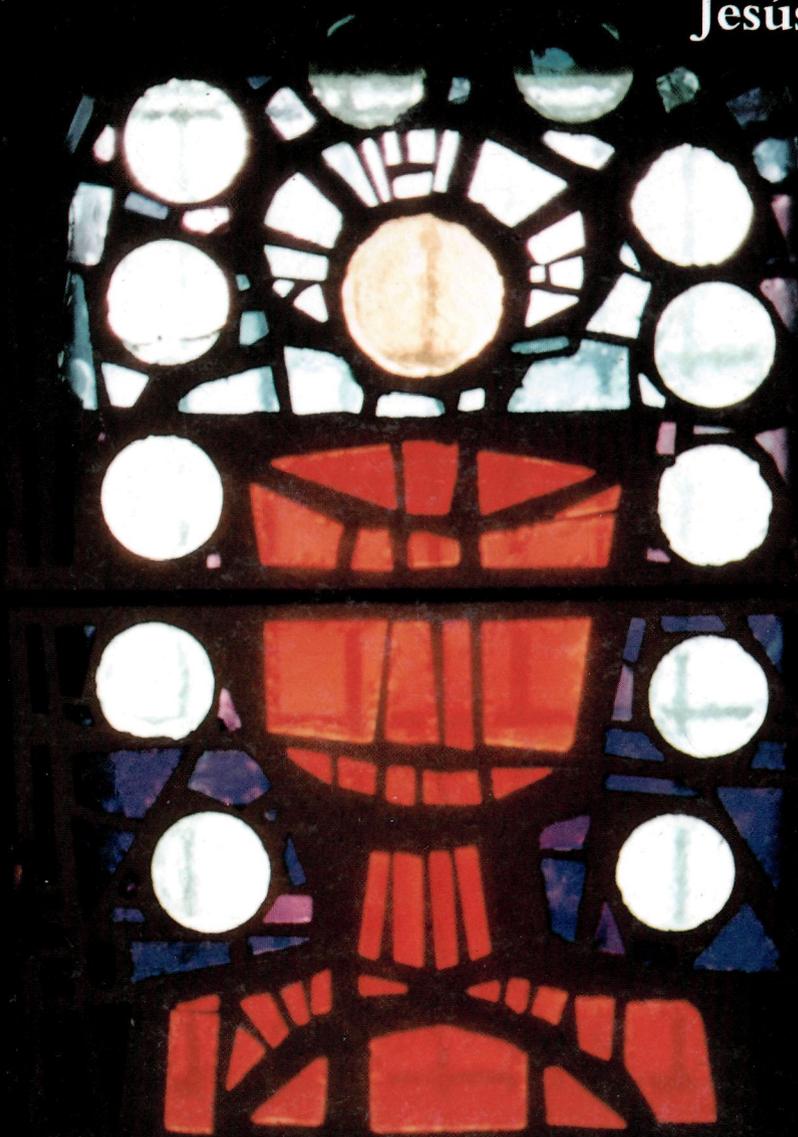


Para comprender
LOS SACRAMENTOS

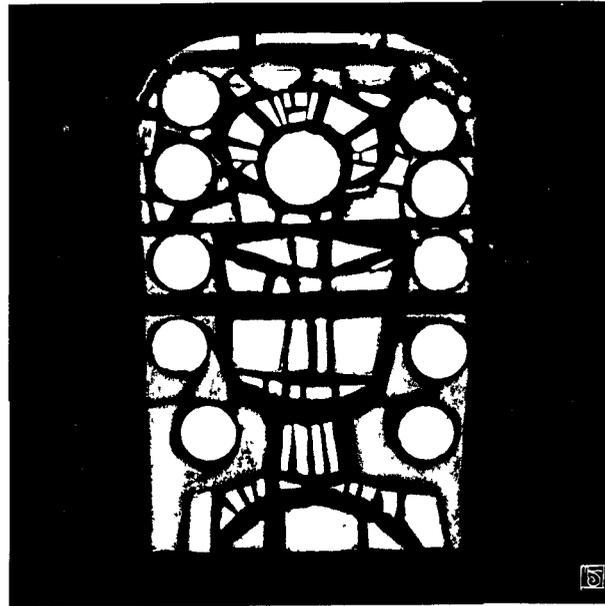
Jesús Espeja



verbo divino

Para comprender
LOS SACRAMENTOS

Jesús Espeja



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1990

Presentación

Al terminar la redacción de un libro, hay que presentarlo al público: qué motivaciones lo han inspirado, en qué coordenadas se mueve, esquema seguido y limitaciones reconocidas.

La Iglesia es comunidad de vida que se manifiesta, se promueve o se deforma en la práctica de los ritos sacramentales. Muchos cristianos mantienen viva la frescura del evangelio gracias a los sacramentos, mientras otros siguen alguna práctica esporádicamente un poco por inercia o costumbre social; y no faltan quienes abandonan toda práctica de las celebraciones sacramentales porque las interpretan como actos mágicos. Prestar un servicio de información y formación ha sido la voluntad que me animó a escribir este libro.

Mi discurso se mueve dentro de tres coordenadas o preocupaciones. En primer lugar está la verdad de la fe cristiana que nos entregan la tradición viva y la confesión oficial de la Iglesia; son lugares decisivos cuando se habla sobre los sacramentos, acciones celebrativas de la comunidad eclesial. Pero hay otra preocupación de actualidad: cómo, en la nueva situación, la Iglesia evangelizadora debe actualizar y celebrar los sacramentos; aquí hay logros palpables, pero todavía quedan interrogantes donde la teología tiene una tarea tan difícil como necesaria. En el fondo, este libro lleva una gran preocupación evangelizadora: no intenta sólo informar, sino formar; su objetivo prioritario no es tanto aportar muchos datos y conocimientos, sino despertar y remitir a una experiencia viva de la comunidad cristiana; todo lo que aquí se dice no es más que aproximación a la misma. A este objetivo iría bien el título: «para vivir los sacramentos».

El esquema seguido no es complicado. A modo de introducción, un primer capítulo trata de algo previo y fundamental: qué es un sacramento cristiano. Después viene la división en tres partes: sacramentos de iniciación, sacramentos de curación, y sacramentos al servicio de la comunidad.

Las limitaciones de contenido y de forma son muchas. Es pretencioso hacer en un solo libro la exposición de los siete sacramentos, cuando cada uno de ellos ha merecido muchas, serias y gruesas publicaciones. La pretensión es más atrevida, si encima se quiere una visión actual, una redacción

ágil y un texto relativamente breve donde no se resienta ningún artículo de la fe cristiana.

Habría costado poco endosar amplia bibliografía nacional y extranjera; sólo era cuestión de más páginas. Pero, de acuerdo con las preocupaciones y objetivo de la obra, se ha impuesto una selección de algunas publicaciones significativas y accesibles. Sin duda, muchas ideas expuestas aquí son de otros autores de quienes no hay referencia explícita en estas páginas.

La reflexión teológica siempre lleva la marca de la provisionalidad, especialmente cuando se trata de realidades y expresiones de vida como son los sacramentos. Soy muy consciente de esta limitación. Deseo que este libro sea un paso más con todos los que sinceramente buscan comprender gustando mejor y más cada día la fe o experiencia cristiana.

Introducción

Qué es un sacramento cristiano

A veces los sacramentos son interpretados como actos religiosos que se practican en los templos, pero que nada o poco tienen que ver con las faenas seculares de cada día. Una prolongada situación de cristiandad ha dado como resultado que muchos sigan cumpliendo con los llamados sacramentos sociales –bautismo, primera comunión y matrimonio– sin la debida preparación catequética y sin apenas enterarse de lo que celebran. Otros bautizados abandonan la práctica sacramental que les resulta insignificante. Y no faltan quienes ven los ritos sacramentales como alienación o evasión de un serio compromiso en la transformación de la sociedad.

Incluso entre los que frecuentan los sacramentos, abunda la idea del rito como una especie de fórmula mágica; su eficacia milagrosa estaría determinada más o menos arbitrariamente por el mismo Jesucristo. Hay muchos interrogantes pendientes que necesitan adecuada respuesta: ¿cómo fueron instituidos los sacramentos? ¿por qué nada más siete? ¿cómo dan la gracia? Estos y otros interrogantes son legítimos. Exigen que nos detengamos y tratemos de clarificar qué es un sacramento cristiano.¹

¹ Como referencia más extensa para este punto, puede servir mi libro *Sacramentos y seguimiento de Jesús* (Salamanca 1989).

1. Los sacramentos son símbolos

a) *Unidad entre creación y salvación*

El único Dios creador y salvador ha proyectado al mundo y a la humanidad hacia una realización plena. San Pablo designa este proyecto con el término griego «mysterion», cuya versión latina es «sacramentum». En este designio de gracia se inscriben la experiencia religiosa y las distintas manifestaciones sacramentales de la misma, entre las que cuentan los «sacramentos cristianos».

Lógicamente debe haber cierta continuidad entre sacramentalismo natural y sacramentalismo religioso. En este último, y por su incidencia especial en el cristianismo, el sacramentalismo de la historia bíblica ocupa un puesto relevante. Así los sacramentos cristianos «constituyen sólo los focos de una sacramentalidad que abarca al mundo entero»². Esta convicción está presente y determina el enfoque de nuestra reflexión.

² E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966) 10.

b) La experiencia es lo primero

El término «experiencia» puede ser manipulado fácilmente. Los jóvenes hablan de una experiencia nueva, mientras los mayores apelan a su larga experiencia. No es lo mismo cuando se dice, por ejemplo, «tengo amplia experiencia de volante», que cuando nos referimos a «una experiencia inolvidable». Una cosa es el conocimiento y otra la vivencia. Para entendernos, siempre como aproximación, «experiencia» quiere decir «trato directo, sin intermediarios, con los hombres o con las cosas»; encuentro con personas o realidades que irrumpen dentro de nosotros, nos afectan y nos hacen reaccionar.

«La Iglesia sacramental esta ya presente de una manera vaga, pero de todos modos visible, en la vida de toda la humanidad religiosa. Toda la humanidad está bajo la influencia del llamamiento interior de Dios que le invita a la comunidad de gracia con él. En el paganismo, este llamamiento vago, si es escuchado por un corazón sincero, suscita ya un sentimiento oscuro del Dios redentor que se compromete personalmente también en la salvación de estos hombres. Pero esta experiencia interior operada por la gracia no encontró todavía la forma visible de esta gracia, que estaba por decirlo así oculta bajo un semblante desconocido, en lo más profundo del corazón humano».

E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento ...*, 15-16.

Todos los hombres tenemos nuestras experiencias. Son como la enjundia de nuestra vida; definen de algún modo nuestro talante y dan calor a los fríos marcos del tiempo. Amor, amistad, rechazo y desdén son experiencias comunes a todos los mortales, aunque cada uno las vivimos de modo peculiar.

La «experiencia religiosa» merece atención especial. De algún modo es una exigencia de nuestra condición humana. Llamado a ser más de lo que es, el hombre anhela plenitud y universalidad en el conocimiento y en el amor; pero a la vez se siente limitado por su singularidad en el espacio y en el tiempo. Espontáneamente brota en nosotros la sensación de que hay otra realidad superior y misterio-

sa que nos precede y nos envuelve. Unos viven esta sensación ingenuamente, otros la soportan, y no faltan quienes tratan de reprimirla. Pero interrogante, admiración y estremecimiento ante el misterio son demanda inevitable para todos los humanos. En esa demanda emerge la experiencia religiosa³.

La experiencia religiosa tiene puesto y significado muy notables «en la revelación bíblica»: Dios se manifiesta e interviene gratuitamente en la historia de los hombres, para sacarlos de su postración y abrir un camino de felicidad. La historia del pueblo según la Biblia es como un proceso dinamizado por una promesa de Dios y orientado hacia el cumplimiento de la misma.

«El sacramento no es un gesto ritual ajeno a la experiencia cristiana que vive el creyente, sino que brota de esa experiencia y revierte sobre ella para potenciarla y enriquecerla».

J. M. Castillo,
Símbolos de libertad
(Salamanca 1981) 449.

«El cristianismo supone *una novedad*» no sólo en las manifestaciones religiosas del mundo, sino también para la revelación bíblica: «cuantas promesas hay en Dios, son en Cristo sí» (2 Cor 1, 20). Jesús de Nazaret es el acontecimiento en que Dios se hace cargo de nuestra historia, y nos hace justos no por nuestros méritos, sino por su misericordia. Se trata de una experiencia nueva: «sentirse perdonado, aceptado y amado». Es la gracia: participación de Dios mismo, amor gratuito que nos transforma, nos hace agradecidos y agradables. Un don o fuerza del Espíritu que nos une como hijos del mismo Padre y como hermanos de la única familia.

³ Dos libros fundamentales y accesibles para el tema, J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1982), y D. Salado, *La religiosidad mágica* (Salamanca 1980).

c) En lenguaje simbólico

Porque somos y vivimos encarnados, nuestros pensamientos y nuestras experiencias necesitan mediaciones visibles. En nuestra mente hay ideas sobre la realidad que se traducen y manifiestan en palabras. Así cuando, por ejemplo, digo «árbol», todos sabemos a qué me refiero; la palabra no es la realidad «árbol», sino que viene a ser la expresión de un concepto ya elaborado por los hombres y que nos permite conocer la realidad. Algo similar ocurre con el humo respecto al fuego, y con la bandera de un determinado país.

«El símbolo hace presente al misterio. Transforma la ontofania natural de las cosas, en teofanía, en revelación de lo divino y de su presencia activa en el mundo».

«Sólo a través del simbolismo religioso, resulta posible al hombre experimentar o decir algo de lo que es, por su misma trascendencia, inasible e inexpressable. Sólo mediante él y sus dinamismos específicos se realizará la experiencia vital provocada por el mundo superior».

D. Salado,
La religiosidad mágica
(Salamanca 1980) 107-108.

Pero la experiencia tal como la hemos entendido, relación o encuentro directo y vivencia, no logra su traducción y manifestación adecuadas en conceptos ni en palabras; desborda todas las expresiones verbales. Por eso recurrimos al «símbolo». Una palabra que originariamente significa la unión de dos mitades de un anillo, que se había partido como expresión de alianza o pacto entre personas. El símbolo no sólo da conocimiento de la realidad; es «reconocimiento», actualización, presencia real, aunque parcial, de la misma. El abrazo entre dos personas amigas no sólo notifica que hay amistad; ésta se hace presente, se celebra y se aviva en el abrazo.

La experiencia humana más profunda y auténtica echa mano del lenguaje simbólico. Pensemos en las caricias de dos enamorados, o en los besos entra-

ñables de una madre a su hijo que, después de mucho tiempo fuera, vuelve a casa. Para expresar el amor y el sentimiento en la partida de un ser querido, hacemos una comida de despedida. El mismo acompañamiento silencioso ante tragedias irremediables resulta muchas veces el único simbolismo elocuente. Todas las culturas tienen sus propios simbolismos para manifestar sus experiencias ante distintos acontecimientos de la vida.

El lenguaje simbólico es «mediación necesaria en la experiencia religiosa». Con su misma cercanía, el misterio nos trasciende y la sensación del mismo no es conceptuable. Cada religión tiene sus símbolos donde los fieles se identifican como sujetos que viven una experiencia religiosa común.

El simbolismo es también «lenguaje normal en la historia bíblica». Paraíso, torre de Babel, liberación, alianza, tierra prometida, sólo por traer algunos ejemplos, son símbolos de una experiencia tan real como inexpressable conceptualmente.

Jesús de Nazaret habló con este mismo lenguaje simbólico, no sólo en sus parábolas, sino de modo especial en sus gestos: comidas con los pobres, última cena con sus discípulos, lavatorio de los pies, silencio humilde ante sus acusadores. La expresión frecuente «a qué compararé», que vemos en los evangelios, nos sugiere la profunda e intensa experiencia con que Jesús vive la cercanía de Dios o la llegada del reino.

Los seguidores de Jesús, partícipes de su misma experiencia, tendrán que utilizar también esa mediación simbólica.

d) Ritos sacramentales

Cuando hay realidades, gestos, palabras o silencios que «transparentan» o despiertan una experiencia o encuentro vivencial, podemos hablar de sacramento. La casa de mis padres trae y evoca para mí una experiencia intransferible mediante palabras; la mirada comprensiva de un amigo actualiza la simpatía que nos une; «dar palabra» puede ser expresión simbólica de un compromiso, y el silencio puede manifestar simbólicamente la cercanía del corazón.

Dentro de la sociedad o de la religión, se fijan

algunos símbolos para manifestar determinadas experiencias comunes, y se reiteran cuando tienen lugar estas experiencias. Son como símbolos en acción. En su contexto cultural, la comunidad humana y la comunidad religiosa van forjando su lenguaje simbólico donde manifiestan y ofertan su experiencia.

En las sociedades humanas hay ritos sacramentales. Cada una tiene sus formas de celebrar en comunidad el nacimiento de un nuevo miembro, el amor entre hombre y mujer, la muerte de un ser querido. Los juegos olímpicos, el pacto de amistad entre los pueblos, las reivindicaciones por la solidaridad y la justicia, tienen su ritualidad sacramental.

Las distintas religiones practican sus ritos en el ámbito de la oración y de los sacrificios. Dos campos muy presentes en la religión bíblica. Esos ritos están sustentados por una experiencia. Y esa misma ley vale para los sacramentos cristianos.

Ya se comprende que los ritos sacramentales, como símbolos de una fe vivida por la comunidad que los celebra, siempre son presencia de la misma. La firma de alianza entre dos pueblos expresa y hace presente su voluntad de comunión y ayuda. Cuando una comunidad ofrece sacrificios, manifiesta y actualiza su entrega y adhesión a la divinidad. Es el significado que tenía la liturgia sacrificial en la Biblia. En ese dinamismo hay que situar también la eficacia de los sacramentos cristianos ⁴.

e) Actos de religión, y no magia

Religión y magia son dos modos de interpretar y responder al eco y a la llamada del misterio. El hombre religioso acepta y se entrega con humildad al misterio que percibe; su actitud es de sano temor, adoración y súplica confiada. La magia, en cambio, trata de dominar al misterio y manipularlo para lograr rentabilidades inmediatas: librarse de males y conseguir bienes

⁴ En esta visión del sacramento, son valiosos: L. Boff, *Los sacramentos de la vida* (Salamanca 1978); J. M. Castillo, *Símbolos de libertad, teología de los sacramentos* (Salamanca 1981); G. Fourez, *Sacramentos y vida del hombre* (Santander 1983).

«No creemos que el hombre moderno haya perdido el sentido de lo simbólico y de lo sacramental. También él es hombre como otros de otras etapas culturales, y en consecuencia es también productor de símbolos expresivos de su interioridad y capaz de descifrar el sentido simbólico del mundo. Quizás se haya quedado ciego y sordo a un cierto tipo de símbolos y ritos sacramentales que se han esclerotizado o vuelto anacrónicos. La culpa en ese caso es de los ritos y no del hombre moderno».

L. Boff,
Los sacramentos, 10-11.

Así vemos la diferencia entre el ministro de la religión y el mago. El ministro es como un servidor de la comunidad creyente; actúa con el espíritu y exigencias de la misma. El mago, en cambio, es visto como individuo particular con facultades singulares para conjurar y domesticar a espíritus o poderes misteriosos.

En la religión, los ritos expresan y promueven la fe o experiencia de la comunidad, pero pueden sufrir perversión, que se da tanto en la sacramentalidad humana como en la sacramentalidad religiosa, aunque normalmente sólo en esta última hablamos de magia. Así, el cálido apretón de manos, que dentro de un contexto cultural o consenso comunitario es signo de amistad, será una perversión cuando tenga lugar entre dos personas mientras se odian cordialmente y no están dispuestas a cambiar de sentimientos. Es fácil y frecuente la perversión del rito religioso en magia, pues el hombre siempre lleva la tentación de dominar y manipular al misterio que le envuelve ⁵.

2. Novedad de los sacramentos cristianos

Esta novedad proviene y tiene su explicación en la confesión creyente: el acontecimiento Jesucristo es el sí definitivo de Dios en favor de la humanidad;

⁵ J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* (Madrid 1973) 141-143; D. Salado, *La religiosidad mágica*, 140-148.

se han cumplido las promesas y ha llegado ya la salvación esperada. Los sacramentos cristianos son símbolos que actualizan esta presencia.

a) *Un proyecto de gracia*

El mundo y su historia caminan ya en los brazos de Dios; según la fe cristiana, son «transparentes»; en la evolución de los tiempos hay como «un rumor de ángeles»⁶. La revelación bíblica nos ofrece la verdad sobre la creación: el mundo y todas sus realidades son fruto del amor gratuito del creador, quien continuamente acompaña y promueve a su obra en el curso de la historia; ésta camina bajo el signo de la promesa y de la bendición; su realización final llegará como «alianza nueva» gracias al Espíritu que transformará el corazón de los hombres⁷.

«La visibilidad de la presencia de gracia en el paganismo queda envuelta en un fuerte anonimato, y esto vale asimismo respecto a la religiosidad que puede existir entre los 'paganos modernos'. La forma exterior de esta gracia visible no resultará clara sino en la revelación especial de Dios».

E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento*, 19.

En el mundo y en la humanidad hay muchas expresiones o símbolos sacramentales de la presencia de Dios: reflejos del cosmos que despiertan en nosotros admiración; manifestaciones de amor, de compasión y solidaridad que de algún modo revelan ya la intervención del Espíritu. En la Biblia, esta presencia y esa intervención se hacen más palpables; así hubo sacramentos como circuncisión o comida pascual, en que todo el pueblo actualizaba la experiencia de que su Dios estaba presente y actuaba como libertador y salvador.

⁶ Es muy recomendable el libro de P. Berger, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Barcelona 1975).

⁷ Jr 31, 31-34; Ez 36 y 37 destacan con lenguaje poético la profundidad y el realismo de la promesa.

b) *Jesucristo, realizador de este proyecto*

Según los evangelios, Jesús vivió de modo único la intimidad con Dios, y actuó convencido de que llegaba ya el cumplimiento de las promesas, la utopía esperada, el reinado de Dios: «El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha unguido para anunciar a los pobres la buena noticia, proclamar la liberación de los cautivos, dar vista a los ciegos, liberar a los oprimidos, proclamar el año de gracia». «Si por el Espíritu de Dios expulsó a los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios»⁸.

«Cristo es la presencia real en la historia del triunfo escatológico de la misericordia de Dios... En la encarnación abrazó Dios al mundo radical y definitivamente en su misericordia... En la encarnación, la humanidad entera fue asumida definitivamente para la salud, en este su miembro y cabeza unido definitivamente con Dios en unidad personal. En el momento en que el Logos asume esta naturaleza humana en la unidad y humanidad una, la redención no puede detenerse ni ser retenida».

K. Rahner,
La Iglesia y los sacramentos
(Barcelona 1964) 14 y 15.

Jesús manifestó y celebró su experiencia singular en algunos gestos simbólicos: comidas con los pobres, última cena con sus discípulos, lavatorio de los pies. Eran símbolos en acción, gestos sacramentales.

Después de la resurrección y a luz de la misma, los primeros cristianos leyeron e interpretaron los acontecimientos históricos de Jesús; y le confesaron como palabra, Hijo de Dios, salvador del mundo; el sí de las promesas, la «nueva alianza», el único mediador. En Jesucristo se ha realizado por fin y de modo pleno la inclinación gratuita de Dios en favor de todos los hombres, y la entrega libre de la huma-

⁸ Deben ser leídos juntamente Lc 4, 18-19 y Mt 12, 28.

nidad a su creador: «la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios»⁹.

Encuentro definitivo de salvación que se ha dado en visibilidad histórica. Los gestos de Jesús, todo cuanto habló, hizo y padeció, fueron expresión de Dios interviniendo en favor nuestro, del reino ya presente y activo en nuestro mundo. Bien podemos decir que «Jesucristo es el sacramento primordial».

c) *La Iglesia, «cuerpo espiritual» de Cristo*

Durante su actividad mesiánica, Jesús formó una pequeña comunidad; era como germen y símbolo de la humanidad nueva o reinado de Dios. En pentecostés, los primeros cristianos se sintieron convocados, unidos por el Espíritu en una comunidad o nueva familia integrada por hombres de toda lengua y de todos los pueblos.

La Iglesia es la «convocación» (Ek-klesia) del Espíritu. Cuando santo Tomás de Aquino se pregunta si se puede «creer en la Iglesia», responde afirmativamente puntualizando el verdadero sentido de la confesión: «Creemos en el Espíritu santificador de la Iglesia»¹⁰. Según los escritos neotestamentarios, ella es el templo del Espíritu, el cuerpo espiritual y visible del Resucitado. Proclamación histórica y oferta visible de salvación definitiva para todos los hombres, la Iglesia es «sacramento admirable» que garantiza la posibilidad y eficacia de los sacramentos cristianos.

d) *Símbolos de la gracia*

La comunidad creyente, animada por el Espíritu, expresa y celebra en oraciones y ritos el encuentro personal con Dios, que llamamos gracia. Esta no es una cosa que se nos pega o un revoque por fuera, sino «un acontecimiento entre personas», una experiencia singular: Dios mismo que se nos da como amor que transforma nuestros corazones, promue-

⁹ SC 5

¹⁰ *Suma Teológica*, II-II, 1, 9, sol. 5. Es fundamental en este punto Y Congar, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (Madrid 1956) 143-160.

ve nuestra libertad y nos da capacidad para vivir sus mismos sentimientos. Un amor que nos hace justos dándonos participación de su misma justicia y comprometiéndonos a rectificar lo torcido en nosotros y en los demás. Ese dinamismo de la justificación, diálogo en que Dios realiza su obra de salvación en nosotros y con nosotros, es la entraña misma de la Iglesia. Ella expresa su vida en la oración, en la solicitud por los pobres, en el empeño por la justicia, en la predicación de la palabra y en los ritos.

«La Iglesia terrestre es la aparición de la realidad salvífica en el plano de la visibilidad histórica. Es comunidad visible de gracia... No es sólo un medio de salvación; es la salvación misma de Cristo, es decir, la forma corporal de esta salvación manifestada en el mundo».

E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento*, 62.

«La Iglesia es la continuación, la permanencia actual de esta presencia real escatológica de la victoriosa voluntad gratificante de Dios, inserta definitivamente con Cristo en el mundo».

«La Iglesia, en cuanto entidad histórica y social, es siempre y definitivamente el signo con el que siempre e indefectiblemente se da lo que él mismo indica».

K. Rahner, *La Iglesia*, 19-20.

Pero si esto es así, ¿dónde radica la peculiaridad de los sacramentos propiamente dichos? K. Rahner lo dice muy bien: «Cuando la Iglesia, en su publicidad y explicitación oficial y societaria como medio salvífico de gracia, entra en contacto con el individuo en la última realización de su esencia, entonces nos encontramos con sacramentos en sentido propio, los cuales son a la vez realizaciones de la Iglesia misma»¹¹. Se trata de momentos privilegiados por la misma Iglesia, que no sólo es administradora de los sacramentos, sino fuente y sustento fundamental de los mismos.

¹¹ *La Iglesia y los sacramentos*, 10.

«Partiendo de la definición de la Iglesia como sacramento original, un sacramento es un acto salvífico personal del mismo Cristo celestial, en forma de manifestación visible de un acto funcional de la Iglesia; en otras palabras, la actividad salvífica de Cristo en forma manifestativa de un acto *eclesial*».

E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento*, 69.

Como expresiones o insignias de la Iglesia, «sacramentos de la fe» es un título muy frecuentado en la tradición teológica. Son profesiones de fe objetiva y de fe subjetiva. De fe objetiva, porque la celebración sacramental es como una versión del «credo» en palabras y gestos simbólicos: Dios nos salva en Jesucristo y en su comunidad. De fe subjetiva, porque los sacramentos manifiestan y actualizan «la comunión de los santos», la gracia que viven ya todos los creyentes animados por el Espíritu. El Vaticano II lo dice claramente: «Los sacramentos no sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman sacramentos de la fe»¹². Son los símbolos en que se actualizan y avivan la fe, la esperanza y el amor de la comunidad creyente.

e) *Acciones comunitarias de culto cristiano*

El culto es profesión pública de la fe mediante palabras y gestos. Como expresiones de la fe o gracia, los sacramentos son actos culturales. Siendo fe y gracia de la comunidad creyente, sus expresiones rituales serán lógicamente actos comunitarios. Y hablamos de culto «cristiano»; porque se trata de una fe o seguimiento de Jesucristo, la que vive su comunidad que es la Iglesia, el verdadero culto cristiano incluye y exige recrear históricamente la conducta de Cristo. Así, los sacramentos son el centro de la liturgia¹³.

Lamentablemente, muchas veces la práctica sa-

¹² SC 59.

¹³ SC 6.

cramental deja en la sombra esta dimensión comunitaria y cultural de todos los sacramentos, bien por un privatismo individualista que durante mucho tiempo viene deformando nuestra práctica religiosa, bien por una mentalidad eficazista del sacramento como remedio para arreglar «*mis cuentas con Dios*». Otras veces no se destaca suficientemente la peculiaridad del culto cristiano como profesión de fe o seguimiento de Cristo; y así la misericordia y la justicia como empeño y tarea en nuestra vida cotidiana no se ven como exigencia y consecuencia de las celebraciones culturales. La catequesis y la teología como servicio en una Iglesia evangelizadora tienen aquí un amplio y urgente campo.

«Los sacramentos son actos de todo el cuerpo místico de Cristo y de su Iglesia. En el sentido de que son actos de Cristo *en y por* su Iglesia, Cristo desempeña un papel activo en los sacramentos *junto con* su «pueblo de Dios» ya realizado en el mundo».

E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento*, 83.

«Los sacramentos son presencia incarnatoria de Cristo en la Iglesia para los individuos en cuanto tales».

K. Rahner, *La Iglesia*, 20.

Expresiones de la fe o de la gracia que vive la comunidad cristiana, los sacramentos, como toda la liturgia, «no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia...; por eso pertenecen a todo el cuerpo de la misma, lo manifiestan y lo implican»¹⁴. La plegaria litúrgica está formulada con «nosotros»: el sujeto que ora no es el individuo aislado, sino la persona mística o moral de toda la Iglesia. Esta dimensión comunitaria de los sacramentos explica ciertas notas en la celebración de los mismos y nos permite comprender el verdadero significado del ministro.

• *Reiteración y fijeza*

La Iglesia se va realizando en la única «tradición viva», que se concreta en las distintas épocas y

¹⁴ SC 14

culturas. Los sacramentos son mediaciones en que se actualiza esa continuidad, y ello justifica «su reiteración». Esta evoca el concepto de «memorial», tan significativo en la historia y celebración bíblicas. No es sólo una «memorización» del pasado como tiempo ideal o simple recuerdo, sino acto vivo de «conmemoración» (*anamnèsis*), de memoria común que define la vida de un grupo. Cuando se celebra el rito, la experiencia vivida en el pasado adquiere actualidad nueva: «Yahvé, nuestro Dios, ha concluido con nosotros una alianza en el Horeb; no con nuestros padres concluyó Yahvé esta alianza, sino con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos» (Dt 5, 2-3).

Cuando los judíos celebraban la pascua, eran conscientes de que participaban la experiencia de liberación vivida por sus antepasados al salir de Egipto; por eso reiteraban fielmente cada año los mismos gestos. Los sacramentos cristianos son «memoriales» de una vida o encuentro de gracia que ha tenido y está teniendo lugar en Jesucristo y en la comunidad cristiana. La reiteración fiel de los gestos es garantía de «conmemoración o actualización».

También fijeza. Porque los sacramentos expresan la vida de la comunidad que lógicamente ha de tener sus normas de acción como las otras religiones. Esas normas deben responder a la peculiaridad de la revelación y de la fe cristianas: Dios nos salva por amor en Jesucristo y en la comunidad, aunque no sin nuestra colaboración; de modo más o menos explícito, ese dinamismo debe aparecer en todas las celebraciones sacramentales. Es verdad que palabras y gestos de los signos sacramentales han cambiado a lo largo de la historia, y habrá que hacer continuas adaptaciones para que el simbolismo sacramental sea elocuente según tiempos y culturas. Pero también se comprende la necesidad de una normativa común, la regulación de las prácticas rituales que, sin ser paralizante de la vida y de la espontaneidad, haga posible la identidad de la Iglesia que celebra.

- *Significado del ministro*

La Iglesia no sólo es administradora de los sacramentos; en ellos expresa y ofrece su propia vida. En esta visión comunitaria tiene sentido el ministro

de la celebración sacramental. No es un mago hacedor de prodigios, sino un miembro de la comunidad, animado por el único Espíritu que rejuvенеce continuamente a la Iglesia. La fe comunitaria garantiza las acciones del ministro que lógicamente ha de tener al menos «la intención de hacer lo que hace la Iglesia»¹⁵.

Esta visión comunitaria y espiritual del ministro puede ser buen punto de partida para la revisión y renovación de los ministerios ordenados. Su crisis actual es crisis de la comunidad cristiana, desfigurada por un clericalismo verticalista.

f) *Siempre son eficaces*

El concilio de Trento declaró: «Los sacramentos de la nueva ley confieren la gracia *'ex opere operato'*»¹⁶. Con frecuencia, esta declaración ha sido deformada, sacándola de su contexto y empleándola para justificar un eficacismo ritualista de los sacramentos cristianos. El discurso suele proceder más o menos así: Dios mismo ha decidido vincular su gracia o amor a los siete ritos sacramentales; con hacer ese rito según está legislado, la gracia se produce, aumenta o se recupera. En el fondo hay una visión cosista de la gracia, de la justificación y del dinamismo sacramental. Por eso debemos preguntarnos: ¿cómo entender la eficacia de los sacramentos? ¿que quiso decir el concilio de Trento con la fórmula «ex opere operato»?

Los actos salvíficos del hombre Jesús, habiendo sido realizados por una persona divina, tienen una fuerza divina en orden a la salvación; pero como esa fuerza divina nos aparece bajo una forma terrestre, *visible*, los actos saludables de Jesús son sacramentales. 'Sacramento' significa, en efecto, don divino de salvación en y por una forma exteriormente perceptible, constatable, que concretiza ese don: un don salvífico en visibilidad histórica».

E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento*, 23-24.

¹⁵ La expresión es del concilio de Trento (DS 1611), que sin embargo no precisa el sentido de la misma.

¹⁶ DS 1608.

- «*Causan significando*»

Según lo que venimos diciendo, la experiencia de Jesús y de su comunidad son previas, sustentan y dan sentido al rito sacramental. La gracia o el encuentro de justificación ya vivido se manifiesta y se actualiza en cada sacramento. El Vaticano II afirma del bautismo: «En este sagrado rito se representa y se realiza el consorcio con la muerte y resurrección de Cristo»¹⁷. Esto se puede aplicar a los siete sacramentos: representan simbólicamente, actualizan la experiencia de Cristo que hoy se «re-crea» en la Iglesia.

Así recuperamos el verdadero sentido del clásico axioma «los sacramentos significando causan». Son eficaces porque son símbolos donde se manifiesta, se hace presente la vida Jesucristo y de su comunidad.

«Los signos de la gracia que existen en la nueva alianza son para siempre promesas inderogables de la gracia hechas por Dios. Pueden ser rechazadas por los individuos en cuanto tales, pero no obstante siguen siendo la oferta valedera de la salud, hecha por Dios en forma también valedera. Son en realidad *opus operatum*».

K. Rahner, *La Iglesia*, 34.

- *Oferta infalible de gracia*

El «*ex opere operato*» (obra realizada) no quiere decir que el rito sacramental en sí mismo, como por arte de magia, pueda cambiar interiormente al hombre. Ni siquiera dice que, al participar en un sacramento, se reciba infaliblemente la gracia o encuentro personal entre Dios y el hombre; según el mismo concilio de Trento, es imprescindible apertura en libertad por parte del sujeto. Con buen sentido, la teología escolástica distinguía entre «gracia

suficiente» y «gracia eficaz»: Dios nos salva, pero no sin nuestro libre compromiso en la tarea. Únicamente se afirma: en la celebración del sacramento se actualiza y oferta infaliblemente la gracia, que ya es realidad vivida en Cristo y en la Iglesia.

Pero ¿dónde se fundamenta esa infalibilidad? El concilio de Trento se refiere a «los sacramentos de la nueva ley». Son los signos de la nueva alianza, del tiempo nuevo; ese «año de gracia», cuando Dios envía su Espíritu para transformar el corazón de los hombres. La Iglesia confiesa que con Jesucristo ha llegado ya lo último y definitivo; esta novedad cualifica y promueve a la comunidad creyente que ofrece su vida en los sacramentos.

Ya se comprende qué significa «la obra realizada» (*opus operatum*). Es el amor de Dios, aceptado por la humanidad, el encuentro de gracia que ha tenido lugar en Jesucristo y sigue vivo en la Iglesia. Cuando los reformadores del s. XVI negaban la eficacia de los sacramentos, en el fondo negaban que la Iglesia visible es ya el nuevo y definitivo pueblo de Dios, esperado y anunciado en la revelación bíblica.

En el dinamismo sacramental, como en el acontecimiento Jesucristo y en la vida de la Iglesia, el amor gratuito de Dios que nos ama primero precede y prevalece (1 Jn 4, 19). La encarnación del Verbo, su existencia, su muerte y resurrección son epifanía del amor divino que ha prendido en el corazón del hombre. Ese amor del Padre nos justifica, nos hace justos en la comunidad cristiana. La declaración conciliar con la fórmula «*ex opere operato*» sólo quiso decir eso: lo primero y decisivo en la obra de salvación es el amor de Dios.

Saliendo al paso de un ritualismo eficazista, el Vaticano II ha puntualizado bien: «Los sacramentos no sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan»¹⁸. Siempre son eficaces porque simbolizan y hacen presente la fe o vida de la comunidad; así también la fortalecen y avivan. Para que la oferta cale y transforme a quien recibe un sacramento, se necesita fe, actitud de apertura humilde. Sólo entonces se realizará ese

¹⁷ LG 7

¹⁸ DS 1 606

dinamismo de justificación o encuentro de gracia que ya es vida y entraña de la Iglesia.

«Hubo tiempo en que se consideraba como un ideal a cultivar el que entre la vida corriente y la vida de los sacramentos existiera una notoria ruptura, como un foso protector, como el musulmán que se descalza antes de entrar en el recinto sacro... Se trata de la misma vida, toda ella empapada del Espíritu Santo, toda ella bajo una epiclesis constante, pero expresada de manera diversa según las circunstancias... Es la vida de todos los días que debe traerse a los sacramentos, es allí donde realmente comienzan los sacramentos, donde se fragua y se suda algo que realmente se puede celebrar aquí en la liturgia».

A. Iniesta,

Ensayos de Teología Pastoral, 1. Espíritu y misión
(Santander 1981) 110.

• *Espiritualidad peculiar*

En cada sacramento, la Iglesia profesa la misma fe y ofrece la única gracia o favor de Dios para responder a distintas situaciones y necesidades que viven los hombres. Según esas necesidades, la gracia tiene su propia modalidad, simbólicamente expresada en el rito sacramental. Ablución en el bautismo significa purificación y nuevo nacimiento; imposición de manos en la confirmación o en el orden evoca la fuerza del Espíritu. La liturgia, con todo su simbolismo, será el lugar apropiado para conocer la espiritualidad de cada sacramento.

3. Algunas cuestiones adyacentes

a) *Instituidos por Jesucristo*

En el concilio de Trento hay dos afirmaciones importantes: 1) Jesucristo instituyó los siete sacramentos; 2) la Iglesia no tiene poder sobre la «sustancia» de los mismos¹⁹. Pero es necesario interpretar adecuadamente la doctrina conciliar.

Según los evangelios, Jesucristo manda celebrar la eucaristía, el Resucitado da poder a los apóstoles para bautizar y perdonar; pero sobre los otros cuatro sacramentos no tenemos palabra expresa y directa de Jesús. Por otra parte, en el curso de la historia casi todos los ritos sacramentales han sufrido variaciones importantes. Parece que los reformadores del s. XVI tenían cierta base cuando afirmaban que, al menos algunos sacramentos, nada tienen que ver con Jesucristo y son más bien invenciones de la Iglesia.

Con lenguaje de la teología medieval, el concilio declaró que los siete sacramentos de la nueva ley han sido instituidos por Jesucristo, pero no precisó el modo de la institución. Tampoco explicó en qué consiste «la sustancia» de los sacramentos, cuando afirmó que la Iglesia no tiene poder sobre la misma.

En 1947, Pío XII puntualizó un poco más. «Sustancia» viene a ser «aquello que, según las fuentes de la revelación, Cristo quiso que se mantenga en el signo sacramental»²⁰. La voluntad de Cristo, normativa para la Iglesia, es que los sacramentos tengan calidad cristiana; se celebren sustentados en la experiencia de Cristo y la oferten a los hombres de modo fiel y elocuente. Pero esas fidelidad y elocuencia exigen cambios y adaptaciones según las distintas épocas y culturas en que los hombres viven. Y aquí la Iglesia, presencia y templo del Espíritu, tiene poder y deber de cambiar, adaptar e incluso crear la expresión simbólica pertinente.

Jesucristo instituye los sacramentos al poner en marcha la comunidad de la Iglesia; inicialmente, mientras desarrolló su actividad profética en Palestina, y después de la resurrección por medio de su Espíritu. En este sentido, los sacramentos «no son invenciones de la Iglesia», sino acciones de Jesucristo en su comunidad. Bien podemos suscribir lo que hace unos años escribió K. Rahner: «La existencia de verdaderos sacramentos, en sentido más riguroso y tradicional, no necesita fundarse en cada caso y en cada palabra —comprobable o presunta— en la que el Jesús histórico hable explícitamente de un sacramento determinado»; «la institución de un sacramento puede también —lo cual no quiere decir que debe siempre ocurrir— por el simple hecho de

¹⁹ DS 1601 y 1728.

²⁰ Const. Apost. *Sacramentum Ordinis* (DS 3857).

que Cristo fundó la Iglesia con su carácter de proto-sacramento»²¹.

b) ¿Por qué sólo siete?

En la tradición antigua de la Iglesia no se fija el número de sacramentos; hay distintas listas, a veces muy largas. El número septenario se fijó en la teología del s. XII y fue ratificado por el Magisterio en el s. XIII. El concilio de Trento declaró: «Los sacramentos de la nueva ley son siete, ni más ni menos»²².

Si por otra parte no es posible afirmar que Jesucristo se pronunciase sobre cada uno de los sacramentos, no hay más remedio que acudir a la «conciencia de la Iglesia» que, animada por el Espíritu, actualiza de modo público e infalible su realidad íntima o encuentro de gracia en favor de los hombres. Admitiendo que hay sacramento cuando la comunidad cristiana se compromete y empeña su propia vida, ¿quién sino ella tiene capacidad para decirnos cuándo hay sacramento?

El número septenario evoca la totalidad. Siete fueron los días de la creación y siete son también los dones del Espíritu que vivifica y fortalece a la Iglesia. Con este número se manifiesta la intención o voluntad de ofertar la gracia o salvación de Dios para los hombres «en la totalidad de su existencia». Lógicamente, también aquí debemos aceptar que la Iglesia tiene poder para cambiar, explicitar e incluso crear nuevas expresiones simbólicas en orden siempre a lograr un servicio a la totalidad del hombre²³.

c) Diversidad, jerarquía e interrelación

El término «sacramento» es análogo: *se realiza de forma distinta en cada caso*. Cuando se olvida esta diversidad entre los siete sacramentos, se cae con facilidad en deformaciones caricaturescas. Así ocurre, por ejemplo, cuando queremos meter a todos los sacramentos en el binomio «materia y forma». «Materia» es la parte indeterminada del rito, como

²¹ *La Iglesia ...*, 44-45.

²² DS 1601

²³ Muy clara la exposición de L. Boff, *Los sacramentos...*, 75.

ablución en el bautismo e imposición de manos en el sacramento del orden; «forma» viene a ser la determinación o precisión de la materia, por ejemplo las palabras rituales en el bautismo. Ese binomio servía como explicación en algunos sacramentos; pero en otros, como penitencia y matrimonio, había que hacer verdadero galimatías para determinar materias remotas y próximas.

«Los siete momentos capitales de la vida humana se convierten en *kauroi*, es decir, en momentos de salvación en los que el mismo Dios se manifiesta en Cristo bajo una forma que pertenece a nuestra realidad humana terrestre. Los sacramentos se convierten en signo visible de este hecho salvífico: que Dios mismo se compromete personalmente en el feliz resultado de la vida humana».

E Schillebeeckx, *Cristo, sacramento*, 203

La tradición ha reconocido *una jerarquía entre los sacramentos*. Por su afinidad con el misterio pascual, bautismo y eucaristía fueron catalogados como «principales». La eucaristía es centro y punto de referencia para todos los demás sacramentos²⁴.

En la teología escolástica se distinguen «sacramentos de muertos» y «sacramentos de vivos», según den la primera o la segunda gracia. Bautismo y penitencia son «sacramentos de muertos»: el sujeto de los mismos está bajo el pecado. Los demás son «sacramentos de vivos» porque suponen que ya están en gracia quienes los reciben.

En la visión que venimos dando hay que precisar mucho esta división, que tal vez responde a una idea cosista de la gracia y a un eficacismo estático del rito sacramental. Pero la división «sacramentos de muertos» y «sacramentos de vivos» puede resultar elocuente para dar a entender que la salvación de Dios no sólo cura nuestras heridas, sino que también nos abre nuevas posibilidades. La teología tradicional habla de «gracia sanante» y de «gracia elevante».

²⁴ Y Congar, *La idea de sacramentos mayores o principales*: «Concilium» 31 (1968) 24-27.

En realidad, todos los sacramentos actualizan el único favor de Dios que llena nuestros vacíos y transforma nuestra condición. Somos perdonados para ser divinizados. Es el encuentro que ya tiene lugar en la comunidad creyente cuya entraña se actualiza en el sacramento. Quienes participan en la celebración sacramental, también del bautismo y de la penitencia, ya llegan movidos por la gracia; se han sentido perdonados y amados; en el sacramento proclaman su fe o gracia ya experimentadas.

d) *El organismo sacramental*

La teología se ha preocupado de clasificar los sacramentos en un esquema coherente. Santo Tomás hace la clasificación desde distintas claves²⁵. Merece la pena traer aquí la que destaca en primer lugar: los sacramentos tienen por objetivo perfeccionar a los hombres en la vida cristiana, y ser remedio contra el pecado; esa vida no sólo es personal, sino también comunitaria. En esta clave y en paralelismo con la vida o existencia corporal, los sacramentos son medios de vida:

1. En cuanto a la propia persona
 - Promoviendo la vida
 - como dádiva del ser: bautismo
 - como aumento del ser recibido: **confirmación**
 - como alimento de la vida: eucaristía
 - Curando la enfermedad
 - curación del pecado: penitencia
 - curación de la debilidad: **extrema unción**
2. En orden a la comunidad
 - facultad de propagación natural: matrimonio
 - facultad para dirigir a la comunidad y ejercer actos públicos: sacramento del orden

Esta clasificación está condicionada lógicamente por la visión sacramental del s. XIII cuando escribe santo Tomás. Todavía llama «extrema unción» al rito que hoy más adecuadamente llamamos «unción de los enfermos». Tampoco entonces se daba prioridad al matrimonio como sacramento del amor que completa y perfecciona mutuamente a los cónyuges. Pero las tres dimensiones de la gracia sacramental —elevante, sanante y comunitaria— son criterio válido y permanente para una presentación adecuada de los sacramentos.

Asumiendo y reinterpremando esta clasificación, dividimos nuestro estudio en tres grandes partes:

I. Sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación y eucaristía.

II. Sacramentos de curación o rehabilitación: penitencia y unción de enfermos.

III. Sacramentos para servicio de la comunidad: matrimonio y orden.

Lecturas

- K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964).
E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966).
L. Maldonado, *Iniciaciones a la teología de los sacramentos* (Madrid 1977).
L. Boff, *Los sacramentos de la vida* (Santander 1978).
J. M. Castillo, *Símbolos de libertad* (Salamanca 1981).
G. Fourez, *Sacramentos y vida del hombre* (Santander 1983).
F. Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta* (Madrid 1987).
J. Espeja, *Sacramentos y seguimiento de Jesús* (Salamanca 1989).

²⁵ *Suma Teológica*, III, 65, 1.

I
SACRAMENTOS
DE
INICIACION CRISTIANA

1

La iniciación cristiana

1. Un proceso ¹

Hablando en general, «iniciación» significa introducir en el conocimiento y participación de una realidad. La condición histórica del hombre postula un tiempo de aprendizaje y discernimiento; tiene que ir descubriendo y habituándose a lo nuevo. Pensándolo bien, la educación ya es iniciación al conocimiento, a las relaciones humanas y a las responsabilidades en la vida pública. En algunos pueblos de Castilla existen ritos para declarar el paso de adolescente a mozo; como en pueblos latinoamericanos se hace la fiesta de las quinceañeras. En lenguaje taurino tiene significado simbólico «dar y tomar la alternativa»: viene a ser como una iniciación públicamente reconocida.

La iniciación es como un proceso. El sujeto se siente atraído por lo que vive una comunidad; ésta le abre sus puertas, y el candidato se hace poco a poco miembro maduro en la comunidad que le acoge. Un proceso de conocimiento y reconocimiento que se celebra y expresa en lenguaje simbólico.

La iniciación es término familiar en muchas religiones para indicar la incorporación a la comuni-

dad religiosa con sus creencias y prácticas sacramentales. Tertuliano constata: «Los mismos paganos tienen la costumbre de iniciar, por una especie de bautismo a los neófitos, en ciertos misterios de la diosa Isis y del dios Mitra» ².

«Iníciense a los catecúmenos convenientemente en el misterio de la salvación, en la práctica de las costumbres evangélicas y en los ritos sagrados que han de celebrarse en tiempos sucesivos, y sean introducidos en la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad del pueblo de Dios».

Vaticano II, AG 14.

Iniciación cristiana significa el proceso seguido para conocer y participar en la vida de la comunidad creyente que es la Iglesia. El hombre se siente atraído por esa comunidad que le ofrece su misterio: proyecto de salvación que Dios realiza en Jesucristo. Según la tradición, «iniciar en los misterios cristianos» quiere decir «iniciación en el Verbo». Como en la experiencia humana y religiosa, también aquí el lenguaje adecuado es el simbólico.

Los siete sacramentos, como expresiones y alimento de la fe, introducen a los hombres en el

¹ J. A. Vela, *Reiniciación cristiana* (Estella 1986) 66-72; Varios, *La celebración en la Iglesia, II. Los sacramentos* (Salamanca 1988) 27-125; C. Floristan, *Para comprender el catecumenado* (Estella 1989) 25-32.

² *Lib. de bapt.*, V. PL 1, 1312-1313.

misterio de Cristo y de la Iglesia; en sentido amplio se puede afirmar que los siete «inician en el cristianismo». Pero hay tres sacramentos llamados «de iniciación» porque se celebran en el proceso seguido para que el hombre, movido por la palabra, profese públicamente su fe y participe la vida de la comunidad creyente. Estos sacramentos son bautismo, confirmación y eucaristía.

En los escritos apostólicos y en los primeros siglos, bautismo y confirmación van inseparablemente unidos, hasta el punto de que resulta muy difícil distinguirlos como dos sacramentos. Pero aquí tiene aplicación lo dicho anteriormente: hay sacramento en sentido estricto cuando la Iglesia empeña y compromete su esencia de comunidad salvífica en favor del hombre; luego sólo ella está capacitada para decirnos cuándo hay un sacramento en sentido propio. Si hoy declara que la confirmación es uno de los siete sacramentos, sólo desde esta fe podemos y debemos interpretar la tradición apostólica y patristica.

2. Dinamismo en tres actos

La organización del catecumenado y el proceso de iniciación tuvieron su edad de oro en los siglos III y IV, pero su dinamismo fundamental quedó ya diseñado en la comunidad de los apóstoles³.

El acontecimiento de pentecostés puede ser referencia fundamental. Hombres «venidos de cuantas naciones había bajo el cielo» son alcanzados por la palabra, y preguntan qué deben hacer. Pedro señala el camino: «Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo»; «recibiréis el Espíritu Santo»; los nuevos creyentes «acudían a la fracción del pan» (Hch 2, 38-42).

Sin pretender que ahí ya estén bautismo, confirmación y eucaristía como tres sacramentos distintos y perfectamente delimitados, es evidente que se apuntan tres pasos distintos en la incorporación a

³ R. Babie, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Barcelona 1965), J. Danielou y R. Du Charlat, *La catequesis en los primeros siglos* (Madrid 1975), M. Dujarier, *Breve historia del Catecumenado* (Bilbao 1986)

la Iglesia. Se perciben como tres momentos que dan pie para confesar tres ritos sacramentales.

Incluyendo sólo bautismo y confirmación, resulta elocuente Hch 8, 4-16. Felipe se desplazó a Samaria y anunció el evangelio; al oírle, muchos creyeron en la palabra, y se bautizaron. Pero ese gesto fue seguido de otro: Pedro y Juan, venidos de Jerusalén, «imponían las manos a los recién bautizados, que recibían el Espíritu Santo» (8, 17). Algo parecido tiene lugar en Efeso: al escuchar la palabra, algunos se bautizaron en el nombre del Señor Jesús, «e imponiéndoles Pablo las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo y hablaban lenguas y profetizaban» (Hch 19, 5-6). De la eucaristía no se hace mención aquí, pero la participación en la misma era consecuencia y expresión normal de haber entrado en la comunidad por el bautismo y de haber recibido el Espíritu⁴.

3. El catecumenado

Como sabemos por la historia, pronto la Iglesia sufrió la persecución. Los cristianos debían estar convencidos de su fe y dispuestos incluso a perder la vida por la causa de Jesucristo. Por eso la pertenencia creyente a la comunidad exigía convicción personal firme. Para lograr ese conocimiento y esa madurez requeridos, nació el tiempo del catecumenado. Aunque su organización varía según regiones e Iglesias locales, el objetivo era común: que los candidatos adquieran adecuado conocimiento de la fe cristiana; que la practiquen con una vida intachable; que toda la comunidad cristiana los acompañe en ese tiempo de conversión. Fundamentalmente, los pasos a seguir eran: anuncio del mensaje, admisión al catecumenado, preparación remota y próxima para el ingreso en la comunidad cristiana.

Al final del catecumenado y hecho el discernimiento comunitario pertinente, se celebraban los ritos del bautismo con la imposición de manos y la

⁴ Los recién bautizados «eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles, en la fracción del pan y en la oración» (Hch 2, 42). Posiblemente Heb 6, 4 se refiere a la iniciación cristiana «Cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo»

participación en la eucaristía. Es elocuente y puede ser indicativo para nosotros hoy, que, celebrados ya los sacramentos de iniciación, todavía los neófitos seguían recibiendo instrucción sobre los misterios cristianos en las llamadas «catequesis mistagógicas» que son auténticos tratados de espiritualidad cristiana ⁵.

⁵ D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana* (Bilbao 1980) 100-113; C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*, 56-66.

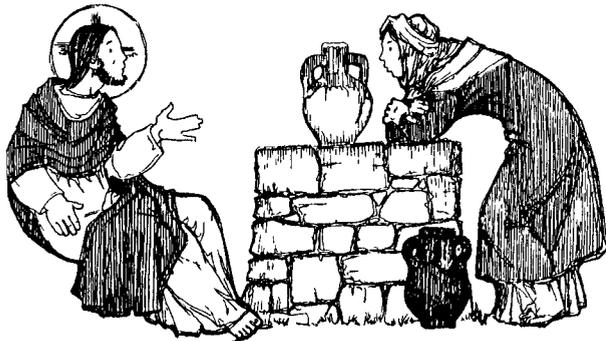
Lecturas

- J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los Padres* (Madrid 1963).
Secret. Nacional de Catequesis, *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (Madrid 1976).
D. Borobio, *Proyecto de Iniciación Cristiana* (Bilbao 1980).
A. Iniesta, Varios artículos muy atinados en *Teopraxis. Ensayos de teología pastoral, I. Espíritu y misión* (Santander 1981).
M. Dujarier, *Iniciación cristiana de adultos* (Bilbao 1986).
A. Vela, *Reiniciación cristiana* (Estella 1986).
Varios, *La celebración de la Iglesia, II. Sacramentos* (Salamanca 1988).
C. Floristán, *Para comprender el catecumenado* (Estella 1989).

2

El bautismo: entrada en la Iglesia

El bautismo es el primer sacramento. Alcanzados por el Espíritu, los hombres aceptan la palabra y se ponen en camino hacia la comunidad de Jesucristo. Esta comunidad abre sus puertas



y ofrece su dinamismo vital. En la celebración del bautismo, como en el nacimiento de un viviente, ya están marcadas las líneas fundamentales de su desarrollo. Partiendo de esta celebración, tendremos *el diseño de la espiritualidad cristiana*.

Según hemos dicho, los sacramentos cristianos son símbolos en acción; expresan simbólicamente y actualizan la fe o vida de la comunidad creyente. Conociendo el simbolismo de la celebración sacramental, tendremos acceso a la espiritualidad de cada sacramento. Podríamos analizar sin más el símbolo sacramental del bautismo para deducir su espiritualidad; pero nuestro discurso será más inteligible y completo presentando en primer lugar la fe o experiencia de la comunidad cristiana que sustenta y da contenido al rito. Finalmente, aunque sea de forma breve, remitimos al problema pastoral del bautismo de niños.

1. La fe de la comunidad cristiana

La experiencia o vida de la Iglesia que motiva, fundamenta y garantiza el rito bautismal, emerge dentro de una experiencia humana, cuyo eco se deja sentir en las distintas manifestaciones religiosas.

a) *Una sensación común: alienación y culpabilidad*

Para el hombre, su propia libertad es un misterio; se siente capaz de lo más sublime, y sin embargo cae mil veces en lo más rastrero. Goza de una «libertad esclavizada»: no hace siempre lo que quiere; y cuando lo hace, su decisión no es transparente y con frecuencia está deformada por motivaciones oscuras e inconfesables. Tal es la condición trágica del ser humano, que nada más nacer sufre la ineludible alienación existencial.

El poder y la impotencia de nuestra libertad provocan en nosotros el sentimiento de culpa; nos sentimos como deudores que debemos pagar algo. Insatisfechos e irreconciliados, buscamos la forma de superar esa triste alienación que nos impide ser nosotros mismos. En esta idea me impresionaron hace unos años obras como *El mito de Sísifo* de A. Camus, o *El proceso* de F. Kafka.

Los cristianos también sufrimos esa diferencia entre lo que somos y lo que anhelamos ser; entre la limitación que determina nuestra propia marcha y la universalidad o plenitud que barruntamos. La carta de Pablo a los Romanos traduce bien esa paradójica situación: «No hago lo que quiero, sino que hago el mal que no quiero»; «tengo la sensación de ser carnal vendido como esclavo al pecado» (7, 9; 1, 14). Es la fuerza arrolladora del mal que clava sus garras en cristianos, judíos y gentiles: «Ninguno es inocente, ni uno solo» (3, 9).

b) *Interpretación religiosa*

Los distintos movimientos y grupos religiosos asumen la experiencia común de la humanidad, y tratan de dar su explicación. Con variadas expresiones e interpretaciones, plasman ese anhelo de plenitud que todos los hombres abrigamos en nuestra intimidad, mediante «la nostalgia del paraíso que ha cuajado en mitos y leyendas sagradas»¹.

Para explicar la situación de libertad alienada, se acude frecuentemente a una caída del hombre tan antigua como la misma creación. En esa caída inciden todos los miembros del género humano,

que necesitan ser purificados. La vida y la felicidad conllevan una exigencia de liberación, que se pretende llenar estableciendo con el misterio o divinidad relaciones de humilde acatamiento.

c) *Interpretación bíblica*

En la Biblia se constata la experiencia humana común, que a su vez recibe una interpretación nueva. El hombre tiene deseos de una realización definitiva, porque su creador le ha hecho imagen suya y le ha destinado a la felicidad del paraíso. El Génesis se refiere a una inocencia en que los hombres pueden vivir su libertad en comunión amistosa con Dios y con todos los seres que pueblan el mundo; el paraíso tiene lugar en este proyecto diseñado para los hombres.

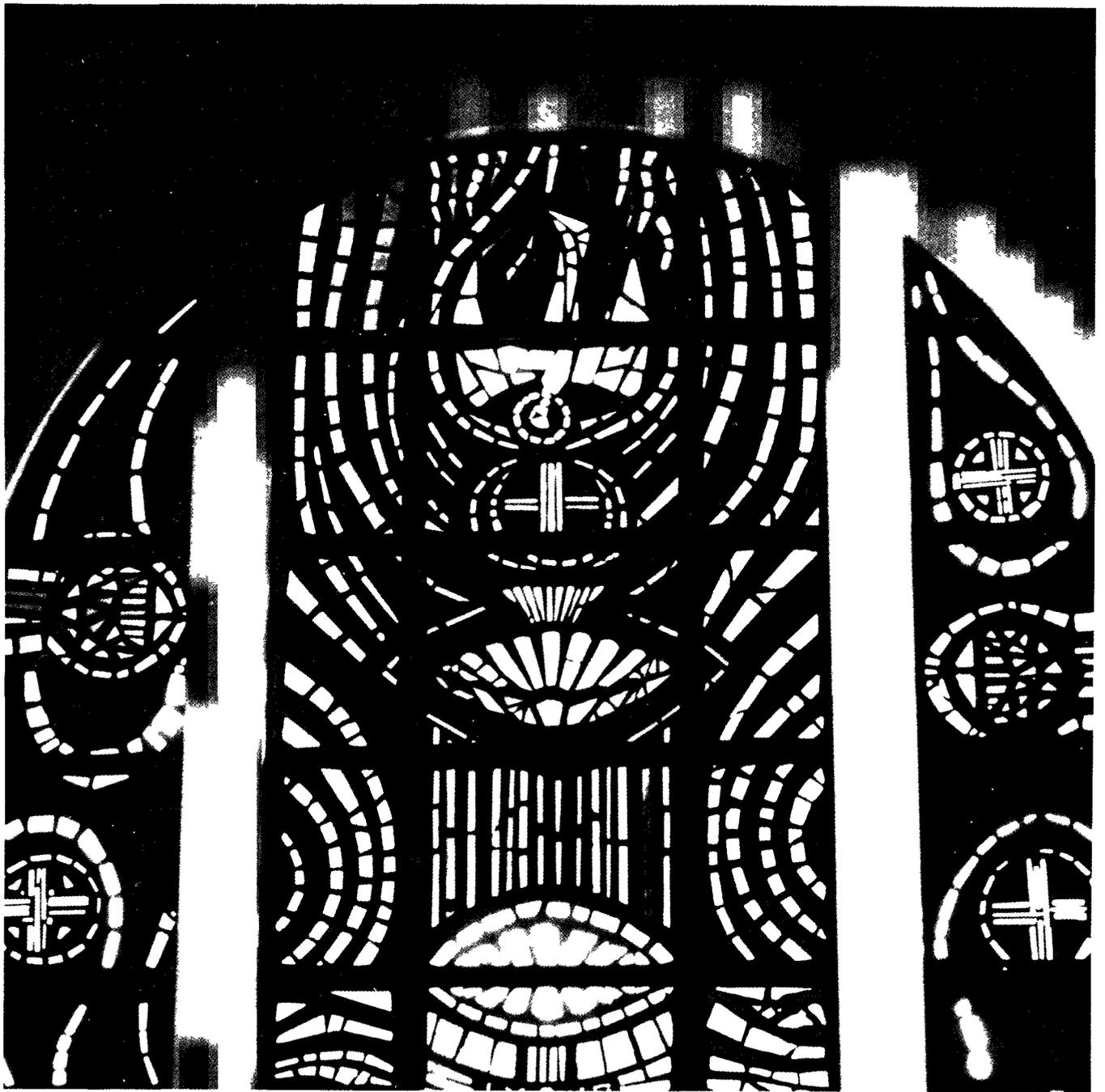
Pero quienes redactaron la historia bíblica de los orígenes conocían y sufrían esa trágica impotencia y humillante limitación del hombre para ser bueno y actuar en libertad. Desde un mundo desfigurado por la dominación, la injusticia y el crimen, buscaron una explicación en «el relato de la caída»: el hombre creado para ser libre y feliz no fue capaz de responder al proyecto de su creador (Gn 3, 6-7).

Sin embargo, esa misma caída es interpretada «desde una experiencia original y fundante»: movido a compasión, Dios se ha inclinado hacia los hombres, se ha hecho cargo de su alienación, e interviene para formar un pueblo de personas libres que «levanten sus cabezas» y vivan como hermanos. Es el artículo central del «credo bíblico», que se apoya en un hecho histórico: cuando los israelitas vivían esclavizados en el imperio egipcio, Yahvé los liberó portentosamente.

Esa fe no sólo da pie para interpretar el pasado de la creación. También abre hacia un futuro esperanzador. A pesar de las impotencias y fracasos, Dios se mantiene fiel a su proyecto: hacer un pueblo de hombres libres. En la primera caída ya se anuncia la liberación final (Gn 3, 15). Y cuando la perversidad de los hombres raya en lo intolerable, Dios mismo interviene mediante un diluvio para destruir lo perverso y promover de nuevo la verdadera creación.

Los líderes y la legislación bíblicos recordarán

¹ M. Eliade, *Traité de histoire des religions* (Paris 1968) 386.



una y otra vez este proyecto. Pero el pueblo cayó con mucha frecuencia en la tentación idolátrica, y la legislación fue manipulada para servir a intereses bastardos contra el proyecto del creador. Como voz de Dios, llegan los profetas: Dios había intervenido en el pasado liberando al pueblo y firmando con él alianza de amistad; a pesar de todas las infidelidades por parte de los hombres, llegará un porvenir de felicidad: nueva creación, nuevo éxodo, nueva purificación, el tiempo del paraíso, cuando el Espíritu transforme el corazón de los hombres, y la humanidad sea realmente «pueblo de Dios»².

Creación, paso del mar Rojo, diluvio, efusión del Espíritu anunciada por los profetas, serán en la tradición litúrgica y patrística figuras y anuncio del bautismo.

d) Interpretación desde la fe cristiana

– Como los demás hombres, también los cristianos sufrimos la situación de ambigüedad en nuestra vida. Pero tenemos la experiencia de que con Jesucristo ha llegado ya la salvación, la nueva humanidad, el reino esperado.

Porque Jesús vivió y murió con amor y libertad inequívocos, fue confesado como palabra, Hijo de Dios: la humanidad «satis-fecha», realizada plenamente por obra del Espíritu. O en otra versión: con Jesucristo ha llegado la salvación universal y definitiva para todos los hombres: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hch 4, 12). Con esa fe, los primeros cristianos interpretaron la dura experiencia de alienación y de pecado.

La carta de san Pablo a los Romanos es buen ejemplo de esta interpretación creyente; hay que meditar su buena noticia. Destaca primero el poder arrollador del mal que clava sus garras en todos los hombres, y los deshumaniza provocando en ellos desesperación y angustia: «¿Quién me libraré de este ser mío instrumento de angustia?» (Rom 7, 24).

Y aquí viene la novedosa experiencia cristiana.

² «Os daré un corazón nuevo e infundiré en vosotros un espíritu nuevo; quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne; vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Ez 36, 26-28). También Os 2, 25.

Jesucristo es la entrada de Dios mismo en la historia sufriendo de los hombres para liberarlos y salvarlos de su alienación y limitaciones. Su amor gratuito ha vencido la fuerza del mal «en beneficio de todos» (5, 15). Hay ya una realidad nueva: donde había esclavitud, reina hoy la libertad (8, 15), la ley queda superada por el espíritu (Rom 8, 4); tribulación, angustia, persecución quedan destruidas por el amor de Dios «manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (8, 31).

– La fe cristiana incluye otro artículo no menos importante: gracias al Espíritu, hombres y mujeres «son convocados» para formar la Iglesia, «cuerpo espiritual» del Resucitado en la historia. Es el «nuevo pueblo de Dios», integrado por personas de toda raza, nación y condición social. Jesucristo es la piedra angular en que todos los bautizados encuentran consistencia (1 Pe 2, 4); la vid cuya savia participan todos los cristianos (Jn 15, 1-5). La Iglesia es «pueblo adquirido», «pueblo de Dios» donde se dan la liberación y salvación esperadas (1 Pe 2, 9-10).

2. El bautismo de Jesús

La tradición y la liturgia ven el prototipo del bautismo cristiano en el bautismo de Jesús. Los relatos evangélicos de aquel acontecimiento histórico son piezas teológicas en que los primeros cristianos expresan su interpretación creyente sobre la vida y mensaje de Jesús. Según Mc 3, 16, «Jesús salió del agua y en esto se abrieron los cielos»; no se trata de un milagro deslumbrante ni de un acontecimiento cósmico extraordinario; es más bien el lenguaje empleado por los profetas cuando hablan de nueva revelación (Ez 1, 11). En el bautismo de Jesús, los evangelistas destacan tres rasgos más notables, que nos servirán para estructurar el significado y espiritualidad del bautismo.

a) Obra del Espíritu

Cuando Jesús fue bautizado en el Jordán, «descendió el Espíritu Santo sobre él» (Jn 3, 22). «En forma de paloma» no sólo evoca la figura del Espíritu que aleteaba sobre las aguas primordiales de la creación (Gn 1, 2); significa también que Jesús es

como el nido, el lugar del Espíritu, como sugiere la confesión del Bautista según Jn 1, 32: «Yo he visto al Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre él». Por ello, sólo Jesús puede ofrecernos «el bautismo del Espíritu»³.

b) Dios, amor gratuito

«Tú eres mi Hijo, el amado, en quien tengo mis complacencias» (Mc 1, 11). Esta confesión responde a lo que Jesús vivió y manifestó en su conducta y actividad históricas: «su intimidad única con el Padre». En los evangelios aparecen distintas visiones bíblicas sobre Dios; pero, de una forma u otra, todas dan a entender la originalidad en la experiencia de Jesús: vive la presencia y cercanía de Dios como Padre, amor gratuito que irrumpe allí donde nadie lo espera, que permanece inabarcable y escondido cuando se manifiesta como amor incondicional. El padre del hijo pródigo y el dueño de la viña que paga jornal completo también al que llegó tarde al tajo revelan la experiencia de Dios que vivió Jesús: la justicia del Padre brota y encuentra perfección en su entrañable misericordia.

c) Dedicación total a la causa del reino

«Reino» es en la Biblia una categoría que centra todos los anhelos y esperanzas del pueblo y de la humanidad: llegará un día en que Dios intervendrá con poder para vencer todas las alienaciones de la humanidad, impondrá justicia y derecho sobre la tierra, levantará de la marginación a los desvalidos, y creará una comunidad de hombres libres que no se adiestrarán para la guerra, sino que se relacionarán como hermanos⁴. Jesús habla del reino en esta mentalidad. Nunca lo definió, pero su venida cons-

tituye la buena noticia: «El reino llega ya»⁵. Con símbolos y parábolas, vuelve una y otra vez sobre la idea: el reino es como un banquete donde todos los hombres, ricos y pobres, puedan sentarse juntos en la misma mesa (Mt 22, 1-10).

Al interpretar teológicamente el bautismo de Jesús, los evangelistas han querido destacar el reino como causa u objetivo central en su vida y martirio.

Lc 3, 21 introduce: «Cuando todo el pueblo se bautizaba», también Jesús se acercó a recibir el bautismo. Sugiere así la solidaridad de Jesús con los hombres que reconocen su pobreza y buscan el cambio de una situación injusta. La interpretación del evangelista responde bien a la conducta histórica de Jesús: pensando en el reino, esa comunidad de hombres libres y hermanos, hizo suya la causa del pobre, denunció los atropellos de los potentados, y pidió la conversión al «Dios del reino»; así manifestó la voluntad del Padre que hace justicia con amor gratuito, pero solicitando la libre intervención del hombre.

Jesús se comprometió a fondo en secundar esa voluntad de construir el reino, pero su pretensión fue intolerable para las fuerzas del mal, que le condenaron a muerte. Su martirio fue consecuencia de una vida comprometida en la llegada de la nueva sociedad. En esta perspectiva, es elocuente que la tradición evangélica relaciona el bautismo en el Jordán con la muerte de Jesús. Ya éste interpreta su martirio como un bautismo (Mc 10, 38); pero los evangelistas van más allá. Mc 1, 10 dice que, al ser bautizado Jesús, «los cielos se rasgaron»; la expresión evoca fácilmente otro texto de Mc 15, 38: «Al morir Jesús, el velo del templo se rasgó, de arriba abajo»; desaparecen los muros que separan a los hombres, se acaban las discriminaciones, llega ya el reinado de Dios.

En el bautismo de Jesús ya está presente su vida entregada por la nueva humanidad. Algunos autores traducen la confesión de fe «tú eres mi Hijo, el amado», que tiene lugar en el bautismo del Jordán, por «tú eres mi servidor». Se remite así al servidor de Isaías que, seducido por Dios, es capaz de

³ J. Mateos, *Del bautismo de Juan al bautismo de Jesús*. Confer. en la Fund. «Santa María» (Madrid 1986).

⁴ Para conocer el significado de la categoría «Reino», R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1966).

⁵ Mc 1,15; Jesús sigue pensando que el reino llegará con su muerte (Lc 22, 18); es el objetivo que centra toda su existencia y actividad (Mt 19, 10-12).

sacrificar su vida por la liberación de los hombres, por un mundo «en justicia y en derecho»⁶.

d) *Una vida en libertad y en confianza*

Jesús no sólo anuncia la llegada del reino; él mismo realiza esa llegada en su propia conducta. Los evangelistas confiesan su fe destacando la libertad de Jesús y su confianza plena respecto al Padre.

El relato del bautismo en el Jordán se completa en el relato de las tentaciones que traen los sinópticos. Mt 4, 1-11 resulta bien elocuente. Como el pueblo de la Biblia, también Jesús es llevado al desierto. Pero donde el pueblo dijo «no» y sucumbió a la tentación, Jesús dice «sí» a la voluntad del Padre. Fue hombre libre de las idolatrías: recursos, seguridad egoísta, poder que oprime. En horizonte más amplio, Mc 1, 12-13 confiesa que Jesús es el verdadero Adán: el hombre reconciliado con todos los seres de la creación; como al primer hombre antes de la caída, también los ángeles sirven a Jesús cuando supera las tentaciones.

La segunda tentación refleja bien lo que fue toda la existencia de Jesús: un camino en la oscuridad y en el riesgo, fiándose siempre del Padre; nunca exigió signos que matan esa tensión propia de la verdadera esperanza. Ya el servidor que aparece en el bautismo de Jesús se refiere al hombre que, atento siempre a lo que sugiere el espíritu, confía en el Señor (Is 42, 2). Los evangelios dan a entender que Jesús vivió un proceso en su existencia y en su actividad. Tuvo que recorrer distintas etapas: anunció con alegría la llegada del reino, después sufrió la incompreensión de todos, y finalmente aceptó la cruz como servicio a la causa del reino. En todo ese proceso se mantuvo fiel a la voluntad del Padre; los primeros cristianos le confesarán «iniciador y consumidor de la fidelidad» (Heb 12, 2).

La conducta histórica y el martirio de Jesús estuvieron determinados por una *mística* y una *ruptura*. Una mística de hacer la voluntad del Padre o de anunciar la llegada del reino; vivió esa mística en su intimidad de Hijo y la plasmó en una libertad

⁶ Para ver esta idea en la figura del servidor, cf Is 32, 1, 42, 3, 53, 5 9 11

extraordinaria. Pero esa mística exigió también serias rupturas y conflictos hasta el martirio.

El bautismo en el Jordán, las tentaciones de Jesús, el retorno al paraíso serán temas muy socorridos en la tradición para explicar el significado del bautismo cristiano⁷.

3. «Configurados a Cristo por el bautismo»

En estas palabras, el Vaticano II es fiel a la revelación neotestamentaria y a la tradición viva de la Iglesia⁸. Las primeras comunidades cristianas confesaban y celebraban esta realidad: mediante el bautismo, el hombre queda introducido en el misterio de Cristo, hace suyas las opciones fundamentales del Maestro y trata de «re-crearlas» en nueva situación histórica. Desglosemos un poco esta idea.

a) *Paso al mundo del Hijo*

Así define al bautismo el concilio de Trento. Hay dos mundos distintos y opuestos: uno es el del pecado y de las tinieblas, obra del primer Adán, el hombre pecador; otro es el mundo de la vida y de la luz, obra de Cristo, «nuevo Adán». El bautismo nos arranca del mundo perverso y nos introduce «al reino del Hijo de su amor»⁹. La catequesis bautismal de los primeros siglos confesó y celebró esta fe con expresiones bien elocuentes.

b) «Partícipes y consortes»

Los grandes obispos del s. IV explicaban a los recién bautizados el significado de su bautismo: «Habéis sido hechos partícipes y consortes de Cristo»; «sois ya posesión de Cristo y consagrados a él».

⁷ Importantes J. Danielou, *Sacramentos y culto según los Padres* (Madrid 1962), Th. Camelot, *Espiritualidad del bautismo* (Madrid 1963)

⁸ LG 7 Detallado comentario desde la tradición, en J. Espeja, *Por el bautismo nos configuramos a Cristo* «Ciencia Tomista» 313 (1970) 513-559 Remitiremos a esta publicación con la sigla a c

⁹ DS 1524

Este sacramento significa el encuentro personal y vivo del hombre con el acontecimiento de Jesucristo, celebrado en la comunidad cristiana. Es «la integración en Cristo», «comunidad con el Verbo»¹⁰.

c) «*Os habéis vestido de Cristo*»

Cuando algunos judaizantes querían imponer la circuncisión a los nuevos cristianos, Pablo reacciona: la verdadera descendencia de Abrahán es Cristo, a quien apuntan todas las promesas; los bautizados entran en el mundo de Cristo y no necesitan la circuncisión carnal (Gál 3, 27).

La comparación del bautismo con el vestido seguramente no proviene de la túnica blanca que recibían los neófitos al salir de la piscina bautismal y cuya noticia más antigua es del s. IV. El apóstol quiere únicamente confesar la fe de la comunidad cristiana, sirviéndose de la mentalidad corriente: los vestidos son la continuidad y sustitutivo de la persona; transmiten la fisonomía y características del hombre al que pertenecen. Al decir que los bautizados revisten a Cristo, se quiere afirmar que los rasgos del salvador marcan ya la fisonomía del bautizado¹¹.

En esta idea, la tradición declara que las aguas bautismales «son cristíferas» y hacen que el Verbo llegue a ser «vestido del alma». El bautismo es «manto de salvación, túnica de alegría, vestido luminoso»¹².

d) «*Sellados por el bautismo*»

Es otra imagen tradicional para expresar el paso y la pertenencia de los bautizados al mundo de Cristo. Tienen sentido bautismal 2 Cor 1, 21-22: «Es Dios quien nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió y el que nos marcó con su sello, y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones»; y Ef 1, 13: «En Cristo fuisteis sellados con el Espíritu de la promesa». Y el signo puede ser

¹⁰ 15. Referencias en *a. c.*, 547-548.

¹¹ Hay que revestir la coraza de la fe y de la caridad (1 Tes 5, 8); revestirse de las armas de la luz (Rom 13, 12); revestirse del hombre nuevo (Col 3, 10).

¹² *A. c.*, 523-524.

más elocuente si comparamos el bautismo con la circuncisión entendida como un sello: «En Cristo fuisteis circuncidados con circuncisión no quirúrgica, sino mediante el despojo de vuestro cuerpo mortal» (Col 2, 11).

La catequesis y la liturgia del bautismo en los primeros siglos vuelven frecuentemente a la imagen: el bautismo es «el sello del Hijo de Dios». La liturgia visigótica pide por los recién bautizados, «a quienes sellaste con tu nombre». La vocación del cristiano es «llevar el nombre de Cristo». Es el fruto del bautismo que sugiere bien el rito de la signación: «Imprimo en tu pecho y en tu frente el sello de Nuestro Señor Jesucristo». A esta tradición responde el Vaticano II cuando afirma: cristiano es «el hombre consagrado a Cristo por el bautismo»¹³.

e) «*Habéis sido hechos Cristo*»

Según Rom 6, 5, por el bautismo los hombres reciben el mismo ser de Jesucristo. En el s. IV, san Cirilo de Jerusalén, hablando a los neófitos, hace un sabroso comentario: «Bautizados en Cristo, vestisteis a Cristo, habéis sido transformados en el Hijo de Dios; el que nos ha predestinado a ser hijos, nos ha hecho conformes al cuerpo glorioso de Cristo; con razón pues vosotros sois llamados cristos, vosotros sois imágenes de Cristo»¹⁴.

Esta fe tiene ya su expresión en la alegoría de la vid y los sarmientos que trae Jn 15, 1-8, y que ha sido muy frecuentada por la tradición catequética del bautismo para explicar la integración del bautizado en Cristo, verdadera vid cargada de vitalidad. Y es significativo un detalle: Jesucristo no es sólo la cepa, sino la vid –cepa y sarmientos–; los cristianos participan la única vida que tiene su plenitud en el Hijo.

En esta convicción nacieron frases como éstas: «la nueva creación del bautismo hace de mí un cristo»; «quienes son iluminados (bautizados) asumen la figura y el aspecto de Cristo, la forma del Verbo queda impresa en ellos, de modo que en cada uno nace Cristo»; «al salir de las aguas bautismales,

¹³ LG 31.

¹⁴ *Cat. Mist.*, III, 1: PG 33, 1080.

llevas en ti al Hijo de Dios, has sido transformado en él, has venido a ser de su misma familia, de su misma especie»¹⁵.

f) *En el dinamismo pascual*

La existencia y destino de Jesús se realizan en un proceso de pascua: paso de Dios en la humanidad que, venciendo el egoísmo, la esclavitud y la muerte, entra por fin en un mundo nuevo de amor, libertad y vida. Este dinamismo marca toda la conducta histórica de Jesús, que fue un «sí» a la voluntad del Padre o implantación del reino, y un «no» a las idolatrías homicidas. Pero esa dialéctica entre vida y muerte resulta más palpable y escandalosa en la muerte de cruz y resurrección.

Por el bautismo, los hombres son incorporados en ese dinamismo pascual. En Rom 6, 3, san Pablo escribe a los primeros cristianos: «¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte?; fuimos pues con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva».

La tradición ha vivido con intensidad esta fe: «Cuando sumerjo mi cabeza en el agua, recibo la muerte de Cristo, y cuando salgo de la misma, consigo la resurrección que busco». En el antiguo bautisterio de Ravena se lee: «Me introdujo en el lugar de su pascua». Y esa misma fe motiva la plegaria litúrgica: «Que se hagan partícipes de la muerte de Cristo por el bautismo, que participen de su resurrección»¹⁶.

En sus catequesis bautismales, los obispos del s. IV explican cómo la celebración del bautismo representa la muerte de Cristo. Como Jesús avanzó al suplicio, el catecúmeno avanza también hacia su bautismo. Antes de sumergirse en las aguas saludables, se despoja de sus vestidos imitando a Cristo despojado de los suyos para ser crucificado. Al sumergirse dentro del agua, imita simbólicamente a Cristo sumergido en el sepulcro.

Según la teología medieval, entre las formas posibles de ablución bautismal, la más perfecta es la inmersión porque en ella se representa más claramente la sepultura del Señor. Las tres inmersiones evocan los tres días en que el cuerpo de Cristo permaneció en la oscuridad de la muerte. Las catequesis bautismales insisten: «el bautismo es imagen de los sufrimientos de Cristo», «antitipo de su pasión», «imitación de su muerte». Tal vez esta idea pudo influir en la arquitectura de las piscinas bautismales en forma de cruz o en forma rectangular a modo de sepultura¹⁷.

Pero Jesús no muere para quedar muerto, sino para entrar en una vida nueva e inmortal. Y la celebración bautismal expresa también esta idea. La tradición llama al bautismo «sacramento de la resurrección del Señor». En la liturgia bautismal del s. IV había un rito muy solemne: al salir de la piscina, el neófito se ponía un vestido blanco, evocando así la figura del Resucitado cuyos vestidos «eran blancos como la nieve»¹⁸.

Esta fe ha dejado su huella en la arquitectura bautismal. Frecuentemente hay en las piscinas tres gradas descendentes y tres de ascensión, evocando los tres días del Crucificado en el sepulcro y la resurrección «al tercer día». Representando simbólicamente, los sacramentos actualizan lo simbolizado; «significando, causan». Así tienen sentido las palabras de san Cirilo a los neófitos de Jerusalén: «¡Cosa admirable! Nosotros no hemos muerto físicamente, ni hemos sido crucificados, enterrados o resucitados; pero en la imitación simbólica se nos concede la realidad simbolizada»¹⁹.

g) *Renovación en el Espíritu*

En la historia bíblica van unidas dos realidades: el agua como elemento imprescindible para la vida del pueblo, y la figura del Espíritu «que da la vida». Esa vinculación se ve ya en Gn 1, 1, cuando «el Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas» como fuente de todos los seres creados. Mirando a la realización final de las promesas, los

¹⁵ A. c., 529.

¹⁶ A. c., 542.

¹⁷ A. c., 538.

¹⁸ San Ambrosio, *De Myst.*, n. 34: PL 16, 417.

¹⁹ *Cat. Mist.*, II, 5: PG 33, 1081.

profetas ven unidas abundancia de agua y efusión del Espíritu: «Derramaré agua sobre el suelo sediento y haré brotar arroyos en la tierra seca; infundiré mi Espíritu en tu simiente y bendeciré tus retoños»; se llega incluso a identificar el «agua viva» que apaga la sed de los hombres con el mismo Dios²⁰.

Es posible que Jn 7, 37-39 tenga un significado bautismal. La fiesta de los tabernáculos se celebraba durante varios días, y en el último, «el más solemne», se hacían plegarias especiales pidiendo las lluvias de otoño. En ese día, Jesús interviene: «Quien tenga sed, que se acerque a mí, y que beba; como dice la Escritura, de sus entrañas manarán ríos de agua viva». Y el evangelista sigue comentando: «Esto lo decía refiriéndose al espíritu que iban a recibir los que creyeran en él». Dejando a un lado las distintas traducciones del texto, se ve la vinculación entre agua de vida y el Espíritu.

Como en el bautismo de Jesús, la tradición cristiana celebra el descenso del Espíritu en el bautismo de los cristianos. Impresiona la invocación del Espíritu en la bendición de las aguas bautismales. Las expresiones de los padres en sus catequesis son bien significativas: «El Espíritu Santo descendiende del cielo, se detiene sobre las aguas que santifica con su presencia y, una vez santificadas, éstas adquieren el poder de santificar»; «si tienes una piedad sincera, sobre ti descenderá también el Espíritu». Según la tradición cristiana, «el Espíritu Santo es el autor de la generación espiritual»; «el agua corre sobre el cuerpo desde fuera, pero el Espíritu Santo bautiza totalmente las almas por dentro»; «el Verbo nos ha santificado y el Espíritu nos ha sellado»²¹.

En el trasfondo de esta catequesis está la confesión de las comunidades apostólicas. El bautismo es «don del Espíritu», «nuevo nacimiento del agua y del Espíritu», «baño de regeneración y de renovación en el Espíritu»²². De ahí que san Pablo celebre con alborozo la novedad singular del bautismo cristiano: «Envió Dios a nuestros corazones el Espíritu

de su Hijo»; «todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu»; «vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo»²³.

Recibir el Espíritu de Cristo significa participar los rasgos fundamentales en la experiencia de Jesús: Dios como amor gratuito, dedicación total a la causa del reino, una vida en libertad y en confianza.

4. En la gratuidad de Dios

La celebración bautismal proclama simbólicamente que Dios por amor libera, purifica y da la vida.

a) Símbolo de liberación

La Biblia cuenta una historia de liberación. Dios mismo se inclina gratuitamente a favor de su pueblo para sacarle de todas sus alienaciones. Y esa liberación ha quedado vinculada históricamente al simbolismo del agua. Un acontecimiento es decisivo para la fe del pueblo: gracias a la intervención de Dios en las aguas del mar Rojo, fue posible la liberación de los hebreos esclavizados en Egipto. Cuando el pueblo estuvo a punto de morir por la sed, Yahvé hizo brotar milagrosamente agua de la roca (Ex 17, 1-7). La intervención gratuita de Dios para liberar al pueblo será también evocada por su intervención milagrosa en el paso del Jordán para entrar en la tierra prometida (Jos 3, 14-17). Fuerzas opresoras de los egipcios, sed mortífera en el desierto, y aguas caudalosas del Jordán fueron la ocasión de que Dios se revelase como amor liberador que «guía en su bondad al pueblo rescatado» (Ex 15, 13).

Toda la Biblia está sembrada de referencias a estos acontecimientos. Son como recuerdo vivo e imperativo de fidelidad, traídos una y otra vez por líderes y profetas para que Israel camine según el proyecto de su Dios. Evocando la liberación del éxodo, san Pablo en 1 Cor 10, 1-5 recuerda a los nuevos cristianos la exigencia de su bautismo: «No quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube y todos atravesaron el

²⁰ Is 43, 20; 48, 21-22; 49, 9-13; 55, 1-6.

²¹ Véanse referencias con excelente comentario en Th. Camelot, *Espiritualidad...*, 194-220.

²² Hch 2, 38; Tit 3, 5.

²³ Gál 4, 6; 1 Cor 12, 13; 6, 19.

mar, y todos fueron bautizados por Moisés en la nube y el mar...; pero la mayoría de ellos no fueron del agrado de Dios». La tradición y la liturgia cristianas sobre el bautismo recuerdan con mucha frecuencia esos acontecimientos bíblicos para manifestar que el bautismo cristiano es una liberación del mal simbolizado en el imperialismo egipcio ²⁴.

Las clásicas homilías bautismales de los siglos III y IV confiesan una y otra vez esa buena noticia: «El bautismo es liberación de los cautivos, remisión de las deudas, muerte del pecado» ²⁵. Estas catequesis responden bien a la predicación de Pedro en pentecostés: «Arrepentíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo para remisión de los pecados» (Hch 2, 36-38).

b) Agua que purifica

El viejo tema babilónico del diluvio es contado y reinterpretado en la Biblia. Expresa no sólo el furor de Dios contra la perversión de la humanidad, sino también y sobre todo su voluntad de renovar la primera creación, purificándola de crímenes: «Guió al justo por las aguas en un vulgar leño» (Sab 10, 4), y lo bendijo como hiciera con la primera pareja (Gn 6, 18-19). En la memoria bíblica del agua purificadora está el recuerdo de Naamán el sirio que, por sus baños en el Jordán, quedó curado de la lepra (2 Re 5, 1-14).

En el correr de los años, el pueblo de la Biblia fue tomando conciencia de que la opresión o pecado, cuyo símbolo era Egipto, se reproduce también dentro del mismo pueblo elegido. Los faraones perversos retoñan constantemente, aunque con distintos nombres: monarquía, potentados económicamente, nobles de raza, casta privilegiada. Contra todos estos egoísmos y en nombre de Dios, denuncian los profetas, y anuncian nueva época en que la maldad será destruida y comenzará lo nuevo «como en el tiempo de Noé» (Is 54, 9). El salmo 51 vuelve al simbolismo del agua en que todo se disuelve y el hombre queda más blanco que la nieve. El profeta Ezequiel, 36, 25 mantiene viva la esperanza del

²⁴ Algunos testimonios en J. Danielou, *Los sacramentos...*, 106-166.

²⁵ San Basilio, *Del santo bautismo*, 5: PG 31, 433.

pueblo humillado en el destierro: «Derramaré sobre vosotros agua pura y quedaréis purificados de todas las inmundicias, y os limpiaré de todas vuestras idolatrías» (36, 25).

Esperando esa purificación última, los judíos practicaban numerosas abluciones. También se daba el «bautismo de los prosélitos» o paganos simpaticantes que pedían ingreso en la religión judía; aunque hay distintas opiniones entre los especialistas, ese bautismo era considerado al menos como purificación ritual. Los esenios, una secta que vivía junto al mar Muerto, practicaban abluciones religiosas de purificación. En este clima tuvo especial relevancia en el s. I antes de Cristo el bautismo de Juan, cuya existencia y talante conocemos por los evangelios. El gesto del Bautista debe ser interpretado en la visión profética de los últimos tiempos, y va claramente ligado a la conversión o cambio de costumbres. En este anhelo se ambienta el bautismo cristiano, donde sin embargo es ya el Espíritu quien, transformando el corazón del hombre, realiza la purificación anunciada por los profetas ²⁶.

En su bautismo, Jesús es «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29); y esa purificación por el Espíritu será también efecto del bautismo cristiano.

La catequesis bautismal de 1 Pe 3, 20-21 encuentra en el diluvio una figura del bautismo cristiano. Y en esa idea, puede ser reveladora una frase del siglo V en el baptisterio de San Juan de Letrán: «Esta es la fuente que lava toda la tierra». Las antiguas catequesis bautismales destacan esta purificación que tiene lugar en el bautismo: «La transgresión del pecado ha sido remitida en la fuente sagrada»; el hombre por el pecado está malherido y maltrecho, «medio muerto a la vera del camino»; por el bautismo, Jesucristo, como el buen samaritano, le ha curado» ²⁷. Esa tradición refleja bien la enseñanza de san Pablo: en el bautismo «habéis sido lavados... por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). La misma idea en Ef 5, 26-27: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola con el baño del agua en virtud de la palabra».

²⁶ Jr 31, 31-34; Ez 36, 26-27.

²⁷ San Agustín, *De nat. et gratia*, 43, 50: PL 44, 271.

c) Agua de la vida nueva

Para la mentalidad bíblica, el agua y la vida son categorías muy vinculadas. Ya en el relato de la creación según la tradición sacerdotal, tienen su eco las cosmogonías de los pueblos vecinos. Gn 1, 1 evoca fácilmente «las aguas primordiales», de donde salen los vivientes de la creación. Y Gn 2, 56 apunta: «No había hierba ni arbusto, porque Dios no había hecho llover». El agua es origen de la vida.

Esta idea, que ya tenían las leyendas babilónicas sobre la creación, caló más hondo en el pueblo hebreo marcado por su dura experiencia en el desierto: la sequía es sinónimo de muerte, y el agua símbolo de la vida. Lógicamente, aquellas tribus nómadas veían la lluvia como bendición de Dios. Los salmos cantan el tema del agua con ribetes de lirismo, que también celebran los sabios de Israel, y tiene su resonancia en la liturgia judía.

Por eso también es normal que la revelación bíblica presente la felicidad anhelada o tierra prometida como un lugar de manantiales y torrentes, que Dios mismo alimentará enviando lluvias abundantes a su tiempo: «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»; entonces «llegarán los nuevos cielos y la tierra nueva»²⁸. En los relatos del bautismo y tentaciones de Jesús, los evangelistas han presentado al hombre nuevo, al verdadero Adán que, según el proyecto del creador, debía ser feliz en el paraíso. Su misión en el mundo es que «todos los hombres tengan vida en abundancia» (Jn 10, 10). Esa misma novedad tiene lugar en el bautismo cristiano.

Las antiguas plegarias para bendecir la fuente bautismal evocan la función matriz del agua en la creación con su simbolismo de vida para el pueblo. Y la revelación evangélica confiesa que el bautismo es «nuevo nacimiento en el Espíritu» (Jn 3, 5). Las antiguas catequesis ofrecen esa misma fe con expresiones muy variadas: «el bautismo es nuevo nacimiento del alma», «restauración de la imagen»; «ahí el hombre encuentra de nuevo su juventud por la gracia». Siguiendo y haciendo suya esta fe de la

²⁸ Is 41, 18; 35, 6-7, 48, 21

Iglesia, el concilio de Trento confesó: «Al revestirnos de Cristo por el bautismo, nos hacemos con él una criatura totalmente nueva»²⁹.

Oración para hacer un cristiano:

«Yo te signo en el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo, para que seas cristiano:
los ojos, para que veas la luz de Dios;
los oídos, para que oigas la voz del Señor;
las narices, para que percibas el suave olor de Cristo;
los labios, para que, una vez convertido,
confíes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo;
el corazón, para que creas en la Trinidad indisoluble».

«El Verbo nos ha santificado, el Espíritu nos ha sellado; el hombre viejo ha sido sepultado y el hombre nuevo ha salido al mundo encontrando de nuevo su juventud por la gracia».

San Gregorio, obispo de Nisa (s. IV).
Hom. 13: PG 40, 356 d.

Tres imágenes concretan esa fe: adopción, iluminación y retorno al paraíso.

• *Adopción filial*

Como en el bautismo de Jesús, en el bautismo cristiano también escuchamos la voz que nos dice: «tú eres mi hijo». En este sacramento recibimos el Espíritu que nos permite invocar a Dios como Padre (Rom 8, 15; Gál 4, 6). Es el nuevo nacimiento de la gracia. Todo el esfuerzo moral del bautizado y su respuesta generosa se sitúan en el interior y como fruto de la gracia bautismal. La oración del cristiano será el «Padre nuestro», como su bautismo de cada día.

• *Iluminación*

En la revelación bíblica, la luz es un concepto muy cercano a la vida; y en esa mentalidad discurren las comunidades cristianas de los primeros

²⁹ DS 1672

siglos La liturgia y catequesis bautismales suelen traer la curacion del ciego de nacimiento para explicar el efecto de la celebracion bautismal enviado por Jesus a la piscina de Siloe, el ciego se bana en ella, se abre a la luz y comienza a ser el mismo (Jn 9, 1-40) Puede ser fragmento de un himno bautismal Ef 5, 14 «Despierta, tu que duermes, levante de la muerte, y te iluminara Cristo»

El bautismo es llamado «iluminacion» y los recién bautizados «neofitos» Han sido introducidos en la vida cuyo simbolo es la luz Es muy elocuente la felicitacion para quienes acaban de recibir el bautismo «Que la iluminacion bautismal inunde vuestros ojos, vuestro olfato, vuestro cuerpo entero»³⁰

- *Retorno al paraiso*

En la Biblia, el paraiso es el simbolo de la vida y de la convivencia en plenitud y sin sombras En la tradicion liturgica y en las catequesis bautismales hay una idea central por el bautismo, el hombre entra por fin en el paraiso Despues de renunciar al maligno, los catecumenos se vuelven hacia oriente, lugar del Eden, «de donde fue expulsado nuestro primer padre a causa de su desobediencia» Y antes de bajar a la piscina bautismal, se despojan de sus vestidos «abandonan la tunica con que Adan pecador pretendio cubrir su desnudez» Por esta, la primera pareja humana fue expulsada del paraiso, cuya puerta se abre por el bautismo «para cada uno y para cada una de vosotros»³¹

Los sacramentos cristianos actualizan el pasado de Cristo en el presente de cada hombre (gracia), que asi queda orientado hacia la felicidad o gloria todavia esperada Es la ensenanza de la teologia tradicional, que se apoya en la experiencia cristiana «Por el bautismo, Dios nos ha sellado y ha depositado las arras del Espiritu en nuestros corazones» (1 Cor 1, 22)

³⁰ Asi hablaba en el s. IV san Gregorio Nacianceno *Orat* 40 n 3 PG 36 361

³¹ San Cirilo de Jerusalen *Cat Mist* I n 8 PG 33 1073 Otras referencias en Th Camelot *Espiritualidad* 189 191

5. En función del reino

Existencia y martirio de Jesus tuvieron un objetivo central la llegada del reino, esa nueva humanidad animada por un espiritu solidario De acuerdo con este objetivo, su conducta obedecio a una jerarquia de valores permanentes en el evangelio compartir con todos, dignificar al hombre, solidaridad sin fronteras, servicio a todos desde los mas debiles Un talante de vida que los evangelistas nos ofrecen a modo de sintesis en el bautismo y tentaciones de Jesus «cuando todos se bautizaban», como uno mas y solidarizandose con la suerte de sus vecinos, fue el servidor el que, renunciando a las idolatrias del «tener» y del «poder», entrego su vida por la llegada del reino

Esa dimension solidaria es tambien fundamental en el bautismo cristiano

a) *Referencia trinitaria*

Los escritos neotestamentarios dan dos versiones sobre la celebracion del bautismo «en el nombre de Jesucristo», «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espiritu Santo» Las dos formulaciones van en la misma linea el bautismo es *profesion solemne de vida en solidaridad con todos los hombres*

La celebracion bautismal «en el nombre de Jesucristo» quiere decir «en el seguimiento de Jesus», recreando su causa y actitudes en nuestra situacion historica Y Jesus se dedico totalmente a la causa del reino, esa humanidad solidaria En su conducta plasmo su mensaje Cristo es el «hombre nuevo» y libre de todas las idolatrias, el verdadero pueblo de Dios 1 Cor 15, 45 habla del Resucitado como «cuerpo espiritual», «nuevo Adan» es el individuo que no solo tiene vida, sino que la comunica, la persona que se realiza en la solidaridad

Eso mismo viene a decir el bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espiritu Santo» La Trinidad es el articulo fundamental y decisivo en el «credo» de los cristianos, la gran revelacion de Jesus Dios es comunidad de personas que se constituyen por una relacion de amor El bautismo significa el compromiso por vivir las relaciones con los otros en un amor solidario Y la Iglesia, reunida en el

nombre del Padre del Hijo y del Espíritu, es germen de solidaridad en la historia ³².

El bautismo supone y promueve la gracia o experiencia de adopción. El bautizado recibe la «verdad de Dios» –misericordia que rectifica lo torcido–, y así descubre también la verdad del hombre, imagen e hijo de Dios. Su filiación conlleva la fraternidad y se muestra en el compromiso por hacer la verdad de Dios y la verdad del hombre dentro de una sociedad llena de ambigüedades.

La vocación cristiana celebrada en el bautismo lleva implícita una catolicidad cualitativa: el bautizado es hombre llamado a la solidaridad sin fronteras, superando toda mentalidad sectaria o proselitista. Y esta vocación se realiza en dos ámbitos íntimamente unidos: el de la Iglesia y el de la sociedad. Por el bautismo, los hombres pasan a formar la comunidad creyente, y al mismo tiempo quedan proyectados en la transformación del mundo.

«Una raza destinada al cielo nace aquí de una semilla santa, y el Espíritu hace que brote de las aguas que ha fecundado.

Los hijos que la iglesia madre ha concebido por la fuerza de Dios, son traídos al mundo en el agua mediante un alumbramiento virginal.»

Inscripción del s. V
en el baptisterio de Letrán.

b) *Nace un nuevo pueblo*

El proyecto de Dios es que los hombres formen un pueblo de hermanos. En la revelación bíblica, el nacimiento y promoción del pueblo va ligado al simbolismo del agua. Esta era signo de bendición y bienestar para una existencia continuamente amenazada por la sequía en una tierra desértica y árida. En la historia de los patriarcas, los pozos de agua son con frecuencia lugar de un primer encuentro

³² La Iglesia es el pueblo reunido «en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). Así es germen del reino (LG 5).

para matrimonios que aseguren la continuidad del pueblo, cuya identidad se fortalece con el paso liberador del mar Rojo. Este simbolismo permanece y se actualiza en la celebración bautismal. Según Hch 2, 42, recibir el bautismo significa integrarse como miembro de la comunidad creyente («congregatio fidelium») que llamamos Iglesia. En su catequesis, san Pedro afirma que los bautizados son el nuevo pueblo de Dios (1 Pe 2, 10).

- «*La Iglesia engendra en estas olas*»

Obra del Espíritu, la Iglesia precede a los cristianos; es oferta de gracia que se actualiza en el bautismo, según reza la inscripción de Letrán: «Los hijos que la Iglesia madre ha concebido por la fuerza de Dios, son traídos al mundo en el agua mediante un alumbramiento virginal». La comunidad cristiana se compromete y empeña en cada bautismo, ofreciendo a los hombres el don del Espíritu que previa y gratuitamente ha recibido.

En esta idea se comprende que la comunidad creyente arroje con su fe al recién nacido incapaz todavía de un acto libre y responsable: «Los niños no presentados para recibir la gracia espiritual, no tanto por quienes los llevan en sus brazos, cuanto por la sociedad universal de los santos y de los fieles; ella engendra a todos y a cada uno» ³³.

Por el bautismo, es la «Mater Ecclesia» quien nos recibe y ofrece los dones del Espíritu que ella misma ha recibido. Por eso la gracia de este sacramento es eminentemente eclesial: recibimos la vida de Cristo porque estamos incorporados a la Iglesia; ella es cuerpo espiritual del Resucitado en la historia, y un miembro sólo tiene vida integrado en el cuerpo. La tradición catequética de los primeros siglos destaca bien esa presencia real de la comunidad eclesial en la celebración del bautismo; la Iglesia es el sacramento donde logran sentido y eficacia los ritos sacramentales. La «comunidad de los santos», alimentada por el Espíritu, es lugar ineludible de referencia para el nacimiento y vida del cristiano. De ahí la recomendación que se hacía en el s. IV a los neófitos: «Permanece siempre fiel a la Santa Iglesia Católica en la que has sido engendrado a una

³³ San Agustín, *Epist* 98, n. 5: PL 33, 362.

vida nueva; ella es nuestra madre y la esposa fiel de Nuestro Señor Jesucristo»³⁴.

- «*Para formar un solo cuerpo*»

La Iglesia es el cuerpo espiritual de Cristo cuyos miembros son obra del Espíritu en el bautismo: «Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo»; «sólo hay un cuerpo y un Espíritu, como también una sola esperanza, la de nuestra vocación; sólo un Señor, sólo una fe, sólo un bautismo»³⁵.

En el siglo II, *El pastor* de Hermas tuvo esta visión: «Sobre las aguas se construye una gran torre con piedras cuadradas y limpias; la torre que tú ves construir soy yo, la Iglesia; es construida sobre las aguas porque nuestra vida encuentra la salvación por el agua»³⁶. El concilio de Florencia profesa esta fe: «El santo bautismo, puerta de la vida espiritual, nos constituye en miembros de Cristo y nos introduce en el cuerpo de la Iglesia»³⁷.

- «*Ninguna diferencia hay entre los nacidos*»

Esta frase, también inscrita en el baptisterio de Letrán, es eco fiel de Gál 3, 27-28: «Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo; ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Todos los miembros del pueblo de Dios reciben la única fuerza del Espíritu con distintos matices y para distintas funciones; pero éstas no destruyen la igualdad fundamental de todos los bautizados. El Vaticano II lo dice claramente: «Es común la dignidad que deriva de la regeneración en Cristo, común es la gracia de filiación, común la llamada a ser perfectos; una sola salvación, única esperanza e indiviso amor; no hay por consiguiente en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad»³⁸.

Tenemos aquí el principio y la exigencia para

una eclesiología de comunión, donde todos los miembros de la Iglesia, cada uno con su carisma, son necesarios, pero donde nadie es más que nadie, y todos deben servir a los demás. Sólo el servicio desinteresado en el amor garantiza la verdad cristiana en el ejercicio de carismas y ministerios. Ya en horizonte más amplio, el bautismo de Jesucristo, común a las confesiones cristianas, debería ser imperativo de diálogo y comunión fraternos.

c) *Fermento de comunidad en el mundo*

La Iglesia es referencial; no está en función de sí misma, sino en función del reinado de Dios: esa humanidad nueva con nuevas relaciones entre todos los hombres. Signo e instrumento de comunión universal, la comunidad cristiana tiene una dimensión social ineludible. Es la vocación que se celebra ya en el bautismo. Merece la pena destacar esa dimensión humana y política, estructural y cósmica, que fácilmente se pierde o queda en la penumbra.

Este olvido puede tener cierta explicación. En el bautismo de niños como práctica generalizada se diluye fácilmente la iniciación cristiana como proceso de conversión y ruptura con la mentalidad egoísta e insolidaria del mundo; no se acentúa el compromiso responsable del bautizado en la transformación de la sociedad. Por otra parte, la idea del pecado como «mancha» de la que uno tiene que purificarse puede haber fomentado también que pasemos por alto las consecuencias sociales de nuestros abusos y omisiones. Sin embargo, la dimensión social de la existencia cristiana parece importante de modo especial cuando la Iglesia intenta separarse del poder y ser conciencia crítica ofertando un talante de vida evangélica.

La dimensión social del bautismo se percibe desde tres ángulos: conversión, incorporación a la comunidad fraterna, lucha contra las fuerzas del mal.

- *Conversión*

La práctica generalizada del bautismo de niños ha relegado la conversión al sacramento de la penitencia que, según la tradición de la Iglesia, es «reno-

³⁴ San Cirilo de Jerusalén, *Cat.*, XVIII, 26: PG 33, 1048.

³⁵ 1 Cor 12, 12-13; Col 3, 9-11; Ef 4, 5.

³⁶ *Visión Tercera*, II, 4-8.

³⁷ DS 1314.

³⁸ LG 32.

vación del bautismo». Hoy es urgente recuperar ese aspecto.

– Ya el Bautista predicó un bautismo de penitencia o conversión, que incluye un compromiso por una sociedad más justa: «El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo» (Lc 3, 10-11). Este es el camino de salvación, que no llega por «ser descendencia de Abrahán» (Lc 3, 8). Como en los profetas de Israel, también aquí la «conversión» significa volverse, sintonizar con el «Dios de la alianza», que no tolera las idolatrías antisolidarias y homicidas.

También el bautismo cristiano exige la conversión (Hch 2, 38). Paso del hombre viejo al hombre nuevo. De las obras egoístas de la carne: «fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, odios, discordias, celos, rencillas, divisiones», a las obras del Espíritu que impulsa la solidaridad: «amor, alegría, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5, 19-23).

– En la organización bautismal de los siglos III y IV, esta conversión, con todas sus repercusiones sociales, tenía notable relevancia. La Iglesia escrutaba las motivaciones del candidato al bautismo, su conducta en la vida y su profesión social. Había profesiones que se debían dejar antes de recibir el bautismo. Por ejemplo, y por su fácil versión actual, los «sacerdotes de ídolos» no podían ser admitidos en la comunidad cristiana. En nuestros días, esos ídolos han cambiado de nombre: se llaman seguridad insolidaria, prestigio y rango social, pero sigue la profesión práctica de servicio a los ídolos, incompatible con la profesión bautismal.

– Las fuerzas del mal en la sociedad y en el mundo son descomunales, y a veces uno se ve impotente para vencerlas. Son como «los príncipes de este mundo» (Ef 2, 2; 1 Cor 2, 6). Las ideologías del imperialismo, del interés egoísta y homicida, son esos «príncipes del mal» que hacen imposible la solidaridad entre los hombres. En esta experiencia del maligno aplastante, lograban profundo significado teológico los «exorcismos», que antiguamente se celebraban en el proceso del catecumenado. La comunidad cristiana se reúne y ora para que los llamados al bautismo luchen y venzan a las fuerzas del mal.

– Hay situaciones en que los «principados de este mundo», con sus círculos infernales, hacen muy difícil la salida. El bautizado, sin embargo, tendrá que luchar contra esas fuerzas malignas para que llegue el reinado de Dios o la nueva sociedad de hombres hermanados.

También los «diá-bolos» cambian de nombre. Se pueden llamar imperialismo, consumismo, nacionalismo, seguridad nacional. Los exorcismos tendrán que ser diferentes, pero la lucha contra esas estructuras de pecado, contra la injusticia y dominación que impiden una sociedad fraterna y solidaria, sigue siendo un desafío para todos los bautizados. En la celebración actual del bautismo, ni siquiera se hace ya el exorcismo para que el diablo salga del niño. Pero ese «diá-bolo», esa fuerza del mal sigue actuando en nuestro corazón y en nuestra sociedad, que han de ser transformados en reinado de Dios o humanidad nueva.

Por eso tiene significado teológico la «renuncia bautismal» que antiguamente los catecúmenos hacían de modo solemne antes de recibir el bautismo: mirando a occidente, lugar de las tinieblas, se comprometían a romper con «Satanás, sus pompas, sus obras y sus ángeles». Aunque hay distintas versiones e interpretaciones sobre la expresión, todas ellas coinciden: el que se decide a seguir la vocación bautismal, debe renunciar a la dominación egoísta, al fasto mundano, a cualquier idolatría. Hoy, las «pompas diabólicas» serían: lujo desmedido, falsas seguridades y apariencias; «obras diabólicas» son: imperialismo aplastante, armamentismo, manipulación irreverente de la naturaleza; como «ángeles del maligno» funcionan la seducción del «tener» y asegurarse al margen y a costa de los otros.

La «renuncia bautismal» supone e implica una práctica de ruptura contra esa mentalidad mundana que discrimina y mata creando división entre los hombres. Esta lucha intrahistórica o combate espiritual «contra los dominadores de este mundo tenebroso» (Ef 6, 12) tuvo gran relevancia en la celebración bautismal de los primeros siglos, y sigue siendo imperativo permanente hoy para quienes se decidan a vivir como cristianos.

- *En la comunidad escatológica*

El Bautista insistía: está próxima la hora final anunciada por los profetas; esa hora final se llama «escatológica»; es la hora de la reconciliación universal, cuando todos los hombres vivirán felices como hermanos. Jesús declara que la comunidad «escatológica» y fraterna, el reinado de Dios, ha llegado ya. Se está cumpliendo el anuncio de los profetas: el nuevo éxodo, el nuevo pueblo, la utopía del paraíso.

La Iglesia es presencia y signo de esa etapa final. Según Hch 2, 42-45, al bautismo sigue una vida de comunión o solidaridad. «Tener los bienes en común» y «colectas» en favor de los pobres fueron en las comunidades apostólicas gestos simbólicos de que la utopía estaba ya presente y en acción.

El bautismo es germen de catolicidad o solidaridad sin fronteras, pero ese dinamismo se desvela y concreta en el proceso histórico. Parece que la comunidad donde Pablo escribe no aplicó la exigencia igualitaria del bautismo en el caso de la esclavitud vigente. Aunque hoy reviste nueva faz la esclavitud que aliena, oprime y margina, sigue siendo un desafío intolerable para la vocación del bautizado.

- *Descender a los infiernos*

El descenso del Resucitado a los infiernos puede significar la victoria universal y solidaridad real con los muertos. Allí, en su propio imperio, Cristo venció al maligno y derribó las puertas del Hades en que los hombres sufren sin salida (Mt 16, 18). Según Col 3, 1, el que se bautiza participa de la resurrección de Cristo y entra en el dinamismo paschal, pasa de la muerte a la vida.

Las maravillas del éxodo, figura del bautismo, evocan ya el descenso de Dios al infierno de la muerte, para vencer al maligno (Ex 3, 7-8). El paso milagroso del Jordán hace palpable la misma presencia de Dios y su intervención para superar las dificultades en la frontera de la tierra prometida. Según la cosmogonía que subyace a la revelación bíblica, en el fondo de los abismos están los monstruos enemigos del hombre. En esta creencia, los catecúmenos son ungidos para que, descendiendo al abismo de las aguas, puedan luchar valientemente contra sus enemigos.

Urge también aquí el conocimiento de los «infiernos» donde los hombres sufren» y de «los monstruos homicidas». Pero es ineludible para los bautizados un combate intrahistórico y decidido contra los mismos. La existencia del bautizado ha de ser proclamación práctica de la victoria del Resucitado sobre las fuerzas del mal.

Resumiendo: Trinidad de personas y comunidad simbólica de la Iglesia; pecado original y organización diabólica del mundo, son llamada y reto para la vocación bautismal. Urge recuperar la dimensión social del bautismo. Hoy, los hombres y los pueblos no pueden eludir la interdependencia, pero ésta será destructiva si no avanza en clima de solidaridad. Aquí encuentra su razón de ser la comunidad de bautizados o Iglesia, que se define como «signo de comunión universal»³⁹.

6. «Andad en él»

Jesús de Nazaret no sólo vivió la experiencia de Dios como amor gratuito y se dedicó totalmente a la llegada del reino, la nueva humanidad solidaria. En su propia conducta ofreció ya esa novedad; es el realizador del mensaje, viviendo libre de todas las idolatrías hasta jugarse la propia vida por amor a la causa o proyecto del Padre. Jesucristo ha de ser camino para la existencia del bautizado.

a) *Peregrinación con Cristo*

El bautismo es la profesión pública de una fe o experiencia: «No soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20). De ahí la conclusión: «Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, para el Señor morimos» (Rom 14, 8). Esta singular experiencia determinará la historia del bautizado como una peregrinación con Cristo. Como discípulo, marchará sobre las huellas del Maestro, y su existencia en el mundo se hará en comunicación con él.

Esta fe se proclama y recibe su sello en el bautismo, que viene a ser como punto de partida para realizar la existencia en el seguimiento de Cristo,

³⁹ LG 1; GS 42.

recreando su libertad y sus actitudes fundamentales. Es bien significativa la recomendación de san Agustín a los nuevos cristianos de África: «Que realmente vistais en la vida lo que vestisteis en el sacramento»⁴⁰. Otro gran testigo de la Iglesia en el s. V, san León Magno, despide a los neófitos: «Ahora debéis realizar en la existencia lo que habéis celebrado en el sacramento»⁴¹. Son el eco fiel de Col 2, 6-7: «Ya que habéis recibido al Señor Jesús, andad en él, arraigados y proyectados en él».

b) Como hijos de la luz

El bautismo es el sacramento de la fe; «iluminación» es uno de sus nombres más frecuentados; la fe recibe su perfección en el bautismo, y éste se fundamenta en la fe. Antes de ser bautizado, el catecúmeno confiesa su adhesión al misterio de Dios-Trinidad, a su enviado Jesucristo y a su cuerpo visible que es la Iglesia o comunidad de creyentes. Quiere realizar en el mundo ese proyecto solidario de Dios-comunidad o amor, que se hace realidad en Jesucristo y se proclama hoy en la Iglesia.

El término «fe» debe ser interpretado en toda su profundidad bíblica: confianza y entrega sin límites a Dios y a su voluntad, a Jesucristo y a su pretensión, a la Iglesia como expresión del reino. No es tanto aceptar un elenco de verdades, cuanto una nueva forma de vivir en el amor de Dios, en el seguimiento de Jesús y en el Espíritu que transforma continuamente a la Iglesia.

En la celebración del bautismo hay un gesto simbólico: el ministro entrega un cirio encendido al recién bautizado: «Has sido transformado en luz de Cristo; camina siempre como hijo de la luz, a fin de que, perseverando en la fe, puedas salir con todos los santos al encuentro del Señor». Caminar como hijos de la luz es un tema bien elaborado en Ef 5, 1-14; quiere decir: «en toda bondad, justicia y verdad, no participando en las obras infructuosas de las tinieblas, sino denunciándolas». El *Ritual* sugiere la parábola evangélica de las vírgenes que se mantuvieron en vela esperando la llegada del esposo.

⁴⁰ *Serm.* 8, 1: PL 46, 838.

⁴¹ *Serm.* 8, 4: PL 54, 382.

En la tarea de cada día, el bautizado tendrá que superar las dificultades y oscuridades que cuestionan su confianza, fijando sus ojos y su corazón en Jesucristo, «iniciador y consumidor de la fe» (Heb 12, 3). San Pablo daba la norma fundamental para la conducta en la fe cristiana: «Consideraos muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6, 11). Es como si dijera: «Que vuestra configuración con Cristo se actualice cada momento en vuestro corazón, en vuestros sentimientos y en vuestras acciones».

«La fe del bautismo está en el cristiano como un germen que no deberá cesar jamás de desarrollarse; es como una levadura que continuamente promoverá y transformará toda la existencia «hasta que todo quede fermentado». La vida del bautizado, *nueva criatura*» (1 Cor 5, 7), deberá ser un constante progreso hasta que llegue al 'hombre perfecto' (Ef 4, 13) ¿Se piensa lo suficiente en esta ley del progreso, en la marcha hacia un objetivo que no se alcanzará jamás en esta vida?».

Th. Camelot,
Espiritualidad, 50-51.

c) Tarea de cada día

El mismo apóstol vivió intensamente esta configuración: «Estoy crucificado con Cristo» (Gál 2, 19); «llevamos siempre la muerte de Cristo en nuestro cuerpo» (2 Cor 4, 10). Es lo que antiguamente se destacaba bien: «El cuerpo del bautizado se hace carne del Crucificado»⁴². Después del bautismo continúa una especie de guerra civil contra nuestros vicios interiores; las renunciadas a Satanás y a las idolatrías que los catecúmenos pronuncian antes de su bautismo deben ser confesión práctica de cada hora. En seguimiento del Crucificado, en ese «morir cada día», deben ser comprendidas y aceptadas limitaciones físicas, psíquicas y morales que tanto nos humillan. Todo un camino de ascesis hasta llegar a las «noches de sentido» y «noches del Espíri-

⁴² San León Magno, *Serm.* 66, 6: PL 54, 357.

tu» que de algún modo debemos pasar todos los cristianos.

Pero Jesús no murió para quedar muerto, como tampoco sufrió por amor al sufrimiento sin más. Su amor y dedicación se centraron en la causa del reino, «la vida en abundancia» para todos los hombres, la realización del proyecto de Dios en la historia humana. Su existencia estuvo motivada por el amor en el que fue capaz de vivir y morir. El que un día recibe el bautismo, une su suerte al dinamismo pascual de Cristo; enamorado de lo que para Jesús fue decisivo, el reino, «perla preciosa y tesoro escondido», «con gran alegría» rompe con todas las falsas seguridades, no se conforma ni acomoda en la mentalidad e intereses egoístas del mundo, y «pierde su vida» por el evangelio, la comunidad solidaria (Mc 8, 35). Eso quiere decir «consideraos vivos para Dios en Cristo Jesús». Como si dijera: «Dejaos alcanzar por el Espíritu de Cristo, vivid como el Resucitado, siendo personas libres del individualismo, que perfeccionan su vida y hacen posible la vida de los otros en libertad» (1 Cor 15, 46).

7. Sobre el bautismo de los niños

Es un problema inevitable cuando estamos pasando de una sociedad católica confesional a un pluralismo democrático. Manteniendo claros los principios que inspiran y justifican esa práctica, caben los interrogantes sobre la misma en una situación determinada.

El bautismo de los niños es de tradición antigua en la Iglesia, y se generalizó en el s. V. El concilio de Florencia dijo que los niños deben ser bautizados «lo más pronto que se pueda»⁴³. Más tarde fue rechazada por el concilio de Trento la pretensión anabaptista: «Es mejor omitir el bautismo de los niños que bautizarlos sin un acto personal de fe, en la sola fe de la Iglesia»⁴⁴. El Magisterio se ha mantenido fiel a esta enseñanza tradicional.

Los teólogos han discutido mucho sobre la posibilidad y conveniencia de bautizar a los niños. En

principio y en teoría, es posible porque el amor de Dios nos precede, nos acompaña y se nos ofrece gratuitamente; un amor que se actualiza y toma cuerpo en la Iglesia —«comunidad de los santos»—, en cuya fe los niños son bautizados⁴⁵. Y es conveniente por la existencia del pecado original: aun admitiendo distintas interpretaciones del mismo, parece innegable que nuestra historia humana, escenario de muchos valores, también sufre un deterioro lamentable y generado por nuestra libertad esclavizada. Los niños que llegan y entran en nuestra historia no sólo participan de los valores que vive la humanidad; sufren también esa lacra o deterioro que desfigura las relaciones entre los hombres. Es natural que la Iglesia, sacramento de Cristo, se adelante ofreciendo la salvación gratuita de Dios a los nuevos miembros del género humano.

Pero *el problema es más bien de práctica*. Hay algunas dificultades reales en nuestra situación actual. El hombre moderno es celoso de la libertad y responsabilidad personales, no ejercidas todavía por el niño cuando es bautizado a los pocos días de su nacimiento. Por otra parte, no perduran «los marcos de cristiandad», se impone un legítimo pluralismo, y en el futuro será imprescindible el discernimiento y decisión de cada uno. Estos deben hacerse dentro de una sociedad éticamente desfinalizada y obsesionada por el ansia de «tener» y de «poder» que se oponen frontalmente al evangelio. Para ser cristiano se necesitarán convicciones maduras y muy arraigadas. A esto se añade otra realidad fácilmente constatable: una gran mayoría de bautizados reducen su cristianismo a la práctica de los llamados «sacramentos sociológicos», primera comunión y matrimonio, «porque se viene haciendo así».

Miradas juntamente, las dificultades cuestionan sin remedio: ¿seguimos bautizando sin más a los niños? Ahora no se discuten la posibilidad y conveniencia en principio, sino en la situación actual de nuestra sociedad. El ideal será que los niños bautizados encuentren ambiente apropiado y reciban catequesis adecuada para integrar su vida en la voca-

⁴³ DS 1349.

⁴⁴ DS 1626.

⁴⁵ Es la fe en que se apoya la doctrina de san Agustín (*De pecc. mer. et remis*, I, 25: PL 44, 131), al que sigue santo Tomás (III, 68, 3).



ción bautismal. Pero si el ambiente de la sociedad y la educación oficial no garantizan ese desarrollo, habrá que recurrir al ámbito de la familia y de la comunidad cristiana. Dado que la familia con frecuencia está marcada por los valores paganos del consumismo y seguridad insolidaria, el desafío más claro es sin duda para la comunidad creyente.

La instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Sobre el bautismo de niños*, analiza las dificultades a la hora de seguir manteniendo el bautismo de los niños, y responde a las mismas en la tradición viva de la Iglesia. Pero también afirma que «urge un esfuerzo pastoral profundo y bajo ciertos aspectos renovado»⁴⁶. Sin la pretensión de zanjar un tema que se irá concretando en la práctica pastoral, caben algunas pistas.

a) *Dos referencias*

Es necesaria una «fiel atención a la doctrina y a la práctica constante de la Iglesia». Dos son los indicativos a conjugar:

– El bautismo es signo e instrumento de amor proveniente de Dios que nos ofrece su vida y nos libra del pecado original o deterioro que sufre nuestra historia humana; la oferta de este amor a los niños no ha de ser negada ni en principio aplazada.

– Según la práctica constante de la Iglesia, «deben asegurarse unas garantías para que este don gratuito de Dios pueda desarrollarse mediante una verdadera educación de la fe y de la vida cristiana».

b) *Dónde radica el problema*

La cuestión no es «bautismo de niños sí, o bautismo de niños no». La alternativa es más bien otra: «O bautizar sin más a los niños, o bautizarlos sólo cuando hay garantías para un desarrollo normal de su fe». Se ve que la mayor urgencia es cómo asegurar un «acompañamiento creyente» de los niños después de su bautismo. Lo cual implica:

– Interpretar el bautismo como primer instante, punto de partida, de una existencia toda ella bautismal. Este sacramento no es independiente, sino

más bien inseparable de la «iniciación cristiana», un proceso más global que continúa en la confirmación y comunión eucarística.

– Actualizar la dimensión comunitaria y eclesial de la fe cristiana. Por el bautismo nos hacemos miembros de un solo cuerpo animado por el único Espíritu. Todos los miembros de la Iglesia son responsables y corresponsables: el pecado y el amor de uno repercuten de algún modo en los demás, pues todos se salvan solidariamente. Los padres y familiares de los niños son los primeros que deben avivar esa responsabilidad comunitaria y acompañar al niño bautizado. Pero esa misión, sobre todo cuando las familias no responden, pertenece a la comunidad cristiana.

c) *En nuestra situación*

Ya dentro de la sociedad moderna, dos aspectos deben ser tenidos en cuenta: «la situación de no cristiandad» que va cundiendo, y la existencia de un «catolicismo sociológico». Estas dos características sugieren caminos a seguir.

• *Pastoral de acompañamiento*

El bautismo de los niños puede ser buena ocasión para descubrir lo que debe ser la evangelización, bien distinta de cualquier manipulación de las personas o mentalidad proselitista.

En nuestra situación actual, fácilmente llegarán casos en que, por falta de garantías, no sea conveniente administrar el bautismo a un niño. Pero debe quedar muy claro que la negativa «no es un medio de presión y menos aún de discriminación». Hace años, en un consejo pastoral alguien sugirió la necesidad de negar el bautismo cuando padres ignorantes sobre la naturaleza del cristianismo pidan el sacramento para sus hijos. Pero con buen sentido se puntualizó: «Si durante tantos años estos hombres se han visto casi obligados al bautismo, ¿no caeremos en una nueva imposición clerical, negándoselo ahora sin más?; con el mismo derecho habría que negarlo también a muchos padres cristianos instruidos e incluso practicantes de actos religiosos, que viven al margen del evangelio en el campo de la solidaridad y de la justicia». Se trata no de impo-

⁴⁶ 20 de octubre de 1980, n. 27: AAS 77 (1980) 1151.

ner sino de ayudar a que los hombres sean ellos mismos y decidan responsablemente

- *Dialogo con las familias*

Lo importante y decisivo sera concientizar, crear responsabilidad en la familia del niño, mediante un dialogo adecuado. Dada la situacion de «catolicismo sociologico», se impone fino discernimiento

Hay padres creyentes que practican el cristianismo. Pueden y deben participar en el bautismo de sus hijos, no solo mediante una preparacion inmediata que promueva su fe cristiana, sino tambien acompañando a su hijo en el bautismo y comprometiendose de verdad en la educacion de su fe

Cuando se trata de familias poco creyentes o no cristianas, se insistira en dos puntos «suscitar en ellas el interes por el sacramento que piden y advertirles de la responsabilidad que contraen» Pero no seria conveniente administrar el bautismo sin

mas a los niños de estas familias, sin tener las garantias suficientes para la educacion de los mismos. Sera mas prudente retrasar el bautismo, continuando el dialogo con la familia del niño. Un dialogo que, a la hora de la verdad, es una catequesis de adultos. Esta y el bautismo de los niños son dos puntos inseparables cuando se desmorona la situacion de cristiandad y urge la oferta publica de una practica evangelica sin ambigüedades.

Lecturas

- T Camelot, *Espiritualidad del bautismo* (Madrid 1963)
- Varios, *Bautizar en la fe de la Iglesia* (Madrid 1968)
- A Iniesta, *El bautismo* (Madrid 1970)
- A Hamman, *Bautismo y confirmacion* (Barcelona 1971)
- D Boureau, *El futuro del bautismo* (Barcelona 1973)
- B Neunheuser, *Bautismo y confirmacion* (Madrid 1974)
- A Manrique, *Teologia biblica del bautismo* (Madrid 1977)
- P Aubin, *El bautismo, ¿iniciativa de Dios o compromiso del hombre?* (Santander 1987)

3

Confirmación: «Seréis mis testigos»

1. Para desbrozar el terreno

Cuando se habla de este sacramento, no es lo más importante amontonar referencias apostólicas y de la tradición para demostrar su sacramentalidad. Urge más bien situarlo en el dinamismo de la iniciación o fundamentación cristiana. Bautismo, confirmación y eucaristía, «sacramentos de la iniciación», son *ritos del único proceso* «en el cual los fieles, como miembros de Cristo vivo, son incorporados y asimilados a él por el bautismo, y también por la confirmación y la eucaristía»¹. Es como la tierra común del pueblo de Dios, donde brotarán los distintos carismas y ministerios.

Para desbrozar el camino, se imponen algunas observaciones previas.

a) Actualidad y riesgo

Mientras estábamos en plena «situación de cristiandad», el sacramento de la confirmación no planteaba problemas. Contaba muy poco, y a veces ocurría que ni siquiera lo habían recibido algunos cuando iban a recibir ministerios ordenados. Eran

tiempos en que sociedad y cristiandad prácticamente se identificaban, y no urgía un testimonio chocante y profético en una sociedad adversa.

Pero tal vez porque ya está cayendo la «situación de cristiandad» y la comunidad cristiana debe identificarse dentro de la sociedad secularizada, hoy la confirmación está en alza. Se ve como una celebración muy oportuna para que los jóvenes, bautizados de niños recién nacidos, tomen conciencia de su vocación cristiana y opten responsablemente por seguir sus imperativos.

Claro que también esta forma de ver las cosas tiene sus riesgos. Es normal que nos preocupen las generaciones jóvenes cada vez más alejadas de la fe cristiana y de la práctica religiosa. Pensamos que quizá con una catequesis adecuada para la confirmación puedan descubrir la fe que otros profesaron en su nombre cuando fueron bautizados. La intención es laudable, como es urgente la pastoral juvenil. Esas tareas, sin embargo, no necesitan de un nuevo sacramento que, por lo demás, sería innecesario cuando se reciba el bautismo ya de adulto consciente y responsable.

b) Cuestiones discutidas

Hay en este sacramento algunos puntos que frecuentemente se discuten:

¹ Vaticano II, AG 36.

- *Institución por Jesucristo*

No hay textos de los evangelios donde conste la institución inmediata de este sacramento por Jesucristo; y durante los primeros siglos, la confirmación no aparece como un sacramento distinto del bautismo. A esto se añade una diversidad en el rito: la Iglesia de oriente ha venido practicando la crismación como signo sacramental, mientras en la tradición latina el signo era la imposición de manos.

Por eso la sacramentalidad del rito es negada por unos y discutida por otros. Ya en el siglo XIII, santo Tomás decía que fue instituido por el Señor no determinando los elementos del simbolismo, sino prometiendo el Espíritu². Hablando de la «iniciación cristiana», hemos transcrito algunos pasajes de la primera comunidad, donde los apóstoles imponen las manos sobre los ya bautizados, que por ese gesto reciben el Espíritu. Así lo hicieron Pedro y Juan con los bautizados en Samaría (Hch 8, 17), y también Pablo en Efeso (Hch 19, 6).

Pero en realidad esos textos eran ya conocidos antes del s. XII, y sin embargo no se decía expresamente que la confirmación fuera un sacramento distinto del bautismo. La interpretación de estos pasajes responde a otro momento en la evolución de la fe, cuando la Iglesia ha declarado ya que la confirmación es un sacramento. Y esta declaración parece fundamental.

Sabemos que hay sacramento propiamente dicho cuando la Iglesia empeña su vida y se compromete de modo especial en favor del hombre. Sólo ella puede asegurarnos cuándo tiene lugar ese momento privilegiado en que actualiza y ofrece la salvación que ya vive la comunidad cristiana. Si no admitimos que la Iglesia es cuerpo espiritual del Resucitado, no hay posibilidad de interpretar adecuadamente los sacramentos cristianos. En esta idea, la doctrina de santo Tomás, traída líneas antes, se podría traducir: Jesucristo instituye la confirmación «prometiendo el Espíritu a la comunidad cristiana», permaneciendo presente y activo en ella. Este sacramento no es invención de la Iglesia, sino

la obra que Cristo realiza por el Espíritu en su comunidad visible.

El distinto gesto empleado en oriente y en occidente puede ser un ejemplo práctico en la exigencia de inculturación que, por su misma naturaleza, incluyen los sacramentos cristianos. Ya nos hemos referido al tema.

- *¿Sacramento del Espíritu?*

Con frecuencia es llamado así el sacramento de la confirmación. Pero ¿no son también el bautismo y los otros sacramentos obra y oferta del Espíritu? La iglesia latina insistió en la dimensión cristológica de las celebraciones sacramentales, pero tal vez ha dejado en la sombra la presencia y actividad del Espíritu, cuya intervención en esas celebraciones destacan bien las epiclesis de la liturgia oriental.

El Espíritu, ese don de Dios que es Dios mismo, realiza la salvación en todos los sacramentos. Lo decisivo será determinar la espiritualidad de cada uno. El único Espíritu que nos da la vida nueva en el bautismo se manifiesta de modo peculiar en la confirmación ¿No es también el mismo y único Espíritu el que actúa en la encarnación y en pentecostés? Lo importante será rastrear esa peculiaridad del Espíritu en la catequesis y liturgia de la confirmación.

c) Puntos básicos del Vaticano II

El concilio de Florencia (1439) enumera la confirmación entre los siete sacramentos y resume la enseñanza de la teología escolástica sobre su efecto: «Como se dio a los apóstoles en pentecostés, en este sacramento se da el Espíritu para fortalecer a los cristianos en la confesión valiente de su fe»³. El concilio de Trento se redujo a confesar la sacramentalidad de la confirmación insistiendo en que su ministro ordinario es sólo el obispo⁴.

El Vaticano II señala ya unos marcos muy válidos para la teología, espiritualidad y práctica de la confirmación. Dos aspectos merecen ser destacados.

² III, 72, 1, sol. 1.

³ DS 1319.

⁴ DS 1627.

- *En la iniciación total*

«Revítese también el rito de la confirmación, para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana; por tanto conviene que la renovación de las promesas del bautismo preceda a la celebración del sacramento»⁵.

La orientación actual de la Iglesia insiste mucho en esta idea: la confirmación es *inseparable del bautismo y de la eucaristía*. Los tres realizan la incorporación a Cristo, insertan de forma plena en la comunidad cristiana. El simbolismo de la confirmación sólo es elocuente si se relaciona con el bautismo y con la eucaristía: la confirmación o plenificación supone ya la realidad del bautismo como «nacimiento del Espíritu»; la misma gracia para ser testigos que define a la confirmación, se celebra y alimenta en la eucaristía.

Sin esta visión unitaria de la «iniciación cristiana», se caerá en el olvido de la confirmación, o en un exagerado realce de la misma, con el riesgo de oscurecer el bautismo y primera comunión eucarística. El *Nuevo Ritual de la confirmación*, y la constitución apostólica *Divinae consortium naturae* que lo introduce, siguen la orientación conciliar, destacando la necesidad de celebrar la confirmación en el «sacramento de la iniciación cristiana»⁶.

- *Fuerza especial del Espíritu*

«Por el sacramento de la confirmación, los fieles se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe como verdaderos testigos de Cristo por la palabra, juntamente con las obras»⁷.

El concilio habla de «una fuerza especial del Espíritu» con una finalidad concreta: ser testigos de Cristo. Así se nos da ya la clave para conocer la espiritualidad propia de este sacramento.

⁵ SC 71.

⁶ La constitución es del 25.8.1971: AAS 43 (1971) 657-664.

⁷ LG 11.

2. Experiencia o fe de la Iglesia

En el fondo, como base que sustenta y da sentido al rito sacramental, hay tres convicciones fundamentales en la comunidad cristiana: que la Iglesia es signo y oferta del reino de Dios, que cada bautizado participa esa condición y esa misión de la Iglesia, que llega un momento de la vida en que los hombres tienen que asumir responsablemente su vocación cristiana como testigos de la salvación.

a) *Pueblo enviado*

La Iglesia se considera en Jesucristo nuevo pueblo de Dios al servicio de la reconciliación universal. El proyecto divino es hacer de la humanidad un solo pueblo, y ese proyecto se plasma en la Iglesia, «que constituye para el género humano un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación»; comunidad de vida, de amor y de verdad, la Iglesia debe ser «como luz del mundo y sal de la tierra»⁸.

El Vaticano II no hace más que confesar la fe de 1 Pe 2, 9-10: «Vosotros sois pueblo adquirido para anunciar las alabanzas de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su luz admirable; vosotros, que en otro tiempo no erais pueblo y ahora sois pueblo de Dios, de los que antes no se tuvo compasión y ahora son compadecidos». Es la vocación para ser propiedad, testigos del Señor ante todos los hombres que ya conlleva la elección del pueblo en Ex 19, 5.

En una «situación de cristiandad», fácilmente cede la tensión misionera de la Iglesia. Pero cuando el mundo va recobrando su independencia de lo religioso y su autonomía secular, esa tensión se aviva: sólo en ese mundo se construye o malogra el proyecto salvador de Dios, al que debe servir la Iglesia. Urge respetar la consistencia secular del mundo, aportando la luz y fuerza del evangelio para que los progresos del hombre no se queden a medio camino volviéndose contra la humanidad. En las últimas décadas, la Iglesia viene tomando conciencia viva de su condición referencial; se cons-

⁸ LG 9.

tituye en la misión, y para ella sólo el reino de Dios es imperativo absoluto ⁹.

Esta preocupación misionera de la Iglesia exige recobrar las implicaciones de la expresión «pueblo de Dios». «Pueblo» quiere decir reunión de personas humanas que, como un sujeto histórico y colectivo, desarrollan sus virtualidades en un proceso por conseguir el bienestar, la libertad y la plenitud de vida. La Iglesia es parte del «pueblo», de la sociedad secular organizada; los anhelos y esperanzas, los desánimos y preocupaciones de los hombres son participados también por los cristianos. Como los demás mortales, el discípulo de Jesús vive y actúa en un entramado social, debe tomar postura en el tejido sociopolítico, y será ingenuo si pretende la neutralidad o la evasión espiritualista.

Pero la Iglesia es «pueblo de Dios». Un pueblo convocado y animado por el Espíritu, modelado según el corazón del Padre que nos reveló Jesucristo. Los profetas anuncian ese tiempo mesiánico, cuando la voluntad divina se transparentará en intimidad de los hombres que serán «el nuevo pueblo de Dios» (Jr 31, 33), un pueblo que avanzará en clima de ternura y compasión (Os 2, 25). La Iglesia cree, vive y se manifiesta como ese «nuevo pueblo»: «de los que antes no se tuvo compasión, ahora son compadecidos».

En la comunidad cristiana, transformada por el Espíritu, desaparece cualquier dominación de unos sobre otros: «Ya no hay griego ni judío, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo» (Gál 3, 28). Como nuevo pueblo de Dios, la Iglesia es signo y germen de solidaridad para todos los hombres. Reino y solidaridad sin fronteras, vienen a ser lo mismo.

b) Profetas, reyes y sacerdotes

En la tradición hay una idea muy metida: como Cristo fue ungido por el Espíritu, también el bautizado es ungido para ser rey, sacerdote y profeta. La homilía bautismal de 1 Pe 2, 9-10 es bien clara. En esa misma fe, san Ambrosio celebra con los neófitos: «Te has convertido en una raza elegida, sacerdotal, preciosa; todos nosotros somos ungidos con

la gracia espiritual para formar el reino de Dios y una estirpe de sacerdotes» ¹⁰.

La realeza como libertad respecto a las idolatrías que desfiguran al mundo, y el sacerdocio como entrega de sí mismo en el seguimiento de Jesús para construir el reino, son notas que cualifican y definen al bautizado. Viviendo esa realeza y su vocación sacerdotal, los cristianos «pregonan el poder de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable».

Esta vocación profética de todos los bautizados es confesada en el Vaticano II: «El pueblo santo de Dios participa también de la misión profética de Cristo, llevando a todas partes su vivo testimonio, principalmente con una existencia de fe y de amor»; «todos los fieles, como miembros de Cristo vivo..., tienen el deber de cooperar a la expansión y dilatación del cuerpo de Cristo para llevarlo cuanto antes a la plenitud» ¹¹.

c) Como un segundo nacimiento

El reino de Dios va creciendo en la evolución de los tiempos, y a la Iglesia corresponde discernir los signos de cada época, en la vida social y en el desarrollo vital de cada persona.

«Lo que significa y manifiesta en Jesús la venida del Espíritu Santo con ocasión de su bautismo, lo significa y realiza en el bautizado el segundo sacramento de la iniciación».

Th. Camelot, *Espiritualidad*, 276.

Hoy la Iglesia reconoce y admite la secularidad del mundo con el pluralismo de opiniones y conductas humanas en la vida social; tanto Juan XXIII como Pablo VI, al abrir y clausurar respectivamente las sesiones del concilio, saludaron con optimismo esta nueva realidad. El Vaticano II acogió la

⁹ Pablo VI, Exhort. Apost. *Evangelii nuntiandi*, 8 y 14.

¹⁰ San Ambrosio, *De myster.*, VI, 30: PL 16, 415.

¹¹ AG 36.



novedad con visión positiva y actitud de diálogo, pero denunciando al mismo tiempo el egoísmo y sus lacras que desfiguran actualmente las relaciones entre los hombres y entre los pueblos. Como un servicio al verdadero humanismo, la Iglesia quiere ofrecer a esta sociedad secular una conducta cristiana inequívoca. Pero este servicio profético exige que cada bautizado tenga conciencia clara y se comprometa sin ambigüedades a ser testigo del evangelio. Se vio en el concilio «un nuevo pentecostés», cuyo simbolismo realiza la confirmación en cada cristiano.

La nueva situación se refiere también al hombre concreto *en su desarrollo vital*. Todos tenemos como un doble nacimiento. Cuando abrimos los ojos por primera vez, nos acogen nuestros padres y nos dan lo mejor que tienen: cariño, cuidados, y su fe llevándonos al bautismo. Pero hay como un segundo nacimiento para toda persona humana: cuando tiene que ser ella misma y tomar sus decisiones en una sociedad cuajada de ideologías encontradas y de innumerables ofertas.

Como ayuda en esta situación nueva de la persona, la comunidad cristiana expresa, actualiza simbólicamente y ofrece su vida a favor de Dios en la confirmación. Ayuda más urgente hoy cuando la

sociedad pluralista, y muchas veces deformada, exige cada vez más convicción y responsabilidad personales.

Ahora podemos ver por qué la confirmación puede ser un sacramento en sentido propio: «Hay un efecto especial de la gracia que corresponde a una necesidad de la vida natural; en la existencia del hombre hay un momento en que alcanza su mayoría de edad y puede actuar por sí mismo; a este momento corresponde la confirmación»¹².

La experiencia que tiene la Iglesia de ser pueblo de Dios enviado como testigo ante todas las naciones de la tierra sustenta y da sentido al sacramento de la confirmación.

3. Simbolismo y espiritualidad

a) Pluralismo en el rito

No entramos ahora en la relación que pueda tener este sacramento con la unción posbautismal que se encuentra en las liturgias antiguas. En los primeros siglos no hay más que un proceso catecumenal y una celebración solemne de iniciación por la que uno se hace cristiano. Esa celebración tiene varios momentos –bautismo con agua, don del Espíritu y participación en la eucaristía–, sin plantearse para nada la sacramentalidad independiente de los tres ritos. Los tres integran «la tradición del santo bautismo», según la expresión de san Hipólito en el s. III¹³.

Para «el don del Espíritu», el símbolo más original es «la imposición de manos», según vemos en Hch 8, 17, y 19, 6. A principios del s. II, ya se practicaba ese gesto: después de salir del agua, «se nos imponen las manos llamando e invitando al Espíritu Santo para una bendición»¹⁴. Unos años más tarde, san Cipriano evoca el gesto de Pedro y de Juan cuando impusieron las manos a los nuevos cristianos de Samaría, y comenta: «Esto es lo que

¹² Santo Tomás, III, 72, 1.

¹³ Tradición Apostólica, 21.

¹⁴ Tertuliano, *Lib. de bapt.*, VIII: PL 1, 1316.

ocurre todavía entre nosotros, cuando aquellos que han sido bautizados en la Iglesia son presentados a los jefes de la misma, y por la oración e imposición de nuestra mano reciben el Espíritu Santo y el sello del Señor que consuma su iniciación»¹⁵.

La Iglesia de occidente se mantuvo fiel a ese gesto, pero en oriente desde antiguo se viene practicando el rito de la unción con aceite perfumado («crismación»): «Según la regla transmitida a las Iglesias, hemos sido bautizados en estas aguas visibles y en este crisma visible»¹⁶. En el s. IV, san Cirilo de Jerusalén dice que «la unción, antitipo de la que ha recibido Cristo, es Espíritu Santo»¹⁷. Pronto la unción pasa de oriente a occidente, y desde el s. V es rito esencial del sacramento. La Iglesia romana hoy une crismación e imposición de manos en el único simbolismo: «El sacramento de la confirmación se administra por la unción con el crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano»¹⁸.

b) Perfección del bautismo

Todavía tiene hoy su valor la doctrina de santo Tomás. La confirmación respecto al bautismo es «como el aumento respecto a la generación»; «es la última consumación del sacramento del bautismo; como lo dice su nombre, confirmar lo que ya encuentra»¹⁹.

Es la misma idea que destaca el *Nuevo Ritual* cuando aporta sugerencias para la homilía. La confirmación «lleva a plenitud la consagración bautismal».

Esta perfección del bautismo se plasma en tres aspectos importantes: *una fuerza del Espíritu que nos enraiza más en la Iglesia para ser testigos del evangelio en el mundo*. Explicitemos estos rasgos.

¹⁵ *Epist. ad Iub.*, IX: PL 3, 1160.

¹⁶ Orígenes, *Com. a Rom.*, V, 8: PG 14, 1038.

¹⁷ *Cat. Myst.*, III, 1: PG 33, 1088.

¹⁸ CIC, can. 880, & 1.

¹⁹ III, 72, 11.

c) Nuevo impulso del Espíritu

Vemos esa oferta del Espíritu en los relatos neotestamentarios sobre este sacramento: con la imposición de manos, el Espíritu desciende sobre los bautizados (Hch 8, 17; 19, 6). En la mentalidad bíblica, «la imposición de manos» evoca la transmisión del Espíritu para llevar a cabo una misión. El simbolismo es claro en el sacramento del orden. Es el sentido que la tradición latina da también a la imposición de manos que tiene lugar a continuación del bautismo. El concilio de Arlés en el 314 refleja esa interpretación: «Al bautizado se le impongan las manos para que reciba el Espíritu Santo»²⁰. Según Jn 16, 15, Jesús promete a sus discípulos: «Cuando venga el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa». Con razón los neófitos son llamados «nuevos cristos o ungidos»: «*vosotros estáis ungidos por el Santo*» (1 Jn 1, 20). Es la unción que nos permite discernir dónde está la verdad y reconocer que «todo el que obra la justicia ha nacido de Dios» (1 Jn 2, 27-29).

«Este sacramento da la fuerza del Espíritu Santo, como se dio a los apóstoles en pentecostés, para que el cristiano confiese con audacia el nombre de Cristo».

Santo Tomás
De art. fid. et de Eccl. sacra., n. 618.

Es lo que manifiesta el simbolismo de la unción con aceite. En el ámbito natural y en la cultura mediterránea donde nacen los sacramentos cristianos, el aceite es elemento básico en las comidas, fortalece los músculos, deshidrata la piel. En la mentalidad bíblica, el olivo es signo de prosperidad y su fruto, el aceite, garantía de bendición. Este fruto no sólo es indispensable para la vida (1 Re 17, 14), sino que sirve para fortalecer los miembros del

²⁰ DS 123.

cuerpo humano (Ez 16, 9), suaviza las llagas (Is 1, 6; Lc 10, 34) y mantiene viva la luz que los hombres necesitan para caminar en la vida (Ex 27, 20; Mt 25, 3). Son éstas propiedades del Espíritu según la revelación.

En esa fe discurre también la tradición cristiana. La petición de la liturgia siria es muy elocuente: «Para que el Señor bendiga este aceite, lo consagre, lo llene del Espíritu Santo, de la gracia y de la fuerza». En la tradición latina, san Agustín dice que la crismación es «el sacramento del Espíritu»; su celebración evoca el bautismo del Señor en el Jordán: «Al salir del agua, Jesús recibió el Espíritu Santo que en forma de paloma se posó en él, y así decimos que fue ungido con el Espíritu; de modo similar, tú recibes la unción en forma de cruz sobre la frente como signo y prueba de que el Espíritu Santo vendrá también sobre ti»²¹.

Es la voz unánime de la tradición viva. La unción del bautizado al salir de las aguas «es participación de la unción de Cristo por el Espíritu después de su bautismo»²². Es la misma fe que subyace a la reflexión teológica medieval, cuando la Iglesia enumera la confirmación entre los siete sacramentos propiamente dichos. Este sacramento es relacionado con el bautismo de Jesús y con la venida del Espíritu en pentecostés: lo que allí significó el fuego, es evocado aquí por el aceite; lenguas de fuego y crismación son dos símbolos del mismo Espíritu que todo lo penetra y enardece²³.

Santo Tomás explica por qué este sacramento debe ser administrado en el nombre de la Trinidad: ahí «se nos da la fuerza del Espíritu Santo como fuerza de lucha espiritual»; luego debe hacerse mención de la Trinidad, «fuente de plenitud para esa fuerza»; el bautizado es como casa ya edificada, que en la confirmación «queda dedicada al Espíritu Santo»²⁴.

²¹ La plegaria litúrgica, en J. Gaboriau, *Chrétiens confirmés, le sacrement de la croissance* (Frib. en Br. 1988) 70; San Agustín, *Serm.* 227: PL 38, 1100.

²² Referencias en J. Daniélou, *Sacramentos y culto...*, 137-149.

²³ Santo Tomás, III, 72 1. Ver Th. Camelot, *Espiritualidad del bautismo*, 263-285.

²⁴ III, 72, 11.

La forma del rito bizantino, atestiguada en los siglos IV y V, habla de la confirmación como «don del Espíritu», y la expresión es adoptada por la Iglesia latina. En 1971, Pablo VI lo determinó así en la constitución apostólica *Divinae consortium naturae*: El sacramento de la confirmación se administra mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras «recibe por esta señal el don del Espíritu Santo». Sin desdeñar la venerable forma empleada durante varios siglos en la Iglesia latina, el papa prefiere la forma antiquísima del rito bizantino, «con la que se expresa el don del mismo Espíritu Santo y se recuerda la efusión del Espíritu en el día de pentecostés».

Hoy la Iglesia pide por quienes se disponen a recibir este sacramento: «Que poniendo el Espíritu su morada en nosotros, nos convierta en templo de su gloria»; «que nos dé a conocer toda la verdad, como lo prometió tu Hijo»²⁵.

d) Nos enraíza más en la Iglesia

El *Nuevo Ritual* sugiere ideas para la homilía en la celebración de este sacramento que «hace progresar a toda la Iglesia en la unidad y en la santidad», y «nos cualifica como miembros perfectos de la misma». Se responde así a la doctrina del Vaticano II: «Por la confirmación, los fieles bautizados se vinculan más estrechamente a la Iglesia».

Esta Iglesia existe ya en la pequeña comunidad de discípulos que vivieron con Jesús en Palestina. Pero sólo en pentecostés, cuando aquellos hombres fueron poseídos y transformados por la experiencia de la resurrección y por la fuerza de lo alto, se desarrolló la «ek-klesia», que es «convocación del Espíritu». Es el perfeccionamiento que se hace verdad para cada bautizado en la confirmación.

La liturgia de la confirmación pide por quienes reciben este sacramento: «Que contribuyamos a que la Iglesia, cuerpo de Cristo, alcance su plenitud». En realidad, el bautizado será siempre un miembro de la Iglesia, marcado por la dimensión comunitaria; todas sus actividades llevarán esta impronta; cada obra que realice u omita, beneficia-

²⁵ Ritual sirio de la confirmación, en o.c.

rá o será nociva para la santidad y unidad de la Iglesia, comunidad de bautizados.

e) «Seréis mis testigos»

Esta frase del Vaticano II es eco fiel de Hch 1, 18: «Seréis mis testigos hasta los confines de la tierra». En la misa crismal del Jueves Santo según el rito latino, se proclama el evangelio de Lc 4, 18: «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido...». Después viene la súplica: «Oh Dios, que nos haces miembros del cuerpo de Cristo y partícipes de su unción, ayúdanos a ser en el mundo testigos fieles de la redención que ofreces a todos los hombres». En el prefacio, la Iglesia da gracias a Dios porque ha elegido a los miembros del pueblo cristiano «para que, mediante la imposición de manos, participen de la sagrada misión del Hijo». A esa fe remiten las palabras del concilio: «Por el sacramento de la confirmación, los fieles quedan obligados a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra, juntamente con las obras».

«De la misma manera que Cristo, después de su bautismo y de la venida del Espíritu Santo, se dirigió a combatir contra el enemigo, vosotros también, después del santo bautismo y de la unción mística, revestidos con la armadura del Espíritu Santo, hacéis frente al poder adverso y lo combatís diciendo: *‘Todo lo puedo en aquel que me conforta, Cristo’*».

San Cirilo de Jerusalén,
Cat. Myst., III, 4: PG 33, 1092.

• *Oleo perfumado*

En el aceite para la confirmación debe ir mezclado el bálsamo. El detalle tiene rico simbolismo, porque la utilización de los perfumes, sobre todo en oriente, tiene gran importancia. Personas y casas son perfumadas como signo de acogida y hospitalidad amistosas. Algunos pueblos emplean aromas para apaciguar a sus divinidades, cuya presencia es el buen olor.

La revelación bíblica tiene lugar en esa cultura: «El aceite perfumado alegra el corazón, como la dulzura del amigo consuela el alma» (Prov 27, 9). En el templo de Jerusalén se hacía la «ofrenda de los perfumes», y el Salmo 141, 2 canta: «Esté mi oración ante ti como aroma perfumado». Cuando lleguen los tiempos mesiánicos, «en todo lugar se ofrecerá incienso a mi nombre entre todas las naciones» (Mal 1, 11).

A esta mentalidad responde también la revelación neotestamentaria. Jesús mismo acepta y reconoce el simbolismo del perfume como medio para relacionarnos con los demás amigable y agradablemente (Mt 6, 17; Lc 7, 46). Los primeros cristianos interpretan la oblación de Jesús por amor como una oblación «de suave aroma» (Ef 5, 2). Y como realización final del proyecto divino, Ap 5, 8 describe a los hombres llevando en sus manos «copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos».

Todo un simbolismo para descubrir la espiritualidad de la confirmación, el sacramento para ser testigos: «Gracias sean dadas a Dios que nos lleva siempre en su triunfo, en Cristo, y por nuestro medio difunde en todas partes el aroma de su conocimiento, pues *nosotros somos para Dios el buen olor de Cristo*» (2 Cor 2, 14-15).

• *La unción y el ungido*

Se comprende que la unción con aceite sea el signo de vida y fortaleza. Si además está perfumado, incluye voluntad de relacionarse con los demás comunicándoles un aroma que les permita respirar agradablemente.

Porque tienen como misión dirigir al pueblo, el rey y, después del exilio, el sumo sacerdote, son ungidos. Así reciben el espíritu o fuerza necesaria para secundar el proyecto de Dios: «hacer justicia y derecho», «rectificar lo torcido», levantando a los socialmente más débiles²⁶.

Los profetas hablan de un personaje futuro que realizará plenamente la misión encomendada por Dios a los reyes. Será «el ungido», el mesías: anima-

²⁶ R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 154-156; 509.

do por el Espíritu, hará justicia y establecerá el derecho en la tierra; rectificará lo torcido y construirá la paz, dignificando a los desvalidos (Is 9, 6; 11, 14). El servidor que realizará esa obra de salvación para todos, confiesa: «El Espíritu del Señor está sobre mí, pues me ha ungido, me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar la liberación a los cautivos y a los reclusos la libertad» (Is 61, 1; 42, 1-3).

Los evangelios han visto realizada la promesa en Jesús de Nazaret. Ya en la encarnación interviene el Espíritu Santo. Pero hay un segundo momento: el bautismo en el Jordán, cuando Jesús sale del ámbito familiar y se lanza por los caminos de Palestina como testigo fiel de que ya llega el reino esperado. En ese acontecimiento, el Espíritu se manifiesta de nuevo: Jesús vive la intimidad con el Padre, y al mismo tiempo es el servidor que acepta la solidaridad con los hombres, se hace cargo de la situación pecadora que deshumaniza, y carga con las consecuencias del pecado²⁷.

En la pieza teológica del bautismo-tentaciones, los evangelistas han querido plasmar el significado teológico que tuvieron la vida y la muerte de Jesús: el profeta de la salvación aceptó ser víctima para la salvación de todos, y así es *testigo fiel*, gracias a «la unción del Espíritu» que recibió en su bautismo. En esa visión hay que leer Hch 10, 37: «Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea comenzando por Galilea, después que Juan predicó el bautismo: cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo».

Se comprende ahora bien la confesión de Jesús, según Lc 4, 16-19: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido; me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos; para dar la libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor».

• *Eco en la tradición*

Hay una idea frecuentada en las catequesis antiguas: «Como Cristo después del bautismo y de la venida del Espíritu Santo se dirigió a combatir contra el enemigo, vosotros también, después del santo bautismo y de la unción mística, *revestidos con la armadura del Espíritu Santo*, hacéis frente al poder adverso y lo combatís»; «sois el buen olor de Cristo entre todos aquellos que han sido salvados»²⁸.

En esa fe se celebra la liturgia de la confirmación. Entre las ideas para la homilía, el *Nuevo Ritual* sugiere: la confirmación «nos configura más plenamente con Cristo, que también fue ungido en su bautismo y enviado para que el mundo entero ardiera con la fuerza del Espíritu». La Iglesia pide para los confirmados: «Que nos haga ante el mundo testigos valientes del evangelio de Jesucristo». Y termina la liturgia con un deseo: «Que quienes han participado en tus sacramentos, sean en el mundo buen olor de Cristo».

Santo Tomás tiene una doctrina muy valiosa en este punto. La confirmación se celebra «cuando el hombre llega a la mayoría de edad y empieza a relacionarse con los otros; antes vive como aislado». Con el aceite se mezcla bálsamo por la fragancia del olor que los demás perciben; «el bálsamo es perfume y libra de la corrupción»; «es elemento relacionador, como las lenguas lo fueron en pentecostés». En este sacramento se celebra y ofrece a los hombres «*la potestad espiritual para confesar públicamente la fe de Cristo con palabras y ex officio*». Y esta confesión desencadena «una lucha contra los enemigos visibles que se oponen a la fe»²⁹.

• «*Creí, por eso hablé*»

San Pablo escribió así en 1 Cor 4, 13, cuando sufría incomprendimientos y fracasos en su tarea evangelizadora, «como un aguijón en la propia carne». Pero aquel hombre fue un testigo; habló de lo que vivía; estaba con-vencido, transformado por el mensaje que anunciaba. Jesús prometió a sus seguidores el Espíritu para conocer e interpretar su

²⁷ En su bautismo, Jesús es confesado «el Hijo» (Mc 1, 11). Solidario con el pueblo (Lc 3, 21), cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29).

²⁸ San Cirilo de Jerusalén, *Cat. Myst.*, III, 1: PG 33, 1039.

²⁹ III, 72, 5.

evangelio. En este conocimiento podemos seccionar tres ámbitos.

– El de la experiencia personal que identificamos como fe cristiana. La «fortaleza especial del Espíritu» en la confirmación siembra una *sensación de gozo, consuelo y esperanza*; un impulso de valentía y audacia para seguir y roturar el camino. El bautizado es «casa habitada por el Espíritu»; en la confirmación, esa casa se ilumina y se abre por la fuerza de Dios que nos relaciona con los demás. Una experiencia similar a la que tuvieron los apóstoles en pentecostés. «Conocimiento» en sentido bíblico: «simpatizar», saborear la presencia de Dios que nos salva. Es «la unción del Santo» que nos permite gustar y permanecer en la verdad (1 Jn 2, 20, 27).

– Esa misma experiencia o fe cristiana es vivida y se nos oferta en muchos hombres y mujeres que han plasmado en su existencia la conducta de Jesús en intimidad con el Padre y en el empeño por construir el reino de Dios. Son los testigos que, según Heb 12, 1, contemplan y animan nuestra marcha trabajosa en la oscuridad de la fe. El *conocimiento y presencia de estos ejemplos vivos* son ambiente propicio para que la celebración sacramental sea elocuente y dé su fruto.

– Hay un tercer ámbito de conocimiento. Sobre todo en la constitución GS, el Vaticano II ha insistido en que nuestro suelo y nuestra historia ya son tierra donde crece la salvación, porque ya son campo del Espíritu. Para ser testigo de la Palabra «que ilumina a todo hombre que viene al mundo», el confirmado debe ser sensible y *acoger esta positividad fundamental de la creación*. Tendrá que ponerse «a la escucha» para distinguir los signos o llamadas del Espíritu. Reconocimiento y acogida sincera de todo lo verdadero que cada día emerge y prueba la calidad evangélica del testimonio.

Sólo con la experiencia personal del Espíritu, en comunión con los demás creyentes, y en sintonía con toda la humanidad que camina ya en los brazos de Dios, los confirmados pueden ser eco en la historia del «testigo fiel» (Ap 1, 5).

- «*Testigos de la muerte y resurrección de Cristo*»

Esta frase que leemos en el *Ritual* de la confirmación resume la espiritualidad de este sacramento; según el concilio, «un compromiso por difundir y defender la fe» cuyo centro es Jesucristo.

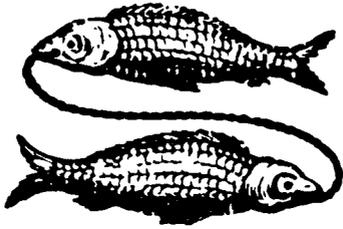
Aquí podemos reflexionar un poco. Jesús de Nazaret tuvo una pretensión fundamental, manifiesta en distintas expresiones: secundar la voluntad del Padre, construir el reino de Dios, crear la nueva humanidad en que todos los hombres se sienten juntos como hermanos en la misma mesa. Una pretensión que desencadenó el conflicto y le llevó al martirio. Ser testigos de «su muerte y resurrección» significa confesar que la causa del profeta sí tiene sentido y merece la pena. El Espíritu que impulsó a Jesús para comprometerse por un mundo en justicia y en ternura, es el que ahora se manifiesta en la confirmación.

- «*Con sus palabras*»

Según el relato bíblico de la creación, Dios infundió su Espíritu en el barro amorfo, y surgió el hombre que tomó la palabra como lugarteniente del creador. Todos los hombres tenemos derecho, estamos llamados a tomar la palabra. Jesús de Nazaret, inundado por el Espíritu, es Palabra definitiva de Dios y del hombre. Sacudida por ese mismo Espíritu, la Iglesia, dejando sus miedos y rompiendo su silencio, en pentecostés tomó la palabra y se lanzó a la evangelización del mundo: «No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído» (Hch 4, 20).

Alcanzados también por el Espíritu, los confirmados toman la palabra que anuncia la buena noticia de Jesús. El Vaticano II recuerda «la obligación de ser testigos»; quiere decir, «necesidad de ser testigos»; la misma necesidad que vivieron los primeros seguidores de Jesús. Y aquí resulta ineludible un interrogante: ¿cómo puede haber tantos cristianos confirmados que ni dentro ni fuera de la Iglesia toman y dicen su palabra?

Lo que venimos diciendo da pic para otra reflexión. La Palabra donde toda palabra del cristiano encuentra sentido y normatividad es la conducta de Jesús que se refleja en los evangelios. Por eso la



palabra del testigo no es defensa de su fe cristiana contra el hombre, sino «un servicio a todos los hombres siguiendo a Jesucristo, que no vino a ser servido, sino a servir» (*Ritual*). La evangelización nada tiene que ver con el proselitismo ni con la mentalidad sectaria.

«El encargo dado al cristiano en la confirmación, es el encargo de una misión apostólica en el mundo, como parte de la función y del encargo de la Iglesia de hacer que el mundo retorne glorificado a la casa paterna, al reino de Dios que está por venir».

K. Rahner,
La Iglesia, 99.

- «Y con sus obras»

La vida cristiana es traducción de una experiencia viva en una conducta práctica. Jesús se comportó de un modo singular, y en sus palabras explicó su comportamiento. Realizó «las obras buenas» del padre: curar enfermos, levantar a los desvalidos, desmontar las falsas idolatrías, hacer justicia o rectificar lo torcido, con entrañas de misericordia.

El Vaticano II dice que los confirmados deben ser testigos de la fe «con sus obras». Y el *Ritual* precisa más: «a través de vuestra vida»; «que como dice el apóstol, vuestro vivir cotidiano sea ante los hombres como el buen olor de Cristo». Aquí está la misión profética que debe satisfacer todo bautizado y en la cual es promovido y perfeccionado por la confirmación. Esa misión la realizará «viviendo en el amor, plenitud de la ley, y manifestando la libertad gloriosa de los hijos de Dios».

Amor cuya versión es la justicia en situaciones de injusticia; que se hace cargo y carga con las miserias del otro. *Libertad ante las idolatrías* del poder y del tener, que significa «lucha contra los enemigos de la fe», las fuerzas del dinero, prestigio egoísta y dominación, que deshumanizan a los hombres y cierran el camino hacia la nueva sociedad de hombres hermanos. El confirmado será testigo «siendo bueno»; pero esta bondad se mide por su compromiso histórico en la llegada del reino.

Amor y libertad que hoy se articulan en la «solidaridad sin fronteras». Por ahí tiene que ir el auténtico desarrollo humano, y ahí se verifica la caridad cristiana. La fortaleza del Espíritu que la Iglesia ofrece a los que se confirman no debería quedar en el ámbito intimista, sin ninguna repercusión en las relaciones sociales. Tendría que fructificar en un impulso de amor hacia la entera familia humana, y en un «no» práctico al poder diabólico que divide y mata. En nuestra situación actual, cuando incluso los llamados a ser testigos de Jesucristo nos acomodamos a la ideología consumista hoy reinante y nos resignamos a ir tirando como sal insípida, la confirmación puede actualizar y recordarnos la exigencia del verdadero profeta cristiano: «Quien pretenda salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará» (Mc 8, 35).

4. Algunas sugerencias pastorales

Las cuestiones de práctica pastoral tienen gran acogida y mucho espacio en recientes publicaciones sobre la confirmación. Y es natural, porque ahí se juega la verdad o mentira del sacramento. Siguiendo la reflexión que precede, caben algunas breves sugerencias³⁰.

a) Problema de identidad cristiana

Hemos insistido en una preocupación fundamental: que los sacramentos respondan a necesidades y situaciones importantes en la vida de los hom-

³⁰ D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana* (Bilbao 1980) 170-207; Varios, *Celebración en la Iglesia*, II. *Los sacramentos* (Salamanca 1988) 174-180.

bres. «Mayoría de edad», «nacimiento psicológico para manifestarse y tomar la palabra en el tejido social», y otras expresiones parecidas, sugieren nueva etapa en la existencia del ser humano. Pero aquí conviene acotar.

Los hombres tenemos ya nuestros ritos sociales, dentro de cada cultura, para celebrar acontecimientos importantes como son el nacimiento de un niño, su presentación en sociedad cuando ya está crecido, el amor entre hombre y mujer, o la muerte de un ser querido. Esos ritos pertenecen al pueblo y no se deben confundir con los sacramentos cristianos. Tal vez porque durante muchos años lo religioso absorbió lo secular, el pueblo se ha quedado sin ritos propios, y ahora lógicamente seculariza los sacramentos, despojándolos de su singularidad cristiana.

Debemos recuperar la tradicional analogía entre la vida natural y el desarrollo de la salvación; también la correspondencia entre sacramentalismo social, ritos religiosos y sacramentos cristianos. Pero hay que *dejar bien clara la novedad singular* de estos últimos. En una práctica sacramental «por costumbre», esta clarificación se impone cada vez más. La urgencia se ve, por ejemplo, en el caso del matrimonio.

Es verdad que la confirmación todavía no se ha perdido en el entramado y bullicio de las fiestas sociales, pero su renovación no vendrá por ahí, sino por el énfasis en su peculiaridad cristiana. Es válido y conveniente hablar de «un segundo nacimiento» del hombre que sale de sí mismo y de su ámbito familiar para ser ciudadano emancipado y responsable de sus acciones. Pero *la novedad de la confirmación* es obra gratuita del Espíritu; y en esta fe han de insistir tanto el catecumenado como la celebración del sacramento.

b) *Un rito de iniciación*

Hemos insistido mucho en esta idea. La confirmación debe ir relacionada con el bautismo y la eucaristía, como el testimonio del cristiano es la manifestación histórica de su incorporación a Cristo y de su vida comunitaria con los demás creyentes. Pero esa relación sólo es mantenible mediante la unidad del proceso catecumenal.

El problema no es mantener esa conexión en el plano litúrgico. En la práctica de la Iglesia oriental, la continuidad está bien asegurada, pues la confirmación sigue inmediatamente al bautismo. Por razones pastorales, en la Iglesia latina la confirmación se retrasa, pero el *Nuevo Ritual* trata de que aparezca la conexión entre los dos sacramentos: antes de ser confirmados, los candidatos renuevan las promesas bautismales.

Lo difícil es *asegurar la continuidad progresiva del catecumenado* en cuyo proceso se celebran bautismo, confirmación y eucaristía. Dado que hoy la mayoría de los que se confirman recibieron el bautismo de niños, se impone presentar detalladamente y en toda su pureza el «credo» cristiano, a fin de que los candidatos a la confirmación puedan asumir su compromiso consciente y adecuadamente. Tal vez conviniera actualizar, en la preparación a este sacramento, algunos gestos muy elocuentes en la tradición bautismal, como por ejemplo la «traditio symboli» y la «redditio symboli». Así la renovación de las promesas bautismales tendría más profundidad y eficacia.

c) *Como perfeccionamiento del bautismo*

Perfeccionamiento y explicitación que no sólo tienen lugar cuando los confirmados recibieron el bautismo de niños, sino también cuando la confirmación se celebra inmediatamente después del bautismo de adultos. En este sacramento se manifiesta y se promueve la vocación profética de todos los bautizados que deben ser testigos en una sociedad cuyo entramado es bien complejo.

El confirmado no sólo debe creer quién es Jesucristo, conocer su evangelio y participar en las acciones litúrgicas de la Iglesia. En este sacramento queda cualificado como testigo de Cristo y de su comunidad *ex officio*, según la expresión de santo Tomás. Pero para desempeñar esa misión debe conocer no sólo el evangelio, sino también la realidad social, leyendo los signos del Espíritu en la historia y desenmascarando las fuerzas malignas que se oponen a la llegada del reino. Y así, la misma peculiaridad de la confirmación dentro de la única vocación cristiana exige un contenido nuevo en el cate-

cumenado, porque el confirmado necesita discernir, analizar, situarse dentro de los dinamismos sociales, a fin de ofrecer ahí significativamente su experiencia o fe cristiana

d) Sobre la edad del confirmando

Aunque se ha fijado edad distinta según los distintos tiempos y regiones, es evidente que tal discernimiento supone al menos «el uso de la razón»³¹ Pero en la madurez de razonamiento intervienen distintos factores a examinar en cada cultura, región e incluso en cada caso. Como norma indicativa, tratando de acoger la tradición secular de la Iglesia occidental y al mismo tiempo abrir nuevas posibilidades, parece válida la del *Ritual* (n. 11) «Por lo que se refiere a los niños, en la Iglesia latina la confirmación suele diferirse hasta alrededor de los siete años. No obstante, si existen razones pastorales, especialmente si se quiere inculcar con más fuerza en los fieles la plena adhesión a Cristo el Señor, y la necesidad de dar testimonio de él, las conferencias episcopales pueden determinar una edad más idónea, de modo que el sacramento sea conferido en una edad más madura, después de una instrucción conveniente»

Se da por supuesta la posibilidad de hacer la primera comunión antes de ser confirmado. Partiendo de una *celebración en condiciones ideales*, es bien jugoso el comentario de san Agustín a los neofitos «Primero habéis sido molidos, como el trigo, en la penitencia de los ayunos y exorcismos, después habéis sido humedecidos en el agua bautismal para tomar la forma de pan, como este, también vosotros habéis sido pasados por el fuego represen-

³¹ Muy sugerente A. Iniesta *El testimonio cristiano (confirmados para ser testigos)* en *Sacramento del Espíritu* (Madrid 1976) 87-106. G. Briuemer *La controversia sobre la edad de la confirmación. caso típico entre la teología y la pastoral* «Concilium» 132 (1978) 283-292. D. Borobio *Bautismo de niños y confirmación, problemas teológico-pastorales*. Confer. en Fund. «Santa María» (Madrid 1987).

tado en el santo crisma, así os habéis hecho pan en la eucaristía»³²

Sin embargo, el principio y el diseño de la identidad cristiana se dan en el bautismo, puerta de los demás sacramentos, tanto la confirmación como la eucaristía, cada uno con su peculiar gracia, desarrollan y explicitan la única vocación bautismal. La primera participación en la cena del Señor puede tener lugar antes de la confirmación, pero sin menoscabo de que la celebración eucarística dominical sea la cúspide y punto de referencia para todos los demás sacramentos.

Teniendo en cuenta la situación de nuestra sociedad española y de nuestra práctica cristiana, con buen sentido la Conferencia Episcopal Española, en 1984, señaló como edad orientativa para la confirmación los catorce años. Y todavía en cada diócesis habrá que hacer fino discernimiento pastoral. Es inevitable y hasta conveniente un cierto pluralismo, pero no se debe ir más atrás de lo indicado por la Conferencia Episcopal. Cualquier decisión que se tome deberá tener en cuenta que la misión profética en nuestra sociedad exigirá cada vez más firme convicción personal y una práctica evangélica sin ambigüedades.

Lecturas

- A. Adam, *La confirmación y la cura de almas* (Barcelona 1962)
- S. Verges, *El bautismo y la confirmación* (Madrid 1971)
- H. Bourgeois, *El futuro de la confirmación* (Madrid 1973)
- D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis* (Bilbao 1974)
- Valoración del sacramento de la confirmación*, en *Proyecto de iniciación cristiana* (Bilbao 1980) 170-207
- Varios, *El sacramento del Espíritu* (Madrid 1976)
- J. Gea Escolano, *La confirmación ¿para qué? 40 respuestas de un obispo a los confirmados* (Madrid 1986)
- P. Tena, *Sacramentos de la Iniciación Cristiana. bautismo y confirmación*, en *La celebración en la Iglesia*, 27-180

³² *Serm.* 227. PL 38. 1100

4

La eucaristía: centro de la existencia cristiana

Introducción

En principio hay una fe o confesión en tres artículos:

«Cristo está presente siempre a su Iglesia, especialmente en las acciones litúrgicas; está presente en el sacrificio de la misa, en la persona del ministro, ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que se ofreció en la cruz; está presente sobre todo bajo las especies eucarísticas»¹.

«Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, los fieles ofrecen a Dios la víctima divina y se ofrecen a Dios juntamente con ella»².

«Ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz o quicio en la celebración de la santísima eucaristía»³.

La eucaristía, presencia de Jesucristo y acción cultural por excelencia, es la fuente de vida para la comunidad cristiana. El problema llega cuando tratamos de historizar esa fe: ¿cómo entender y vivir

esa presencia de Cristo en la eucaristía? Cuando hablamos de «sacrificio», ¿interpretamos bien su novedad evangélica, o discurrimos en un modelo religioso universal? ¿Cómo lograr que la celebración eucarística sea centro y fuente de la vida espiritual?

En la llamada iniciación cristiana, la primera eucaristía era como explicitación o último paso de lo celebrado ya en el bautismo. Actualmente, con el bautismo generalizado de niños, se ha perdido esa visión; y para muchos, la primera comunión, frecuentemente diluida en fiesta familiar y social, es también la última. Sólo entendiendo el significado de la eucaristía como acto central de la comunidad creyente, podrá la primera comunión recuperar su auténtico significado.

Concretemos un poco más estos interrogantes.

– Debemos preguntarnos por el sentido que tiene la «*presencia real* de Cristo en la eucaristía». El concilio de Trento confesó esta fe de la Iglesia contra los Reformadores del siglo XVI, dando por suelta la presencia de Cristo en la comunidad creyente y desde una convicción elemental: que Cristo resucitado, presente y activo en la eucaristía, es el mismo que vivió en Palestina y fue crucificado por realizar la voluntad del Padre o la llegada del reino.

Tal vez la teología de la Contrarreforma dejó en

¹ SC 7.

² LG 11.

³ PO 6.

la sombra esos supuestos de la confesión tridentina, y ello dio lugar a dos polarizaciones peligrosas: centrar exclusivamente dicha presencia en los elementos de pan y de vino, y separar la comunión eucarística del seguimiento de Jesús que postula el compromiso por transformar al mundo en reino de Dios. El ya transcrito n. 7 de la SC sugiere la necesidad de situar la presencia eucarística en ese horizonte más amplio: presencia de Jesucristo en la Iglesia, «su cuerpo espiritual». Pero la exigencia en el seguimiento de Jesús todavía es cuestión pendiente: la presencia real de Cristo en la eucaristía ¿es sólo un cambio de cosas, o supone también un cambio de las personas?

– Los interrogantes llegan también cuando se habla de la eucaristía *como sacrificio*. Decimos que ahí está la cúspide del culto cristiano y la fuente de todos los sacramentos. Pero ¿qué modelos de culto y de sacrificio subyacen? Sería importante ver qué categorías hay de fondo cuando algunos cristianos dicen «voy a oír misa», o preguntan «dónde das misa». El cristianismo se verifica no desde el cumplimiento, sino desde el seguimiento de Jesús, quien hizo suyas las palabras: «Quiero misericordia y no sacrificios» (Mt 9, 13).

Posiblemente, muchas veces sacrificio y culto sean interpretados en el esquema universal religioso: una divinidad alejada que necesita sangre para satisfacer su honor y conceder así su protección a los hombres. En esa visión, la buena noticia de Jesús sobre Dios como amor en favor nuestro no tiene ya espacio; y con frecuencia tenemos prácticas culturales meticulosamente realizadas que no expresan ni conducen al seguimiento de Jesús en su empeño por construir un mundo más solidario.

– Decimos finalmente que la eucaristía es «raíz y juicio de la comunidad cristiana»; pero ¿qué incluyen estas dos últimas palabras? Porque la comunidad que llamamos Iglesia está integrada por todos los bautizados que sólo existen y actúan en el ámbito histórico y social. Afirmar que la eucaristía es centro de la comunidad cristiana significa que ahí encuentran su referencia última las actividades y pasos de los cristianos; como individuos y como miembros de la sociedad.

1. La experiencia o fe de la Iglesia

Como los demás sacramentos, la eucaristía es también un símbolo que manifiesta y promueve la fe o experiencia de la comunidad cristiana. Sólo ahí el simbolismo es eficaz: expresa y oferta la gracia o encuentro de salvación. La experiencia o fe que anima en la celebración de la eucaristía incluye tres artículos fundamentales:

– Que el Resucitado se hace presente y activo en la Iglesia.

– Que en la vida y muerte de Jesús, los hombres tenemos acceso a Dios .

– Que así nace y crece la comunidad cristiana, «cuerpo espiritual del Resucitado» y «nuevo pueblo» en que Dios recibe culto agradable.

a) Dios con los hombres para siempre

Los cristianos confesamos que Jesucristo es el lugar definitivo de la presencia de Dios entre los hombres, y la expresión perfecta de la humanidad que vuelve libremente hacia su creador. Pero el acontecimiento de Jesús es como la cúspide o culminación de un largo proceso. Dios tiene un proyecto decidido: habitar entre los hombres para que vivan como hermanos. Es una voluntad que ya barruntan y expresan las distintas manifestaciones religiosas, pero que plasma bien la revelación bíblica. Sólo ahí deben ser interpretadas la comprensión y novedad de la Iglesia ⁴.

• En la esperanza

El proyecto de Dios –poner su morada entre los hombres– se va realizando en distintas fases de la revelación bíblica. Ese Dios interviene ya en la historia de los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, dirigiendo sus pasos hacia ese pueblo en que se haga realidad el propósito divino; una presencia de Dios que viene y se retira. En el exodo, la presencia

⁴ Y. Congar, *El misterio del templo* (Barcelona 1967); J. Espeja, *Acampó entre nosotros* (Villava 1969).

parece más continuada; Moisés la experimentó muy de cerca; pero todavía se trata de una presencia pasajera y en favor del pueblo más que permanente y para bien de cada persona. Sin embargo, ya queda formulada la promesa: «Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios» (Ex 24, 45).

Cuando los israelitas se establecieron en Canaán, libres de sus enemigos, David quiso edificar un templo que fuera como la residencia de Dios en medio de su pueblo. Pero entonces habló el profeta Natán: «Hácete saber Yahvé que él te edificará casa a ti, y que cuando se cumplan tus días y te duermas con tus padres, suscitare tu linaje después de ti, el que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza; él construirá una casa para mi nombre» (2 Sm 7, 11-12). Salomon edifica el templo de Jerusalén y cree que así cumple la profecía de Natán (1 Re 8, 17-25); pero el Señor le hace comprender que la promesa sigue sin cumplimiento definitivo, y el templo edificado solo es anuncio profético de una realidad todavía por venir (1 Re 8, 12-13).

Los profetas anuncian el futuro templo, que «será siempre lugar donde habitará Yahvé en medio de los hijos de Israel» (Ez 43, 7): «Pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37, 27). Entonces la comunidad quedará restaurada y su nombre será «Dios está aquí» (Ez 48, 35). Joel 3, 21 termina su vaticinio: «Yahvé morará en Sión». Antes Is 7, 14 anunciaba la llegada del mesías como Enmanuel, «Dios con nosotros». Será también el tiempo en que los hombres ofrezcan a Dios un culto verdadero «en espíritu y en verdad»⁵.

- «... Y acampó entre nosotros»

Son muy significativas las expresiones de Jn 1, 14: «El Verbo se hizo carne, puso su tienda entre nosotros, y hemos visto su gloria». La Palabra, que es Dios según los primeros versos del capítulo, ha venido a ser hombre caduco, «carne»; ha hecho suya nuestra historia. El verbo griego *eskenosen* propiamente significa «puso la tienda», o acampó.

⁵ Es la demanda de los profetas cuando rechazan un culto formalista que ampara y mantiene a la injusticia interhumana Cf J Espeja, *Sacerdocio regio del pueblo cristiano* «Ciencia Tomista» 91 (1964) 82-84

En el trasfondo están los c. 33 y 34 del Exodo: Yahvé quiso tener su tienda en el campamento del pueblo todavía peregrino en el desierto. El Verbo encarnado es el lugar mismo donde Dios se hace presente para su pueblo. La gloria que cubría entonces la tienda de Yahvé, y más tarde cubrió el templo de Jerusalén, se manifiesta en la Palabra encarnada: «Hemos visto su gloria» (1 Jn 1, 14).

Con Jesucristo ha llegado el verdadero templo de Dios, no hecho por manos de hombre (Jn 2, 21); el culto «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 23). Significativamente, los sinópticos dicen que, al morir Jesús, el velo del templo judío se rasgó en dos mitades: ante la realidad ya presente, no tenía sentido la figura del anuncio profético⁶.

Esta presencia de Dios entre los hombres y su compromiso en la salvación de nuestra historia son palabra definitiva en favor nuestro. La tradición teológica insistía mucho: el Verbo no abandona nunca la humanidad que una vez asumió e hizo suya⁷.

b) La Iglesia, morada de Dios entre los hombres

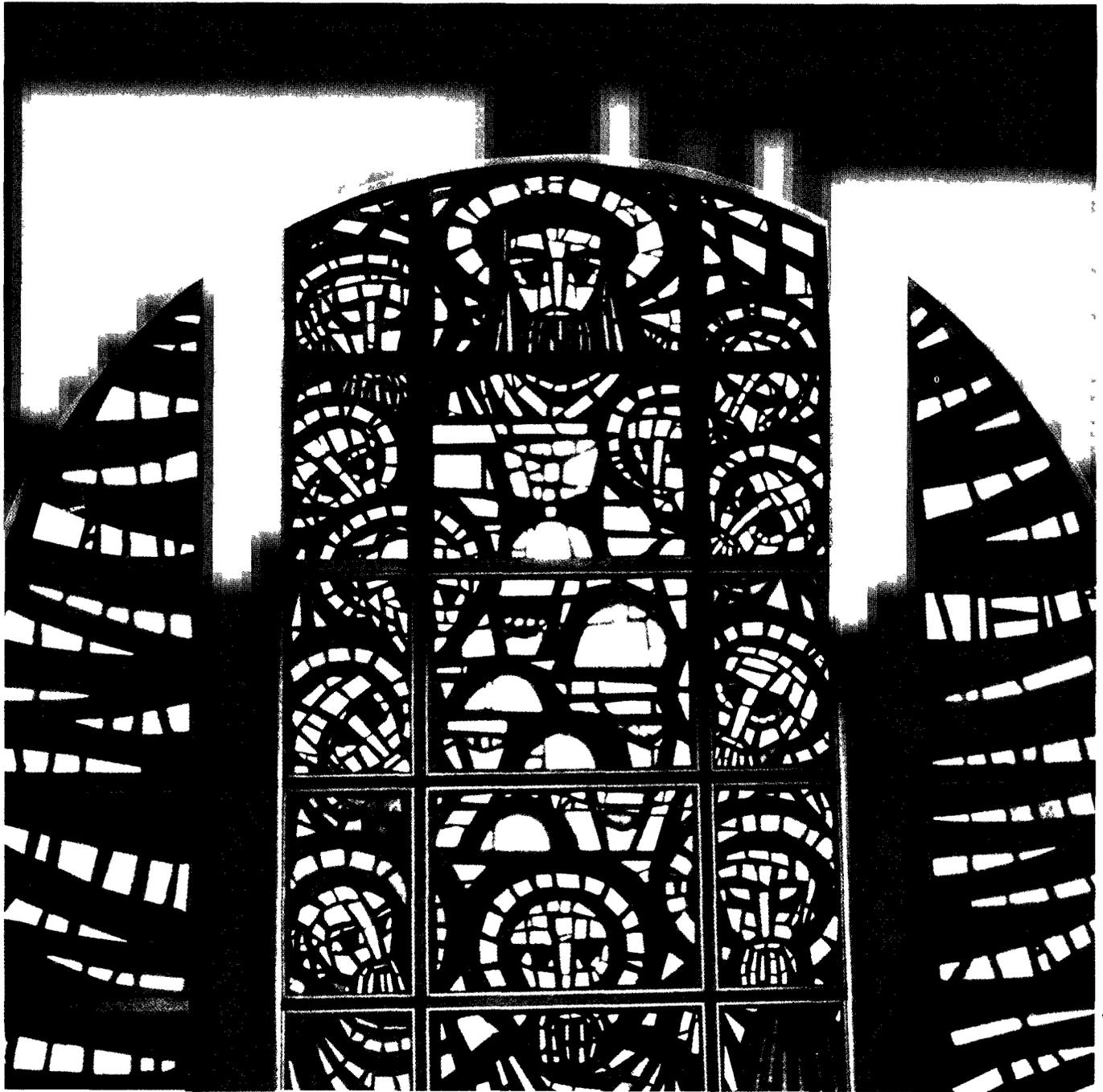
La fe o experiencia cristiana vive tres artículos importantes: Cristo resucitado está presente y actúa en la Iglesia, en la vida y muerte de Jesús los cristianos tienen acceso a Dios, y en esa incorporación a Cristo crece la comunidad cristiana.

- *Presencia del Resucitado en su comunidad*

Admitiendo la continuidad entre el Jesús histórico y la Iglesia, el encuentro con el Resucitado fue la experiencia decisiva para la comunidad cristiana. El fracaso del Crucificado había sumergido a los discípulos en la desesperanza, que lograron superar porque el Resucitado irrumpió en sus vidas. Según Mt 27, 20, Jesús se aparece por última vez prome-

⁶ Mt 27, 51 tiene su interpretación teológica en Jn 2, 19-22 el nuevo templo es el cuerpo de Cristo muerto y resucitado

⁷ Lo decía la expresión tradicional «Nunca abandono el Verbo a la humanidad que asumió una vez» (J Damasceno, *De fide orthodoxa* PG 94, 188, nota 56)



tiendo: «Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo». Tanto los discípulos de Emaús como María Magdalena, Tomás, y en general todos los creyentes, son llamados a distinguir la presencia del Resucitado mientras van de camino en la oscuridad de la fe ⁸.

De modo singular, san Pablo fue sensible a esta presencia del Resucitado en la comunidad cristiana: en cada bautizado se actualiza la resurrección de Cristo, cuyo «cuerpo espiritual es la Iglesia» ⁹. San Pedro traducirá esa misma fe cuando hable del nuevo pueblo de Dios, edificado sobre la piedra angular que es Jesucristo (1 Pe 2, 9).

- *En Cristo tenemos acceso a Dios*

La carta a los Hebreos es un documento muy elocuente. La vida y la muerte de Jesús en favor de los hombres es el verdadero y nuevo sacrificio que hace inútiles los sacrificios del Antiguo Testamento. Después de hablarnos en otros tiempos y de muchas formas, últimamente «Dios nos habló por su Hijo» (Heb 1, 2); y en esta iniciativa divina encuentra su verdad y su novedad el sacrificio cristiano. Al amor gratuito de Dios, el hombre responde también con amor, entregando «no cosas», sino «su propia persona». La nueva oblación «no es la sangre de machos cabríos y de becerros», sino «la sangre de Cristo que por el Espíritu eterno a sí mismo se ofreció» ¹⁰.

Se comprende ahora por qué, si bien los escritos neotestamentarios interpretan la muerte de Jesús como un sacrificio, no emplean el vocabulario sacrificial del Antiguo Testamento, ya trasnochado en Jesucristo. El verdadero sacrificio es la oblación de la propia existencia con la tarea, el sudor y la esperanza de cada día (Rom 12, 1). Esa es «la oblación sagrada» (liturgia) del nuevo pueblo (2 Cor 9, 12). Ayudar al necesitado es «suave aroma, sacrificio que Dios acepta con agrado» (Flp 4, 18). Jesucristo

⁸ La misma tradición destaca la necesidad de la fe para el encuentro con el Resucitado, en Lc 24, 13-24; Jn 11, 20; 18, 28.

⁹ Por el bautismo, los hombres participan en la resurrección de Cristo (Rom 6, 5-11). El único Espíritu del Resucitado unifica a la Iglesia (1 Cor 10, 16-17).

¹⁰ Heb 9, 12. Los c. 5 y 9 de esta carta son decisivos para comprender la novedad del sacrificio y del sacerdocio cristianos.

es testigo de la novedad sacrificial porque «se entregó a sí mismo» (1 Tim 2, 5).

- *Jesús es el Salvador*

Las primeras comunidades cristianas experimentaron y confesaron a Jesucristo como el Salvador; vivió y murió para que todos los hombres tengan vida en abundancia ¹¹. El Resucitado no sólo tiene vida, sino que la comunica creando la comunidad de hombres libres (1 Cor 15, 45-56); como primicias de una gran cosecha, abre caminos de esperanza segura (1 Cor 16, 22). Para realizar esa liberación definitiva, el Espíritu de Cristo transforma y promueve a todos los bautizados creando esa comunidad de hombres libres y corresponsables: «Así como el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo» (1 Cor 12, 12).

2. Simbolismo de la eucaristía

En este sacramento, la Iglesia expresa y celebra su fe cristiana. El punto de referencia es la última cena de Jesús. En ese gesto profético aparecen ya las dimensiones o aspectos permanentes de la eucaristía.

«Cuando esta nueva comunidad de los que creen en Cristo se va destacando más y más del mundo que empuja a la muerte al Señor de esta comunidad y también a los que creen en él, entonces llega el momento en que, en la celebración cultural de esa muerte, que es propiamente la vida de esa Iglesia, esta comunidad se hace cargo de su más propio e íntimo ser; nos hallamos así con la eucaristía».

K. Rahner,
La Iglesia, 85.

¹¹ Jn 10, 10; Hch 4, 12 expresa la misma fe con términos de «salvación».

a) La «cena del Señor»

La eucaristía recibe distintos nombres: «fracción del pan», en la comunidad de los Hechos; «eucaristía», «sacrificio», «misa», en los primeros siglos. Pero a partir del s. V se impone la expresión «cena del Señor». De origen paulino, tuvo actualidad en la Reforma del s. XVI, y nuevamente hoy se ha puesto de moda en el movimiento ecuménico. También la emplea el Vaticano II.

Hay argumentos suficientes para creer que Jesús celebró con solemnidad especial una cena de despedida con sus discípulos. Hacia el año 40, poco después de la muerte de Jesús, Pablo ha recibido y comunicado ya la tradición (1 Cor 11, 23). Por otra parte, dentro del contexto bíblico y ante la inminencia de su martirio, muy bien pudo Jesús interpretar su muerte con la figura del servidor anunciado por Isaías, según dan a entender los relatos evangélicos de la institución eucarística. En todo caso, hay algo importante y sin discusión: los primeros cristianos quieren a toda costa establecer conexión entre la celebración eucarística que realizan las comunidades y la última cena de Jesús ¹².

Tenemos cuatro relatos de la última cena que responden a dos tradiciones. Esencialmente, las dos traen los mismos elementos, aunque se diferencian en algunos detalles. Mc y Mt dicen «sangre de la alianza que es derramada por muchos» ¹³. Mt añade «para remisión de los pecados». La segunda tradición, de Pablo y Lucas, habla de «nueva alianza en mi sangre» ¹⁴. El contexto de los relatos es litúrgico.

Se puede dudar si la última cena coincidió con la fiesta judía de pascua, pero parece que si se celebró en tiempo pascual. Según los sinópticos, Jesús eligió intencionadamente la fecha: «Con ansia he deseado comer esta pascua con vosotros antes de padecer» ¹⁵. Sobre los textos y en este horizonte

¹² H Schurmann, *Palabras y acciones de Jesús en la Última Cena* «Concilium» 40 (1968) 629-640, J L Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980), J Jeremias, *La Última Cena Palabras de Jesús* (Madrid 1980)

¹³ Mc 14, 24, Mt 26, 28

¹⁴ 1 Cor 11, 25, Lc 22, 20, E Kilmartin, *Última Cena y primitivas eucaristías* «Concilium» 40 (1968) 5-49

¹⁵ Mc 14, 12, Mt 26, 17, Lc 22, 15, J Jeremias, «¿Tuvo la Última Cena carácter pascual?», en *o c*, 12-92

pascual, ya podemos leer el simbolismo teológico de aquel gesto profético.

• Presencia de comunión

La última cena es presentada como una comida de Jesús con sus discípulos. Una forma de presencia interpersonal, de comunión y alianza. Es el significado e intencionalidad que tienen las comidas de Jesús con los pobres según los evangelios: un signo de amistad y aceptación para rehabilitar a los que socialmente nada cuentan; un signo también para los bien situados, a fin de que compartan sus bienes con los demás ¹⁶.

Ese mismo significado tienen los elementos de pan y vino: son medios en que se logra y expresa la comunicación, la oferta de amistad que tiene lugar sentándose a comer en la misma mesa. Es la dimensión que vemos en los dos modelos de celebración eucarística que tenían lugar en las primeras comunidades cristianas. La «fracción del pan» (Hch 2, 42) era una comida que suponía y promovía la fraternidad. En las celebraciones de las comunidades hebraicas, ya dentro de un contexto cultural, también había una comida (1 Cor 11, 20-22).

Esa comida viene a ser *participación del «cuerpo y de la sangre» de Cristo* que se ofrece como alimento de la comunidad cristiana: «tomad y comed», «tomad y bebed». En lenguaje bíblico, «cuerpo» significa la persona. Originariamente, la palabra empleada por Jesús sería «carne», según la versión de Jn 6, 53-58. «Carne y sangre» significan la totalidad de la persona; y ésta tiene unos proyectos, con sus objetivos y su proceso histórico ¹⁷. En los relatos de la cena, Jesús expresa simbólicamente lo que pretendió en su actividad mesiánica: crear un mundo solidario. Para ello, realiza el gesto simbólico dando sentido a su martirio y en la esperanza de la resurrección (Lc 22, 18). «Comer la carne y beber la

¹⁶ Cf A Fermet, *La eucaristía Teología y praxis de la memoria de Jesús* (Santander 1980), J Espeja, *Visión cristológica de la eucaristía* «Escritos del Vedat» XI (1981) 127-130

¹⁷ Así Jn 6, 63 dice «El espíritu es el que da vida, la carne no sirve para nada» Mas importante que recibir materialmente la comunión, es recibir su efecto, entrar en contacto con el espíritu de Cristo mediante la fe y el amor (San Agustín, *In Ioan ev, tr*, 26, 18 PL 35, 1614, Santo Tomás, III, 80, 1)

sangre de Cristo» significan dejarse alcanzar por su causa, proyectos y objetivos; aceptar su proceso conflictivo y su destino.

En el trasfondo está la preocupación del cuarto evangelista contra el peligro de docetismo, que desmascara con toda claridad en otras ocasiones: «Muchos seductores han salido al mundo que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne»; «todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne es de Dios, y todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios»¹⁸. Al comer la carne de Cristo y beber su sangre, los hombres participan, hacen suya la realidad escandalosa del Hijo que «se ha hecho carne», hombre pasible y mortal, que ha recorrido su camino en condición de servidor¹⁹.

Se ve que lo importante y decisivo para esta fe apostólica no es «si está y cómo está Jesucristo en los elementos de pan y de vino». Afirman su presencia y oferta en el gesto de la comida. La multiplicación de los panes viene a ser un gesto profético donde Jesús se revela como el pan que llena las necesidades que sufren los hombres.

- *Un sentido sacrificial nuevo*

Lo sugieren así las expresiones «cuerpo que se entrega», «sangre que se derrama». En el simbolismo de la última cena se actualiza toda la historia de Jesús, con la muerte y la esperanza de la resurrección. En esa historia de pascua se dio la inclinación definitiva de Dios para salvar al hombre, y la respuesta incondicional del hombre en amor y en libertad. En este diálogo encuentra su novedad el sacrificio cristiano.

Esta novedad es decisiva e inteligible en el contexto y ambiente de la última cena. Cuando uno lee las narraciones evangélicas sobre la eucaristía, se ve remitido al pacto de Yahvé con su pueblo, y a la figura del servidor anunciado por Isaías. Jr 31 describe la «nueva alianza» que será obra del Espíritu transformador del corazón humano, y respuesta del hombre que busca la liberación. El servidor es también suscitado por Dios mismo, y responde con

¹⁸ 2 Jn 7; 1 Jn 4, 2.

¹⁹ Cf. J. Mateos-Barreto, *El Evangelio de Juan*. Análisis lingüístico y comentario exegético (Madrid 1979) 314-315.

mansedumbre de amor al proyecto divino para salvar a los hombres (Is 42, 1-7).

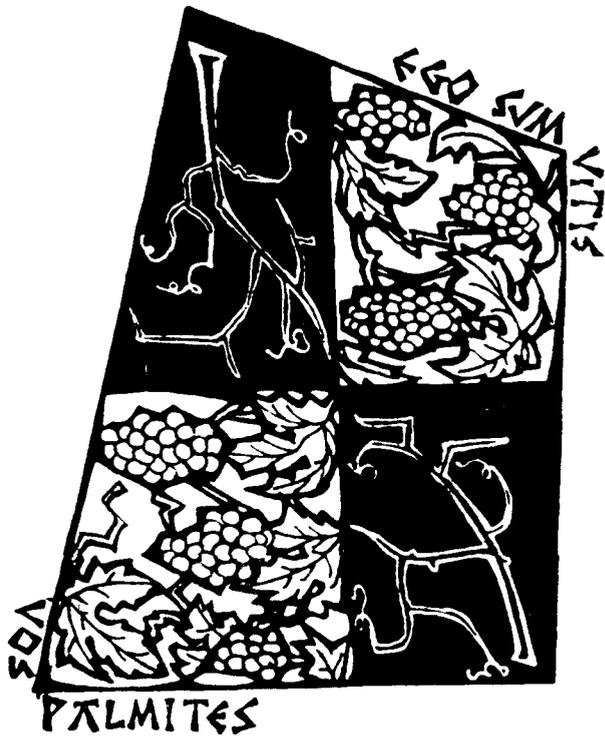
Se trata de *un sacrificio muy singular*. En su origen, es obra de Dios que no permanece lejos y fuera para recibir el honor que le tributan las víctimas destruidas; y es también obra del hombre que se entrega a sí mismo. Queda roto el esquema clásico y universal de sacrificio, incluido el sacrificio del Antiguo Testamento.

En este sentido es elocuente el «lavatorio de los pies» que Jn 13, 1-20 recuerda en vez de la institución eucarística. Dios mismo se hace servidor del hombre, y el verdadero sacrificio representado en la última cena significa la entrega que el servidor, movido por amor, hace de sí mismo para cumplir el proyecto del Padre. Como el buen pastor se despoja de su vida (Jn 10, 17), Jesús se despoja de su manto para servir a los demás (Jn 13, 4). Como el buen pastor recobra su vida (Jn 10, 17), Jesús toma de nuevo el manto, pero ya no se quita la toalla o mandil, signo del servidor (Jn 13, 12). Participar en la eucaristía significa recrear este sacrificio del Señor: «Os he dado ejemplo para que también vosotros actuéis como yo he actuado con vosotros» (Jn 13, 15).

El carácter sacrificial de la última cena debe ser interpretado en la novedad del sacrificio cristiano. La «sangre derramada», la muerte de Jesús respondió a su opción y compromiso por la fraternidad o reinado de Dios que motivaron su conducta histórica. Y eso quiso simbolizar en la comida para despedirse de sus discípulos. Movido por el amor del Padre, Jesús ha vivido en amor hacia los demás hasta entregar su propia vida. No es ya ofrenda de un esclavo a la divinidad temible, sino entrega del Hijo en libertad a la causa de Dios y del hombre. Por eso la comida como símbolo y deseo de compartir es la mejor expresión teológica del sacrificio representado en la última cena.

- *Vida del mundo*

Jn 6, 51 dice: «Yo soy el pan bajado del cielo; si uno come de este pan, vivirá para siempre; el pan que le voy a dar es mi carne para vida del mundo». Estas afirmaciones se sitúan en un discurso más amplio sobre el pan de vida (v.22-66), que a su vez



debe ser ambientado en todo el c. 6. Una gran multitud hambrienta quiere llenar su necesidad. Felipe hace notar que no es posible una solución con los medios económicos disponibles, mientras otro discípulo vislumbra que «compartir» puede ser una solución, aunque no le parece realista. La multiplicación de los panes viene a ser un gesto profético, para concluir en Jn 6, 34: «Yo soy el pan de la vida; el que venga a mí no tendrá hambre y el que crea en mí no tendrá sed».

Es la misma fe que inspira en los sinópticos el relato de la última cena. El «reinado de Dios» ha sido preocupación y objetivo central en la existencia y actividad de Jesús. Y esa preocupación permanece viva en la cena: «He deseado ardentemente comer esta pascua con vosotros antes de padecer, porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios» (Lc 22, 15-16). El reino es un símbolo de la utopía que todos los hom-

bres anhelan: esa nueva humanidad, cuyo clima es la misericordia, el derecho y la justicia: cuando los pobres serán dignificados y todos los hombres gozarán de libertad verdadera.

Lo mismo vienen a decir las expresiones «cuerpo que se entrega y sangre que se derrama *por vosotros, por muchos*», que bíblicamente quiere decir «en favor de todos». La cena se celebró en contexto de fiesta pascual que, según la tradición judía, evocaba liberación o salvación del pueblo, el reinado de Dios.

b) «Haced esto en memoria mía»

La última cena es gesto profético, acción sacramental del mesías. Una comida en que Jesús entrega su persona en el dinamismo de su vida, muerte y resurrección. Según los escritos neotestamentarios, hay en ese gesto una dimensión sacrificial; pero esa cualificación no responde al modelo universal de sacrificio; más bien rompe todos los modelos religiosos, al identificar la ofrenda con la *entrega incondicional de la persona por amor* a la voluntad del Padre y para crear la fraternidad. Finalmente, la última cena expresa otra dimensión: la entrega de Jesús es para que todos los hombres tengan vida en abundancia.

«Así debéis celebrar la eucaristía. Primero sobre el cáliz: Te damos gracias, Padre nuestro, por la sagrada vid de David, tu siervo, la cual nos enseñaste por Jesús, tu Hijo y servidor; a ti la gloria por los siglos. Y sobre la fracción del pan: Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y la ciencia, que nos enseñaste por Jesús, tu Hijo y siervo; a ti la gloria por los siglos. Como este fragmento de pan estaba disperso sobre los montes, y recogido se hizo uno, así sea unida tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu reino, porque tuya es la gloria y el poder, por Jesucristo, en los siglos».

Didaqué, IX, 1-4.

«Haced esto en memoria mía», como «memorial», dando al término todo su simbolismo bíblico: una celebración «conmemorativa» que actualiza el

pasado en el presente. Lo que Jesús hizo en la última cena tiene realidad en la eucaristía, sacramento de la cena y, en consecuencia, de todo el misterio de Cristo allí simbolizado.

- *«El pan que baja del cielo»*

– Jesús habla del Padre como del rey que prepara un banquete de bodas donde todos los hombres puedan sentarse juntos en la misma mesa (Mt 22, 2). En la multiplicación de los panes, el mesías es presentado como anfitrión que prepara y ofrece manjar a los hombres, incluso «a los venidos de lejos», a todos (Mc 8, 3). Es la oferta que tiene lugar en la celebración eucarística.

Según el modelo místico en que la comunidad cristiana de Corinto proyectaba esa celebración, mediante la comida de los alimentos sacrificados se participaba en el destino de la divinidad. En ese contexto, san Pablo dice: comer el pan y beber el vino es «comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo», la realidad de Jesús, su causa, su historia y su destino. Como en Jn 6, la preocupación primera de Pablo no es saber cómo está Cristo en los elementos de pan y de vino; le importa sobre todo que los cristianos acepten y reciban la entrega del mesías, recreando sus actitudes fundamentales. Según la expresión del cuarto evangelista, en la eucaristía se nos oferta «el espíritu de Jesús que da la vida» (6, 63). Una presencia oblativa y de comunión bien manifiesta en el símbolo del banquete al que somos invitados.

– Invitación gratuita, pero no barata, porque requiere apertura y aceptación libre de los hombres. Así lo vemos en el lavatorio de los pies: «También vosotros debéis lavaros los pies unos a otros». Las primeras comunidades entendieron bien esta exigencia ética. Jn 6, 22-40 destaca la necesidad de la fe que significa entrega a la causa de Jesús. Y san Pablo hace notar algo importante: cuando los cristianos divididos y sin cambiar de actitud pretenden participar en la eucaristía, no discernen el «cuerpo del Señor», la conducta de Jesús entregado totalmente a crear comunidad; y así el rito litúrgico resulta vacío, falso, pagano; se come el pan y se bebe el vino «indignamente». La participación en la eucaristía conlleva el seguimiento de Jesús: «Ama-

os unos a otros como yo os he amado», «permaneced en mí» (Jn 15, 4 y 12).

Si la celebración eucarística no sólo es símbolo que actualiza la entrega de Cristo, sino también de los creyentes, se comprende que también ahí se nos ofrece la «communio sanctorum», el cuerpo espiritual de la Iglesia.

- *«Anunciar la muerte del Señor»*

Las expresiones «cuerpo que se entrega» y «sangre que se derrama» denotan el simbolismo sacrificial de la celebración eucarística. La Iglesia «conmemora» el gesto de la última cena, símbolo y presencia de la vida y muerte de Jesús, donde tuvo lugar el sacrificio nuevo. Las comunidades helenistas viven esta dimensión sacrificial de la eucaristía. En 1 Cor 1, 23, san Pablo alude a la historia conflictiva de Jesús: «la noche en que iba a ser entregado». Y en el v. 26 puntualiza: en la celebración eucarística «anunciamos la muerte del Señor hasta que vuelva». Estas últimas palabras sugieren que la eucaristía es el sacramento del sacrificio de Cristo, mientras caminamos en la historia y en la esperanza.

Para ser encuentro de gracia, la celebración eucarística postula la aceptación activa o entrega de los creyentes; por ello es símbolo eficaz no sólo del sacrificio de Cristo, sino de toda su comunidad, la Iglesia. En su vida y muerte históricas, Jesús se ofreció a sí mismo para secundar totalmente la voluntad del Padre; en la celebración eucarística, su oblación toma cuerpo en la entrega libre y por amor de los cristianos.

- *«El que me coma, vivirá por mí»*

El cuarto evangelista tiene una idea central: la palabra, principio de la vida (1, 4), se hace carne y así ofrece vida en abundancia para todos (10, 10). La alegoría de la vid y los sarmientos es bien elocuente: Jesucristo no es la cepa, sino la vid, cuya única savia o vitalidad participan los cristianos, que vienen a ser como sarmientos (15, 1-10). Jesús es «la resurrección y la vida» (11, 25). Y así en la eucaristía se da esa participación: «Lo mismo que me ha enviado el Padre que vive y yo vivo por el Padre, también el que me come vive por mí» (6, 57). Como

el sarmiento tiene vida mientras permanece integrado en la vid, «el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él»; «vivirá para siempre» (6, 56 y 58).

La eucaristía es fuente de vida para las personas y para la comunidad creyente. San Pablo lo dice así: «El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos y cada uno participamos de ese único pan» (1 Cor 10, 17). El término «cuerpo» se refiere al cuerpo del Resucitado y a la Iglesia; ésta se construye y fragua su unidad participando el cuerpo de Cristo resucitado. Es el simbolismo eficaz de la celebración eucarística.

En esta celebración simbólica, la comunidad creyente manifiesta su fe o experiencia: que el Resucitado se hace presente y activo en su comunidad para la salvación de los hombres; que todos tenemos acceso a Dios y podemos celebrar el sacrificio y culto nuevos; que así se nutre y crece la vida no sólo de cada cristiano, sino de toda la Iglesia, para ser germen de salvación y de unidad en el mundo.

3. Sobre la presencia real

a) *Distintas versiones de la única fe*

La eucaristía fue primero una práctica de la comunidad cristiana; después vino la reflexión teológica. Pero como ésta tiene lugar en una historia y en contextos culturales diversos, surgen continuamente distintos modelos de comprensión, tan necesarios como peligrosos. No es fácil mantener la continuidad en la fe dentro del pluralismo en la presentación de la misma. Cada época y cada cultura imprimen sus rasgos propios que a veces desfiguran la experiencia creyente. Tanto la presencia real de Cristo en la eucaristía como la sacrificialidad de la misa pertenecen a esas verdades-límite que se nos entregan sólo en la fe y para ser celebradas. Pero, conscientes de que nuestros ojos se abren cuando nos arrodillamos, tenemos derecho y obligación de reflexionar sobre estos misterios, aceptando de antemano movernos en el terreno de las aproximaciones.

«La presencia del verdadero cuerpo y de la sangre de Cristo en este sacramento no es accesible a los sentidos, sino sólo a la fe que se apoya en la autoridad divina. Pero es consecuencia lógica del amor de Cristo, quien por nuestra salvación asumió un cuerpo verdadero de nuestra naturaleza».

Santo Tomás, III, 75, 1 c.

En el estudio de la presencia real y de la sacrificialidad suele haber un reduccionismo. Se enfoca metodológicamente desde la polémica contra los Reformadores del s. XVI, que se zanjó en las declaraciones de Trento. Este concilio insistió en algunos aspectos importantes y urgentes en aquella situación, pero su enseñanza debe ser leída e interpretada en un marco más amplio: la práctica de Jesús y de las primeras comunidades cristianas.

Cada época destaca matices o aspectos de la única fe. Por eso resulta imprescindible conocer la evolución histórica. Ello nos permitirá resumir las aportaciones más válidas para nuestro momento actual.

• *En los primeros siglos*

Cuando san Pablo y san Juan confiesan que Cristo está presente y activo en la celebración eucarística, no se plantean directamente el problema de cómo está presente en el pan y el vino. Sencillamente afirman que el Resucitado, con la trayectoria desconcertante de su vida y de su muerte, se hace presente para alimentar y promover a la comunidad de la Iglesia. Pero esa fe tuvo que ser confesada en nuevas situaciones culturales y nuevos lenguajes. En los primeros siglos todavía podemos distinguir dos momentos significativos.

– Fue importante la inculturación de la fe cristiana en el s. II, donde se elaboran las primeras sistematizaciones teológicas ya en el mundo griego y romano. En esta época se ve una «cierta concentración de la presencia real de Cristo en los elementos del pan y del vino». No se niega que la eucaristía sea comida, pero se acentúa la presencia en los

elementos, con el peligro de olvidar el simbolo de la comida, tan destacado en los escritos apostolicos²⁰

El énfasis puesto sobre los elementos del pan y del vino, que sin duda respondió a las necesidades pastorales de aquel tiempo, debe ser interpretado dentro de la revelación neotestamentaria sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, que es «una fracción del pan», una comida o banquete fraterno. Es verdad que no hay banquete sin elementos comestibles, pero el significado de «comer juntos» no se reduce a los elementos, es más bien un símbolo en el que se alimentan y promueven las relaciones de amistad y de alianza. Los alimentos adquieren un nuevo significado en el contexto e intencionalidad de la comida.

– La tradición de los siglos III al V tiene también aportaciones de gran interés. Tanto griegos como latinos confiesan la única fe: presencia real de Cristo en la eucaristía. Pero en la explicación de la misma hay distintas aproximaciones.

La tradición griega, que contra los gnosticos defendió el realismo de la presencia en continuidad con la encarnación, expresa su fe cristiana en marcos de la filosofía platónica. Habla del pan y del vino como símbolos, pero ese término no es opuesto a realidad simbolizada, sino que implica una presencia deficiente de la misma.²¹

La tradición latina enfatiza otros aspectos. Por ejemplo, san Cipriano resalta la exigencia ética de la presencia real para quienes deben ser testigos en la persecución, mientras san Ambrosio recurre a la palabra eficaz de Dios y de Cristo para justificar la presencia real.

El más original y decisivo es san Agustín. Siguiendo el pensamiento de Pablo, ante todo y sobre todo da prioridad a la presencia de Cristo en la Iglesia. Comentando 1 Cor 10, 17, escribe: «¿Como es su cuerpo el pan y el vino o mejor dicho lo que el caliz contiene la sangre? Estas cosas se llaman sacramentos, porque en ellas se ve una cosa, pero se entiende otra, lo que se ve tiene aspecto corporeo,

²⁰ Esa concentración se ve en la *Didaje* Ignacio de Antioquia Justino Ireneo J. Solano *Textos eucarísticos primitivos I Hasta fin del s. IV* (Madrid 1974) n. 71 79 93 114.

²¹ Cf. V. Warnach *Realidad simbólica de la eucaristía* Concilium 40 (1968) 591 617.

pero lo que se entiende tiene fecundidad espiritual, así, pues, si queréis entender el cuerpo de Cristo, escuchad al apóstol que dice: sois el cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 27), consiguientemente, si sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, es vuestro misterio el que se ha colocado en el altar del Señor, recibis vuestro propio misterio»²²

Para san Agustín, el «cuerpo real» de Cristo es la Iglesia donde tiene lugar la presencia eucarística, «cuerpo místico», el misterio de la Iglesia se manifiesta y actualiza en los símbolos sacramentales, antes que la transformación del pan y del vino en la eucaristía, se da la transformación de la comunidad cristiana.

Tendríamos así dos aportaciones muy valiosas en estos siglos – con su teoría del símbolo, presencia deficiente de la realidad simbolizada, la tradición griega explica la simultaneidad de presencia y ausencia de Cristo en la eucaristía, tema que vemos especialmente en el cuarto evangelio – San Agustín da un paso decisivo al introducir el misterio de la Iglesia, pueblo de la nueva alianza, como fuente y explicación de la presencia real eucarística.

• *La crisis en los siglos IX-XI*

Todavía en horizonte del platonismo, san Agustín distingue presencia «real en figura» (equivalente al «real simbólico» de la tradición griega) y «real físico». En la visión agustiniana, «figura» no se opone a «realidad», es más bien un modo de ser real. Pero esta visión se olvidara o será mal interpretada más tarde.

Con la invasión de los pueblos germanos, a partir del s. V, llega una nueva cultura con su mentalidad realista y cosista, bien alejada de la cultura griega y mediterránea donde se venía celebrando la eucaristía y confesando la presencia real de Cristo en este sacramento. En esa mentalidad no había espacio para el «real simbólico» de la tradición griega ni para el «real en figura» de san Agustín. Así, en el s. IX, la alternativa se planteó sin distinguir la presencia de Cristo en la eucaristía es en realidad o en símbolo, si es en realidad, ¿no será masticado y destrozado el cuerpo de Cristo?, si solo

²² San Agustín *Serm.* 372 PL 38 1246 1248.

está «en símbolo», ¿cómo hablar de presencia real? ²³.

En el s. XI se agudizó la cuestión. Algunos interpretaban el realismo de la presencia llegando al «cafarnaísmo», idea sensista de los judíos en Cafarnaún: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» (Jn 6, 52). Contra esta interpretación, reacción el obispo Berengario de Tours que, manipulando la doctrina de san Agustín, se fue al otro extremo negando el realismo de la presencia: «Pan y vino siguen existiendo después de la consagración; únicamente pasan a ser meros signos a través de los cuales actúa Cristo». En 1059, la Iglesia rechazó esa negación y confesó su fe: «Después de la consagración, el pan y el vino que se ponen sobre el altar no son sólo signo, sino también el cuerpo verdadero y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo». Pero en esta confesión hay una coletilla que no se libra del realismo sensista: «El cuerpo y la sangre de Cristo son tomados y partidos por manos de los sacerdotes, y pueden ser masticados por los dientes de los fieles, no sólo «en sacramento (signo)», sino «sensiblemente (*sensibiliter*)» ²⁴.

Berengario firmó esta confesión por compromiso, pero siguió atacando la interpretación cafarnaíta. Veinte años después, fue obligado a confesar de nuevo la fe ortodoxa, esta vez sin el realismo exagerado: «Por el misterio de la oración sagrada y por las palabras de Nuestro Redentor, el pan y el vino que se ponen sobre el altar se convierten sustancialmente en las verdaderas, propias y vivificadoras carne y sangre de Nuestro Señor Jesucristo; y después de la consagración, está presente el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen, que estuvo clavado en la cruz para salvación nuestra, y está sentado a la derecha del Padre; y también se hace presente la verdadera sangre de Cristo, que brotó de su costado; no sólo en signo y actuando a través del sacramento, sino en propiedad de naturaleza y en verdad de sustancia» ²⁵.

Estas discusiones teológicas dejaron su saldo negativo. Ellas sitúan el problema fuera del contexto

bíblico y olvidando la tradición. La presencia real se plantea en un plano filosófico muy reducido, de cosa (pan y vino) a cosa (cuerpo y sangre de Cristo), sin que aparezca el misterio de la Iglesia, «cuerpo de Cristo», tan destacado en la visión de san Agustín. Entonces empiezan a plantearse algunas cuestiones importantes para la teología medieval: «cómo cambian el pan y el vino», «en qué momento», y otros interrogantes por el estilo.

Este reduccionismo miope tiene también sus consecuencias en la práctica. Va quedando en la sombra que pan y vino son elementos «para la comida», con todo su significado antropológico. La comunión queda fuera del momento principal de la eucaristía, que se traslada y se ciñe a la consagración. La comida fraterna cede su puesto a la adoración. Se desarrolla la comunión ocular, y la piedad cristiana se centra en la exposición del Santísimo ²⁶.

- *La teología escolástica de la «transubstanciación»*

En 1215, el IV Concilio de Letrán introdujo nueva categoría —«transubstanciación»— para confesar la presencia real de Cristo en la eucaristía, evitando caer en el realismo sensista: «El cuerpo y la sangre de Jesucristo están presentes de verdad en el sacramento del altar bajo las especies de pan y de vino, transubstanciado el pan en cuerpo y el vino en sangre por el poder divino» ²⁷. En este marco discurre la teología escolástica del s. XIII, cuyo representante bien significativo es santo Tomás. En él nos fijamos ahora para señalar algunos puntos fundamentales de su reflexión:

— La presencia real de Cristo en este sacramento «no se percibe por los sentidos, sino por la fe que se apoya en la autoridad divina» ²⁸. La teología se queda en el terreno de las aproximaciones, y las explicaciones de la misma no se identifican con la fe.

— La presencia real en la eucaristía tiene lugar mediante «la conversión de toda la sustancia del

²³ Cf. J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis*, IV, II (Madrid 1975) 228-230.

²⁴ DS 690.

²⁵ DS 700

²⁶ J. A. Powers, *Teología de la eucaristía* (Buenos Aires 1969) 29.

²⁷ DS 802.

²⁸ III, 75, 1.

pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo». «Sustancia» es término de la filosofía aristotélica: la esencia de las cosas que se actualiza en los accidentes. Según santo Tomás, Cristo está presente en la eucaristía «per modum substantiae»; luego no cabe hablar de accidentes, como extensión, división, localización, color, gusto, etc. Más que un velo que oculta y envuelve al cuerpo y a la sangre de Cristo, las especies de pan y de vino son signo que revela de la única manera posible la presencia real. Por eso la «conversión eucarística» no es creación de la nada, ni tampoco una conversión en sentido habitual, pues se trata de una «radical transformación». Así quedan superados definitivamente el realismo sensista de la pre-escolástica y la pretensión de dominar racionalmente una verdad sólo accesible a la fe ²⁹.

– Hay otro detalle de sumo interés para la tarea teológica. Santo Tomás discurre dentro de la fe que se verifica y se concreta en la práctica de los fieles («lex orandi, lex credendi»). En aquel s. XIII, la adoración al Santísimo ya ocupaba un primer puesto en la piedad de los creyentes, y de ahí parte santo Tomás: si después de la consagración no permanece la sustancia del pan y del vino, «habría en el sacramento una sustancia que no podría ser adorada con ese culto de latría». Y motivado por esa fe del pueblo cristiano, rompe con el discurso aristotélico según el cual los accidentes no pueden estar si no es en la sustancia; en la eucaristía debemos afirmar que, después de la consagración, permanecen los accidentes de pan y de vino sin sujeto de adhesión o sustancia. La fe prevalece sobre la lógica racional ³⁰.

- *Los Reformadores del s. XVI y el concilio de Trento*

Ante una práctica litúrgica deformada, los Reformadores volvieron a las fuentes de la revelación. Destacaron el título «ena del Señor» y el simbolismo de la comida. Calvino, Zuinglio y Lutero acentuaron matices verdaderos en la celebración eucarística: al comer el pan, Cristo nos introduce en su

vida y destino (Calvino); al celebrar la eucaristía, somos invitados a salir de nosotros mismos y a confiar en Dios (Zuinglio); Cristo está presente en la eucaristía para ser comido (Lutero).

Pero los Reformadores se desviaron de la fe de la Iglesia sobre la presencia real. Calvino sólo admite una presencia «espiritual», pero no real, y Zuinglio ve sólo un estímulo para la fe. Lutero, en cambio, admite la presencia real, pero no el modelo escolástico de comprensión; cambia «transubstanciación» por «consustanciación»: el pan y el vino permanecen después de la consagración, aunque se une a ellos una nueva sustancia. Lutero insiste tanto en la dimensión de la comida, que la permanencia de la presencia después de la comunión ya no tiene sentido.

La situación era delicada para el concilio: tenía que salvar el realismo eucarístico, pero también corregir la práctica litúrgica deformada en aquel tiempo, asumiendo elementos válidos que los Reformadores aportaban. Tal vez por miedo al antiguo error de Berengario, los padres conciliares se centraron sobre todo en el realismo de la presencia eucarística. En consecuencia, tenemos 11 cánones incluidos en el *Decreto sobre la eucaristía*. Para lo que venimos diciendo, tienen importancia especial los tres primeros.

Saliendo al paso de la interpretación «espiritual» dada por Calvino y Zuinglio, el concilio afirma que en la eucaristía «están presentes verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre de Cristo, con su alma y divinidad, consiguientemente Cristo íntegro» ³¹.

Contra la interpretación luterana, viene el canon 2: «La presencia real de Cristo se logra por la singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo, y de toda la sustancia del vino en la sangre, aunque permaneciendo las especies de pan y de vino; a esta conversión, la Iglesia católica llama con propiedad (*aptissime*) transubstanciación» ³²

Y el canon 3 añade: En el venerable sacramento de la eucaristía está Cristo íntegro, en cada especie

²⁹ III, 75, 2-4.

³⁰ III, 75, 2, col. 2.

³¹ DS 1651

³² DS 1652.

y en cada parte de las especies, una vez hecha la separación»³³.

- *Nuevas interpretaciones:*
*Encíclica *Mysterium fidei*, 1965*

Las categorías y el lenguaje de Trento, marcados por la teología escolástica, son ya irrelevantes para el hombre moderno. En las ciencias físicas no significa nada la teoría hilemórfica con sus distinciones de materia y forma, sustancia y accidentes. En las últimas décadas se ha dado también una notable apertura ecuménica, y se recobran enfoques bíblicos. Hoy, la visión cosista deja paso a la relación interpersonal.

En los años 60 fue notoria la preocupación por responder a la mentalidad moderna: lo que se llamó entonces «crisis holandesa», porque la preocupación afloró de modo especial en los Países Bajos. Aquellos teólogos insistieron en algo innegable: la eucaristía es un acontecimiento de salvación en favor de los hombres; lo decisivo es «el significado y la finalidad» «nuevos del pan y del vino después de la consagración; «transfinalización y transignificación» serán hoy los términos adecuados para traducir la «transubstanciación». Hay que abandonar la interpretación cosista y ontológica de la escolástica, para ir hacia una presencia de relación interpersonal. En la eucaristía, los elementos de pan y de vino son «transignificados» (pasan a ser signos en que el Señor se da como alimento para los hombres), y «transfinalizados» (su fin es alimentar espiritualmente)³⁴.

El 3 de septiembre de 1965, Pablo VI publicó la encíclica *Mysterium fidei*, a modo de confesión de fe católica. Son importantes algunos artículos:

- Hay que seguir manteniendo el lenguaje tradicional de la Iglesia sobre la presencia real eucarística y la conversión; las formulas pueden ser investigadas y explicadas, pero nunca en sentido distinto a como fueron propuestas³⁵.
- Hay presencia real de Cristo en la Iglesia, pero

la presencia eucarística es «sustancial»: «se hace presente Cristo íntegro, Dios y hombre»; no se reduce a la presencia «espiritual» de Cristo glorificado, que tiene lugar en el cosmos, ni a un signo eficaz de la intervención de Cristo en favor de sus fieles³⁶.

– Ya sobre las nuevas interpretaciones, Pablo VI dice: «Con la transubstanciación, las especies de pan y de vino revisten nuevo significado y tienen nuevo fin; pero ese nuevo fin y ese nuevo significado suponen nueva realidad ontológica; porque hay transubstanciación, hay también transignificación y transfinalización»³⁷.

A raíz y después de la encíclica, salieron varias publicaciones tratando de hacer la síntesis. En el fondo permanecen los interrogantes: ¿hay algún concepto que pueda expresar definitivamente la realidad de la presencia eucarística, o caben distintas aproximaciones? Si dejamos el término «transubstanciación», ¿qué otra u otras expresiones hoy inteligibles pueden asegurar el realismo de la presencia eucarística?

b) Claves para una interpretación renovada

El concilio de Trento afirmó que «transubstanciación» es término muy adecuado (*aptissime*) para expresar el modo de la presencia eucarística. Pero eso mismo nos permite hacer dos observaciones: – el concilio expresamente descartó ligar su fe a una determinada filosofía; buena prueba de ello fue la elección deliberada del binomio «sustancia-especies», en vez de «sustancia-accidentes» de la filosofía griega; – el término «transubstanciación» es muy adecuado, y por tanto no absoluto; son posibles otras versiones de la única fe. En esta idea, y siempre reconociendo que a la presencia real sólo tenemos acceso por la fe interpretada en el magisterio de la Iglesia, pueden servir las sugerencias que siguen.

³³ DS 1653.

³⁴ Cf. E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1968) 150-186.

³⁵ AAS 57 (1965) 758.

³⁶ *Mysterium fidei*, 764.

³⁷ *Mysterium fidei*, 766.

- *Lo decisivo del dogma*

Como verdad permanentemente celebrada en la Iglesia está la presencia real y activa del Resucitado en el pan y en el vino eucarísticos. El «cómo» es importante para salvar el realismo, pero secundario.

Los términos «transubstanciación» y «transfinalización» (o «transignificación») deben ser empleados con reservas. El primero, porque «sustancia» en las ciencias positivas no tiene ya el significado que tuvo en la filosofía griega en que discurrió la teología escolástica, común a los padres conciliares de Trento. La «transfinalización» (o «transignificación») tiene peligro de quedarse corta para expresar el realismo de la presencia.

Sin embargo, las dos expresiones pueden ser válidas como aproximación a la fe cristiana, y cada una destaca un matiz verdadero de la presencia real y activa de Cristo en este sacramento. «Transubstanciación» pone de relieve lo novedoso que los hombres no pueden controlar; es Dios quien actúa con amor gratuito, y el hombre se ve remitido a su condición de criatura que sigue preguntando: ¿qué es la realidad? ¿cómo se realiza esa presencia? «Transfinalización» (o «transignificación») destaca otro aspecto: en la eucaristía, el pan y el vino cambian de finalidad y de significación, que sólo son accesibles a los hombres interiormente transformados por la gracia. La conversión eucarística no puede tener lugar si no es en la fe de la Iglesia.

- *En el dinamismo del símbolo*

En el primer capítulo de este libro definimos el sacramento como un símbolo, e interpretamos la eficacia de los sacramentos no por la vía de causalidad instrumental, sino de representación simbólica. El símbolo hace presente, actualiza la realidad significada. Los sacramentos expresan la fe o vida de la Iglesia, y así son siempre eficaces. En la eucaristía, la Iglesia manifiesta y actualiza la presencia del Resucitado que nació de María y murió en la cruz; consiguientemente, la representación simbólica de esta presencia es eficaz.

Para situar y aproximarnos a esta presencia de Cristo en la eucaristía, partimos de algo muy elemental: los sacramentos son símbolos, y por tanto

su celebración litúrgica será fuente para la reflexión teológica sobre los mismos. La celebración sacramental de la eucaristía nos abre algunas pistas.

– *En una presencia más amplia*

Intencionadamente, al principio de este capítulo sobre la eucaristía, recordamos el proyecto de Dios que se va realizando poco a poco en la historia de salvación: hacer de la humanidad un pueblo donde él esté presente a favor de los hombres, y éstos vivan en comunión de amor y de libertad. La presencia eucarística es el símbolo de este proyecto hecho ya realidad.

– El Vaticano II ha dicho: «Cristo está presente sobre todo bajo las especies eucarísticas». Pero ambiente esta presencia en otras dos: Cristo está presente en la Iglesia y en la Escritura proclamada por la misma³⁸. La presencia eucarística es como cristalización de una presencia del Resucitado en la comunidad creyente y en la Escritura que se actualiza en esa comunidad. Cristo se hace presente en el pan y en el vino, porque ya está presente y activo en la comunidad de los cristianos.

Urge recuperar la idea de san Agustín: el «cuerpo verdadero» de Cristo es la Iglesia; mediante la transformación de la comunidad cristiana por la fe, se da el cambio en el pan y en el vino de la eucaristía. Lógicamente, podemos afirmar: en la eucaristía está presente toda la Iglesia, su cabeza (Cristo) y sus miembros (los fieles): «Vuestro propio misterio está en la mesa del Señor y lo recibís cuando comulgáis», según la expresión de san Agustín. Sin esta perspectiva eclesial y comunitaria, fácilmente se reduce la presencia eucarística centrándola sólo en los elementos de pan y de vino.

La presencia real de Cristo en la Iglesia es posible gracias a la fe que se alimenta y se identifica en las Escrituras o Palabra de Dios proclamada en la comunidad creyente. Ya vimos que sólo en el único proyecto de la revelación y en el dinamismo de la historia bíblica puede ser bien interpretada la presencia de Cristo en la eucaristía.

– Y todavía tendremos que ampliar el marco de

³⁸ SC 7.

esta presencia. La encíclica *Mysterium fidei* trae frases muy expresivas: «Mientras Cristo está presente en las iglesias y oratorios, día y noche está con nosotros, habita con nosotros lleno de gracia y de verdad; ordena las costumbres, alimenta las virtudes, consuela a los afligidos, fortalece a los débiles, incita a su imitación a todos los que se acercan a él»³⁹. Se abre una presencia más amplia del Resucitado en toda la humanidad y en su historia, donde actúa ya el Espíritu. Así la presencia eucarística es como la síntesis de una presencia cósmica del Verbo «que ilumina a todo hombre que viene al mundo» (Jn 1, 9).

La presencia de Cristo en la revelación, en la Iglesia y en el mundo, es real y sacramental o en símbolos. Así también ocurre en la presencia real eucarística. No podemos seguir viendo como términos opuestos «real» y «sacramental o simbólico». Mejor diremos: «presencia real en símbolos o en sacramento».

– Presencia relacional

La presencia real de Cristo en la eucaristía es referencial; está en función de la Iglesia y de todos los hombres. Para recuperar esta orientación, es fundamental el simbolismo de la comida, que no se da sin alimentos comestibles, pero que no se reduce a ellos. Así lo vemos en los escritos neotestamentarios. Ya es elocuente la invitación: «tomad, comed, bebed». La misma funcionalidad conlleva la expresión «por (o en favor de) muchos». No se trata de «un mero estar presente» de Cristo en el pan y en el vino, sino de «un estar para» unir a la Iglesia (Pablo), para consumir la nueva alianza (sinópticos), para dar al mundo la vida eterna (Juan).

– En el tiempo de la fe

Según los relatos evangélicos, la institución de la eucaristía tiene lugar cuando Jesús se dispone a morir. Al desaparecer visiblemente de nuestra tierra, ofrece una presencia en la ausencia. Es la idea que destaca la tradición griega cuando habla de la presencia eucarística como «un símbolo real»: pre-

³⁹ *Mysterium fidei*, 771

sencia de la realidad misma, pero de un modo deficiente.

Esa condición intermedia de la presencia eucarística es manifiesta en las epiclesis, que son plegarias con dos secciones. Primero dan gracias por la intervención de Dios a favor de los hombres, que ha culminado en el acontecimiento de Jesús. Después viene la súplica para que llegue la plenitud de la presencia sin sombras. La eucaristía se celebra como «memorial» del acontecimiento de Cristo, ya celebrado en la última cena de Jesús, y como profecía del mundo en que «Dios será todo en todos» sin la oscuridad de la fe (1 Cor 15, 28). Como en las teofanías bíblicas, como en el encuentro de los discípulos con Jesús, como en las apariciones del Resucitado, la presencia de Cristo en la eucaristía es invitación a emprender un camino.

4. «Un sacrificio singular»

La Iglesia declara que la eucaristía es un sacrificio «propio y verdadero»; pero a la vez confiesa que se trata de «un sacrificio singular»⁴⁰. Ahora nos importa sobre todo esta singularidad.

a) Aproximación a la historia

Aunque pudo estar un poco desplazada en las comunidades palestinas, la dimensión sacrificial de la eucaristía pronto se incorporó en las celebraciones. Pero éstas tuvieron lugar dentro de distintas culturas y en distintos momentos. La necesaria inculturación trae también sus riesgos para la novedad cristiana. Sin lanzar afirmaciones categóricas, veamos a grandes líneas algunas etapas.

• En los primeros siglos

Ya en el tiempo apostólico se da un paso de la comida fraterna al ámbito litúrgico y marco sacrificial. En la «fracción del pan», la dimensión cültica no resalta, pero esa dimensión es bien manifiesta en las comunidades helénicas, de cuyas celebraciones conocemos por las cartas de san Pablo. La *Didajé*

⁴⁰ DS 1738.

habla ya de una organización o aparato litúrgico, y san Justino acentúa ese marco.

Aquí asoma ya un peligro: hacer de la eucaristía un sacrificio religioso más, situándolo en el esquema común de las religiones, y olvidando la entrega, la historia de Jesús, celebrada en la última cena. Y este peligro fue amenaza seria cuando la Iglesia dejó de vivir clandestinamente, cesó la persecución, y por real decreto el cristianismo se convirtió en religión oficial del imperio romano. En el s. IV, la celebración de la eucaristía entra en el ámbito sacral de las basílicas, perdiendo el carácter original de comida fraterna.

- *En la teología medieval*

La sacrificialidad de la eucaristía es admitida sin mas en toda la teología escolástica, pero sigue amenazando el peligro de convertir el sacrificio eucarístico en un sacrificio religioso más. A pesar de la reflexión clarividente de santo Tomás en el s. XIII, se llegó a celebrar misas para conmutar penitencias de modo tarifado, y se multiplicaron las ordenaciones de presbíteros para atender a las demandas de misas; la eucaristía se celebraba para compensar penas del purgatorio, aplacar la cólera del Todopoderoso y atraer sus favores. Algunos sacerdotes llamados altaristas tenían por misión repetir una y otra vez el rito sacrificial de la eucaristía ⁴¹.

No es cuestión de pintar el horizonte con exagerada oscuridad, enjuiciando negativamente la fe y la religiosidad de aquellos tiempos. El énfasis en lo negativo es para que resalten mejor la novedad y singularidad del sacrificio eucarístico.

- *Las declaraciones de Trento*

Reaccionando contra los abusos en la práctica litúrgica del tiempo medieval, Lutero niega la sacrificialidad de la eucaristía: Dios es quien hace todo en nosotros; sólo nos queda fiarnos de él; no podemos ofrecerle nada con mérito de nuestra parte; el culto cristiano es únicamente la expresión de

nuestra gratitud. Lógicamente, descarta que la misa pueda ser sacrificio propiciatorio.

El concilio de Trento confiesa la fe católica: la misa es «un sacrificio no sólo de alabanza y de acción de gracias, ni simple recuerdo del que tuvo lugar en la cruz, sino también propiciatorio; no sólo aprovecha al que lo recibe, debe ser ofrecido por vivos y por difuntos; por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades» ⁴². Y puntualiza que se trata de un sacrificio relativo al de la cruz, sacramento del mismo: «Una sola y la misma es la víctima; y el que ahora se ofrece por ministerio de los sacerdotes, es el que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse» ⁴³.

- b) Novedad y singularidad*

La eucaristía es un sacrificio muy peculiar dentro de los sacrificios religiosos; tiene la singularidad del sacrificio de Cristo y la peculiaridad de su forma simbólica o sacramental. Vayamos por partes.

- *Sacrificio religioso*

Los hombres viven su apertura y anhelo de trascendencia, buscan la integración de lo humano y de lo divino, la participación en un mundo superior. Y expresan ese impulso y esa necesidad vital en símbolos religiosos, donde el sacrificio ocupa el primer puesto. En el dinamismo sacrificial podemos distinguir tres momentos: –desposeimiento, salida de sí mismo para el intercambio; así lo expresa la inmolación de las víctimas; –consagración o toma de posesión por parte de la divinidad; –comunión o participación; ahí se realiza el encuentro pretendido; el banquete viene a ser el símbolo que perfecciona y consuma el sacrificio ⁴⁴.

⁴² DS 1753.

⁴³ DS 1743.

⁴⁴ Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976) 257-299, A. Vergote, *Dimensiones antropológicas de la eucaristía*, en *La eucaristía, símbolo y realidad* (Madrid 1973) 34-35; D. Salado, *Sacrificialidad y simbolismo* «Escritos del Vedat» XI (1981) 409-436

⁴¹ Cf J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa* (Madrid ⁴ 1963) 182, nota 193-4

- *En el Antiguo Testamento*

En la religión bíblica se dieron distintas clases de sacrificios. Pero ahora sólo importa ver cómo se interpretaban las notas o aspectos del dinamismo sacrificial, conforme a la novedad de la revelación sobre Dios y su proyecto ⁴⁵.

– Se da en el sacrificio judío una inmolación de víctimas. Pero queda muy claro que Dios no necesita carne de toros, ni ritos vacíos; el sacrificio de víctimas sólo tiene sentido como expresión de una entrega, una salida de la concentración egoísta para el encuentro interpersonal con Dios. En la Biblia desaparecen los sacrificios humanos, porque Dios no quiere la muerte de Isaac, sino la obediencia o disponibilidad de Abrahán.

– Cuando el sacrificio se reduce a pura rúbrica, sin un compromiso para secundar la voluntad de Dios, que quiere justicia y derecho, reaccionan los profetas contra los sacrificios rituales. Dios sólo acepta los sacrificios que significan o expresan la entrega libre del hombre.

– Finalmente, la comida de las ofrendas consumaba el sacrificio, sobre todo en los sacrificios de comunión. En este sentido era bien significativa la celebración de la pascua: sacrificado el cordero, tenía lugar el banquete que actualizaba la presencia de Dios libertador en medio de su pueblo.

- *El sacrificio de Cristo*

La existencia de Jesús, con sus actitudes fundamentales y práctica de vida, fue sacrificio, si damos al término un significado nuevo y pleno. En la última cena, Jesús celebró ese talante sacrificial de su vida y de su martirio.

– *En el dinamismo sacrificial*

Primero, *la inmolación*. El sacrificio ya no tiene una dimensión prioritariamente ritual; se ha convertido en una entrega de la persona sin ambigüedades. Jesús es el hombre libre de todas las idolatrías, nunca se concentró egoístamente en sí mismo, vivió y actuó siempre referido y en dependencia del

Padre. Realizó de modo nuevo y pleno la inmolación o entrega del sacrificio (Heb 9, 27).

La consagración o aceptación por parte de Dios es el segundo momento del dinamismo sacrificial. Un aspecto también presente en la vida y martirio de Jesús. Tuvo viva conciencia de ser amado, aceptado y enviado por Dios para realizar una misión; y en el cumplimiento de la misma experimentó de modo singular la cercanía y confianza del Padre, incluso cuando, al llegar la muerte injusta, ese amor le resultó trascendente y desconcertante. Aquel martirio del inocente, vivido por Jesús en la oscuridad y en la confianza, encontró respuesta en la resurrección: Dios aceptó la entrega de Jesús hasta la muerte. Los primeros cristianos confesaron esa benevolencia del Padre, proclamando a Jesús como palabra, Hijo de Dios ⁴⁶.

Finalmente, *la comunión*. La vida y muerte de Jesús discurrieron en la intimidad y en sintonía con el Padre. Sus comidas con los pobres, su lucha contra las fuerzas del mal que impiden la llegada del reino, su oración de alabanza y su clamor ante la oscura muerte, fueron expresión de la comunión con Dios en la práctica histórica. Es lo que actualizó simbólicamente comiendo y compartiendo con sus discípulos «la carne y la sangre», toda su vida en el cumplimiento de la voluntad del Padre, para bien de todos los hombres.

– *En sentido pleno y singular*

Jesús realizó en sí mismo y de una vez para siempre la verdad que intentaban los sacrificios religiosos y los sacrificios del Antiguo Testamento: movimiento ascendente del hombre hacia Dios, y movimiento descendente de Dios hacia el hombre. Y realizó esa plenitud de modo singular. Su existencia y martirio, como entrega de la propia persona, estuvieron motivados por el amor; pero esa motivación era ya fruto de Dios amor que se autocomunicó de modo único en Jesús transformando el corazón del hombre. La inmolación de Cristo, que tuvo lugar en su vida y en su muerte, es ya epifanía del

⁴⁶ Vemos esta confesión de fe en los antiguos himnos cristológicos de Flp 2, 5-11, y Heb 12, 1-4. También Mc 1, 11 (bautismo de Jesús), Mc 9, 7 (transfiguración) y en el relato de la crucifixión (Mc 15, 39).

⁴⁵ R. De Vaux, *Instituciones del A.T.*, 539-577.

amor de Dios que agarró y encontró eco definitivo en la humanidad. Dios nos ama primero, y sólo como respuesta libre a ese amor puede ser rectamente interpretado el sacrificio cristiano. No es efecto del temor que sufren los esclavos, sino expresión del amor agradecido que viven los hijos.

Es la interpretación que vemos en el c. 9 de la carta a los Hebreos. El pueblo judío, una vez al año, celebraba la fiesta de la expiación (Lv 16). Era un momento privilegiado, en que festivamente todo el pueblo actualizaba su elección gratuita por parte de Yahvé; recordando la alianza del Sinaí, otra vez salía de su cerrazón egoísta y reanudaba el encuentro de amistad con su Dios. En ese dinamismo se interpreta el sacrificio de Cristo: «Entró en el santuario una vez para siempre, no con la sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo redención eterna» (Heb 9, 11-12).

Jesús es sacrificio de la nueva y definitiva alianza porque, movido por el amor que Dios mismo le inspira, se entrega incondicionalmente a secundar la voluntad del Padre. No actúa movido desde fuera por miedo a una divinidad etérea, sino por el amor de Dios que le transforma interiormente y le proyecta en la construcción del reino, la comunidad fraterna entre los hombres. No se entrega porque una divinidad celosa de su honor lo exija, sino porque se siente apasionado por el amor del Padre.

– Celebrado en la última cena

En este gesto simbólico, Jesús expresó y celebró el significado de su vida y de su muerte. Todo estaba inspirado en el amor: con el deseo de pasar al mundo del Padre y amando incondicionalmente a los hombres (Jn 13, 1-2), entregó su vida para vida del mundo, como alimento para todos los mortales.

En aquellos momentos, Jesús experimentó también la consagración o aceptación de su entrega por parte del Padre, que le envolvía con su presencia y mantenía firme su confianza en la llegada del reino (Jn 14, 13; Lc 22, 18).

Inmolación de la propia persona y aceptación por parte de Dios, cuya voluntad aceptó, expresó y compartió Jesús en el gesto de la comida pascual con sus discípulos. Aquella última cena fue presen-

cia real del sacrificio de Cristo en su existencia, en su martirio y en su resurrección.

• *Sacrificialidad de la eucaristía*

La celebración eucarística es renovación sacramental de la última cena, y en consecuencia participa igualmente de su calidad sacrificial. El concilio de Trento dice que se trata de un sacrificio visible, incruento, representativo, memorial, celebrado «en los símbolos de pan y de vino». El término más adecuado sería «sacramental», dando a esta palabra todo su realismo⁴⁷. Por ser sacramental, es «sacrificio verdadero y singular». Verdadero, porque no es más que «símbolo real», memorial que actualiza el misterio pascual de muerte y resurrección que define la entrega de Jesucristo. Singular, no sólo porque actualiza el sacrificio de Cristo que significa novedad única respecto a los demás sacrificios religiosos, sino porque se hace no de modo cruento, sino de modo simbólico.

La eucaristía es sacrificio como lo fue la última cena; siendo memorial, «anamnèsis», del único sacrificio de Cristo. Como la cena del Señor, la comida eucarística es actualización en lenguaje simbólico de la entrega de Jesús, y de su aceptación por el Padre. La comida es realización del sacrificio. Y esta visión implica algunas consecuencias elementales:

– *No es posible hablar de sacrificialidad eucarística sin la sacramentalidad o simbolismo real.* La eucaristía, como la última cena, es gesto donde real y simbólicamente se actualizan la pretensión, existencia y destino de Jesús. Porque el sacrificio de Cristo no se reduce a su muerte, tampoco la eucaristía es memorial sólo de este acontecimiento, sino también de toda la existencia histórica del Hijo. Lo que celebramos en la eucaristía no es tanto la muerte como un evento aislado, cuanto la oferta de vida que Jesús nos hace hasta entregar su propia vida con amor en el martirio. Más que hacer real el sacrificio, ese martirio manifiesta la verdad de una existencia motivada por el amor al Padre y a los hombres, toda ella sacrificial.

⁴⁷ DS 1740 («bajo los signos de pan y vino», esto es, sacramentalmente), 1741, 1743, 1753.

«La celebración de este sacramento es como imagen representativa de la pasión de Cristo, que es verdadera inmolación».

Santo Tomás, III, 83, 1.

– El sacrificio no se identifica con la inmolación; *incluye también la aceptación por parte de la divinidad, y el banquete de comunión*. Jesús fue capaz de inmolarsse entregándose a sí mismo porque se sintió amado y aceptado. En las comidas con los pobres y en la última cena expresó su entrega incondicional y la benevolencia experimentada del Padre.

Luego en la eucaristía, la comunión o banquete no es un apéndice del sacrificio; pertenece a la esencia del mismo. Viene a ser como el momento en que se vive el encuentro del hombre con la divinidad, objetivo de todos los sacrificios. Claro que esta comida eucarística, como las comidas de Jesús con los pobres o en la última cena, supone y exige una conducta solidaria en la vida, sin la cual el simbolismo sacramental quedaría pervertido. Pero aquí sólo importa dejar bien claro que la *comunión o comida pertenece al dinamismo esencial del sacrificio*.

– Interpretado en clave sacramental, el sacrificio eucarístico es un *sacrificio relativo* a la última cena, símbolo real de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Esa relatividad explica la unicidad del sacrificio cristiano: el mismo y único sacrificio de Cristo se renueva y actualiza incorporando en el mismo a todos sus fieles. El Vaticano II resume bien lo que venimos diciendo: En la eucaristía, Cristo «ha confiado a su esposa la Iglesia el memorial de su muerte y resurrección»⁴⁸.

– En el sacrificio y culto nuevos prevalece la entrega de la persona sobre el frío ritualismo. El sacrificio eucarístico siempre será proclamación eficaz de la entrega de Jesús y de todos aquellos que viven alimentados por su espíritu. Pero como este sacramento es símbolo del sacrificio de Cristo y de todos los bautizados, se comprende la invitación de

¹⁸ SC 47.

la Iglesia: «Que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que... aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada»⁴⁹.

5. «Para que los hombres tengan vida»

La existencia y actividad históricas, la muerte y resurrección de Jesús tienen un objetivo fundamental: que todos los hombres tengan vida en abundancia. Tal es la voluntad del Padre, que Jesús desea llevar a cabo (Jn 10, 10). Esa es también la finalidad de la eucaristía: «El pan que voy a dar es mi carne para vida del mundo» (Jn 6, 51).

Cuando habla sobre los efectos de la eucaristía, santo Tomás hace una reflexión muy sugerente: «En este sacramento se representa la pasión de Cristo; luego lo que la pasión de Cristo realizó para el mundo, ahora lo realiza este sacramento para cada hombre»⁵⁰. Si abrimos el horizonte sabiendo que la muerte de cruz no fue más que la consecuencia de una vida empeñada en la construcción del reino, debemos concluir: en este sacramento, vida, muerte y resurrección, el misterio total de Cristo, se nos ofertan en comida eucarística.

El Vaticano II resume y confiesa la fe católica: La eucaristía es «sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual en el que se recibe a Cristo como alimento, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria futura»⁵¹. Para no divagar, vertebremos la exposición en tres puntos.

a) Cristo como alimento

– Según los evangelios, Jesús de Nazaret es la luz y la vida. Dos términos que vienen a ser como la síntesis de todos los bienes. Esa luz y esa vida se nos

⁴⁹ SC 48.

⁵⁰ III, 79, 1.

⁵¹ SC 47.

dan en la eucaristía como alimento ⁵². La fe confesada en Jn 6, 57 es una buena noticia y expresa bien la eficacia de la eucaristía: «Lo mismo que me ha enviado el Padre que vive y yo vivo por el Padre, también el que me come vivirá por mí». Los teólogos escolásticos hablan de «gracia capital»: Jesús es portador de la vida y amor que Dios mismo nos ofrece; por el Espíritu, nosotros participamos de esa vida. Aquellos teólogos traducen bien la revelación que Jn 1, 1-10 nos da en la alegoría de la viña. Para que permanezcamos en Cristo como los sarmientos en la vid, se celebra la eucaristía.

«Nuestro salvador, en la última cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y confiar así a su Esposa la Iglesia el memorial de su muerte y resurrección, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual en el que se recibe como alimento a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria futura».

Vaticano II, SC 47.

Los sacramentos «causan significando». El simbolismo litúrgico es fuente para conocer su espiritualidad, y según el simbolismo sacramental de la eucaristía, Cristo se nos da como alimento: «Tomad y comed; esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros». Consiguientemente, la comida eucarística tendrá efectos semejantes a los que alimento y bebida tienen en nuestra existencia humana.

– Pan y vino son medios para *mantener la vida*. Sobre todo en la mentalidad bíblica, el pan es símbolo de aquello sin lo cual no es posible sobrevivir. En el «Padrenuestro» pedimos el pan de cada día como resumen de todos los bienes imprescindibles. Si no comemos el pan o alimento necesario, no podemos mantener la vida que se nos ha dado.

⁵² DS 1638; cf. J. Galot, *Eucaristía y vida* (Bilbao 1967); A. Paoli, «Pan y vino», *Tierra (Del exilio a la comunión)* (Santander 1980).

Análogamente, si no comemos el pan eucarístico, no podemos mantener la vida recibida en el bautismo.

– La vida es movimiento, se *va perfeccionando*. Pero los elementos para llevar a cabo ese perfeccionamiento vienen de fuera. Aire, sol, alimentos y bebida nos permiten crecer poco a poco. La misma ley vale para la vida intelectual: evolucionamos gracias a las ideas y sugerencias que los otros nos transmiten. Algo similar ocurre en el desarrollo de la vida espiritual: la eucaristía promueve la gracia o vida que Dios nos ha comunicado ya cuando hemos sido bautizados. La teología tradicional dice que ya en el bautismo está la eucaristía «in voto».

– El alimento y la bebida sirven también *para reparar las fuerzas* superando muchas debilidades. Jesucristo fue alimento de vida, no para los que se creían justos y estaban satisfechos de sí mismos, sino para quienes se reconocían pecadores. En la eucaristía se nos ofrece la sangre de la alianza derramada «para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28). No vale una interpretación jansenista de la comunión, que únicamente fuera recompensa para los justos y premio para los buenos. Es alimento de quienes avanzamos todavía en la oscuridad de la fe y en el egoísmo que nos humilla. La comunión de Cristo, como los encuentros de sus contemporáneos con Jesús de Nazaret, es momento de perdón. Lo dice así el concilio de Trento cuando habla de la eucaristía como «antídoto que nos libra de las culpas cotidianas y nos preserva de los pecados mortales» ⁵³.

«Precioso y admirable banquete, saludable y lleno de toda suavidad. En este sacramento se perdonan los pecados, se aumentan las virtudes, y el alma se promueve con todos los dones espirituales. Se ofrece en la Iglesia por los vivos y los difuntos, para que beneficie a todos lo que para salvación de todos fue instituido».

Santo Tomás, *Opusc 57*.

⁵³ DS 1638.

– El alimento también *agrada, trae deleite y satisfacción*. En la mentalidad bíblica, el pan no sólo es simple conglomerado de sustancias nutritivas, sino alimento socialmente constituido que sirve para la convivencia de amistad. Como símbolo de felicidad y alegría, el vino es elemento muy cotizado en la revelación bíblica. Según la tradicional expresión litúrgica, el sacramento de la eucaristía nos ofrece «todo el gozo». La comunión eucarística es encuentro de amor y de gracia, momento en que se alimenta, se celebra y aflora con especial intensidad la experiencia mística de los cristianos.

b) «Vínculo de caridad»

En el discurso de despedida según el cuarto evangelio, Jesús respira un amor entrañable a Dios y a los hombres. En ese clima tiene lugar el gesto de la última cena y la institución de la eucaristía. Jesús insiste una y otra vez: «Permaneced en mí». Hay una invitación al seguimiento de Jesús para realizar la voluntad del Padre construyendo la nueva humanidad o reinado de Dios. La permanencia en este seguimiento se realiza gracias a la eucaristía, donde Cristo «quiso dejar a los hombres las riquezas de su amor»⁵⁴. Esta dádiva tiene su incidencia en dos vertientes: unidad de la Iglesia y reconciliación social.

• *Une a la Iglesia*

San Pablo fue muy sensible al significado profundo de la eucaristía en la edificación y crecimiento de la comunidad cristiana: «Aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, porque todos participamos de ese único pan» (1 Cor 10, 17). En la celebración eucarística, el cuerpo resucitado de Cristo va tomando cuerpo en la comunidad de los creyentes.

El simbolismo litúrgico de la eucaristía ya nos orienta por ahí: el pan está integrado con muchos granos de trigo, y el vino es fruto de muchos racimos exprimidos en el mismo lagar. En esa idea procede la plegaria eucarística de las primeras comunidades: «Como este pan estaba disperso en los

montes, y recogido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu reino»⁵⁵. Fiel a esta tradición, el concilio de Trento confiesa: «En la eucaristía, Jesucristo dejó el símbolo de la unidad y del amor, en el que quiso que todos los cristianos vivan unidos»⁵⁶.

«La Eucaristía
que no es mesa
acaba siendo
pura blasfemia.»

P. Casaldáliga,
Todavía estas palabras (Estella 1989) 95.

Cada celebración eucarística será lugar obligado de confrontación comunitaria, donde se acepten los legítimos pluralismos, se superen las rupturas egoístas y prevalezca el amor que perdona todo. Todavía tiene actualidad para nosotros la exigencia de la primera comunidad cristiana: «Si al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego, vuelves y presentas la ofrenda» (Mt 5, 23-24).

• *Reconciliación y solidaridad*

– La eucaristía es presencia real de la vida, pretensión y destino de Jesús. Esa pretensión fue el reino, la nueva humanidad donde todos se sienten juntos en la misma mesa. La multiplicación milagrosa de los panes, figura de la eucaristía, tiene lugar cuando los hombres se deciden a compartir lo que tienen. Los primeros cristianos entendieron que, con su vida, muerte y resurrección, Jesús había *derribado los muros de separación* entre los hombres y los pueblos. En esa fe celebraban la eucaristía⁵⁷.

– Otra referencia puede ser ilustrativa. La vida

⁵⁵ *Didajé*, IX, 4.

⁵⁶ DS 1635.

⁵⁷ Ef 2, 14; Gál 3, 28; Jn 11, 50.

⁵⁴ Concilio de Trento (DS 1638).

y la muerte de Jesús fueron el culto «en espíritu y en verdad»: entrega del hombre mismo a la voluntad de Dios, o a la causa del reino. Y éste viene a ser la nueva sociedad donde los hombres se relacionen como hermanos. En la eucaristía, los cristianos celebran ese culto nuevo que postula seguir a Jesucristo *en el empeño por transformar la sociedad*. Cada vez que celebre la eucaristía, el cristiano tendrá que actualizar en su propia existencia «el cuerpo que se entrega y la sangre que se derrama por muchos», es decir, «por todos los hombres».

Puede haber tergiversaciones del amor y entrega en favor de los demás. Con frecuencia, ese amor se reduce a deseos etéreos y en teoría. Se dice que se ama sin reservas a todos, pero se olvida que los hombres concretos sólo existen dentro de una organización económica y política. Cuando la caridad o amor no se verifica en *el empeño decidido por la justicia*, está fallando el espíritu evangélico. Amor cristiano y compromiso por construir un mundo más justo no son separables en la conducta de Jesús y mutuamente se postulan en la celebración eucarística⁵⁸.

El amor compasivo es demanda ineludible de justicia, y ésta no es más que práctica del amor. Hemos transcrito hace un poco el texto de Mt 5, 24 donde pide reconciliación antes de celebrar la eucaristía: «si tu hermano tiene algo contra ti». Y los empobrecidos en la sociedad, los que sufren la miseria ¿no tendrán algo contra nosotros si permanecemos instalados en nuestras falsas seguridades y no nos empeñamos en cambiar la organización social donde sea posible una mayor justicia?

– Finalmente, un culto «en espíritu y en verdad» incluye la entrega de sí mismo al servicio desinteresado de los otros. Esa entrega se prueba en la prestación a quienes no pueden pagar porque no tienen ni pueden. En ese *amor a los desfavorecidos*, Jesús de Nazaret glorificó al Padre. Nuestro compromiso por construir el reino y por la justicia son como el compromiso de Jesús, si respiramos sus mismos sentimientos de amor servicial y gratuito. Este amor, que se verifica en la compasión y simpa-

tía con los que socialmente nada cuentan, es la entraña del verdadero sacrificio: «La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación» (Sant 1, 27). Dios se nos entrega, no como poder que domina, sino como amor que humildemente sirve.

Mis manos, esas manos y Tus manos
hacemos este gesto, compartida
la mesa y el destino, como hermanos.
Las vidas en Tu muerte y en Tu vida.

Unidos en el pan los muchos granos,
iremos aprendiendo a ser la unida
Ciudad de Dios, Ciudad de los humanos.
Comiéndote sabremos ser comida.

El vino de sus venas nos provoca.
El pan que ellos no tienen nos convoca
a ser Contigo el pan de cada día.

Llamados por la luz de Tu memoria,
marchamos hacia el Reino haciendo Historia,
fraterna y subversiva Eucaristía.

P. Casaldáliga,
Todavía estas palabras, 80.

Por eso hablamos de «reconciliación y solidaridad», entendiendo bien los dos términos. La reconciliación exige conversión del hombre al proyecto de Dios, la comunidad de hermanos. Pero esta reconciliación se prueba en la solidaridad del que actúa pensando no tanto y sólo en «qué será de mí», sino en «qué será de los otros», especialmente de los más indefensos.

- *En el seguimiento de Jesús*

Jesucristo no sólo es luz y vida, sino también camino. Con su existencia y martirio en el amor, traza el sendero para posesionarnos de la vida que Dios nos ofrece gratuitamente. La eucaristía es oferta de vida y de amor para nosotros, pero también llamada para «recrear» *la historia de Jesús en nuestra historia*. En la conducta histórica de Jesús van

⁵⁸ En esta perspectiva debe ser leída la recomendación del Vaticano II: «Aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada» (SC 48) Es la intención de Rom 12, 1-2 y 1 Pe 2, 10.

unidos tres aspectos inseparables: intimidad con el Padre, dedicación al reino desde los pobres, y entrega de la propia persona en actitud de servicio humilde a los hombres. Los tres aspectos se actualizan en la eucaristía como invitación ineludible para los cristianos.

Tal vez por miedo a caer en el rubricismo vacío, algunos se preguntan para qué celebrar la misa. ¿No es suficiente el encuentro interpersonal y el compromiso en la transformación del mundo? Cuando más, se dice, la liturgia eucarística servirá como celebración de nuestra vida con sus empeños, tareas y logros.

En esta forma de ver las cosas hay un olvido fundamental: como el acontecimiento Jesucristo, la eucaristía es ante todo celebración de un amor que gratuitamente se nos oferta. La vida de Jesús está sembrada de alabanza y acción de gracias al Padre que se inclina con amor hacia los hombres. Al menos para dar gracias a Dios por lo que ha realizado en la vida, muerte y resurrección de Jesús, ya merece la pena celebrar la eucaristía.

Pero este mismo Jesús rechazó un culto que no lleve consigo el servicio humilde a los hombres. Bien lo dio a entender en el gesto de lavar los pies a sus discípulos, que san Juan trae en vez de la última cena. Mt 7, 21 ratifica la predicación del profeta Jr 7, 4: «No fiéis en palabras engañosas diciendo: ¡templo de Yahvé, templo de Yahvé, templo de Yahvé es éste!; porque si mejoráis realmente vuestra conducta y obras, si realmente hacéis justicia mutua y no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda..., entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar».

c) *En el deseo de plenitud*

A diferencia del acontecimiento en la vida natural, la vida en gracia o amor no tiene límite. La eucaristía mantiene y promueve esa vida, siempre

abriéndonos hacia una plenitud por venir. Es el alimento de quienes aún caminamos en la oscuridad de la fe y en la tensión de la esperanza.

La eucaristía renueva la última cena donde Jesús expresó lo que había intentado en su actividad profética y estaba dispuesto a perseguir incluso aceptando la muerte: la llegada del reino. Pero esta llegada, que ya es realidad, sigue siendo todavía meta esperada: «No beberé del producto de la vid, hasta que llegue el reino» (Lc 22, 18). Cuando celebremos la eucaristía, hacemos lo que Jesús hizo en la última cena; pero debemos pensar también cuándo y cómo lo hizo; a la hora de sufrir el fracaso, supo mantener viva la esperanza confiada. La celebración y comunión eucarísticas deben ser medio para que los cristianos «se perfeccionen día a día por Cristo, mediador en la unión con Dios y entre sí, para que finalmente Dios sea todo en todos»⁵⁹.

Lecturas

- M. Thurian, *La eucaristía, memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión* (Salamanca 1967).
- J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en MS IV, 2 (Madrid 1975) 185-310.
- J. L. Espinel, *La eucaristía en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1980).
- J. Jeremias, *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980).
- F. X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982).
- X. Léon Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Madrid 1983).
- M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983).
- J. Aldazábal, *La eucaristía*, en *La celebración en la Iglesia*, 181-436.

⁵⁹ SC 48; 1 Cor 15, 28.

II

SACRAMENTOS DE CURACION

Las personas humanas somos como proyectos en vías de perfeccionamiento. Cada día vamos realizando nuestra humanización encarnando nuestra libertad en la historia. Esa libertad es ambigua, muchas veces nos deshumaniza y mata nuestra verdad. Por otra parte, la enfermedad física, el desánimo psíquico y la desconfianza cuando las fuerzas nos fallan, son amenazas inherentes a nuestra condición humana.

El creador, que no abandona nunca su obra, también nos acompaña en nuestras dolencias del cuerpo y en nuestros derrumbes psíquicos. Como

decían los teólogos medievales, el salvador «se acerca como buen samaritano al herido y le ofrece los sacramentos para su curación» (P. Lombardo, *Sent.*, IV, Prol.).

El Vaticano II ha dicho esto mismo concretando: «Quienes se acercan al sacramento de la penitencia, obtienen de la misericordia de Dios el perdón... Con la unción de enfermos y la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda a los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve...» (LG 11).

5

La penitencia, sacramento del perdón

1. A modo de introducción

Todos los hombres llevamos dentro la posibilidad de error y de horror a la hora de realizar históricamente nuestra libertad. Más y menos intensamente, en todos hay también un sentimiento de culpa si hacemos mal las cosas, y en nuestra intimidad clamamos: «¿Quién me librá de este cuerpo que me lleva a la muerte?». San Pablo vivió esta dura experiencia, pero también experimentó la salvación: «Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 7, 21). Dentro de su ambigüedad, nuestra condición humana goza ya del favor divino en Jesucristo, que significa misericordia, perdón, posibilidad de seguir adelante en una existencia para la vida.

a) Como un segundo bautismo

Al sacramento de la penitencia se le ha llamado «bautismo laborioso», «segunda tabla después del naufragio». Hay de fondo una visión muy teológica, porque la penitencia sólo tiene sentido en el dinamismo de la vocación bautismal. Cuando uno se bautiza, pretende seguir a Jesucristo haciendo la voluntad del Padre que quiere la fraternidad entre todos los hombres; el bautismo nos hace hijos de

Dios y hermanos de todos. Pero la celebración sacramental es punto de partida para una práctica diaria, y aquí viene la dificultad.

Cuando quiere realizar en la historia su libertad de criatura, el hombre sufre las rupturas y experimenta sus fallos. Dice «no» a la voluntad del creador y a la comunidad entre los hombres. Pero Dios se mantiene fiel al favor y alianza concedidos en el bautismo; y así, 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 se reconcilian en la Iglesia, a la que hirieron pecando»¹.

b) Crisis ¿de qué?

Parece innegable que hay grave crisis en la práctica del sacramento de la penitencia. Se dice que los cristianos se confiesan menos que antes, y proporcionalmente se acercan más a la comunión eucarística; incluso algunos sacerdotes tienen reparos en seguir administrando este sacramento tal como se viene haciendo. Hay sin duda interrogantes legítimos: se ha perdido o al menos ha cambiado la conciencia de pecado; en la celebración actual del sacramento se da más relieve al rito de la absolu-

¹ LG 11.

ción que al proceso de conversión; se olvidan otras formas de alcanzar el perdón fuera de la confesión; no se sitúa la facultad de perdonar que tienen los sacerdotes dentro de la comunidad del Espíritu que llamamos Iglesia ².

Sin duda esta crisis tiene sus causas antropológicas, teológicas y litúrgicas. Han sido analizadas ya con tino y detenimiento ³. Urge una revisión de formas y de rituales en coherencia con la renovación teológica, teniendo en cuenta la sensibilidad del hombre actual y atendiendo a la situación de cada comunidad cristiana. Tal vez como en ningún otro sacramento, hay que articular aquí normativa litúrgica común y posibilidad creativa según las situaciones.

Pero quizá la crisis deba ser planteada también a nivel de contenidos sobre pecado, culpa, conversión, posibilidad de perdón en la Iglesia. En la experiencia cristiana, la necesidad de continua penitencia y la celebración sacramental del perdón son exigencias ineludibles: hay como un desajuste, una diferencia entre proyecto de seguir a Jesucristo incondicionalmente y realización mezquina en este seguimiento. Ante el peligro de caer en optimismo ingenuo y en pesimismo paralizante, la celebración del perdón es el sacramento que da paz y mantiene viva la vocación cristiana. Por eso, y admitiendo la variedad de factores que han provocado la crisis, ésta puede ser alarmante síntoma en la intensidad de vida cristiana.

c) *Cómo procede nuestra exposición*

Esta crisis explica el talante y el enfoque de las páginas que siguen. No es cuestión de quedarnos tranquilos en el estado actual de cosas, dejando que todo se desmorone. Tampoco se arregla nada con lamentaciones y anatematismos. El mejor servicio será presentar la fe de la Iglesia en el significado del sacramento y disipar malentendidos. Así la crisis puede ser invitación y ocasión para descubrir el

² La Conferencia Episcopal Española presenta la situación en «*Dejaos reconciliar con Dios*». *Instrucción Pastoral sobre el sacramento de la penitencia*, 15 de abril de 1989, n. 7-20.

³ J. Burgaleta, *Problemas actuales de la celebración de la penitencia* (Madrid 1986).

sentido que tiene y las exigencias que conlleva la celebración de este sacramento en la comunidad cristiana.

Nuestro discurso seguirá tres pasos. Si la dificultad para renovar este sacramento no está sólo en las formas, tenemos que ir al fondo. Primero veremos la realidad del pecado. En un segundo apartado estudiaremos la culpa y la conversión. Luego veremos por qué se puede celebrar el perdón en la Iglesia y qué significa esa celebración. Finalmente vendrán algunas cuestiones ya solucionadas, o abiertas todavía en el *Nuevo Ritual*.

2. El «misterio de la iniquidad» según la revelación

Todos los hombres tenemos una experiencia común: «El misterio de la iniquidad ya está actuando» (2 Tes 2, 7); lo sufrimos en nuestro interior y lo palpamos en nuestras relaciones humanas. La experiencia humillante no cede, aunque la categoría pecado tenga hoy mala prensa: mientras unos dicen que hoy no existe conciencia de pecado, no faltan quienes reducen la culpabilidad a patologías psicológicas que debemos superar. Aquí nos puede ocurrir como en la enfermedad de cáncer: cuanto más se oculte su realidad, más fácilmente produce la muerte. Hace muchos años san Agustín escribió: «Mi pecado era tanto más incurable cuanto que no me tenía por pecador» ⁴. El mayor pecador, según el evangelio, es el ciego que no reconoce su ceguera.

Hay cierta correspondencia entre creación y salvación, entre la experiencia humana, la experiencia religiosa y la experiencia cristiana. Podríamos ir analizando cómo se percibe la realidad del pecado en cada uno de esos ámbitos. Pero alargaría demasiado nuestra exposición, y tampoco importa mucho esa recopilación para nuestro intento de renovar la celebración sacramental de la penitencia. Nos ceñimos a la revelación bíblica y evangélica.

⁴ *Confes.*, l. V, c. 10.

a) *Presentación narrativa*

En la revelación bíblico-cristiana, el pecado se interpreta como una negativa contra la divinidad; una interpretación común a otras religiones. Pero según la percepción que se tenga de Dios, será también la percepción del pecado. En la revelación bíblica y en la revelación cristiana, Dios se manifiesta con rostro singular, que determina también una interpretación peculiar del pecado. Sin embargo, la revelación cristiana supone un decisivo paso adelante sobre la revelación bíblica; así trataremos de verlo en cada punto.

No haremos un elenco exhaustivo sobre todo lo que dice la revelación hablando del pecado; hay buenos diccionarios bíblicos para consulta. Nuestra lectura está hecha ya con miras a una mejor comprensión del sacramento de la penitencia.

• *Proceso en el descubrimiento*

Según la revelación bíblica, primero se toma conciencia del pecado de los opresores en Egipto; Moisés lo desenmascara y actúa en consecuencia. Después el pueblo fue descubriendo que una y otra vez en su propio seno brotaba la opresión con distintas formas: dioses cananeos, monarquía instalada en su seguridad de poder, ricos insensibles al justo clamor de los empobrecidos; el pueblo es «no compasión», «no pueblo de Dios» (Os 1, 8). La revelación avanza para concluir: el lugar del pecado no son sólo Egipto e Israel perversos; «el corazón del hombre es lo más retorcido» (Jr 17, 9). De ahí se da el último paso: la pecaminosidad de todos, el «pecado de los orígenes» (Gn 3).

Es aleccionador este proceso para evitar extremismos en la interpretación del pecado, bien cayendo en un individualismo interiorista, bien localizando el pecado sólo en las estructuras sociales. Pero aquí nos importa destacar la universalidad del mismo.

• *Todos somos pecadores*

Rom 1 y 2 hace fino análisis psicológico del pecado pagano (1, 18-32) y del pecado religioso (2, 1-10). Para lo que venimos diciendo viene bien el análisis del pecado de los paganos; consiste, según Pablo, en

«aprisionar la verdad con la injusticia» (1, 18). Se da por supuesto que todos los hombres, como imagen del creador, perciben su eco; se sienten llamados en el amor y en la justicia, que son la «verdad de Dios» manifiesta en la conciencia de todos; por eso cuando hacen la injusticia, los hombres «son inexcusables» (1, 20). Esta universalidad del pecado lógicamente incluye también a los cristianos: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos» (1 Jn 1, 8)

«Existe una experiencia profunda que realiza todo hombre: la experiencia de la ruptura culpable con los otros y con Dios. Se siente dividido y perdido. Anhela la redención y la reconciliación con todas las cosas. El sacramento del retorno (penitencia) articula la experiencia del perdón y el encuentro entre el hijo pródigo y el Padre bondadoso».

L. Boff,
Los sacramentos, 73.

Ya la comunidad apostólica experimentó en sus miembros el fardo del pecado. En el libro de los Hechos se denuncia la indebida propiedad de los bienes (5, 1-11) y la pretensión de comprar el Espíritu con dinero (8, 9-25). San Pablo refleja más históricamente la dolorosa experiencia: caso de incesto en Corinto (1 Cor 5, 1); impuros, avaros y ladrones (1 Cor 5, 11); falsos hermanos que se introducen para quitarnos la libertad lograda en Cristo (Gál 2, 4); los que se glorian de sí mismos (2 Cor 10, 2); falsos apóstoles (2 Cor 11, 13).

El pecado como traspiés, tropiezo, desviación de lo que Dios mismo interiormente sugiere, es posibilidad de todos los hombres. Criaturas llamadas a ser más de lo que somos, con anhelos profundos de justicia y con deseos egoístas de seguridad, fácilmente frustramos nuestra vocación. El pecado no es una necesidad del hombre salido de manos de su creador con defecto de fábrica (Gn 1, 31); no es la naturaleza humana la que está contaminada; el pecado sobreviene cuando los hombres ejercen su libertad en la historia. La buena noticia de la revelación y de la experiencia cristiana no es la inexisten-

cia del pecado, sino que *Dios nos ama, nos acepta y perdona en Jesucristo*. Desde la misericordia que a todos nos envuelve, descubrimos la malicia del pecado que nos maltrata, y podemos luchar contra el mismo.

- *En clima de alianza*

La percepción del pecado y la reacción ante su realidad tienen características especiales tanto en la revelación bíblica como en la revelación evangélica, que se sitúan en régimen de alianza. Pero en este régimen hay dos etapas.

En el Antiguo Testamento, Yahvé se acerca a su pueblo, firma con él un pacto de amistad y se mantiene fiel a su compromiso de amor. Por eso el pecado no es sólo transgresión contra lo mandado por una divinidad alejada e implacable. Se ve más bien como falta de correspondencia, desamor e infidelidad contra Dios, contra el prójimo, también incluido en la alianza, y contra el mismo pecador, que se aparta de su verdadera vocación⁵.

Esta visión del pecado como infidelidad contra el amor en el dinamismo de la alianza cambia ya la percepción del pecado y la motivación del dolor por el mismo. Como imperativo básico están la elección y el amor gratuitos de Yahvé que postulan correspondencia. Es el dinamismo en que se movía la fiesta de la expiación: el pueblo deseaba y celebraba la reconciliación, movido por el amor que Dios le había manifestado en el pacto de alianza (Lv 16).

Pero hay *nueva alianza*: en Jesucristo, Dios mismo ha hecho suyo el corazón del hombre y lo ha transformado con su Espíritu; ha llegado el tiempo nuevo y definitivo que anunciaron los profetas. El Espíritu se ha dado en el bautismo, y así los cristianos «permanecen en Cristo» (Jn 15, 5), son configurados a él (Rom 6, 5), han recibido el germen de la verdadera libertad (Gál 5, 1). En esta nueva experiencia, el pecado es un «no» a secundar las llamadas del Espíritu, a «permanecer en Cristo» (1 Jn 6, 5), a considerarse introducidos en la nueva vida del Resucitado (Rom 6, 4). El pecador cristiano rechaza

el favor que Dios le ha concedido en el bautismo, vuelve a la esclavitud antigua⁶.

- *Criterio de juicio*

En ese clima de alianza, también el criterio para descubrir y enjuiciar los pecados tiene su peculiaridad.

En el Antiguo Testamento, el criterio es la ley, considerada como don gratuito de Dios para el bien de su pueblo; los salmos cantan y celebran esa dádiva. La ley era medio para discernir cuándo había y cuándo no había pecado; pero la ley externa corre peligro de ser ideologizada por intereses bastardos, y entonces lo legal ya no coincide con lo justo. Ni siquiera el cumplimiento exacto de los preceptos y ritos religiosos garantiza sin más la rectitud ética de sus asiduos cumplidores. Incluso puede ocurrir que los poderosos manipulen los ritos religiosos para mantener sus posiciones privilegiadas. Así parece que ocurrió en la historia bíblica, y los profetas denunciaron el engaño.

En el Nuevo Testamento, el criterio es la gracia. No es fácil precisar la relación de Jesús con las leyes religiosas de los judíos. No es un anárquico, pues acepta leyes como la de pagar el impuesto al templo de Jerusalén, pero cuestiona y deroga las leyes cuando encubren o amparan la marginación o explotación de la persona humana. Las mismas leyes sagradas del sábado y de las ofrendas culturales ceden cuando su cumplimiento impide un servicio debido al pobre⁷.

Así, en los evangelios hay un desglose muy significativo del término «pecadores». Por una parte, se refiere a los hombres cerrados y esclavizados en su egoísmo. Pero el término también es sinónimo de lo socialmente «pobres»: en una sociedad teocrática como la judía, los potentados se adueñaban de las leyes y ritos religiosos para mantener sus posiciones de privilegio, y declaraban religiosamente impuros a los pobres, que así ya no tenían acceso al

⁵ «Contra ti, contra ti solo he pecado» (Sal 50, 6, Gn 13, 20, Ex 23, 33, 2 Sm 12, 13) El pecado hiere también al prójimo (Gn 42, 22, Nm 5, 6-7) y va contra el mismo que lo comete (Hab 2, 10)

⁶ Rom 6, 6, 16, 14, 23 Sobre la libertad cristiana Gal 3 y 5.

⁷ En esta idea van los c 2 y 3 de Mc También Mc 7, 8-13, y la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37)

bienestar social; eran al mismo tiempo los económicamente «pobres» y legalmente «pecadores»⁸.

Para Jesús, lo que cuenta y es decisivo para enjuiciar la moralidad es «ser misericordiosos como el Padre» (Lc 6, 36); lo dio a entender en sus parábolas del hijo pródigo, deudor perdonado que no fue capaz de perdonar, y del buen samaritano. Sólo la gracia, participación de ese mismo Dios que es misericordia, garantiza la moralidad de la conducta humana.

Ya llegó la ley nueva interiorizada en el corazón del hombre; primero en Cristo, después en los demás. Lo importante será permanecer en el espíritu de Cristo como los sarmientos permanecen unidos en la vid (Juan), vivir en coherencia con la vocación bautismal de configuración a Cristo (Pablo). Sólo desde la gracia se puede medir adecuadamente la «des-gracia» del pecado.

• *Dimensión comunitaria*

En el fondo de toda la revelación bíblica sobre el pecado está la visión del hombre como «imagen de Dios» (Gn 1, 27). Todo su progreso y éxito radican en que sean para vivir conforme a su verdad. Cuando pretende ser Dios saltándose por alto la distancia y dependencia de la imagen respecto a la divinidad, se hace esclavo del pecado. Pero coincide que ese olvido se hace realidad cuando el hombre pretende ser absoluto dominando y utilizando al prójimo, que también es imagen de Dios. Por eso el pecado es al mismo tiempo rechazo de Dios y rechazo de la convivencia pacífica con los demás.

Esa dimensión comunitaria del pecado se ve ya en el relato bíblico de la primera caída: la prevaricación del hombre repercute para mal de toda la humanidad. El primer pecado histórico que cuenta la Biblia, el fratricidio de Caín, es al mismo tiempo ruptura con Dios y con el proyecto de convivencia trazado por el creador. Cuando los hombres pretenden ser dioses, se hace realidad lamentable el símbolo de Babel, donde no es posible la inteligencia y diálogo entre los hombres.

⁸ Es el contexto para interpretar la debilidad de Jesús con pobres y pecadores (Mc 2, 15; Lc 15, 1-2).

«El pecado es también una contravención que viola la comunidad santa de los redimidos, la Iglesia... ¿No sería conveniente que nosotros –menos olvidadizos– al recibir el sacramento de la penitencia procurásemos sentir la verdad de que hemos pecado también contra la Iglesia, que nos acercamos a la gracia de la Iglesia contra la que hemos pecado y que también tiene algo que perdonarnos?».

K. Rahner,

Verdades olvidadas sobre el sacramento de la Penitencia,
en ET II, 1959, 142 v 145.

La repercusión del pecado de un miembro en la comunidad se hace más palpable dentro de la novedad evangélica. La Iglesia, y proporcionalmente toda la humanidad, forman como un solo cuerpo animado por el único Espíritu del Resucitado. No puede sufrir un miembro del cuerpo sin que de algún modo todos los demás sufran también. El pecado de uno marca sin remedio a toda la comunidad⁹. En el Nuevo Testamento se ha explicitado y se comprende más profundamente la visión del hombre como imagen del creador. Dios y hombre son inseparables; la ofensa contra la imagen que mata las relaciones comunitarias es también ofensa contra el mismo Dios: «Todo el que no ama la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano» (1 Jn 3, 10); «si alguno dice amo a Dios y aborrece a su hermano, es un mentiroso» (1 Jn 4, 19).

• *Distinción de los pecados*

La revelación bíblica distingue «pecados de inadvertencia» y «pecados graves o crímenes» como asesinato de Abel, adulterio de David, idolatría, o ciertas abominaciones sexuales¹⁰. En el Nuevo Testamento se habla de «pecados que son de muerte» y «pecados que no son de muerte» (1 Jn 5, 16-17).

⁹ 1 Cor 12, 12-26. De ahí la excomunión del pecador que desfigura y corrompe con su pecado a toda la comunidad (1 Cor 5, 1-12). Esa preocupación explica el rigorismo de los primeros siglos en la concesión de la penitencia.

¹⁰ Pecados cometidos sin suficiente advertencia (Nm 12, 11; 15, 22, 27); para su perdón había un ritual: (Lv 4, 2, 22); grandes crímenes hechos con plena conciencia (Nm 15, 30; Ex 32, 21, 30-32; Lv 18, 6).



Estos serían aquellos «en que todos caemos muchas veces» (Sant 3, 2). Los sinópticos denuncian el «pecado contra el Espíritu», muy similar a la ceguera del que vuelve los ojos para no ver, del que para mantener sus seguridades egoístas manipula y se opone a la verdadera divinidad ¹¹.

- *Pecado personal y pecado social*

Ya hemos sugerido cómo, en el descubrimiento del pecado, la revelación bíblica va del pecado que deforma las relaciones y organización sociales al pecado que brota del corazón en cada persona. Esta

¹¹ Es el pecado contra el Espíritu (Mt 12, 31; Heb 6, 4-6). Significa «ofuscarse en vanos razonamientos», «jactarse de sabios» (Rom 1, 21-22). Son los ciegos que por su culpa se condenan a no ver (Jn 9, 39)

malicia que anida en nuestra intimidad deforma el ejercicio de nuestra libertad en la historia y corrompe las estructuras sociales.

Las denuncias más fuertes de Jesús van contra los pecados que infeccionan las estructuras económicas, jurídicas y religiosas volviéndolas en contra del hombre. Potentados egoístas, leguleyos inmisericordes y ritualistas dogmáticos quedan desautorizados como causantes de la miseria y exclusión de los más desvalidos. Con lenguaje de Rom 1, 18, son unos mentirosos porque «matan la verdad con la injusticia». Jn 9 puede resultar muy elocuente: un ciego de nacimiento quiere ver, ser él mismo; pero hay otros ciegos por su orgullo y ambición que no se lo permiten; les interesa que aquel pobre ciego siga alienado y para ello manipulan la religión proponiéndose como únicos intérpretes y mediadores de la divinidad.

El pecado personal tiene su repercusión negati-

va en las estructuras. Deforma y deshumaniza las organizaciones económicas, jurídicas y religiosas: «Del corazón del hombre salen las intenciones malas» (Mc 7, 21). En los hombres hay un impulso egoísta de la carne cuyas obras son idolatrías, odios, discordias, y otras acciones semejantes que distancian y matan a los humanos (Gál 5, 19).

Pero el egoísmo clava sus garras en las estructuras y organizaciones donde hay pecado también que maltrata y mata. San Juan habla del «pecado del mundo» que no acepta la vida (Jn 1, 10); sometido al mal y obediente al maligno; a ese mundo pertenecen los hijos del diablo, que es homicida desde el principio (Jn 8, 44). Es el mundo de las tinieblas que no acepta la verdad y mantiene ciegos a los hombres. Los escritos apostólicos nos presentan esa encarnizada lucha entre el mundo de las tinieblas y el mundo de la luz, símbolo de Cristo cuyo reinado no es como los de este mundo perverso¹².

b) *Qué es el pecado*

Según lo que venimos diciendo, ya se ven algunos rasgos del pecado.

• *Contra la verdad de Dios*

Gn 3, 6 habla de la primera caída: el hombre pretende ser como Dios, no le acepta como señor único y absoluto. Una negativa contra la verdad de Dios. 2 Sm 11 cuenta el adulterio de David: este hombre se cree dueño absoluto por ser rey, y funciona con esa lógica. La misma que tienen los fariseos cuando se oponen a la curación de un ciego de nacimiento: «Nosotros sabemos... ¿es que tú nos vas a dar lecciones?» (Jn 29, 34). Son los mismos que, según Rom 2, 1-6, para mantener su seguridad manipulan y absolutizan las leyes sin dejar espacio a «la bondad, paciencia y generosidad de Dios».

• *Contra la verdad del hombre*

El hombre no es más que imagen de Dios; dependencia y referencia son determinantes de su

condición creatural. Su pretensión de ser Dios es una mentira que se vuelve contra él mismo (Jn 8, 44). Esa pretensión es la causa de la dominación inhumana sobre los demás, que también son imágenes de Dios y cuyos derechos humanos tienen algo de divino. Jesús dejó bien sentado que amor al verdadero Dios, que desea «misericordia y no sacrificios», y amor al hombre son inseparables; no es posible vivir como imagen de Dios sin aceptar esa misma condición en todas las personas humanas (Lc 10, 25-37).

Esta buena noticia de Jesús caló en los primeros cristianos. El pecado es una injusticia, un desprecio contra el hermano (1 Jn 3, 10). Un asesinato de la verdad que, como eco del creador, está impresa en todos los hombres; en vez de reconocer y glorificar a Dios presente y activo en todas sus criaturas, los hombres, jactándose de sabios, se ofuscan en vanos razonamientos, cambian la verdad por la mentira, y sucumben a la injusticia, codicia, perversidad, homicidio (Rom 1, 18.31).

• *Contra la comunidad*

Según Gn 3, 19, antes de la caída el hombre vive reconciliado con todos los vivientes y con toda la creación, incluido el trabajo de dominar y promover la tierra; pero el pecado hace agresivas las relaciones entre la pareja humana, entre los hombres y la creación, e incluso con el trabajo, que se interpreta como castigo. Por el egoísmo y por la pretensión absolutista del hombre, se implanta en la sociedad y en la historia un dinamismo babélico en que no es posible un diálogo en el amor y en el respeto mutuos. Rom 8, 20-23 recuerda cómo la creación quiere ser liberada de su esclavitud a que se ve sometida por la libertad esclavizada o pecado de los hombres.

En esa idea se comprende que, cuando Jesús vence las tentaciones, es el verdadero Adán, el hombre nuevo, reconciliado con toda la creación y servido por los ángeles (Mc 1, 13).

c) *Acotaciones teológicas*

Estos datos de la revelación ya nos permiten evitar algunas interpretaciones reduccionistas o

¹² Jn 18, 34-37. La lucha entre luz y tinieblas como símbolos de la vida y de la muerte en Jn 1, 5. 8. 9; 8, 12; 9, 1-40.

chatas del pecado, siempre reconociendo que sufrimos el «misterio de la iniquidad», pero que ni siquiera intelectualmente podemos controlarlo.

- *Aproximaciones parciales*

Me refiero a categorías o expresiones frecuentes en el lenguaje sobre el pecado: *mancha*, *transgresión*, *ofensa a Dios*. Todas ellas son legítimas y necesarias para traducir esa común y compleja experiencia del pecado, pero también tienen sus riesgos si no se interpretan rectamente¹³.

Mancha expresa bien la sensación de suciedad o alteración que dejan en nosotros ciertos pensamientos, palabras, acciones u omisiones. Pero la expresión tiene también sus peligros: – dar a la mancha el significado de contaminación física, distinguiendo lugares santos y lugares profanos, objetos puros e impuros; – dar a la expresión un significado ético, pero no evangélico; según Mc 7, 18, lo que hace impuro al hombre no es lo que viene de fuera, sino las intenciones malas que salen de su corazón

Transgresión es hacer lo contrario al deber que se me impone como una ley. También aquí hay una verdad: el pecado es un «no» al deber, rompe algo mandado, sea cual sea la interpretación teológica que se dé a este mandato¹⁴. Pero este lenguaje debe ser precisado. En el evangelio, deber y ley no se identifican con unos preceptos que desde fuera miden los pasos y la bondad o malicia del hombre; la motivación de este deber y de esta ley es el amor impreso en el corazón, que lleva más allá de los meros cumplimientos. Además, el término «transgresión» puede ser ideologizado para mantener el orden establecido, incluso cuando se trate de un sistema injusto e inhumano. Fácilmente también puede dar pie para el casuismo en moral y para un cumplimiento farisaico inspirado sólo en la recom-

pensa; la parábola del fariseo y del publicano que suben al templo para orar puede ser aquí buen correctivo¹⁵.

Ofensa a Dios. Según la revelación, el pecado es negativa contra el señorío absoluto de Dios y contra su proyecto de fraternidad en el mundo. Tiene una dimensión teológica decisiva. En este sentido, la definición de pecado como ofensa a Dios es válida y debe ser mantenida.

Pero también la expresión ha de ser matizada, porque la motivación y talante de la ofensa se medirán en parte por la condición y actitud de aquel a quien se ofende. El Dios revelado en la Biblia, y sobre todo en Jesucristo, es «señor del cielo y de la tierra» (Mt 11, 25), y en este sentido la ofensa reviste gravedad singular. Pero sabemos también que es Padre, amor inclinado gratuitamente en favor nuestro; su honor y su gloria exigen que todos los hombres tengan vida en abundancia. La ofensa que se le inflige pasa por la ofensa contra la humanidad del pecador y de su prójimo maltratado¹⁶.

- *Adquisiciones permanentes*

Superados los reduccionismos o deformaciones posibles, siguen teniendo su valor las categorías *mancha*, *transgresión*, *ofensa contra Dios*, para determinar la realidad del pecado. En él hay algo sucio; según la tradición del s. IV, por el pecado se oxida la imagen que ha impreso en el hombre su creador. Hay también una transgresión de la alianza nueva, de la ley que ya es la gracia o amor de Dios en el corazón del hombre. No cabe duda tampoco de que los pecados ofenden al creador porque atentan contra su verdad y su gloria, contra su señorío absoluto y contra la vida de sus criaturas. Pero ahora, y resumiendo la doctrina revelada, destacamos algunos matices.

– El pecado es una *realidad permanente*. Pero hay otro artículo de fe no menos importante y que

¹³ Buena exposición en J. González Faus, *Proyecto de hermano. Vision creyente del hombre* (Santander 1987) 224-226, A. Petriero, *Pecado y hombre actual* (Estella 1972), Varios, *El misterio del pecado y del perdón* (Santander 1972), M. Vidal, *Como hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado* (Madrid 1975)

¹⁴ San Agustín define el pecado «Todo hecho, dicho o deseo contra la ley eterna de Dios» (*Contra Faust*, I, XXII, c. 27 PL 42, 418) Según san Ambrosio, pecado es «prevaricación contra la ley divina y desobediencia a los preceptos celestiales» (*De parad.*, 8 PL 14, 229) La misma idea en santo Tomás, I-II, 71, 6

¹⁵ Sobre las posibles deformaciones J. Pohier, «*Es unidimensional el cristianismo?*» «*Concilium*» 65 (1971) 188-189, B. Haring, *Pecado y secularización* (Madrid 1974), M. Vidal, *Como hablar del pecado hoy*, 59-84.

¹⁶ Santo Tomás lo dice así «No ofendemos a Dios sino en cuanto actuamos contra nuestro propio bien» (*Contra Gent.*, III, 122)

nos libra de caer en el pesimismo: el pecado no se identifica con la condición humana finita; no se peca por necesidad de naturaleza, sino por una libertad situada en la historia. Es una verdad bien destacada en la revelación, y ratificada por el concilio de Trento ¹⁷.

– El pecado siempre conlleva una *ofensa contra Dios*. Si admitimos con Rom 1, 18-20 que el eco del creador es percibido por todos los hombres, y en el pecado se mata esa verdad con la injusticia, no hay más remedio que admitir una dimensión teológica en todo pecado, independientemente de que los hombres explícitamente crean o no crean en Dios ¹⁸.

– El pecado tiene una *repercusión negativa en la vida de comunidad*. Genera envidias, antagonismo, divisiones que rompen la convivencia. El verbo *hatá*, que los LXX traducen por el *hamartano* griego, significa desviarse del camino marcado, renunciar a una meta. El proyecto de Dios según la revelación es hacer de los hombres un pueblo que sea verdadera comunidad de hermanos; y en esa idea, Jesús de Nazaret afirma que lo único importante es «perder la vida» por este evangelio (Mc 8, 35). Siendo la Iglesia un solo cuerpo animado por el único Espíritu, todo pecado, que es un «no» a la vocación bautismal, marca también a toda la Iglesia.

– Se puede y se debe hacer la *distinción de pecados*, pero también aquí cabe puntualizar un poco.

El pecado se fragua en la intimidad libre de las personas, cuya libertad y responsabilidad no son medibles sin más desde fuera; ya decían los moralistas clásicos que no hay pecados, sino pecadores; pero necesitamos referencias objetivas que sugieran pautas de comportamiento. En la revelación y en las primeras comunidades cristianas se veían

¹⁷ Distinción entre concupiscencia y pecado (DS 1515, 1554-1555)

¹⁸ Quizás la falta de respeto a la dignidad de todos los hombres, que tanto sufrimos hoy, sea consecuencia lógica de haber perdido la sensibilidad al eco de Dios. Ya en 1690, Alejandro VIII rechazó el llamado «pecado filosófico», que no sería ofensa contra Dios (DS 2291), y recientemente Juan Pablo II ha escrito «Es vano esperar que tenga consistencia un sentido del pecado respecto al hombre y a los valores humanos, si falta el sentido de la ofensa cometida contra Dios, o sea, el verdadero sentido del pecado» (Exhort. apost. *Reconciliación y penitencia*, 2 de diciembre de 1984, n. 19)

algunos delitos como especialmente graves, pero la medida de esta gravedad dependerá en parte de cada época, cultura y situación social.

A lo largo de la historia, se han dado en la moral católica distintas clasificaciones de los pecados. La más importante que ha tenido vigencia entre nosotros es la distinción entre *pecados mortales* y *pecados veniales*. Trayendo la doctrina de santo Tomás, Juan Pablo II escribe: «El pecado es un desorden cometido por el hombre contra el principio vital (que es Dios); cuando el alma comete una acción desordenada que llega hasta la separación del fin último –Dios, a quien está unida por la caridad–, hay pecado mortal; cada vez que la acción desordenada permanece en los límites de la separación de Dios, el pecado es venial» ¹⁹.

Se puede caer en un objetivismo inaceptable, porque la configuración del pecado es distinto en cada caso, pero también debemos evitar el subjetivismo. Últimamente, algunos hacen una división tripartita: pecados mortales, graves, y leves o veniales. Los «graves» por razón de la materia serían fruto de la fragilidad, pero no harían perder la opción y actitud fundamentales. Se comprende la distinción en una moral donde no sólo cuenten los actos u omisiones, sino sobre todo las actitudes ²⁰.

– Recuperar las *dimensiones sociales del pecado personal*.

Con frecuencia, el juicio moral sobre el pecado ha venido marcado por el individualismo. En los últimos años se ha descubierto cómo el pecado clava sus garras en las estructuras sociales generando luego y desde ahí la muerte para los hombres ²¹.

¹⁹ II-II, 72, 5 Exhort. *Reconciliación y penitencia*, n. 17

²⁰ Esta división, de la que hoy hablan B. Haring, M. Vidal y otros, ya fue propuesta por algunos teólogos del s. XVI, y por moralistas de los siglos XVIII y XIX. Para información, M. Sánchez, *Por una división tripartita del pecado* «Studium» 10 (1970) 347-356

²¹ Los Documentos de Medellín (1968) hablan de «estructuras opresivas» (Introd., 6), «estructuras injustas» (*Justicia*, 2). Diez años más tarde, la Conferencia de Puebla hace la misma denuncia: al pecar, el hombre imprime en las estructuras sociales «su huella destructora» (n. 281). Juan Pablo II habla de «pecado social» (Exhort. *Reconciliación y penitencia*, n. 16) y «estructuras de pecado» (Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987, n. 36)

Pero es importante que, a la hora de la responsabilidad, no caigamos en el anonimato y el desentendimiento personal. Según la revelación, las estructuras de pecado acaban descubriendo que el mal se encuentra en la intimidad del corazón que cada uno llevamos dentro. Las decisiones, acciones y omisiones personales tienen siempre una repercusión comunitaria y social. Nadie se libra de su responsabilidad en la justicia o injusticia que marcan las relaciones entre los hombres.

3. Culpabilidad y conversión o penitencia

Cuando los hombres hacemos conscientemente algo malo, brota en nosotros el sentimiento de culpa y espontáneamente, si queremos rectificar el camino, cambiamos de dirección, nos convertimos. Son como dos momentos muy unidos en el dinamismo de nuestra psicología humana.

a) Culpa y culpabilidad

Culpa es la responsabilidad que contrae quien ha pecado.

Si hay una acción u omisión que causan efectos malos, quien o quienes cometan esos actos u omisiones serán objetivamente culpables. Otra cuestión más resbaladiza es el sentimiento de culpabilidad. Hay un sentimiento de culpa malsano y enfermizo que tortura y paraliza, pero cuando el hombre conscientemente ahoga la verdad con la injusticia, es natural que se sienta culpable y responsable del mal que ha hecho contra Dios, contra sí mismo y contra los demás. No se trata de un sentimiento morboso, pues responde a una realidad objetiva.

En la calidad del sentimiento de culpa influirá inevitablemente la visión que se tenga de Dios. La morbosidad será inevitable si se piensa en una divinidad alejada, intolerante, celosa de su honor y rival del hombre. Esa divinidad se hace cada vez más insoportable para el hombre moderno, que no quiere asumir su culpa, bien porque no entiende los motivos de la condena (*El proceso*, de F. Kafka), bien porque las dimensiones del mal son tan deformes que no pueden atribuirse al hombre ni esperar

que éste pueda vencerlas (*La insoportable levedad del ser*, de M. Kundera).

Pero si se percibe la divinidad como amor que nos envuelve y motiva las acciones buenas de los hombres, el sentimiento de culpa es normal; nos impulsa para salir de una situación egoísta y deficiente; no genera odio, desánimo ni agresividad; despierta en nosotros deseos de lo nuevo y moviliza nuestra creatividad para ser más libres²².

A nivel regional e internacional, hoy estamos padeciendo unas estructuras de injusticia y de pecado, creadas y mantenidas por una ideología de dominación que divide y pervierte a los hombres. Y es urgente que nos hagamos la pregunta: ¿a qué sujeto deben atribuirse la culpa y la responsabilidad de esta situación? Fácilmente cada uno escurrimos el bulto, pero sabemos que no hay posible neutralidad, y hemos de ser responsables no sólo de las acciones u omisiones malas, sino también de las consecuencias de las mismas.

En este sentido, la revelación puede ser buen indicativo. Ya vimos cómo en el AT hay como una evolución de la culpa y responsabilidad comunitaria de todo el pueblo a la culpa y responsabilidad de la persona; y en el profeta Isaías aparece un personaje misterioso, la figura del servidor, que se responsabiliza y carga con los delitos de los demás.

En el NT se acentúan la culpa y la responsabilidad de cada persona, pero hay uno, Cristo, que carga con los delitos de todos. La culpa y la responsabilidad de cada persona son también solidarias. Nadie tiene derecho a desentenderse de los delitos y desgracias que afectan directamente a los hombres.

b) Conversión o penitencia

La culpabilidad y la responsabilidad de los pecados pueden llevar al deseo de conversión, a la rectificación de mentalidad y de conducta (*metanoia*, penitencia). Después de varios siglos en que se

²² Ver C. Castilla del Pino, *La culpa* (Madrid 1979); P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969), *Culpa, etica y religion*. «Concilium» 56 (1970), J. Cordero, *Psicoanálisis y culpabilidad* (Estella 1976), J. Rovira Belloso, *El pecado*. «¿quien me librara de este cuerpo mortal?» «Iglesia Viva» 124 (1986) 305-323, A. Torres Queiruga, *Contingencia, culpa y pecado*. «Iglesia Viva», 325-347.

ha corrido el peligro de una práctica de conversión privada e individualista, hoy se resalta la necesidad de cambios estructurales. Pero ya sabemos que las mismas estructuras injustas tienen su raíz en el corazón y prácticas egoístas de las personas. Por eso centramos el tema: ¿es posible y necesaria la conversión personal? ¿cuál es la novedad cristiana de la misma?

- *Algunas matizaciones*

Hay que articular nuevo modo de ver las cosas, arrepentimiento por el pecado cometido y prácticas penitenciales costosas. Hay conversiones que parecen decisivas e inalterables; pensemos, por ejemplo, en san Pablo y en san Agustín. En la mayoría de los casos, sin embargo, la conversión o penitencia supone un largo proceso con sus altibajos; y es natural, dada la condición histórica del hombre. La misma historicidad lleva consigo que cada etapa de la existencia humana postule su peculiar conversión o penitencia.

También podemos decir algo sobre las mediaciones para la penitencia. Esa mediación ¿es el recuerdo histórico de la cruz donde ya queda vencido el pecado y se nos manifiesta de forma interpelante y singular el amor? ¿O es más bien el encuentro con el oprimido en quien Cristo se hace presente pidiéndonos salir de nuestra concentración egoísta? En otras palabras, la nueva práctica penitencial, ¿se describe como un cambio *en la sola fe o también con obras nuevas*?. No es que sean dos alternativas disociables, pero los acentos aquí pueden marcar el talante de la existencia cristiana.

Cabe también plantear el tema *en un ámbito pastoral*: ¿Cómo despertar y orientar la conversión en los hombres actuales? ¿Insistiendo en el pecado como una ofensa contra la santidad del omnipotente, o más bien destacando la inhumanidad a que lleva una conducta del hombre que pretende ser igual a Dios?

Con estas matizaciones, ya podemos estudiar en qué consiste la conversión o penitencia cristiana.

- *Una exigencia en la revelación*

La conversión como un cambio de mentalidad y de orientación viene determinada por el nuevo polo

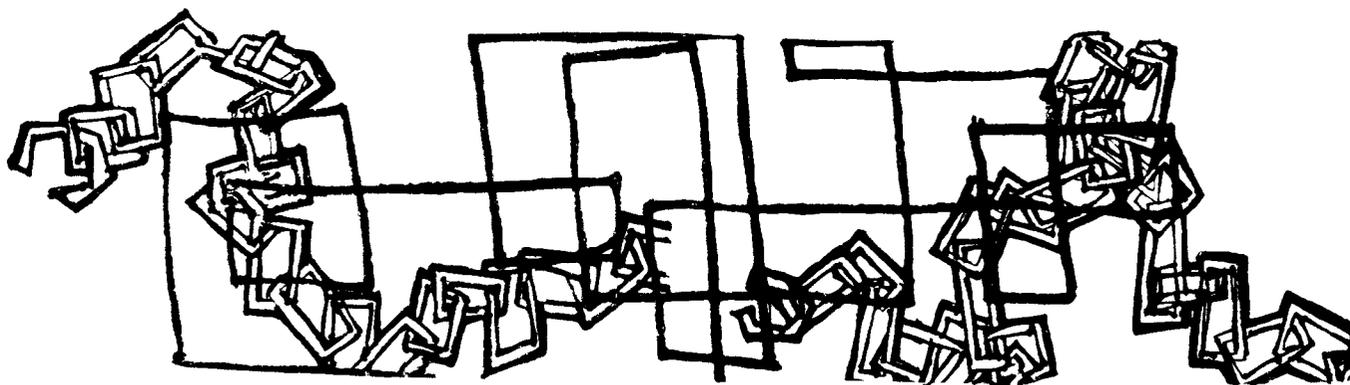
u objetivo que se persiga. Si se ve únicamente como empeño y esfuerzo del hombre por aplacar a la divinidad ofendida, será bien distinta de una conversión como respuesta gozosa y en el amor a un Dios que previamente se ha inclinado y ha transformado el corazón del hombre. En esta segunda idea va madurando la revelación, donde podemos distinguir como tres fases.

- *En el Antiguo Testamento*

El verbo hebreo *shbh* sale muchas veces en la Biblia y significa «volverse», convertirse al Dios de la vida. La llamada de conversión es continua en los profetas: «Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» (Ez 18, 32). Esta llamada profética tiene distintos acentos según épocas y situaciones. Los profetas preexílicos insisten sobre dos polos: uno negativo, rechazo de la idolatría; y otro positivo, volverse a Yahvé reconociéndole como Dios de la alianza y practicando la justicia. Is 1, 10-19 es buena muestra: urge pasar de una existencia manchada en sangre de crímenes (1, 15-16) a una vida «que busca lo justo» (1, 17). La conversión no es sólo un sentimiento pesaroso del pasado, sino un proceso de cambio en la práctica de vida que ha de ir marcada por obras contrarias al pecado.

Especialmente Jeremías y Ezequiel desean «un corazón nuevo y un espíritu nuevo que será obra del hombre» (Ez 18, 31), pero antes y finalmente un don de Dios: «Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne, pondré mi ley en vuestro interior» (Ez 36, 27; Jr 31, 33).

Los profetas postexílicos siguen esa misma línea, como vemos en el Libro de la Consolación (Is 58, 1-11): para nada sirven los ayunos si se mantiene la injusticia. Pero también se abren nuevos campos de atención. El interés de los profetas Ageo y Zacarías, a la vuelta del destierro babilónico, se concentra en la restauración del templo. En esa misma preocupación está la denuncia de Malaquías contra los sacerdotes que presentan en los sacrificios reses defectuosas (1, 8) y contra el pueblo que no paga los diezmos para mantener el culto (3, 9). Así la conversión tiene una modalidad más ritualista y jurídica.



– La predicación del Bautista

Esta figura de talante apocalíptico recobra y renueva el mensaje de conversión, tan vivo en los profetas preexílicos y un poco diluido en la vuelta del destierro. Is 1, 10 llamó a los judíos hipócritas de su tiempo «regidores de Sodoma y pueblo de Gomorra». Enfrentándose con la misma hipocresía en sus contemporáneos, el Bautista los califica «raza de víboras» (Mt 7, 3). No es suficiente que se arrepientan de sus fechorías, sino que han de dar «frutos de conversión» (Mt 3, 8), que son las obras de justicia: «El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo» (Lc 3, 11). En estas obras de conversión se verifica el cambio real de vida.

Hay sin embargo notable diferencia en la predicación del Bautista respecto a los profetas de Israel. Según éstos, la conversión es necesaria porque al Dios de la alianza resultan intolerables la idolatría y la injusticia. El Bautista, en cambio, fundamenta la necesidad de conversión en vistas al «reino de Dios que se acerca» (Mt 3, 2). Así administra el bautismo para emprender ese camino de conversión o penitencia (Mt 3, 11; Mc 1, 4).

– La novedad de Jesucristo

Para situar el tema, conviene hacer dos observaciones. No es fácil separar la postura de Jesús respecto a la conversión y la práctica de las comunidades cristianas en las que se escribieron los evange-

lios. Por otra parte, todo el mensaje de los evangelios se puede resumir como imperativo a la conversión. Por eso nos fijamos sólo en algunos aspectos.

En la línea del Bautista

También desde el principio, Jesús hace una llamada urgente a la conversión (Mc 1, 15). Y esa llamada permanece a lo largo de su actividad mesiánica: hay que tener vestido de fiesta para sentarse a la mesa del reino; hay que permanecer en vela como las vírgenes prudentes (Mt 22, 11 y 25, 1).

Como los profetas y el Bautista, Jesús también denuncia con agresividad la hipocresía en los dirigentes del pueblo, a quienes llama «sepulcros blanqueados» (Mt 23, 27), «serpientes y raza de víboras» (Mt 23, 33); también anuncia castigos para quienes no se conviertan (Lc 6, 24-26).

Finalmente, Jesús, como los profetas y el Bautista, sufrió el rechazo. A pesar de los signos realizados, el pueblo no se convirtió a la voluntad de Dios, sino que se volvió contra Jesús y le dio muerte.

→ La salvación se hace realidad

En Jesús de Nazaret, Dios mismo se ha inclinado definitivamente a favor del hombre; ha transformado «el corazón de piedra» en «corazón de carne», y la conversión recibe talante nuevo.

Es obra de la gracia

Los profetas pedían conversión mirando al pasado, a la alianza pactada. Juan Bautista invocaba la inminencia del reino. Pero Jesús da un paso decisivo: «El reino está llegando, convertíos y creed esta buena noticia» (Mc 1, 14-15). La conversión es fruto de haber percibido la llegada del reino; entrega gozosa y motivada por algo que previamente se ha recibido.

Nos introducimos así en la novedad aportada por Jesús: «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para proclamar la liberación a los cautivos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19). Dios mismo establece la nueva alianza, infunde su Espíritu para transformar por dentro a la humanidad e imprime su ley en ella. Se hacen realidad el anuncio y la esperanza de los profetas.

La parábola del tesoro escondido es aquí muy reveladora. El que ha encontrado esa riqueza inmensa, «por la alegría que le da» vende todo lo que tiene y compra aquel campo (Mt 13, 44). Al desprendimiento de lo que se tiene, precede algo que gratuitamente se nos da. Así lo vemos en la mujer pecadora y perdonada: muestra su agradecimiento ungiendo y besando los pies de Jesús porque se siente perdonada (Lc 7, 47). La conversión evangélica es respuesta en gratitud al favor de Dios que ha transformado el corazón del hombre.

En presencia del Padre

Cuando uno experimenta la verdad de Dios como misericordia o amor que se hace cargo de nuestra miseria, descubre también su propia verdad. La parábola del hijo pródigo expresa bien ese dinamismo: el recuerdo del Padre que ama, hace posible que un hijo perdido crea en su dignidad y, reconociendo su pecado, lamenta no responder al amor que se le ha concedido: «Ya no merezco ser llamado hijo tuyo» (Lc 15, 21).

Pero aquí hay un matiz importante. El verdadero Dios a quien la penitencia nos vuelve no es un déspota justiciero, alejado y celoso de su honor. Es alguien que corre hacia nosotros antes de que nosotros demos los primeros pasos, «estando todavía lejos» (Lc 15, 19). La mirada benevolente del Padre impulsa nuestra marcha, nos acompaña en el cami-

no y nos asegura el perdón. El padre del hijo pródigo, como el dueño de la viña que paga jornal completo también al que llegó tarde, son justos no tanto porque den a cada uno lo suyo según módulos de la justicia humana, sino porque dan a cada uno lo que necesita y más de lo que merece. La conversión cristiana discurre *en el amor y en la confianza*.

Dios del reino

Jesús no hace teorías ni habla de Dios en sí. Más bien vive y manifiesta la cercanía y benevolencia de Dios que ya interviene instaurando el reino, la nueva sociedad en ternura y en justicia. Por ello, la conversión al Dios verdadero significa un empeño en la construcción de la nueva sociedad. No es sólo cuestión de clamar «Señor, Señor», sino de «hacer la voluntad del Padre»: que llegue el reino, que todos los hombres vivan como hermanos.

Según Mc 1, 14-15, se trata de una conversión a la buena noticia, y viene a ser lo mismo que creer. El tesoro escondido por el que todo se deja, es el reino que ya crece cada día en nuestro suelo y en el dinamismo de la historia; como la simiente de trigo que puja en las entrañas de la tierra o como el fermento que promueve a la masa. Conversión cristiana, fe y compromiso por la justicia intrahistórica son aspectos inseparables del único evangelio.

Dios siempre mayor

La conversión a la voluntad del Padre implica una salida continua de nosotros mismos. Porque el Dios del reino está con nosotros, pero siempre queda más allá. En la búsqueda y cumplimiento de la voluntad del Padre, Jesús no sólo vivió, sino que fue capaz de morir. Cuando llegó la crisis final, seguía experimentando a Dios como amor, Padre; pero un amor escondido, desconcertante y trascendente, siempre mayor, que pide una conversión o penitencia continua del hombre (Mc 14, 33-38). Un proceso de toda la vida en la búsqueda de un Dios «mayor que nuestra conciencia y conocedor de de todo» (1 Jn 3, 20).

– En el seguimiento de Jesús

«Creer», «convertirse al reino» encuentran su

traducción adecuada en el seguimiento de Jesús, primogénito de los creyentes y totalmente dedicado a la causa del reino (Heb 12, 2).

Según Mc 8, 34-35, Jesús llamó a la multitud junto con sus discípulos y les dijo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame; porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará». Se ven las dos posibles conductas: concentración egoísta en la propia seguridad sin preocuparse de los otros; o jugarse la vida –cuanto somos y tenemos– por la causa de Jesús, la buena noticia del reino, la fraternidad entre los hombres.

La conversión o penitencia cristiana significa seguir a Jesús, creer en él, re-crear sus actitudes en la historia y sufrir las consecuencias –cada uno debe tomar «su cruz»–. Como en Jesús la dedicación a la voluntad del Padre o construcción del reino, la conversión de los cristianos está inspirada y es mantenida por la cercanía benevolente y gratuita de Dios. Lo que ahora llamamos «seguimiento de Jesús» no es más que «permanecer en él» (Juan) o vivir la configuración a Cristo que tuvo lugar en el bautismo (Pablo).

4. La celebración sacramental

Los hombres nos sentimos culpables, pero al mismo tiempo creemos que es posible el perdón. Las distintas religiones tienen sus ritos para la reconciliación. También hay ritual del perdón o expiación en el Antiguo Testamento. Con Jesucristo, la misericordia de Dios en favor de los hombres se manifiesta de modo definitivo.

a) En la revelación bíblica

Hay una convicción fundamental: Dios no quiere la muerte del pecador y ofrece su perdón al hombre; los pecados pueden ser «perdonados», «borrados», «purificados», «quitados», «cubiertos»²³. Pero los hombres deben acoger ese perdón manifes-

²³ Ex 33, 32, Nm 14, 19, Is 6, 7. Los salmos cantan el perdón de Dios (Sal 32, 5; 78, 38; 51, 10-14). Yahvé «es el Dios de los perdones, clemente y entrañable» (Neh 9, 17).

tando con obras su cambio de vida. Jonás caminó un día entero pregonando: «Dentro de 40 días, Nínive será arrasada; los ninivitas creyeron, proclamaron un ayuno y se vistieron de sayal pequeños y grandes» (Jon 3, 5). También los profetas pedirán un cambio de conducta: dejar las obras malas de injusticia y actuar con misericordia en favor de los más pobres: «Quiero lealtad y no sacrificios, conocimiento de Dios y no holocaustos» (Os 6, 6); conocer a Yahvé, según Jr 22, 15-16, es «hacer justicia y derecho juzgando la causa del humillado y del pobre».

También el Bautista ofrece perdón a quienes emprendan ese camino de penitencia y den fruto de buenas obras.

La dimensión solidaria que ya hemos visto en el pecado, también se da en el perdón. La fiesta de la expiación en la historia bíblica era celebración comunitaria del mismo. «Cargar con los pecados» es la forma para expresar la responsabilidad de las acciones u omisiones pecaminosas. Sobre todo cuando se destaca la responsabilidad de las personas en sus propios actos, se dice que cada uno llevará, cargará o soportará las consecuencias de sus crímenes²⁴. En esa idea, el salmista se dirige a Yahvé: «Ve mi aflicción y mi pesar, quita todos mis pecados» (Sal 25, 21). El servidor del que habla Isaías carga con los pecados del pueblo; y esa figura está ya en el trasfondo de los relatos evangélicos sobre el bautismo de Jesús.

b) En el Nuevo Testamento

En la revelación neotestamentaria podemos distinguir dos artículos en la confesión de fe: Cristo es oferta de perdón para todos los hombres; la Iglesia es el sacramento de Cristo que sigue proclamando y ofreciendo ese perdón.

• *Jesucristo, manifestación de la misericordia*

El acontecimiento Jesucristo entraña un cambio cualitativo y novedad única en la oferta de perdón.

²⁴ Según Ez 18, 20, «el que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo».

Segun la fe cristiana, «en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19) En esa fe, san Pedro entiende que «Dios tiene paciencia, pues no quiere que ninguno perezca, sino que todos hagan penitencia» (2 Pe 3, 9)

Los evangelios nos entregan la conducta y predicacion de Jesus que respira y rezuma sentimientos de misericordia En intimidad singular con Dios, Padre, amor gratuito y misericordioso, Jesus manifesto ese mismo talante con sus gestos y sus palabras La frase «movido a compasion», que aparece con frecuencia en los relatos evangelicos, denota bien ese clima Solo ahi pudieron encontrar su terreno propicio parabolos como la del hijo prodigo, de la oveja perdida, o del deudor perdonado y sin entranas de misericordia para perdonar

Segun los evangelios, rara vez Jesus perdona expresamente pecados²⁵, pero toda su existencia y actividades infunden confianza y perdon Cuando dice a los enfermos que Dios quiere su salud y que su enfermedad no es fruto del pecado, cuando asegura que para Dios si cuentan los que socialmente nada cuentan, Jesus comunica su experiencia del Padre que siempre acompaña y cuida de los hombres, incluso cuando se ven alcanzados por el mal En ese amor del Padre no hay limites para el perdon, setenta veces siete quiere decir hay que perdonar siempre²⁶

Jesus no solo anuncio la llegada del perdon para todos los hombres En su propia conducta y trayectoria historicas realizo y presento la nueva humanidad totalmente reconciliada En el «no hay pecado» es la proclamacion gozosa de la revelacion evangelica²⁷ Jesucristo es el momento central y clave de la historia en que Dios hace suya la humanidad cambiando totalmente «su corazon de piedra» por «un corazon de carne» Los primeros cristianos confesaron este acontecimiento de gracia Jesus es hombre igual a nosotros en todo menos en el pecado, siempre fue libre, vivio y murio con amor y en el amor (Heb 4, 15)

²⁵ Mc 2 1-12 Lc 5 17 26 Mt 9 1 8

²⁶ Segun Gn 4 24 Lamec invadido por la soberbia dice que vengara cualquier injuria setenta veces siete En ese trasfondo debe ser leído Mt 18 22

²⁷ 1 Jn 3 5 Heb 4 15 Jn 8 46

Y todavia se da un paso mas En la vida, muerte y resurreccion de Jesus, la misericordia de Dios envuelve y se hace cargo de toda la humanidad Se abren nuevas puertas, nuevo camino de salvacion y de perdon que nunca se cerrara La conducta libre y amante de Jesus hasta entregar la propia vida –«sangre derramada»– «nos purifica de nuestros pecados» (1 Jn 1, 7) En esa entrega, Dios mismo sale fiador de la humanidad y se adquiere un pueblo nuevo²⁸ Las primeras comunidades cristianas vieron en la vida y muerte de Jesus la obra del servidor capaz de hacerse cargo y cargar con los crímenes de todos, el «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29)

En Jesucristo, Dios mismo nos ofrece otra forma de vivir, no en concentracion egoista y en mentira, sino en convivencia solidaria y en verdad Asi lo confiesa Pedro en su discurso de pentecostes la vida, muerte y resurreccion son oferta de misericordia y perdon para todos los hombres, «tambien para los de lejos» (Hch 2, 38-39) Y en esa misma conviccion escribe Pablo «Jesucristo se entrego por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para si un pueblo que fuese suyo, fervoroso en buenas obras» (Tit 2, 13)

- *«Nos confio el ministerio de la reconciliacion»*

Porque Jesucristo significa una nueva vida reconciliada, todo el que permanece en el y se deja llevar por su Espiritu ya no peca (1 Jn 3, 4) San Pablo dice de otro modo donde abundo el pecado, sobreabunda la gracia, el regimen de la fe o gracia que transforma nuestro corazon desde dentro, deroga el regimen de la ley que se nos impone y dirige desde fuera²⁹ Lc 7, 36-50 puede ser buena muestra de la novedad el fariseo sentado a la mesa con Jesus «no permanece en el», no vive los sentimientos del mesias, en cambio, la mujer pecadora segun la ley ha percibido en Jesus ese amor de misericordia, ha entrado en sintonia con el, se ha dejado

²⁸ Es el sentido biblico que tienen algunas expresiones de san Pablo cuando habla de la muerte de Cristo como «rescate por todos» (Rom 3 24) «compra» (1 Cor 6 39) Cf J Espeja *Jesucristo palabra de libertad* (Salamanca 1979) 75-77

²⁹ Por ejemplo Rom 5 12 21 Gal 3 5

alcanzar por esa gracia, y a la experiencia del perdón responde con el gesto de gratitud.

Pero la comunidad cristiana, que confiesa la llegada definitiva del perdón, cree que Dios realiza en ella y por ella esa oferta de misericordia, hecha realidad para todos en Jesucristo: «Todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5, 18).

– *La Iglesia imparte el perdón*

En pentecostés, la comunidad cristiana se siente alcanzada y transformada por el Espíritu del Resucitado que vive y continúa su obra de reconciliación en la Iglesia, proclamación visible de la salvación, de la misericordia y perdón. Por otra parte, pronto la misma comunidad sufre en su propio seno la dura experiencia del pecado; sus miembros pecadores rechazan prácticamente y empañan la vocación bautismal de toda la Iglesia. De ahí el interrogante pastoral: ¿cómo proceder con estos bautizados pecadores?

La comunidad debe sentir tristeza y hacer duelo ante la incoherencia del bautizado (1 Cor 1, 5). El pecador debe ser excluido, «excomulgado» de la comunidad (1 Cor 5, 4; 2 Tes 3, 6). Pero esa comunidad ha de seguir acompañando al pecador: «No le miréis como enemigo, sino amonestadle como hermanos» (2 Tes 3, 15); la excomunión pretende ser una llamada para que el pecador se convierta (2 Tes 3, 14). Finalmente, si el pecador se arrepiente y se corrige, la comunidad le concede perdón (2 Cor 1, 5-11). La Iglesia puede ofrecer perdón, haciendo realidad la buena noticia³⁰.

También la carta de Santiago recomienda que los cristianos vayan en busca del hermano descarriado, y así lograrán su propia salvación (5, 19-20). Para ello sugiere la confesión mutua y la oración de la comunidad para el perdón de los pecados (5, 16; 4, 15).

En las cartas pastorales hay ya como una cierta institucionalización. El pecador queda excluido de la comunidad «después de una y otra amonesta-

ción» (Tit 3, 10); también aquí la excomunión tiene intencionalidad correctiva (1 Tim 1, 20). Al presbítero corresponde amonestar a los pecadores delante de todos, «para que los demás cobren temor» (1 Tim 5, 20; 2 Tim 2, 25).

El proceso para la excomunión está más detallado en Mt 18, 15-17: «Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele a solas tú con él; si te escucha, habrás ganado al hermano. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que todo el asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos. Si no les hace caso a ellos, díselo a la comunidad, y si ni a la comunidad hace caso, considéralo ya como al gentil o al publicano».

Estas referencias permiten concluir aproximativamente. La Iglesia tiene conciencia de poder impartir la misericordia o perdón de Dios. La celebración del perdón tenía como dos formas. Una, ordinaria, mediante la corrección fraterna, oración y confesión de los pecados al hermano. Otra forma solemne y para pecados especialmente graves, que incluía un proceso: el pecador queda excluido de la comunidad y, si se arrepiente con muestras de penitencia, es admitido a la reconciliación y al perdón.

– «*Con el poder de Jesús,
Señor nuestro*»

La comunidad cristiana excomulga y concede el perdón por ser el cuerpo espiritual de Cristo en la historia. Pero la Iglesia es signo eficaz de la misericordia no sólo en la penitencia. Este sacramento tiene su sentido en continuidad con el bautismo y en su conexión con la eucaristía, que son también ofertas eficaces de perdón.

– El bautismo en el Espíritu se celebra para la reconciliación (Hch 2, 38; Mc 16, 16). Y la eucaristía es «la sangre de la alianza que se derrama por muchos (por todos) *para el perdón de los pecados*» (Mt 26, 27-28). La frase subrayada no pertenece a la tradición sobre la cena del Señor, ya que no la trae Marcos, inspirado en esa misma tradición. Expresa más bien la convicción de Mateo, y eso nos da pie para una breve reflexión.

Sabemos que la última cena, y después la eucaristía, son gestos simbólicos en que se actualizan la vida, martirio y resurrección de Cristo. Luego la

³⁰ Sant 5, 15-16. Según 2 Pe 3, 9, «Dios tiene paciencia, pues no quiere que ninguno perezca, sino que todos hagan penitencia».

capacidad de perdonar que tiene la Iglesia, y cuya fuente es la celebración eucarística, no radica tanto en una institución y concesión jurídicas de Jesús, sino en la realidad de su vida y de su misterio que continúan y se actualizan en la Iglesia. Por otra parte, la eucaristía es «la sangre de la alianza» que Dios pacta con su pueblo; luego el Señor concede su perdón en y a través de la comunidad que acoge y celebra el memorial de la última cena. Se comprende así que Jesús nos ha dejado no un mecanismo concreto para perdonar pecados, sino la *Iglesia como mediación histórica del perdón*.

– Esta mediación de la comunidad cristiana en el perdón se puede ver en la 1 Cor, donde san Pablo pide que la comunidad excomulgue a un incestuoso «con el poder de Jesús, nuestro Señor» (1, 4). Esa dimensión comunitaria del perdón se ve también en Mt 18, 15-18: habla de la corrección fraterna y de la comunidad como lugar de discernimiento y de juicio; y termina diciendo: «Todo lo que atéis en la tierra, quedará atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, quedará desatado en el cielo». Esta presencia e intervención activa de la comunidad en el perdón se fundamenta en lo que a continuación recuerda Mt 18, 20: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». Es aquí muy oportuna la reflexión de san Agustín: «La remisión de los pecados, como quiera que no se da sino en el Espíritu Santo, sólo puede darse en la Iglesia que tiene el Espíritu Santo»³¹.

Aunque la expresión «atar y desatar» ha recibido distintas interpretaciones, originariamente significa poder del juez para encarcelar o absolver. Entre los rabinos servía para declarar qué estaba prohibido y qué no. En la primera comunidad cristiana significaría poder de la misma para imponer la penitencia y, una vez cumplida, conceder el perdón.

– *Carisma de los discípulos y de Pedro*

Para llevar a cabo su obra de reconciliación, la comunidad cristiana recibe unos ministerios. Según los evangelios, el Resucitado se aparece a los «discípulos» y les encomienda: «Recibid el Espíritu

Santo; a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20, 22-23).

Entre los discípulos, Pedro tiene un ministerio especial. Confiesa que Jesús es el Hijo, y éste le dice: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos; y yo te digo, a mi vez, que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella; a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que ates en la tierra, quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra, quedará desatado en los cielos» (Mt 16, 16-19).

En el mantenimiento y dinamismo de la comunidad, Pedro tiene una peculiar función, se le ha revelado el Hijo, ha creído en él, y esa fe, que también tienen los demás cristianos, mantiene firme a la Iglesia en las persecuciones. Los responsables hipócritas en el pueblo judío cerraban a los hombres «la entrada en el reino de los cielos» o comunidad de salvación. Pedro, dirigente de la Iglesia, nueva comunidad de gracia, tiene la facultad de admitir o no a los hombres en la misma³².

• *A modo de resumen*

Dos puntos parecen importantes en la revelación neotestamentaria.

– Jesucristo es la oferta gratuita y definitiva de reconciliación por parte de Dios para todos los hombres. Esa oferta sigue presente hoy en la comunidad cristiana, que actualiza la reconciliación por el ministerio de los apóstoles y sucesores de los mismos, en favor de quienes sinceramente se convierten.

La convicción de que la Iglesia tiene el poder para reconciliar, es la fe permanente. Sin embargo, el ejercicio de este poder se concreta en distintas formas: una, ordinaria, para las faltas cotidianas, y otra, solemne, para los delitos más graves.

³¹ *Serm.* 71, 20. 33: PL 38, 463.

³² Apoyan esta interpretación Lc 22, 31-32; Jn 21, 16-17.

c) *Distintas formas en la historia de la Iglesia*

Dentro del núcleo central de la fe, caben distintas concreciones prácticas de la misma según tiempos, situaciones y culturas. El conocimiento de las distintas formas en que se ha organizado la reconciliación dentro de la Iglesia puede ampliar nuestros puntos de vista y proporcionarnos elementos valiosos de juicio en el momento actual.

- *Penitencia pública y canónica*

– La penitencia de los bautizados «no es asunto sólo privado; en ella tiene que ver la comunidad». Sólo a modo de ejemplo, son elocuentes dos documentos.

A finales del s. I, la *Didajé* recomienda: «Reunidos el día del Señor, partid el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, para que sea vuestro sacrificio puro; todo el que tenga alguna disensión con su compañero, que no se reúna con vosotros hasta que se haya reconciliado, para que no se contamine vuestro sacrificio»³³. No se dice a quién o quiénes hay que hacer la confesión, ni tampoco sobre la forma de hacerla. Posiblemente se trate de una confesión en la liturgia eucarística delante de la comunidad.

Años más tarde, hacia el 150, *El pastor* de Hermas distingue entre la remisión de los pecados en el bautismo, que no se puede reiterar, y la penitencia para los pecadores después de su bautismo. Esta penitencia se llama «exomologesis»: reconocimiento y confesión del pecado, y obras de penitencia que el pecador ha de hacer públicamente. Pero *El pastor* de Hermas es rigorista: la penitencia después del bautismo sólo puede hacerse una vez³⁴.

– *La penitencia pública* se organiza pronto. En los primeros años del s. III, ya la describe Tertuliano. La penitencia segunda después del bautismo –«exomologesis»– es necesaria cuando se cometen delitos graves: apostasía, adulterio y homicidio voluntario. El penitente debe confesar a Dios su pecado y satisfacer humildemente con actos internos y

externos: vestido penitencial, ayunos y otras manifestaciones de dolor. Para los pecados leves, hay que hacer penitencia privada³⁵.

Poco a poco se va organizando la penitencia pública: quienes se reconocían culpables en delitos graves, se confesaban al obispo, y éste, imponiéndoles las manos, oraba por el pecador y mandaba que le inscribieran en el «orden de los penitentes», echándole simbólicamente fuera de la Iglesia («excomunió»). Durante ese tiempo de penitencia, los pecadores, privados de la participación en la eucaristía, manifestaban interna y externamente su conversión, mientras la comunidad cristiana los acompañaba con oraciones. Cumplida la penitencia, tenía lugar la reconciliación: en la festividad del jueves santo, mientras ora la asamblea litúrgica, el obispo impone las manos al penitente, que de nuevo se integra en la comunidad cristiana y participa en la eucaristía³⁶.

– La práctica de la penitencia pública nos brinda ocasión para tres reflexiones.

- *Hay dos convicciones importantes*: que la reconciliación o perdón se realiza en el proceso penitencial del pecador; y que la Iglesia o comunidad cristiana es el lugar y la mediación del perdón.

- *Significado del rigorismo*. El talante rigorista que se da en *El Pastor* de Hermas y en Tertuliano viene a ser común en oriente y en occidente: no conviene que los bautizados minusvaloren la penitencia. El rigorismo se impuso cuando llegaron las persecuciones, y los cristianos debían estar dispuestos incluso a morir por su fe. En el 251, el concilio de Cartago, presidido por san Cipriano, dictó normas muy duras sobre la reconciliación de los bautizados que apostataban por miedo al martirio. Más tarde, cuando la Iglesia gozó ya del favor imperial, el rigorismo era necesario por otro capítulo: pedían el bautismo grandes masas, y se corría peligro de que la «segunda penitencia» se convirtiera en rutina sin eficacia.

Pero al mismo tiempo, la verdadera fe reaccionó

³³ XIV, 1-2.

³⁴ *Vis.*, II, II,4-5; *Vis.*, III, V, 5.

³⁵ *De poenit.*, VII, 10.

³⁶ C. Vogel, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua* (Barcelona 1968) 43-63.

contra el rigorismo fanatista y antievangélico de Montano y Novaciano. La tradición de Atanasio, Ambrosio y Agustín defendió que la Iglesia tiene poder para perdonar todos los pecados.

- *¿Era la penitencia pública un sacramento?*

La definición de sacramento en sentido técnico para designar los siete ritos sacramentales no aparece hasta la Edad Media. En estos primeros siglos no hay definición de sacramento propiamente dicho. Pero si decimos que sacramento es un rito simbólico en acción, que actualiza y ofrece a los hombres la gracia, es indudable que hay en la penitencia pública una verdadera celebración sacramental del perdón.

Más todavía, en esa práctica de la penitencia pública se puso de relieve algo importante para renovar hoy este sacramento: *necesidad del proceso penitencial con actos internos y externos del pecador; presencia e intervención de toda la comunidad cristiana en este proceso*. Dos aspectos que pueden servir de correctivo para una práctica donde la «penitencia del pecador» cuenta muy poco, y que frecuentemente se hace como un arreglo privado de cuentas con Dios, sin ninguna repercusión comunitaria.

- *Penitencia privada y tarifada*

En los primeros siglos, además de la penitencia pública por los delitos más graves, se recomendaba la penitencia privada por los pecados leves; pero esta penitencia privada no tenía regulación canónica. Por otra parte, el rigorismo de la penitencia pública y la exclusión de la eucaristía durante el tiempo de penitencia dejaban un poco desamparados a los fieles.

Antes del s. V, hay ya indicios de la penitencia privada en oriente por influjo de los monjes, que pronto pasó a occidente. En la práctica monacal, se hacía la confesión al padre espiritual, que imponía la penitencia; una vez cumplida ésta, el penitente era reconciliado en privado. Se quita el aspecto mortificante de la penitencia pública, y esta nueva forma de penitencia privada puede reiterarse no sólo por los pecados graves, sino también por las faltas cotidianas. Así desaparece el «orden de los

penitentes», y la presencia del obispo queda sustituida por la de un presbítero³⁷.

A pesar de las reticencias por parte de algunos concilios, en la mitad del s. VII la práctica de la penitencia privada se había impuesto. En el s. VIII, no sólo se permite, sino que se manda, y desaparece la penitencia pública. La santificación del cristianismo, agrandada por la conversión de los pueblos bárbaros, exigía multiplicar la concesión del perdón. Para facilitar la tarea, salieron los «libros penitenciales» que, junto a la lista de pecados, traían la penitencia correspondiente.

A pesar de que el concilio de París en el 829 mandó quemar esos libros, la práctica siguió su camino. En ella, todavía la imposición y cumplimiento de la penitencia precedían y eran requisito para la absolución; los pecadores debían confesar sus delitos para recibir la penitencia tarifada. Pero se había perdido el proceso penitencial público, tan decisivo en los primeros siglos.

- *Personalización y reflexión teológica*

Del s. X al XV hay dos preocupaciones: superar la penitencia tarifada insistiendo en la responsabilidad personal, distinta según los casos, y elaborar la teología de este sacramento; quedan sin embargo algunas cuestiones que siguen pendientes.

– La Edad Media supuso ya un paso en la *personalización del hombre*. La persona humana en sus decisiones y actos libres se va reconociendo cada vez más. En el binomio pecado-penitencia según la tarifa correspondiente, se introduce un elemento nuevo: conciencia y responsabilidad de la persona que comete el pecado. Así, a partir del s. XII, es importante la acusación para conocer las circunstancias del pecado y valorar la responsabilidad del pecador. Esta acusación logra tal relevancia, que el término «exomologesis», que antiguamente designaba todo el proceso penitencial, vino a ser lo mismo que «confesión de los pecados». De ahí a llamar a la penitencia «sacramento de la confesión» sólo hay un paso. Por otra parte, la absolución se concede nada más hecha la confesión de los pecados, y la

³⁷ E. Aliaga, *Penitencia*, en *La celebración en la Iglesia*, 464-469.

satisfacción o penitencia propiamente dicha queda fuera del proceso sacramental.

El nuevo esquema es así: «pecado-confesión-absolución-satisfacción». Ha desaparecido definitivamente la penitencia externa y pública, siendo sustituida por la interna y privada. Queda en la sombra la reconciliación con la Iglesia y se destaca la reconciliación directa del pecador con Dios. La penitencia ya no culmina en la reintegración comunitaria, sino que se centra en el dolor, que alcanza su efecto en la absolución. Lo decisivo son el arrepentimiento y el perdón; no la penitencia y reconciliación con la Iglesia.

– En esta etapa hubo una muy significativa «reflexión teológica» sobre el dinamismo del perdón y sobre la sacramentalidad de la penitencia.

El interrogante para los teólogos no es quién reconcilia con la Iglesia, sino quién perdona los pecados. A primera vista, la respuesta es sencilla: sólo Dios perdona el pecado, supuesto el arrepentimiento del pecador; pero ¿cuál es el papel de la Iglesia en este proceso? Y se responde: la Iglesia participa mediante el sacerdote que escucha los pecados, impone satisfacción y absuelve; pero la Iglesia no da el perdón. A principios del s. XIII, una confesión responde a esta visión: «Creemos que Dios concede el perdón a los pecadores verdaderamente arrepentidos y que se confiesan oralmente y satisfacen de obra según las Escrituras»³⁸.

En el s. XII se define qué es un sacramento propiamente dicho y se acota el número septenario. La penitencia, que fue vista en los siglos precedentes como parte de la disciplina eclesiástica para restaurar el compromiso bautismal roto por el pecado, se enumera entre los siete ritos sacramentales. Siguiendo el esquema de la filosofía aristotélica, el signo sacramental consta de un elemento material –por ejemplo, agua y ablución en el bautismo– y por otro elemento formal, las palabras que se dicen al aplicar la materia. Como en el sacramento de la penitencia no hay elementos materiales propiamente dichos, se dijo que los actos del penitente

son «como la materia» («quasi materia») de la penitencia³⁹.

– *Se discuten algunas cuestiones*, que son significativas en el nuevo enfoque de la penitencia y han tenido sus repercusiones en los siglos posteriores. Dos parecen más notables.

• *¿Qué valor tiene la absolución?* Para unos, el factor único y decisivo para conseguir perdón es el arrepentimiento personal. Para otros, el arrepentimiento perdona, pero condicionado a la absolución. Según las posiciones, se habla de absolución declaratoria, que sólo reconoce el perdón ya concedido, o de absolución indicativa, que concede ese perdón. Se ve que hay dos verdades en juego. Según la tradición de los primeros siglos, el arrepentimiento, manifestado en obras de penitencia, ya es medio de perdón. Pero siendo un sacramento de la nueva ley, el rito de la absolución también debe ser oferta de gracia que perdona.

• *¿Y cuando sólo hay atrición?* La teología medieval distinguió entre contrición perfecta e imperfecta o atrición. La primera brota del amor gratuito que por sí mismo ya reconcilia. La atrición está motivada por el temor al castigo y el miedo a no conseguir la felicidad.

Como en la atrición caben muchos grados y gamas, puede ocurrir que el pecador sólo se arrepienta por miedo a la pena; si, por otra parte, sólo el verdadero amor puede reconciliar, ¿cómo pasa el pecador de la atrición a la contrición? Aquí se perdían los teólogos en distinciones y opiniones que todavía barajó la neoescolástica en la primera mitad del s. XX. Estas disquisiciones se planteaban sobre un terreno en que no estaba suficientemente viva la experiencia cristiana de Dios como cercanía benevolente para los hombres, y de la conversión como fruto de haber recibido la buena noticia del reino.

– *Para una valoración* de esta etapa, podemos

³⁸ Profesión de fe propuesta a los valdenses por Inocencio III en 1208 (DS 794).

³⁹ En 1439, el concilio de Florencia, en el Decr. *Pro Armenis* hace suya la doctrina de santo Tomás: «El cuarto sacramento es la penitencia; su *quasi-materia* son los actos del penitente: contrición de corazón que incluye dolor por el pecado cometido, con el propósito de no pecar más; confesión de boca en que el pecador confiesa íntegramente todos sus pecados al confesor, y la satisfacción por los pecados según el juicio del sacerdote... La forma de este sacramento son las palabras de la absolución» (DS 1323).

distinguir aspectos positivos y también sombras no clarificadas.

Entre los aspectos positivos, destaca: el hombre pecador es responsable de sus actos; debe reconocer sus crímenes y hacerse cargo de los mismos. A la vez resalta otra verdad: en el sacramento de la penitencia, el perdón se nos concede gratuitamente; así lo manifiesta la absolución.

Pero esta época tampoco está exenta de ambigüedades. Ya la antigua celebración canónica de la penitencia pública insistía mucho en el arrepentimiento, que debía estar verificado en una práctica penitencial externa; pero en la Edad Media se pretende asegurar ese arrepentimiento con la confesión verbal de los pecados. En otras palabras, se privatiza el proceso de la conversión o penitencia propiamente dicha. La misma presencia del sacerdote queda dislocada y no alcanza su verdadero significado como ministerio de la comunidad cristiana que proclama y oferta el perdón.

d) *La doctrina del concilio de Trento*

En el esquema de la teología medieval se destacó la importancia del arrepentimiento y de la absolución, pero tal vez se dio por supuesta y no se puso suficientemente de relieve la novedad de la conversión o penitencia cristiana. En ésta, la iniciativa es de Dios que por su Espíritu actúa en nosotros suscitando el deseo de convertirnos. El punto de partida en el proceso del perdón es el encuentro apasionante con Cristo, testigo de Dios-amor. El rito sacramental promueve una fe o una vida en gracia que ya existen por intervención gratuita de Dios en favor nuestro.

• *Desviación en los Reformadores*

Admitiendo la evolución y peculiaridad de cada uno respecto al sacramento de la penitencia, en general los Reformadores destacaron la gratuidad de Dios de tal modo que llegaron a negar tanto el valor del arrepentimiento personal como la mediación de la Iglesia en el perdón de los pecados. Sin duda, la práctica deformada en el sacramento de la penitencia y en la concesión de indulgencias durante los siglos XIV y XV era denunciada y exigía

revisión, pero en esa denuncia se negaron artículos fundamentales para la fe católica.

– Lutero viene a identificar pecado y concupiscencia que siempre nos acompaña y continuamente nos humilla. Pecador por naturaleza, el hombre no puede ser transformado por dentro, aunque sí puede ser perdonado, pues Dios olvida nuestros crímenes en atención a Jesucristo. No hay otro arrepentimiento que la confianza total en la misericordia divina.

– Los Reformadores cuestionan que la Iglesia visible sea proclamación y presencia infalible de gracia y de perdón para los hombres. Consiguientemente, no se le reconoce ningún poder de juicio y de absolución sobre los pecados.

– El único sacramento de perdón es el bautismo, y la penitencia no es más que una disciplina para renovar la vocación bautismal. No es necesaria la confesión detallada de pecados, que muchas veces genera agobio y tortura en los penitentes.

– Contra una reducción excesiva de la Iglesia en la jerarquía, los Reformadores acentuaron que toda la Iglesia es pueblo de Dios y comunidad sacerdotal. Pero al mismo tiempo negaron otra verdad importante: que los ministerios ordenados son también carismas o dones del Espíritu a la comunidad cristiana.

• *Confesión católica*

El concilio de Trento reaccionó contra los extremismos de la Reforma confesando artículos importantes de la fe tradicional.

En el *Decreto sobre la justificación*, se distingue pecado, de concupiscencia: a pesar de las torcidas tendencias que anidan en el hombre, la libertad permanece y podemos seguir un camino del bien o un camino del mal.

La Iglesia visible es comunidad de salvación, y ha recibido el poder de perdonar en aquellas palabras del salvador: «Recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuvieris, les serán retenidos» (Jn 20, 22).

La penitencia es verdadero sacramento distinto

del bautismo; «segunda tabla después del naufragio», según la expresión tradicional.

Es necesaria «por derecho divino» la confesión sacramental de todos y cada uno de los pecados mortales con las circunstancias que cambian la especie.

La absolución dada por el sacerdote es un acto judicial que concede el perdón⁴⁰.

- *Valores y limitaciones*

Para no caer en el anacronismo, pensemos que las declaraciones de Trento son coyunturales contra unas desviaciones muy concretas que niegan artículos importantes de la fe tradicional. Pero esas mismas declaraciones se hacen dentro de una mentalidad marcada por la teología escolástica y con una preocupación pastoral que más o menos tienen todos los concilios.

Trento ha resaltado bien algunas verdades fundamentales: el pecado tiene su causa en la libertad humana mal ejercida; la Iglesia visible es proclamación histórica de salvación y perdón; el pecador es responsable de sus delitos, debe arrepentirse con seriedad y debe manifestar ese arrepentimiento; los ministerios ordenados son carismas del Espíritu en servicio de la comunidad.

Pero esas declaraciones se hacen dentro de un esquema y con silencios que, tal vez por falta de un debido discernimiento en la teología posterior al concilio, han dado lugar a reduccionismos o falsas interpretaciones.

– La declaración conciliar *se mueve en un esquema*: los cristianos pecan mortalmente después del bautismo; para remediar esa caída, Cristo instituyó el sacramento de la penitencia, donde se hace realidad el juicio de Dios sobre los pecados mortales; para dar ese juicio, el sacerdote debe conocer el pecado y sus circunstancias; y así da la absolución que perdona.

En el esquema, dos aspectos quedan fuera del

⁴⁰ Sobre la justificación (DS 814-816). Sobre la penitencia y el poder de perdonar (DS 1703), distinción del bautismo (DS 1701-1702), confesión íntegra (DS 1707), absolución (DS 1709). Cf. D. Borobio, *El modelo tridentino de confesión de los pecados en su contexto histórico*: «Concilium» 210 (1987) 215-235.

proceso. Antes de acercarse a confesar, el penitente ha iniciado ya un camino de salvación, cuya iniciativa es de Dios; la integridad de la confesión no es tanto requisito para que los sacerdotes den un juicio adecuado, cuanto exigencia del pecador que ha experimentado ya el amor y el perdón de Dios. Por otra parte, ha desaparecido la dimensión comunitaria o eclesial del pecado y del perdón. Tampoco otras prácticas penitenciales que propiamente no pertenecen a la celebración del sacramento y que han tenido gran importancia en la tradición de la Iglesia son acogidas en la declaración conciliar.

– En la doctrina de Trento *quedan sin clarificar muchas cuestiones*. Por ejemplo, en qué consiste el pecado mortal, cómo se relacionan la contrición y la atrición, qué se entiende por «derecho divino» cuando se habla de la confesión íntegra. Estos silencios, justificables dentro de una época, ante unas desviaciones puntuales y sin la pretensión de zanjar cuestiones discutibles entre los teólogos, han dado pie para deformaciones y reduccionismos lamentables en la práctica de este sacramento durante los últimos siglos. Se ha mantenido sin más la declaración de Trento y con frecuencia se ha caído en un legalismo y una práctica mecanicista de la confesión que nada tiene que ver con el sacramento cristiano cuya verdad defendió el concilio tridentino.

5. Para una renovación

En la celebración de la penitencia hemos distinguido ya entre núcleo esencial que permanece, y formas cambiantes en la práctica histórica. En cuanto al núcleo esencial, hay épocas que acentúan unos aspectos con peligro de olvidar otros. Pero en concreción histórica, cada tiempo y cultura tienen sus exigencias peculiares. En los últimos años se han recuperado aspectos fundamentales de este sacramento, que se habían perdido; y hay otras condiciones del hombre actual que deben ser tenidas en cuenta para emprender la renovación necesaria.

a) *Perspectivas abiertas en el Vaticano II*

Las declaraciones que sobre este sacramento ha tenido el Magisterio en los últimos cuatro siglos

reafirman la enseñanza de Trento frente a protestantes, jansenistas y modernistas ⁴¹. Pero el Vaticano II supone un cambio cualitativo.

Este concilio, en primer lugar, da una visión completa del dinamismo sacramental: los sacramentos no sólo alimentan y robustecen la fe, sino que también suponen la fe; y se celebran para la edificación del cuerpo místico que es la Iglesia ⁴².

También se dan pasos importantes en el conocimiento de la Iglesia: es la comunidad del Espíritu; presencia de Cristo e instrumento de redención universal ⁴³. Por otra parte, «incluye en su propio seno a pecadores y, siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, *avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación*» ⁴⁴.

Según estos principios doctrinales, *cambian el dinamismo y el esquema* de la penitencia.

Dios toma la iniciativa llamando a la conversión, y en cuanto los hombres responden a esa llamada, ya se está concediendo el perdón; el proceso penitencial, tan decisivo en los primeros siglos, debe ser recuperado «de acuerdo con las posibilidades de nuestro tiempo, de las diversas regiones y de la situación de los fieles» ⁴⁵.

En la edificación del cuerpo místico, a la que todos los sacramentos se ordenan, la penitencia reconcilia con la Iglesia, cuya vocación y santidad son vulneradas en el pecado. Toda la Iglesia necesita purificación en la penitencia. Y al mismo tiempo, esta Iglesia, movida por el Espíritu, es instrumento y oferta infalible de reconciliación.

⁴¹ Las proposiciones de M. Bayo, influido por los reformadores, son rechazadas por la Iglesia en 1567 (DS 1957, 1958 y 1959). En 1690, Alejandro VII condena proposiciones jansenistas (DS 1314-1321). Mas tarde, en 1713, parecidas ideas de P. Quesnel son denunciadas por Clemente XI (DS 2460-2462). Pio X desautoriza afirmaciones de los modernistas que hablaban de la penitencia como invento eclesástico sin fundamento en el evangelio (DS 3443, 3446-3447). Como una novedad, Pio XII en la Enc. *Mystici Corporis* (1943) recomienda la confesión frecuente también de pecados veniales (DS 3818).

⁴² SC 59.

⁴³ La Iglesia es comunidad del Espíritu (LG 4), presencia de Cristo (SC 7), instrumento de redención universal (LG 9).

⁴⁴ LG 8.

⁴⁵ SC 110.

Ha cambiado el esquema de Trento. Entre pecador y Dios está el misterio de la comunidad cristiana en proceso de purificación y con el poder de perdonar. Así, el sacerdote que absuelve no es alguien aislado, sino un miembro de la comunidad cristiana, en la que ha recibido un ministerio. Más que su función judicial, se acentúa su solicitud para escuchar a los penitentes, fomentar en ellos la conversión y reconciliarlos con la Iglesia ⁴⁶.

b) *El Nuevo Ritual*

El Vaticano II manda que se revisen «el rito y las fórmulas de la penitencia, de manera que expresen más claramente la naturaleza y efecto del sacramento» ⁴⁷.

Cuando es aprobado el *Nuevo Ritual*, 2 de diciembre de 1973, han pasado diez años de posconcilio, donde viene reinando el desconcierto sobre la práctica de la confesión. La dimensión eclesial y comunitaria puesta de relieve por el concilio dio pie a una práctica de absoluciones en forma colectiva, no siempre ortodoxa. La Congregación para la Doctrina de la Fe sacó un documento en 1972 determinando casos y situaciones ⁴⁸. Por otra parte, no sólo debido a la secularización cada vez más fuerte, sino también a deformaciones rubricistas y rutinarias en la práctica de este sacramento, decae la tradicional confesión frecuente ⁴⁹.

El planteamiento del Nuevo Ritual supone un cambio notable. Ya en el punto de partida, toda la Iglesia necesita purificación, que puede realizarse:

– de forma sacramental en

⁴⁶ El Vaticano II pide a los parrocos que celebren el sacramento de la penitencia de modo que «fomente la vida cristiana» (CD 30). El CIC, can. 978, se refiere al «ministro de la misericordia divina». Según el *Ritual*, n. 10, c, el ministro de la penitencia realiza «una función paternal revelando el corazón del Padre a los hombres y reproduciendo la imagen de Cristo pastor».

⁴⁷ SC 72.

⁴⁸ *Normas Pastorales para la absolución sacramental general*, 19 de junio de 1972. AAS 64 (1972) 510-514. Son prácticamente las mismas normas dadas el 25 de enero de 1944 por la Penitenciaria Apostólica (DS 3834-3835).

⁴⁹ En 1975, Pablo VI denunciaba «Hay lamentablemente quien tiene en muy poca estima la confesión frecuente» AAS 67 (1975) 312.

- el bautismo
- la eucaristía
- la penitencia, que a su vez es:
 - individual
 - colectiva

– por cauces extrasacramentales: celebraciones penitenciales, proclamación de la palabra, oración, etc.

Este planteamiento sitúa la eucaristía en el centro del organismo sacramental y recupera una serie de prácticas penitenciales cultivadas en la tradición eclesial, y que se habían diluido con la exclusividad de la absolución sacramental. No es que el *Ritual* descubra doctrinas nuevas, pero sí dimensiones y prácticas olvidadas. Sin detenernos mucho, señalemos algunos aspectos que aporta y algunos interrogantes que deja sin resolver⁵⁰.

- *Avances destacables*

Necesidad de verdadera conversión cristiana. Desaparece la llamada contrición imperfecta o atrición. *La verdad de la penitencia radica en la contrición* entendida como «cambio de todo el hombre: de su manera de pensar, juzgar y actuar, impulsado por la santidad y el amor de Dios»⁵¹. La celebración de la penitencia cristiana exige un apasionante, serio y profundo compromiso del hombre. Se recupera el significado evangélico de la conversión.

Se matiza la función judicial. La confesión de los pecados no se ordena tanto a dar una información exhaustiva de los pecados para que los conozca el sacerdote, sino para mostrar el alcance y profundidad del arrepentimiento. En otras palabras, no debe ser tanto una exigencia canónica cuanto una exigencia del penitente, pues «la acusación se hace a la luz de la misericordia divina»; «como una expresión personal y concreta de conversión»⁵². Lo importante no es que el sacerdote se informe bien,

sino que los penitentes se responsabilicen con espíritu evangélico. La absolución no recae sobre la declaración de pecados, sino sobre el compromiso adquirido por el penitente.

Un proceso de conversión. Tal como el *Ritual* plantea la celebración de la penitencia, esa celebración implica un proceso. En la vida no se adquiere una postura de cambio de la noche a la mañana; se necesita una maduración de convicciones y de prácticas. La absolución será como la cúspide de un proceso que sin embargo sigue en la satisfacción; así ésta recobra el significado teológico que tuvo en los primeros siglos⁵³.

Esta perspectiva debe cambiar también un poco el planteamiento de la frecuencia en recibir la absolución. Lo que sí ha de ser frecuente y continua es la penitencia de cada día; también hay que recuperar y actualizar una serie de prácticas penitenciales que tenemos olvidadas o que hacemos por rúbrica dentro de la liturgia. Si la absolución es la cumbre de un proceso de conversión, hay que asegurar bien la verdad y madurez en el mismo.

Singularidad de la celebración. Con frecuencia, «muchos fieles valoran la confesión individual como una ocasión de diálogo con el sacerdote, para consultas, diálogo pastoral, dirección espiritual etc.; estos aspectos tienen su importancia y hay que tenerlos en cuenta, pero a la vez habrá que mantenerlos en su propio nivel y no confundirlos con la celebración misma del sacramento»⁵⁴. No se debe confundir la celebración de la penitencia con otros ministerios afines, como la orientación moral o la llamada dirección espiritual.

- *Interrogantes abiertos*

Si admitimos que la conversión es un proceso que puede durar tiempo, en seguida uno se pregunta: *¿es necesario privarse de la participación en la eucaristía*, cuando el proceso penitencial ha comenzado, pero no alcanza todavía madurez suficiente para su culminación en la absolución sacramental? Una respuesta válida exige profundización teológi-

⁵⁰ Entre los comentarios al *Nuevo Ritual* destaca el de G. Gonzalez, *Sobre el Ritual de la penitencia: «Ciencia Tomista»* 102 (1975) 149-160

⁵¹ *Ritual*, n. 6 a

⁵² *Ritual*, n. 6 b y n. 64.

⁵³ Según el *Ritual*, la satisfacción debe ser «signo de una renovación de vida y comienzo de una nueva etapa» (n. 65).

⁵⁴ *Ritual*, n. 69

ca en las relaciones entre penitencia y eucaristía; aunque, en la visión que venimos dando sobre la penitencia, la respuesta tendría que ser negativa, tiene ahí su palabra que decir el discernimiento pastoral.

El *Nuevo Ritual* recuerda la obligación de confesar los pecados graves, y se apoya en la declaración de Trento que habla de los pecados mortales; ¿quiere identificar los dos calificativos «mortales y veniales»?⁵⁵ Ultimamente, los teólogos moralistas distinguen pecados mortales, graves y veniales; el *Ritual* ¿no acepta sin más esa distinción? Habría que clarificar más este punto.

Finalmente, la *absolución colectiva*. El *Ritual* distingue tres formas de celebrar este sacramento: a) reconciliación de un solo penitente: previa la confesión y aceptación de la penitencia, el sacerdote imparte la absolución; b) reconciliación de varios penitentes que se confiesan y son absueltos individualmente; c) reconciliación de muchos penitentes donde la confesión es general y la absolución se da conjuntamente a todos. Las formas a) y b) mantienen el esquema clásico: absolución individual tras confesión individual. La forma innovadora es la c), donde la absolución se imparte sin confesión individual previa.

Tanto el *Ritual* como la normativa más reciente del Magisterio reservan esta forma c) para casos de carácter excepcional⁵⁶. Se comprende que hay dos imperativos de fondo que la celebración debe asegurar: arrepentimiento sincero del penitente y di-

mensión comunitaria del perdón; ninguno de los dos debe llevar consigo merma del otro. Pero, si los elementos esenciales del sacramento se realizan ordinariamente en el ámbito estrictamente individual, ¿hay en la práctica verdadero reconocimiento del talante comunitario? Es un tema todavía pendiente, donde será necesario fino discernimiento pastoral⁵⁷.

c) *Adaptación a nuestro tiempo*

Sólo a modo de breves sugerencias, hay algunos puntos de interés.

– Que los hombres identifiquen dónde está su mal o pecado.

«Una celebración comunitaria del sacramento de la Penitencia puede servir para poner de relieve el significado de la ‘comunidad de los santos’ como peregrinación y conversión: mediante la negación de sí mismos y la penitencia, todos los hijos e hijas de la Iglesia se preparan para soportar la carga de los pecados y sostienen el esfuerzo de corazón de todos los demás».

B. Häring,

Shalom, paz. El sacramento de la reconciliación
(Barcelona 1970) 34.

El hombre moderno o posmoderno vive desajustes y desencantos consigo mismo, pero no acaba de precisar dónde radica su pecado, porque se ha diluido la presencia de Dios. Tal vez habría que despertar o fomentar en él dos vetas a las cuales puede ser sensible: – la utopía de un porvenir nuevo, que denuncia el pecado de instalación; – la dimensión social del pecado.

Uno de los mayores defectos en la celebración de la penitencia ha sido separar el sacramento de la vida. Sin duda en ello ha tenido gran parte la visión de una divinidad celosa de su honor; pero también

⁵⁵ Para un planteamiento más detallado del problema, y ya con sugerencias para la renovación, A. Hortelano, *Reconciliación penitencial: «Moralía»* 25 (1985, 1) 63-82; D. Fernández, *Dios ama y perdona sin condiciones* (Bilbao 1989).



ha influido la *reducción del pecado a un acto u omisión*. En realidad, lo fundamental y lo que se manifiesta en los actos u omisiones son *las actitudes*. Ellas son las que vertebran nuestra vida, que debe ser revisada y promovida en el sacramento de la penitencia.

– Esta conexión entre vida y sacramento puede ser fomentada con nueva forma de diálogo entre penitente y confesor. El hombre actual desea ser considerado como persona y establecer relaciones interpersonales. Manteniendo la práctica del confesionario clásico para las personas que lo deseen, habrá que crear otros espacios donde el diálogo interpersonal y espontáneo sea más fácil.

– Teniendo en cuenta las orientaciones del Vaticano II, que responden bien a la verdadera tradición cristiana, dos aspectos parecen relevantes:

- Destacar *la dimensión comunitaria en dos vertientes*. No sólo intraeclesialmente, haciendo ver cómo la Iglesia es comunidad viva animada por el Espíritu y oferta de perdón en la historia, sino también en solidaridad con todos los hombres. Precisamente porque los pecados estructurales tienen su raíz en el egoísmo personal, la instalación, progreso insolidario y falsa seguridad de unos producen el desamor y la muerte en otros. No sólo hay que arrepentirse de los pecados, sino también hacerse cargo y responsabilizarse de las consecuencias nefastas de los mismos para los demás. Ello supone que tomemos conciencia otra vez sobre los pecados de omisión. El cristiano es bueno sólo en la medida en que se compromete en la construcción del reino de Dios o fraternidad humana.

- Hacer lo posible para que los cristianos vivan con profundidad su vocación bautismal y *en continuo proceso de conversión o penitencia*. Sólo en ese clima puede ser renovada la celebración de este sacramento.

Lecturas

- K. Rahner, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia*, en ET II (Madrid 1961) 141-180.
- F. J. Heggen, *La penitencia, acontecimiento de salvación* (Salamanca 1969).
- Varios, *Para renovar la penitencia y la confesión* (Madrid 1969).
- B. Häring, *Shalom, paz. El sacramento de la reconciliación* (Barcelona 1970).
- P. Anciaux-R. Blomme, *El encuentro con Dios en la confesión* (Santander 1971).
- Varios, *Conversión y reconciliación* (Madrid 1973).
- J. Ramos Regidor, *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral* (Salamanca 1985).
- D. Borobio, *Reconciliación penitencial. Tratado actual sobre el sacramento de la penitencia* (Bilbao 1988).

6

La unción de los enfermos

La enfermedad o falta de firmeza es una situación que más o menos sufrimos todos los hombres. Cristo, que como buen samaritano se acerca y nos ofrece su ayuda en los sacramentos, tampoco nos abandona cuando la salud nos falla y el desvalimiento nos da miedo. En estas situaciones tiene su sentido la unción de los enfermos.

No será fácil renovar la práctica de este sacramento. A pesar de las valiosas orientaciones pastorales del Vaticano II y del *Nuevo Ritual*, la mayoría de los cristianos, cuando no han perdido la sensibilidad religiosa, todavía interpretan este sacramento como la «extrema unción», un rito para los moribundos. Sin embargo, la enfermedad, el dolor y el sufrimiento siguen maltratando a los hombres, nuestra tierra está plagada de cruces, y el lamento de Job se oye cada día.

Por ello es urgente que la unción de los enfermos recupere su puesto y su papel como una oferta de gracia. Con este objetivo tienen sentido el enfoque y aspectos destacados en las notas que siguen. No pretenden hacer síntesis apretada de todo lo que se ha dicho sobre el tema, sino ambientar este sacramento en la tradición bíblico-cristiana para descubrir su significado permanente y ver cómo se puede actualizar hoy. Después de presentar la fe o

experiencia de la Iglesia, veremos cómo se va definiendo la sacramentalidad de la unción, para finalmente sugerir algunas pistas de celebración renovada.

1. Experiencia de la Iglesia

La comunidad cristiana es parte de la humanidad, y lógicamente participa los condicionamientos de la misma, pero a la vez tiene una fe o experiencia singular que se alimenta en la revelación.

a) *Enfermedad y debilitamiento*

– En todo tiempo, los hombres se han enfrentado y han tratado de vencer la enfermedad y el ocaso de vida que significa la muerte. Nuestra época, obsesionada por el bienestar y goces inmediatos, margina y olvida en los grandes y anónimos centros asistenciales a enfermos y ancianos. En lo posible, se oculta o trivializa el dolor que sigue crucificando a los hombres, y la debilidad de mortales que a todos nos alcanza. Pero enfermedad y agotamiento, que terminan con nuestra presencia física en el mundo, siguen ahí como *amenaza de muerte para nuestro amor sincero y nuestro compromiso desinteresado en el mundo*. Es el enemigo común para todos

los humanos, sean cuales sean su condición social y sus creencias.

«A veces la enfermedad se instala en nosotros y nos ata a su reino... El cristiano enfermo es invitado a pasar al plano superior de las conexiones sobrenaturales del cuerpo místico y de la comunión de los santos, esto desde luego sin desdeñar las múltiples inserciones naturales, reales o sólo en esperanza en la comunidad de los vivos... La enfermedad sigue siendo un camino difícil de santificación. Los evangelios no nos dan pie para creer que Jesús siguió este camino..., pero curó a centenares de afligidos, anunciando de esta forma la restauración final de todas las cosas... Jesús lo asumió todo en su bienaventurada pasión inseparable de la resurrección».

Y. Congar,

A mis hermanos (Salamanca 1969) 165, 173, 178-9.

También pertenece a la comun experiencia humana que *alma y cuerpo son elementos necesarios e íntimamente unidos en la persona humana*. Esta no es alma prisionera de un cuerpo, sino espíritu encarnado y carne animada por espíritu que libremente razona. Algunos filósofos griegos y los teólogos escolásticos hablaron de «unión sustancial» entre alma y cuerpo; y la terapia moderna ratifica desde otro ángulo esa unidad. No hay dolencias físicas que no afecten de algún modo al espíritu, y las aflicciones del alma también tienen sus repercusiones somáticas. En este supuesto, se comprende el singular impacto de la enfermedad en el hombre y la hondura de la soledad ante la muerte.

– No es sólo el dolor corporal y la carencia de vigor para seguir trabajando y transformando la realidad del mundo. Ese dolor y ese vacío generan la sensación de inutilidad, la depresión psicológica, el sinsentido de la existencia: «Perezca el día en que nací. ¿Por qué no me cerró las puertas del vientre donde estaba, ni ocultó a mis ojos el dolor?» (Job 3, 1.10). Si no la desesperación, cuando llegan la enfermedad y el abandono, la inseguridad, el miedo y la desconfianza nos invaden.

Aunque la enfermedad y la muerte responden a nuestra condición de carne, en su pensamiento y

anhelos *el hombre es capaz de lo universal e imperecedero*. Por eso no ve sentido a esos látigos implacables. Tal vez por eso, las religiones y también la Biblia interpretan estos acontecimientos dolorosos como castigos por el pecado. Desde nuestra fe, los cristianos damos nuevo sentido a la enfermedad y a la muerte; pero nuestro escándalo ante estas situaciones resulta más profundo todavía porque creemos en un Dios que quiere para todos los hombres «vida en abundancia». La dura experiencia humana y nuestra experiencia de fe chocan en nosotros bajo una sensación de silencio respetuoso y de confianza silenciosa mientras caminamos todavía en la oscuridad.

b) Interpretación desde la fe

A pesar de todo, la Iglesia vive una convicción: el dueño de la vida es compañero del hombre y nunca nos abandona. En Jesús de Nazaret se ha revelado como liberador y médico de todos. El poder que Jesús manifestó curando enfermos y poniendo en pie a los abatidos por el peso de la marginación, sigue activo en su comunidad que es la Iglesia.

– *En la revelación bíblica*, la enfermedad y la muerte irremediable fueron un serio problema, porque no eran compatibles con la experiencia fundamental: el «protector de Abrahán, Isaac y Jacob», el amigo de los hombres ¿cómo puede abandonarlos en la enfermedad y en la muerte? El libro de Job, en el s. V, es el momento más álgido en este interrogante.

Pero la fe o experiencia bíblica es firme: de Dios depende la vida y la muerte¹; es el médico que cura². El origen de la enfermedad tiene que venir de otra parte: deficiencia física o moral del hombre; del Altísimo sólo viene la curación «como dádiva que se recibe del rey»³; Yahvé sin embargo permite la enfermedad para probar la entereza y perseverancia del hombre (Job 2, 9).

– *En la revelación neotestamentaria*, la enfermedad sigue siendo un mal no reconciliable con el

¹ Dt 32, 39; 1 Sm 2, 6.

² Is 30, 26; Ez 34, 16; Os 14, 4.

³ Eclo 38, 2; Ex 15, 26. Por eso los enfermos acuden a sacerdotes y profetas, representantes de Dios (Lv 13, 49; Mt 8, 4).

Dios que desea la vida para todos. El padre del hijo prodigo no tiene sentimientos de venganza ni puede querer el sufrimiento de los hombres, según el evangelio, la enfermedad no es castigo impuesto por los pecados (Jn 9, 3). Pero los primeros cristianos dieron un paso más: vivieron el encuentro con el Resucitado, y desde ahí confesaron que *Dios estaba con Jesús en su fracaso y en su martirio*.

Enfermedad y dolor son enigma también para los cristianos, pero creemos que, a pesar de todo y en todas las circunstancias, Dios está junto, con y dentro de nosotros para que podamos vencer al mal con el bien (Rom 12, 21), para que purifiquemos nuestras pretensiones de falsa seguridad, para que pensemos en los otros y así cumplamos «lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24).

– La enfermedad en sí misma, como el abandono y la marginación, son siempre un mal. Jesús luchó contra ese mal expulsando demonios y curando enfermedades. «Recorría toda Galilea enseñando en sus sinagogas, proclamando la buena nueva del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo»⁴. Jesús realizó estas curaciones con distintos gestos, la imposición de las manos es frecuente, pero lo decisivo es «su acercamiento al sufrimiento humano» para liberarnos de sus garras⁵. Lo decisivo para nosotros no es que Jesús fuera un taumaturgo prodigioso para despertar admiración. Admitiendo que realizó curaciones tenidas como milagrosas por sus contemporáneos, tampoco es intención de los evangelios insistir en la miraculosidad de las mismas, lo decisivo de su conducta es que «paso haciendo el bien y curando» (Hch 10, 38).

Posiblemente, la experiencia singular de Jesús y el anuncio de Dios como amor gratuito, Padre que quiere la vida para todos y que no envía la enfermedad en castigo por el pecado, transmitió tal confianza que muchos enfermos, liberados del fanatismo

⁴ Mt 4 23 F Lagc. *Jesús ante la enfermedad*. Communio (1983) 405-416.

⁵ Imponiendo las manos (Mt 8 3) tocando a los enfermos (Mc 7 32 8 23 9 6) ungiéndolos (Mc 6 13). Sobre el acercamiento de Jesús al dolor humano, tiene bellas frases Juan Pablo II. Enc. *Salvifici Doloris* (11 2 84) n 16 18.

religioso que unía enfermedad y pecado, recuperaron sus energías aminoradas o atenuadas por el miedo. Jesús debió transmitir una confianza sin límites, y así lo dejan entender los evangelios. Eso puede sugerir la frase «tu fe te ha curado» que frecuentemente nos repiten⁶.

En algunos casos, la curación de la enfermedad conlleva el perdón de los pecados (Mc 2, 9). El detalle puede ser significativo. Curaciones, milagros y perdón son signos de una novedad evangélica. Llega ya el reinado de Dios, ese mundo nuevo donde los hombres podrán vivir en libertad y liberados de todas sus alienaciones.

– Convencido de que ya llega el reino esperado, Jesús reúne a sus discípulos y los envía por los pueblos de Palestina para que anuncien la buena noticia, «curando enfermos» (Mt 10, 8). En el cumplimiento de la misión, los discípulos «expulsaban a muchos demonios, y unguían con aceite a muchos enfermos y los curaban» (Mc 6, 13). Jesús mismo había garantizado a sus seguidores «Impondrán las manos a los enfermos y se curarán» (Mc 16, 18). Imposición de manos es, en la mentalidad bíblica, el gesto simbólico para transmitir el Espíritu o fuerza de Dios que cura y salva.

En ese contexto, y como verificación de la promesa hecha por Jesús, hay que leer las curaciones milagrosas de los enfermos que cuenta la historia de la primera comunidad cristiana⁷. Parece que había incluso un carisma de curación⁸.

2. Celebración en la comunidad cristiana

a) Una referencia común

La carta de Sant 5, 14-15 recomienda una práctica para curar: «¿Esta enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con aceite en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo».

⁶ Mc 5 34 10 52 Mt 9 28 29 Lc 17 19

⁷ Hch 3 1 26 5 15 9 12 17 34

⁸ 1 Cor 12 7 9 28 30

El autor de esta carta escribe en continuidad con la tradición judía y en sintonía con la doctrina evangélica. La pericopa sobre la unción de los enfermos cae dentro de una serie de normas disciplinarias (v.12-20). Los términos «salvar», «perdonados» nos sitúan en un contexto religioso. El gesto debe ser interpretado según la fe revelada: Dios cura nuestras dolencias, y así lo manifestó Jesús curando a los agobiados por la enfermedad.

Según Hch 21, 18, la comunidad cristiana de Jerusalén estaba dirigida por Santiago y un colegio de presbíteros. En ese contexto, la carta dice: si hay algún miembro de la comunidad que, por estar enfermo, no puede participar en la asamblea litúrgica, llame a los presbíteros responsables de la comunidad. Estos visitarán al enfermo, orarán por él y le ungirán con aceite. Posiblemente, oración y unción vayan unidas en un solo rito.

Se hacen dos puntualizaciones: – «En el nombre del Señor», esto es, del Resucitado que ha vencido a la muerte. – «La oración de la fe salvará al enfermo»; se ve que no hay aquí acción mágica ninguna; «la oración de la fe» sería la vida de la comunidad cristiana que se manifiesta, actualiza y oferta en favor del enfermo.

El discurso de la carta procede así. La fuerza del Espíritu, en el que Jesús sanaba enfermos, permanece activa en la comunidad cristiana que ofrece la salud por el ministerio de los presbíteros. Pero las curaciones físicas que Jesús realizó eran signo de una liberación más integral y honda; no sólo de la enfermedad corporal, sino también del egoísmo y del pecado. En esta misma perspectiva, la unción tiene también una eficacia moral: «Si el enfermo hubiera cometido pecados, le serán perdonados»⁹.

Según la visión antropológica de la Biblia en que se discurre la carta, cuerpo y alma son inseparables; el hombre no es alma en un cuerpo, sino alma y cuerpo a la vez; curación física y curación espiritual van íntimamente unidas. Tal vez esta vi-

⁹ En esta misma carta, Santiago distingue pecados «que generan la muerte» (5, 15) y pecados «en que todos caemos muchas veces» (3, 2)

sión pudo dar pie para ver incluso la enfermedad como castigo por deficiencias morales. Por eso la curación física y la sanación espiritual son como dos aspectos indisolubles en el objetivo único de la unción acompañada de oraciones. En este sentido, habrá que dar toda su amplitud a la expresión «y el Señor hará que el enfermo se levante» de su enfermedad física y de su postración moral (Sant 5, 15).

b) *Elaboración histórica*

• *Testimonios de los primeros siglos*

Hasta el s. IV, apenas tenemos alusiones al rito de la unción de enfermos. Pero ya en estos primeros siglos existe la bendición del aceite con finalidad curativa, aunque no se refiere sólo y expresamente a la unción de pacientes¹⁰. Orígenes, Juan Crisóstomo y otros representativos de la tradición oriental, remiten a Sant 5, 14-15, pero en la patrística occidental las referencias son más tardías. El primer texto con cierta oficialidad es del año 416, en una carta de Inocencio I. Comentando dicho pasaje de Santiago, escribe: «Lo cual no hay duda que se refiere a los fieles enfermos; pueden ser ungidos con el santo óleo del crisma que, preparado por el obispo, pueden usar no sólo los sacerdotes, sino también todos los cristianos para ungiarse a sí mismos y a los suyos cuando lo necesiten»¹¹.

¹⁰ Ya en el s. II, parece que san Ireneo hace alguna alusión. En el s. III, la *Tradición Apostólica* recomienda la visita y atención a los enfermos. Una preocupación pastoral que tendrán los obispos de los primeros siglos, como por ejemplo san Atanasio y san Agustín. Un autor del s. IV, llamado Afrates, escribe «El óleo es el símbolo del sacramento de vida que perfecciona a los cristianos, a los sacerdotes y a los reyes, ilumina las tinieblas, unge a los enfermos y reintroduce a los penitentes» (*Demonstr*, 23, 3). Por esas fechas, también el *Euclologio de Serapion* nos ofrece una fórmula de bendición que pide al mismo tiempo la curación corporal y espiritual. Otra fórmula elocuente de bendición traen las *Constituciones Egipcias* siguiendo la oración de la *Tradición Apostólica* para bendecir el óleo «Así como santificando este aceite das salud a los que lo usan y perciben, y así ungieste a los reyes, sacerdotes y profetas, de la misma manera este aceite conforte a los que lo gusten y de salud a los que lo usen» (cf D Borobio, *Unción de enfermos*, en *La celebración en la Iglesia*, II *Sacramentos*, 662-663)

¹¹ DS 216

«Te invocamos a ti que tienes todo poder y virtud, Salvador de todos los hombres, Padre de nuestro Señor y Salvador Jesucristo: envía desde los cielos sobre este óleo la fuerza del Unigénito para sanar, a fin de que quienes sean ungidos con el mismo o lo tomen, sean liberados de toda angustia y de toda enfermedad».

Euclologio de Serapión (s. IV).

En los siglos V-VII hay algunas precisiones. Se cuenta de santos obispos que bendecían el aceite con que ellos mismos u otros ungián a los enfermos y los curaban¹². Tratando de que los cristianos no acudan a «charlatanes, fuentes, árboles y diabólicas filacterias mediante augures y adivinos», san Cesáreo de Arlés (503-543) recomienda la unción: «Cada vez que sobrevenga una enfermedad, el enfermo reciba el cuerpo y la sangre de Cristo; pida con humildad y con fe a los presbíteros el óleo bendecido y unja con él su cuerpo para que se se cumpla en él lo que está escrito (Sant 5, 14-15); el que en la enfermedad recurre a la Iglesia, podrá obtener la salud del cuerpo y el perdón de los pecados»¹³.

Del s. V es la fórmula romana *Emitte*, que luego pasó a los sacramentarios gelasiano y gregoriano: «Te rogamos, Señor, que envíes desde los cielos el Espíritu Santo Paráclito a este aceite, que te has dignado producir del árbol verde para alivio de la mente y del cuerpo; y que tu santa bendición sea para todo el que sea ungido, lo tome o lo toque, protección del cuerpo, del alma y del espíritu, para eliminar todos los dolores, toda flaqueza, toda enfermedad de la mente y del cuerpo»¹⁴.

En la segunda mitad del s. VII y primera del s. VIII, Beda el Venerable destaca la relación entre enfermedad y pecado, insistiendo en que, antes de recibir la unción, los enfermos deben celebrar la penitencia; más que al gesto de la unción, que pue-

den hacerla presbíteros o fieles, da relieve a la bendición del óleo por el obispo.

- *Sacramentalidad de la unción*

– Desde el s. IX se celebra litúrgicamente la unción de los enfermos, y se cree que realiza la curación física y la sanación espiritual, supuesta ya la penitencia. Comienza la proliferación de rituales, y la consiguiente ritualización, que a veces era sobrecargada; los fieles de a pie desconocen todos esos ritos que son administrados por los sacerdotes sin apenas participación del pueblo cristiano. La unción de los enfermos se une de forma normal con el viático, y a partir del s. XI viene a ser complemento de la penitencia sacramental última. De ahí a ver la unción como sacramento «de los moribundos» se pasa enseguida¹⁵.

Con todas las aportaciones válidas que supuso la reforma carolingia, en esta etapa (s. IX-XI), sin embargo, se dieron cambios notables que marcarán la práctica y la reflexión teológica de toda la Edad Media. La bendición del óleo por el obispo, que tanta relevancia tuvo en el s. V, quedó desplazada por la aplicación del mismo al enfermo. Se acentúan cada vez más los efectos espirituales –fortaleza de ánimo, perdón del pecado y sus consecuencias–, dejando en la sombra el efecto corporal sanativo¹⁶.

– En el s. XII, Pedro Lombardo hace la *reflexión teológica sistemática*. La unción de los enfermos es uno de los siete sacramentos; se debe llamar «extrema unción», como «último remedio» para los moribundos. Aunque también puede ser curativo físicamente, la eficacia primaria es el perdón de los pecados¹⁷. Este autor y sus interpretaciones fueron referencia común para los teólogos medievales. Santo Tomás, cuya doctrina sobre los sacramentos en la *Suma Teológica* supuso una gran novedad respecto a Pedro Lombardo, murió dejando sin redactar la parte donde iría incluida la reflexión sobre la unción de los enfermos¹⁸.

¹² San Severo, *Vida de San Martín*, c. XVI: PL 20, 169; *Diálogo*, III, II: PL 20, 213; *Vida de San Cesáreo obispo*, lib. I, c. IV: PL 67, 1016-1017.

¹³ *Serm.* 265, 3: PL 89, 2238.

¹⁴ L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Roma 1968) n. 382.

¹⁵ D. Borobio, *o. c.*, 666-667.

¹⁶ *O. c.*, 668.

¹⁷ *Sent.*, IV, d. 23.

¹⁸ A P. Lombardo siguen san Alberto Magno, san Buenaventura y santo Tomás, quien hace notar cómo el efecto principal de

De acuerdo con esta teología, en 1439 el concilio de Florencia declara: «El quinto sacramento es la extrema unción, cuya materia es el aceite de oliva bendecida por el obispo. Este sacramento no se debe administrar más que al enfermo de muerte... Su forma es "por esta santa unción y por su piadosa misericordia, el Señor te perdone el mal que comiste con la vista..."»¹⁹.

– Según los Reformadores del s. XVI, la sacramentalidad de la unción de enfermos no tiene ninguna fundamentación bíblica; Mc 6, 7 y Sant 5, 14-15 corresponden a curaciones carismáticas que desaparecieron con las primeras comunidades cristianas. El concilio de Trento salió al paso confesando: «Esta unción de los enfermos fue instituida por Cristo Nuestro Señor; así lo insinúa Mc 6, 13; el apóstol Santiago, hermano del Señor, lo recomendó y promulgó para los fieles»²⁰.

Este capítulo de la sacramentalidad es prioritario en la preocupación del concilio, pero en sus declaraciones hay un avance sobre la teología medieval, que merece ser destacado. En cuanto al efecto de la unción, afirma que la gracia del Espíritu Santo se concede al enfermo como ayuda: 1) aliviando y fortaleciendo el alma del paciente; aquí está el objetivo primario de este sacramento; 2) si es necesario, perdona el pecado y sus secuelas; 3) también condicionalmente, si conviene a la salud del alma, este sacramento da la salud corporal²¹. Es asimismo notable la precisión sobre el sujeto de la unción: se debe administrar a los enfermos, especialmente a los amenazados de muerte próxima²².

Da la impresión de que Trento evita el reduccionismo tanto al ámbito corporal como al espiritual, que había tenido lugar en épocas precedentes. Sobre todo se dice, y claramente, que esta unción no es el sacramento de los moribundos. Siguiendo esta línea de apertura, en 1556 el *Catecismo Romano* afirma: «Está fuera de duda que contribuye nota-

este sacramento no es perdonar los pecados, sino recuperar la debilidad no sólo espiritual, sino también corporal (*Contr. Gent.*, IV, 73; III, 65, 1).

¹⁹ DS 1324.

²⁰ DS 1695.

²¹ DS 1696.

²² DS 1698.



blemente a que el sacramento confiera mayor abundancia de gracia el hecho de que el enfermo conserve aún todas las fuerzas del corazón y la mente, manteniendo conscientes la fe y una buena voluntad». A pesar de todo, la práctica litúrgica no entró por esta demanda, y conforme a esa práctica funcionó por muchos años la norma disciplinar de la Iglesia²³.

3. Para una renovación

En los últimos siglos no prosperó la teología ni se renovó la celebración de este sacramento, que ha seguido siendo para los moribundos; era como el último arreglo de cuentas, una vez perdonados los pecados graves en confesión y recibido el viático.

Pero en los años 50 se fomenta el conocimiento de la tradición, y la reflexión teológica prospera en dos líneas y con dos énfasis. Unos destacan la dimensión escatológica del sacramento: respecto a la unción bautismal, es como «la última unción» para superar la lucha final y entrar en el mundo del Resucitado. Otros destacan el objetivo de la unción como fortalecimiento del enfermo para que se mantenga firme y viva con valentía los dolores de la enfermedad; el sacramento tiene un valor terapéutico para la totalidad del hombre²⁴.

a) Aportaciones del Vaticano II

Asumiendo el fruto de la reflexión teológica, el concilio, sin dar una doctrina completa ni derimir cuestiones discutidas, da pistas importantes para una celebración renovada²⁵.

– Hay, en primer lugar, afirmaciones sobre artículos importantes.

²³ A pesar de que el *Catecismo Romano* (1566), que goza de la oficialidad y se apoyó en el concilio de Trento, manda que se administre la unción al enfermo «cuando se hallan en el sanas la inteligencia y la sensibilidad» (P. II, c. 6, n. 9) Y en lo mismo insistió el CIC de 1917: «Ha de procurarse con todo esmero y diligencia que los enfermos reciban este sacramento cuando están en la plenitud de sus facultades» (can. 944).

²⁴ La tendencia más escatológica es la alemana (M. Schmaus, J. Scheeben, K. Rahner), la tendencia más existencial es la francesa (B. Botte, J. Robillard, J. Ch. Didier)

²⁵ Sobre todo SC 73-75, LG 11

La unción de enfermos es un sacramento propiamente dicho: «Con esa unción y la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda los enfermos al Señor»²⁶; un acontecimiento de salvación en el que toda la comunidad empeña, actualiza y ofrece su vida de gracia.

«El sacramento de la unción de enfermos tiene una serie de objetivos: conseguir hablar de la enfermedad y de la muerte con serenidad; vivir juntos la prueba y la realidad humana de la separación inminente, especialmente la libertad que hace posible perdonarse y hasta reconciliarse; abordar con la mayor paz posible todo lo que en una existencia queda inconcluso a causa de la muerte; vivir juntos en la esperanza el término de una vida recordando la muerte de Jesús».

G. Fourez,
Sacramentos y vida del hombre.
Celebrar las tensiones y los gozos de la existencia
(Santander 1983) 180.

Es un sacramento «para quienes están en peligro de muerte por enfermedad o por vejez»²⁷. Luego no para los moribundos ni para los que sufren una enfermedad leve. Consiguientemente, mejor que «extrema unción», ese sacramento debe ser llamado «unción de los enfermos»²⁸.

Siguiendo la tradición verdadera y evocando el proceso de la iniciación cristiana, el servicio sacramental a los enfermos incluiría como tres pasos del único dinamismo: penitencia-unción-viático²⁹.

– También es importante la finalidad o eficacia de la celebración sacramental. En apretada síntesis, el Vaticano II lo dice así: este sacramento se celebra «para que el Señor paciente y glorificado alivie y salve a los enfermos; y para que éstos se asocien voluntariamente a la pasión y muerte de Cristo y así contribuyan al bien del pueblo de

²⁶ LG 11

²⁷ SC 73

²⁸ SC 73.

²⁹ SC 74

Dios»³⁰. «El Señor paciente y glorificado», que fácilmente recuerda la expresión «en nombre del Señor» (Sant 5, 14), es la fuente de salvación y de alivio. La presencia de Cristo resucitado es la oferta de la Iglesia que celebra el sacramento; pero el enfermo debe acoger y hacer suya esa oferta, asociándose libremente y por la fe al dinamismo paschal de Cristo.

No se trata de curaciones mágicas, sino de una profunda experiencia creyente que da seguridad y confianza, que salva de la soledad y la desesperación, que reanima psíquica y físicamente al enfermo. Esa integración voluntaria del propio sufrimiento en la muerte y resurrección de Jesús contribuye a la edificación de la comunidad creyente. Con la dimensión cristológica se acentúa igualmente la dimensión eclesiológica.

b) Espiritualidad del sacramento según el Nuevo Ritual

El Vaticano II pide que se revise y adapte el rito de la unción, y a esa demanda respondió el *Nuevo Ritual* para la unción de enfermos. Promulgado el 13 de noviembre de 1972, supone una verdadera renovación en muchos capítulos: concreta la enseñanza y orientaciones del concilio, aplica los principios de la reforma litúrgica, sitúa este sacramento en la pastoral general de los enfermos y en el nuevo contexto socio-cultural. Pero creo que lo más peculiar del *Ritual*, avalado por la const. *Sagrada unción de los enfermos* que lo introduce, es la teología y espiritualidad del sacramento que inspira la reforma y las adaptaciones³¹.

En dicha constitución, Pablo VI reafirma la sacramentalidad de la unción de enfermos apoyado en los testimonios clásicos de la Escritura, en la tradición viva y en el magisterio de la Iglesia. Al mismo tiempo introduce cambios importantes y teológicamente significativos: 1) nueva fórmula sacramental: «Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia, te ayude el Señor con la gracia

del Espíritu Santo, para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforme en tu enfermedad»; 2) en cuanto al material para la unción, como el aceite de oliva escasea en muchas regiones, se permite otro tipo de aceite, «con tal de que sea obtenido de plantas, por parecerse más al aceite de oliva»; 3) se simplifica también el número de unciones: en caso de necesidad, una es suficiente, pronunciando íntegramente la forma sacramental; 4) el sacramento puede ser celebrado de nuevo, si el enfermo, una vez recuperado, recae, o en momentos más agudos de peligro durante la misma enfermedad³².

Los sacramentos «causan significando». Son símbolos que actualizan la gracia, el encuentro entre Dios y el hombre con una modalidad peculiar según condicionamientos y situaciones humanas. Al simbolismo de los sacramentos responde la celebración litúrgica, que será el lugar teológico para conocer la espiritualidad. Descubriremos el objetivo y significado que tiene la unción de enfermos, leyendo despacio el *Nuevo Ritual*.

• *Supuestos fundamentales*

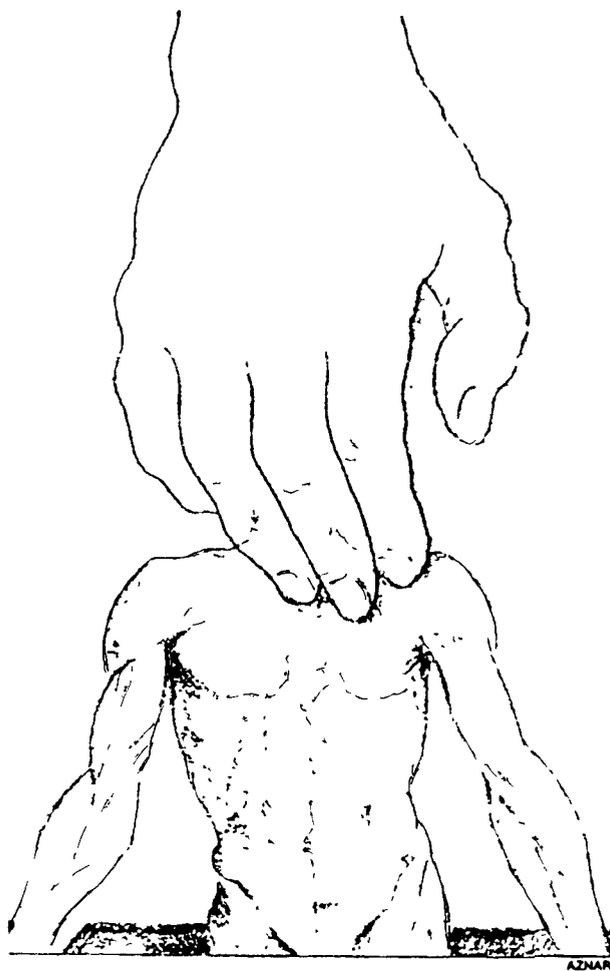
– El Dios de la fe cristiana es dueño de la vida y quiere que todos los hombres tengan vida en abundancia. Por eso la plegaria de la unción se dirige a la Trinidad: «Padre, que por nosotros y por nuestra salvación enviaste a tu Hijo al mundo; Hijo Unigénito, que te has rebajado haciéndote hombre como nosotros para curar nuestras enfermedades; Espíritu Santo Consolador, que con tu poder fortaleces la debilidad de nuestro cuerpo».

– Ese Dios de la vida ha manifestado su amor e inclinación a favor nuestro en Jesucristo: «Por nuestra salvación enviaste a tu Hijo al mundo»; «has querido sanar nuestras dolencias por medio de tu Hijo, que nos abrió la puerta de la vida». Convencida de esta inclinación gratuita de Dios en Jesucristo, la Iglesia ruega: «Mira, Señor, con amor a este enfermo», «que sienta en su cuerpo y en su

³⁰ LG 11.

³¹ El concilio pide que se adapte el rito (SC 74 y 75). Sobre el contenido del *Ritual*, D. Borobio, *o. c.*, 676-679.

³² AAS 65 (1973) 5-9.



- *Salud espiritual y salud corporal*

Según el *Ritual*, salud del espíritu y salud del cuerpo son efecto de la unción. Así se pide para el enfermo: «Que se sienta confortado en su enfermedad y aliviado en su sufrimiento». Y evocando la virtud natural del aceite: «Tú que has hecho que el leño verde del olivo produzca aceite abundante para vigor de nuestro cuerpo, enriquece con tu bendición este óleo, para que, cuantos sean ungidos con él, sientan en cuerpo y en alma tu divina protección y experimenten alivio en sus enfermedades y en sus dolores». En la cultura donde tuvo lugar la revelación bíblica y el cristianismo dio sus primeros pasos, el aceite de oliva y la unción eran símbolos de alimento, fortaleza y curación de la enfermedad ³³.

Concretando un poco más, son señalables tres rasgos:

- Fortalecimiento del espíritu. Eso significan la unción e imposición de las manos. La unción «reconforta y consuela»; «levanta el ánimo del enfermo y puede superar todos sus males»; «alivia sus angustias». Fuerza y alivio que radican y se apoyan en la confianza cristiana: «Aviva, Señor, en él la esperanza de salvación que conforte su cuerpo y su alma»; «permanezca en la fe y en la esperanza, dé a todos ejemplo de paciencia, y así manifieste el consuelo de tu amor».

- Esa confianza puede hacer que el enfermo recobre su vigor al sentirse amado y aceptado por Dios: «Para que, libre de tus pecados, el Señor te conceda la salvación y te conforte en la enfermedad». Y la Iglesia pide por el enfermo: «Que obtenga el perdón de los pecados y sienta la fortaleza del amor de Dios».

- En este clima tiene su espacio y es posible la curación psico-somática. Este sacramento «da vida y salud», «mitiga los dolores», «alivia las angustias», «da nuevas fuerzas al cuerpo».

Como se ve, son muchos los matices en el simbolismo y espiritualidad que incluye la unción de los enfermos. Sólo pueden ser debidamente articulados sobre doble base: – hay una rica experiencia de fe que vive y celebra la comunidad cristiana; palabras

alma tu divina protección»; y volviéndose al enfermo: «Que el Espíritu Santo te ilumine», «que el Señor haga brillar su rostro sobre ti». Sólo avalada por la «bondadosa misericordia» de Dios, la Iglesia realiza la unción santa.

- La unción de los enfermos es un acto de toda la comunidad creyente: «Oración de nuestra fe». La Iglesia orante confiesa lo que cree y vive. En las letanías prescritas por el *Ritual*, toda la comunidad cristiana invoca «la misericordia de Dios en favor de nuestros enfermos».

³³ Ver Jr 8, 22, 46, 11, Is 1, 6, Am 6, 6, Ez 16, 9.

y gestos rituales no son más que manifestaciones aproximativas de esa fe; – unidad corpóreo-espiritual de la persona humana; la salvación del enfermo tiene significado de totalidad espiritual, psíquica y física.

c) *Mirando a la práctica*

La práctica de este sacramento ha venido siendo muy deformada y su renovación no será fácil; pero ésta es urgente porque la enfermedad y el desvalimiento pertenecen a la condición humana. Indico primero unos puntos de carácter doctrinal, para después sugerir algunas orientaciones pastorales.

• *Convicciones de fe*

Este sacramento logra su significado teológico en una fe que discurre sucesivamente:

– Los cristianos creemos en el Dios de la vida; no quiere la muerte ni la enfermedad de los hombres. La vida, conjunto de todos los bienes que nos dan felicidad, es el anhelo profundo y la esperanza de la revelación bíblica. Cuando se haga realidad el proyecto del creador, «ya no habrá muerte ni llanto, ni gritos ni fatigas» (Ap 21, 4)

– Jesús es portador del tiempo nuevo «curando enfermos». En la mentalidad de su época se creía que la enfermedad era castigo por el pecado, y así los enfermos llevaban, junto con sus dolencias físicas, el sentimiento de culpa, y caían en el pesimismo fatalista. Una soledad sin confianza y una terrible marginación que rebasaba todos los marcos de humanidad en los enfermos de lepra.

Ante la maldición del enfermo por la sociedad y frente a la sensación fatalista, Jesús transmite confianza: Dios quiere que todos los hombres tengan vida y realiza ya su voluntad: «Los ciegos ven, los inválidos caminan, los sordos oyen y los leprosos quedan limpios» (Mt 11, 5). Donde parece que no hay porvenir, sí hay porvenir; los que socialmente nada cuentan y son echados fuera, para Dios sí cuentan y son integrados en la sociedad humana. La confianza de Jesús despertaba confianza en los enfermos que se veían libres del fatalismo y aliviados en su postración. Admitiendo que Jesús tuvo poder extraordinario para curar enfermos y que,

según los evangelios, en algunos casos ejerció ese poder, su confianza en el Padre, vivida y transpirada con intensidad única, tuvo ya en sí misma fuerza curativa.

– Jesús envió a sus discípulos para expulsar a los demonios y curar enfermos. La comunidad cristiana no debe abandonar esta vocación. Su objetivo y su misión no son la muerte, sino la vida. *La Iglesia se une al combate de Dios y al combate de los hombres por la vida en contra de la enfermedad y de la muerte*³⁴.

Por eso resulta significativo el cambio del nombre «extrema unción», por «unción de los enfermos». No es un sacramento que prepare a «bien morir», sino a «vivir bien» la enfermedad y las amenazas de muerte. Sus destinatarios son los enfermos, que incluso pueden recibir el sacramento varias veces mientras luchan por vencer la misma enfermedad. Precisamente por eso, el común denominador de quienes, según el *Nuevo Ritual*, pueden recibir este sacramento, parece ser: quienes sufren desórdenes orgánicos, o un debilitamiento físico o psíquico de tal gravedad que su vida queda seriamente perturbada.

– El combate de la Iglesia por la vida contra la enfermedad tiene muchas manifestaciones y mediaciones. En la historia del cristianismo es bien notable su beneficencia en el campo de la salud. Ese combate incluye también la curación de los enfermos que tiene lugar en el sacramento de la unción.

La curación psicológica y moral mediante la confianza que da la cercanía de Dios no presenta mayores dificultades. Otra cosa es la «curación corporal». A veces se niega esa eficacia: la curación física fue un poder exclusivo de Jesús; entre los primeros cristianos, la unción era como un medio curativo para contrarrestar los ritos mágicos del paganismo. Pero contra estas dificultades vienen los datos de la revelación y la convicción en las comunidades cristianas durante los ocho primeros siglos. El concilio de Trento reconoció el efecto cu-

³⁴ El Vaticano II fue muy consciente de esta misión en favor de la vida, que debe realizar la Iglesia. Ella mira con particular simpatía y «abrazo a todos los afligidos por la debilidad humana» (LG 8); se une «especialmente a los pobres y afligidos» (AG 12).

rativo-corporal de este sacramento condicionalmente "si conviene a la salud del alma" Siguiendo la doctrina y orientacion del Vaticano II, el *Nuevo Ritual* destaca bien este aspecto curativo-corporal «el hombre entero es ayudado en su salud»³⁵

La expresion parece adecuada para explicar el efecto de la uncion en la salud corporal. No es cuestion de remedios milagrosos, ni de competencia con medios clinicos que hoy tenemos. Se trata mas bien de una curacion posible *dentro de la unidad cuerpo-espiritual que es la persona humana*. El malestar fisico daña y paraliza de algun modo a la totalidad de la persona, cuyos animos influyen tambien sobre nuestro funcionamiento corporal. Hay enfermedades psicicas que no tienen cabida en los cuadros clinicos, ¿no habra tambien otros factores y otro dinamismo de curacion incontrolable por los medicamentos y por los medios tecnicos de la ciencia? Hay una curacion que permite al enfermo asumir, dar sentido, integrar su enfermedad en la totalidad de su persona y de su destino. Asi puede avivar las fuerzas corporales paralizadas por el miedo, y en todo caso ser dueño de si mismo incluso en el sufrimiento.

• Algunas orientaciones

La uncion de los enfermos no se puede ver ni administrar como un rito aislado, sino dentro de la vocacion bautismal, en un proceso de vida cristiana, y como expresion de una existencia comunitaria.

– Hay que situar este sacramento *dentro de la vocacion bautismal*. La incorporacion sacramental a la muerte y resurreccion de Cristo tiene lugar en el bautismo, pero hay que hacer realidad en la existencia lo que se ha celebrado en el sacramento. Y aqui viene la incorporacion activa y libre del hombre, aceptando humillaciones fisicas, penalidades psicologicas y limitaciones morales. Todas esas deficiencias y las muertes que se nos imponen continuamente son lugar donde los bautizados «mueren cada dia» con Jesucristo. Sin embargo, tambien avanzan ya como cuerpo del Resucitado, asi, la enfermedad y el debilitamiento, que son males en si

mismos, tienen un sentido nuevo dentro de un proyecto de salud o salvacion mas integral.

– La uncion de enfermos tiene su debido marco en *un proceso de vida cristiana*. Segun el *Ritual*, debe ser precedida por la celebracion de la penitencia, y despues se da el viatico. La uncion de los enfermos sera significativa y eficaz en la medida en que los enfermos tengan una fe viva y se unan a la celebracion sacramental en que la Iglesia confiesa su fe y ofrece su vida.

– Finalmente, parece fundamental *el clima comunitario en la celebracion de este sacramento*. Los enfermos son miembros vivos de la comunidad. Si por su situacion no pueden participar en las celebraciones comunitarias, habra que prestarles atencion y hacerles sentir la presencia de la comunidad no solo llevandoles la eucaristia, sino tambien mediante visitas y gestos de fraternidad. La uncion con la oracion de la comunidad, que nos refiere Sant 5, 14-15, es un gesto solemne, pero dentro de una comunidad viva cuyo criterio de conducta es visitar, prestar atencion a los desvalidos (Sant 1, 27).

La visita con amor a los enfermos fue muy recomendada en los primeros siglos y parece fundamental para que logre su hondura el sacramento de la uncion³⁶. Antes de unguir al enfermo y pronunciar las oraciones rituales, hay que vivir con el la enfermedad. Cuando durante la enfermedad se da el debido acompañamiento del enfermo, cabe la necesaria catequesis para el sacramento, que libremente sera pedido por el enfermo y podra ser celebrado como un acontecimiento de gracia para toda la comunidad cristiana.

Lecturas

- A Chavasse, *La oracion por los enfermos y la uncion sacramental*, en A Martimort *La Iglesia en oracion* (Barcelona 1964)
- M Nicolau *La uncion de los enfermos. Estudio historico dogmatico* (Madrid 1965)
- L de Mendijur y F de Retana, *La uncion de los enfermos* (Madrid 1966)

³⁶ La visita a los enfermos practica muy recomendada en los primeros siglos, entra en la preocupacion del *Nuevo Ritual*. Intr. n 4 33 35 87

³⁵ Intr. 8. Matiza bien este punto D Borobio o c. 707 708

C. Ortemann, *El sacramento de los enfermos. Historia y significación* (Madrid 1972).
J. L. Larrabe, *La Iglesia y el sacramento de la unción de enfermos* (Salamanca 1974).
Secretariado Nacional de Liturgia, *Los sacramentos de los enfermos* (Madrid 1974).

J. Feiner, *Enfermedad y sacramento de la unción*, en MS, V (Madrid 1984) 467-523.
D. Borobio, *Unción de enfermos*, en *La celebración en la Iglesia*, II. Sacramentos, 655-743.

III

**AL SERVICIO
DE LA COMUNIDAD**

«Con la unión íntima de sus personas y actividades, marido y mujer se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente» (GS 48).

«Para dirigir al pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios para el bien de todo el cuerpo» (LG 18).

En la clasificación de los siete sacramentos, santo Tomás incluye orden y matrimonio en un mismo apartado: los dos sirven a la comunidad. El primero, porque da «el poder de regir a la comunidad y actuar públicamente en nombre de la misma». El segundo, porque mantiene y acrecienta la comunidad «corporal y espiritualmente» (III, 65, 1).

Hoy podemos justificar mejor y matizar las razones de unir estos dos sacramentos por su relación a la comunidad, aunque dando la prioridad al ma-

trimonio. Además de la procreación, este sacramento tiene un fin que siempre ha de conseguir: «la íntima unión como mutua entrega de las personas», «una íntima comunidad conyugal de vida y de amor» (GS 48); esa intimidad fructifica en los hijos, y así la familia viene a ser «una Iglesia doméstica», «una comunidad de amor» (LG 11; GS 47).

El sacramento del orden no sólo confiere unos poderes para realizar acciones peculiares en la comunidad cristiana. Sobre todo concede la gracia para que esos poderes o facultades sean ejercidos *como servicio a la comunidad*. Es la gracia del sacramento.

Podría hacer una síntesis de todo lo que se ha dicho sobre el matrimonio y el orden, pero prefiero remitir a síntesis ya bien hechas, y ofrecer aquí alguna de las claves importantes para dar sentido a estos sacramentos, dentro de la doctrina y orientaciones del Vaticano II.

7

El matrimonio, proyecto comunitario

1. Marcos de reflexión

Tres factores determinan el enfoque de este capítulo:

a) *Situación de muchas parejas*

Durante la última década, he trabajado pastoralmente en el catecumenado prematrimonial de Vallecas, este barrio populoso y popular de Madrid. En estos años y entre las jóvenes parejas se ven algunos rasgos importantes dentro de un panorama muy complejo donde caben análisis sólo parciales y provisionales.

No todos los bautizados piden ya casarse por la Iglesia; durante los años de oficialidad y mentalidad social católicas, muchos fueron llevados al bautismo, pero a esa primera oferta de gracia no siguió la catequesis adecuada para una profesión y práctica de la vocación cristiana en libertad responsable. En una situación de aconfesionalidad y secularismo, es natural que muchos bautizados se desapunten, pues no tienen fe ni convicciones cristianas.

Hay otros que quieren celebrar su matrimonio en la Iglesia, motivados por la costumbre, la inercia e incluso – cada vez menos– por presiones de la

familia o por no contrariar a su pareja. Pero tampoco aquí es posible dictaminar sin más, porque generalmente son varios los motivos que influyen simultáneamente. Casi siempre hay también un sentimiento religioso más o menos indefinido que pesa en la decisión.

Otras parejas celebran su matrimonio por la Iglesia porque son creyentes con una fe personal y responsable. Se consideran miembros de la comunidad cristiana, y quieren celebrar su amor en la fe que da sentido a su vida.

Estos tres tipos de comportamiento tienen una motivación común: el amor que impulsa y promueve la comunidad entre las personas. El «pienso, luego existo» formulado por Descartes supuso una revolución en el progreso del hombre moderno para ser él mismo y decidir por su cuenta. Pero quizás hoy aquella expresión tenga que dejar paso a otra clave: «amo, luego existo». Las parejas que pretenden casarse, independientemente de sus ideologías, credos o grados de fe cristiana, viven *la utopía del amor y de la comunidad*.

Las presiones familiares y sociales van cediendo, y es previsible que sean cada vez menos frecuentes los matrimonios por la Iglesia para guardar apariencias. Sin duda quienes se casan en cristiano con una fe personal y responsable manifiestan la forma

deseable de celebrar el sacramento cristiano, pero muchas otras parejas seguran pidiendo la celebracion eclesial de su amor, motivadas por una creencia religiosa indefinida o por una fe cristiana muy confusa desconocen la verdadera fe de la Iglesia y no ven que pueda significar esa fe para su amor y para su matrimonio

Resumiendo Hay distintas motivaciones entre las parejas de bautizados que hoy se casan por la Iglesia, pero todas tienen de comun la utopia del amor y de la comunidad Por otra parte, la fe cristiana modaliza y promueve el amor humano, celebrar ese amor en la fe de la Iglesia supone una novedad sobre cualquier otra vision o sensacion religiosa mas o menos indefinida Esta situacion postula que clarifiquemos que significa el amor y cual es su talante cristiano En esta doble preocupacion discurren las notas que siguen

b) *En el cambio cultural*

Es indudable que durante las ultimas decadas esta irrumpiendo una nueva cultura en la comprension de la sexualidad y en los modelos de familia Quizas por reaccion contra una mentalidad reprimida en el terreno de la sexualidad, se ha caido en una permisividad sin control ni sentido Hoy se va recuperando, al menos teoricamente, una vision equilibrada de la sexualidad que marca y promueve a toda la persona humana Por otra parte, las condiciones de nuestra sociedad zarandeada por la industria y por la tecnica clavan sus garras en el modelo de familia patriarcal, rompiendo tradiciones heredadas y atomizando la comunidad de la familia¹

Al romperse los marcos sociales que desde fuera mantenian o al menos facilitaban la comunidad familiar, no hay mas remedio que fundamentar bien las convicciones de las personas para que sean capaces de asegurar el desarrollo y perfeccion de su amor en el matrimonio Es el interrogante al que tratan de responder estas paginas ¿como pueden las nuevas parejas entender y vivir la incidencia de

¹ J Oninus *La rebelion juvenil Asfixia y gritos* (Madrid 1973) Varios *La crisis de la institucion familiar* (Barcelona 1975) Va 1105 *Nuevos planteamientos del matrimonio cristiano* (Bilbao 1978)

su fe cristiana y de la celebracion sacramental en su experiencia de amor?, ¿como salvaguardar y vivir lo permanente del matrimonio cristiano en una sociedad cambiante donde caen los modelos tradicionales de familia?

La clave que centra y unifica nuestra reflexion es «matrimonio como un proyecto de comunidad» En un primer punto, haremos una sintesis de lo que, bajo este angulo, afirma el Vaticano II Despues trataremos de aproximarnos a la comunidad de amor entre hombre y mujer, para finalmente ver que aporta el sacramento cristiano

c) *Vision del Vaticano II*

• «Comunidad de amor»

El concilio dedica un capitulo de la GS a «la dignidad del matrimonio y de la familia»² Es una sintesis apretada de la fe cristiana sobre esta realidad, pero confesada en la sensibilidad y cultura de nuestro tiempo Esquemáticamente, y en la perspectiva de comunidad, el discurso del concilio procede asi

• El matrimonio tiene como centro el amor mutuo entre hombre y mujer «Mutua entrega de personas»³ Se trata de «un amor eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de la persona y por tanto es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espiritu y de ennoblecerlas como elementos y senales especificos de la amistad conyugal»⁴

• Este amor busca la comunidad en la cual se verifica, se realiza y se perfecciona el matrimonio es «la intima comunidad conyugal de vida y de amor», «por el afecto conyugal, hombre y mujer ya no son dos, sino una sola carne»⁵

Esa comunidad de amor se desarrolla en dos

² N 46 52 LG 11 35 41 SC 77 AA 11 Juan Pablo II Exhort Ap *Familiaris consortio* 22 de noviembre de 1981

³ GS 48

⁴ GS 49

⁵ GS 48

etapas: a) «Mutua entrega de dos personas»; con la unión íntima de sí mismas y de sus actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, «adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente». El matrimonio es un proceso donde las personas hacen la experiencia del «don recíproco con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud»⁶; b) Pero el matrimonio tiene también otra finalidad: «Está ordenado por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole»⁷.

Dos aspectos sin embargo íntimamente conectados: «El matrimonio no ha sido instituido solamente para la procreación, sino que la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente»⁸. Perfección de los cónyuges en el amor y procreación tienen que ir unidos; los hijos son fruto del amor y sólo prosperan en ese clima; el amor conyugal que no tiende a la transmisión de la vida, fácilmente se ahoga en una concentración egoísta.

• La Iglesia declara que el matrimonio es una realidad humana y secular, independientemente de formas culturales y creencias religiosas: fundada por el creador y en posesión de sus leyes propias⁹. Estas leyes permanentes se pueden concretar:

– El matrimonio se realiza en comunidad íntima de amor, que se fundamenta en «una alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable»¹⁰. Esto conlleva «fidelidad conyugal y unidad indisoluble»¹¹.

– Porque el matrimonio tiene sus repercusiones «en la paz y prosperidad de la misma familia, y de toda la sociedad humana», exige un aval y un testimonio público. Los cónyuges se reciben y se comprometen mutuamente en y «ante la sociedad»¹².

⁶ GS 49.

⁷ GS 48.

⁸ GS 50.

⁹ GS 48.

¹⁰ *Ibid.*.

¹¹ *Ibid.*.

¹² *Ibid.*.

El matrimonio no se reduce a frío contrato; más bien es alianza o entrega mutua en el amor; pero esa entrega se articula jurídica y socialmente bajo la formalidad de contrato¹³.

• El amor entre hombre y mujer bautizados, que se confiesa y se celebra en la fe cristiana y en la comunidad creyente, es un sacramento: «El Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos *por medio del sacramento del matrimonio*»¹⁴. Esta calidad sacramental postula varias concreciones:

– El sacramento es un símbolo que actualiza la fe o experiencia de la Iglesia: Dios es amor gratuito que se inclina en favor del hombre y en Jesucristo se entrega para constituir un nuevo pueblo, mediante el bautismo, «baño de agua» (Ef 5, 25). En la celebración sacramental del matrimonio, la Iglesia vive con intensidad especial ese amor gratuito de Dios y en esa fe recibe a la nueva pareja de hombre y mujer que se aman. Confesando que su amor humano es ya un don de Dios, los esposos se comprometen a perfeccionarlo en la gratuidad del amor divino. Expresando su consentimiento libre y mutuo en este proyecto, los esposos celebran, son ministros del sacramento, que «se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable»¹⁵.

Con la celebración del sacramento, «el genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia»; el mismo amor humano es perfeccionado y elevado «como don especial de gracia y caridad»¹⁶.

Demos su justo valor a estos dos últimos términos: «gracia y caridad». El matrimonio sacramento dice una referencia singular a Jesucristo y a la comunidad creyente, cuya norma y criterio decisivo son la gratuidad y la misericordia. Por eso el matrimonio por la Iglesia debe fomentar «la perpetua

¹³ Nueva visión que hace suya el nuevo CIC, can. 1055, & 1.

¹⁴ GS 48.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ GS 49.

fidelidad», como es perpetua la entrega de Dios en Jesucristo y en la Iglesia ¹⁷.

Ese amor vivido como seguimiento de Cristo, re-creación de los mismos sentimientos que vivió Jesús de Nazaret, fortalece también a los cónyuges en el perfeccionamiento de sus relaciones conyugales y en su misión de ser padres responsables: «Vivificados por la gracia para la vida de santidad, los esposos cristianos cultivarán la firmeza en el amor, la magnanimidad de corazón y el espíritu de sacrificio» ¹⁸. En otras palabras, serán «intérpretes del amor de Dios», promoviendo «los derechos de las personas» –cónyuge, hijos– que son imagen viva del creador ¹⁹.

Pero fidelidad, servicio desinteresado, respeto hacia la persona del otro y promoción de su libertad ya no son leyes impuestas desde fuera, sino exigencias de la gracia o amor infundido por el Espíritu en el corazón de las parejas, que lo celebran y perfeccionan en la celebración sacramental de su matrimonio.

– Según la fe cristiana, todos los hombres son hijos de Dios y hermanos. Sólo *proyectado en esta nueva y más amplia familia*, es fiel a su verdad el proyecto cristiano del matrimonio. El concilio habla para todos los bautizados: «Rescatado el tiempo presente y distinguiendo lo eterno de lo pasajero, los cristianos promuevan con diligencia los bienes del matrimonio y de la familia con el testimonio de la propia vida y unidos cordialmente a los hombres de buena voluntad» ²⁰. Secundando esta llamada, el matrimonio cristiano debe formar y promover un hogar abierto y solidario. Debe ser una célula dentro de la sociedad, comprometida con todos los hombres, grupos y movimientos que busquen los valores del reino: paz en la justicia y en el amor.

– El sacramento del matrimonio no sólo es punto de llegada, celebración de un amor ya existente. También es punto de partida, *un proyecto a realizar en la conflictividad de la historia*. Por eso los cónyuges tendrán que «casarse todos los días». Según la

teología tradicional, hay algunos sacramentos –bautismo, confirmación, orden y matrimonio– que, además de la gracia en el momento de su celebración, conllevan también una garantía de ayuda divina en el transcurso de la existencia para llevar a cabo la misión correspondiente; ya en el matrimonio, «para que los cónyuges puedan realizar las exigencias de su estado conyugal» ²¹.

- *Novedad en la continuidad*

El Vaticano II confiesa la misma fe que los concilios de Florencia y de Trento ²², pero aporta otra visión y nueva consistencia en tres puntos:

- El amor humano como *lugar en que se manifiesta el amor de Dios* en favor de los hombres.

- Importancia decisiva de que la pareja comprometida en la celebración del matrimonio viva la fe cristiana. *Los cónyuges son ministros del sacramento* precisamente porque de modo explícito vinculan su amor al amor gratuito de Dios, y esta conexión sólo puede tener lugar en la fe. En otras palabras, el matrimonio cristiano sólo alcanza su verdadero sentido en la vocación bautismal de seguir a Jesucristo. Si las parejas no viven esa vocación, ¿cómo van a celebrar la dimensión teológica y las implicaciones evangélicas de su amor humano?

Para celebrar este sacramento se necesita «un consentimiento personal e irrevocable». Apoyado en la fe según la cual todas las personas son imagen de Dios, este consentimiento sí es posible. Admitamos que el reconocimiento de la persona humana como valor absoluto e inmanipulable no es sólo confesión e imperativo de los explícitamente cristianos; pero es indudable que esos valores son reafirmados y promovidos en la fe cristiana, precisamente porque confiesa lo divino de los derechos humanos, ya que todos los hombres y todas las mujeres son imagen viva de Dios.

- El matrimonio es proyecto de comunidad, donde se refleja y se concreta la calidad comunitaria de la Iglesia. Pero esta verdad conlleva sus exi-

¹⁷ GS 48.

¹⁸ GS 49.

¹⁹ GS 50.

²⁰ GS 52.

²¹ DS 3714.

²² Conc. de Florencia (DS 1327); Conc. de Trento (DS 1797-1816).

gencias prácticas. Muchas de las parejas que hoy se casan por la Iglesia tienen un desconocimiento, noticia lejana o idea equivocada de la misma. Por otra parte, muchas veces las parroquias, lugar de referencia que la gente tiene para conocer qué es la Iglesia, parecen más organizaciones burocráticas para dar sacramentos, que comunidades vivas de fe operante y celebrada. Cuando el Vaticano II declara que la familia es «como una Iglesia doméstica», demanda una profunda renovación comunitaria de las mediaciones cristianas, cuya realidad más palpable para todos son las parroquias.

En las páginas que siguen intentaremos relacionar *amor entre interpersonal-amor conyugal-celebración sacramental del amor*. Describiendo las distintas etapas, se verá mejor cómo el sacramento del matrimonio es promoción del amor humano, y cómo la fe cristiana perfecciona la experiencia de los hombres.

2. El amor: yo-tú-nosotros

El amor es necesidad fundamental del ser humano. Aunque muchas veces adulterado y oscurecido, retoña una y otra vez en nuestro suelo. De niño, adolescente, maduro y anciano, todos llevamos dentro esta necesidad, y todos tenemos experiencia gozosa del amor. Por eso cada uno tiene derecho a pedir la palabra para ofrecer su experiencia.

Pero ese mismo conocimiento generalizado implica una limitación, porque la experiencia es siempre personal; sólo podemos tenerla por y para nosotros mismos. No es posible que uno solo diga lo que cada uno vive con matiz peculiar e irreplicable. Soy consciente de tal limitación.

También adelanto el contenido y orden a seguir en este apartado. Hay una tesis fundamental: *en su misma entraña, el amor es anhelo y realización de comunidad entre amante y amado*. El desarrollo en distintos puntos obedece a una sencilla observación: sin duda el amor conyugal entre hombre y mujer es un caso en cierto modo prototipo; en él pensamos casi siempre que hablamos del amor. Pero un detalle del lenguaje ya nos hace pensar: no sólo decimos que mujer y hombre se aman; hablamos también de amor al arte, a la patria y a otras

realidades. Tiene que haber algo común a todo amor. Dentro del mismo, veremos la peculiaridad del amor entre personas; y más concretamente de la familia, comunidad de amor.

Por otra parte, no basta que hablemos del matrimonio reduciéndolo al momento de su celebración. Esta viene a ser punto de partida, primer eslabón de un camino y de un quehacer comunitarios. Es otro aspecto a contemplar en este capítulo.

a) *Dinamismo del amor*

Para todo lo que vamos a decir, hay una pregunta fundamental: ¿cuál es la verdad interior del amor: manifestaciones del mismo, su proceso, su intención de fondo; cómo nace, cómo vive, qué busca?²³

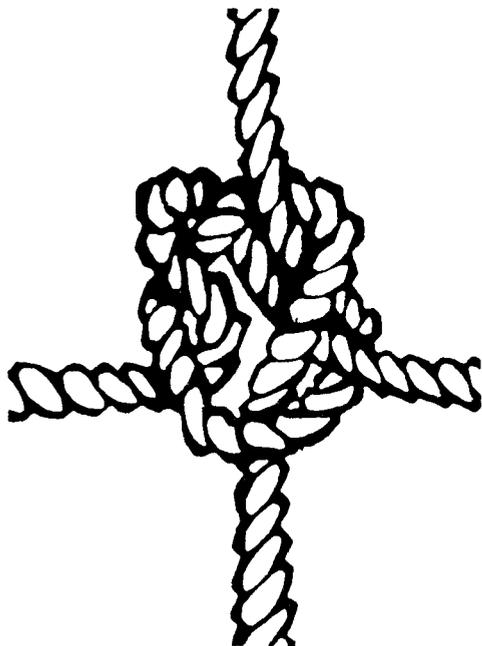
«En el amor todo es actividad; en lugar de consistir en que el objeto venga a mí, soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí; es tal vez el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia la otra cosa. No ella hacia mí, sino yo gravito hacia ella».

J. Ortega y Gasset,
Estudios sobre el amor, en
Obras completas, t. V (Madrid 1958) 554.

Aunque no es posible reducir a fríos conceptos ni esquemas rígidos lo que fluye como vida, hay tres matices en el amor: el que ama se ve lanzado hacia la persona u objeto amados, apuesta por ellos; y desea el encuentro, la convivencia, la fusión con los destinatarios de su amor. Así el amante se realiza como persona proyectándose hacia el otro.

En el amor hay una experiencia inicial: uno se ve irresistiblemente atraído por alguien o por algo; «enamorado» quiere decir metido en el dinamismo irresistible del amor. Pero es muy difícil mantener

²³ J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*; M. Buber, *Yo y tú* (Buenos Aires 1967); E. Fromm, *El arte de amar* (Madrid 1976).



vivo el amor cada día en las contrariedades y asperezas del camino. Sin embargo, la verdad interior y las exigencias del amor permanecen constantes, aunque algunos matices puedan ser más sensibles en la experiencia fascinante de los comienzos. En esa verdad y dinamismo permanentes nos fijamos ahora.

- *Salir hacia...*

– Según la primera impresión, «amar» es como un abandono de nuestro asiento. Es fuerza que nos inquieta, desinstala y lanza sin remedio hacia el amado. Un artista piensa en su obra y vive apasionado por ella; cuando el hombre vive su amor hacia una mujer, sufre respecto a la misma una dependencia inevitable. La madre no puede olvidar a su hijo que ha salido de casa en una mañana fría. El amor es como *fascinación que nos arranca de nosotros mismos*. El que ama vive volcado hacia, existiendo para, emigrando de sí mismo. «Ex-tasis», dice santo Tomás. Impulso que pone al hombre

fuera de sí exigiéndole permanencia intencional en el amado.

– El hombre se ve arrastrado por el amor *gratuitamente*. El amor irrumpe como empuje incontrollable que nos pone en movimiento sin contar con nuestra decisión. Tiene su temperatura: no discurre como la imaginación matemática, ni con las categorías del pensamiento racional; viene a ser «manía divina», según Platón. El que ama, vive obsesionado por el ser amado, sin pensar mucho en las dificultades; arriesgando la propia seguridad. Está dispuesto incluso a morir porque así se manifiesta plenamente su entrega ²⁴.

El amor es gratuito. Sin argumentos objetivos de la razón. El que ama de verdad, vive en actitud oblativa, de apertura u ofertorio. En su experiencia personal, cada uno de nosotros puede ver esa intención originaria y ese dinamismo del amor.

– En esta oblación de gratuidad, el amor conlleva cierta desarticulación de uno mismo. El que ama, «tiene que morir a sí mismo de alguna forma»; es una muerte o sacrificio exigido por la salida en gratuidad hacia el amado; ¡cuántas preocupaciones y desvelos por nuestros seres queridos!; ante su dolor, no es posible la indiferencia: ¿cómo un padre dormirá tranquilo sabiendo que su hijo vive amenazado por una desgracia?; ¿cómo soportar impasibles la marginación y atropellos sufridos por nuestros amigos? Más de una vez, el amor verdadero en favor de una causa justa exigirá soportar los conflictos incluso con familiares que se opongan o interpongan en ese compromiso.

Cuando muere un pariente o un amigo, el amor se hace dura experiencia, pues con él muere algo de nosotros mismos. Aunque no última palabra, el sacrificio es condición necesaria para el verdadero amor; algo así como su aspecto negativo. El amor genera conflicto que lo acrisola y hace madurar.

– El amor es una experiencia que nos permite sufrir en carne propia la condición del hombre: «alguien fundamentalmente pobre», carencial, que necesita del otro; que avanza por la vida «insatisfecho» y sediento. El amor es una llamada para ser más de lo que somos. El que ama de verdad está

²⁴ 1 Cor 13, 4-7; Jn 15, 13.

pidiendo, invoca, confiesa en voz alta que carece de algo; como un ser abierto hacia el porvenir.

- «*Tú no morirás*»

Amor y odio llevan la misma dirección; los dos van hacia el objeto que los polariza. Pero su intención es bien distinta. El odio arremete contra, lleva dinamita para destruir; el hombre desencajado y ávido de venganza quiere devorar a su adversario. El amor, en cambio, es portador de vida; envuelve al amado en un clima de favor.

El que odia, realmente hiere y mata. El amor, en cambio, se acerca con suavidad, se preocupa de afirmar y re-crear al amado. Es voluntad de promoción; el hombre que ama, desea que viva la mujer amada, que sea ella misma, que logre su perfección y libertad como persona. Amar es trabajar decididamente para que el ser amado permanezca vivo; no permitir que fenezca; buscar su continua promoción. El que ama de veras está diciendo al amado: «tú no morirás».

El amor es afirmación cálida en favor del amado, cualquiera sea su actitud para con nosotros. Incondicional como el amor de una madre que nada escatima para que su hijo nazca y prospere. Aceptación de la persona o realidad amadas, garantizándoles su perfeccionamiento.

– *Porque te amo*

Todos percibimos o experimentamos dos formas de acercarnos a personas o cosas que de algún modo nos interesan. Una, cuando vamos únicamente buscando la satisfacción o ventajas que nos pueden aportar. Apetecemos un día de sol claro y aire limpio que nos liberen por algunas horas del atosigamiento sufrido en la gran ciudad. A veces deseamos la compañía de una persona sólo para nuestro desahogo.

Es un amor que tiene como lema: «Te amo porque te necesito». Más que sacarnos de nosotros mismos hacia el amado para favorecerle gratuitamente, nos impulsa para que nos posesionemos y utilicemos la realidad apetecida. Es un amor engañoso que fácilmente degenera en egoísmo y convierte a las personas en piezas de consumo. Al fin y al cabo,

egoísta es el que sólo se interesa por sí mismo, incapaz de vivir el amor como entrega sin retorno hasta las últimas consecuencias.

A esta entrega responde la verdadera forma de amar: arriesgarse por el otro. Sin compensaciones a una soledad e interrogantes que conlleva la salida de nosotros mismos. Es un amor libre para seguir siendo gratuito. Una dedicación al ser amado. Una dádiva, sencillamente porque se tiene buen corazón. Expresión comprometida y total de la propia persona con el ser amado. La ternura de una madre sin medida ni salario nos remite a ese ámbito sagrado no sujeto a intereses mezquinos. Amor maduro que se confiesa gracia: «Te necesito porque te amo»²⁵.

– *A la escucha del otro*

El que ama, vive pendiente y atento a las necesidades y deseos del ser amado. Según sus demandas, ofrece algo de sí mismo; lo que está vivo en él: inteligencia, entusiasmo, creatividad. Si hay verdadero amor, esta oferta real es ineludible.

«El enamoramiento en su iniciación no es más que esto: atención anómalamente detenida en otra persona. Si ésta sabe aprovechar su situación privilegiada y nutre ingeniosamente aquella atención, lo demás se producirá con irresistible mecanismo; cada día se hallará más adelantado sobre la fila de los otros; cada día desalojará mayor espacio en el alma atenta. Esta se sentirá incapaz de atender a aquel privilegiado».

J. Ortega y Gasset, *Estudios*, 579.

– Siempre admitiendo que el amor va más allá del conocimiento, nadie ama si previamente no conoce; si no tiene noticia o al menos ha fabricado en su imaginación la realidad amada. Pero esa realidad conocida o imaginada se va desvelando poco a poco en la marcha de cada día. Por eso el amor necesita *vivir descubriendo siempre lo nuevo* del amado.

²⁵ Esta distinción nos recuerda otra de la teología escolástica: amor de concupiscencia, y amor de amistad (Santo Tomás, I-II, 26, 4).

Y no es sólo conocer al amado, sino todo aquello que le beneficia y agrada. El jardinero amante de las plantas debe conocer la calidad de la tierra que va bien a cada semilla, cuándo es tiempo de la poda y a qué horas es bueno el regadío. Este conocimiento es más delicado cuando se trata del amor a una persona; nuestra condición evolutiva e histórica, nuestra libertad real pero ambigua, hacen de nosotros seres inesperados y desconcertantes.

– El conocimiento exigido por el amor no es neutral. Persigue una eficacia que repercute en bien del amado. *Preocupación activa* por su existencia y promoción. Cariño y atención de la madre que tarea, besa y arropa con cuidado a su pequeño antes de que se duerma. Actividad diligente del labrador que con paciencia y afanoso esmero mueve una y otra vez la tierra para que preste su regazo cálido al grano de trigo. Entusiasmo del artista que mira, busca posición y luz adecuadas para la talla recién salida de sus manos.

Cuidado muy exigente cuando se trata de personas. El hombre viene a ser la planta más delicada: no sólo pasa necesidades comunes a todo animal; tiene anhelos e interrogantes que le hacen más amable, pero demandan mayor atención.

– Dando un paso más, la persona que ama *responde*; toma partido en favor del amado. El amigo verdadero no sólo se pone «al lado de», sino «del lado del amigo», compartiendo su causa y corriendo su misma suerte. El que ama sube a la misma barca del amado, cuyos asuntos pasan también a ser suyos; se solidariza con él hasta las últimas consecuencias. La madre defiende incondicional y a veces irracionalmente a su hijo; el verdadero artista lamenta que se pierda un cuadro de valor; y el hermano levanta su voz y se juega la vida por el hermano. «Tu no morirás», expresión del amor verdadero, se verifica en esta otra: «No dejaré que te maten».

– Esta preocupación y esta corresponsabilidad en los asuntos del amado no son paternalismo, dominación o manipulación. Faltaría entonces esa gratitud propia del amor auténtico, que pide «un espacio de respeto» a la dinámica y exigencias de la realidad que se ama. Ya la naturaleza impone sus cauces cuando nos acercamos a los seres no humanos: ¿cómo puede amar a los árboles el hombre que,

por puro capricho, prende fuego al bosque? Tampoco hay elemental respeto exigido por el amor cuando se pisotea con mal gusto las flores o se maltrata cruelmente a los animales.

Pero todavía es más exigente la responsabilidad cuando nos movemos en el mundo de las personas. Son muy peligrosas y sutiles la manipulación, opresión o represión larvadas sobre el otro bajo el pretexto de amor. No es fácil entregarse gratuitamente a favor del amado, buscar su bien, ponerse de su lado, sin exigir gratitud y correspondencia, renunciando incluso a compensaciones legítimas, aceptando la soledad que de algún modo es reserva y garantía del verdadero amor.

- *Anhelos de fusión*

– El amor se manifiesta y madura *en la comunidad*. Ahí tiene su lugar y encuentra su verdadero clima. El que ama, vive encantado por una realidad que le fascina; y ésta puede proporcionar tal encanto sólo si es o al menos aparece como perfección. Por eso es natural que amante y amado quieran comunicarse, vivir juntos siempre; para esto no cuentan las horas, cualquier tiempo es oportuno.

El odio mata, divide, dispersa; es diabólico en sentido etimológico de la palabra: lanza sin piedad a los hombres por caminos opuestos, trae discordia, ruptura, separación de corazones. En cambio, el amor da vida, une, aproxima; es simbólico, impulsa para que los hombres vivan en comunidad, se acerquen; quiere decir «con-cordia», corazón junto a corazón.

– El amado viene a ser *dimensión fundamental* del amante. Amor significa no admitir, en lo que de nosotros dependa, un mundo que no esté habitado por la realidad amada. El que vive sinceramente su amor al arte, se preocupa de visitar museos y contemplar las obras maestras; ¿quién puede imaginarse un cielo, un lugar de felicidad donde no estén sus seres queridos?

El amante vive la *urgencia ineludible de comunicación*. Quiere disolver su intimidad en el amado, y absorber la intimidad del «tú». Desea una invasión gozosa del otro, y apertura total de sí mismo. Ahí logra su satisfacción.

– El amor tiende a crear comunidad. Nos lleva

casi ciegamente a «estar con», a encontrar un lugar en el ser amado. Que allí donde «tú» estés, haya también un espacio para «mí». Amar es vivir como persona que se realiza en el amado. Para el que ama, la vida es perderse en el «tú», y esta pérdida significa una ganancia. Cuando uno siente que algo del «mí» ya no es solamente mío; se hace verdaderamente mío en la comunicación contigo. El amor inaugura un «entre»; el «yo» y el «tú» fructifican en el «nosotros».

– El amor es en el fondo ese máximo esfuerzo del hombre por superar la soledad, por compartir, avanzar con los otros. Siempre tiene que dar un paso más; no puede vivir sin esperanza. Tiene que salir de sí mismo para ir al «tú», y así realizarse.

Cuando el hombre sabe leer esa intencionalidad profunda del amor y ahonda en esa orientación comunitaria, sí está en el verdadero camino. Pero ello supone ya una intervención de la voluntad con todas sus posibilidades y todos sus riesgos.

- *Siempre es fecundo*

– El amor salta las barreras del aislamiento. Como salida gratuita de sí mismo, el que ama siempre avanza, incluso cuando su dádiva no tenga respuesta. El amante viene a ser primer beneficiario de su amor. Crece y se perfecciona el artista cada vez que crea, plasma y retoca su obra. Amar es vivir *disponible hacia una causa*; por eso mantiene viva la juventud.

Y todo, porque los hombres y las mujeres, las personas humanas, sólo se realizan en la medida en que salen de sí mismos libre y gratuitamente. Estamos llamados a ser más de lo que somos; y dar siempre un paso más es imperativo de nuestra vocación humana. No se perfecciona el potentado que, por alcanzar prestigio, deja caer altivamente su limosna; ni el que obedece por temor a unos castigos. En estos y otros casos similares falta el amor verdadero. Incluso la virginidad sólo es fecunda cuando se vive como una forma de amor.

– Entendido como éxodo hacia el otro para promoverlo, el amor tiene *un papel creativo*. El artista da vida y ser a su obra. La mujer que con amor riega todos los días sus tiestos, hace brotar el olor y perfume de las flores. Cuando una madre procura el

crecimiento y bienestar de su hijo, cuando envuelve sus pasos en el cariño y en el cuidado, está diciendo: «Es bueno que vivas, quiero que seas feliz en la tierra». Si tiendo la mano al desvalido para que se levante y siga caminando, si permanezco activo y atento junto a la cabecera del enfermo, estoy continuando la creación.

– La fecundidad del amor también se manifiesta en su *capacidad de unir*. La condición y la sexualidad humanas deben ser interpretadas como vocación a la comunidad. Las personas egoístas son incapaces de amar a los otros porque en el fondo tampoco se aman a sí mismas de verdad.

Como exigencia de comunicación, el amor que logra una relación interpersonal, siempre es fecundo. Por eso da pena ver cómo los hombres muchas veces desoímos esa voz que nos sugiere tender la mano a los demás, y morimos ahogados en nuestra mezquina egolatría. La revelación bíblica quiso dejarnos plasmada la vocación comunitaria del ser humano en aquella frase de Gn 5, 18: «No es bueno que el hombre esté solo». Llamados a la comunicación solidaria con los otros, siempre que respondamos al verdadero amor venceremos el aislamiento que mata.

b) *El amor entre personas*

Evidentemente, no es lo mismo amar a una obra de arte que a una persona humana. Esta tiene su dignidad peculiar que matiza también las relaciones de amor.

- *Responsable y libre*

– Hombre y mujer son «alguien», no sólo «algo» como una piedra o una mesa. La persona tiene conciencia de ser unidad que integra distintos miembros. El banco en que nos sentamos no es consciente de que sus piezas se articulan en una totalidad. El hombre tiene capacidad de sentirse único y distinto de todas las cosas y de los otros hombres.

– En su intimidad, la persona humana es responsable y libre. Puede disponer de sus facultades y recursos en orden a conseguir un objetivo propuesto libremente. Capaz de tomar en sus manos su propio destino, puede responder a una vocación

inscrita en su naturaleza y manifestada en la historia. Con esa libertad de autodeterminación, la persona humana decide sobre su existencia, encauza y da sentido a sus instintos.

Pero finalmente la persona en su núcleo más íntimo *es inaccesible*. Ahí somos desconocidos incluso para nosotros mismos. Y hay que respetar el espacio donde la persona queda inacabada y abierta, esperando su perfección definitiva.

– Con frecuencia, nuestra libertad ambigua no respeta la libertad del otro, y muchas veces nuestro instinto de posesión no tolera que la intimidad de la persona quede más allá de nuestro alcance y control.

Veamos un poco más despacio la peculiaridad del amor entre personas.

- *Gratuidad y elección*

– El amor interpersonal no es sentimiento ciego e incontrolable. Pasado el primer momento de fascinación, la libertad entra en juego; *el amor se vuelve opción y elección*. Una dirección en la vida. Una realización orientada de la propia existencia.

Es aquí donde cabe la alternativa. O el hombre decide mantener su seguridad, utilizando al otro únicamente para satisfacer sus deseos; o madura en oblatividad. El amor sólo alcanza su madurez por un camino: saliendo de una afectividad egoísta para fructificar en gratuita entrega. Progreso imposible sin la decisión del hombre que, leyendo el deseo profundo de su corazón, quiere dedicar toda su vida y empeños a la otra persona.

– Pero la dignidad humana del amado hace más exigente la salida de sí mismo que viene imperada por la exigencia de amar. La persona es irreductible, incommunicable y misteriosa en su intimidad. Cuando nos acercamos a ella, se nos revela sólo parcialmente, y siempre queda más allá *exigiéndonos nueva búsqueda*.

La mujer será enigma permanente para el hombre, y éste lo será para la mujer; la esposa será siempre oferta para el marido, y éste será para la mujer novedad aún no desvelada; así se mantiene activo y creativo el amor interpersonal, que simul-

táneamente incluye gozo, insatisfacción y esperanza.

– Quien es capaz de vivir en actitud de respeto y escucha, encuentra en el amor su auténtica espiritualidad. Cuando un amigo sigue tendiendo la mano al amigo irresponsable o ingrato, prueba que su amistad es verdadera. *En la prestación gratuita se prueba la verdad del amor*: cuando un marido perdona y disculpa sin rencor a la mujer que le ha traicionado, demuestra que su amor es verdadero; eso mismo manifiesta la mujer que vela noche tras noche junto a su marido enfermo. Si, al partir de este mundo un ser querido, sigue presente y vivo en nuestro corazón, estamos proclamando la permanencia del amor capaz de vencer a la muerte.

- *Afirmación y respeto*

El amor nos inclina en favor de la realidad amada. Pero cuando esa realidad es una persona, tiene también exigencias peculiares, pues la persona es libre, autónoma e inagotable en su intimidad.

– El amor verdadero quiere la existencia y *busca la promoción de lo amado*. Cuando el beneficiario del amor es una persona, entra un elemento nuevo: la libertad. Es posible disponer de una cosa; puede ser manipulada, cambiada y vendida según nuestras conveniencias. Pero el amor a una persona tiene que respetar su autodeterminación libre. No debe avasallar, someter por la fuerza o manipular paralizándolo el juicio y la elección de la persona.

Hay atropello de la libertad cuando se imponen leyes desde fuera sin aceptación explícita o implícita de quienes deben cumplirlas. Cuando exigimos a un amigo que acepte nuestra opinión que interiormente rechaza. Cuando un padre, sin explicaciones y con autoritarismo indiscutible, manda que sus hijos, capaces ya de pensar por su cuenta, entren por costumbres que no les convencen.

Afirmar al otro, esa tarea del verdadero amor, requiere *dejarle ser él mismo*. No ha entendido bien esta exigencia el hombre que pretende amar reduciendo y anulando al «tú», para disponer de él a su antojo. Decir «quiero que existas y que seas feliz» significa un voto de confianza, aventura de atención delicada e histórica, un amor probado en sacrificio.

Delicadeza, porque la persona humana es digna de todo respeto. Histórica, porque viene a ser tarea de cada instante. Confianza en el otro, cuya libertad muchas veces ambigua puede llevarnos a exigencias inesperadas.

– La persona que recibe nuestro amor tiene sus convicciones, puntos de vista y proyectos que deben ser tenidos en cuenta por el amante. Conocer a una persona exige atención, *capacidad de sorpresa*. Sin este conocimiento que se va logrando en el correr de los días y que nunca se satisface plenamente, no se ve a la otra persona en sus debidos marcos.

Por experiencia sabemos que cada persona tiene su estilo de manifestar la tristeza, el dolor y la alegría. No es posible llegar al hombre si desconocemos sus intereses y reacciones. Adivinando las causas que provocan el llanto de su hijo, cuyo lenguaje nada dice a los profanos, una madre es prototipo en el arte de amar.

Cuando falta ese conocimiento, tampoco es posible un diligente cuidado que debe ofrecer quien ama de verdad. Pero ese cuidado ha de ser ejercido con delicadeza y respeto hacia la persona. El hermano hace suya la causa de su hermano, pero no es justo privarle de su libertad ni dispensarle de su responsabilidad personal. Cuando el hombre decide por su cuenta sobre los asuntos familiares sin contar con su mujer, no ama realmente a su esposa. Tampoco hay amor verdadero cuando un hijo determina sobre la suerte de sus ancianos padres, sin tener para nada en cuenta la opinión de los mismos.

– Cada persona tiene también derecho a *un espacio de intimidad* totalmente incommunicable. No llegamos a conocer nuestro fondo, el secreto del hombre que llevamos dentro cada uno. Entonces, ¿por qué pretendemos invadir el recinto sagrado de cada persona? Cuando cometemos esa irreverencia, nos parecemos al niño que destripa su juguete para posesionarse de su misterio; en su atropello ha matado el encanto y la fascinación. Hay amores que matan precisamente porque degeneran en dominación: si no dejamos vivir al amado su intimidad, también el nuestro es un amor degenerado. A ese núcleo íntimo de la persona sólo tenemos aproximación en el amor no posesivo, sino en el amor gratuito y reverente.

• *Encuentro de libertades*

El amor de persona a persona tiene su lugar y objetivo en *la relación interpersonal*. Sólo con las personas humanas nos comunicamos en nuestro propio lenguaje. El autor del Génesis trata de justificarlo dando su interpretación sobre los orígenes: Dios quiere liberar al hombre de su aislamiento; para ello no sólo le presenta todos los vivientes no humanos de la creación; le ofrece también la mujer, alguien, una persona, de la misma carne, complemento de la persona varón (Gn 2, 23).

El encuentro de dos libertades y la comunicación interhumana imponen sus condiciones:

– Cuando dos personas se aman, hay un encuentro, brota una relación de *dos libertades en ejercicio*. Ya entre amigos nunca se renuncia sin más a la propia libertad. Tampoco se da esta renuncia en el verdadero amor: hombre y mujer siguen siendo libres cuando se aman, y este amor debe promover su libertad. Cada uno tiene sus iniciativas y toma sus decisiones; a partir de ahí, queda el espacio que puede llenar la persona del amado. También vale aquí la ley general: mi libertad termina donde comienza la libertad del otro.

Si amo de verdad, hago una oferta, una invitación a que el otro salga de sí mismo y se exprese. Pero el «tú» no es mío, aunque esté conmigo. Se expresará, saldrá de sí mismo, no porque yo le domine o porque no tenga más remedio, sino porque libremente responde al amor experimentado. Nunca, tampoco en el amor, es justo disponer de una persona; sólo se puede contar con ella, escucharla, solicitarla con reverencia y esperar sus decisiones.

– El respeto a la libertad del otro es decisivo para realizar esa comunidad de vida, sugerida por el verdadero amor, que no es posible ni humano sin auténtico diálogo: *intercambio en el respeto y en la pobreza*. Respeto a ideas, costumbres y ritmo del amado; no hay otro modo de amar a las personas. Pobreza, porque así el amante reconoce que también es limitado y necesita recibir del otro.

– El encuentro o la comunidad entre personas exige también cierta distancia; *situación de conflicto*. Parece que tal palabra nada tiene que ver con el amor, pero la tensión va incluida en su misma entraña. Y no me refiero a desavenencias o conflictos

sobre cosas accidentales o secundarias, fácilmente superables cuando hay opción y proyectos claros de comunidad. La verdadera tensión surge cuando uno quiere mantener viva esa opción comunitaria: tiene que oír y escuchar a la otra persona, salir continuamente de su propia tierra, y ratificar en cada momento su compromiso de amor solidario.

Es un conflicto que hace madurar a la persona. Si se toma en serio el proyecto comunitario, no cabe un amor egoísta. El mismo anhelo de fusión total con otra persona, si no madura, es engañoso: el amor queda desfigurado por el instinto de posesión, ya no crea *comunidad de personas libres*. Dicha madurez exige que las personas se acepten a nivel profundo, en la singularidad incomunicable de su ser.

Cuando las personas logran esa hondura en la comunicación, ya no pueden terminar cerradas egoístamente, en un círculo de dos. Intimando con el ser querido, tocamos de algún modo el secreto incomunicable del hombre, donde nos identificamos todos los humanos. El que de verdad ama, se hace solidario de toda la humanidad.

- *Fecundidad peculiar*

Todo amor afirma y promueve a la realidad amada. Pero cuando ésta es una persona, el amor puede madurar en amistad.

– La amistad pertenece a nuestra experiencia que, como la vida, sólo admite aproximaciones. Viene a ser comunicación de amor entre dos personas. Se apoya en la correspondencia y reciprocidad del amor; es como perfeccionamiento normal del mismo. El que ama, sale de su aislamiento y concentración egoísta, se dirige hacia el amado y apuesta por él, aunque su oblación no se vea correspondida. La amistad, en cambio, sólo se establece cuando hay correspondencia; florece si dos personas vibran en un horizonte común e intercambian sus intimidades y proyectos.

– El amor siempre es fecundo; si es verdadero, promueve al amante y al amado. Pero cuando el amado es una persona humana, ese amor tiene fecundidad singular. Primero, porque puede haber correspondencia, y así establecer amistad. Segundo, porque la persona humana tiene una dimensión

trascendente e incomunicable que postula siempre nuevo paso en quien se acerca con amor a ella; el amor a una persona exige continua voluntad creadora y entrega sin limitaciones. En esa creatividad oblativa radica su fecundidad peculiar. Ser fiel consistirá en mantener viva esa disponibilidad o apertura libre y responsable hacia el amado.

- c) *El amor conyugal*

En el amor humano entre personas se proyecta el amor entre hombre y mujer que, desde su modalidad sexual y en la integración de la misma, se deciden a crear esa comunidad de vida que llamamos familia.

Se trata de un amor humano, entre personas. Participa de lleno en el dinamismo del amor descrito anteriormente. Pero hay un elemento nuevo: la sexualidad vivida e integrada de modo especial en el matrimonio. Ese amor debe madurar en amistad y apunta hacia un porvenir sin término: la fidelidad.

- *Amor y sexualidad*

La persona humana es corpórea y tiene unas determinadas referencias históricas. Entre ellas destaca la sexualidad. El ser-hombre se despliega bajo dos formas: varón y mujer. Cada una de estas modalidades lleva su marca en lo físico, en lo psíquico y en los comportamientos sociales.

- *Determinación de toda la persona*

No hay individuo asexuado, ni se trata de una determinación parcial de la persona, sino de un talante que caracteriza todas las manifestaciones del ser humano en el mundo.

Por eso nunca será rentable abstraer de la sexualidad, reduciendo su importancia o reprimiéndola. Recordemos la interpretación teológica que trae la Biblia en unas pinceladas bien notables: Dios creó al ser humano en las formas de varón y de mujer (Gn 1, 27), «y vio que era bueno» (Gn 1, 31). La sexualidad no es un ídolo ni un demonio; pertenece a la condición del ser humano, y el desarrollo de la misma cae bajo nuestra responsabilidad.

Hombre y mujer son dos versiones de persona, no contrarias, sino complementarias. Según el antiguo mito, originariamente mujer y hombre fueron uno; después vino la separación, y ahora mutuamente se atraen como partes que anhelan su reintegración en la totalidad. Quizás este mito tenga un eco en la relación bíblica de los orígenes: Dios formó a la mujer sacando y modelando una costilla de Adán, «el hombre» (Gn 2, 21).

En cualquier supuesto, hay un fenómeno innegable: varón y hembra se hallan confrontados y exigen mutua referencia. Cada uno encuentra en el otro sexo nueva riqueza. Por eso buscan la unión en todos los niveles. La urgencia de fusión y síntesis es más palpable cuando hombre y mujer deciden formar una familia.

La sexualidad humana es integrante manifestación histórica de la persona, que sólo vive como cuerpo sexuado. Por ello, dicha sexualidad está determinada personalmente y goza de dignidad única: no se reduce a un erotismo que sólo busque un legítimo goce momentáneo. El verdadero amor va más allá; suscita preocupación, respeto, cuidados y desvelos en favor de la persona amada. Cuando falta esa profundidad en el amor, fácilmente la sexualidad degenera en mercancía deshumanizante. Si utilizamos la sexualidad de una persona sin la oblación gratuita de la misma, hay violencia, invasión agresiva, atropello de una libertad que define al ser humano.

– *Dimensión social*

Como expresión de la persona en el mundo, la sexualidad tiene una connotación social. Quiérase o no, nuestro cuerpo nos introduce sin remedio en el colectivo de hombres. No es posible vivir ni crecer sin un mínimo de presupuestos económicos y políticos. Sólo a modo de ejemplo, pensemos en algunas personas que, para sobrevivir, tienen que soportar la manipulación de su cuerpo mediante un ejercicio inhumano de lo que debiera ser manifestación y oferta de la propia intimidad.

Ya fijándonos en la relación especial de sexos que tiene lugar entre hombre y mujer, ¿no es muchas veces la economía un factor decisivo para proyectar enlaces matrimoniales? El hallazgo de vi-

vienda ¿no determina con frecuencia que una pareja emigre a un barrio concreto? Con esto sugerimos una cierta y necesaria institucionalización de la familia, que sólo existe y prospera dentro del dinamismo social.

– *Evolución*

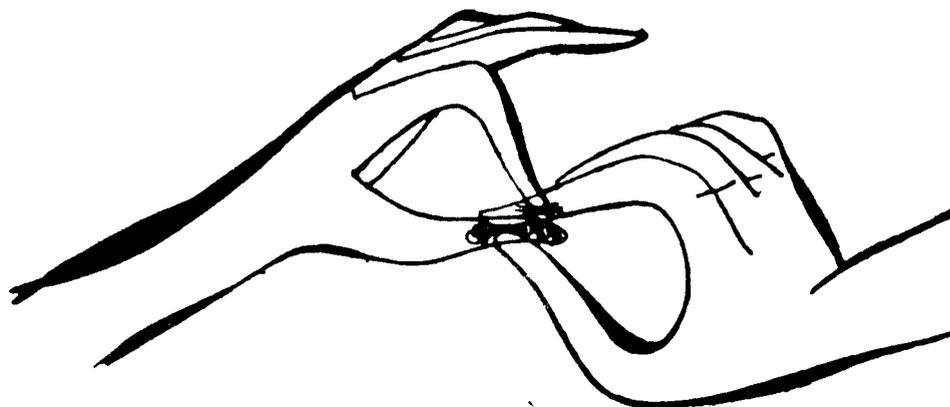
Sociedad y persona se modalizan mutuamente. La mentalidad de las distintas sociedades impone formas y costumbres para señalar hasta dónde llega lo masculino y dónde lo femenino. Hace poco más de veinte años, en nuestra sociedad española causaba cierto escándalo una mujer en pantalones o un joven con melena; cosas que hoy vemos normales.

Pero, a su vez, la sexualidad queda determinada por la persona que libremente puede canalizarla, incidiendo así en la mentalidad social. Primero, porque la persona progresa continuamente, cambian la constitución de su organismo y también sus reacciones afectivas que desmontan o imponen puntos de vista. Segundo, porque la persona es capaz de programarse libremente, tener un fin al que orienta todos sus empeños, unificar sus facultades y tareas en orden a conseguir un objetivo propuesto. Eso mismo puede hacer con la sexualidad, a pesar de las muchas presiones sociales.

– *Distintas vocaciones*

Ser hombre o mujer son dos modos de la persona humana, dos manifestaciones complementarias que logran su objetivo en el amor interpersonal. La sexualidad es al mismo tiempo un signo de nuestra vocación comunitaria y un impulso para buscar nuestra perfección.

El amor humano es siempre sexuado, e incluye doble faceta en su pretensión: alcanzar la totalidad de la persona amada, y también la universalidad, comunicación profunda con todas las personas que integran el género humano. Pero no resulta nada fácil conjugar estos dos anhelos. Se puede optar directamente *por la universalidad*, corriendo el peligro de amar a todos en general y en abstracto, sin amar a la persona en sí misma y en su singularidad. Se puede optar directamente *por el amor exclusivo a una persona* en su concreción peculiar, también con otro peligro: no abrirse a la universalidad. Las



dos opciones son legítimas y están llamadas a interpelarse mutuamente.

En el amor conyugal se realiza la sexualidad también genitalmente, iniciando un proceso comunitario que va desde la entrega mutua «en exclusividad» hasta la madurez del amor en la universalidad. Sin esta maduración, el matrimonio degenera en cooperativa de egoísmo, y será el sepulcro del amor.

- *Una sola carne*

Prescindimos ahora de los distintos modelos que pueden revestir el matrimonio y la familia según épocas, sociedades y culturas. Nos quedamos en lo común en todas las realizaciones: el amor conyugal entre hombre y mujer exige una forma de existencia donde logre su significación humana y adecuada respuesta el dato biológico de la diferencia sexual. Quienes se casan, interpretan esa llamada de la naturaleza y tratan de secundarla en un proyecto de vida comunitaria. Las distintas sociedades han regulado los cauces para llevar a cabo ese proyecto con su forma de celebrar el matrimonio.

Otra precisión se impone. El amor conyugal es interpersonal, sexuado y genital. Bien entendido que estos calificativos no son independientes ni separables dentro de la opción matrimonial. La sexualidad no es capítulo aparte del ser hombre o mujer, sino manifestación histórica y necesaria de la persona. Lo genital es como un aspecto, una concreción de la sexualidad.

Se comprende que la genitalidad humana no es autónoma. Sólo encuentra su verdadero sentido como realización concreta de lo sexual, y consiguientemente *dentro de la relación entre personas*. La expresión «hacer el amor», tantas veces adulterada, puede ser significativa: no es sólo un juego de circunstancias, ni se debe reducir a simple antojo; no es satisfacción de un apetito ciego, ni acoplamiento puramente biológico para engendrar hijos. Significa sintonía profunda, entrega mutua de dos personas libres y responsables.

Ahora tendríamos que aplicar el dinamismo del amor humano, antes descrito, a la comunidad conyugal.

- *Oferta y donación*

En el ejercicio de la sexualidad conyugal, hombre y mujer mutuamente se ofertan. Salen de sí mismos hacia su pareja, desde las relaciones más triviales hasta el acto conyugal, que debe ser expresión de una existencia compartida y fermento para la promoción de la misma.

Dada la condición histórica y perfectiva de la persona humana, tal entrega postula continua creatividad. El joven enamorado se siente irresistiblemente atraído por los encantos de su novia joven; la salida de sí mismo hacia su querida es tan espontánea como romántica. Pero, a lo largo de los años, esa entrega se probará en el sacrificio doloroso. Los ancianos esposos, curtidos y vencedores en la prue-

ba, se ven finalmente unidos por unos lazos y motivos que pertenecen al secreto del amor; cuando uno de los cónyuges abandona esta tierra, el otro queda como desgajado, mirando hacia una plenitud todavía sospechada, y confesando que la entrega del que ama no sucumbe con la muerte.

En estos matrimonios que han recorrido fielmente su proceso de amor, éste fructifica en amistad: amor recíproco, sintonía entre personas humanas, apertura mutua sin doblez ni egoísmos. El Vaticano II lo dice muy bien: «Este amor (conyugal), por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona, y por tanto es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu, y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal»²⁶.

– *Afirmación del amado*

El amor conyugal debe promover también a la persona amada. Esposa y marido no son dos objetos utilizables; genitalidad y sexualidad vienen matizadas por su calidad humana y deben manifestarse con actitud reverente hacia la persona. El amor conyugal ha de crear un clima en que cada persona pueda sentirse amada, cuidada con delicadeza, ser ella misma. Por ejemplo, no ama de verdad a su mujer el hombre que la utiliza para lograr mayor prestigio; tampoco ama de verdad a su marido la mujer incapaz de comprender los errores de su esposo e implacable ante los mismos.

Marido y mujer también están sometidos al tiempo. Desarrollan y manifiestan su personalidad en el correr de los días. Para que su amor se perfeccione, deberán vivir en obediencia continua y activa, tendiendo la mano al cónyuge allí donde y como se encuentre.

– *Para compartir*

El amor conyugal se plasma y madura en la comunidad de personas. Los esposos se ofrecen y reciben mutuamente pensando en formar una co-

munidad. Primero, entre ellos; después, con sus hijos.

Según la Biblia, hombre y mujer están llamados a formar comunidad. Al ver a su pareja, Adán salta con alegría: «Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2, 23). La mujer es llamada «ayuda» del hombre (Gn 2, 18), no porque su papel quede reducido al servicio doméstico o a prestar una satisfacción genital cuando el hombre lo requiera. Según Gn 1, 27, macho y hembra los creó, mujer y hombre están en el mismo plano de absoluta prioridad. «Ayuda» quiere decir ponerse al lado del otro, de su parte: la persona que ama verdaderamente, hace suya la causa del amado. Marido y mujer hacen causa común, los dos marchan en el mismo navío y juntos construyen la nueva comunidad. Se les llama «con-sortes» porque se disponen a correr la misma suerte.

Comunidad de personas que incluye cuerpo y espíritu. En la relación conyugal no es válido un espiritualismo inhumano, ni acoplamiento de cuerpo al margen de las personas. Dos en una sola carne, alianza del corazón, comunión de vida entre hombre y mujer, son expresiones más próximas a la realidad matrimonial que la fría palabra «contrato», que se refiere a la dimensión jurídica. El matrimonio es más bien «alianza», entrega mutua e incondicional de personas.

El amor conyugal realiza su proyecto no sólo en el complemento mutuo de marido y mujer, sino también amándose de tal modo que sean mediadores de la vida trayendo nuevas personas al mundo. Así se constituye la comunidad familiar, que madura en la entrega de sí mismo por amor.

• *Tres dimensiones de la fecundidad*

El Vaticano II afirma que la familia debe ser «comunidad íntima de vida y amor»²⁷. Este imperativo se extiende a tres ámbitos.

– Mujer y hombre contraen matrimonio movidos por el amor: se comprometen juntos *en un proyecto comunitario* que a los dos beneficia y perfecciona. Por eso todo amor conyugal es fecundo, por-

²⁶ GS 49.

²⁷ GS 48.

que promueve la vida de los esposos. En este sentido, un matrimonio puede ser estéril porque no tiene hijos, pero no es ineficaz, da su fruto. La Biblia interpreta esa fecundidad permanente de todo matrimonio: mujer y hombre «se hacen una sola carne».

– Pero el amor conyugal espontáneamente va más allá, como algo inscrito en su propia naturaleza. Incluyendo la fecundidad en el sentido que acabamos de dar, puede ser muy significativa la frase bíblica: «Sed fecundos y multiplicaos» (Gn 2, 24). La unión entre los cónyuges es siempre fecunda, y su verdad se manifiesta en la procreación. Esta puede ser como un indicativo de solidaridad universal, a la que apunta todo verdadero amor.

– En esta perspectiva universalista, ni siquiera en los hijos termina la fecundidad del amor conyugal. «Sed fecundos y multiplicaos» va seguido de «llenad la tierra y sometedla». En la intención del matrimonio y de la familia vemos ya una referencia o compromiso con toda la humanidad responsable de la creación. El servicio del matrimonio a la comunidad humana se cifra no sólo en dar miembros que aseguren la continuidad de la misma; por y desde su intención más profunda, el verdadero amor tiende al universalismo en que todos los hombres y mujeres se reconocen único sujeto responsable de la historia.

Comunidad personalizada y personalizadora, la familia está ligada, *influye y depende también de la sociedad*. Interdependencia que justifica una institucionalización del amor conyugal, llevada a cabo en las distintas sociedades a lo largo de la historia. Sin embargo, hay a veces peligro de que la sociedad, motivada por intereses bastardos, trate de manipular a la familia sembrando ideologías anticomunitarias e insolidarias. En este caso se impone la reacción inequívoca para salvaguardar la intencionalidad universalista y solidaria del amor, esa utopía sin la cual la sociedad humana se ahogará en su concentración egoísta e inhumana.

- *Para siempre*

La contestación actual sobre la reciprocidad definitiva en el amor de los cónyuges cae dentro de un cuestionamiento más amplio: también se discute la

fidelidad en otras vocaciones, como, por ejemplo, en la vida religiosa. En esta crisis tal vez influya la situación de cambio y provisionalidad que vivimos durante los últimos años. Puede ser también reacción comprensible ante un degradado juridicismo que pretende imponer la permanencia en el amor desde fuera, sin apenas contar con la intimidad y decisión libre de las personas.

- *Historicidad y libertad*

En la permanencia de la **comunidad conyugal**, dos factores son decisivos: **carácter histórico y libre** del amor entre personas.

«El amor vive de la gratuidad mutua. Los lazos que lo unen son frágiles porque dependen de la libertad. Se hace una experiencia que escapa al hombre, la de la garantía de la fidelidad, que depende e invoca la fuerza superior que es Dios. El sacramento explicita la presencia de Dios en el amor».

L. Boff,
Los sacramentos, 73.

El proyecto del matrimonio tiene una historia y se lleva a cabo en el tiempo. El enamoramiento romántico no dura toda la vida, y la madurez del amor se va fraguando en un largo proceso. En un primer estadio, la absolutización y cierto endiosamiento del amado impiden una valoración crítica objetiva; el anhelo incondicional de fusión con el «tú» no deja espacio al razonamiento. Más tarde, con la realidad cotidiana, los choques son inevitables, y las limitaciones se van haciendo notar. En esa manifestación paulatina del «tú» como es en realidad, se prueba la verdad del amor.

Pero se trata de un amor entre personas que sólo se mueven humanamente por libertad y decisión propia. Ninguno de los cónyuges puede atravesar el umbral del recinto sagrado que guarda la intimidad de cada uno, mientras esa intimidad libremente no se ofrezca. Por eso hay que mantener viva y activa la gratuidad del amor.

– *Elección responsable*

En el amor conyugal, la fidelidad no es imposición, sino elección. El amor verdadero es salida de sí mismo sin retorno, para realizarse uno promoviendo al otro, no permitiendo, en lo que de nosotros dependa, ni su marginación ni su muerte. En la índole o verdad interior del amor ya viene recomendada la fidelidad. Pero esa recomendación debe ser interpretada y asumida libremente por el hombre y por la mujer. Es necesaria una decisión madura de la voluntad para garantizar la permanencia y perfección del amor. Por su capacidad intelectual de lo universal y por su libertad, la persona humana puede centrarse definitivamente sobre un valor que ha captado como decisivo y permanente. En la persecución del mismo se unifican las fuerzas y encuentran sentido la comunidad conyugal.

Si hombre y mujer no experimentan que el amor es un valor absoluto para su realización humana y que su amor sólo se mantiene y perfecciona en la continua salida de sí mismos, no pueden mantenerse fieles al proyecto del matrimonio. Claro que entonces tampoco han entendido qué significa «ser persona humana»; pasan la vida sin gustar el vértigo de la utopía y sin correr el riesgo y aventura que supone la perfección en el amor.

– *La única garantía*

Sólo la libertad de las personas que se aman garantiza la fidelidad en el amor. La garantía del «tú» es su respuesta libre, cada día y cada hora, en el amor. Esto es lo que prometen los novios cuando se casan: apertura libre y re-creativa en favor del otro sin acotaciones de terrenos o tiempos. Una promesa que se mantiene viva en el fracaso, en la enfermedad, e incluso cuando el amado cae por debilidad en renuncios y traiciones. Fidelidad quiere decir fe, confianza total, fiarse del otro y apostar por él.

Hombre y mujer que han interpretado bien el significado de su amor comprenden que el «tú» y el «yo» se perfeccionan sólo en el «nosotros»; y se deciden a lograr juntos esa *perfección en la historia de sus libertades*. Ahí tiene sentido lo que se llama «vínculo conyugal». No puede ser algo impuesto desde fuera ni una carga que no sea exigencia del

amor vivido por la persona libre y responsable. La fidelidad es victoria sobre la veleidad y el tiempo, gracias al Espíritu que alienta y mantiene al verdadero amor.

Cuando se pretende mantener esa fidelidad entre los cónyuges sólo con leyes y preceptos, fácilmente la estabilidad se queda en apariencias sin la entrega libre de amor. La permanencia jurídica en uno u otro estado no significan necesariamente fidelidad o compromiso en la vocación profesada. Dos cónyuges pueden vivir juntos, tener hijos, incluso compartir la economía, pero no son fieles a su amor si se mantienen como islotes cerrados en su egoísmo. Si los miembros de una comunidad no están motivados por el amor, se llega, cuando más, a una sociedad de tolerancia y de seguros mutuos.

La fidelidad es obra de los cónyuges responsables de su amor; *un valor que se logra cada día con peligro y con riesgo*. Exige la transformación de la persona por la fuerza del amor en un propósito de comunidad. Cada cónyuge tiene que ir sustituyendo el «yo» duro y opaco por el «para ti» transparente y acogedor. La fidelidad en el amor requiere personas que sean permeables a ese cambio, a esa liberación de sí mismo para la comunidad. En la disponibilidad que mantenga joven al corazón, no faltarán la renuncia y el sacrificio; pero también estas palabras tienen su puesto cuando se vive la verdad del amor.

– *La incógnita de la muerte*

La desaparición del ser amado por la muerte viene a ser como hachazo frío y seco que mata ese proyecto comunitario para siempre, sugerido ya en la intención del amor. Si todo termina con la muerte, ¿merece la pena la entrega gratuita en favor del otro? Si el amor entre hombre y mujer queda siempre a medias, ¿no será todo un engaño y una burla? Sufrimos el desajuste inhumano entre la incondicionalidad del amor y su limitada realización en la historia.

En el dinamismo del amor humano y conyugal, con sus aspiraciones de comunión total y sin muerte, tiene sentido la celebración cristiana del matrimonio.

3. Celebración en la fe de la Iglesia

Comencemos con un texto del Vaticano II que resume bien lo que vamos a decir en este apartado: «El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino, y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y por la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y apoyarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y de la maternidad»²⁸.

Según el concilio, para pertenecer a la Iglesia es imprescindible «poseer el espíritu de Cristo»²⁹. Y en otro lado afirma que los esposos cristianos, «imbuidos del espíritu de Cristo que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación y, por tanto, conjuntamente a la glorificación de Dios»³⁰.

Luego la pareja que se casa en la fe o espíritu de Jesús no hace más que situar ese acontecimiento de su amor dentro de su vocación cristiana. Eso viene a decir Pablo cuando recomienda «casarse en el Señor» (1 Cor 7, 39). Así se explica que la celebración del matrimonio entre bautizados sea siempre un sacramento, supuesta naturalmente la identidad entre bautizado y seguidor de Jesucristo.

«Los conyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia, se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio carisma, dentro del pueblo de Dios, en su estado y forma de vida».

Vaticano II, LG, 11.

En seguida uno se pregunta: ¿conectará esta modalidad cristiana con lo que venimos diciendo en las páginas precedentes? Hablando al Congreso

²⁸ *Ibid.*

²⁹ LG 14.

³⁰ GS 48

Mundial de la Familia, Juan Pablo II dijo que los esposos cristianos tienen como vocación «vivir la verdad interior del amor»³¹. Ahí tenemos una buena pista: celebrar el matrimonio «en el espíritu de Cristo» es lo mismo que descubrir la verdad del amor humano y promoverlo a su perfección.

a) *La fe o experiencia cristiana*

En la unión conyugal entre hombre y mujer hay un cierto empeño de totalidad, un deseo y una búsqueda de lo definitivo. Por eso casi todas las culturas celebran el matrimonio con símbolos religiosos que remiten a una frontera incontrolable para el hombre. Pero celebrar religiosamente o evocando un mundo misterioso no significa ya sin más celebración cristiana. Muchas parejas que hoy se casan por la Iglesia pueden tener ese vago sentimiento de religiosidad y, sin embargo, no vivir la novedad del evangelio.

Según esta novedad, hay «correspondencia entre creación y salvación». El mismo y único Espíritu que, ya en los orígenes, aleteaba sobre las aguas como principio de vida, tiene su eco en el amor humano y da sentido a la celebración litúrgica. Cuando esa continuidad se rompe, ya no hay posibilidad de entender el simbolismo sacramental. El matrimonio cristiano debe ser entendido como celebración del amor, una realidad creada donde se manifiesta la intervención que salva y perfecciona esa obra que él mismo ha comenzado en la intimidad del hombre y de la mujer.

• *Consentimiento en el amor*

En la celebración cristiana del matrimonio hay algo que nunca puede faltar: el amor. Esa celebración es «un acto humano por el cual hombre y mujer se entregan y se reciben mutuamente»³². Quienes se casan, expresan simbólicamente su experiencia íntima de amor y su compromiso en llevar ese amor hasta la perfección. De acuerdo con la orientación y lenguaje del Vaticano II, mejor es hablar de «alianza matrimonial por la que varón y

³¹ «Ecclesia», 23 de mayo de 1981, 12

³² GS 48

mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida»³³. El sacramento expresa y promueve esa alianza o entrega mutua entre personas en el amor; rebasa los límites del frío contrato, aunque jurídicamente se catalogue bajo esta figura.

Hombre y mujer que públicamente manifiestan su amor y se comprometen a promoverlo conjuntamente, declaran que desean formar comunidad, compartir, hacer que su amor sea fecundo. Antes de celebrar el sacramento del matrimonio, han descubierto que su amor es un don gratuito y en él se revela Dios mismo, amor vuelto hacia nosotros en Cristo y en la Iglesia. Aquí está su experiencia de fe que simbolizan en el rito sacramental.

- *El amor como gracia*

– Quienes se deciden a celebrar su amor en la fe cristiana, deben tener «experiencia de la gratuidad en su amor». Originariamente, todos los hombres y mujeres que aman, tienen de algún modo esta experiencia: se ven proyectados hacia el amado, perdiendo a veces su capacidad de crítica serena; el amor irrumpe gratuitamente, es previo a la inteligencia calculadora. La Biblia sugiere ya esa gratuidad cuando afirma que Dios creó al hombre y a la mujer, infundiendo en su corazón el deseo de formar la comunidad conyugal.

– Jesús de Nazaret nos recordó esta verdad creacional. Según Mt 19, 1-9, los judíos le plantearon el discutido problema en aquel tiempo: por qué causas puede repudiar un marido a su esposa. Dejando la casuística, Jesús remite al designio del creador y concluye: «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre». Si dos personas se atraen y se aman, es porque previamente y de modo gratuito Dios ha puesto en sus corazones la fuerza del amor. Y esta dádiva es también tarea que compromete a los esposos, por aquello de que «la gracia es gratuita, pero no barata».

La misma idea fue desarrollada por el cuarto evangelista: «El amor es de Dios; él nos amó primero»; lógicamente, «si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros»³⁴.

³³ CIC, can. 1055, & 1.

³⁴ 1 Jn 3, 7; 4, 12; 4, 19.

«Los sacramentos suponen la fe». Una exigencia que vale también para la celebración del matrimonio. Quienes se deciden a casarse por la Iglesia, deben vivir esta convicción fundamental: su amor es gracia.

- *Dios es amor*

– Es un nuevo paso en la experiencia o fe cristiana: el amor entre hombre y mujer encuentra su razón última en que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). Ahí tiene su explicación la gratuidad apasionante del amor entre dos personas. Dios es amor, sensible al gemido del pobre, que interviene y actúa en la historia con entrañas de misericordia. También promueve a la persona humana, hombre y mujer, para que sea su imagen formando la comunidad conyugal en amor gratuito.

– En la revelación de Dios-amor hay distintas etapas: creación, historia bíblica, y Cristo presente y activo en la Iglesia.

Según Gn 1 y 2, la creación no es eterna; brota en un momento determinado por decisión del creador que gratuitamente quiere comunicar su vida. La historia bíblica manifiesta el amor de Dios hacia los hombres en gratuidad y fidelidad. Conscientes de que la unión conyugal de hombre y mujer es fruto y revelación de Dios-amor, los profetas expresan mediante el simbolismo del matrimonio las relaciones de Yahvé con su pueblo³⁵. Eso quiere decir «alianza»: compromiso fiel e irreversible de Dios que ama y quiere salvar a la humanidad.

Este compromiso se hace realidad definitiva en Jesús, «sí» de todas las promesas (2 Cor 1, 20). El cuarto evangelista interpreta la encarnación y la existencia de Cristo como sello, garantía única y decisiva de fidelidad en el amor que Dios nos tiene (Jn 1, 14). La conducta de Jesús, sus actitudes fundamentales, su espíritu desvelan la fisonomía de Dios-amor gratuito en sus rasgos fundamentales: salir hacia el otro para afirmarle y hacerle libre.

La Iglesia proclama en el tiempo esa revelación. El mismo que predicó en Galilea, murió en la cruz y hoy vive resucitado, sigue ofreciendo su amor en

³⁵ Os 1, 3; Is 54, 42.



favor de los hombres, donde están los creyentes reunidos para celebrar sacramentalmente su fe.

Es la fe profesada por quienes celebran el matrimonio cristiano: *su amor es participación del amor gratuito de Dios, manifestado de modo singular por Jesucristo*. En el sacramento, ellos celebran ese amor y se comprometen a perfeccionarlo, siguiendo la conducta de Jesús.

b) *El simbolismo sacramental*

Con la experiencia del amor interpretada desde la fe cristiana, los novios quieren celebrar su matrimonio en un acto público. Y lo hacen mediante símbolos elocuentes: dándose la mano, se prometen felicidad; luego explicitan ese compromiso intercambiándose los anillos y sobre todo comulgando del mismo cáliz. Tendremos que aplicar aquí lo dicho anteriormente sobre el símbolo sacramental.

• *Su eficacia*

El símbolo supone, actualiza y hace presente una experiencia. En el matrimonio cristiano, la celebración incluye dos artículos necesarios: que haya verdadero amor entre hombre y mujer; que unan su amor al amor de Dios manifestado en Jesucristo. En la medida en que los novios tengan esta fe o experiencia, el sacramento será verdadero y eficaz.

• *Obra del Espíritu*

El símbolo sacramental no sólo expresa la fe o experiencia cristiana de quienes lo celebran; es también manifestación y actualización del amor gratuito de Dios, vivido y confesado en la Iglesia. Para ser verdadero, el sacramento del matrimonio supone la fe de los novios que se casan; pero en la celebración sacramental, Dios mismo, mediante la comunidad cristiana, sale al encuentro, reafirma y promueve la verdad interior del amor interpretado desde la fe.

Como los demás sacramentos, también el matrimonio se celebra en el dinamismo de la justificación. *Dios nos ama primero*, y, como eco de ese amor, hombre y mujer se aman. Cuando perciben y aceptan en libertad ese amor, Dios mismo se mani-

fiesta de nuevo para perfeccionar en ellos la obra ya comenzada por iniciativa divina: «Dios mismo sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio»³⁶.

Jesús dijo que donde haya dos o tres reunidos en su nombre, allí está él fortaleciendo la comunidad (Mt 18,20). Si dos se casan «en el Señor», ¿no estará presente allí? Los sacramentos no son más que tiempos fuertes, momentos privilegiados de una presencia y una intervención activas del Resucitado en toda la vida de la Iglesia.

c) *Dos observaciones*

• *La institución del matrimonio cristiano*

En el evangelio no encontramos palabras especiales de Jesús instituyendo este sacramento. Solamente dice que ya el amor vivido en gratitud y fidelidad es obra de Dios en el hombre (Mc 10, 2-9). Cuando esta presencia gratuita del amor se vive y se celebra en la fe o espíritu de Cristo, tenemos lo sacramental propiamente dicho.

Según el concilio de Trento, la sacramentalidad del matrimonio está insinuada en Ef 5. Comienza ese capítulo recordando lo fundamental cristiano: «Sed imitadores de Dios como hijos queridos y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por vosotros» (v. 1). Después aplica este principio a la conducta de los esposos: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (v. 25). Y refiriéndose al matrimonio según Gn 2, 24, dice finalmente: «Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia» (v. 32).

Quiere decir que la unión conyugal de hombre y mujer, presentada como buena obra de Dios en la creación, alcanza perfeccionamiento en la entrega de Cristo por los hombres para crear la comunidad que llamamos Iglesia. Esa entrega del Hijo revela que Dios es amor gratuito y hacedor de comunidad entre nosotros: «Los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia»³⁷.

³⁶ GS 48.

³⁷ LG 11.

- «Casarse en el Señor»

Entrevemos ya en qué consiste *la opción cristiana o eclesial del matrimonio*. Según tiempos y culturas, existen distintos modelos en la celebración del mismo. Celebrarlo «en el Señor» no es un modelo más entre los ya existentes; gracias a la fe, la misma y única realidad creacional viene a ser «medio de salvación»: la misma alianza matrimonial por la que hombre y mujer optan por compartir toda la vida «fue elevada por Cristo Nuestro Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados»³⁸.

De esta forma, las relaciones entre los esposos cristianos ya no son algo neutral. Explícitamente quedan integradas y deben ser vividas en el clima y dinamismo de la alianza. Por el amor de Dios manifestado en Jesucristo y participado en el corazón de los cónyuges, sus relaciones deben estar animadas por el nuevo espíritu de gracia. Sencillamente, lo peculiar del matrimonio cristiano es la fe que no elimina, sino que descubre y dignifica lo verdaderamente humano.

4. Espiritualidad del sacramento

a) Promoción del amor

Ya podemos concretar un poco más esa perfección que la fe cristiana trae para el matrimonio. Antes, y a modo de introducción, son precisas dos notas.

- *En el espíritu de Cristo*

Según lo que venimos diciendo, la celebración sacramental del matrimonio es un momento privilegiado en la vida cristiana. Supone ya una experiencia de amor gratuito, y es punto de partida para un camino a recorrer. En esa perspectiva, los teólogos clásicos hablan de «sacramento permanente». Cuando la pareja celebra su experiencia de amor en la fe de Jesucristo, Dios mismo se compromete con ellos y les prestará continuamente ayuda para realizar cada día su proyecto comunitario, «imbuidos del espíritu de Cristo».

No deberíamos olvidar esto para interpretar correctamente «la paternidad responsable»; ¿no son los padres quienes tienen asistencia peculiar del Espíritu, eso que llamamos gracia, para crear y promover la comunidad de personas que es la familia?

Pero volvamos al «espíritu de Cristo». Los que se casan «en el Señor», quieren realizar su matrimonio conforme a las actitudes fundamentales de Jesús: re-creando su historia en la comunidad familiar y respirando su mismo espíritu. Esa vida según el espíritu de Jesús se traducirá prácticamente: gustar y promover la verdad interior del amor. Esto da pie para tres breves sugerencias:

- *La verdad interior del amor*

Ya hemos diseñado suficientemente esta verdad del amor. Quien ama, sale de sí mismo continuamente, sin retorno. Se dedica al otro prodigándole atenciones y cuidados. El amor fructifica en la comunidad de personas, que responde bien a la condición sexuada del ser humano y determina de algún modo todas las relaciones conyugales. Esta es la verdad interior del amor, su dinamismo natural. Pero ¿cómo queda promovido cuando se celebra y se vive según la fe cristiana?

- *Crear en Jesús es seguir su conducta*

Ser cristiano significa seguir a Jesús, recrear históricamente su historia, vivir su espíritu en nueva situación. El seguimiento de Jesús, como expresión práctica de la fe, es norma decisiva para toda la comunidad cristiana y para las distintas vocaciones en la misma. También naturalmente para el matrimonio y la familia. La conducta de Jesús responde a la verdad interior y al dinamismo del amor: salir hacia el otro para afirmarle creando comunidad con él.

– Jesús, en efecto, nunca buscó su seguridad; habló y actuó desinteresadamente por el «reinado de Dios», fraternidad de hombres libres, donde todos pueden gozar de su dignidad y derechos humanos. Se entregó a esa causa con todos sus recursos, con todos sus proyectos, en todos los momentos de su existencia, incluso hasta la muerte.

Cuando celebró la última cena, tuvo un gesto

³⁸ CIC, can. 1055, & 1.

profético muy significativo para interpretar el sentido de su vida y de su muerte: «el lavatorio de los pies». Dejando el manto que llevan los señores, Jesús vistió el delantal del servidor que lava los pies a sus discípulos. El simbolismo expresaba bien su conducta histórica.

– Todo para *dignificar y promover al hombre*, a todos los hombres que son hijos de Dios, llamados a vivir como hermanos. Por ello Jesús denunció a los poderes religiosos, económicos o políticos que marginan y aplastan a las personas, que no las dejan ser libres y responsables de su historia.

Apostando por el hombre, Jesús se inclinó *con amor preferencial por los pobres*, los marginados, los castigados por la vida, los que socialmente nada cuentan; se puso a su lado y de su parte. Comiendo con ellos, admitiéndoles a la mesa del reino esperado, anunció la buena noticia: todas las personas son dignas de respeto y de amor.

– Cuando ama desinteresadamente y cuando se inclina en favor del marginado, Jesús busca la comunidad. Vive y muere para crear ese nuevo pueblo de hermanos; rompe así el muro de separación entre los hombres, reúne a los hijos de Dios dispersos y enfrentados.

• *Matrimonio en esa fe*

Jesús deja bien sentado el código y distintivo para la conducta cristiana: «Igual que yo os he amado, también vosotros amaos unos a otros» (Jn 13, 34). Quienes se casan en la fe cristiana deben hacer realidad este amor en sus relaciones familiares.

– Esa opción cristiana lleva siempre *más allá*. Como Jesús, los esposos deben estar dispuestos a perder recursos, seguridad y prestigio, incluso a dar la vida por el amado. Lo dice con toda radicalidad el sermón del monte: «Si uno te abofetea en la mejilla derecha, muéstrale también la otra»; «al que quiere ponerte pleito para quitarte la túnica, déjale también la capa»; «al que te fuerza a caminar una milla, acompáñale dos» (Mt 5, 40-41).

Esta norma es válida para el matrimonio y familia cristianos. Claro que no se trata de leyes éticas en sentido estricto ni de preceptos o cumplimientos para ganar y asegurar la vida eterna. Es una voca-

ción fruto de la gracia, que reciben quienes se casan «en el Señor». Una respuesta valiente a esa vocación revestirá también muchas veces la forma de cruz, que es sello de quien sigue a Jesucristo de verdad (Mc 8, 34).

– Como el de Jesús, el amor de los cristianos debe *afirmar y promover a la persona del amado*; no tanto por lo que éste tiene y puede aportar, sino por lo que es, por su condición de imagen e hijo de Dios. Ese amor provoca una vuelta del hombre hacia el hombre, con esa libertad que da el verdadero amor.

En esta fe se comprende la *visión personalista* que debe marcar las relaciones entre los miembros de la familia. Esta se define: *comunidad de personas con los mismos derechos fundamentales*. Tiene que ser lugar donde brote y prospere una relación dialógica de persona a persona. Cuando Jesús afirma que también el marido puede cometer adulterio contra su mujer (Mc 10, 11), declara la igualdad de derechos que se negaba en aquella sociedad machista. Más tarde, Pablo recomienda la sumisión de la esposa a su marido, «cabeza de la mujer» (Ef 5, 23); desea que los cristianos vivan «en el Señor» según un modelo cultural donde la mujer estaba postergada. El Vaticano II ha destacado bien esa orientación personalista: el amor matrimonial es «de persona a persona»³⁹. La familia cristiana debe ser lugar donde queden superadas las relaciones de dominación.

La intención de afirmar al otro es más urgente *cuando el amado sufre marginación y abandono*. Jesús optó por los pobres y recomendó a sus discípulos que hagan buenas obras: «Dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, visitar al encarcelado» (Mt 25, 31-40). Ahí está el distintivo para los seguidores de Jesús y el criterio último para un juicio de valor (Mt 7, 21-23). Quienes se casan en esta fe cristiana, tienen que vivir con atención preferencial hacia los miembros pobres, enfermos, más débiles, de la comunidad familiar; para promoverlos, para sacarlos de la postración que los reprime o deprime. Ya la misma naturaleza despierta generalmente una simpatía especial de la madre hacia el hijo desvalido. Esa opción por el pobre, sea cónyuge,

³⁹ GS 49.

hijos, padres o hermanos, viene a ser el imperativo fundamental del matrimonio cristiano.

– El amor finalmente *busca la comunidad*. Jesús vivió totalmente dedicado a esa causa. Amar como Jesús amó es crear comunidad de hombres libres y hermanos. El evangelio deja bien formulada la alternativa: o guardarse la vida egoístamente, o entregarse para crear comunidad (Mc 8, 35). Dentro del matrimonio, la opción válida se traduciría: los que se casan «en el espíritu de Jesús» tendrán que dar todos los días algo vivo de lo que hay en ellos para que crezca la comunidad familiar de personas libres.

En 1 Cor 13, 4-7, san Pablo trae algunas cualidades del verdadero amor: es paciente y afable; no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, sino con la verdad; disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre. Todo se puede resumir: el amor crea comunidad que promueve a las personas. En este proyecto de vida cristiana se integran quienes celebran el matrimonio por la Iglesia. Ef 6 sugiere algunas normas de conducta para los distintos miembros de la comunidad familiar, y termina resumiendo: todos deben ser «conscientes de que cada cual será recompensado por el Señor según el bien que hiciese» (v. 8); es decir, en la medida en que busque y trabaje por la comunidad.

b) *Fecundidad en horizonte más amplio*

Hombre y mujer se casan en la fe de Cristo porque quieren formar una comunidad de personas que son hijos de Dios, llamados a vivir como hermanos. Esta visión amplía el campo de su compromiso y la fecundidad del matrimonio.

– La dimensión creativa del amor se fundamenta y profundiza cuando los cónyuges se aceptan no sólo como personas, sino *como hijos del mismo Padre*, imágenes de Dios que interpela, juzga y salva en el consorte. Si la pareja madura en esta fe, logrará la compenetración: marido y mujer serán mutuamente signo eficaz de gracia. Su amor fructificará en amistad que libera.

– A la hora de proyectarse mediante la procreación, los esposos creyentes se saben «colaboradores de Dios» en la transmisión de la vida. No deben ser irresponsables ni egoístas. Según la situación de la comunidad familiar y las exigencias de la comunidad humana en que viven, orientados por la enseñanza de la Iglesia y asesorados convenientemente, los esposos determinarán cuándo, cómo y cuántos hijos pueden y deben tener.

– La familia cristiana implica un compromiso en la *transformación de la sociedad*. En ésta brota y ya tiene lugar el «reinado de Dios», objetivo de todos los bautizados. Un compromiso que se hace real entrando en la historia de cada día, en los problemas del barrio, en el combate por la libertad y la justicia, codo a codo con todos los hombres de buena voluntad. Por su fe, los hogares cristianos deben ser abiertos y solidarios.

– Pero esta solidaridad es un dinamismo nuevo en favor de todos los hombres, pues «toda la humanidad es la familia del cristiano». Impresiona ver algunos pasajes del evangelio donde parece que Jesús rompe con sus parientes que quieren como limitarle dentro de su pequeña familia (Mc 3, 31-35). Hay dichos suyos que todavía nos resultan chocantes: «He venido a enemistar al hijo con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con la suegra; así que los enemigos de uno será los de su casa» (Mt 10, 35). Es que la familia puede pretender ser un coto cerrado y antisolidario que fomenta cada día más el egoísmo de sus integrantes.

La causa del reino, del amor universal, rompe todas las murallas que pretenden hacer de la familia cristiana una cooperativa de egoísmo y seguridad insolidaria: «El que no toma partido por mí con preferencia sobre su padre y su madre, su mujer y sus hijos, sus hermanos y hermanas, hasta sí mismo, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26-27). Preferir a Jesús es dar prioridad indiscutible a su pretensión: la fraternidad universal. Tal vez por propia experiencia, Jesús conoció el peligro que frecuentemente supone la presión familiar para secundar la llamada de Dios (Mc 3, 21). Por eso previene a sus discípulos: más de una vez será inevitable, para seguirle, romper con esa ideología egoísta de la propia familia. El verdadero amor de los cónyuges cristianos debe madurar en universalidad.

c) *Con fidelidad perpetua*

El amor entre personas tiende a la definitividad; en su deseo revela cuál es la voluntad del creador. Y la fe cristiana ilumina y hace posible esta verdad del amor fortaleciendo el corazón de los cónyuges con la gracia.

• *Lo que Dios ha unido*

En cierta ocasión preguntaron a Jesús sobre la licitud del divorcio, y él recordó la intencionalidad originaria del amor: «Desde el comienzo de la creación, Dios los hizo varón y hembra; por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne; de manera que ya no son dos, sino una sola carne; pues bien, lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19, 4-6).

– Jesús afirma la indisolubilidad del matrimonio evocando un imperativo de la creación. Pero fácilmente nos imaginamos a Dios imponiendo normas desde fuera, por real decreto, como solemos hacer los hombres. El creador nunca violenta su obra ni realiza el proyecto de salvación sin contar con la libertad del hombre; éste goza de autonomía, elige y toma decisiones por sí mismo, sólo se mueve humanamente desde una verdad o amor que le convencen. En la revelación bíblica, Dios mismo se acerca e invita, pero jamás atropella; más bien da «un corazón nuevo» para que libremente los hombres puedan responder a su oferta de salvación.

En esta misma conducta procede Jesús de Nazaret. No dicta leyes para que se cumplan; más bien indica el camino que los hombres deben seguir eligiendo con libertad. «Hasta ahora se ha dicho, pero yo os digo» no significa implantación de nuevas normas que sustituyan a otras, sino cambio del régimen de ley al régimen de gracia; de someterse como esclavos, a entregarse como hijos.

– Como una exigencia del amor vivido en gracia, la fidelidad conyugal tiene motivación y fundamento nuevos. El que ha experimentado la fidelidad y misericordia de Dios no puede menos de ser fiel y misericordioso. Por eso Jesús, cuando propone la fidelidad, añade: «No todos entienden este lenguaje, sino solamente aquellos a quienes se les ha concedido» (Mt 19, 11).

Como los demás cristianos, los esposos tienen que nacer de nuevo con la fuerza del Espíritu. Esa fuerza que es gracia —«proviene de lo alto» (Jn 3, 7)— vence «la dureza del corazón», la rebelión egoísta y obstinada del hombre contra Dios que le llama insistentemente a formar comunidad. El amor, obra del Espíritu en el corazón de los hombres, es el lazo que une a hombre y mujer. Su celebración sacramental expresa «lo que Dios ha unido», el amor que recibe nuevo impulso en el sacramento: el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia, que sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio, permanece en ellos para que los esposos con una mutua entrega se amen en perpetua fidelidad, como él mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella»⁴⁰.

• *Elegida, creativa e incondicional*

La fe cristiana transforma y anima la exigencia y notas de la fidelidad conyugal, que de algún modo ya están inscritas en el amor.

– El que se casa en la fe del evangelio, no sólo acepta que fidelidad en el amor pertenece al proyecto creacional. Elige también esa *fidelidad como vocación*. Iluminado por el Espíritu, entiende que ahí está el blanco y la perfección de su libertad; es libre para ser fiel, y es fiel porque quiere ser libre. La enseñanza de Jesús no deja lugar a dudas: cada persona humana, el prójimo, es presencia de Dios, hacia quien los hombres deben proyectarse con todo lo que son, sienten y piensan, con todos sus recursos, con todas sus facultades y en todos los momentos de la existencia. En el sacramento del matrimonio, el prójimo tiene nombre; se llama cónyuge o consorte.

– La fidelidad ha de ser *creativa*. Debe asegurar la continuidad de un proyecto en la discontinuidad de tiempo y de situaciones. Supone un riesgo y una creatividad nada fácil. Los que se casan «en el Señor», aceptan esa vocación de creatividad siempre nueva como tarea de cada día. Están dispuestos a dejar costumbres y modelos, idolatrías que matan la frescura del amor, para que prevalezca el reinado de Dios o la comunidad familiar. El matrimonio

⁴⁰ GS 48.

cristiano es celebración del amor cuando ha llegado el tiempo de salvación; hay que despojarse de los vestidos viejos y sustituirlos por otros festivos del tiempo nuevo (Mc 2, 21).

– Los esposos cristianos *confían su proyecto a Dios*, en quien esperan encontrar apoyo. Toda la historia bíblica manifiesta la fidelidad del amor divino hacia los hombres. Jesucristo es sello y garantía de ese amor fiel. Cuando los novios celebran su matrimonio en la comunidad de Jesús, actualizan esa fidelidad y en ella integran su proyecto comunitario. Como el amor, la fidelidad conyugal debe ser vivida como gracia de Dios que renueva y mantiene la juventud, la disponibilidad en favor del otro, la capacidad de cambiar y de reemprender el camino de la novedad evangélica.

- *Más allá de la muerte*

El enemigo más fuerte, más implacable y más mudo contra la fidelidad en el amor, es la muerte; un golpe sordo que termina en el silencio del sepulcro.

Aunque tardíamente, ya en el Antiguo Testamento brota la esperanza de una victoria final sobre la muerte que rompe todos los proyectos. El argumento que fundamenta la esperanza es doble: Dios es dueño de la vida y no puede abandonar a sus fieles; si éstos viven ya el amor a Dios y anhelan la plenitud del mismo, ¿cómo van a ser burlados por la muerte?

En su experiencia, Jesús gusta la intimidad con Dios y está convencido de que el Padre quiere la vida en abundancia para todos. Confió en que no sería olvidado en la oscuridad del sepulcro (Mc 12, 24-27); y en esa convicción dijo a sus seguidores que, si creen de verdad, ya han vencido a la muerte (Jn 11, 26).

El Resucitado es testigo de la victoria esperada y ya hecha realidad. Según 1 Cor 15, 45, es el «cuerpo espiritual», el hombre solidario que no sólo tiene vida, sino que la comunica. Los cónyuges que celebran su matrimonio en la fe cristiana, ya inscriben su proyecto comunitario en esa resurrección donde amor gratuito y solidario triunfa sobre la concentración egoísta y sobre la muerte; el amor «nunca se acaba» (1 Cor 13, 8).

d) *Doble preocupación pastoral*

No puedo terminar este capítulo sin hacer una llamada urgente a la pastoral de la familia en la situación actual de la sociedad española. Centro mi atención en dos puntos:

- *Catecumenado prematrimonial*

Hay que informar y formar a los jóvenes que pretender celebrar su matrimonio por la Iglesia sobre qué significa ser cristiano y las implicaciones para su proyecto de familia. Estamos saliendo de una sociedad que durante muchos años ha sido católica oficialmente, y donde con frecuencia la inercia y la rutina del cumplimiento han prevalecido sobre la convicción de las personas. Si realmente queremos que las nuevas parejas actúen con libertad en una sociedad pluralista y que poco a poco la comunidad cristiana vaya purificándose de apariencias e incoherencias antievangélicas, se impone un *intenso y paciente catecumenado prematrimonial*. La tarea no es fácil, y tal vez por eso las llamadas pastorales de los obispos no han recibido en muchos casos debida satisfacción. Pero hay aquí un campo tan importante como ineludible.

- *Misión profética de la familia*

El matrimonio participa en la misión evangelizadora y profética de toda la comunidad cristiana ¿No ha dicho el Vaticano II que la familia es «una Iglesia doméstica», y Juan Pablo II la llama «Iglesia en pequeño»? Así podemos concluir: «En el sacramento recibís como cristianos... una nueva misión, la participación en la misión propia de todo el pueblo de Dios»⁴¹. Tres rasgos son destacables en la experiencia de Jesús y deben marcar también la conducta cristiana: – intimidad con el Padre; – preocupación para que todos los hombres vivan como hermanos; – atención preferencial a los desvalidos. Desde ahí, y ya en nuestro contexto social, el servicio profético de la familia cristiana se podría cifrar:

– Cultivar la *referencia e intimidad con Dios*; esa vida en profundidad o contemplación cristiana que

⁴¹ Juan Pablo II, *Discurso al Congreso Mundial de la familia: «Ecclesia»*, 23 de mayo de 1981, 13.

libere a los hombres y a las familias de la superficialidad y manipulación que los destruye. Cultivando esa dimensión que permite al hombre ser él mismo, la familia puede ser mediación apta para humanizar a nuestra sociedad narcotizada por el consumismo y la rentabilidad económica.

– Ofrecer un testimonio vivo de una comunidad que *asegura la libertad e igualdad* de derechos para todos sus miembros. Esta libertad y esta igualdad son imperativos evangélicos del matrimonio cristiano. Y puede ser una llamada de gracia para tantos hogares destruidos por la ideología del egoísmo y dominación.

– *Opción por los pobres*. Hoy más que nunca, en el seno de las familias se dan abandonos y marginaciones lamentables. Los socialmente ineficaces cuentan muy poco, y los ancianos se pierden olvidados en la soledad y en el desprecio, incluso por parte de sus hijos. La familia cristiana debería ser palabra viva y en acción de la preferencia por los desamparados y desvalidos.

Brevemente, los matrimonios celebrados en la fe o seguimiento de Jesús deberían ser «profetas del amor verdadero». Muchas veces resulta inútil gas-

tar la pólvora tratando de asegurar la estabilidad de la familia con leyes y prohibiciones desde fuera. Lo importante y eficaz será que los matrimonios cristianos vivan de verdad su vocación evangélica de amor mostrando con su conducta que la fidelidad es posible y responde a la verdad interior del amor.

Lecturas

- B. Häring, *El matrimonio en nuestro tiempo* (Barcelona 1968).
- M. Vidal, *Moral del amor y de la sexualidad* (Salamanca 1972).
- J. L. Larrabe, *El matrimonio cristiano y la familia* (Madrid 1973).
- A. Hortelano, *Amor y familia en perspectiva cristiana* (Salamanca 1974).
- F. Musgrove, *Familia, educación y sociedad* (Estella 1975).
- E. Schillebeeckx, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación* (Salamanca 1976).
- W. Kasper, *Teología del matrimonio* (Santander 1980).
- D. Borobio, *Matrimonio*, en *La celebración en la Iglesia*, II (Salamanca 1988) 499-592.

8

El sacramento del orden

1. Nueva sensibilidad

En los últimos veinte años y en países tradicionalmente católicos, han sido alarmantes los abandonos del ministerio presbiteral y la escasez de nuevas vocaciones. Se dice que la crisis viene causada por el celibato y que la escasez se arreglaría si las mujeres tuvieran también acceso a los ministerios ordenados. Si las causas de la situación fueran ésas, el problema tendría fácil solución, pero sospecho que hay otros determinantes más serios y profundos¹.

Admitimos que el mundo moderno ya está aquí, pero no somos conscientes muchas veces de sus implicaciones. El Vaticano II ha reconocido esa presencia y aceptó la autonomía de lo secular o «secularización»: ese fenómeno complejo donde los hombres se consideran ciudadanos y responsables de este mundo, sin admitir presión de lo religioso que paralice o impida su libertad. El concilio fue sensible a esta demanda: reconoció que este mundo —«la entera familia humana, con el conjunto universal de las realidades entre las que vive»— no es sinónimo de pecado, sino que «está fundado y conservado

por el mismo creador»; y aunque muchas veces deformado por el egoísmo, «ha sido liberado por Cristo crucificado y resucitado»².

Este giro en la postura de la Iglesia respecto al mundo desmonta el esquema de cristiandad, que también reviste la forma de clericalismo. Cuando no se reconoce la positividad o densidad teológica del mundo, éste no es más que paganismo esclavizado en las tinieblas de la muerte y campo para la evangelización; análogamente, cuando se olvida que el Espíritu actúa en todos y en cada uno de los miembros que integran al pueblo cristiano, el clero es el único que sabe y enseña. Pero desmontado el esquema de dualismo y dominación que subyace tanto en la situación de cristiandad como en una Iglesia clericalizada, es normal que los presbíteros no encuentren su lugar.

Más en concreto, el disloque proviene de dos matices en la nueva sensibilidad.

- Al reconocer que el mundo no es sinónimo de pecado, sino lugar donde se juega la historia de la salvación, se afirma una verdad muy evangélica: que el reinado de Dios, como el grano de trigo, está sembrado y crece ya en todos los rincones de la tierra. La Iglesia, proclamación y signo eficaz de esta novedad, es referencial, está en función del reinado; se constituye en la misión o servicio para

¹ Un análisis serio de la situación, en Ch. Duquoc, *La reforma de los clérigos*, en *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987) 355-369. También I. Oñatibia, *Los ministerios eclesiales*, en *La celebración en la Iglesia...*, 622-624.

² GS 2.

que el mundo llegue a ser reino de Dios³. Esta visión supone un cambio en la marcha de la comunidad cristiana que no crece asegurando posiciones, sino rompiendo sus falsas seguridades para «estar con y junto a los hombres». La nueva orientación de la comunidad afectará inevitablemente a la tarea de los ministerios ordenados, que son un servicio a la comunidad cristiana.

- Pero hay otro matiz que también tiene su peso. Además de la nueva conciencia que los bautizados hayan podido adquirir con las orientaciones del Vaticano II, está *la sensibilidad moderna* de que también ellos participan. Cada vez soportan menos un clericalismo que reduzca su participación a obedecer y asistir. Estas reacciones normales desplazan y dejan cada vez más solos a los pastores –obispos y presbíteros– si quieren seguir haciendo sin más lo que venían haciendo y olvidan que ante todo y finalmente son miembros de la la comunidad cristiana.

Sin duda mi percepción de la crisis es parcial y aproximativa, pero sugiere ya un subtítulo para nuestra reflexión: «De y para la comunidad». Obispos, presbíteros y diáconos son miembros de la comunidad cristiana, que ha recibido un ministerio para servicio de la misma. Y tal vez a «comunidad» debamos añadir un adjetivo: «evangelizadora». Esta forma de ver las cosas determina también el enfoque de mi discurso.

2. Dos marcos imprescindibles en el Vaticano II

En el Vaticano II hay dos afirmaciones importantes. Una de carácter histórico: «El ministerio eclesialístico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos» ((LG 28). Otra de carácter teológico: «Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres, hizo del nuevo pueblo un reino de sacerdotes para Dios su Padre...; el sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige al pueblo sacerdotal» (LG 10).

³ Sigue siendo actual Pablo VI, Exhort. *Ev Nunt*, 8 y 14

Estas dos afirmaciones tocan dos artículos de sumo interés. Aunque sea brevemente, conviene detenernos un poco sobre las mismas. Ellas nos llevarán de la mano al tema central que parece decisivo: «ministerios y comunidad».

a) «Ya desde antiguo»

El concilio de Trento dijo que la jerarquía instituida «por divina ordenación» consta de obispos, presbíteros y ministros –diáconos–⁴. El Vaticano II sustituye «ordenación» por «institución», y matiza: «ya desde antiguo». Nos da pie para movernos con cierta flexibilidad en la evolución de la historia.

- *Revelación neotestamentaria*

En los evangelios y escritos apostólicos se ven distintos modelos en la organización de la Iglesia según culturas, situaciones y necesidades. Así, por ejemplo, la estructura organizativa de la comunidad cristiana en Antioquía es diferente de la organización que tiene la comunidad de Jerusalén: «Había en la Iglesia de Antioquía profetas y doctores» (Hch 13, 1), mientras que la Iglesia de Jerusalén funciona con una especie de colegio integrado por los apóstoles y los presbíteros (Hch 15, 2).

Los sinópticos hablan de los «doce» que Jesús eligió «para que convivieran con él y para enviarlos a predicar» (Mc 13, 14); entre los doce resalta la figura de Pedro. Jesús quiso que los doce continuasen su misión; y los apóstoles serán lugar de referencia para la Iglesia de todos los tiempos⁵.

En las cartas de san Pablo aparecen «apóstoles,

⁴ DS 1776

⁵ Sobre los «doce» y los «apóstoles», cf J. Delorme, *El ministerio según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975) 267-271, J. Mateos, *Los doce y los otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Madrid 1981) Sobre el puesto relevante de Pedro, Mt 16, 17-20, según la tradición evangelica de Lc 24, 34 y Jn 20, 6, Pedro es el testigo cualificado en la resurrección de Jesús

La comunidad cristiana se remite «a la enseñanza de los Apóstoles» (Hch 2, 4) Ellos son «los que dan testimonio de la resurrección de Jesús» (Hch 4, 33) y «convocan al pleno de los discípulos» (Hch 6, 2).

profetas y doctores» que, con «los evangelizadores», anuncian la buena noticia y organizan las distintas comunidades ⁶. En cada una de estas comunidades hay servicio de gobierno: «dirigentes», «el que preside», «presbítero», «obispo», «diácono» ⁷. En otro ámbito están «los profetas» y «los que enseñan» ⁸. No se nos dice cómo eran establecidos o conferidos esos ministerios, aunque se consideren dones del Señor o del Espíritu ⁹.

Algunos pasajes pueden evocar como una liturgia de la ordenación: – Según Hch 6, 1-3, la comunidad elige siete varones para servir a la mesa (diáconos), y los apóstoles, orando sobre ellos, les imponen las manos. – La comunidad de Antioquía envió a Pablo y a Bernabé para evangelizar: «Después de haber ayunado y orado, los profetas y maestros les impusieron las manos» (Hch 13, 3-4). – En 1 Tim 4, 14 se habla de un carisma o ministerio recibido mediante la imposición de manos «del colegio de presbíteros».

Podríamos decir: – Desde los primeros pasos, la Iglesia tiene sus dirigentes; sin ellos no es posible la comunidad. – La imposición de manos es un gesto que confiere el ministerio de la evangelización (Hechos) y el servicio comunitario intraeclesial, bien mediante la atención a la mesa (Hechos) o en la dirección de la comunidad (cartas pastorales). Hay que notar estas dos tendencias o acentos: en los Hechos, el servicio a la comunidad va ligado a la misión evangelizadora de la misma; las Cartas Pastorales, en cambio, sitúan el ministerio dentro de la comunidad para asegurar su buena marcha ¹⁰. En cualquier caso, el ministro es un miembro de la comunidad y para servicio de la comunidad.

⁶ 1 Cor 12, 28, Ef 2, 20; 3. 5; 4, 11; 2 Tim 4, 5.

⁷ «Dirigentes» (Heb 13, 7.17; Lc 22, 26); «el que preside» (Rom 12, 8, 1 Tes 5, 12); «presbíteros» (Hch 12, 30; 14, 22; 16, 2), «obispo» (Hch 20, 28; Flp 1, 1; 1 Tim 3, 1. 7); «diáconos» (1 Tim 3, 8-13, Flp 1, 1).

⁸ Ef 4, 11; Hch 13, 1

⁹ Hch 1, 15-26; 13, 2; 20, 28, 1 Cor 12, 28, «don del Señor» (Ef 4, 8-11; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

¹⁰ Tit 1, 5 recomienda que se constituyan presbíteros, y en 1 Tim 5, 22 se le dice que no imponga las manos a ninguno precipitadamente.

• Evolución en líneas generales

A lo largo de la historia se ha ido unificando la organización de la Iglesia y definiendo los ministerios permanentes.

– En los inicios del s. II se da un paso en dos capítulos: • Se consolidan los ministerios estables: obispo, presbíteros y diáconos, al frente de la comunidad cristiana; • Aparece el episcopado monárquico, cuyo exponente singular es san Ignacio de Antioquía: el centro de la unidad comunitaria es el obispo, al que asisten el colegio de presbíteros y los diáconos. Para identificar a la verdadera Iglesia en las herejías emergentes, fue necesario un punto de referencia que asegurase la fidelidad a la tradición apostólica; los obispos, sucesores de los apóstoles, prestan este servicio (san Ireneo).

Según la carta a los Hebreos, no se debe interpretar el sacerdocio cristiano en continuidad con el sacerdocio del AT. Pero en el s. III entró la terminología de «sacerdote», «sacerdotal», «sumo sacerdote» para designar a los ministerios ordenados. Tertuliano introduce las palabras «ordenar», «ordenación», abriendo así un camino para interpretar los ministerios en categorías de «honor, dignidad y autoridad». La *Tradición Apostólica* de san Hipólito trae ya un ritual de las ordenaciones bien detallado ¹¹.

– De los siglos IV al VI, la Iglesia goza ya de oficialidad y situación de privilegio. Los términos «poder y dignidad» prevalecen sobre «servicio», y los ministerios ordenados se ven como medios para escalar al grado supremo del episcopado. El ansia de poder provoca muchas veces el traslado de los obispos y fomenta las ordenaciones absolutas sin compromiso alguno en comunidades concretas. El clero se va constituyendo en «clase aparte» del pueblo, y se inicia el clericalismo.

– La práctica eclesial y la teología *de los siglos VII-X* giran en torno a la visión de los ministerios

¹¹ Para conocer la evolución del tema en la historia de la teología y práctica eclesial, M. Guerra, *Cambio de terminología de servicio por «honor-dignidad» jerárquicos en Tertuliano y en San Cipriano*, en *Teología del sacerdocio*, 4 (Burgos 1972) 295-414; E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables de la comunidad cristiana* (Madrid 1983) 77-121. Es bueno el resumen de I. Oñativia, *o. c.*, 598-606

como «poder»; más concretamente como poder «para la celebración eucarística». Las otras funciones de la palabra y del gobierno quedan en el olvido. Como en la celebración de la eucaristía, obispo y presbítero tienen la misma facultad, la figura del primero pierde relevancia teológica y litúrgica.

– *En la Edad Media* prevalece la definición del ministerio dada por Pedro Lombardo: «Un sello por el que se concede al ordenado una potestad espiritual y un oficio»¹². Los teólogos medievales discurren ampliamente sobre «la potestad espiritual» o «carácter sacramental» impreso por el sacramento del orden, pero centraron ese poder en la celebración cultural. Dada la paridad del obispo y del presbítero en estas funciones culturales, se comprende que los teólogos más representativos en esta época no reconozcan la sacramentalidad del episcopado como un grado peculiar dentro del sacramento del orden, sino como un oficio. Por otra parte, la distinción entre potestad de orden y potestad de jurisdicción fomentó aún más las ordenaciones absolutas y la independencia de los ministerios ordenados respecto a la comunidad cristiana.

Cuando, al final de la Edad Media, se refiere al sacramento del orden, el concilio de Florencia, fiel eco de la teología medieval, ni siquiera enumera el episcopado: «La materia de este sacramento es lo que se entrega: el presbiterado es conferido entregando el cáliz con vino y la patena con pan, y el diaconado con la entrega de los evangelios, y análogamente para los demás ministerios. La forma del sacerdocio es: recibe la potestad de ofrecer el sacrificio en la Iglesia por vivos y difuntos, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»¹³.

– *El concilio de Trento*, en el s. XVI, reaccionando contra las exageraciones de los Reformadores, confesó la fe católica: • la ordenación es un sacramento instituido por Jesucristo; • es un don del Espíritu que siempre permanece (carácter indeleble); • instituida «por ordenación divina», existe una jerarquía que consta de obispos, presbíteros y diáconos¹⁴. Pero, siguiendo la teología medieval,

centra el ministerio ordenado en el servicio eucarístico, dejando a un lado las funciones de la palabra y de gobierno. Y no habla de la institución divina del episcopado como grado del orden distinto de los presbíteros y diáconos.

Después de Trento, fundamentalmente no cambió el enfoque de los ministerios ordenados. En los siglos XVIII y XIX se desarrolló una espiritualidad mística sentimental que acentúa la dignidad y el poder cultural del sacerdote. En nuestro s. XX se fue abriendo paso la sacramentalidad del episcopado y, con el descubrimiento de la tradición patristica y litúrgica, se llegó en 1947 a determinar la materia y forma del sacramento: imposición de manos y oración consecratoria¹⁵.

• *Hacia la renovación*

Los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico dieron nueva perspectiva en la interpretación de los ministerios ordenados. La revelación neotestamentaria declara que toda la Iglesia goza de una dignidad sacerdotal y ha de ser testigo de Dios entre todos los pueblos (1 Pe 2, 9). La categoría «poder» es mirada con recelo y deja paso a la categoría «servicio». El obispo ha ocupado de nuevo su lugar como signo de unidad en la comunidad cristiana, y se reafirma el carácter primordialmente funcional de los ministerios.

– Esta orientación teológica culminó en *el Vaticano II*.

La comunidad cristiana como nuevo pueblo de Dios es el sujeto al que han de servir todos los ministerios, incluidos los jerárquicos. El ejercicio de los mismos debe proceder en base a la igualdad fundamental que como hijos de Dios tienen todos los bautizados¹⁶.

Sin embargo hay que afirmar la existencia de estos ministerios ordenados que son dones del Espíritu y capacitan a miembros del pueblo cristiano

¹² *Sent.*, IV, d. 24.

¹³ DS 1326.

¹⁴ DS 1773, 1767, 1776.

¹⁵ Const. *Sacramentum Ordinis*: (DS 3857-3861).

¹⁶ LG 32. A esta verdad corresponde el esquema seguido en esa constitución: primero habla del pueblo de Dios (9-17) y después de la jerarquía (18-29).

para que sean signo y sacramento peculiar de Jesucristo¹⁷.

Se declara la sacramentalidad de la consagración episcopal con la función de santificar, enseñar y gobernar, así como la colegialidad de los obispos¹⁸.

El concilio pide que se restaure el diaconado permanente¹⁹.

Se recuperan las tres funciones del presbiterado: ministros de la palabra, de los sacramentos y eucaristía, y de gobierno²⁰.

– El *Ritual de las Ordenaciones* que se publicó en 1978 incorpora la nueva orientación del concilio en la reforma litúrgica²¹.

b) Culto y sacerdocio nuevos

El Vaticano II destaca un artículo importante de la fe católica: el sacerdocio jerárquico es un don peculiar del Espíritu a la comunidad eclesial; no se identifica con el llamado sacerdocio común de los cristianos. Pero el término «sacerdocio» aquí no debe ser interpretado en marcos y categorías del sacerdocio pagano ni del Antiguo Testamento.

Según la carta a los Hebreos, no hay continuidad entre culto y sacerdocio del AT, y culto «en espíritu y en verdad» inaugurado por Jesucristo, único sacerdote de la nueva alianza. Cristo es el sacrificio y culto nuevos porque se entregó totalmente a sí mismo para secundar y llevar a cabo la voluntad del Padre «a favor de los hombres» o «en la construcción del reino»; así también es sacerdo-

¹⁷ LG 21, 17, 28, PO 2-3 5-6 Según LG 10, el sacerdocio ministerial «es esencialmente distinto» del sacerdocio común de los bautizados

¹⁸ LG 22-23, CD 4-6

¹⁹ LG 29 En el «motu proprio» *Sacrum diaconatus ordinem*, 18 de junio de 1967, Pablo VI ofreció modalidades para llevar a la práctica los deseos del concilio

²⁰ PO 4-6

²¹ Se pide la revisión de ceremonias y textos en SC 76 Buena exposición en I Oñativia, o. c., 621-622

te²². Por eso Cristo es «el único mediador de una alianza fundada en mejores promesas» (Heb 8, 6).

Todos los cristianos en cuanto seguidores de Jesús son también sacrificio y culto «en espíritu y en verdad», participan de su sacerdocio. Como servicio a esta comunidad sacerdotal de la nueva alianza, tienen sentido los ministerios ordenados. Tal vez para evitar malentendidos, nunca el NT aplica los calificativos «sacerdocio», «sacerdotal» o sus derivados a estos ministerios. Si nosotros empleamos hoy ese vocabulario, deberemos salvaguardar la novedad del culto y del sacerdocio en Jesucristo²³.

3. Ministerios ordenados y comunidad

a) Exigencia de cambio

Hay dos hechos constatables que no son independientes: abandono frecuente del ministerio presbiteral, y clericalización de la Iglesia. Este segundo factor puede influir en dichos abandonos, y manifiesta una visión muy parcial y deformada de la comunidad eclesial.

• Frecuentes abandonos del ministerio

Se han dado mucho en las últimas décadas. No vale culpar de los fracasos a la falta de generosidad o dejadez en las prácticas piadosas, aunque reconocamos que estos factores influyen en la crisis. No es un problema sólo de ortodoxia doctrinal, si bien la incertidumbre y confusión en estos años pueden haber creado inestabilidad psicológica y desconcierto. Tampoco es justo echar todas las culpas a ese complejo fenómeno que llamamos «secularización», donde todo no es negativo, aunque tenga sus ambigüedades y peligros.

²² «En favor de los hombres» (Heb), «para la construcción del reino de Dios» (sinópticos), «hacer la voluntad del Padre» (Jn) son expresiones de la misma realidad

²³ A Vanhoye, *Sacerdotes antiguos y sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984), J. I. González Faus, *Hombres de comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander 1989) 12-29, J. Espeja, *Sacramentos y seguimiento de Jesús* (Salamanca 1989) 158-171



La crisis de los ministerios ordenados denuncia una enfermedad cuya causa puede radicar en la separación de los mismos fuera y por encima de la comunidad cristiana.

- *Una Iglesia «clericalizada»*

Este adjetivo no se refiere a la existencia de una jerarquía o ministerios ordenados que son necesarios en la comunidad eclesial. El término «clericalizada» tiene aquí un matiz peyorativo: significa como una polarización o visión deformada de la Iglesia, que viene a ser un conjunto de poderes sagrados puestos en manos de unos hombres que los ejercerán sobre una clientela y a veces en beneficio propio. Cuando se dice: «qué enseña la Iglesia», «qué dice la Iglesia», espontáneamente muchos piensan en el clero.

Según la opinión frecuente y corriente, la Iglesia es una institución que reposa en un grupo de funcionarios: papa, obispos y sacerdotes. Ellos son como los responsables únicos de toda la comunidad cristiana. Según esta opinión muy extendida, en la Iglesia están los que enseñan y los que oyen, los que celebran y los que asisten, los que gobiernan y los que obedecen. El saber, la celebración y el poder vienen a ser sólo privilegio de algunos.

- *Visión deformada e insostenible*

Este modelo clericalizado de la Iglesia, donde unos son los de arriba que mandan y otros los de abajo que obedecen, desfigura totalmente a la comunidad cristiana, no responde a la verdadera tradición y es hoy insostenible.

- *Desfigura el rostro de la comunidad cristiana*

Esta visión deja prácticamente a los seglares fuera de la Iglesia. No se sienten responsables de la misma ni se meten para nada en sus asuntos; quedan reducidos a las tareas profanas; sólo se les ve como destinatarios de la pastoral y consumidores de los sacramentos. Cuando más, llegan a ser mandados de los curas para suplir donde no puede llegar el clero.

En una Iglesia clericalizada, también los sacerdotes pierden su identidad. Formados aparte de los demás mortales y cristianos, se ven ubicados en otra zona de la sociedad humana y de la comunidad cristiana: totalmente distintos y con dignidad superior. Obispos y sacerdotes de la Iglesia española, reunidos en Asamblea Conjunta, 1971, acusaron esa condición de «segregados mediante distinciones externas y privilegios» que sufren los presbíteros²⁴. Así su condición humana y su condición de bautizados quedan diluidas; prácticamente se les priva de lo que primero, siempre y finalmente son: hombres bautizados, miembros de la raza humana y del pueblo de Dios.

Como resultado, la comunidad cristiana se desfigura, dividiéndose en dos categorías: «los que mandan y los que obedecen». Pierde su faz evangélica: en vez de ser cuerpo espiritual de Cristo, donde todos los bautizados tienen la misma dignidad de hijos de Dios y deben vivir como hermanos, viene a ser una sociedad de dominación.

- *Ya no se puede mantener*

La visión piramidal de la Iglesia, desautorizada por la verdadera tradición cristiana, es insostenible

²⁴ Ponenc II, n. 21, *La Asamblea Conjunta* (Madrid 1971) 249.

hoy ante los desafíos de la evangelización, y no cabe ya en la orientación eclesiológica del Vaticano II.

- Según la tradición que teológicamente plasmaron bien san Agustín y santo Tomás, lo primero en la Iglesia, lo más peculiar y determinante, no son las distintas funciones o tareas de sus miembros ni la fijación de una jerarquía, sino el «nosotros» de la comunidad, animada por el único Espíritu: la igualdad fundamental de todos los cristianos por la gracia. Seglar, religioso, presbítero y obispo son miembros del único pueblo de Dios.

Como sacramento del mismo Espíritu, toda la comunidad cristiana en cada uno de sus miembros es enseñada: docente y corresponsables. San Agustín escribe: «Soy obispo para vosotros, y soy un cristiano con vosotros; quienes hablamos y quienes ahora escucháis, somos discípulos del único maestro; asistimos a la misma escuela»²⁵. También la Iglesia que solemos llamar «docente» debe ser enseñada sin menoscabo de su función magisterial, que sólo se ejercerá escuchando antes a la comunidad cristiana²⁶.

Porque todos los bautizados son responsables, las decisiones autocráticas y en solitario de la jerarquía no responden al espíritu de la tradición cristiana. San Cipriano escribe a su comunidad eclesial de Cartago: «Desde el comienzo de mi episcopado me he propuesto no decidir nada sólo con mi opinión personal, sin pedir parecer a vosotros, sacerdotes y diáconos, y sin la conformidad de mi pueblo».²⁷ Ya en la Edad Media tenía vigencia para las decisiones eclesiales el célebre adagio: «Lo que concierne a todos, debe ser discutido y acordado por todos».

- Una visión clericalizada de la Iglesia entra en crisis también cuando se agudiza el problema de la evangelización. Ha caído la «situación de cristianidad», y el desafío evangelizador es cada vez más urgente. El proceso secular deja sin espacio a lo religioso, en cuyo ámbito se sitúan los ministerios ordenados que venían siendo todo en la Iglesia y los testigos cualificados de la misma en la sociedad. Sin un laicado apasionado y responsable de la evan-

gelización, el sacerdote se ve solo, con sobrecarga de tareas e incapaz de cubrir las necesidades misioneras. De ahí pueden venir también su crisis y desánimo.

Pero ese mismo reto evangelizador cuestiona seriamente: ¿cómo debe organizarse la Iglesia para ser testigo del evangelio en una situación de «no cristiandad»? Hay que abandonar el camino del poder y ofrecer un testimonio de práctica evangélica.

Será inútil que obispos y presbíteros quieran llegar a todos los sitios y ser especialistas en todos los campos. La demanda evangelizadora sólo encontrará respuesta satisfactoria si todos los miembros del pueblo de Dios son intérpretes de su fe dentro de las situaciones concretas y testigos del evangelio en su conducta. Una Iglesia que toma conciencia de su misión en el mundo, deja de ser piramidal y clericalizada para ser comunidad de bautizados, todos ellos responsables en la tarea evangelizadora.

- A la verdadera tradición cristiana y a la necesidad misionera trata de responder el Vaticano II en la constitución sobre la Iglesia. El concilio rechazó un esquema donde primero se hablaba de la jerarquía, para después hablar del pueblo cristiano; estaba diseñado conforme al binomio clérigos-laicos. Pero se invirtió el orden, tal como ha quedado: la Iglesia se define ante todo como pueblo de Dios; sólo después se habla de los distintos ministerios y carismas que suscita el Espíritu en este pueblo santo; ahí tienen su puesto los ministerios ordenados.

Los distintos roles o funciones en la comunidad cristiana presuponen y tienen sentido en la igualdad fundamental de todos sus miembros gracias al mismo Espíritu que a todos anima.

El pueblo de Dios es uno: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4, 5); es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación, común la llamada a la perfección, única es la salvación, una la esperanza e indivisa la caridad; no hay por consiguiente en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo...

Si bien no todos en la Iglesia van por el mismo

²⁵ *Serm.*, 340, 1, en Vaticano II, LG 32.

²⁶ Vaticano II, DV 10.

²⁷ *Epist.*, V, n. IV: PL 4, 240.

camino, todos están llamados a la santidad y han recibido la misma fe por la justicia de Dios (1 Pe 1, 1). Aunque algunos por voluntad de Cristo «han sido constituidos para servicio de los demás como doctores, dispensadores de los misterios y pastores, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y acción común en la edificación del cuerpo de Cristo»²⁸.

El concilio abre paso a una Iglesia toda ella responsable y corresponsable, en la que brotan los carismas y ministerios necesarios para la comunidad cristiana que debe ser testigo de Jesucristo en el mundo.

b) *Toda la iglesia es ministerial*

En la visión de la Iglesia como signo histórico y eficaz del reino de Dios, todos los bautizados, cada uno con el don que ha recibido, tienen que prestar este servicio evangelizador. Es una vocación ministerial común a toda la Iglesia. Dentro de la misma van surgiendo y tienen su verdadera significación carismas y ministerios particulares.

• *En función del reino*

Mediante parábolas, Jesús habló con lenguaje simbólico sobre la nueva humanidad en que la misericordia de Dios irrumpe y transforma el corazón de los hombres, una nueva situación comunitaria donde también cuentan los que socialmente nada cuentan. A esta nueva comunidad llamó reinado de Dios, que como simiente crece ya en nuestra tierra.

La Iglesia es convocación de los hombres que han escuchado la buena noticia y se dejan transformar por ella, para transformar a su vez las relaciones entre los humanos. Proclamando históricamente la salvación en Jesucristo, la comunidad cristiana es signo e instrumento para construir esa nueva humanidad. Se define como «sacramento del reino», presencia del mismo todavía oscura y con anhelo de plenitud.

Por ello la Iglesia es *comunidad referencial*. Su existencia sólo tiene sentido en función del reino

que va transformando la realidad humana y cósmica. Toda ella es ministerial, un servicio al evangelio y una oferta de gracia para el mundo que se perfecciona en la fraternidad universal. Esta vocación de toda la comunidad cristiana es presupuesto determinante de las tareas que pueda realizar cada bautizado; algo previo que da sentido a cualquier función ministerial, incluidas las funciones jerárquicas.

• *Ministerio desempeñado por todos*

Si toda la iglesia es ministerial, proclamación o sacramento del reino, todos sus miembros ejercerán de algún modo ese ministerio viviendo y compartiendo como hermanos. En el Nuevo Testamento se nos presenta una Iglesia solidariamente responsable: el Señor «constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, también evangelistas, pastores y doctores, perfeccionando así a los santos para la obra del ministerio en orden a construir el cuerpo de Cristo» (Ef 4, 11-12). Por eso, «el don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» (1 Pe 4, 10); «vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros» (1 Cor 12, 27); «hay muchos miembros, pero el cuerpo es uno sólo; no puede el ojo decir a la mano: no tengo necesidad de ti; ni tampoco la cabeza a los pies: no necesito de vosotros» (1 Cor 12, 21).

No se deben contraponer ministerio al interior de la Iglesia y ministerio para el exterior, sacramentalización y evangelización, catequistas y militantes. La forma en que se vive el ministerio entre los cristianos debe ser anuncio del evangelio: una existencia en la humildad, en el servicio a los hermanos. Esta conducta tiene ya una repercusión evangelizadora y transformadora en un mundo desfigurado por el poder, la dominación y la insolidaridad. La vida interna de la Iglesia debe ser ya buena noticia para el mundo.

• *Cada uno con su carisma*

En una Iglesia toda ella ministerial, cada bautizado ejerce su responsabilidad según las necesidades de la comunidad cristiana dentro de la realidad humana y según el don que cada uno ha recibido.

²⁸ LG 32.

Esta vocación particular es fruto de un carisma cuya noción no está bien precisada en san Pablo. Parece que se trata de una realidad gratuitamente recibida, vital y dinámica, que promueve capacidades y talentos de la persona ignorados incluso por ella misma, poniéndolos al servicio de la comunidad cristiana y de su misión en el mundo.

Las cartas de Pablo traen varias listas de carismas y vocaciones dentro de la Iglesia, que fácilmente pueden tener su versión actual. Don de curar, que hoy llamaríamos asistencia sanitaria; de compartir los bienes materiales para eliminar la miseria (justicia y paz, acción social); de consolar, v. gr. atención a los presos; don de profecía, recordando la voluntad de Dios y que pueden tener todos los cristianos; doctores, que hoy serían los teólogos y catequistas; carisma de la presidencia para reunir a la comunidad y confortarla en la fe: obispo, presbítero, diácono²⁹.

Esta visión responde a la verdadera doctrina tradicional sobre la Iglesia, toda ella sacramento del Espíritu, fuente de todos los carismas. Cuando se pierde esta visión, sacramentos, carismas y especialmente los ministerios ordenados se vinculan directamente a Cristo, con olvido del espíritu, alma de la comunidad cristiana, memoria y presencia del Resucitado. En una interpretación «espiritual» de la Iglesia, la comunidad rejuvenecida por la gracia es como matriz de todos los ministerios por obra del único Espíritu.

• *Carisma y ministerio*

Los ministerios son carismas, pero suponen algo más: una serie de condiciones que matizan su cometido en la Iglesia. Se puede hablar de ministerio en sentido amplio para expresar la responsabilidad solidaria de cada cristiano dentro de la comunidad. Así podemos llamar «ministerio» a todo servicio prestado por un bautizado que vive su tarea —profesional, familiar, sindical o eclesial— dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia. Pero hablando con propiedad, entendemos por «ministerios» ciertas carismas, servicios o tareas, con unas características peculiares:

²⁹ J. Delorme, *o. c.*, 62-70.

– Un servicio *bien preciso*, con un objetivo determinado, por ejemplo atender a los ancianos, enfermos y desvalidos.

– Un servicio *importante o al menos útil* para la vida de la comunidad eclesial; así la liturgia o la catequesis en un determinado ambiente.

– Un servicio que *incluye verdadera responsabilidad*; no es sólo suplencia de otro que es el verdadero responsable de la tarea, sino que incluye autonomía real y responsabilidad del que presta el servicio en cuestión. Responsabilidad que significa también obligación ante la comunidad cristiana.

– Un servicio *reconocido por la Iglesia local*; este reconocimiento se puede hacer con un acto litúrgico; a través de la Iglesia local, toda la Iglesia en comunión reconoce y refrenda la responsabilidad asumida.

Los ministerios brotan en una Iglesia, templo del Espíritu y reflejo de la comunidad trinitaria, dentro de una historia cambiante. Todos los ministerios y carismas, expresiones de la Iglesia, «cuerpo espiritual» de Cristo, son funcionales según contextos y situaciones. Así encontramos en las cartas paulinas varias listas de carismas y ministerios; entre las funciones ministeriales tiene relevancia el anuncio del evangelio; no se habla de un ministerio especial para presidir la eucaristía y parece que va implícita esa función en el ministerio del que preside³⁰.

c) *Los ministerios ordenados*

Hay algunos ministerios que tienen especial oficialidad. La tradición ha reconocido como necesarios y permanentes los ministerios ordenados —obispo, presbítero y diácono— que se confieren sacramentalmente. ¿Cómo situar estos ministerios en la función ministerial de toda la Iglesia? ¿Cuál es su originalidad? ¿Qué precisiones se imponen para no deformar su significado y su papel?

³⁰ Se ha hecho notar «el silencio del Nuevo Testamento sobre las modalidades de la presidencia eucarística» (sabiendo que en aquella época no existía una cena religiosa sin presidente: cf. H. Denis, *El ministerio como presidencia*, en J. Delorme, *o. c.*, 453).

- *En un pueblo sacerdotal*

En el lenguaje corriente, casi siempre el término «sacerdote» designa el ministerio ordenado que también llamamos en castellano «presbítero». Pero esta forma de hablar puede originar grave confusión.

– En general, los escritos del NT no aplican a Jesucristo el término «sacerdote». Una excepción es la carta a los Hebreos, que reserva para Cristo los títulos de pontífice, sacerdote y mediador, haciendo notar su originalidad y novedad respecto al sacerdocio de la religión judía, e indirectamente de todas las religiones.

«Sacerdote» designa la mediación entre Dios y los hombres, y el único mediador es Jesucristo. Porque la Iglesia, integrada por todos los bautizados, es la comunidad o cuerpo espiritual de Jesucristo, todos los cristianos son también sacerdotes, mediadores, «tienen acceso a Dios» en la plegaria y en la vida. Todo el pueblo cristiano es sacerdotal, recreando la historia de Jesús, actuando en justicia y en santidad, «ofreciendo sacrificios espirituales aceptos a Dios por Jesucristo» (1 Pe 2, 5).

– Pero en el NT hay otras palabras: obispo, presbítero, diácono, que se refieren al ministerio del que preside, coordina o presta un servicio necesario a la comunidad. Estos ministerios son ante todo y finalmente miembros del pueblo de Dios, pueblo sacerdotal que debe vivir en santidad y justicia. Su peculiaridad no está en la vida ni en ser clase aparte de los otros cristianos, sino en la función: signos e instrumentos para que la comunidad viva, actualice y celebre su condición sacerdotal y mediadora.

Se comprende que «sacerdocio común de los cristianos» y «sacerdocio ministerial» responde a dos ámbitos diferentes: el de la vida y el de la función. No vale apelar al sacerdocio común de los bautizados como argumento para que presidan la eucaristía, ni tampoco cuestionar la presidencia de la misma por el obispo o presbítero so pretexto de que todo el pueblo es sacerdotal.

- *Originalidad y función del ministerio ordenado*

Se habla de los obispos como «sucesores de los apóstoles», y la expresión denota un carisma y fun-

ción importante para asegurar la apostolicidad de toda la Iglesia. Un ministerio que debe ser interpretado como servicio a esta apostolicidad.

– *Toda la Iglesia es «apostólica»*

Así lo confesamos en el «credo», y hay que dar a esa confesión todo su alcance teológico. Frecuentemente, cuando decimos que los obispos son «sucesores de los apóstoles», nos quedamos en un ámbito jurídico, entendiendo la sucesión como transmisión de poderes antes y al margen de la comunidad eclesial.

Esta idea puede funcionar en el esquema de sociedades cuyo fundador ya no vive y se perdió en el pasado. Pero, gracias al Espíritu, Jesús resucitado infunde vida en su cuerpo que es la Iglesia. Esa vida fue experimentada y transmitida por los apóstoles, y hoy es también realidad en la Iglesia donde se da la continuidad o sucesión apostólica, que podemos concretar en tres aspectos.

- La expresión «tiempo apostólico» designa la fundación de la Iglesia cuya «piedra angular» es Cristo mismo y sus cimientos los primeros testigos –«apóstoles y profetas»– que recibieron y anunciaron el evangelio (Ef 2, 20). Por ello se dice que la revelación terminó con el último apóstol.

Quienes entran en la Iglesia, encuentran ya la realidad constituida en la fe de los apóstoles. Como realidad viva en la historia, la comunidad cristiana debe mantenerse fiel a ese tiempo de su fundación, cuando los apóstoles fueron verdaderos testigos del Resucitado.

- Los apóstoles fueron los hombres privilegiados que, gracias al Espíritu, dieron el paso de conocer al Jesús histórico a confesarle Hijo de Dios. Nuestra fe cristiana se apoya en ese testimonio. Ellos nos han transmitido, con su predicación, el evangelio de Jesús y han sido la primera comunidad que ha encarnado esa buena noticia.

Decir que la Iglesia es «apostólica» significa que actualmente vive la misma fe de aquella primera comunidad cristiana. Por eso toda la Iglesia es apostólica, en cuanto se mantiene fiel a la «verdadera» tradición de los apóstoles, como signo y actualización de la conducta practicada por ellos.

Las acciones en que la Iglesia confiesa su fe y expresa su vida, son los sacramentos, especialmente la eucaristía. El gesto sacramental en la última cena era celebrado por la comunidad apostólica en «la fracción del pan», que hoy renueva la Iglesia confesando así su apostolicidad.

- El término «apostólico», finalmente, significa en griego «enviado». Los apóstoles organizaron las distintas comunidades cristianas obedeciendo a la misión recibida de Jesús: anunciar el evangelio a todo el mundo. En este sentido, la Iglesia es «apostólica»: enviada para seguir la evangelización iniciada por los apóstoles. Esta misión constituye la razón de ser para la Iglesia, que se define como sacramento del reino entre los hombres.

– *Para garantizar esa apostolicidad*

Aquí tienen su sentido y función los ministerios ordenados. Suscitados por el Espíritu en la comunidad cristiana, son un servicio a la misma.

- La Iglesia es apostólica porque tiene a Jesucristo como «piedra» angular y a los apóstoles como fundamento; vive de la continuidad del libre don del Espíritu; Iglesia significa «convocación». Esa referencia de gratuidad que define a la comunidad cristiana viene expresada por el ministerio de la presidencia. Los ministerios ordenados evocan y actualizan sacramentalmente la presencia de Cristo, principio de vida para toda la comunidad cristiana: «Son configurados a Cristo cabeza en persona»³¹.

Porque ninguna comunidad es convocada en su propio nombre, sino en nombre de Jesucristo, el ministro que preside la eucaristía inicia la celebración convocando en el nombre de la Trinidad: «La gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo estén con vosotros». Al final de la celebración, el presidente de la misma no dice «vayamos», sino «id en paz»; actúa en nombre y como signo de Jesucristo, quien con su Espíritu reúne a la comunidad cristiana.

En esta visión eclesiológica se comprende que los ministerios ordenados expresan la gratuidad,

³¹ PO 2. «Instrumentos vivos de Cristo, representan la persona del mismo Cristo» (PO 12).

que precede, unifica y trasciende a las mismas comunidades locales, aquello que tienen de común con el tiempo apostólico. Ninguna comunidad debe considerarse origen último de su ministerio: el obispo es dado por la Iglesia universal, mientras que presbíteros y diáconos son ordenados por el obispo. En esa perspectiva debe ser interpretada la disciplina canónica: «Se dicen llamados por Dios quienes son llamados por los legítimos ministros de la Iglesia»³².

«Para alimentar al pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el cuerpo. Los ministros que tienen un poder sagrado, sirven a sus hermanos...».

Vaticano II, LG 18.

- La Iglesia es apostólica porque vive la misma fe de los apóstoles; tiene que mantenerse fiel a la «tradición» viva, que viene a ser norma de verdad. Comunión ya recibida que se debe actualizar en cada cultura, la Iglesia tiene garantizada esa continuidad en la fe gracias a los ministerios ordenados que prestan su servicio a la fe apostólica «escuchando con piedad, guardándola con exactitud y exponiéndola con fidelidad»³³.

Porque la fe apostólica es común y une a todas las Iglesias, el ministerio ordenado en una Iglesia local será, respecto a las demás Iglesias, testigo de la fe que vive su propia comunidad, mientras en ésta será también lazo de unión y signo de comunión con las demás comunidades cristianas.

- La Iglesia es apostólica en cuanto «enviada» para seguir anunciando el evangelio. Cada cristiano, con su carisma o don recibido, está proyectado en la comunidad eclesial, toda ella evangelizadora, y los distintos carismas progresan en orden a esa vocación misionera. Para ello es imprescindible la

³² *Catecismo Romano*, P. II, c. 7, n. 3.

³³ Vaticano II, DV 10.

coordinación que realizan los ministerios ordenados.

Ya refiriéndonos a los obispos, grado más alto en los ministerios ordenados, son «sucesores de los apóstoles» para asegurar la apostolicidad de toda la Iglesia. Con su carisma especial, que es un don del Espíritu, aseguran la fidelidad de la comunidad cristiana, su continuidad con la tradición apostólica, y coordinan las actividades misioneras de la misma. Presbíteros y diáconos son colaboradores de los obispos en este servicio al pueblo de Dios.

– *Algunas aplicaciones*

Todos los ministerios son carismas

No todos los carismas son ministerios, pero los ministerios, incluidos los ordenados, son carismas. De ahí dos observaciones importantes:

- Resulta sin sentido y chocante oponer en la Iglesia *carisma* y *función*, contraponiendo Iglesia carismática e Iglesia funcional. Cuando esto ocurre, hay enfermedad comunitaria o interpretación torcida del carisma y del ministerio, anarquía o despotismo, una visión eclesiológica miope. Los carismas auténticos desearán y aceptarán con gratitud el servicio de los ministerios ordenados que garantizan la fidelidad a la tradición viva y hacen posible la buena marcha de la comunidad. A su vez, los ministerios ordenados deben ser ejercidos con espíritu evangélico –«carismáticamente», bien interpretado el término–, prestando su ayuda no como el que manda, sino en actitud de servicio humilde.

- En esta visión hay que *rechazar el binomio jerarquía-base*. La ordenación sacramental no hace a nadie más cristiano; sólo capacita para una función nueva. La dignidad mayor y única, común a todos los miembros del pueblo de Dios, proviene del bautismo; ahí reciben la condición de hijos y vienen a ser hermanos fundamentalmente iguales.

Conllevan un poder

Los ministerios ordenados *se confieren mediante un sacramento*: una celebración donde la comunidad cristiana confiesa su fe y actualiza su vida. Este

sacramento concede un poder y la gracia necesaria para ejercerlo con el espíritu de Jesucristo.

- Concede «un poder», unas facultades peculiares –«potestas spiritualis» o «carácter sacramental», según la teología escolástica– para representar a Cristo en la construcción y edificación de su cuerpo que es la Iglesia. Los obispos, sucesores de los apóstoles, presiden la comunidad cristiana «como maestros de la doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno»³⁴. Colaboradores de los obispos, los presbíteros reciben también la facultad de «predicar el evangelio, dirigir la comunidad y celebrar el culto divino»³⁵. Los diáconos también reciben un poder «para actuar en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad»³⁶.

En este sentido hay que mantener una verdad que defendió Trento contra los Reformadores: no todos los bautizados tienen esas facultades. Aunque también habrá que ampliar el horizonte de las funciones asignadas por ese concilio al ministerio del orden –ofrecer la eucaristía y perdonar pecados– siguiendo la doctrina del Vaticano II, y sin olvidar que la Iglesia se constituye en la misión³⁷.

- Como los demás sacramentos, el del orden *incluye la gracia*, esa fuerza del Espíritu que nos transforma y nos permite actuar en santidad y justicia. Puede resultar sintomático que se rechace un clericalismo a ultranza y al mismo tiempo se lamente que no haya auténtico liderazgo en las comunidades cristianas. No se soluciona la deformación del clericalismo negando unos poderes o facultades que son dones del Espíritu y que la comunidad eclesial necesita. Los ministerios ordenados deberían prestar a esa comunidad sus auténticos líderes, y para ello han tener unos poderes o facultades. Las cosas no se arreglan acabando con ese poder, sino ejerciéndolo como un servicio a la comunidad. Como ayuda para seguir esta conducta evangélica, se ofrece la gracia en el sacramento del orden³⁸.

³⁴ LG 20.

³⁵ LG 28.

³⁶ LG 29.

³⁷ Conc. de Trento (DS 1771); Vaticano II, PO 4-6.

³⁸ R. Blázquez, *Ministerio y poder en la Iglesia: «Communio»* (1984) 206-213.

En una Iglesia evangelizadora

Los ministerios sólo tienen sentido en función de la comunidad; capacitan para tareas que la Iglesia debe realizar *en orden a la misión evangelizadora*. Por eso hay que destacar dos puntos.

- El criterio determinante para confiar los ministerios ordenados no es tanto el deseo del candidato cuanto la tarea que debe cumplir para responder a una necesidad comunitaria. Cuando se dice: «este joven tiene vocación», o «éste ha elegido hacerse sacerdote», ¿no ponemos el énfasis más en el deseo del candidato que en el servicio requerido por la comunidad? En los primeros siglos hubo algunos casos en que la necesidad ineludible de la comunidad forzó en cierto modo el consentimiento de alguno de sus miembros para recibir el ministerio jerárquico.

«El sacerdote ha de ser un hombre de fe no sólo para sí mismo, sino en función de los demás. Los otros pueden apoyarse en él, pero él –sin despreciar la ayuda que pueda encontrar en los demás, sacerdotes o seculares– sólo puede apoyarse directamente en Dios. Todos los guías del pueblo de Dios han sido llamados a esta fe absoluta, sin evidencias ni apoyos».

Y. Congar,
A mis hermanos,
223-224.

- Si los ministerios ordenados deben realizar tareas para bien de la comunidad, parece normal que ésta intervenga también de algún modo en la elección de sus ministros. No sólo porque cada comunidad tiene sus características y contexto propio, sino también porque, gracias al Espíritu, todo el pueblo cristiano tiene capacidad de discernir espiritualmente. En nuestros días se declara inválida la ordenación, si se demuestra que no hubo consentimiento del candidato a la misma; pero en otros tiempos, la validez entraba en cuestión si se demostraba que la comunidad cristiana no había consentido en esa ordenación. Hoy se acentúa mucho la intervención de la Iglesia universal en la entrega de ministerios ordenados, y queda un poco en la som-

bra el lazo de los mismos con la Iglesia local. Habrá que inventar nuevos caminos para la participación del pueblo cristiano en la elección de sus ministros, pero es evidente que no podemos quedarnos con la frase-rúbrica pronunciada por el obispo ante familiares y amigos del ordenando: «Si alguien tiene algo que decir en contra del candidato, que lo diga».

Como signo de gratuidad

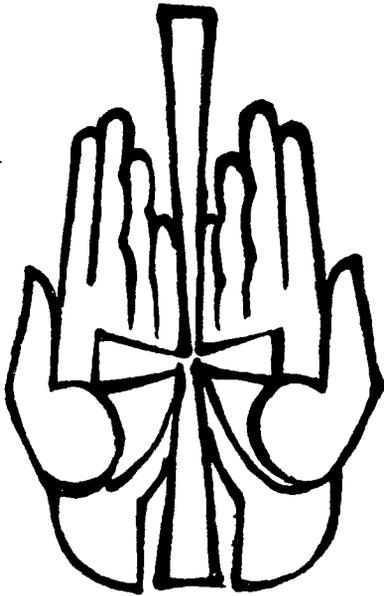
La intervención de la comunidad en la elección de sus ministros es normal y deseable. Queda en pie sin embargo que ninguna Iglesia local se da a sí misma el ministerio. La intervención de la Iglesia universal en la ordenación de ministros auténticos es necesaria para liberar a las Iglesias particulares del sectarismo. Pero esa intervención no se reduce al ámbito jurídico: entrega de unos poderes que previamente tiene un grupo de gobernantes. Debe ser interpretada más bien como signo de una intervención personal y gratuita de Dios, cuyo Espíritu, operante ya en la comunidad cristiana, se transmite por la imposición de manos.

d) *Mirando al porvenir*

En la evolución de la práctica y teología de los ministerios hay dos referencias fundamentales que deben ser conjugadas. Por una parte, los cambios de cultura y de situación que crean necesidades nuevas y exigen nuevas formas sacramentales. Por otro lado, los ministerios son carismas del Espíritu, y el reconocimiento de los mismos debe ser hecho por la Iglesia.

Conviene sin embargo hacer notar que, de modo especial en los sacramentos, la Iglesia va explicitando la verdad según van surgiendo nuevas demandas y nuevas prácticas alternativas. Prácticas que, sobre todo en momentos de cambios fuertes, cuestionan el ordenamiento eclesial en vigor, como sacudidas para que este ordenamiento no se adultere como fijación ideológica que impida una reforma continua y necesaria en la Iglesia evangelizadora.

Esta Iglesia avanza en dialéctica entre lo que debe morir y lo nuevo que quiere nacer, y es reveladora no sólo cuando habla, sino también cuando



actúa. El porvenir de los ministerios debe quedar abierto a esa práctica eclesial y no se puede resolver sin más mediante decretos teóricos. Las discusiones sobre los ministerios ordenados que tuvieron lugar en el Sínodo de 1971 manifiestan cómo en este campo hay problemas que no tienen solución a corto plazo, y es necesaria una búsqueda trabajosa donde se articulen tradición viva y las nuevas prácticas.

Mirando al porvenir, es inútil aventurar pronósticos y dar recetas. Lo más razonable será interpretar el presente, buscando algunas vetas por donde puede ir la renovación necesaria de los ministerios.

- *Presupuestos eclesiológicos*

Se impone el paso de una Iglesia clericalizada a una Iglesia toda ella comunidad del Espíritu y ministerial en el servicio del evangelio. Esta nueva faz de la comunidad cristiana debe concretarse:

- *Comunidad del Espíritu*
- *Haciendo lo posible para que todos los bautizados se sientan responsables en la Iglesia.* La estructu-

ra bipolar sacerdocio-laicado tiene que dejar espacio a una «pluralidad de responsabilidades». Y no vale reducir la comunión y corresponsabilidad eclesial a la interioridad; urge corresponsabilidad de todos en los proyectos y actividades de la Iglesia local, mediante consejos pastorales y otras mediaciones, siguiendo la invitación del Vaticano II.

Esta corresponsabilidad no será posible sin la debida información dentro de la comunidad cristiana. No sólo información de lo que la jerarquía dice a los demás miembros del pueblo de Dios, sino también información de lo que dicen los fieles a la jerarquía, que, para ejercer su ministerio docente, debe también escuchar la fe y juicio del pueblo cristiano.

«Reconozcan y promuevan los presbíteros la dignidad de los laicos y la parte propia que a éstos corresponde en la misión de la Iglesia».

Vaticano II, PO 9.

– *Emprendiendo una vía sinodal*, un camino en diálogo, una pastoral de conjunto donde todos los carismas y ministerios aporten su peculiaridad y presten su servicio comunitario. La edificación de la comunidad ha de ser objetivo constante para el ejercicio de todos los ministerios. En esta perspectiva, deberíamos prestar mayor atención a las semejanzas que a las diferencias entre ministerios ordenados y no ordenados, haciendo ver la similitud de la ordenación con otras formas de autorización ministerial que hay en la Iglesia.

– *Buscando cauces para que la comunidad cristiana intervenga en la designación de sus ministros.* Esa intervención se buscará espontáneamente cuando la comunidad esté integrada por bautizados responsables y solidarios en la evangelización. Tenemos aquí un serio vacío, aun reconociendo que el ministerio ordenado es don del Espíritu que se concede mediante la imposición de las manos.

– *En un mundo cambiante*

Sólo podrán renovarse los ministerios ordenados si la Iglesia vive en función del reino, *en estado*

de misión. La salud de la comunidad cristiana exige conciencia clara de tener delante un mundo al que debe ofrecer la buena noticia de Jesucristo. Cuando falta esta sensibilidad misionera y evangelizadora, la comunidad cristiana está enferma y su enfermedad repercute sin remedio en los ministerios ordenados, que sólo encuentran su verdadero lugar en una Iglesia servidora del evangelio en el mundo. De acuerdo con las distintas necesidades que vayan surgiendo en la misión, brotarán nuevos ministerios y se renovarán otros. En esas demandas nuevas encontrarán también su actualización los ministerios ordenados.

– *En las distintas culturas*

Hay que dar toda su importancia y *referirse continuamente a las Iglesias locales*, que deben tener su proyecto de misión conforme al contexto y situación sociales. La diversidad de situaciones y culturas recomendará distintos tipos de ministerios; también formas y estado de vida para los ministerios ordenados. Por ejemplo, una cultura sacral postula formas bien distintas a las significativas en una cultura secularizada.

• *Factores a tener en cuenta*

A modo de aproximaciones, sugiero algunos puntos a tener en cuenta, dejando abiertos problemas cuya solución vendrá dada por el discernimiento en la práctica pastoral.

– *Un cambio difícil*

Los ministerios ordenados sólo encontrarán su espacio y papel dentro de la Iglesia si abandonamos las nostalgias de un pasado clerical y evitamos las anarquías destructivas de la comunidad cristiana. Pero el cambio de una Iglesia clericalizada y de clases, a una Iglesia comunitaria y corresponsable donde también los ministerios ordenados tengan su puesto, resultará difícil.

Muchos bautizados confundirán «costumbre y tradición»; les costará dejar la inercia y pasividad a las que vienen acostumbrados en una práctica eclesial marcada por el clericalismo que les daba todo

servido. Tampoco resultará fácil este cambio a muchos obispos y presbíteros, que deben establecer con sus comunidades un nuevo tipo de relación fraterna y de organización pastoral. Acostumbrados a tener que hacerlo todo y ser los únicos responsables, ¿cómo desempeñar ahora un papel de coordinación, sobre todo cuando falta una comunidad viva y un laicado promovido? Se comprende que, ante la inevitable dificultad, algunos sigan actuando en la mentalidad de una Iglesia clericalizada, impidiendo así una renovación necesaria.

– *Papel decisivo de la jerarquía*

Obispos y sacerdotes pueden prestar un gran servicio en el paso de una Iglesia deformada por el clericalismo, a una Iglesia toda ella responsable, donde los ministerios ordenados encuentren su verdadero puesto.

Hoy vemos cuestionado aquí y allá el ministerio de la presidencia, que frecuentemente se reduce a la celebración eucarística. Ese cuestionamiento y la escasez de vocaciones pueden influir para que algunos presbíteros se desanimen. Pero si el despertar del laicado ha contribuido a esta crisis, la formación sería del mismo permitirá recuperar la verdadera función de los ministerios ordenados. Por eso, lo mejor que podemos hacer hoy para superar la crisis es promover el laicado, todos los carismas y ministerios suscitados por el Espíritu en la Iglesia.

«Al regir y apacentar al pueblo de Dios,
los presbíteros se sientan movidos
por la caridad del buen Pastor
a dar la vida por sus ovejas».

Vaticano II, PO 13.

– *Adecuada selección de candidatos*

Ahora los candidatos al ministerio ordenado son casi siempre jóvenes que han sentido esa llamada interior; reciben una formación teológica y pastoral, y luego son destinados al servicio de una comunidad cristiana. Este proceso suscita una pregunta:

en la selección de candidatos a los ministerios ordenados, ¿partimos primariamente de las necesidades que tiene la comunidad local, o sólo del voluntariado e itinerario de los candidatos?

Según lo que venimos diciendo, la selección de los candidatos debería proceder más bien así: analizar primero las necesidades de la comunidad cristiana, buscar las personas aptas para este servicio, y con este discernimiento elegir al candidato para la ordenación. Un proceso distinto del anterior: vocación-deseo, formación en el seminario, asignación del ministerio en una comunidad.

Sin duda ese cambio lleva una gran dosis de utopía, pero viene postulado por una visión más comunitaria de los ministerios ordenados. Sólo si se parte de las necesidades concretas de la comunidad cristiana, el ministro de la misma no llegará como extranjero y caído de las nubes. Sólo también en esa perspectiva será normal y válida la intervención de la comunidad cristiana en la selección de sus ministros.

– Alternativas que se abren

No tenemos un análisis objetivo y exhaustivo para detectar los problemas concretos con que realmente chocan hoy los ministerios ordenados, y más concretamente los presbíteros. En la Asamblea Conjunta de 1971, los obispos y sacerdotes españoles no se centraron expresamente en este punto, aunque algunas asambleas regionales han insistido después en la crisis del rol tradicional que vienen desempeñando los presbíteros y piden un pluralismo en las formas de vida y un mayor compromiso político-social. Otras asambleas de Iglesias europeas han acusado los factores de la crisis en la sobrecarga de tareas y en la disconformidad con una Iglesia que impone su disciplina despóticamente.

No entramos ahora en el análisis de estos factores que determinan la crisis ni damos un juicio sobre los diagnósticos parciales ya hechos. Pero en esta situación se abre una alternativa.

- Mantener la identidad entre ordenación y entrada en el clero con todas las condiciones y separaciones que hoy requiere la legislación canónica; en esta alternativa, parece que, al menos en los países europeos y en un futuro inmediato, los presbíteros

van a ser cada vez más escasos; podrá ocurrir que haya comunidades cristianas que, sin ese ministerio de la presidencia, tampoco podrán celebrar la eucaristía.

- Abandonar el modelo único de presbítero celibatario, con seria formación teológica, sin profesión civil y dedicado exclusivamente a tareas de Iglesia, entre las que sobresalen los actos de culto.

Son alternativas a elegir desde una preocupación pastoral: ¿queremos dar prioridad al estado de vida de los presbíteros o a las necesidades de la comunidad cristiana que precisa de los ministerios ordenados?³⁹.

Tanto en la ordenación de casados como de mujeres, intervienen muchos factores de tipo cultural y de mentalidad entre los mismos cristianos, que postulan detenido discernimiento. En todo caso, la renovación y cambios en los ministerios ordenados tendrán que venir no tanto por leyes generales, que con frecuencia resultan inoperantes, sino más bien por el diálogo humilde y creyente desde las distintas situaciones locales. En esta búsqueda creyente, los obispos tendrán que prestar su servicio de coordinación, y será imprescindible el carisma del obispo de Roma como signo de unidad y comunión entre todas las Iglesias.

• Una conversión de todos

Sólo en una *eclesiología de comunión* pueden ser bien interpretados y encontrar su justo sentido los ministerios. Ahí está la clave para superar la crisis actual. Pero esta superación no será posible sin una conversión cristiana de los laicos y de quienes han recibido el sacramento del orden. Apretadamente, aunque con su trabazón lógica, formulo algunos puntos sobre la visión eclesiológica del Vaticano II y el nuevo talante moral que postula:

– Gracias al Espíritu, vida y muerte de Jesús, con todos sus empeños, acciones y sufrimientos, expresan y realizan la entrega incondicional de sí mismo a la voluntad de Padre, a su proyecto de salvación, a la causa del reino. Por servir a los hermanos, «fue probado en el sufrimiento» (Heb 2,

³⁹ K. Rahner, *Cambio estructural en la Iglesia* (Madrid 1974) 135; E. Schillebeeckx, *El ministerio*, 150-171.

18) y «experimentó la obediencia» (Heb 5, 8). Inmolándose a sí mismo, es el nuevo sacrificio y el nuevo modelo de sacerdocio (Heb 7, 9; 9, 26).

Todos los bautizados reciben el espíritu de Cristo, y ya tienen acceso a Dios. Ofreciéndose a sí mismos, orientando todos sus proyectos seculares según el proyecto evangélico de salvación, y tratando cada día de re-crear históricamente la conducta de Jesús, son el nuevo pueblo sacerdotal que ofrece un culto verdadero (1 Pe 2, 9; Rom 12, 1).

En esta dignidad común a todos los bautizados, algunos miembros de la comunidad son elegidos y sacramentalmente cualificados para desempeñar una tarea en la sucesión apostólica: servir a la comunidad cristiana en su misión evangelizadora, en la maduración responsable de sus miembros y en su celebración cultural: «Para predicar el evangelio, apacentar a los fieles y celebrar el culto divino». Ahí encuentran sentido los ministerios ordenados.

La finalidad de estos ministerios no es individual, sino funcional. Aunque desde la Edad Media se habla de «potestad», la ordenación implica más bien un encargo y un cargo; una obligación para edificar la comunidad eclesial. Dentro de la misma, los ministerios ordenados son carismas peculiares. La comunidad de bautizados tiene que caminar en la existencia como testigo elocuente del evangelio, encarnando la palabra de Dios en la propia vida, y celebrando el culto «en espíritu y en verdad». Para garantizar el compromiso personal en la evangelización, la fidelidad a la palabra, la calidad cristiana del culto, la comunidad tiene un sacramento del orden. Quienes lo reciben, son «configurados a Cristo cabeza en persona»; *hacen visible la presencia del Señor en medio de su comunidad*.

El sacramento del orden no sólo imprime carácter, eso que la teología escolástica define como «potestad». También da la gracia que transforma la intimidad de los ordenados y les asegura el auxilio divino para que sean servidores de la comunidad cristiana: no buscando privilegios ni primeros puestos (Mc 9, 34-37), ni ejerciendo su autoridad con autoritarismo (Mt 18, 15-18). Una «gracia de estado» para que sean sucesores de los apóstoles no sólo ejerciendo las funciones apostólicas, sino el estilo apostólico recomendado insistentemente por Jesús. Sólo en este clima espiritual de servicio gra-

tuito y apasionado, encuentra su verdadera explicación el celibato que, si bien implica renunciaciones, está inspirado y motivado por el amor.

– El paso de una Iglesia clericalizada donde los ministerios ordenados tienen monopolio absoluto, a una «iglesia de comunión», exige la *conversión cristiana de laicos y de clérigos*. Unos y otros tienen que actualizar su fe en la encarnación del Verbo y abandonar una visión dualista de lo profano y de lo sagrado.

Los laicos son discípulos de Cristo, sus testigos en el mundo. Inmersos en las realidades seculares, deben participar en los proyectos de los hombres y hacer que se promuevan conforme al proyecto de Dios. En ese compromiso viven su vocación sacerdotal cristiana que culmina en la celebración eucarística. Sólo en la medida en que los seglares se sientan comprometidos en la misión evangelizadora, se comprometan responsablemente a ser pueblo de Dios en el mundo y participen de modo activo en la celebración sacramental cristiana, los ministerios ordenados realizarán su verdadero cometido. En el fondo se pide una promoción del laicado.

La profundización cristiana también es imperativo para quienes han recibido la ordenación sacramental. No vale seguir con el monopolio de la palabra que, gracias al Espíritu, tiene su eco en todos los bautizados; con ellos hay que contar en la programación evangelizadora. Ni cabe autoridad impositiva que dispense a cualquier cristiano de discernir y decidir responsablemente. Tampoco es suficiente un servicio sacramental que no trate de asegurar la calidad cristiana de la celebración. Los ministerios ordenados también necesitan escuchar a los laicos para encontrar los caminos adecuados en la evangelización; deben hacer lo posible para que todos los bautizados actúen con sus propias convicciones; tienen que salvaguardar la verdad cristiana de la celebración sacramental en el dinamismo de la vida cotidiana.

– El Vaticano II acentuó la naturaleza de la Iglesia como «misterio de comunión», participación de la misma vida trinitaria. Por eso todos los bautizados tienen la misma dignidad: ser hijos de Dios. Y a esa *igualdad fundamental e intangible deben servir los ministerios ordenados*. En esta visión eclesiológica queda rebasada y relativizada, no ne-

gada, la visión jurídico-institucional de la Iglesia, organizada por el ejercicio de poderes.

Se ve la preocupación del concilio: que la Iglesia no sea prioritariamente una «sociedad perfecta» con su organización legal implacable, sino «misterio de comunión» en el mundo, como parte de la humanidad, y en visibilidad histórica. Pero parece como si esa visión eclesiológica no encontrase las estructuras jurídicas donde tomar cuerpo en el tejido eclesial. Esa traducción, sin duda necesaria, sólo encontrará cauce si todos los bautizados –laicos y clérigos– cambian de mentalidad y de conducta. Que los laicos vivan responsablemente su dignidad cristiana. Que los ministerios ordenados se consideren miembros de la comunidad y al servicio de la misma. Que todos renueven su vocación de seguir a Jesucristo. A eso llamamos *conversión evangélica*.

Lecturas

- J. M. Castillo- M. Rincón, *Al servicio del pueblo de Dios* (Madrid 1974).
- Conferencia Episcopal Alemana, *El ministerio sacerdotal* (Salamanca 1970).
- J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1970).
- «Concilium» 80 (1972), dedicado al tema de los ministerios.
- E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables de la comunidad cristiana* (Madrid 1983).
- A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos y sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984).
- I. Oñatibia, *Ministerios eclesiales: el Orden*, en *La celebración en la Iglesia*, 596-652.
- J. I. González Faus, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander 1989).

Índice general

Presentación	5	2. El bautismo: entrada en la Iglesia	24
Introducción. Qué es un sacramento cristiano	7	1. La fe de la comunidad cristiana	24
1. Los sacramentos son símbolos	7	a) Una sensación común: alienación y culpabilidad	25
a) Unidad entre creación y salvación	7	b) Interpretación religiosa	25
b) La experiencia es lo primero	8	c) Interpretación bíblica	25
c) En lenguaje simbólico	9	d) Interpretación desde la fe cristiana	27
d) Ritos sacramentales	9	2. El bautismo de Jesús	27
e) Actos de religión, y no magia	10	a) Obra del Espíritu	27
2. Novedad de los sacramentos cristianos	10	b) Dios, amor gratuito	28
a) Un proyecto de gracia	11	c) Dedicación total a la causa del reino	28
b) Jesucristo, realizador de este proyecto	11	d) Una vida en libertad y en confianza	29
c) La Iglesia, «cuerpo espiritual» de Cristo	12	3. «Configurados a Cristo por el bautismo»	29
d) Símbolos de la gracia	12	a) Paso al mundo del Hijo	29
e) Acciones comunitarias de culto cristiano	13	b) «Participes y consortes»	29
• Reiteración y fijeza	13	c) «Os habéis vestido de Cristo»	30
• Significado del ministro	14	d) «Sellados por el bautismo»	30
f) Siempre son eficaces	14	e) «Habéis sido hechos Cristo»	30
• «Causan significando»	15	f) En el dinamismo pascual	31
• Oferta infalible de gracia	15	g) Renovación del Espíritu	31
• Espiritualidad peculiar	16	4. En la gratuidad de Dios	32
3. Algunas cuestiones subyacentes	16	a) Símbolo de liberación	32
a) Instituidos por Jesucristo	16	b) Agua que purifica	33
b) ¿Por qué sólo siete?	17	c) Agua de la vida nueva	34
c) Diversidad, jerarquía e interrelación	17	• Adopción filial	34
d) El organismo sacramental	18	• Iluminación	34
I. SACRAMENTOS DE INICIACION CRISTIANA	19	• Retorno al paraíso	35
1. La iniciación cristiana	21	5. En función del reino	35
1. Un proceso	21	a) Referencia trinitaria	35
2. Dinamismo en tres actos	22	b) Nace un nuevo pueblo	36
3. El catecumenado	22	• «La Iglesia engendra en estas olas»	36

• «Para formar un solo cuerpo»	37	• «Con sus palabras»	53
• «Ninguna diferencia hay entre los nacidos»	37	• «Y con sus obras»	54
c) Fermento de comunidad en el mundo	37	4 Algunas sugerencias pastorales	54
• Conversion	37	a) Problema de identidad cristiana	54
• En la comunidad escatologica	39	b) Un rito de iniciacion	55
• Descender a los infiernos	39	c) Como perfeccionamiento del bautismo	55
6 «Andad en el»	39	d) Sobre la edad del confirmando	56
a) Peregrinacion con Cristo	39	4. La eucaristia: centro de la existencia cristiana	57
b) Como hijos de la luz	40	Introduccion	57
c) Tarea de cada dia	40	1 La experiencia o fe de la Iglesia	58
7 Sobre el bautismo de los ninos	41	a) Dios con los hombres para siempre	58
a) Dos referencias	42	• En la esperanza	58
b) Donde radica el problema	42	• « Y acampo entre nosotros»	59
c) En nuestra situacion	42	b) La Iglesia morada de Dios entre los hombres	59
• Pastoral de acompanamiento	42	• Presencia del Resucitado en su comunidad	59
• Dialogo con las familias	43	• En Cristo tenemos acceso a Dios	61
3. Confirmacion. sereis mis testigos	44	• Jesus es el Salvador	61
1 Para desbrozar el terreno	44	2 Simbolismo de la eucaristia	61
a) Actualidad y riesgo	44	a) La cena del senor	62
b) Cuestiones discutidas	44	• Presencia de comunion	62
• Institucion por Jesucristo	45	• Un sentido sacrificial nuevo	63
• ¿Sacramento del Espiritu?»	45	• Vida del mundo	63
c) Puntos basicos del Vaticano II	45	b) «Haced esto en memoria mia»	64
• En la iniciacion total	46	• «El pan que baja del cielo»	65
• Fuerza especial del Espiritu	46	• «Anunciar la muerte del Senor»	65
2 Experiencia o fe de la Iglesia	46	• «El que me coma vivira por mi»	65
a) Pueblo enviado	46	3 Sobre la presencia real	66
b) Profetas reyes y sacerdotes	47	a) Distintas versiones de la unica fe	66
c) Como un segundo nacimiento	47	• En los primeros siglos	66
3 Simbolismo y espiritualidad	48	• La crisis en los siglos IX XI	67
a) Pluralismo en el rito	48	• La teologia escolastica de la «transubstancia cion»	68
b) Perfeccion del bautismo	49	• Los reformadores del s XVI y el concilio de Trento	69
c) Nuevo impulso del Espiritu	49	• Nuevas interpretaciones Enc <i>Mysterium fi dei</i>	70
d) Nos enraiza mas en la Iglesia	50	b) Claves para una interpretacion renovada	70
e) «Sereis mis testigos»	51	• Lo decisivo del dogma	71
• Oleo perfumado	51	• En el dinamismo del simbolo	71
• La uncion v el unguento	51		
• Eco en la tradicion	52		
• «Cree por eso hable»	52		
• Testigos de la muerte y resurreccion de Cris- to	53		

4	«Un sacrificio singular»	72	b) Conversion o penitencia	92
	a) Aproximacion a la historia	72	• Algunas matizaciones	93
	• En los primeros siglos	72	• Una exigencia en la revelacion	93
	• En la teologia medieval	73		
	• Las declaraciones de Trento	73	4 La celebracion sacramental	96
	b) Novedad v singularidad	73	a) En la revelacion biblica	96
	• Sacrificio religioso	73	b) En el Nuevo Testamento	96
	• En el Antiguo Testamento	74	• Jesucristo, manifestacion de la misericordia	96
	• El sacrificio de Jesucristo	74	• «Nos confio el ministerio de la reconciliacion»	97
	• Sacrificialidad de la eucaristia	75	• A modo de resumen	99
5	«Para que los hombres tengan vida»	76	c) Distintas formas en la historia de la Iglesia	100
	a) Cristo como alimento	76	• Penitencia publica y canonica	100
	b) «Vinculo de caridad»	78	• Penitencia privada y tarifada	101
	• Une a la Iglesia	78	• Personalizacion y reflexion teologica	101
	• Reconciliacion y solidaridad	78	d) La doctrina del concilio de Trento	103
	• En el seguimiento de Jesus	79	• Desviacion en los Reformadores	103
	c) En el deseo de plenitud	80	• Confesion catolica	103
			• Valores y limitaciones	104
II. SACRAMENTOS DE CURACION		81		
5. La penitencia, sacramento del perdon		83	5 Para una renovacion	104
1 A modo de introduccion		83	a) Perspectivas abiertas en el Vaticano II	104
a) Como «un segundo bautismo»		83	b) El Nuevo Ritual	105
b) Crisis ¿de que?		83	• Avances mas destacables	106
c) Como procede nuestra exposicion		84	• Interrogantes abiertos	106
2 El «misterio de la iniquidad» segun la revelacion		84	c) Adaptacion a nuestro tiempo	107
a) Presentacion narrativa		85	6. La uncion de los enfermos	109
• Proceso en el descubrimiento		85	1 Experiencia de la Iglesia	109
• Todos somos pecadores		85	a) Enfermedad y debilitamiento	109
• En clima de alianza		86	b) Interpretacion desde la fe	110
• Criterio de juicio		86	2 Celebracion en la comunidad cristiana	111
• Dimension comunitaria		87	a) Una referencia comun	111
• Distincion de los pecados		87	b) Elaboracion historica	112
• Pecado personal y pecado social		88	• Testimonios de los primeros siglos	112
b) Que es el pecado		89	• Sacramentalidad de la uncion	113
• Contra la verdad de Dios		89	3 Para una renovacion	115
• Contra la verdad del hombre		89	a) Aportaciones del Vaticano II	115
• Contra la comunidad		89	b) Espiritualidad del sacramento segun el Nuevo Ritual	116
c) Acotaciones teologicas		89	• Supuestos fundamentales	116
• Aproximaciones parciales		90		
• Adquisiciones permanentes		90		
3 Culpabilidad y conversion o penitencia		92		
a) Culpa v culpabilidad		92		

• Salud espiritual y salud corporal	117	4. Espiritualidad del sacramento	143
c) Mirando a la práctica	118	a) Promoción del amor	143
• Convicciones de fe	118	• En el Espíritu de Cristo	143
• Algunas orientaciones	119	• La verdad interior del amor	143
III. AL SERVICIO DE LA COMUNIDAD	121	• Creer en Jesús es seguir su conducta	143
7. El matrimonio, proyecto comunitario	123	• Matrimonio en esa fe	144
1. Marcos de reflexión	123	b) Fecundidad en horizonte más amplio	145
a) Situación de muchas parejas	123	c) «Con fidelidad perpetua»	146
b) En el cambio cultural	124	• Lo que Dios ha unido	146
c) Visión del Vaticano II	124	• Elegida, creativa e incondicional	146
• «Comunidad de amor»	124	• Más allá de la muerte	147
• Novedad en la continuidad	126	d) Doble preocupación pastoral	147
2. El amor: yo-tú-nosotros	127	• Catecumenado prematrimonial	147
a) Dinamismo del amor	127	• Misión profética de la familia	147
• Salir hacia...	128	8. El sacramento del orden	149
• «Tú no morirás»	129	1. Nueva sensibilidad	149
• Anhelos de fusión	130	2. Dos marcos imprescindibles en el Vaticano II	150
• Siempre es fecundo	131	a) «Ya desde antiguo»	150
b) El amor entre personas	131	• Revelación neotestamentaria	150
• Responsable y libre	131	• Evolución en líneas generales	151
• Gratuidad y elección	132	• Hacia la renovación	152
• Afirmación y respeto	132	b) Culto y sacerdocio nuevos	153
• Encuentro de libertades	133	3. Ministerios ordenados y comunidad	153
• Fecundidad peculiar	134	a) Exigencia de cambio	153
c) El amor conyugal	134	• Frecuentes abandonos del ministerio	153
• Amor y sexualidad	134	• Una Iglesia «clericalizada»	154
• «Una sola carne»	136	• Visión deformada e insostenible	154
• Tres dimensiones de la fecundidad	137	b) Toda la Iglesia es ministerial	156
• Para siempre	138	• En función del reino	156
3. Celebración en la fe de la Iglesia	140	• Ministerio desempeñado por todos	156
a) La fe o experiencia cristiana	140	• Cada uno con su carisma	156
• Consentimiento en el amor	140	• Carisma y ministerio	157
• El amor como gracia	141	c) Los ministerios ordenados	157
• Dios es amor	141	• En un pueblo sacerdotal	158
b) El simbolismo sacramental	142	• Originalidad y función del ministerio ordenado	158
• Su eficacia	142	d) Mirando al porvenir	161
• Obra del Espíritu	142	• Presupuestos eclesiológicos	162
c) Dos observaciones	142	• Factores a tener en cuenta	163
• La institución del matrimonio cristiano	142	• Una conversión de todos	164
• «Casarse en el Señor»	143		