

# EL ENCUENTRO SACRAMENTAL DE LA SALVACION

**ALBERTO RAMIREZ Z.**

**Profesor de la Facultad de Teología de la U. P. B.**

La necesidad de despertar en el mundo de la significación, para que los sacramentos, medios del encuentro salvífico entre Dios y el hombre, en Jesucristo, puedan ser realizados con una madurez mayor en la Iglesia.

La Iglesia no se reduce a sus celebraciones sacramentales. Es ella una comunidad, la de los hombres que existen en Jesucristo. Una comunidad que trasciende sus mismas formas de expresión, pues, aunque éstas sean en ella tan fundamentales y constitutivas, como lo son los sacramentos, sin embargo suponen y exigen una experiencia existencial de fe, que debe penetrar toda la vida histórica y que debe tocar todos los espacios de la misma. Aunque no estaría bien contraponer la existencia eclesial y su expresión sacramental como dos momentos opcionales, frente a los cuales se podría hacer la pregunta alternativa de si la Iglesia es lo uno (la existencia cristiana) o lo otro (la expresión sacramental de esa existencia), no sería sin embargo imposible hacer notar la importancia que tendría el que la Iglesia no fuera simplemente identificada con su expresión sacramental. Desde un punto de vista pastoral, el problema es evidente: hemos hablado mucho recientemente de la necesidad de superar el ritualismo, aún más, el sacramentalismo. No nos contentamos con ver nuestros templos repletos de gentes cristianas, que cumplen con los formalismos mínimos para justificar el nombre de cristianos. Nos hemos preocupado por lograr una mejor participación de todos los miembros de la asamblea litúrgica en las celebraciones, con el fin de que éstas sean verdaderamente conscientes. Y no ha estado lejos de nuestras preocupaciones el deseo de establecer una continuidad real entre la existencia cristiana vivida y la celebración, así como entre la celebración y la existencia que se quiere vivir.

Nuestras comunidades cristianas valoran espontáneamente las celebraciones sacramentales. Cuando en algunos casos manifiestan su malestar frente a ellas, acompañan con frecuencia su inconformidad con el deseo de realizaciones sacramentales que sean capaces de ser

portadoras de un sentido no superficial y formalista, sino profundo de la salvación que se comparte. La fuerza de la tradición es, de todos modos, una razón suficiente para explicar la afluencia todavía notable de nuestras gentes a los templos. Pero podremos simplemente contentarnos con señalar alegremente que todavía existe un gran interés, en nuestro medio, por participar en la vida sacramental de la Iglesia? Podremos contentarnos con señalar comparativamente la vida de nuestras comunidades cristianas, medida a partir de la praxis sacramental? O deberemos afrontar con mayor profundidad la problemática pastoral sacramental, de tal manera que las inquietudes de muchos cristianos encuentren respuesta y que la inercia de la gran comunidad, movida por la fuerza de una tradición, sea conmovida con un servicio que trate de hacer la experiencia sacramental de todos más consciente y madura?

Es, en cierta forma, el mismo problema de la renovación litúrgica. El proceso que hoy notamos en las celebraciones de nuestras asambleas litúrgicas se debe seguramente al movimiento contemporáneo que hemos denominado con una expresión que todo el mundo hoy sabe lo que evoca: el movimiento de la renovación litúrgica. Objetivo de ese movimiento, podríamos decir ahora con una terminología evaluativa, era lograr la participación consciente de toda la asamblea, en especial de quienes precisamente no participaban activamente (los fieles asistentes), en la celebración. Sin que pretendamos caer en ambigüedades y atendiendo más bien al sentido puramente literal de la terminología, podríamos decir que la renovación litúrgica pretendía hacer que toda la asamblea se convirtiera en celebrante de la acción litúrgica, naturalmente bajo la presidencia del sacerdote "in persona Christi capitis". Los frutos de la renovación litúrgica contemporánea son evidentes. Pero todavía parece posible preguntar si es suficiente, pastoralmente hablando, una **renovación de las formas litúrgicas** o si es también y más aún necesaria una **renovación de la teología sacramental**, que debe animar y sustentar la conciencia de la asamblea litúrgica, que quiere celebrar maduramente su experiencia de salvación.

La teología sacramental ha conocido, en especial en los últimos años, planteamientos nuevos, explicables a partir de fundamentaciones no conocidas en otros momentos: existen principios antropológicos que iluminan muy fecundamente las realidades sacramentales de la Iglesia; existen fundamentos bíblicos que permiten conocer mejor la intencionalidad original de los sacramentos; existen, en fin, razones para evaluar mejor la tradición total de la praxis sacramental de la Iglesia y de su comprensión, para hacer posible una recepción crítica y adecuada de dicha tradición en la praxis y en la teología actuales.

El deseo de aportar algún servicio a la comunidad eclesial, que celebra como asamblea litúrgica la experiencia de la salvación vivida, es el motivo de las consideraciones que presentamos en el presente artículo, en el que se quieren recoger sistemáticamente los aspectos teológicos que se han ido viviendo espontáneamente en la Iglesia y que han encontrado también una expresión teológica, algunas veces, pero con frecuencia sin una sistematización coherente.

## 1. — FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS INDISPENSABLES PARA UNA RELECTURA DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL DE LA IGLESIA.

Se han operado cambios importantes en la conciencia antropológica de nuestros días, en comparación con la conciencia antropológica de la época en la cual se estableció la comprensión teológica tradicional de los sacramentos (aún más, de todas las realidades cristianas). Los cambios operados en dicha conciencia no podrían ser desconocidos ni descalificados por la teología de nuestros días, por la sola razón de que parecen contradecir los presupuestos de la concepción teológica tradicional, so pena de mantener una actitud eclesial decidida a exigir de los cristianos, cuya mentalidad cultural camina con la época, una aceptación irrazonable de las realidades que de todos modos ellos valoran; so pena de descuidar, por estrechamiento de miras, la posibilidad de asumir con una conciencia más madura la celebración de la fe vivida. Los nuevos presupuestos antropológicos anuncian una teología sacramental renovada, frente a la cual sólo cabe alegrarnos. No pretende ella desconocer la tradición de la Iglesia, sino recuperar la tradición más original; no pretende ella ni siquiera descalificar la tradición escolástica, sino evaluarla y recibirla responsablemente. Es la fidelidad al Señor la única razón de esta obediencia a los principios que deben conducir la mejor comprensión de las realidades sacramentales de la Iglesia.

### 1.1. - El despertar del mundo de la significación.

Se está operando en nuestros días un fenómeno antropológico de interés apasionante: el despertar del mundo de la significación. Y puesto que el fenómeno es antropológico, podríamos decir más bien: el despertar del hombre en el mundo de la significación. Una dimensión perdida o por lo menos atrofiada del mundo; una sensibilidad también perdida o atrofiada del hombre, comienzan a despertarse. El hombre, dormido por mucho tiempo y siempre en peligro de dormirse en el mundo de las cosas que existen simplemente en sí mismas y que no están abiertas a nuevos horizontes de sentido, ha sido llamado, en nuestros días, a recuperar su sensibilidad significativa, a despertar en el mundo de los signos.

Existe el mundo de la realidad sin más. El mundo de la realidad objetiva. Existe el mundo de las cosas. En este escenario de la existencia humana, existir significa simplemente "estar ahí"; también poseer, disponer de todo; significa también transformar lo existente o participar en el movimiento transformador que está inscrito en todo lo que existe. Evaluar significa en este mundo medir la extensión y la cantidad naturales y también la estimación cultural cuantitativa. Una cosa es lo que es y así se recibe. El mundo está constituido por cosas y en medio de ellas está el hombre, que frecuentemente no es más que una cosa más entre las cosas.

Este mundo de la realidad sin más puede ser el objeto de consideraciones científicas, en sus múltiples modalidades, y el objeto

de la técnica, que en las aplicaciones del conocimiento científico, hace posible el dominio y la orientación de la realidad. La relación aquí del hombre con el mundo es de una importancia indiscutible. Sin embargo no es ésta la única relación posible, ni tampoco la relación decisiva, humanamente hablando. Existe el mundo de la realidad, desde el punto de vista de su dimensión significativa. Y la relación hombre-realidad que aquí se establece sí es relación decisivamente humana. Es en este mundo de la realidad significativa donde no es posible seguir flotando en la superficie de la realidad; donde no es posible seguir pisando lo exterior, sin reconocer el llamado profundo que la realidad nos dirige constantemente desde dentro. Es éste el **mundo nuevo de los signos**. La realidad aquí no son ya simplemente las cosas, ni el hombre es aquí simplemente un manipulador de ellas. La realidad se convierte en un llamado interpelante, con posibilidades inagotables; y el hombre se convierte en un ser que está en capacidad de auscultar el mensaje venido de lo más hondo de la realidad. Es en este mundo de los signos en el que es posible vivir mejor la existencia humana. Es también en este mundo de los signos donde es posible percibir la más profunda de las interpelaciones y ofrecer la más profunda de las respuestas. Es en este mundo de los signos donde es realmente posible la comunicación interpersonal y donde es posible la última relación salvadora: la relación entre Dios y el hombre.

La afirmación de la importancia actual de la dimensión significativa de la realidad no se hace aquí en detrimento de la **dimensión ontológica** de la misma. Sigue siendo real, y mantiene su importancia, la dimensión ontológica de la realidad. Pero cuando hablamos de un despertar del mundo de la significación en nuestros días, reconocemos la insuficiencia de una valoración de la realidad en un sentido puramente ontológico. Sería simplista decir que la consideración ontológica de todo lo que existe se identifica sin más con la consideración material de la realidad, considerada en el sentido de "las cosas". Los planteamientos ontológicos siguen teniendo una trascendencia indiscutible. A partir de ellos, la mirada humana del conocimiento se dirige a la dimensión profunda de la realidad y no simplemente a su dimensión superficial. Pero esta trascendencia de lo ontológico no impide señalar que las categorías ontológicas son insuficientes para plantear el sentido auténticamente humano que surge en la realidad, cuando ésta es mirada desde el punto de vista significativo.

El problema real escondido detrás de la comparación entre la dimensión ontológica y la dimensión significativa es precisamente el de si una intencionalidad auténticamente humana de todo lo que existe es contemplado en una o en la otra de esas dimensiones. La existencia ontológica ha sido siempre resaltada en la tradición histórica de Occidente. La existencia significativa es más bien una preocupación contemporánea. Estamos realmente ante un despertar del mundo de los signos. A qué se deberá este despertar? No es necesario hacer un esfuerzo grande para indicar como razón de él la sensibilidad antropológica, el interés por lo auténticamente humano, que caracteriza a nuestros días.

Tan importante es en nuestro tiempo la insistencia en la dimensión significativa de la realidad, que dicha insistencia se ha llegado a convertir en parámetro para decidir acerca de la calidad humana de las acciones y de los comportamientos de los hombres. Cuanto menos vibra un hombre en el mundo de los signos, tanto menos humano es él; cuanto más ha despertado en ese mundo nuevo, tanto más se ha humanizado. Parámetro también para medir la condición humana de los pueblos y de las culturas. Y además de todo esto, reto presentado a toda pedagogía y a todo proyecto que tenga como objetivo la formación de los hombres.

## 1.2. - El papel de los signos en la antropología actual.

En el nivel más general de la antropología filosófica de nuestros días merecen ser resaltados algunos aspectos para nuestro propósito.

En primer lugar, la **superación del dualismo** que caracterizaba a una concepción tradicional del hombre. El reconocimiento de la totalidad integral que es el hombre, no significa el desconocimiento del doble elemento constitutivo de la realidad humana: el hombre es una realidad interior, espiritual, y simultáneamente una realidad exterior, corporal. El dualismo discutible se presenta cuando ambas dimensiones son afirmadas cada una como consistente en sí misma y separable de la otra. La separabilidad de dichas dimensiones aparece en el hecho de la afirmación de la posibilidad de una existencia independiente del espíritu, o del alma, en relación con el cuerpo. La comprensión de la corporeidad humana como algo accidental y, en algunos casos, por ejemplo en el de las tendencias maniqueas, como algo negativo: la corporeidad humana debe ser superada; el ideal humano se realiza por un proceso de espiritualización, que permitirá la liberación del espíritu aprisionado por el cuerpo. Dentro de una concepción antropológica integral, asumida en forma general por las mejores antropologías de nuestros días, las dos dimensiones son afirmadas simultáneamente como constituyentes inseparables de la realidad humana, sin posibilidad de una separación dualista. No son ellas contradictorias, ni están relacionadas de manera puramente accidental: el hombre es espíritu, en sentido integral, desde la perspectiva de la interioridad; el hombre es simultáneamente cuerpo, en sentido integral, desde la perspectiva de la exterioridad. Todo espíritu y todo cuerpo, según la perspectiva de ubicación. La continuidad necesaria existente entre ambas dimensiones, obliga a comprenderlas en su sentido de dimensiones intrínsecamente relacionadas: el cuerpo es la exterioridad del espíritu; el espíritu es la interioridad del cuerpo. No tiene razón de ser, desde esta comprensión integral, la aplicación diferenciada de nociones éticas de bien y de mal a una o a la otra dimensión humana. Todo predicado debe ser afirmado en relación con la totalidad humana. Si se afirma la bondad como predicado antropológico, no se la ubica simplemente en la dimensión espiritual del hombre; si se predica la categoría del mal, no se la aplica simplemente a la dimensión corporal.

Las consecuencias de una comprensión integral del ser humano son numerosas, también en el campo de la fe y de la teología. La concepción antropológico-teológica del fenómeno muerte-resurrección, por ejemplo, se hacen también en sentido integral y en ningún caso en sentido dualista. El lenguaje ha mostrado preferencias derivadas de esta concepción: así, por ejemplo, ya no tendrá mucho sentido la utilización de un verbo de posesión (tener), para designar la relación de ambas dimensiones. No se dirá "yo tengo un cuerpo", "yo tengo un alma"; se dirá más bien: "yo soy cuerpo", "yo soy alma". Y para evitar todo equívoco se ha llegado a mostrar preferencia por una terminología nueva, sin vinculaciones con la antigua concepción dualista del hombre. Así se hablará más bien de "interioridad" y de "exterioridad", para señalar las perspectivas desde las cuales es mirada la totalidad humana.

En segundo lugar, la antropología general de nuestros días, al influir en las consideraciones antropológicas que han llegado a constituir tratados o capítulos constitutivos de la misma, como en el caso del personalismo y al recibir el influjo de ellas, ha prestado una atención especial al **ejercicio de la exterioridad humana**, a partir del cual se comprende mejor la estructura total del hombre. Ser necesariamente intencional, el hombre manifiesta la dinamicidad de su ser profundo en los fenómenos que hacen posible el ejercicio de su exterioridad. El carácter relacional de la persona, que no permite comprender al hombre como un "yo" encerrado en sí mismo, sino necesariamente orientado hacia un "tú", y viceversa, sirve para verificar precisamente, en los fenómenos de la exterioridad humana, la intencionalidad que caracteriza a su interioridad. Desde dentro, desde su espíritu, el hombre tiende hacia afuera. Su movimiento sólo descansa en la interioridad del otro, el cual a su vez es interpelado para que, desde su interioridad, se mueva en dirección hacia la persona interpelante, hacia su interioridad. El encuentro interpersonal, vocación necesaria para todos, es la realización misma del hombre.

Es aquí donde se ubica toda la importancia del mundo de la significación. Porque el proyecto de la comunión interpersonal sólo es posible por la mediación de los signos. Son ellos los elementos primarios del movimiento intencional que llamamos ejercicio de la exterioridad humana. Son ellos la exterioridad misma en ejercicio y ejercen la función de vehículos de la interioridad humana que tiende a transportarse hasta otra interioridad humana. Podría describirse más exactamente esta función de todo lo que cabe designar bajo la noción general de signo en dos sentidos:

En el sentido de una **función reveladora**. Por medio de los signos se manifiesta el secreto que constituye la interioridad humana. La epifanía del ser humano profundo tiene que pasar necesariamente por la mediación de los signos. Sin ellos no llega a realizarse la intencionalidad que caracteriza la profundidad humana.

En un sentido complementario, los signos poseen una **función de comunión**. No es la manifestación humana una acción última, en la

cual termina todo el movimiento personal. El hombre profundo se desvela para la entrega. Por la mediación de los signos la entrega mutua termina en el encuentro de las personas, en una comunión que no se da simplemente en el nivel de las exterioridades, sino en el nivel de las interioridades. Los signos hacen así posible la comunión interpersonal.

El órgano generador de los signos es el cuerpo mismo. No el cuerpo material u orgánico sin más, sino el cuerpo antropológico, el que permite definir totalmente al hombre, desde la perspectiva exterior, como exterioridad. El cuerpo vivo que pone en movimiento la intencionalidad profunda del espíritu humano. Una clasificación simple de los movimientos de la corporeidad humana puede ser iluminadora:

Existen los movimientos mudos de la corporeidad humana, a los que designamos como **los gestos**. Son ellos la primera posibilidad de manifestación y de entrega de la interioridad.

Existen también los movimientos verbales de la corporeidad humana, a los que designamos con el término genérico de **la palabra**. La finalidad de ellos no es diferente de la de los gestos: también ellos hacen posible la manifestación y la entrega de la interioridad humana.

Existe, en fin, la posibilidad de la prolongación de la corporeidad humana en innumerables realidades de la creación que son asumidas para desempeñar la misma función de los gestos y de las palabras.

Un ejemplo simple puede ilustrar lo dicho: la realidad humana profunda del amor, como tipología de la interioridad puede hacerse manifiesta exteriormente, en función de la comunión interpersonal, por medio de gestos elocuentes como la mirada y la sonrisa; o por medio de la expresión verbal "yo te amo"; o por medio de los dones del amor, asumidos como prolongación de la corporeidad humana, como en el caso del regalo de una flor o de un perfume. En los tres casos, el resultado alcanzado es el mismo: la intencionalidad amorosa, identificada en este caso con la interioridad misma personal, aparece manifiesta en los gestos, en las palabras, en las prolongaciones de la corporeidad. En todos los casos ha sido la corporeidad misma la que ha dado visibilidad perceptible a la interioridad invisible y secreta.

En el título anterior habíamos hecho notar la importancia actual del despertar del mundo de la significación. Esta importancia consiste en el carácter humanizante de los signos. No es posible la realización del hombre sin que se haga realidad la posibilidad de una comunión interpersonal. Y es esto lo que hacen posible los signos. Sin ellos, la relación entre los hombres sería de corporeidad a corporeidad, de exterioridad a exterioridad. Por medio de ellos se hace posible la penetración profunda de interioridades. Es también por esta misma razón por lo que se puede medir la calidad humana de los encuentros entre las personas por la eficacia de los comportamientos significativos. En último término, sólo se realiza la verdad de los signos, cuando por medio de ellos se hace posible la comunión interpersonal profunda.

### **1.3. - El papel de los signos en el encuentro salvífico entre Dios y el hombre.**

Las reflexiones antropológicas precedentes son fundamento necesario para expresar la realidad teológica de la realización última del hombre, que puede ser concebida eminentemente como el encuentro interpersonal entre Dios y el hombre.

La estructura interna del acontecimiento religioso tiene que ver necesariamente con los signos. Consiste, en efecto, este acontecimiento en la comunión interpersonal entre un Dios que se revela y que entrega al hombre y un hombre que se revela (responde) y se entrega a Dios. Dicha comunión no acontece de manera inmediata. Exige también la mediación de los signos. La exterioridad de Dios, si así podemos hablar para parafrasear el fenómeno de la revelación, es toda la realidad cargada de un nuevo sentido; es sobre todo la historia humana, en el caso de la revelación bíblico-cristiana, medida por el aflorar supremo y culminante de la interioridad de Dios en Jesucristo. Interpelado por esta palabra, surgida desde la profundidad de Dios, el hombre ejerce también su exterioridad, al cargar con una significación nueva toda realidad y en especial su historia, para expresar su movimiento hacia Dios, su penetración en la interioridad del Dios que lo ha llamado: es el movimiento de la fe. El encuentro interpersonal de un Dios que se revela y de un hombre que responde a esa revelación, significa para el hombre la salvación y la realización.

Es entonces de una importancia trascendental, en el contexto de la religión, la agudización de la sensibilidad significativa del hombre. El despertar del hombre en el mundo de los signos no es solamente importante en razón de la humanización que aquí se hace posible, sino también y sobre todo, para nuestro caso, en razón de la realización del encuentro que responde a la gran búsqueda humana: el encuentro del hombre con Dios.

## **2. — LA SACRAMENTALIDAD, CATEGORIA QUE PERTENECE AL MUNDO DE LA SIGNIFICACION.**

La temática de la sacramentalidad ocupa un lugar privilegiado en la teología reciente. Pertenece esta temática al mundo de la significación. Sus raíces se remontan hasta la tradición bíblica, especialmente paulina del "misterio", aunque como noción latina y occidental la noción de "sacramento" no es simplemente una traducción de la noción paulina de "misterio". La categoría sacramental es la mejor expresión de la temática de la revelación o de la manifestación de las realidades profundas de la salvación. La teología escolástica, al aplicarla a las celebraciones primordiales de la Iglesia, la explicó, parafraseándola por medio de la terminología de la significación: sacramento es "signo de". En el contexto de una mentalidad caracterizada por preocupaciones primordialmente ontológicas y poco sensibilizada por la problemática significativa, la teología escolástica necesitó subrayar el carácter eficaz de la significación, que no veía presente por sí mismo en la noción del signo. Para señalar, por ejemplo, la eficacia real de los sacramentos,

la escolástica reforzaba así la noción del signo: el sacramento significa y realiza eficazmente la salvación. En ese entonces existía una distinción que oponía contradictoriamente la realidad ontológica y la realidad significativa: la eficacia está ligada con lo ontológico; la significación pertenece al plano de lo metafórico. Se comprende entonces bien que, al definir las realidades sacramentales de la Iglesia como signos, la teología escolástica hubiera tenido que insistir en el carácter eficaz de los signos. Dicha insistencia parece superflua en una teoría contemporánea de los signos. No se tiene en ningún momento la intención de disminuir la eficacia de la realidad, cuando se la considera desde las categorías de la significación. Los signos son la realidad interior, profunda, en estado de manifestación. Y son precisamente los signos la forma de existencia real exterior de las realidades profundas. La corporeidad humana, por ejemplo, es la realidad eficaz significativa de la interioridad humana: el cuerpo del hombre pertenece a la categoría de los signos y en eso consiste su eficacia real.

La noción de sacramento fue aplicada por la teología tradicional a las celebraciones de la Iglesia. La teología actual sigue haciendo la misma aplicación, pero el predicado sacramental ha sido referido también a Jesucristo y a la Iglesia, lo cual ha creado mejores fundamentos para su aplicación a las celebraciones principales de la Iglesia.

La predicación de la noción de sacramento no se hace, en la teología, de manera completamente independiente en relación con Cristo, con la Iglesia y con sus celebraciones. Hay una especie de movimiento sucesivo en la aplicación de la noción:

**Jesucristo es sacramento de Dios y del hombre.** - Es la afirmación sacramental primordial. Es, por una parte, la temática de la revelación y de la presencia salvadora del Dios Padre, en relación con los hombres. Es, por otra parte, la temática de la revelación y de la respuesta humana en relación con Dios. En Jesucristo se ha realizado el encuentro visible, manifiesto, de Dios con el hombre. Jesucristo es por lo tanto el signo de Dios y el signo del hombre.

**La Iglesia es sacramento de Jesucristo.** - La revelación y la presencia visible de Jesucristo en la historia humana es la comunión profunda de los hombres, comunión que constituye la Iglesia. En esta comunión se hace manifiesta también la respuesta del hombre al Dios que lo ha amado. La Iglesia es el signo actual de Jesucristo. Pero cómo comprenderlo mejor? Conviene insistir en el hecho de que la Iglesia es la comunión de los hermanos, que existen en Jesucristo, como hijos de un mismo Padre. En la existencia cristiana de estos hombres acontece la Iglesia. Esta existencia cristiana es la misma existencia humana, pero vivida en profundidad, con una constante apertura trascendente. Si en último término la finalidad de la Iglesia es la de hacer posible la salvación de los hombres, entonces se puede decir que ella cumple su misión cuando los hombres cristianos, al realizar su historia humana, se encuentran con Dios, aún más hacen acontecer la historia misma de Dios. Y puesto que el encuentro con Dios tiene que pasar necesariamente por la mediación de los signos (no podemos encontrar

de manera inmediata a Dios), entonces la Iglesia puede ser designada con razón como el signo o el sacramento de la salvación. En ella acontece lo que aconteció en Jesucristo: el encuentro de Dios y del hombre.

**La Iglesia acontece en los sacramentos.** - Es en este campo en el que la teología tradicional hacía la aplicación de la noción del sacramento: al referirse a las celebraciones fundamentales de la Iglesia. La predicación sacramental sigue siendo válida aquí, pero no se hace en sentido absolutamente independiente, sino en relación con la sacramentalidad de la Iglesia. En los sacramentos, celebraciones eclesiales, acontece su sacramentalidad. Son ellos los medios que hacen posible la realización de la presencia reveladora de Dios en Jesucristo y la presencia del hombre (en comunidad) llamado por Dios también en Jesucristo. Se realiza así el encuentro salvífico para el hombre.

Se podría concluir que la amplia temática de la sacramentalidad se aplica analógicamente a Cristo, a la Iglesia y a las celebraciones de la Iglesia y que la aplicación en los tres casos aparece intrínsecamente relacionada: Jesucristo es el sacramento de Dios y del hombre, la Iglesia es el sacramento de Jesucristo, las celebraciones eclesiales son el sacramento de la Iglesia.

## 2.1. - Los sacramentos de la Iglesia son celebraciones significativas del encuentro del hombre con Dios.

La doctrina sacramental católica, que hemos conocido tradicionalmente, fue inspirada por la teología tradicional escolástica. En su preocupación por explicar, según reglas bien definidas en el sentido de la "fides et ratio" (la fe vivida quiere ser entendida: "fides quaerens intellectum"), las realidades sacramentales de la Iglesia, la teología escolástica utilizó categorías de comprensión, cuyos méritos son indiscutibles, así como lo son sus limitaciones. Las categorías utilizadas por la teología escolástica para explicar los sacramentos, fueron tomadas de la epistemología aristotélica: se trataba de las categorías del hilemorfismo. La conjunción de una materia y de una forma sacramentales constituye el sacramento. Determinar la materia y la forma propias de cada uno de los sacramentos, significa hacer posible su definición. Es bien conocido cómo esta determinación de la materia y de la forma sacramentales constituye uno de los capítulos fundamentales de la teología sacramental tradicional y cómo se ha hecho posible la definición de cada sacramento a partir de dicha determinación.

Se ha hecho notar, con razón, que en la mejor reflexión teológica sacramental, la realizada por Santo Tomás de Aquino, las categorías aristotélicas del hilemorfismo fueron utilizadas en un sentido metafórico y no en un sentido estrictamente literal: así como acontece en todas las realidades, en las cuales son constituyentes una materia y una forma, así, **de manera semejante** acontece en los sacramentos de la Iglesia, en los cuales la unión de una materia y de una forma sacramentales constituye el ser sacramental. Pero, a pesar de la utilización metafórica de las categorías, la preocupación por explicar los sacramentos responde a presupuestos ontológicos. En principio, estos

presupuestos no dejan de tener valor: la teología actual puede ver en ellos el interés por comprender lo que acontece en las celebraciones sacramentales de la Iglesia no como algo accidental y superficial, sino como algo sustancial y profundo. Pero la comprensión ontológica de los sacramentos puede ser endurecida en un sentido inadecuado, hasta llegar a comprender los sacramentos como entidades sagradas que se dan y se reciben, aún más, como cosas sagradas que se manipulan. El riesgo de una tal comprensión de los sacramentos es el de concebir el encuentro interpersonal de la salvación en un sentido extrínsecista. Es decir, el encuentro con Dios, al que es llamado el hombre, no se realizaría en el plano de las interioridades, sino en el intercambio extrínseco de los dones de Dios y de los méritos del hombre. En cambio las categorías significativas expresan mejor el carácter interpersonal profundo del encuentro salvífico.

Es esta la razón por la cual la teología actual ha mostrado una simpatía creciente por las categorías del personalismo, que se presentan en una terminología ya bien reconocible: desde el punto de vista de la tipología del diálogo, decimos que "Dios habla y el hombre responde"; desde el punto de vista de la tipología de la comunión, decimos que "Dios viene al encuentro del hombre y el hombre acude al encuentro de Dios". Espontáneamente estamos hablando actualmente, en la teología y en la catequesis, el lenguaje del personalismo para expresar la salvación del hombre. Las nuevas categorías, mucho más conformes por otra parte con las afirmaciones originales del Nuevo Testamento, permiten reconocer el carácter relativo de las categorías tradicionales utilizadas para explicar los sacramentos. Si es cierto, como lo hemos dicho, que las categorías ontológicas siguen teniendo méritos indiscutibles para hacer evidente la significación profunda de las realidades de la salvación, sin embargo también es cierto que dichas categorías aparecen insuficientes para expresar el carácter personal del diálogo de la salvación. Es aquí donde muestra todas sus posibilidades el mundo de la significación.

Con el fin de presentar con la claridad necesaria el sentido intentado en una nueva teología sacramental, al definir los sacramentos, podríamos establecer la diferencia de dicha teología con la teología tradicional, por contraposición: los sacramentos no son cosas sagradas que se administran y se reciben, sino acciones significativas (sagradas) que se celebran. Pertenecen, por lo tanto, al rico mundo de la significación, en el cual se hace posible la realización eficaz tanto de la presencia reveladora y salvadora de Dios, como la realización eficaz de la presencia de acogida y de respuesta del hombre, en un encuentro interpersonal que es salvífico para el hombre. Es lo que se ha venido afirmando, desde cuando los sacramentos han sido definidos como los "medios del encuentro entre Dios y el hombre en Jesucristo".

Sin embargo, al decir que los sacramentos son celebraciones significativas, queda sin responder la inquietud que solucionaba la teología sacramental tradicional: cómo se relacionan en un único sacra-

mento los distintos elementos que lo constituyen? Desde la perspectiva ontológica del hilemorfismo, se resolvía el problema al designar los gestos, o por lo menos los materiales sacramentales, como la materia del sacramento; y las palabras sacramentales, como la forma. La unión de la materia y de la forma sacramentales constituía un único ser sacramental. Cómo afrontar este problema, desde el punto de vista de las categorías significativas? No es posible establecer una explicación equivalente. La comprensión significativa de los sacramentos respeta la pluralidad de los elementos significativos como elementos constituyentes de un único discurso de significación. Los fenómenos de la manifestación pertenecen propiamente al mismo género y se orientan hacia un mismo fin: gestos, palabras y símbolos expresan simultáneamente un rico contenido. Así como los gestos, las palabras y los símbolos del amor humano se complementan simultáneamente para hacer manifiesta la misma intención profunda, así los gestos, las palabras y los símbolos sacramentales se entrelazan mutuamente para expresar la intención sacramental profunda, que proviene de Dios y del hombre.

Es posible, sin embargo, detectar de manera diferenciada, en una comprensión de los sacramentos desde el punto de vista de la significación, el sentido de las realidades que la teología sacramental definía como materia y forma del sacramento. La materia sacramental es, en varios casos, una verdadera materia real, representativa de toda una creación, capaz de ser portadora de una intencionalidad profunda: Dios se manifiesta en toda realidad; toda realidad puede ser portadora de la manifestación de Dios, si en ella se produce una transformación simbólica. Nuestra relación con Dios tiene que pasar por la mediación significativa de los signos. La forma sacramental, por su parte, es, en principio, la concreción de la palabra evangélica, o de la historia humana acontecida en Jesucristo como revelación de Dios. Todo lo anterior, desde la perspectiva de Dios. Pero también desde la perspectiva del hombre la materia y la forma sacramentales asumen las posibilidades de manifestación de fe, que son ofrecidas al hombre por la creación y por la historia.

## **2.2. - La celebración septiforme del encuentro sacramental del hombre con Dios.**

La doctrina sacramental católica ha sido definida, desde el Concilio de Trento, en un sentido septiforme: existen siete sacramentos de la Iglesia, instituidos por Nuestro Señor Jesucristo.

La doctrina, como se ve, es moderna y fue motivada de manera inmediata por una problemática teológica, agudizada por los cuestionamientos de la Reforma Protestante. Según Lutero, no existen más que dos sacramentos auténticos de Jesucristo, es decir, dos sacramentos fundamentados en la promesa y en el mandato del Señor, tal como aparece en el evangelio: son ellos el bautismo y la eucaristía. Las demás celebraciones de la Iglesia serían institución humana, sin la eficacia que caracteriza a los sacramentos auténticos. La valoración

de los otros signos sacramentales en el protestantismo se diversificó sensiblemente, según los sistemas de la reforma. Pero aún en el caso de la Iglesia Anglicana, con su teología sacramental tan semejante a la católica, la valoración de los restantes signos sacramentales no se hizo nunca en el mismo sentido en el cual se realizaba la valoración del bautismo y de la eucaristía.

Cuál es la razón de ser del septenario sacramental, elemento constituyente de la doctrina católica? La historia de la teología ha sido interrogada sistemáticamente al respecto. El balance establecido a partir del examen de la historia de las celebraciones de la Iglesia ha demostrado el papel importante desempeñado por la teología medieval en la conformación del septenario sacramental, en especial en el siglo XII: desde la inspiración canónica de Graciano y al través de escuelas teológicas como la de Hugo de San Víctor hasta las formulaciones ya muy claras de los grandes escolásticos. La superación de toda insistencia en el carácter necesario del simbolismo septenario ha llevado a establecer como explicación de los siete sacramentos una razón de hecho: en el riquísimo mundo de las celebraciones tradicionales de la Iglesia, siete fueron surgiendo como las expresiones privilegiadas sacramentales, por su conexión mayor con el misterio de la salvación. El Concilio de Trento ratificó dogmáticamente el hecho septenario.

Pero la discusión teológica reciente ha sacado el problema del terreno de discusión en el cual se había ubicado en la controversia con la Reforma Protestante. La misma teología protestante ha aceptado liberar la controversia de estos condicionamientos. La argumentación bíblica en favor de cada uno de los sacramentos no se realiza ya tanto a partir de lugares específicos del Nuevo Testamento, sino a partir de la totalidad del misterio pascual del Señor, desde el cual, de todos modos, el bautismo y la eucaristía aparecen como los sacramentos primordiales.

La enumeración septiforme de los sacramentos de la Iglesia es de valor relativo. En efecto, la tradición cristiana sacramental, más original, relacionaba intrínsecamente, como un único misterio rico y complejo, los sacramentos del bautismo, la confirmación y la primera celebración eucarística: el misterio de la iniciación. El misterio penitencial de la Iglesia se realiza también en la dimensión penitencial de varios sacramentos, entre los cuales existe un sacramento específico y propio; a otras categorías responden los sacramentos que consisten más bien en la existencia sacramental de los cristianos. El sacramento primordial, principio y culminación de toda realización sacramental, es la eucaristía.

La analogía establecida por Santo Tomás de Aquino entre los momentos de la vida humana y los momentos de la vida cristiana, para explicar el septenario sacramental, siguen teniendo validez en cuanto analogías, pero todos los elementos anteriores han contribuido a valorar el hecho de la tradición septenaria sacramental, que caracteriza a la teología y a la praxis católicas.

Un theologoumenon explícito ha venido a calificar tradicionalmente la significación propia de los siete sacramentos que realizan la sacramentalidad de la Iglesia: "los sacramentos han sido instituidos por Cristo". La afirmación teológica es fundamental, porque no serían los sacramentos lo que son, ni se podrían valorar como son valorados en la Iglesia, si en el origen de los mismos no estuviera el Señor mismo, sino simplemente los hombres. Ya se ha dicho que la argumentación que fundamenta en este sentido los sacramentos, ha sido sacada del terreno en el cual se había ubicado en el contexto de la controversia con el protestantismo. Es algo que se ha presentado no solamente en este campo, sino en el panorama general de la teología. La Sagrada Escritura no es la fuente de fundamentación de la existencia cristiana actual simplemente en cuanto fenómeno literario sagrado, ni tampoco en cuanto depósito de argumentaciones parciales presentes solamente en algunos versículos del texto, sino en cuanto expresión normativa de un acontecimiento salvífico original e integral, en el cual se origina toda la tradición de la Iglesia. Al mismo tiempo se ha valorado el dinamismo interior de la existencia eclesial cristiana, que ha creado una tradición cuyas raíces están en el mismo acontecimiento original. Para comprender teológicamente la realidad de la fe vivida actualmente, nos remontamos los cristianos por el camino de la tradición hasta el espíritu mismo de Jesucristo. La recepción crítica de la tradición de la Iglesia es de tal manera abierta, que comprende muy bien el desarrollo de los gérmenes originales de la fe cristiana que ha ido siendo suscitado por la presencia del Espíritu de Dios en la comunidad de la Iglesia.

### **2.3. - La realización de la salvación "ex opere operato" en las celebraciones sacramentales de la Iglesia.**

Un capítulo de la teología sacramental católica que ha sido iluminado con nueva luz en nuestros días es el de la afirmación de la eficacia "ex opere operato" de los sacramentos.

La doctrina católica fue establecida, como es bien sabido, por el Concilio de Trento, también en el contexto de la controversia planteada por la Reforma Protestante. La problemática de la justificación, punto de partida de la controversia católico-protestante, fue definida en la teología protestante en favor de la fe, como único medio de justificación ("sola fides"), desde el punto de vista del papel del hombre en ella. En la teología y en la definición dogmática del Concilio de Trento, la controversia fue decidida, por su parte en el sentido de "la fe y las obras". Desde el punto de vista del papel de Dios en la justificación, la posición protestante no presentaba propiamente problema: el que nos salva es realmente Dios por Jesucristo.

La contraposición entre la fe y las obras como causa de la justificación se presenta en un horizonte bien delimitado: las obras a las cuales se refieren los reformadores son todas las acciones humanas, que son alegadas por los hombres en el sentido del mérito, al cual tiene que responder obligatoriamente Dios en su justicia. Pero en especial se trata de los sacramentos, concebidos a partir de la ca-

tegoría del mérito. Los reformadores que habían acogido con plena aceptación el bautismo y la eucaristía, como sacramentos del Señor, podían hacer en relación con ellos una salvedad: estos sacramentos no son más que la palabra misma bondadosa de Dios dirigida al hombre y además la fe misma del hombre expresada explícitamente. Los sacramentos del Señor no son considerados entonces como obras meritorias, sino simplemente como la "fides sola" salvífica.

Ha pasado ya mucho tiempo desde las controversias amargas cristianas acerca de la justificación del hombre. Ha resurgido de nuevo en el cristianismo el deseo de la unidad. La actitud nueva de diálogo, que deseó tan ardientemente el Papa Juan XXIII para la Iglesia, para el cristianismo y para el mundo, ha sido un clima propicio para comprender mejor las razones de la división del siglo XVI y para desentrañar, desde sus raíces más profundas, el problema que estaba en la base de la desunión.

En efecto, la teología sacramental de nuestros días ha podido ser mejor iluminada por los principios de una antropología filosófica y teológica, desde la cual la controversia occidental del siglo XVI ve desaparecer los principales obstáculos para una mejor comprensión del gran problema de la justificación. En primer lugar, el surgimiento de categorías antropológicas personalistas, al suplantar lo que tenía que ser superado en las categorías ontológicas, ha hecho modificar sustancialmente la problemática. El problema central de la justificación se identifica con el de la salvación: no consiste ésta en el intercambio o el comercio de realidades provenientes del mundo de Dios y del mundo del hombre (la gracia y el mérito), sino en la comunión misma interpersonal entre un Dios que habla su palabra de misericordia y de amor al hombre, y un hombre que puede responder a Dios con la actitud total de la fe. Los términos pues de la correlación, en el discurso de la salvación, son: la misericordia de Dios y la fe del hombre. Pero, en segundo lugar, la teología sacramental, planteada por medio de categorías significativas, ha hecho desaparecer también la dicotomía irreconciliable entre la fe y las obras, o mejor, entre la fe y el sacramento. El sacramento es la realización significativa de la fe del hombre. Hay una línea de continuidad entre la una y el otro. Y en verdad, la actitud que responde a la misericordia de Dios es la fe (interior), cuya exterioridad es el sacramento.

La eficacia del sacramento proviene pues tanto de Dios, como de la fe. Pero en virtud de qué ha sido considerado el sacramento como eficaz "ex opere operato" en la tradición teológica católica? La controversia católico-protestante se basaba en un malentendido, que tal vez no ha sido descifrado hasta nuestros días: se ubicaba la acción misma sacramental (obra humana), además de la fe, en el nivel del hombre. Terminaba entonces prácticamente por afirmarse que la justificación obrada por la fe y por las obras (los sacramentos como acciones humanas), era adquisición del hombre. Es cierto que, desde un cierto punto de vista, la acción sacramental puede ser puesta de parte del hombre: el sacramento es la visibilidad perceptible de la fe;

la comunidad cristiana se expresa como comunidad de fe, al celebrar el sacramento. Pero otro aspecto tiene también que ser mantenido al hablar del sacramento: éste debe ser ubicado en el nivel de Dios y en él, por su mediación, se hace perceptible la realidad de la revelación amorosa y salvífica. El "ex opere operato" no puede ser afirmado en relación con el aspecto humano del sacramento, sino exclusivamente en relación con su virtualidad trascendente.

Ha sido también mérito de la teología reciente la iluminación del aspecto trascendente del sacramento: cómo acontece en cada sacramento la manifestación amorosa de Dios? Cómo se hace en cada sacramento la exterioridad significativa de las intenciones profundas del Dios salvador? El conocimiento de una categoría bíblica fundamental ha sido la clave para el desciframiento de este interrogante. Se trata de la noción del "memorial". Hace ya varios años que un pionero de la renovación litúrgica y de la renovación de la teología sacramental, Dom Odo Casel, realizaba sus estudios sobre el misterio del culto. Toda celebración sacramental, y no sólo la eucarística, es la "actualización" (*Vergegenwärtigung*: presencialización) del acontecimiento original de la salvación. Actualización del misterio integral de la salvación, misterio de la muerte y resurrección del Señor. Actualización en el sentido de la presencia simbólica, es decir real, del acontecimiento histórico, para ser compartida por nosotros en comunión. La eficacia sacramental no queda entonces reducida a la simple presencia de los frutos de la salvación que nos son aplicados en las celebraciones sacramentales, sino que consiste en la presencia misma de la salvación, o de Jesucristo, cuyo misterio compartimos en comunión.

No podría ocurrírsele a nadie que la actualización de la salvación es una repetición de la misma en sentido histórico. La corporeidad de dicho acontecimiento ya no existe, pero existe la posibilidad de que dicha corporeidad sea prolongada y de que el acontecimiento mismo de la salvación encuentre su soporte en las realizaciones simbólicas. Más adelante habíamos dicho que es indispensable superar los prejuicios medievales en relación con la eficacia de lo simbólico: en otros momentos teníamos la impresión de que afirmar la categoría simbólica en relación con algo, suponía la comprensión de ese algo en sentido metafórico y por lo tanto no real. Pero la verdad es otra: el modo real de ser de la realidad profunda es el simbólico. La exterioridad humana pertenece al campo de lo simbólico: el cuerpo es la aparición real del hombre. Y toda realidad puede surgir en sentido simbólico como prolongación de la exterioridad personal.

Por qué nos salvan los sacramentos "ex opere operato"? Porque, mirado desde Dios, el sacramento es la presencia misma del acontecimiento salvador realizado en Jesucristo. Nuestras acciones son asumidas por Dios mismo, como se asumen los signos. Pero por qué nos salvan los sacramentos "ex opere operantis"? Porque, mirado desde el hombre, el sacramento es la presencia misma de la existencia de la fe, respuesta al acontecimiento salvador, realizado también en Jesucristo.

Nuestros sacramentos son pues celebraciones en las que se hace perceptible tanto la acción de Dios como la acción del hombre. Son las mediaciones propias de la misericordia de Dios y de la fe del hombre, que hacen posible un encuentro interpersonal que nos salva. Retornamos aquí a la concepción más original de la liturgia sagrada, que no puede comprenderse sin la doble polaridad del culto y de la santificación. En una misma acción profunda se da un doble movimiento: el de Dios que nos salva (santificación) y el del hombre que responde a la salvación de Dios (culto). Es lo mismo que ha acontecido históricamente en la existencia y en la obra de Jesucristo: Dios ha venido al hombre y el hombre ha encontrado a Dios. Los sacramentos son los medios del encuentro simbólico, por lo tanto profundo y real, del hombre con Dios en Jesucristo.

#### **2.4. - El carácter eclesial de los sacramentos.**

No existe ningún sacramento que pueda ser privatizado. La praxis sacramental ha conocido tiempos en los cuales la relación del hombre con Dios era mirada en sentido personal, individual. Precisamente en este campo, la teología sacramental ha recuperado en nuestros días una conciencia fundamental para la mejor comprensión y realización de los sacramentos. Todos los sacramentos son celebraciones eclesiales. Es en la comunión con los hermanos como cada cristiano entra en la relación interpersonal de salvación que acontece en cada sacramento. Los sacramentos son, desde el horizonte de Dios, la realización significativa de la presencia de la salvación, que aconteció en Jesucristo y que ahora acontece sacramentalmente en la Iglesia, en cuanto comunidad que realiza la historia de Jesucristo. Desde el horizonte del hombre, los sacramentos son la realización significativa de la presencia del hombre que responde con la actitud total de la fe al Dios salvador, presencia que tiene que ser necesariamente eclesial, pues es en la comunión eclesial donde acontece propiamente la historia de la fe. Como se ha dicho, los sacramentos son la realización de la sacramentalidad de la Iglesia: la Iglesia acontece en una historia y los sacramentos hacen perceptible significativamente esta historia de salvación.

La teología de la asamblea litúrgica ha profundizado la conciencia de la dimensión eclesial de los sacramentos. Las consecuencias pastorales de esta profundización han sido muy fecundas: presidida sacerdotalmente, por quienes son constituídos para actuar "in persona Christi capitis", toda la asamblea eclesial celebra la presencia real, significativa, de la salvación y expresa su fe en comunión.