de las manos se relaciona estrechamente con esta conservación de la recta doctrina apostólica. El carisma del oficio, que está asociado con la imposición de las manos, se entiende como posibilidad y capacidad, que deben actualizarse en dirección del testimonio que se debe dar. Esto quiere decir que la concepción del ministerio que se confía por la imposición de las manos se halla fuertemente determinada por la difusión activa del testimonio apostólico. De una manera más fuerte e intensa que los poderes o competencias disciplinares o de tipo administrativo, que también se mencionan, más intensamente que las funciones litúrgicas y de servicio divino, que se pueden sospechar, se tienen ante la vista la predicación, la enseñanza, cuando se habla en las cartas pastorales del oficio transmitido por el orden.

J. Martín resume así su correspondiente estudio histórico: «Los Hechos de los apóstoles y las Cartas pastorales destacan dos decisiones fundamentales de la segunda generación cristiana: en primer lugar, se presentó, frente a la predicación de los apóstoles, el carácter objetivo y transmisible de la predicación... En segundo lugar, la conservación de la recta doctrina y su correcta interpretación fue ligada al oficio de la presidencia de la comunidad, que se había convertido en una institución fija y determinada. Con ello, los presbíteros-obispos reciben el servicio central de los apóstoles... Así comienza, en la segunda generación cristiana, un proceso de concentración de tareas sobre el oficio de la comunidad, el cual, en esta primera fase, saca su dinámica de la recepción de la apostolicidad de la iglesia y de su enseñanza»<sup>13</sup>. *La ordenación en forma de imposición de manos remite y obliga a los ordenados al testimonio apostólico de la acción de Dios que se conserva en la sagrada Escritura, al evangelio viviente. El ordenado debe ser el testigo autorizado del evangelio de Jesucristo ante la comunidad.*

12. F. Hahn, *o. c.*, 19.

13. J. Martín, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche. Der priesterliche Dienst* III, Freiburg 1972, 59-61.

c) *El triple grado del sacramento de la ordenación*

## 1) Las afirmaciones del concilio de Trento

No tiene que extrañar que las afirmaciones del concilio de Trento hayan influido notablemente en la teología del ministerio y del orden en los siglos siguientes.

Pero, ¿cómo se presentaba la situación? La teología pretridentina sostenía o defendía las más diversas teorías con relación a la valoración del ministerio episcopal, de las órdenes menores y de la tonsura, y también con relación a la materia y a la forma de la ordenación, es decir, del signo exterior. Así quedó claro, después de una primera discusión en Trento, que para una amplia doctrina sobre el oficio y las órdenes, la teología corriente carecía de base. Para una fundamentación teológica, hubiera sido necesario sobre todo una aclaración del significado e importancia del episcopado, pero aquí se caería en seguida en un torbellino político-ecclesial —tensiones entre el papa y el concilio, entre «papistas» de la curia y muchos obispos— y, por eso, se esquivó esta tarea teológica. De esta situación teológica y eclesio-política resultó la escasa y casi pobre forma de la *doctrina de sacramento ordinis*. Incluso casi se redactaron los cánones sin prólogo doctrinal, pues, a fin de cuentas, sólo se trataba de contestar a los ataques de los reformadores, es decir, en concreto: de adoptar una justificación del ministerio ejercido de hecho en la iglesia.

La *contestación del concilio* a los ataques contra un sacerdocio particular en la iglesia, se puede resumir en tres ideas:

a) Hay un sacerdocio visible con un poder pleno espiritual para consagrar y para absolver:

Si alguno dijere que en el nuevo testamento no existe un sacerdocio visible y externo, o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y mero ministerio de predicar el evangelio, y que aquellos que no lo predicán no son en manera alguna sacerdotes, sea anatema (D 961).

b) Este sacerdocio se confía por medio de la *sacra ordinatio*:

Si alguno dijere que el orden, o sea, la sagrada ordenación no es verdadera y propiamente sacramento, instituido por Cristo Señor, o que es una invención humana, escogida por hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas, o que es sólo un rito para elegir a los ministros de la palabra de Dios y de los sacramentos sea anatema (Can. 3, DS 963).

Si alguno dijere que por la sagrada ordenación no se da el Espíritu santo, y que, por lo tanto, en vano dicen los obispos: recibe el Espíritu santo: o que por ella no se imprime carácter, o que aquel que una vez fue sacerdote puede nuevamente convertirse en laico, sea anatema (Can. 4, DS 964).

c) Con el sacramento del orden se asocia la estructura jerárquica irrenunciable del ministerio eclesial, la cual descansa o se apoya en la misión por Cristo y no deriva de «abajo»:

Si alguno dijere que en la iglesia católica no existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y ministros, sea anatema (Can. 6, D 966).

Pero antes de enfrentarnos con la recepción de este texto por el Vaticano II, conviene ofrecer una *caracterización sumaria del tridentino*: «El concilio de Trento... no se entiende fundamentalmente si se busca en la potestad de consagración o de absolución el único enfoque válido y exclusivo para entender el ministerio sacerdotal católico. La cuestión acerca del punto sistemático de entronque para la comprensión del sacerdocio no aflora expresamente en el horizonte del concilio, de modo que esa cuestión tampoco podía decidirse. La teología de escuela posttridentina sobre el sacerdocio dependió sin duda, en un positivismo ingenuo de magisterio, única y exclusivamente de textos dogmatizados formalmente, y sólo a partir de ahí se establecen y se configuran el círculo de cuestiones y el horizonte del pensamiento de sus afirmaciones acerca del sacerdocio ministerial católico. La postura estrictamente antirreformatoria del decreto sobre el sacerdocio..., en contra de lo que pretendía, estrechó el ángulo de visión católico durante siglos. Por lo que se refiere al magisterio, es por primera vez el concilio Vaticano II el que representa un auténtico progreso»<sup>14</sup>.

## 2) El orden tripartito en la visión actual (Vaticano II)

¿Cómo se presenta este progreso del concilio Vaticano II? Un importante y típico pasaje de la Constitución sobre la iglesia ilustrará esto con toda claridad:

14. K. Lehmann, *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums*, en *Existenzprobleme des Priesters*, München 1969, 121-175.

Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (Jn 10, 36), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de los apóstoles, a los sucesores de éstos, es decir, a los obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en distinto grado, a diversos sujetos en la iglesia. Así, el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos. Los presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado y dependen de los obispos en el ejercicio de su potestad, están, sin embargo, unidos con ellos en el honor del sacerdocio y en virtud del sacramento del orden han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del nuevo testamento, a imagen de Cristo, sumo y eterno sacerdote (Heb 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28) para predicar el evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino. Participando, en el grado propio de su ministerio, del oficio del único mediador, Cristo...

En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de las manos «no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio». Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad (LG, 28 y 29).

En siete pasos interpretativos trataré de aclarar este texto:

a) La frase «Así el ministerio eclesiástico, *de institución divina*, es ejercido en diversos órdenes», hace referencia expresamente al canon 6, ya citado de Trento. Pero son interesantes los cambios que se observan en la letra: «Mientras que Trento relaciona, al parecer, la ordenación divina (*divina ordinatio*) también a la división de ministerios en obispos, presbíteros y diáconos, el Vaticano II, en cambio, relaciona el «de institución divina» (*divinitus institutum*) a todas luces únicamente al servicio eclesiástico como tal. Mientras que para Trento, la jerarquía establecida por orden divina... consta (*constat*) de obispos, presbíteros y diáconos, para el Vaticano II, «el ministerio eclesiástico es ejercido (*exercetur*) por aquellos que ya desde antiguo (*ab antiquo* y, por tanto, no: desde el principio) vienen llamándose (*vocantur*) obispos, presbíteros y diáconos. La frase tridentina, si se interpreta de una manera estricta, no coincide con la realidad histórica. Sin embargo, la frase del Vaticano II coincide con ella»<sup>15</sup>.

b) La elaboración teológica del significado de la *categoría y función del obispo* es uno de los logros específicos del Vaticano II. Y, particularmente, porque del hecho de que el capítulo tercero de la *Lumen gentium* se ocupe ampliamente de este tema, se saca

15. H. Küng, *La iglesia*, Barcelona 41975.

la impresión de cierto «episcopalismo». «El obispo está revestido de la plenitud del sacramento del orden», se dice en el número 26. Esta afirmación sobre el oficio episcopal no ofrece únicamente ventajas para la descripción del servicio (normal) sacerdotal. Ya durante el concilio se podía oír la crítica de que los obispos se preocupaban más de la cuenta de la elaboración y el desarrollo de las afirmaciones sobre el primado del concilio Vaticano I (1870), es decir, de completarlas con la idea del colegio episcopal, y bastante poco de los párrocos y capellanes, de los portadores del oficio de ministerio en las comunidades particulares.

c) Si los presbíteros han sido considerados siempre como *los cooperatores episcopi* en conexión estrecha con el episcopado, ahí se expresa el convencimiento positivo del orden único, es decir, de *la unidad del oficio de servicio particular*. Pero no hay que ocultar que esta derivación del presbiterado del episcopado tiene también sus límites. Una *restricción* aflora ya en el texto citado, a saber, el que los sacerdotes, en el ejercicio de su potestad, dependan de los obispos no se dice que sea por el hecho de que tienen parte en el oficio de Cristo. La preocupación de impedir un sacerdocio «independiente» del obispo, es ciertamente comprensible, pero es sin duda más importante el hecho de que el sacerdote, en su actuación, hace presente a Cristo y que se encuentra y actúa en una indispensable inmediatez respecto a Jesucristo. Así, pues, hay que advertir que, atendiendo al Vaticano II, no se describa el presbiterado como una simple forma imperfecta o incompleta del episcopado.

d) Es extraño, en las muchas afirmaciones del Vaticano II sobre el presbiterado, que no se describe al sacerdote tanto por su posición o categoría, o por sus facultades de su oficio, sino que se explica a partir de su envío o misión. Esto significa un *considerable desplazamiento del acento*: no se tiene presente el poder orientado realmente o incluso la dignidad personal, sino el *envío personal por Jesucristo: ¡missio y ministerium!* El oficio es para el conjunto de la iglesia, es servicio para la salvación del pueblo de Dios.

e) El ministerio sacerdotal del obispo, del presbítero, pero también el sacerdocio común de todos los fieles se describe en diversos pasajes con ayuda de la *triple articulación* del oficio de Cristo que se ha puesto en uso en la época reciente (oficio de enseñar; oficio profético; oficio sacerdotal; oficio santificador; oficio de rey y oficio de pastor). Este esquema de *munus triplex* tiene

ventajas sobre todo en la superación de una descripción exclusivamente cultural del oficio, pero *no es satisfactoria en todos los aspectos*. Choca, por ejemplo, con la diferenciación usual desde hace siglos en la teología católica del ministerio, a saber, la distinción entre «potestad de orden» y «potestad de jurisdicción», con la cual no se puede conciliar sin más. Pero sobre todo encubre u oculta plenamente, a través de la clara diferenciación entre oficio de enseñanza y oficio sacerdotal, la descripción paulina del ministerio apostólico de evangelización: Pablo ve precisamente en esta predicación —ya hemos hablado de ello— su propio «ministerio sacerdotal» (cf. Rom 15, 16).

f) Más importante todavía es la siguiente indicación: En la descripción de las funciones, de las *tareas* que se transmiten con la imposición sacramental de las manos, la predicación, *ocupa de una manera muy destacada el primer puesto*. En la cita del número 28 de la *Lumen gentium*, se advertía esto con toda claridad. También el número 25 dice literalmente: «Entre las principales tareas de los obispos se destaca la predicación del evangelio». Aquí se entronca, de una manera destacada y consciente, con la Biblia, lo cual constituía con razón el *pathos* del anuncio de la palabra de los reformadores protestantes, lo cual era asimismo una respuesta unilateral que correspondía a la exageración y a la unilateralidad de Trento. Por eso en esta confrontación, Trento rechazó, sin captar las posibilidades positivas de entronque con la Biblia, el que la ordenación fuera un «simple servicio» «sólo el deber y mero ministerio de predicar el evangelio» (DS 961) (*nudum ministerium praedicandi evangelium*) (Can. 1, DS 961). En el cambio de acento que se operó en el Vaticano II, hay que observar que el oficio de la predicación (*munus praedicationis*) se entiende en sentido muy radical y amplio, que no puede equipararse sin más de una manera evidente con la «predicación». «Predicación» o «evangelización» significa aquí todo el ministerio de salvación, en cuanto que la revelación de Dios es la base de toda la acción eclesial, en cuanto que es Jesucristo mismo la Palabra que debe transmitirse. Así, pues, la plena capacitación para comunicar el mensaje de la palabra de Dios es, hasta cierto punto, el concepto superior, que comprende las diversas tareas del sacerdote.

Finalmente, una breve indicación a la re-introducción del *diaconado permanente*. Este fue durante siglos únicamente como un estadio de paso en el camino hacia el presbiterado y sólo podía distinguirse en la vida por los ornamentos especiales que utilizaba en la misa solemne con asistentes, en la cual el diácono y el sub-

diácono, de hecho casi siempre sacerdotes, acompañaban en la celebración al banquete principal (de ordinario, el párroco).

Es oficio propio del diácono, según le fuere asignado por la autoridad competente, administrar solemnemente el bautismo, reservar y distribuir la eucaristía, asistir al matrimonio y bendecirlo en nombre de la iglesia, llevar el viático a los moribundos, leer la sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentos, presidir el rito de los funerales y sepultura... Ahora bien, como estos oficios, necesarios en gran manera a la vida de la iglesia, según la disciplina actualmente vigente de la iglesia latina, difícilmente pueden ser desempeñados en muchas regiones, se podrá establecer en adelante el diaconado como grado propio y permanente de la jerarquía. Corresponde a las distintas Conferencias territoriales de obispos, de acuerdo con el mismo sumo pontífice, decidir si se cree oportuno y en dónde el establecer estos diáconos para la atención de los fieles. Con el consentimiento del romano pontífice, este diaconado podrá ser conferido a jóvenes idóneos, para quienes debe mantenerse firme la ley del celibato (LG, 29).

### 3. Cuestiones sobre la ordenación hoy

#### a) *Un compromiso que dura toda la vida* (character sacerdotalis)

La teología habla desde hace mucho tiempo de que, además del bautismo y la confirmación, es sobre todo el orden el que imprime «un sello o una marca indeleble», que cualifica de una manera permanente al que recibe ese sacramento. El término técnico tradicional para esto es el de «carácter sacerdotal indeleble» (*Character indelebilis sacerdotalis*). Esta afirmación fue definida por el concilio de Trento (Can. 4, DS 964). ¿Qué se quiere decir con eso?

El «Escrito de los obispos alemanes sobre el oficio sacerdotal», recomendable y digno de encomio, dedica sólo a este aspecto cuatro páginas y se esfuerza en ellas, sobre todo, en demoler las falsas ideas que puede haber en el sentido de una «santidad» personal, o de una «dignidad» más alta. El *character indelebilis* es, precisamente y sobre todo, un signo de humildad. Esto se ve claramente, si se reflexiona de nuevo sobre la cuestión, a la que se hizo amplia referencia en conexión con el bautismo de los herejes ya en los siglos IV y V<sup>16</sup>. Esa reflexión se mostró sumamente

16. Cf. las explicaciones correspondientes en el capítulo sobre el bautismo: ¿Debe repetirse el bautismo de un hereje, de un apóstata o renegado?

útil ante el hecho triste de que hubo y hay todavía no pocos eclesiásticos malos y pecadores. El concepto «marca indeleble» (*character sacerdotalis, character indelebilis*) contesta a una pregunta que no se refiere primariamente al sacerdote sino a la comunidad: ¿Qué ocurre con la palabra de la reconciliación de la que se siente portador el que la anuncia, cuando él mismo no vive según ella, y no corresponde, en su conducta, a esa palabra y a su efectividad? La contestación teológica dice: Uno que ha sido tomado por Cristo para su servicio sigue siendo un instrumento de Dios y un servidor de Dios, aun cuando sea pecador. Su función no consiste ni se apoya en su santidad personal, puesto que su ministerio no es para él sino para la comunidad. *Así, pues, el concepto apunta a la diferencia permanente entre el ministerio y la santidad personal. Character indelebilis no significa ninguna santidad personal, no significa tampoco la separación de la comunidad, sino la ordenación a la comunidad, la institucionalización de la función independiente de su propia santidad, de su propia persona, las debilidades de su servicio simplemente no entran en la cuestión. Naturalmente, se exige una correspondencia entre su ministerio y su modo de ser personal, pero la eficacia del sacerdote no depende en último extremo de si se da o no esa correspondencia.*

Fijándonos en el portador del ministerio, por consiguiente, la aceptación permanente para el servicio en la iglesia primariamente es un signo de humildad, y no estaría mal que los sermones laudatorios del carácter sacerdotal que se suelen tener en las primeras misas volvieran a su cauce partiendo de esta afirmación.

Con miras a la comunidad, se podría describir el *character sacerdotalis* como algo positivo, a saber, el compromiso vital y la toma en servicio de por vida del ordenado. En efecto, es *la expresión y la certeza de la inquebrantable fidelidad de Dios*: Jesús es el amén de Dios hacia nosotros. En la realidad sacramental, Dios se asoció de tal manera con su iglesia, que nuestra condición pecadora no elimina su acción. Más concretamente: la comunidad no debe comprender primeramente la santidad del portador del ministerio, para saber si la celebración eucarística es válida, si la abso-

¿pierde él, con su separación, toda vinculación? ¿es en su retorno todo como el principio, y se hace, por así decirlo, «tabula rasa»? El resultado es: Así como un soldado desertor sigue con la posibilidad que se le reconozca por la marca que se le ha hecho a fuego o por su tatuaje, así el que se ha apartado de la iglesia sigue estando caracterizado a los ojos de Dios como una propiedad de Cristo. La consecuencia teológica es: Una nueva recepción después de la penitencia no significa un bautizo repetido. El bautismo es irrepetible.

lución es eficaz, y, por consiguiente, para experimentar el evangelio como una promesa de Dios. Aquel al que Dios elige para ese oficio o servicio, presta a la comunidad ese servicio divino de salvación aunque él, debido a su condición de pecador, fracase como un soldado desertor.

### b) Criterios de elección «obligatorios»

Más palpitantes que las reflexiones a las que acabamos de aludir son los criterios de elección, que se discuten hoy, los cuales se han visto corroborados muchas veces por los responsables de los años más recientes. El que se va a ordenar debe ser varón, debe ser célibe y permanecer en el celibato.

#### 1) El deber del celibato y la seriedad de la situación pastoral

Debemos ceñirnos aquí a algunas indicaciones a este círculo de problemas de múltiple importancia<sup>17</sup>.

La regulación legal de esta cuestión está en uso en el occidente desde hace más de un milenio.

Fue primeramente el concilio de Letrán de 1139 el que declaró (¡por primera vez en la historia!) que el matrimonio contraído por los que habían recibido órdenes mayores era inválido. En los primeros siglos, tanto los obispos, como los sacerdotes, y los diáconos eran, por lo general, casados. Incluso las cartas pastorales ven, en la garantía en el matrimonio y en la familia, un criterio de idoneidad para un servicio religioso particular. La rigurosa y estricta determinación del pequeño sínodo de Elvira en España, el año 306, que impone a todos los clérigos casados el abstenerse de la comunión matrimonial y el no criar hijos, no es todavía ningún tipo de mandato sobre la imposición del celibato, como a veces se puede leer. Fue por primera vez en el siglo XII cuando se unifica y centraliza esta legislación.

La exigencia obligatoria de que los portadores del ministerio no contraigan matrimonio (= celibato) es, por consiguiente, evidentemente una ley humano-eclesiástica. Esa exigencia se afirmó

17. Cf. a este respecto: F. Henrich (ed.), *Existenzprobleme des Priesters*, München 1969; A. Franzen, *Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und in der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts*, Münster 1969; R. Kottje y otros, *Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1970; P. Picard, *Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte*, Düsseldorf 1975.

y se afirma en los documentos oficiales como conveniente, e incluso como altamente conveniente, pero nunca se afirma que sea algo esencialmente necesario.

La observancia de esta ley a partir del siglo XII está sometida a continuas vicisitudes.

No sólo hacia el año 1000, sino también hacia el 1500, vivían sin duda la mayor parte de los clérigos en relaciones semejantes a las del matrimonio. Los numerosos detalles históricos, bien comprobados, pueden, sin embargo, hacer reflexionar a cualquiera. Tampoco en la actualidad es el celibato una ley que se mantenga de una manera absoluta en la iglesia católico-romana. No sólo a los sacerdotes de las iglesias orientales unidas, sino también a los párrocos evangélicos y veterocatólicos convertidos se les permite que continúen casados.

El verdadero problema es la unión canónica entre el oficio de servicio y el carisma del celibato, la cual se ha convertido en norma general. Cuando se examinan estas cuestiones no debería pasar a primer plano la problemática personal del portador del ministerio, sino la misión de la iglesia y la capacidad de función de las comunidades. Aquí se sitúa, a mi modo de ver, en la actualidad, lo explosivo de la cuestión. Una forma de vida conveniente, que, considerada básica e históricamente, es a todas luces algo secundario, obstaculiza hoy ya en amplias zonas la función primaria<sup>18</sup>. La celebración de la eucaristía pertenece a la existencia fundamental de una comunidad de Jesucristo. A esta forma de la auto-realización más concreta de la comunidad, le corresponde su presidente autorizado con plenos poderes, y ordenado. El celibato es, según la tradición eclesiástica, sumamente conveniente para el oficio del que preside, pero no está esencialmente vinculado de manera necesaria con él. En unos tiempos en los que la función primaria de muchas comunidades se halla en una situación problemática, puesto que no hay en ellas sacerdotes célibes, pero en las que hay disponibles hombres casados de garantía, y que incluso, de hecho, ya se encargan de la cura de almas, de la pastoral y de la instrucción religiosa en muchas regiones de la iglesia universal, la función primaria, es decir, la evangelización con todas las facultades para ello y la celebración eucarística de la comunidad, no pueden subordinarse a esta característica secundaria del portador del oficio. ¿Hemos percibido la seriedad de la hora histórica? ¿no estaremos perdiendo en esto, un *kairos*?

18. Cf. J. Blank - P. Hünermann - P. Zulehner, *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, Trier 1978; F. Klostermann, *Der Papsbrief, die Bischöfe und der Gemeindenotstand: Orientierung* 43 (1979) 111 s.

2) ¿Ordenación de la mujer? Anotaciones acerca del estado de la discusión <sup>19</sup>

También en lo que se refiere a este segundo grupo de problemas, nuestras reflexiones han de ser necesariamente breves.

En el planteamiento de la cuestión se trata de un problema de los tiempos actuales con su visión acerca de la posición y de la tarea que corresponde a la mujer. De ahí surge la dificultad específica de la argumentación en pro o en contra. Porque, de una tradición de casi dos mil años, no pueden sacarse argumentos sin más, y sin embargo, la contestación debe coincidir con la concepción apostólica fundamental.

Una declaración formal de la Comisión papal bíblica afirmó hace algún tiempo que de la sagrada Escritura no pueden sacarse argumentos convincentes contra la ordenación de las mujeres. Una serie de obispos y teólogos católicos relacionados con la Escritura y la tradición llegaron a la misma conclusión. La declaración de la Congregación de la fe acerca de la cuestión sobre el acceso de la mujer al ministerio sacerdotal de 1977 <sup>20</sup> llega, no obstante, a la tesis: «La iglesia no se considera autorizada, por fidelidad al modelo del Señor, a permitir el acceso de las mujeres a la ordenación sacerdotal».

En su punto más decisivo, la declaración establece que la Iglesia (= Roma), al mantener dicha praxis, se ha guiado por la opinión de que esta manera de proceder se funda en el designio de Dios sobre su iglesia; la declaración, por otra parte, se guarda muy bien de designar esta praxis, que se da de hecho y que considera como obligatoria, como de *fide divina credenda et tenenda*, es decir, como una afirmación de fe. P. Hünemann, que considera esta toma de posición vista en su conjunto, como una contribución esclarecedora para la discusión presente, lamenta sin embargo que esa declaración, debido a su modo de argumentar al estilo «neoescolástico», suscita en no pocos lectores la falsa impresión de que se trata de una declaración de fe obligatoria.

Parece que la cuestión de la consagración diaconal para las mujeres se ha examinado en Roma con más amplitud y se ha considerado con mayor benevolencia. También el sínodo de Würzburg —apoyado en la opinión favorable de P. Hünemann y de Y. Congar— envió un  *votum*  correspondiente a Roma.

A mí me parece que de hecho no existen hasta ahora argumentos teológicos definitivos contra una posible ordenación de las mujeres. Aquí se trata en primer término sin duda no de un problema teológico, sino de un problema psicológico y pastoral. Un cambio de la praxis en este campo constituiría sin duda no sólo una dificultad para muchos obispos, sino también para muchos

19. Cf. P. Hünemann, *Roma locuta-causa finita?*: HK 31 (1977) 206-209; K. H. Weger, *Endgültig keine Ordination der Frau?*: Orientierung 48 (1977) 64-67; H. van der Meer, *Priestertum der Frau?* Freiburg 1970.

20. *Wortlaut*: HK 31 (1977) 152 s.

fieles. Se debe pensar asimismo —y esto vale también para la consagración diaconal de la mujer y para el diaconado permanente del varón— que aquí, en ciertas circunstancias, apunta asimismo incluso el peligro de un nuevo «clericalismo» si se trata de vincular de una manera fija todo servicio profesional con el orden.

### c) *Diferencias y aproximaciones ecuménicas*

Nos resta todavía dirigir una rápida mirada a la dimensión ecuménica de nuestro tema. Las *iglesias orientales* no conocen una consagración episcopal y una ordenación sacerdotal como nosotros. La validez de la consagración episcopal *entre los anglicanos* fue negada en 1896 por el papa León XIII, pero debía ser posible el conseguir en los años siguientes el reconocimiento contrario<sup>21</sup>. *Entre las iglesias de la Reforma*<sup>22</sup> existe un problema —junto a la teología y a la praxis en parte muy diferentes en las distintas tradiciones—, por parte de la concepción católica, en el hecho de que la tradición de la imposición de manos episcopal se interrumpió en el siglo XVI. En el campo evangélico, el oficio abarca la preocupación por la palabra y el sacramento. La ordenación en el servicio, que se entiende como vitalicio, se da mediante la imposición de las manos o la extensión de las manos. Sin embargo, esta «imposición de manos» presbiterial por los hermanos en el ministerio no es ningún tipo de vinculación en la cadena de las imposiciones de mano episcopales realizadas desde la antigüedad.

En las conversaciones actuales e intensivas entre teólogos católicos y protestantes evangélicos, que ya han dado origen a algunos documentos muy dignos de tenerse en cuenta, se trata sobre todo de dos cuestiones: ¿cómo entendemos nosotros la ordenación, qué sentido teológico y qué valor teológico tienen? ¿cómo se puede lograr a partir de un entendimiento teológico, también un reconocimiento práctico mutuo?

Entre los *documentos ecuménicos de consenso*, que se ocupan ampliamente del ministerio de la ordenación, me parecen especialmente interesantes el texto del grupo francés de Dombes, *Por una reconciliación de los ministerios*<sup>23</sup> y la toma de posición del Círcu-

21. Cf. J. Hughes, *Zur Frage der anglikanischen Weihen. Der priesterliche Dienst IV*, Freiburg 1973.

22. Cf. R. Mumm - G. Krems (eds.), *Ordination und kirchliches Amt*, Paderborn - Bielefeld 1976.

23. Gruppe von Dombes, *Für eine Versöhnung der Ämter*, en G. Gassmann y otros (eds.), *Um Amt und Herrenmahl*, Frankfurt 1974, 116-128.

lo ecuménico de trabajo alemán de teólogos católicos y evangélicos, del llamado «círculo de Paderborn». Ambos textos son de tal índole que pueden servir sin dificultades como una recopilación de las afirmaciones católicas esenciales sobre el sacramento del orden. En el documento de Dombes, suscrito por teólogos católicos, luteranos y reformados se dice, entre otras cosas: «La ordenación de los ministros es a la vez: a) el llamamiento de Dios, mediante el cual él comunica los dones del Espíritu santo con miras al ministerio; b) el signo sacramental para la escucha de esa invitación del Señor, que da los necesarios carismas; c) la aceptación de un nuevo servidor por toda la iglesia y su recepción en el colegio de los ministros; d) el compromiso del ministro en el oficio que se le ha confiado. El oficio recibido por la ordenación es en su realidad fundamental, como servicio al evangelio, definitivo para los sacramentos y en la comunidad» (n. 34-36).

La toma de posición alemana<sup>24</sup> habla asimismo de una manera precisa de la función, que se transmite y del carácter de la ordenación:

«Las funciones centrales, en las que se ejerce este oficio o ministerio, son: la predicación abierta y pública del evangelio apostólico que se ofrece en la Escritura y que se halla atestiguado en la profesión de fe; la administración y la realización de los sacramentos, especialmente de la cena del Señor, así como la adjudicación del perdón de los pecados; la responsabilidad, vinculada al encargo de predicar, de la unidad de la comunidad en la fe en Cristo; esta responsabilidad se designa bajo la imagen del pastor y con el concepto de oficio de dirección» (170).

Y por lo que se refiere al acto de la ordenación, se dice, entre otras cosas: «Aunque la ordenación se realiza por medio de hombres, en ella actúa sobre todo Dios mismo, en cuanto que él llama a los ordenandos a su servicio y los prepara, equipa y envía para ese servicio; porque este oficio que se confía no es una creación o institución querida por la iglesia, sino que se basa en un encargo o mandato de Dios, para el cual importa su promesa. De la administración de la ordenación es algo constitutivo la petición del Espíritu sobre la persona del ordenando. Esto ocurre por la oración asociada a la imposición de las manos. Una institución de la imposición de las manos por Jesús no se halla atestiguada en la Escritura. Sin embargo, la imposición de las manos se realiza no sólo por la fuerza expresiva de este gesto, sino sobre todo porque se remonta a los tiempos apostólicos y por su valor ecuménico

24. Cf. R. Mumm - G. Krems, *o. c.*, 168-171.

que no es fácil de sustituir como signo de la unidad del ministerio eclesial.

Como misión o encargo del Señor, el ministerio se confía a la persona del ordenando una vez para siempre. La transmisión del ministerio se realiza una sola vez y no se puede repetir» (170 s).

Es un signo efectivo de esperanza el que podamos terminar estas reflexiones sobre el sacramento del orden, con este texto ecuménico.

## EL MATRIMONIO

Hablamos aquí del matrimonio, no en todos los aspectos, sino bajo consideración de sacramento, realidad salvadora y realización vital de la iglesia. Ni los aspectos jurídicos (matrimonios mixtos, forma del contrato matrimonial) ni todas las cuestiones que son amplio tema de la ética social o de la teología moral (regulación de nacimientos, divorcio, relaciones prematrimoniales, etc.) pueden ser discutidas o tratadas aquí. Ni siquiera la problemática del divorcio y el acceso de los separados que han vuelto a casarse a los sacramentos puede ser aquí objeto de nuestras reflexiones en todos sus puntos de vista de derecho civil o eclesiástico, si bien, naturalmente, nos referiremos a ellos, ya que la fidelidad matrimonial y la indisolubilidad de este lazo de fidelidad tienen que ver inmediatamente con lo que constituye la realidad sacramental. Pero, ya de entrada, hay que fijarse en el hecho de que en el campo de la concepción y de la praxis matrimoniales se advierte una brusca transformación muy crítica. Sin embargo, sólo algunos aspectos más importantes de este proceso extraordinariamente complejo pueden ofrecerse aquí.

### 1. *Datos antropológico-sociológicos*

#### a) *Transformación en la concepción: crisis y oportunidad*

##### 1) El matrimonio como dimensión «histórica»

Nosotros, los hombres occidentales y sobre todo nosotros, europeo-occidentales, influenciados por la iglesia o vinculados con ella, propiamente no hemos adquirido suficiente conciencia de que

también el matrimonio es una dimensión «histórica», de que también la forma concreta de la comunidad entre hombre y mujer se ha visto sometida a notables modificaciones y cambios, y sigue sometida a los mismos, y de que la forma corriente entre nosotros de monogamia no fue en modo alguno siempre algo natural y aceptado por todos. A esto añadiré yo, en lo que sigue, tres breves indicaciones: una general antropológico-cultural, otra respecto al antiguo testamento y la última, finalmente, que procede del campo de la historia cristiana.

Ciertamente, me parece importante señalar que el contrato matrimonial o la boda en todas las culturas de la humanidad se celebró bajo símbolos religiosos, ya que en él se muestra cierta constante fundamental, a saber, el hecho de que la comunidad sexual y el contrato matrimonial pertenecen a aquellos «sacramentos naturales» (Ratzinger), que de suyo muestran un lugar de experiencia transcendental. Esto hace sospechar que la concepción católica del matrimonio como sacramento no es algo que nos hayamos inventado exteriormente, sino que desarrolla y pone de manifiesto una situación interior.

Sin embargo, no se puede pasar por alto, de qué manera tan distinta se constituyó y se vivió la comunidad entre hombre y mujer. Una diferencia decisiva para nuestras relaciones presenta el hecho de la fortísima vinculación de la familia individual en la gran familia, el hecho de que el individuo es mucho menos el fin para sí mismo que el servidor de la asociación de la parentela. Sobre todo se tenía presente la perpetuación del grupo, y de ahí que la poligamia (un hombre y muchas mujeres) desempeñara un gran papel hasta el presente. La no coincidencia temporal del desarrollo cultural en el mundo significa en concreto que hoy, por ejemplo, en grandes regiones de África la monogamia importada sólo con dificultad puede imponerse contra la tradicional poligamia. Los misioneros saben por experiencia qué dificultades surgen aquí para los cristianos. En lugar de la vieja forma a la que se ha renunciado, no se introduce en modo alguno una comunidad personal de alto valor moral entre un hombre y una mujer. Lo que surge en seguida en gran medida es el caos. Los especialistas señalan que allí donde se destruye la poligamia, aparece una fuerte tendencia hacia una «poligamia consecutiva o sucesiva» y a una «poliandria consecutiva», esto es, concretamente a la aceptación de la prostitución, del concubinato temporal, del divorcio, de los hijos ilegítimos. Y todo eso porque desapareció la institución protectora del pasado, sin haber sido sustituida todavía por una nueva.

Tampoco me parece superfluo recordar hasta qué punto en *los escritos sagrados del antiguo testamento*, por ejemplo, en la época de los patriarcas, la regulación del matrimonio de Abrahán e Isaac coincide con los usos y leyes que estaban vigentes en el oriente de la época. Son algo habitual y corriente las mujeres principales y las mujeres de segundo orden y, más tarde, el matrimonio regido por el levirato. La fertilidad de la mujer y la sucesión en la línea del varón son puntos de vista decisivos para asegurar la permanencia y continuidad de la raza. De ahí surge una ética sexual, que no sitúa en el mismo grado a hombres y a mujeres: las mujeres y las esposas secundarias poseen derechos muy concretos y limitados, mientras que el hombre, por el contrario, tiene una libertad de acción relativamente amplia. Pero incluso en el ámbito de la historia cristiana, podemos topar con fenó-

menos sorprendentes, como demuestra el siguiente extracto de una carta: «Puesto que tú preguntas nuestra opinión en cuestiones de disciplina eclesiástica, queremos disponer con toda la autoridad de la tradición apostólica, a la que debes atenerte, donde nosotros evidentemente no hablamos partiendo de nuestra propia insuficiencia, sino apoyados en la gracia de aquél que abre la boca a los mudos... Si una mujer, por una enfermedad, no es capaz de proporcionar a su marido la realización de sus derechos matrimoniales, lo mejor entonces es que él se mantenga alejado de ella y practique la continencia. Pero esto sólo pueden practicarlo hombres de altos ideales, la mejor solución (si el marido es incapaz de practicar la continencia), es que él contraiga un nuevo matrimonio. Sin embargo, debe en adelante proteger a la mujer enferma, si no ha contraído la enfermedad por propia culpa... Esto, querido hermano, es lo que hay que decir desde la autoridad de la sede apostólica...». Estas sorprendentes afirmaciones se hallan en una carta del papa Gregorio II a Bonifacio, con fecha del 22 de noviembre de 726. Como dice Tácito, la poligamia era entre algunos de esos «bárbaros» del norte un uso y una costumbre habituales. Así, pues, la carta papal es una acomodación misionero-cristiana a los usos matrimoniales habituales en el país.

Por lo demás, el papa habría podido encontrar un buen argumento en favor de su orientación en Agustín, el cual escribió una vez en una carta a Fausto: «Una pluralidad de esposas no era crimen cuando eso era uso y costumbre. Sin embargo, hoy es un crimen, porque ya no es ni uso ni costumbre...». Lo sorprendente no es que Agustín esté convencido de que el conocimiento del matrimonio hubiera progresado desde el antiguo testamento hasta nuestros días, especialmente debido a que Jesucristo se ocupó en serio del matrimonio y de la mujer, lo cual ciertamente no dice en ese párrafo. Lo que realmente choca es que su argumento suena a que la praxis de la poligamia es falsa, si ella no corresponde ya al uso y a la costumbre común.

Así, pues, debemos tener muy presente que la concepción corriente hoy entre los pueblos occidentales y que se halla tan extendida entre ellos —es decir, el amor emocional permanente y una relación interpersonal que consiste en la pertenencia mutua—, la cual naturalmente no se ha formado sin el influjo de la fe cristiana, debe considerarse como el resultado de una experiencia y de un desarrollo histórico-culturales particulares.

## 2) El matrimonio dentro del cambio de la sociedad

Por supuesto, que también hoy contribuyen factores socio-culturales en la concepción y en la praxis del matrimonio y del divorcio. Vivimos en nuestra época la tentativa de una nueva regulación de muchas de esas cuestiones.

*El divorcio da pena y puede hacerse más caro*, se titulaba un artículo de Karl Friedrich Fromme acerca de la nueva legislación sobre el divorcio (*Faz* del 23 de junio de 1977), el cual se mostraba en él muy crítico acerca de las ventajas y desventajas de la nueva legislación matrimonial. Ya hace

veinte años, Josef Höffner, a la sazón profesor de ética social cristiana, escribió un librito titulado *Matrimonio y familia. Esencia y cambio en la sociedad industrial*. En él se trataba, entre otras cosas, de la pérdida y cambio de función de la pequeña familia en la sociedad industrial moderna. La pérdida y el cambio de función se han reflejado a menudo espontáneamente en determinadas muestras de conducta, en un «se hace así» o «todos lo hacen así», del que apenas se es consciente y en el que apenas se reflexiona. Pero hay que observar en muchos lugares que está apareciendo un empeño bien consciente y buscado por desintegrar y derribar el pensamiento y la conducta habituales en relación al matrimonio y a la pequeña familia. Como ejemplo de la línea de orientación para la instrucción política en Renania del Norte y Westfalia, que hizo pública en 1973 el ministro de culto, se advierte a las claras cómo —sin duda debido a la influencia de determinados modos de pensar neomarxistas— la familia es considerada únicamente como producto de una determinada sociedad, que se halla bajo determinadas condiciones socio-económicas, sin valor propio, como una pequeña familia burguesa con una estructura autoritaria. En lugar de las organizaciones familiares de mando, debería darse lugar a la democratización y a la congestión. En un artículo titulado *El «grupo de convivencia» como institución social*, Helmut Kentler escribe: «En una sociedad que se concibe como democrática y que debe reconocer, para su realización, el mismo derecho a todos los ciudadanos para ejercer y controlar el poder social, la socialización familiar tiene consecuencias disfuncionales, si se muestra incapaz de destruir los casos de fuerza que existen entre los sexos y de comunicar a todos los miembros de la sociedad las mismas e idénticas oportunidades para su vida». Así, pues, también él pone en primer plano los componentes sociales del matrimonio y de la familia, hasta tal punto que la subestructura natural (generación, parto, nacimiento, crianza) y las condiciones personales que necesariamente surgen de ahí así como sus vinculaciones, influencia, independencia, retroceden completamente por su propio peso.

No trato de discutir la justificación o la peligrosidad de tales comprobaciones, sino únicamente de señalar cómo determinadas concepciones de la estructuración moderna de la sociedad tratan de influir, intencionada e inmediatamente, en la ordenación concreta del matrimonio. Si esto florece de manera tan curiosa, como lo refleja esa observación sobre la familia en el gobierno de la República Federal, de forma que la sociedad transmita a los padres los derechos de educación sobre sus hijos, por lo menos una concepción cristiana del matrimonio y de la familia no puede dejar de formular preguntas y de poner reparos.

### 3) Crisis de la moral sexual

Sin duda que nuestra propia actitud respecto al tema del matrimonio se verá afectada, de una manera más intensa que por las concepciones y las corrientes sociales ya apuntadas, por lo que se podría denominar como la crisis de la moral sexual de la iglesia.

Con esta palabra no se alude únicamente a una sensación general y vaga de un abismo que se abre entre las declaraciones oficiales de la iglesia y los sentimientos y la conducta de muchos católicos. La discrepancia entre la enseñanza de la iglesia y la visión de los fieles se puede atestiguar con bastante exactitud debido al material religioso-sociológico de los últimos años:

En la encuesta del sínodo, se mostró en los que la contestaron, que tenían en conjunto una relación predominantemente buena con respecto a la iglesia, y que reconocían fundamentalmente a la iglesia como una autoridad moral, que debe suministrar indicaciones morales para el buen comportamiento y la paz. Ahora bien, cuando se preguntaba con mayor exactitud: «¿En qué campos es importante para usted, personalmente, lo que la iglesia dice? (pregunta 7), se advierte que cuanto más concreto y personal es el campo, tanto menos se interesa uno por las orientaciones de la iglesia. A propósito del matrimonio (como institución) así como a propósito de la educación de los hijos, todavía una tercera parte de los fieles espera declaraciones importantes de la iglesia. Acerca de "la conducta sexual antes del matrimonio" así como "en el matrimonio", tales expectativas pueden hallarse sólo en el 15 por ciento (de los que en su mayoría practican e incluso en un 10 por ciento de término medio representativo de los católicos)... En una encuesta representativa entre los adultos, se trató de sacar algo más sobre los fundamentos que subyacen en una actitud general. Allí es donde se topó con las disonancias más notables entre las valoraciones de los fieles y la concepción de la iglesia. Y en ese terreno, los desacuerdos o disonancias más fuertes se advirtieron con mayor claridad en el campo de la sexualidad y del matrimonio. En la cúspide se halla, con mucho, la cuestión sobre la regulación de los nacimientos... Que tras esas cuestiones sigue inmediatamente la "autoridad del papa" es comprensible, puesto que la autoridad del papa se ve, por desgracia, de una manera predominante solamente a partir de la decisión acerca de la regulación de los nacimientos»<sup>1</sup>.

F. Böckle hace notar, en este aspecto, que lo crítico de esta curiosa situación radica, no en que se salten las normas de la iglesia, cosa que ocurría masivamente también en otras épocas. No es la transgresión de las normas, sino la *discusión de esas normas* o la *repulsa de las mismas* lo que pone en crisis la concepción del matrimonio y de la comunidad matrimonial.

Sin embargo, F. Böckle considera como probable que la discrepancia que acabamos de mencionar no significa en modo alguno que la mayoría de los católicos sea, en lo que se refiere al matrimonio y a las afirmaciones fundamentales sobre la sexualidad humana, por completo de otra opinión. El más bien escribe: «La crisis de la moral no es primariamente una crisis de los valores en cuestión, sino una *crisis de la transmisión de esos valores y de la fundamentación de las normas concretas* que tienen conexión con esos valores»<sup>2</sup>. Esto es en su mayor parte acertado y corresponde a la realidad.

1. F. Böckle, *Iglesia y sexualidad*: Concilium 10 (1974) 507-523.

2. *Ibid.*, 509.

Por otra parte, hay que ver de una manera realista que la tentación hacia una decisión adulta propia, hacia la ruptura de los lazos que unen con unas normas dadas, el intento de actuar partiendo de la intención y de la responsabilidad propias ante una situación concreta, el convencimiento de que las cuestiones morales del campo íntimo deberían dejarse a la decisión personal de la conciencia, sopesando todos los valores que entran en juego... que esta tentación —repetimos— no está en modo alguno libre de influencias exteriores: «En lugar de la orientación exterior, mediante normas obligatorias de usos y costumbres, interviene hoy la multiplicidad de informaciones que transmiten al individuo la idea de que puede decidir y elegir estando bien informado. Pero en realidad es difícil, para la mayoría de nosotros, desenvolvernó entre tanta cantidad de opiniones y no sucumbir a lo que forma tal opinión.

La decisión propia y libre es frecuentemente una pura ilusión. Nosotros nos vemos manejados y dirigidos por una red de informaciones y de motivos en mayor medida de lo que sospechamos. De eso no se exceptúan nuestros juicios y nuestras decisiones morales. Por eso, en la crisis de la moral, influye también la visión que se tiene de los valores, la cual se ve oscurecida por los juicios de la sociedad<sup>3</sup>. Y si se puede comprobar esto, también y precisamente para el campo del matrimonio, de nada ayuda el simple alardear de las antiguas fundamentaciones y de la tradición de determinados valores. En lo que respecta a unas concepciones contrarias, lo único que vale realmente es un análisis crítico-constructivo. Pero podemos realizarlo fácilmente.

Un ejemplo del modo insuficiente de hacerlo es el debate de los últimos años. Por el hecho de que, por parte de los católicos, se hayan decretado las cosas, por así decirlo, siempre de una manera global y como en bloque, se ha originado una situación totalmente fatal. Las declaraciones oficiales y las exposiciones teológicas han suscitado, en general, la impresión de que todo el «paquete sexual cristiano» podía aplicarse solamente «sin desatarlo» al hombre y a la mujer: la masturbación, la homosexualidad, las relaciones prematrimoniales, la regulación de los nacimientos, el aborto, todo esto da la impresión que se mueve en el mismo plano. Según una frase corriente, aunque en modo alguno indiscutible o indiscutida de la teología moral, toda falta en el campo de la moralidad era más o menos, por la misma naturaleza de las cosas, pecado grave.

No hemos acabado de aclarar evidentemente que se trata de diversas cuestiones, de peso e importancia muy diversos. Pero si no sólo los católicos profanos y malintencionados, sino incluso los católicos como individuos se aventuran a defender la opinión de que el aborto no es, a fin de cuentas, más que una forma determinada de regulación de los nacimientos, y si incluso, en el espacio interior del catolicismo, no se ha dejado claro que en la decisión de matar el fruto de la vida intervienen otros principios totalmente distintos de los que entran en juego en los métodos de la regulación de

3. *Ibid.*, 511.

la concepción, en ese caso hay que deducir un balance oprimente y desolador. Aquí es válida únicamente una discusión crítica. Y en este aspecto pienso que no hemos quedado nada bien.

La crisis en la que han caído la concepción del matrimonio y la praxis del mismo, se halla, por tanto, condicionada no sólo por influencias exteriores sino sobre todo también por componentes intraeclesiales. Ahora bien, yo no tengo la impresión de que la situación sea desesperada, de que haya que verse como algo negro el matrimonio como célula central de la comunidad cristiana, como lugar de la fe personal vivida, de la esperanza comunicada mutuamente y del amor realizado.

b) *Comienzos de una manera renovada de entender el matrimonio*

¿Pueden mencionarse algunos indicios esperanzadores de una forma renovada de entender el matrimonio?

1) *Experiencias sociológicas*

En primer lugar es ya digno de notarse que, en los últimos años, se va percibiendo cada vez más el *recurso a los fundamentos éticos de nuestra actuación social y política*. Procede dicho recurso de la visión cada vez más vigorosa de que los grandes y apremiantes problemas de la humanidad no pueden solucionarse sin un acuerdo sobre los valores y fines, y sobre todo no sin una forma de ascesis. Este es tono positivo muy importante en el bullicio de la actualidad, el cual es de esperar que repercuta de una forma dura en todas las formas de la comunidad humana.

De una manera más directa tiene que ver con el matrimonio el *redescubrimiento que se advierte en muchos lugares del espacio privado del encuentro y de la comunidad personales* como polo opuesto contra la organización anónima del trabajo y del perfeccionismo de las estructuras sociales modernas.

La declaración final del sínodo *Nuestra esperanza* se expresa como sigue: «En todas partes se va dibujando hoy algo así como un movimiento de retorno de la sociedad hacia nuevas formas de comunidad, hacia "grupos". Ciertamente no hay que valorar a la ligera estas tendencias. Pero se advierte claramente en ellas un suspirar por experiencias nuevas y más ricas en relación de sociedad en nuestra compleja vida social, la cual superespecializa y superorganiza de forma múltiple las comunicaciones interhumanas y, precisamente por ello, crea nuevos aislamientos y soledades artificiales, las cuales

fomentan la ausencia de relación de los hombres entre sí y pueden provocar nuevos mecanismos para su dominio»<sup>4</sup>.

W. Kasper señala que recientemente, incluso pensadores como M. Horkheimer y J. Habermas, han descubierto, a partir de una posición más neo-marxista, el significado de la familia.

«El matrimonio y la familia se mostrarían francamente como un correctivo y regulador antropológico necesario frente a una atmósfera pública que se está racionalizando de una manera creciente e incluso se va brutalizando en parte... Esto podría ocurrir por un motivo decisivo, puesto que la institución del matrimonio se ha mostrado sorprendentemente estable y resistente frente a todas las amenazas e infraestructuras»<sup>5</sup>.

Naturalmente, que tal experiencia es una sólida base para un matrimonio vivido o también para una «teoría del matrimonio», si se mira el fuerte valor de lo personal-íntimo y, en cierto sentido, también de lo privado, no de una manera individualista y romántico-idealista, sino conscientes de las condiciones concretas económicas y sociales de la libertad humana; en otras palabras, si se asocian a una concepción personal y de la pareja con las relaciones y entrelazamiento objetivos. Así como son oportunidades y peligros del desarrollo actual, son también un reto para nosotros los cristianos.

## 2) La enseñanza de la iglesia en «transición»

«La cuestión fundamental es si se logra aprovechar las posibilidades positivas de una concepción del matrimonio personal y referida al compañero y, partiendo de ahí, integrar de un modo nuevo los rasgos «objetivos» en los que la tradición eclesial ha establecido el matrimonio. Esta cuestión acerca de la relación del aspecto personal y del aspecto objetivo o institucional del matrimonio se halla, en último término, en la base de las dos grandes discusiones de los últimos años: la discusión sobre la cuestión de la regulación de los nacimientos y la discusión sobre la cuestión de la indisolubilidad del matrimonio. Por último, hay que ver ambas discusiones sobre el fondo de la transición de una concepción de la realidad más bien estático-natural a otra más personal-histórico-dinámica»<sup>6</sup>.

No se puede discutir que la *doctrina tradicional católica* sobre el matrimonio se halla bajo la primacía de una concepción, objetivo-institucional de dicho matrimonio. Como prueba de esto, basta

4. Würzburger Synode, *Unsere Hoffnung*, Freiburg 1976, 100.

5. W. Kasper, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1980.

6. *Ibid.*

citar la definición que el derecho canónico da del consentimiento matrimonial: «El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual ambas partes dan y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole» (CIC, 1801). Pero no debemos pasar por alto que, entre tanto, también en el magisterio de la iglesia han aparecido reflexiones nuevas de gran importancia. Así la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Vaticano II elige claramente otro enfoque: «Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, con ese acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, incluso ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina» (GS 48). Así, pues, el concilio trató de dar nueva luz a los elementos institucionales del matrimonio a partir de esa concepción personal.

También la encíclica *Humanae vitae* de 1968 trata de entrar por este camino, lo cual no se ha advertido en todas partes. También ella considera el matrimonio, en su primera parte, de una manera desacostumbrada en la forma de hablar del magisterio, como una comunidad personal. Sin embargo, en la segunda parte, que trata sobre los métodos permitidos para la regulación de los nacimientos, parece que predomina un concepto de naturaleza biológico. Sobre todo, fue ese concepto el que suscitó las críticas a la encíclica.

También el documento, muy digno de ser leído, de la cuarta comisión asesora del sínodo de Würzburg titulado «Sentido y configuración de la sexualidad humana», describe de una manera muy diferenciada los factores que determinan el sentido del matrimonio<sup>7</sup>.

Asimismo, la *Carta pastoral de los obispos alemanes*, redactada el mismo año de 1973, «acerca de las cuestiones de la sexualidad humana»<sup>8</sup> se aparta conscientemente de la fijación tradicional en los denominados «fines del matrimonio», entre los cuales colocaba, en primer lugar, la generación y la crianza de los hijos. Aquí, en cambio, se dice: «En el diálogo de las últimas décadas, se han puesto de manifiesto cuatro rasgos esenciales de la sexualidad humana:

Primero, *la sexualidad impregna toda nuestra vida...* Puesto que el cuerpo y el alma son una unidad, nuestra sexualidad determina también nuestros sentimientos y nuestra fantasía, nuestro pensamiento y nuestras decisiones. Este conocimiento es muy importante. Si la vida humana y cristiana debe salir a flote debe madurar asimismo la sexualidad. Esto exige ante todo una afirmación consciente de estas fuerzas vitales... Para la aceptación de nuestra sexualidad, se necesita un claro conocimiento de la misma.

7. Würzburger Synode, *Arbeitspapiere der Sachkommissionen*, Freiburg 1977, 163-183.

8. Edit. por el Secretariado de la conferencia episcopal alemana, Múnich 1973.

La segunda característica de la sexualidad humana radica en la *inclinación hacia el tú*, hacia el ser humano del otro sexo. En otras palabras, la sexualidad ayuda al hombre a salir por encima de sí mismo y a hacerse capaz del amor y de formar pareja con otro... Un tercer rasgo esencial de la sexualidad es *el complemento mutuo de hombre y mujer*. Para cualquiera de nosotros, ya viva en el matrimonio o aspire a él, o se haya decidido por una vida celibataria, los seres humanos del otro sexo desempeñan un importante papel... Esto exige la colaboración y el compañerismo sobre la base de la idéntica valoración del hombre y de la mujer...

Cuarto, la sexualidad humana completa *su fecundidad corporal y espiritual* en la crianza y en la educación de los hijos...<sup>9</sup>

Sólo en esta vinculación en el marco del conjunto de la persona, se habla de la fecundidad de la comunidad sexual humana.

Estas declaraciones de los obispos señalan con toda claridad la dirección en la que debemos seguir reflexionando. Ciertamente se puede seguir diciendo, sobre todo si se tienen en cuenta las notables diferencias de argumentación de tales textos y de los comunicados romanos, que todavía no se ha realizado una nueva conjunción liberadora de los diversos aspectos del matrimonio en torno al foco de lo personal considerado en su conjunto. Pero la dirección es clara, y ya se ha recorrido una parte del camino. No se trata de liberarse o desvincularse de una manera privada de todas las ordenaciones sociales; tampoco de desarrollar un «puro personalismo» contra los hechos biológico-naturales. *El objetivo debe ser recuperar de nuevo la unión interna de las tres dimensiones: la natural, la social y la personal y asimismo —y esto es muy importante— tener presente, como punto de integración, no la fecundidad tal como se ha visto hasta ahora de una manera demasiado biológico-natural, sino la fidelidad y el amor mutuos.*

### 3) La norma: signo del reino de Dios

La característica del matrimonio, su especial enraizamiento, no sólo en lo personal, sino también en lo sociológico y en lo «natural», tiene como consecuencia que, en él menos todavía que en los demás sacramentos, no se puede actuar como si esta realización fundamental cristiana se moviera en un espacio propio cristiano-ecclesial. El matrimonio se halla múltiplemente condicionado por presupuestos antropológicos; sobre ese fondo a esa base, debe ponerse en claro lo que es específicamente cristiano. Y esto no consiste en un «guarnecido o adorno espiritual» sobrenatural de unas realizaciones vitales, que funcionarían con la misma perfec-

9. *Ibid.*, 4-7.

ción sin esa superestructura ideológico-moral. Más bien se trata de emprender el camino de un único amor, que es más fuerte que la muerte, en el espíritu y con la fuerza de Jesús.

El matrimonio y el celibato son dos absolutos cristianos. Ambos, asumidos por Cristo, son dignos del reino de Dios que viene. Ambos presentan condiciones de vida peligrosas, que sólo se pueden tomar sobre sí por Cristo y por el evangelio<sup>10</sup>.

## 2. *La dignidad sacramental del matrimonio*

En el matrimonio se advierte sobre todo qué signos y realizaciones tan diferentes se reúnen bajo el concepto superior de «sacramento». Ciertamente, también el bautismo y la confirmación obligan o establecen deberes hacia el conjunto de la comunidad; la penitencia y, de una manera todavía más intensa, el orden, tienen, debido a su ley constitutiva interior, un carácter social, y afectan no sólo a lo individual del receptor, sino que también significan una vinculación con la comunidad y un enfoque hacia la misma. Pero en el matrimonio, no sólo se da este enfoque interior y ese establecimiento de deberes mutuos hacia los otros, sino que toda la realidad del sacramento del matrimonio es algo que acontece entre personas, es una comunidad personal. El signo exterior de esa realidad interior, es la comunidad de vida entre hombre y mujer. También en el bautismo hay uno que lo administra y otro que lo recibe, también el bautismo es, como acto, sólo el principio de un caminar en la fe que dura toda la vida. Pero aquí son dos seres humanos en todo caso los administradores y los receptores del sacramento al mismo tiempo. Ellos ponen un signo de su comunidad no sólo al principio, con su «sí» en el contrato matrimonial, sino que realizan el signo propio del sacramento, su comunidad de vida, nuevamente cada día.

### a) *Interdependencia entre la creación y la salvación*

En su artículo «Hacia una teología del matrimonio», Joseph Ratzinger escribe<sup>11</sup>: Todavía no nos hemos habituado en el fondo al hecho de la admisión del Cantar de los cantares en el canon,

10. R. Schutz, *Das Heute Gottes*, Freiburg 1963, 89.

11. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, en H. Greeven - J. Ratzinger y otros, *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, 81-115.

sin embargo, él abarca desde el principio de una manera inseparable ambos aspectos del eros: el eros como la infinita añoranza del hombre que aspira hacia Dios; el eros como la referencia mutua entre el hombre y la mujer...»<sup>12</sup>. De hecho, una exégesis que interpretara de una manera aparente, y que pensara únicamente desde el punto de vista histórico, que no viera en las palabras voluptuosas, sensuales y cariñosas del Cantar de los cantares otra cosa que una lírica oriental acerca del amor, apenas habría hecho probable que estos cánticos amorios hubieran sido introducidos en el canon de las sagradas Escrituras. «Yo soy para mi amado, y a mí tienden sus anhelos... Ponme como sello sobre tu corazón, ponme en tu brazo como un sello... que es fuerte el amor como la muerte» (Cant 7, 11; 8, 6). Tales versículos del Cantar de los cantares podían interpretarse, en la tradición de los grandes teólogos y místicos, como la relación de la esposa, la iglesia, con el esposo, Cristo, puesto que, ya en el pensamiento y en el lenguaje del antiguo testamento, la relación de Dios respecto a su pueblo se describía siempre con toda naturalidad bajo la imagen del matrimonio y, por otra parte, la rebeldía y el apartamiento de los israelitas de Dios era descrito como prostitución, infidelidad y adulterio.

### 1) «La alianza matrimonial» de Dios con su pueblo

La aceptación o inserción del Cantar de los cantares en el canon de las sagradas Escrituras se halla, por tanto, en un amplio contexto: sobre todo en los libros proféticos, la aceptación mutua y la alianza entre hombre y mujer se convierten en símbolo e imagen de la alianza entre Dios y el hombre (Os 1 y 3; Jer 2 y 3; Ez 16 y 23; Is 54 y 62). Con imágenes muy fuertes y en un lenguaje plástico, se tematizan la alianza amorosa de Dios con Israel y la prostitución de Israel:

«Así habla Yahvé: Me acuerdo del afecto de tu adolescencia, del amor de tus desposorios, de tu seguirme en el desierto... (Jer 2, 2). Porque desde antiguo quebrantaste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: No serviré; pues sobre todo collado alto y bajo todo árbol frondoso te acostaste y prostituiste... (2, 20). ¿Cómo dices: no estoy manchada, no me he ido en pos de los baales? (2, 23). Pues aunque te laves con nitro, por mucha lejía que emplees, permanecerá marcada tu iniquidad ante mí, oráculo del Señor (Jer, 2, 22). Reconoce, pues, tu maldad, pues contra Yahvé, tu Dios, has pecado, dispersando tus caminos hacia los extraños... (Jer 3, 13). Sin embargo, como la mujer infiel a su marido, así has sido tú infiel a mí, casa de Israel, oráculo

12. *Ibid.*, 101 s.

del Señor (3, 20)... Convertíos, hijos rebeldes, y sanaré vuestras rebeldías» (3, 22).

En el Deutero-Isaías se describe así la renovada unión después de la marcha y del retorno: «No te llamarán ya la "desamparada" ni se llamará más tu tierra "desolada", sino que te llamarán a ti "mi complacencia en ella", y a tu tierra "desposada", por que en ti se complacerá Yahvé, y tu tierra tendrá esposo. Como mancebo que se desposa con una doncella, así el que te edificará se desposará contigo. Y como la esposa hace las delicias de su esposo, así harás tu las delicias de tu Dios» (Is 62, 4.5).

Con relación a esos textos tan expresivos, se entiende inmediatamente la afirmación de W. Kasper: «El matrimonio es, por tanto, como la gramática, con cuya ayuda se traduce en lenguaje el amor y la fidelidad de Dios»<sup>13</sup>. La alianza es, para la sagrada Escritura, el término para expresar la realidad salvadora de la entrega amorosa de Dios al hombre, de su unión con nosotros. El se inclina realmente hacia el hombre, si éste, en la fe y en el amor, dice sí a Dios. Esta unión en el amor de Dios y del hombre se simboliza en el amor matrimonial y se hace presente en la forma de signo.

¿Se emplea aquí únicamente una comparación de la vida natural y se aplica metafóricamente, o más bien hay aquí, entre la gramática y la afirmación que se hace, una relación y una aplicación que son esenciales?

## 2) De la experiencia de salvación a la fe en la creación

Insertemos aquí una breve reflexión, que nos puede ayudar para conocer de una forma más clara la interdependencia interior: a saber, el camino de la creencia israelítica desde la experiencia de la salvación hasta la fe en la creación.

Este epígrafe resume brevemente algo que reconoce la exégesis, y que fue posible solamente a través de la investigación histórico-crítica de la época de composición de cada uno de los libros, tradiciones y escritos-fuentes del antiguo testamento. Se trata del reconocimiento de que el comienzo del actual antiguo testamento, el relato sacerdotal de la creación, es una reflexión relativamente tardía y sistematizadora, que surgió de la experiencia de salvación y de alianza de los israelitas y que sólo posteriormente entró en el conjunto de las escrituras. La creencia israelita no comienza en modo alguno con la reflexión acerca del poder creador de Dios, para describir después su gobierno y actuación en el mundo y en la humanidad creados por él. Ocurre más bien lo contrario, y esto se demuestra por la comparación de todos los textos correspondientes con la fecha de su redacción: Yahvé, el salvador, que saca

13. W. Kasper, *o. c.*

a Israel de la esclavitud de Egipto, que promete una descendencia, que ayuda a superar el período difícil del desierto, que conduce al pueblo a un país fértil, que presta ayuda y asistencia contra razas y pueblos hostiles, realiza todo esto, y puede hacerlo, porque es el Señor de todo.

Porque es aquél del que todo y todos dependen. Este conocimiento se precisa sobre todo en la dolorosa experiencia del exilio. Lejos de la patria y del templo, sin embargo, Yahvé está cercano. No es únicamente el Dios de la tribu o el Dios local, sino que es el Dios de todos los dioses, pues es el poderoso origen de todas las cosas. La experiencia del Dios salvador se amplía, según esto, en la reflexión hasta llegar al conocimiento de Dios creador. Dios es nuestra ayuda, porque él es el creador poderoso; la fe en la creación está en función de la fe en la salvación. La confesión del Dios creador poderoso sirve de motivación para la confianza en el Salvador.

Esta relación de la fe en la salvación con la fe en la creación se extiende incluso hasta los escritos más tardíos del antiguo testamento. Todavía en el libro II de los Macabeos, en la historia de los hermanos macabeos y de su madre, ésta alude al poder del Dios creador, para estimular a sus hijos a que sufran el martirio, y, por tanto, a la confianza en la fidelidad de Dios (2 Mac 7).

¿Qué lleva al establecimiento y función de la fe en la creación veterotestamentaria? La condición previa interior y exterior para el acercamiento amoroso de Dios (la historia de la salvación) es el hecho de que él mismo de tal manera ha estructurado al hombre y al mundo y lo ha hecho (creación) que se apunta a esta alianza y la posibilidad. Lo que se deduce del antiguo testamento es: el ser hombre se apoya en la asociación amorosa con Dios. El hombre se halla esencialmente determinado por esta posibilidad de una alianza amorosa que se presupone por parte de Dios.

### 3) «Los creó macho y hembra...» (Gén 1, 27)

¿Cómo se condensa de una manera concreta este conocimiento en los textos del antiguo testamento? Sobre todo en dos textos importantes fundamentales trato de señalar esta dependencia.

«Y se dijo Yahvé Dios: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda proporcionada a él» (Gén 2, 18). En el texto hebreo se dice literalmente: «una ayuda frente a él», algo que esté frente a él. Este ser que esté frente a él, esta ayuda vital, esta ayuda a la existencia, no son las fieras, sino sólo la mujer que surge de su costilla, esto es, la «que ha sido cortada de la misma madera», la carne de su carne. «Por eso dejará el hombre a su madre y a su padre, y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos una misma carne» (Gén 2, 24). El relato yahavístico de la creación, la introducción a la narración de la caída en el pecado dice, por consiguiente: *El Adán, el hombre es de tal manera que él se ha-*

ce a sí mismo sólo en este estar frente a otro, en este estar con otro. El ser humano se orienta, a partir de su mismo fundamento, hacia el otro; el ser de hombre existe únicamente en esta particular dualidad. El ser hombre se realiza sólo en esta mutualidad. Así está formado Adán de la *adamah*, el terreno tomado de la tierra, y así lo hizo y lo quiso Dios.

El relato del código sacerdotal va todavía más lejos: «Dijose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos, y henchid la tierra...» (Gén 1, 26-28). C. Westermann, en su comentario al Génesis, en una nota sobre la historia de la exégesis de este pasaje, saca la conclusión de que «al hablar de la imagen de Dios, no se alude a algo en el hombre, ni a algo corpóreo ni espiritual, sino a todo el hombre... y que el Creador creó una creatura, que corresponde a él, a la que él puede hablar y que le escucha»<sup>14</sup>. *El estar frente a otro o ser-con-relación a otro, la manera como el hombre existe en cuanto varón o hembra, hace posible asimismo el estar-frente a Dios o el estar-en-relación con Dios.*

Si este párrafo del escrito sacerdotal expresa que lo específico del hombre hay que verlo en su estar frente a Dios, entonces lo que aquí nos interesa y nos llama la atención es el inmediato entrecruzamiento de la dualidad de sexos con la relación hacia Dios, del enfrentamiento de los dos sexos con el enfrentamiento divino-humano: «El hombre es aquí como un ser de comunidad, y es considerado como uno que existe en dos, y se puede afirmar más o menos que no puede haber humanidad sino sólo en relación como hombres que existen en dos»<sup>15</sup>. Esto no quiere decir, que un hombre solo sea un medio hombre. Un hombre solo sigue siendo, también en su soledad, un hombre completo. Pero se dice sin duda aquí que el hombre que ha sido creado en dos, tanto en su estado independiente como también con relación a sus ordenaciones sociales, es un ser determinado a la comunidad.

He presentado esta idea con cierta prolijidad, porque lo que se sigue de ahí me parece totalmente importante para comprender el matrimonio cristiano. El matrimonio es la expresión más clara de la constitución fundamental del hombre, es estar frente a otro,

14. C. Westermann, *Genesis. Biblischer Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 1966, 208-217.

15. *Ibid.*, 221.

y, finalmente y sobre todo, estar frente a Dios. El matrimonio, como dimensión creada, es el signo más claro de aquello que significa el sacramento en el contenido de la palabra: una presencia viva y operante de Dios en la vida y en la acción del hombre, la acción interna divina en el hecho exterior humano de la comunión o comunicación.

La relación mutua entre creación y alianza, que representa lo característico del matrimonio cristiano, se sitúa, por tanto, en la esencia del hombre. La alianza matrimonial es el signo de alianza más claro para la alianza de Dios con el hombre. Digámoslo de nuevo de otra manera: sería algo aparente, superficial y completamente insuficiente el tratar de buscar y señalar, para la fundamentación de la sacramentalidad del matrimonio, algún hecho de bendición del matrimonio ordenado o recomendado en alguna parte por Jesús.

*La estructura fundamental sacramental del matrimonio radica en algo más profundo. No se trata de un rito de bendición nupcial, sino de ser-frente a Dios estructural del hombre, el cual se muestra, se simboliza y se realiza en el ser frente a otro y el ser-uno del hombre. En otras palabras, en la medida en que la inclinación de Dios hacia el hombre se hace definitiva y se muestra de una manera insuperable en Jesucristo, en esa misma medida adquiere también el matrimonio, que conoce y reconoce esa revelación de Dios, el carácter de nueva solidez y se convierte en un sacramento de la nueva alianza.*

#### 4) Caída y renovación

Tanto en el antiguo como en el nuevo testamento, se contempla y se toma en serio la experiencia del riesgo, de la tensión y de la fragilidad de la existencia humana, también en este campo de la auto-realización del hombre. El pecado, la sublevación contra Dios, contra el destino divino del hombre, aparecen plenamente en este espacio central de la realización propia del hombre. La caída del hombre, el alejamiento de Dios, la condición pecadora del ser humano se experimentan y se describen también en la sexualidad como una continua amenaza para la comunión.

La Biblia habla del dolor en el parto, de la pasión desbocada, de la infidelidad y de la culpa. Y, sobre todo, lo que se dice de la ramera Israel, infiel a su Dios y que se entrega, como una camella en celo, a cualquiera que pasa por donde ella está, muestra la fuerte ambivalencia de la experiencia sexual. «Hasta qué punto se entrecruzan aquí la imagen y realidad, es fácil de ob-

servar: la fidelidad de la alianza a Yahvé se muestra de una manera totalmente concreta en el rechazo del culto a la fertilidad, a la prostitución cultural; la "fornicación" del rechazo de la fe de Yahvé para volverse a los dioses tiene su concreción más patente en la impureza de los cultos cananeos».

La fidelidad de la alianza significa para Israel, en esta situación, que aquella fusión directa con lo divino no se da en la borrachera o en el desenfreno cultural que ofrecen los cananeos: «la unión con Dios, que significa la alianza, puede realizarse siempre, solamente de una manera indirecta, en la obediencia a los preceptos de Dios y así también solamente en la imagen indirecta de la fidelidad conyugal... Esto conduce... a un resultado muy importante, también para la actual discusión: el matrimonio precisamente es signo de la alianza por el hecho de que no es directamente algo sagrado (la fusión con lo divino)»<sup>16</sup>.

Así, pues, es una forma de ceguera pecaminosa el no reconocer el carácter de referencia del amor y de la comunión matrimoniales, y el caer en una mitificación y en una sacralización de lo sexual. Deberíamos seguir aquí la Biblia, la cual no logra su visión positiva a partir de una glorificación del sexo y del eros. El hombre es pecador, y precisamente también su sexualidad y su comunión matrimonial necesitan de la ayuda y de la benevolencia de Dios, para que su vida, y también su vida matrimonial, prospere y tenga éxito. La renovación, la bendición, que recae en la institución por obra de Jesús, se hace ante todo visible en que Jesús, saltando por encima de toda la casuística divorcista de los judíos, entronca con lo transmitido antiguamente, con lo originario.

Esto se ve totalmente claro en Marcos. Jesús no se mezcla en lo que se discutía entre los judíos acerca de la interpretación de Dt 24, 1, sino que más bien apunta hacia el orden originario de la creación y a Gén 1, 27 y 2, 24; por tanto, a dos pasajes a los que ya nos hemos referido. «Llegándosele fariseos, le preguntaron tentándole, si es lícito al marido repudiar a la mujer. El les respondió y les dijo: ¿Qué os mandó Moisés? Contestaron ellos: Moisés manda escribir el libelo de repudio y despedirla. Díjoles Jesús: Por la dureza de vuestro corazón os dio Moisés esta ley; pero al principio de la creación los hizo Dios varón y hembra; por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y serán los dos una sola carne. De manera que no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre» (Mc 10, 2-9). Jesús, en una exposición profético-mesiánica, deja bien claro que en el reino de Dios que aflora ya, por la gracia de Dios, también el matrimonio puede convertirse en una realización originaria del amor y la fidelidad, en un puro signo del irrevocable acercamiento de

16. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, 86 s.

Dios al hombre. «En el mensaje de Jesús sobre el matrimonio se repite, en resumidas cuentas, la estructura fundamental de su mensaje. La apelación, dejando a un lado la discusión casuística, a la voluntad del Creador muestra una concepción propiamente teológica. El elemento cristológico se muestra de una manera indirecta en el poder de aquél que está por encima de Moisés. Si se pasa de Jesús a Pablo, se encuentra de nuevo la problemática común de esta transición también en esta cuestión. El anunciador se convierte en el anunciado, de la cristología indirecta se hace una cristología directa»<sup>17</sup>. *La referencia a la inclinación de Dios hacia el hombre y del amor de Dios hacia su pueblo se convierte en el modelo de la inclinación de Dios en Jesucristo hacia su iglesia, y por tanto, la vinculación expresa a la idea sacramental, al sacramento originario que es Jesucristo.*

#### b) *Importantes afirmaciones de la tradición eclesial*

Jesús es, como el Cristo en persona, el advenimiento del reino de Dios. En la profesión cristológica de la primitiva iglesia se desarrolla esta idea e incluso se aplica al matrimonio. Esto último lo hace Pablo ya en la primera Carta a los corintios (7, 39), donde él, por ejemplo, amonesta a contraer el matrimonio «en el Señor». También la comunidad matrimonial se ve influida esencialmente por el nuevo ser en Cristo, que ha fundamentado el bautismo.

##### 1) El sentido de Ef 5, 21-33

En los «mandatos familiares» neotestamentarios (Ef 5, 21-33; Col 3, 18-25; 1 Pe 3, 1-7; Tit 2, 1-6; 1 Tim 2, 8-15) aparecen, por ello, el matrimonio y la familia como el lugar de una especial confirmación cristiana. Para nuestro contexto, la «normativa familiar» más importante se halla en Ef 5, 21-33. Allí se considera la alianza matrimonial de hombre y mujer como imagen de la alianza entre Cristo y la iglesia, es decir, se toma de nuevo la conocida idea de la alianza matrimonial de Yahvé con Israel. Este párrafo acaba con la frase: «Gran misterio (*mysterion*) éste, pero entendido de Cristo y de la iglesia».

La primitiva traducción latina de la Biblia tradujo también aquí lo mismo que en otros pasajes, la palabra *mysterion* por *sacramentum*. Y así no es de

17. *Ibid.*, 84 s.

extrañar que, precisamente este pasaje de Ef 5, 32, hubiera desempeñado un papel tan importante en la tradición eclesial en lo referente a la sacramentalidad del matrimonio. Pero hoy es indiscutible que de este texto bíblico, no se puede deducir el sentido específico y técnico de sacramento. Sin embargo, tiene un significado importante para la concepción sacramental del matrimonio.

De las diversas posibilidades de interpretación, también hoy discutibles, la que sin duda tiene más posibilidades es la que señala que el uso lingüístico paulino y deutero-paulino de *mysterion* siempre se refiere al eterno plan salvador de Dios, el cual fue realizado históricamente por Jesucristo y que hace presente a través de la iglesia. *Mysterion* es, por consiguiente, esta vinculación otorgada por Dios en el Espíritu de Cristo y la iglesia. Pero también, en esta realidad salvadora, se hace referencia al matrimonio de los cristianos. Porque él es, en una medida mayor y con mayor evidencia que en la antigua alianza, un modo como se hace experimentable históricamente y se hace también presente el afecto de Dios, que es, en Jesucristo, de una forma definitiva y sin reserva, comunicación propia que se nos da a nosotros.

En el misterio creativo del hombre y la mujer se hace presente el misterio de la alianza entre Cristo y la iglesia. La dimensión de creación del matrimonio se convierte, de un modo nuevo, en dimensión de salvación.

Aquí en el matrimonio cristiano se muestra tal vez con la mayor claridad la relación mutua que existe entre la creación y la salvación, el ensamblamiento entre la antigua y la nueva alianza: Lo temporalmente posterior, la nueva alianza en Jesucristo con el nuevo Adán y el último Adán, es lo propiamente anterior, lo que desde antes era la meta suspirada. La alianza definitiva de Dios con nosotros es la condición que posibilita la constitución del ser humano como hombre y mujer.

*El amor matrimonial entre hombre y mujer es el signo realizador del amor y de la fidelidad de Dios otorgadas de una vez para siempre, que aparecieron entre nosotros en Jesucristo y que se hallan presentes en su iglesia.*

## 2) La praxis y la teología hasta la escolástica

En el primer milenio dominan los puntos de vista pastorales, pero luego tuvo ya la iglesia que fijarse en regulaciones jurídicas.

En los primeros siglos, los cristianos se casaban en la forma que estaba en uso en el mundo no-cristiano que les rodeaba. Ni el nuevo testamento ni los

padres de la iglesia suministran indicaciones para la realización formal del matrimonio. Pero su preocupación por la vida concreta del matrimonio se expresa en múltiples predicaciones. Las primeras alusiones a la entrega del velo de novia a través del sacerdote y a la bendición del sacerdote, tal como las encontramos en Ignacio de Antioquía y en Ambrosio, son la expresión de este cuidado pastoral y no tienen nada que ver con regulaciones jurídicas. En esta época antigua, las jerarquías de la iglesia se esfuerzan realmente cada vez más por buscar una forma religiosa de la celebración del matrimonio. Pero el control legal y jurídico sobre la celebración de matrimonio era una cosa «del estado». Fue la debilitación de los estados lo que indujo a la iglesia a aceptar la regulación jurídica y el control en la propia comunidad. Este cambio se operó entre el siglo XI y el siglo XIII, según las relaciones en cada caso entre la iglesia y el estado<sup>18</sup>.

En las cuestiones jurídicas desempeñó también la descripción teológica un importante papel. Después de largas discusiones entre teólogos y canonistas sobre si lo que fundamentaba un matrimonio indisoluble era el «sí» de los esposos o la unión sexual «copula», el papa Alejandro III (1159-1181) consiguió llegar a una síntesis. En una carta al obispo de Brescia, escribe que el «sí» fundamenta un verdadero matrimonio, pero sólo la unión corporal (copula) proporciona esa absoluta indisolubilidad. Esta afortunada idea asocia, por tanto, lo natural con lo personal-social, la unión corporal con la promesa dada por ambos cónyuges, a ser posible de una manera pública y oficial.

Por primera vez en el siglo XII, se expone el concepto de sacramentalidad del matrimonio en sentido estricto específico de la teología sacramental, y también por primera vez a partir de esa época, aparecen declaraciones del magisterio sobre este tema especial. En el concilio de Lyon de 1274, se habla por primera vez claramente de siete sacramentos y, por tanto, se añadió, a los seis signos de gracia menos discutidos, el del matrimonio. De esa manera se llegó al número sagrado de siete, pero no se consiguió la unanimidad acerca de la idea exacta del sacramento del matrimonio por entonces.

No podemos ofrecer aquí el complicado desarrollo histórico de este sacramento y, por otra parte, no es necesario. Sin embargo, desearía tender un hilo conductor en este entramado histórico, que lleva desde Agustín hasta el presente e influye en nuestra situación actual de una manera por cierto poco afortunada.

Agustín, que, por la historia personal de su vida, se portaba respecto al matrimonio como un niño chamuscado o quemado, se hallaba además bajo el influjo del racionalismo estoico con su ideal de la ataraxia: Según esto último sería bueno para el hombre lo que es racional y se ve libre de las pasiones. Una pasión que obnubilara o entonteciera la razón pondría en pe-

18. J. Venetz, *Das Sakrament der Ehe*, Freiburg (Schweiz)-Wien 1976, 8.

ligro la libertad, y colocaría en el poder de nuevo lo infrahumano y lo animal. Donde esto ocurriera, quedaría destruida la gradación normal: el alma está sometida a Dios, y el cuerpo debe obedecer al alma. Para Agustín esto, en concreto significa: «El impulso sexual es la expresión propia de la rebelión del cuerpo contra el alma... La concupiscencia, como el sometimiento de la razón y de la voluntad por la fuerza animal, es la forma como el pecado es el estado fundamental en el que se encuentra Adán. A partir de ahí, para Agustín la realización del impulso sexual debe ser en sí en cualquier caso un *malum*»<sup>19</sup>. Pero se da también la posibilidad de una valoración positiva de la sexualidad como tal. En el matrimonio, según su opinión, puede la sexualidad tener un buen fin, ser incluida en un comportamiento moral, y hasta cierto punto ser dispensada por los «bienes del matrimonio» como un «remedio contra la concupiscencia» contiene, a pesar de todo, en la concepción personal de conjunto de Agustín, un sentido profundo teológico-sacramental de la siguiente manera: Si la concupiscencia es expresión de la desfiguración pecadora del hombre, rastreable más que en ninguna otra parte en la pasión sexual, entonces el matrimonio como *remedium concupiscentiae* es al mismo tiempo la expresión de la amplitud del perdón y de la misericordia de Dios, el cual, por medio de la ordenación y de la satisfacción del deseo sexual, puede cambiar lo malo en bueno. Esta idea —de que la sexualidad del hombre es cosa propia de la realización corporal, que impide la espiritualidad en vez de robustecerla— se siente cada vez con más fuerza en la especulación de la primitiva escolástica a través de los conceptos *natura*, *genus* y *generatio*. La naturaleza sería definida, entroncando con Ulpiano, jurista romano de comienzos del siglo III, como aquello que la naturaleza otorga a todos los *animalia* y, por tanto, también a la especie hombre.

En esta concepción, el matrimonio es ante todo la función de la especie hombre para su conservación. Y con ello, el acto sexual realizado según la naturaleza se convierte en el criterio moral de la sexualidad: el acto sexual, mientras discurra «según la naturaleza», sin que influya en él la preocupación o la configuración del mismo por parte del hombre. Esta concepción es frecuente a partir del debate sobre la regulación de los nacimientos. Se debe afirmar que el principio falso de Agustín a través de estas ideas cae completamente fuera de la argumentación teológica. A partir de ahí no se podría fundamentar propiamente el matrimonio. «Lo que Agustín define como concupiscencia y que, sólo a partir de una interdependencia humano-espiritual, considero luego como algo que se podía disculpar, el simple imperio de la naturaleza, esto es lo que se convierte en el criterio de la moralidad»<sup>20</sup>. J. Ratzinger que expone estas ideas en su artículo, opina que esta concepción, llevaría al hombre a un legalismo, y que operaría, a fin de cuentas, de una manera destructiva en su falta de lógica y en su irrealidad.

19. J. Ratzinger, *o. c.*, 95.

20. *Ibid.*, 98.

Pero al mismo tiempo propone, como *punto esencial de arranque* para una nueva orientación, lo siguiente: «Frente al dominio del criterio natural, se ha de afirmar, por decirlo con una frase un tanto aguda: *La castidad no es una virtud fisiológica, sino una virtud social*. O dicho de otra manera, la moralización de lo sexual radica en su humanización, no en su naturalización... Así, pues, la realización de lo sexual no es valiosa moralmente, si se realiza o verifica "conforme a la naturaleza", sino cuando se verifica en conformidad con la responsabilidad ante los demás hombres, ante la comunidad humana y ante el futuro humano»<sup>21</sup>.

Con este único hilo conductor a través de la tradición teológica espero haber dejado claro cuán persistentemente pueden influir determinadas ideas en la historia siguiente de la fe, y asimismo hasta qué punto las reflexiones sistemático-teológicas tienen aquí consecuencias prácticas inmediatas. La sacramentalidad del matrimonio no es «una superestructura ideológica», sino que significa la cualificación teológica de la realización humana, la capacidad salvadora de esta antiquísima forma de comunidad humana.

### 3) La Reforma y Trento

La frase de Lutero tantas veces repetida de que «el matrimonio es una cosa puramente mundana (o civil)», puede entenderse fácilmente de una manera equivocada. Sin duda que hubo diversos motivos que influyeron en su actitud respecto al matrimonio. Las frecuentes declaraciones que colocaban al celibato por encima del matrimonio, aminoraban, según él, la dignidad del matrimonio como algo creado por Dios. Y precisamente, por la condición originaria del matrimonio de algo creado por Dios, se aponía él a la legalización excesiva o «juridicismo» del matrimonio por parte de la iglesia, cosa que se avecinaba o que era ya realmente un hecho. Cuanto más identificados aparecían el contrato matrimonial regulado jurídicamente y el sacramento, tanto más se fue pasando de la polémica contra la excesiva legalización a un ataque contra la sacramentalidad. Lutero no considera de ningún modo el matrimonio como algo puramente profano; más bien lo llama con énfasis obra y mandato de Dios, un estado santo bendecido por Dios. Pero, con todo, es totalmente claro que él subordina ese sagrado estado al orden de la creación y no al de la salvación, y, por tanto, que Lutero no aplica al matrimonio como tal el he-

21. *Ibid.*, 99.

cho gratificador y justificador que caracteriza y determina a los cristianos. Con eso él, de hecho, toca la raíz de la concepción sacramental.

Con este ataque a la sacramentalidad del matrimonio, se puso sobre el tapete, en un punto totalmente concreto, la relación fundamental entre la creación y la salvación, la iglesia y el mundo, la antropología y la soteriología, la condición de pecador y la justificación. Naturalmente, para nosotros, los hombres de hoy, el ordenar y enjuiciar todo esto nos es más fácil que para los interesados inmediatamente en la controversia. Por otra parte, las manifestaciones del concilio de Trento dan a conocer que los padres tenían especialmente ante la vista el punto principal. Su primera y fundamental afirmación es: El matrimonio es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la nueva alianza (DS 971). Pero sin duda que, para los padres conciliares, era difícil, presentar de una manera concreta cómo habría que fundamentar en la Escritura la sacramentalidad del matrimonio. Ellos se contentaron con asegurar que el famosísimo pasaje de la Carta a los efesios sugiere (*innuit*) la sacramentalidad del matrimonio (DS 969). No se trata, por tanto, de un argumento escriturístico, sino de una alusión al mismo: «Ahora bien, la gracia que perfeccionará aquel amor natural y confirmará la unidad indisoluble y santificará a los cónyuges, nos la mereció por su pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos. Lo cual insinúa el apóstol Pablo cuando dice: "Varones, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su iglesia y se entregó a sí mismo por ella (Ef 5, 25), añadiendo seguidamente: Este sacramento, grande es; pero yo digo, en Cristo y en la iglesia" (Ef 5, 32). Como quiera, pues, que el matrimonio en la ley del evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos padres... enseñaron siempre que debía ser contado entre los sacramentos de la nueva ley» (D 969-970). Resumiendo, se puede decir: Los padres de Trento pretendían sobre todo establecer, frente a los reformadores, dos cosas: primera, la potestad plena de la iglesia en una configuración moral y magisterial del matrimonio, y segunda, la conformidad de la doctrina católica con la Escritura.

K. Lehmann, en un artículo sobre la indisolubilidad del matrimonio, aludió al sentido exacto de la formulación «según la doctrina evangélica y apostólica (*iusta evangelicam et apostolicam doctrinam*, DS 977): «La praxis de occidente, tal como se fue consolidando cada vez más, no es sin más enseñanza del evangelio; con ello en cierta manera se deja abierta la cuestión de si hay otras maneras de relación conforme a la Escritura, las cuales puedan referirse a la Escritura... Lo cierto es que se defienden la doctrina y la

praxis propias en cuanto que se declaran de una manera positiva como "conformes a la doctrina del evangelio". Por consiguiente, la teoría y la praxis de la iglesia católica, prescindiendo de otras posibilidades de interpretación, se hallan inspiradas por la revelación, corresponden a la dirección del evangelio y lo concretan»<sup>22</sup>.

Esta afirmación que parece evidente en sí misma no es tan evidente. Porque, en efecto, en ella se halla asociada demasiado fuertemente la idea sacramental con la celebración del contrato matrimonial al comienzo de la vida en común. También de una manera teológico-sistemática, sobre la vinculación del efecto sacramental con la conclusión del contrato matrimonial se ha reflexionado mucho más intensamente que acerca de la capacidad de proceso del sacramento del matrimonio.

c) *¿Sacramento del enlace matrimonial o de la vida conyugal?*

Bajo este epígrafe desearía una vez más articular intencionadamente lo que se ha dicho ya muchas veces: La misma comunidad de vida es el signo externo del sacramento del matrimonio, del hecho sacramental.

1) *¿Sacramental «automáticamente»?*

Anotaciones al derecho canónico

Primero, en relación con el canon 1012 del Código de derecho canónico, tratamos de dar a conocer la estructura específica del sacramento cristiano del matrimonio:

El canon 1012 dice: «Cristo el Señor elevó el contrato matrimonial de los bautizados a la dignidad de sacramento. Por eso entre bautizados no se puede dar ningún contrato matrimonial válido que no sea *eo ipso* sacramento».

¿Cuál es la figura y la base o fundamento teológicos de esta descripción jurídicoeclesial? Entre cristianos bautizados, la realidad matrimonial que proviene de la creación es, inmediatamente y al mismo tiempo, un sacramento, una realización viva dentro de la iglesia de Jesucristo, en la cual él mismo se halla presente y actuando. Esto que se denomina la *tesis de identidad* impide que la sacramentalidad del matrimonio se convierta en una superestructura piadosa, en un gesto de bendición eclesial facultativo y no

22. R. Lehmann, *Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wieder-verheiratete Geschiedene*, en *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 274-294.

obligatorio, que se vería privado de su configuración corporal: *El signo del sacramento del matrimonio es la comunidad de vida que dura y ha sido prometida*. Tan pronto como ha sido aceptada por hombres bautizados creyentes, ha comenzado la realización sacramental.

Contra esta concepción se lanza a veces la acusación de «automática», sobre todo cuando se presta la atención a ciertos casos-límite curiosos, que parecen conducir esta proposición fundamental *ad absurdum*.

Un ejemplo: Dos protestantes contraen, puesto que a ellos no les interesa la bendición nupcial de la iglesia, con toda conciencia un matrimonio civil. Y puesto que ellos, según el derecho canónico, no están obligados a someterse a la forma, contraen, si tienen una verdadera voluntad de contraer matrimonio, también un matrimonio válido según el derecho canónico. Si se ha consumado, entonces es asimismo indisoluble, puesto que es al mismo tiempo (¡ambos son bautizados!) un sacramento. ¿Pero puede darse un sacramento entre personas, que en fin de cuentas no querían recibir tal sacramento?

*Ahora bien, la dogmática sacramental católica no conoce fundamentalmente ni una recepción «automática» de los sacramentos, ni un sacramento sin la fe del receptor.* Se habla ciertamente de la validez en virtud de la realización «objetiva» (*ex opere operato*), pero un elemento innegable de la realización objetiva es cuando menos una intención creyente mínima, tanto en el que administra el sacramento como en el que lo recibe.

«Y como los novios son los que se administran mutuamente el sacramento, es decir, son al mismo tiempo los administradores y los receptores, deben ellos, como un momento integrante de su consenso, tener la intención de contraer el matrimonio "en el Señor". De lo contrario, ni se da un matrimonio válido canónico ni un matrimonio que sea sacramento... Los cónyuges no necesitan tener la intención de administrar y recibir, a través del casamiento, un sacramento de la iglesia católica. Basta la intención de casarse tal como lo hacen los cristianos. Esta voluntad de contraer matrimonio incluye la intención de recibir el sacramento, mientras no se niegue esto expresamente»<sup>23</sup>.

El problema que se plantea aquí sólo puede ser afrontado considerando un cristianismo de mera partida de bautismo, si se mira con lupa la equiparación discutible de bautismo y la práctica religiosa, estar bautizados y querer ser cristianos. Por el contrario, sería una consecuencia fatal el renunciar en su núcleo fundamental

23. W. Kasper, *o. c.*

a la tesis de identidad. La convicción católica de la sacramentalidad significa exactamente esto:

*Si dos seres humanos, dominados por el Espíritu a través del bautismo y afetados por la realidad vital del Cristo exaltado, se vinculan mediante el matrimonio, entonces es exactamente su vinculación como tal y no sólo su existencia individual la que se ve determinada e influenciada por esta nueva realidad de Cristo. No sólo los dos consortes sino también su comunidad son una realidad del nuevo ser en Cristo.*

## 2) El matrimonio, realización vital de la iglesia

K. Rahner, ya en 1960, en su *quaestio disputata La iglesia y los sacramentos*, describe así la interdependencia entre la iglesia y el matrimonio: «En él (en el matrimonio) se hace la iglesia presente, el matrimonio (en la medida de su realización esencial: como matrimonio válido, santificado por la gracia y vivido santamente) es efectivamente la comunidad más pequeña; pero, sin embargo, una verdadera comunidad de redimidos y santificados, cuya unidad se puede edificar sobre el mismo fundamento en el que se funda la unidad de la iglesia, es, por consiguiente, la más pequeña, pero una verdadera iglesia individual»<sup>24</sup>. De una manera semejante habla también el Vaticano II del matrimonio y de la familia como «iglesia doméstica» (LG 11).

A partir de esta concepción —el matrimonio realización individual en el sacramento fundamental que es la iglesia— se manifiesta como algo discutible la reducción del sacramento del matrimonio al contrato matrimonial. La iglesia se realiza en el sacramento del matrimonio. Esto quiere decir... que la iglesia constituye su signo sacramental de la presencia de Cristo a través de la realización en la fe de los contrayentes. El acto que se realiza una sola vez en el «sí» que se pronuncia con seriedad es ciertamente una contribución al signo del sacramento fundamental. Pero el «sí» vivido en la vida matrimonial cristiana es todavía más. En primer lugar, sólo en la vida diaria del matrimonio se completa ese «sí» y se completa a través del signo. Precisamente, si se vive el matrimonio como impresión del encuentro interior con Cristo, se hace creíble como sacramento y proporciona credibilidad, en la misma medida, al sacramento fundamental de la iglesia. De ahí se sigue, en primer lugar, que el matrimonio, como todo sacra-

24. K. Rahner, *La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967.

mento individualmente considerado, sólo consigue debidamente credibilidad si trata de ser un sacramento más que un acto válido simplemente jurídico. Y la consecuencia que se sigue es ésta: El sacramento del contrato matrimonial es encargo y misión para el sacramento de la vida matrimonial... El sacramento del matrimonio comprende la celebración del matrimonio y la vida matrimonial<sup>25</sup>.

*El matrimonio cristiano no es únicamente una alusión o referencia a la unidad amorosa entre Jesucristo y su iglesia, sino que presenta este misterio de la unidad en sí mismo, mientras se realiza y la muestra así como antuando en el presente.*

### 3) El matrimonio (signo escatológico del amor de Dios)

Ni la iglesia ni el matrimonio descansan sobre sí mismos. Ambos se orientan a su manera el uno hacia la otra. También el matrimonio es un signo escatológico de la esperanza, en cuanto que él apunta hacia el «ya» y hacia el «todavía no» del reino de Dios. Tanto la *solemnidad festiva del principio* como la *insuficiencia de la vida de todos los días* pertenecen a este aspecto: solemnidad festiva como alegría por la seguridad de la fidelidad de Dios y la figura concreta de su fidelidad y de su amor en la fidelidad y el amor del otro consorte; conocimiento de la provisionalidad, de la reserva bajo la cual se halla también el matrimonio cristiano. En efecto, nadie regala al otro el «cielo en la tierra». El reconocimiento penoso de que también el matrimonio es algo pasajero y que no es todavía la perfección, preserva a los cónyuges de las demasiadas exigencias mutuas y los enfrenta a ambos con Dios y con su misericordia.

Aquí está asimismo el lugar para reconocer la posibilidad del *celibato* cristiano motivado. Es sin duda absurdo mostrar el celibato —como ocurría frecuentemente en el pasado— como la forma de vida propia del cristiano serio, heroico y auténtico, frente a lo cual se presentaría el matrimonio como la forma ordinaria de vida. Pero no es menos peligroso el otro extremo, a saber, el actuar de tal manera como si fuera necesario casarse para ser efectivamente hombre en el sentido pleno de la palabra. En ambas formas de vida puede uno entumecerse y endurecerse, en ambas formas vitales puede adquirir forma el desinterés del estar «frente a otro». El signo del celibato por el evangelio es necesario para la iglesia en todas las épocas. Una devaluación de uno de los dos (del matrimonio o del celibato) no proporciona

25. E. Christen, *Ehe als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*, en *Theologische Berichte* I, Einsiedeln 1972, 11-68.

ningún provecho al otro. Donde desaparece la comprensión hacia el celibato, no se convierte el matrimonio cristiano en más sano, y viceversa. «Así como el célibe por el reino de los cielos descubre al casado en forma de signo su libertad, así el carácter escatológico del matrimonio descubre al célibe que la existencia escatológica no puede significar una huida del mundo, sino una forma especial de servicio para el mundo y para los demás»<sup>26</sup>.

### 3. *Unidad e indisolubilidad del matrimonio*

#### a) *Cómo ve Jesús la fidelidad incondicional*

##### 1) El derecho veterotestamentario sobre el divorcio

En el antiguo testamento, la indestructible fidelidad de la alianza divina, que, a pesar del alejamiento del hombre, permanece siempre, se describe en realidad con la imagen del matrimonio. Y, sin embargo, se daba en Israel una praxis bien determinada de divorcio o de separación: «Si un hombre toma una mujer y llega a ser su marido, y ésta luego no le agrada porque ha notado en ella algo de torpe, le escribirá el libelo de repudio, y poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa. Una vez que salga de la casa de él, podrá ser mujer de otro hombre...» (Dt 24, 1-2). Esta determinación demuestra hasta qué punto los «cónyuges o contrayentes del matrimonio» se hallaban en condiciones distintas. Únicamente el hombre podía llevar a cabo el divorcio, el cual, para él, significaba al mismo tiempo una anulación de la propiedad, puesto que no se devolvía el precio de la novia o esposa. Por otra parte, esta regulación significaba, sin embargo, para la mujer cierta defensa jurídica: en efecto, el despido no podía seguir al arrebató de un sentimiento espontáneo, sino que debía adaptarse a cierta formalidad jurídica. Sin embargo, se discutía la interpretación de un criterio tan vago. ¿En qué consistía ese «algo de torpe», que justificaba el despido? En este debate quisieron implicar los fariseos a Jesús (cf. Mc 10, 2-12). Pero su contestación es típica para advertir su postura fundamental ante la ley y Moisés.

##### 2) Jesús y la ley

Si observamos las sagradas Escrituras y la tradición del antiguo testamento, la predicación de Jesús es a todas luces el intento de una *radicalización*, esto es, de un enraizamiento en la experiencia

26. W. Kasper, *o. c.*

originaria de Dios y en el mensaje de Dios. En sí, es una postura frente a la ley mosaica fundamentalmente positiva. El vive y argumenta, por supuesto, siempre a partir de las sagradas Escrituras, y esto lo demuestra la fuerte proximidad de los *logia* de Jesús respecto a los textos veterotestamentarios. Y, sin embargo, su intento de radicalización de la dimensión teológica y antropológica de la ley de Moisés conduce de hecho a una degradación de ésta. Porque Jesús establece una diferencia bien consciente entre Moisés y la ley de Dios, entre la voluntad originaria de Dios y su expresión en la ley mosaica. *La obediencia a la letra de la ley, para ser exactos, no es lo mismo que el cumplimiento de la voluntad de Dios.* Para Jesús, el sentido profundo de la ley sigue teniendo vigencia, aunque no su concreción particular. Tal concepción podría sonar a los oídos de un jurista como algo raro y singular. Jesús, con ello, destruía en todo caso la idea de la tradición judaica y se mostraba totalmente opuesto a los «piadosos» de su tiempo. «Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo...». Estas antítesis del sermón de la montaña contra la ley que estaba en vigor eran, para los piadosos fariseos, simplemente intolerables.

### 3) La indisolubilidad del matrimonio

¿Cómo juzga Jesús, desde esta perspectiva fundamental, el divorcio? «Por la dureza de vuestro corazón os dio Moisés esta ley, pero al principio de la creación los hizo Dios varón y hembra... y serán los dos una sola carne. De manera que no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre» (Mc 10, 5-9).

Jesús trata de hacer que se entienda la voluntad de Dios, que se fundamenta en la creación, en su incondicionabilidad primitiva y originaria. No se trata de una conducta jurídica correcta, sino de la intención del hombre. Por eso formula incluso: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5, 28). A la vista de este punto de mira tan radical, los discípulos añaden horrorizados: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse» (Mt 19, 10).

En este pasaje, se debe observar con atención que no hay que leer las palabras de Jesús en un plano de ordenación jurídica, o en el plano de una determinación de la ley intensificada o agudizada. Su predicación es ciertamente el anuncio del Dios ayudador y salvador, con el cual el hombre se encuentra no a través de

una realización moral, sino a través de la conversión y de la aceptación de la oferta de Dios. *La fidelidad matrimonial incondicionada es, ante todo y primeramente, un ofrecimiento por parte de Dios, que se hace posible por el nuevo Espíritu, por la manera de ser hombre, que vive Jesús y que pretende introducir: un ser hombre partiendo del amor de Dios. Y sólo en segundo término se trata aquí de la fidelidad incondicional, de señalar que naturalmente esa unión absoluta mutua sólo se logra y tiene éxito en la asociación de los cónyuges con Jesucristo y con Dios, o dicho de otra manera, sólo se logra en el seguimiento de Jesucristo, que incluye la cruz y el sufrimiento.*

«Las palabras de Jesús no son evidentemente ningún párrafo acerca de la ordenación jurídica cristiana o una especie de exigencia de alta moral; por eso, no es correcto hablar de un mandamiento ideal o de un mandamiento-meta. Las palabras de Jesús son una alocución mesiánica eficaz de la actuación graciosa de Dios y una invitación a hacer uso de esa posibilidad ofrecida por Dios. Los hombres pueden rechazar este ofrecimiento de gracia: sin embargo, la gracia de Dios sigue ahí; luego, se convierte en juicio, en acusación contra su dureza de corazón. Pero si se amoldan a eso en la fe, entonces para ellos la alianza de Dios se convierte en espacio vital salvador, en posibilidad y en fuerza fundamental para su alianza humana»<sup>27</sup>.

Según eso, el adulterio no es primariamente una falta de tipo sexual, sino una ruptura de la confianza y de la fidelidad, que debe hacerse posible por la fidelidad a Dios. En esta relación a Dios, en la relación a Cristo —y por tanto, en la sacramentalidad de esta forma de vida que es el matrimonio— radica el motivo interno para la fidelidad incondicional, para la indisolubilidad de este vínculo vital.

#### b) *La praxis eclesial en la Escritura y en la tradición*

Esta visión del matrimonio a través de Jesús supuso también, sobre la base de la praxis divorcista judía, una enorme valoración de la mujer. Estas palabras de Jesús contribuyeron de hecho —si se mira al desarrollo efectivo de la historia— que surgiera una concepción del matrimonio, en la cual ninguno se subordinara al otro, sino que ambos se refirieran y subordinaran en la fe a Dios. ¿Cuál es la actuación o la postura de la iglesia respecto a estas palabras de Jesús? Ciertamente, en ella no han sido desconocidos el pecado ni la dureza de corazón. La nueva alianza, desde el punto de vista moral, no es «más santa» que la antigua alianza.

27. W. Kasper, *o. c.*

## 1) Concreción bíblica de la concepción de Jesús

«La cuestión del divorcio se trata en cinco pasajes del nuevo testamento (Mt 5, 32; Lc 16, 18; Mc 10, 2-12; Mt 19, 3-9; 1 Cor 7, 10-16), donde llama la atención una toma de posición bien diferenciada. Según Mc 10, 2 s y Lc 16, 18, la prohibición del divorcio no conoce ninguna restricción. La cláusula de Mateo sobre "la impureza o fornicación» (Mt 5, 32; 19, 9) y la "concesión" paulina (1 Cor 7, 10 s; 7, 15) atestiguan la posibilidad condicionada de una separación del cónyuge. Esto tiene vigencia o vale independientemente de la cuestión, a la que todavía hoy no se ha contestado de manera suficiente, de si la cláusula sobre la fornicación de Mateo en la falta sexual de la pareja... permiten una separación propiamente dicha. En Pablo se ve todavía más claro el estado de cosas que aparece totalmente contradictorio con el anterior: las palabras de Jesús sobre el divorcio se caracterizan por la concepción ilimitada y la exigencia absoluta frente a la restricción interpretada por la autoridad y el poder de Pablo: Puede darse una situación en la que el cristiano no tiene que oponerse al divorcio, a saber, aquella en la que la parte pagana de un matrimonio mixto que todavía vive pide y realiza la separación»<sup>28</sup>.

La literatura o bibliografía sobre estos pasajes, mientras tanto, se ha incrementado extraordinariamente. ¿Cómo se puede juzgar de este hallazgo? La concreción pastoral de las palabras originarias de Jesús que se encuentran en Mateo y en Pablo intenta precisamente por ello ciertas concesiones, precisamente porque se sentía vinculada con dichas palabras de Jesús y trataba de realizarlas en la propia comunidad. Sin embargo, es indiscutible que tanto Pablo como la comunidad de Mateo se consideraban facultados, en determinados casos especiales, a confirmar la regla con excepciones y a dar paso, frente a la exigencia radical de Jesús, bajo determinadas circunstancias, a la posibilidad de una separación matrimonial.

2) Una tensa praxis eclesial<sup>29</sup>

Antes de que nos ocupemos con brevedad de la importancia teológica de este descubrimiento, fijémonos en que este fenómeno continúa en la historia de la iglesia. Por una parte, es indiscutible que, en el desarrollo de la concepción eclesial del matrimonio, se excluía fundamentalmente el divorcio, pero en todo caso se

28. K. Lehmann, *Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wieder-  
verheiratete Geschiedene*, o. c., 280 s.

29. Cf. para lo que sigue P. Manns, *Die Unauflöslichkeit der Ehe in  
Verständnis der frühmittelalterlichen Bussbücher*, en N. Wetzel (ed.), *Die  
öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?*, Mainz 1970, 42-75.

permitía una separación permanente o temporal de los cónyuges. Por otra parte, son muchos los testimonios que confirman que, junto a esa concepción o asociada con ella, tomó carta de naturaleza una praxis, que, en casos de adulterio o por otros motivos graves, establecía el nuevo matrimonio a causa de la debilidad humana. Los testimonios comienzan ya en Orígenes y se van haciendo cada vez más numerosos, cuando la iglesia se encuentra en una época de cambio hacia otra cultura o en una nueva fase de su historia.

El llamamiento de Jesús a una fidelidad incondicional fue tomado en serio, pero «los dramas que se repetían en la realidad matrimonial humana exigían una respuesta: El adulterio de un hombre con la hermana de su mujer, la infidelidad de la esposa que se ha convertido en "prostituta", el destino futuro de un cónyuge abandonado clandestinamente (¿para siempre?) por su compañero de vida, la separación violenta de matrimonios o de familias por la guerra, el cautiverio, el capricho de los poderosos, el secuestro, etc. La iglesia encontró en una larga tradición, salidas para tales casos de necesidad en el sentido de una praxis más suave. Algunos divorcios incluso se realizaron mediante decretos papales cualificados. Por otra parte, siempre quedaba el conocimiento o la conciencia de que se iba en contra de la Escritura y afloraba la posibilidad de evitar males mayores (por tanto aplicando el principio de sopesar los bienes). Ante la tolerancia de un nuevo matrimonio, se llegó incluso a establecer una penitencia eclesiástica»<sup>30</sup>.

Naturalmente, no es lícito valorar sin más de un modo teológico estas normas prácticas individuales y hacer de ellas principios. Pero el esfuerzo de los responsables por buscar ayudas desusadas concretas, en situaciones particulares muy intrincadas, con una convicción al mismo tiempo inquebrantable de la indisolubilidad del matrimonio, sigue siendo un testimonio de la tradición de importancia fundamental. El hecho de que, en la prolongada historia de la iglesia, siempre se haya resistido a la tentación de convertir la exigencia radical de Jesús en una coartada para cerrarse a las necesidades concretas de los matrimonios fracasados, y asimismo el hecho de que se haya aguantado la tensión entre el convencimiento de la indisolubilidad fundamental del matrimonio y las normas necesarias de excepción en casos particulares, debido a la preocupación pastoral, debería mostrar asimismo el camino para las decisiones que deben adoptarse hoy.

30. K. Lehmann, *o. c.*, 282 s.

## 3) Fijación por el magisterio en Trento

Pero tales reflexiones, ¿no carecen de sentido ante las claras afirmaciones de Trento? El canon 7 define: «Si alguno dijere que la iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del evangelio y los apóstoles (Mt 19, 6 s; Mc 10, 6 s; 1 Cor 7, 10 s) no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges; y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro, sea anatema» (DS 977).

El estudio de P. Fransen: *El tema divorcio después del adulterio en el concilio de Trento (1564)*<sup>31</sup>, deja bien claro que este concilio era totalmente consciente de la tensión que se advierte en los testigos históricos, y que ha continuado en la praxis discordante de la iglesia oriental hasta hoy. Como resultado se puede sostener: «*El concilio de Trento no condenó o prejuizó con ello la línea que indudablemente existe de una praxis más suave, en determinadas situaciones de necesidad, tal como se ve atestiguada en la tradición antigua y medieval del occidente*»<sup>32</sup>. Sin embargo, así se logró una especie de fundamento dogmático para las tareas pastorales actuales. Nosotros no nos hallamos abocados a la desgracia alternativa que se puede vivir en el debate actual, de o bien repetir la proposición de la indisolubilidad del matrimonio con el énfasis puesto en la convicción de la ortodoxia indiscutible o, en vista de los muchos matrimonios que fracasan, exigir simplemente una relajación del mandato de la indisolubilidad, que se fundamenta en argumentos pragmáticos o psicológicos.

c) *Problemas pastorales hoy*

## 1) El evangelio y el derecho civil

A propósito de esta problemática, que apenas ha de interesar a uno que no sea profesional, desearía hacer dos breves indicaciones.

31. Concilium 6 (1970) 248-260.

32. K. Lehmann, o. c., 286. Los subrayados son míos.

La primera se refiere a la obligatoriedad del matrimonio civil. En la valoración del contrato matrimonial civil y eclesiástico, se trata, a mi manera de ver, sobre todo de que no se pierda de vista la unidad sacramental del matrimonio cristiano. Y hay que pensar en algunas normas que han cambiado. Sería importante que, en el campo católico, no se creara una situación similar a la que por desgracia se ha ido abriendo paso cada vez más en el campo evangélico, a saber, que el matrimonio es una dimensión profana, que, con la bendición de la iglesia, resulta mejor. Si no se toma en serio la «tesis de identidad», se destruye el concepto de sacramento.

Una segunda indicación. En una época en la que los fieles cristianos comprometidos van siendo una minoría, no se puede esperar, y mucho menos exigir, que la norma de la fe se convierta en la base fundamental de una legislación y de una jurisprudencia generales. Existen ahí naturalmente cuestiones de diverso rango; así, por ejemplo, el divorcio civil y el aborto tienen una valoración moral distinta. Pero las batallas en retirada en Italia, o más recientemente en el Brasil o en otras partes, tienen efectos tan inoportunos porque se trata de mantener en el campo de la legislación lo que en el campo de la convicción vivida hace tiempo que ha desaparecido. Este hecho naturalmente exige una agudización intensiva de la conciencia de los creyentes, puesto que (y también entre nosotros) es posible jurídicamente y no se castiga lo que contradice a los principios cristianos y, por tanto, es un pecado grave. Es de temer que muchos cristianos no hayan aprendido todavía a medir con distintas medidas.

## 2) Los separados que se han vuelto a casar

Este estado de cosas cobra inmediatamente una agudeza especial en la cuestión de la clasificación y del tratamiento pastoral de los divorciados que se han vuelto a casar... ¿Se puede permitir, bajo determinadas condiciones, a esos divorciados que se han vuelto a casar, acceder a los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia? En la brevedad obligada aquí, desearía mencionar ante todo cinco puntos de vista sistemáticos (dogmático-moral-teológicos):

a) La tradición obligatoria de la iglesia se mantiene firme en el principio teológico de la fidelidad incondicional. Sin embargo, ha tratado de regular, saliendo de lo normal, ciertos casos excepcionales. Tampoco Trento decretó nada sobre este punto.

b) Por supuesto, no se trata aquí de un derecho al divorcio y a contraer nuevo matrimonio, sino de concesiones como posibilidades en casos extremos, y, por tanto, no de imponer una nueva regla frente a la regla de la indisolubilidad, sino de buscar una ayuda en situaciones catastróficas, a las que se ha atendido tras larga reflexión, partiendo de la comprensión que cabe tener con los interesados.

c) Desde el ángulo de vista teológico-moral, es importante advertir cuanto antes que el estado objetivo de culpabilidad no significa en modo alguno en cada caso una falta moral con pecado grave personal. Hay hombres que, sin culpa subjetiva y con la mejor voluntad, incurren en relaciones objetivas incorrectas, especialmente en el matrimonio.

d) La nueva comunidad que ha surgido en un segundo matrimonio puede haber establecido nuevas relaciones de hecho, que acarrearán compromisos morales y a las que no se puede por ello renunciar simplemente. También en un matrimonio invalidado puede subsistir una auténtica voluntad de matrimonio, ya que de lo contrario, tampoco sería posible en absoluto la *sanatio in radice* del derecho canónico (Can. 1085).

e) Si la donación o entrega sexual es expresión de una situación semejante en el segundo matrimonio, no puede ser condenada de antemano y en cualquier caso como «mala en sí» de manera que, siempre y en cualquier caso, se haya de concluir que uno que se ha casado de nuevo, debido al trato matrimonial en el segundo matrimonio, se halle «en pecado mortal o en ocasión próxima para el mismo» y que por ello se le haya de excluir de los sacramentos.

¿Bajo qué condiciones podría alguien, después del divorcio y de un nuevo casamiento para toda la vida mientras viva su anterior consorte, participar, sin embargo, plenamente en la vida eclesial y sacramental?

Aquí se trata de reflexiones de teólogos, según las cuales se ha procedido «en el foro interno» de los pastores de almas, las cuales, sin embargo, no han pasado todavía al estadio de una regulación eclesiástica oficial. Los cinco puntos de vista más importantes que han surgido en la práctica los ha resumido así K. Lehmann:

1) «La tolerancia de un segundo matrimonio, y el acceso a los sacramentos vinculado con él, no pueden en modo alguno poner en tela de juicio la forma obligatoria fundamental de la indisolubilidad del matrimonio. Una labor pastoral correspondiente debe reavivar y robustecer, en los interesados y en las comunidades cristianas, la conciencia de que se trata de una situación excepcional y de una ayuda en casos claramente delimitados.

2) Donde, en el fracaso del primer matrimonio, entró en juego una grave culpa, deben reconocerse la responsabilidad asumida y el pecado en el que se incurrió y hay que arrepentirse de ello.

La injusticia eventual y el daño producido deben repararse, según las posibilidades, lo cual, en determinadas circunstancias, no excluye el retorno a la primera pareja.

3) Si un retorno a la primera pareja no es posible, debe acreditarse que el primer matrimonio prácticamente no puede restablecerse aun con la mejor voluntad. Ahí se ha de tener en cuenta de una manera muy especial si el primer matrimonio ha quedado roto de una manera irreparable para los *dos* consortes.

4) Un segundo matrimonio contraído luego debe haberse probado y acrisolado a través de un largo espacio de tiempo, en el sentido de una voluntad decidida de llevar una vida común estable al estilo del matrimonio y como una realidad moral. Debe asimismo probarse si el establecimiento de esta unión se ha convertido en una nueva obligación o en un nuevo compromiso *moral frente a la pareja o a los hijos del actual matrimonio. Ambos* cónyuges deberían además certificar que ellos tratan de vivir según la fe cristiana y que piden el acceso a la vida sacramental de la iglesia por motivos religiosos y después de un serio examen de conciencia.

5) Ambos cónyuges y el pastor responsable se deben de preocupar de que no surja ningún tipo de escándalo justificado en la comunidad ni se dé la impresión de que la iglesia no toma ya en serio la indisolubilidad del matrimonio.

Con tales presupuestos y realizadas estas condiciones, se podría, a mi manera de ver, permitir a los divorciados que se han vuelto a casar el acceso al sacramento de la penitencia y a la participación en la comunión o eucaristía. Sin embargo, sigue siendo decisivo el presupuesto siguiente: Únicamente a partir de lo presentado originariamente por Jesús cabe «regular» lo que no se debe. Si el caso-límite se convierte en un caso normal, no hay ya nada que hacer con la esencia del cristiano y con la iglesia <sup>33</sup>.

33. *Ibid.*, 292 s.

## 3) El papel de la fe

Quiero terminar señalando el papel fundamental de la fe. El que el matrimonio cristiano tenga éxito no lo garantizan las simples convenciones ni la legislación estatal o eclesiástica. El matrimonio cristiano tiene éxito únicamente y sólo en la fe en Jesucristo y tratando de seguirle de una manera concreta. «El matrimonio que se vive en cristiano es una concreción de la vida cristiana a partir de la fe, la cual se hace real y efectiva en el amor. Por eso, el ejercicio en la fe es el servicio más excelente, el contenido propio y el presupuesto así como el objetivo de toda pastoral matrimonial razonable»<sup>34</sup>.

34. W. Kasper, *o. c.*

## A MODO DE EPÍLOGO

### *Proximidad y lejanía*

Un alumno preguntó a Baalschem: « ¿Por qué uno que se adhiere a Dios y sabe que está cerca. de él, a veces experimenta como una separación y un alejamiento de él? ».

Y Baalsdhem dio la siguiente explicación: «Cuando un padre trata de enseñar a su hijo a andar, lo coloca primero ante sí y pone sus manos a ambos lados suyos, para que no se caiga, y de este modo el niño camina entre las manos del padre hacia ese mismo padre. Cuando el niño está llegando a su padre, éste se aleja un poco y aparta de nuevo los brazos, y así sucesivamente, hasta que el niño aprende a andar».

Martin Buber, *Narraciones de los Chassidim*, Zürich 1949, 150.