

CAPÍTULO 4

SACRAMENTOS COMO RITOS EN MOMENTOS DECISIVOS

LOS HOMBRES inventamos historias para traducir en forma simbólica nuestra situación en el mundo. Son los mitos. Los hombres realizamos acciones, aparentemente inútiles, a través de las cuales queremos simbolizar nuestra situación en el universo. Son los ritos.

Ordinariamente pensamos que toda acción humana, especialmente cuando es colectiva, debería servir para algo. Uno podría decir palabras inútiles, que se lleva el viento, contar historias legendarias que no tienen trascendencia, pero ¿qué decir de acciones colectivas sin finalidad, de comportamientos carentes de objeto? En los más diversos lugares de la tierra se ha observado que los hombres y las mujeres ejecutan acciones inútiles e incluso embarazosas, perjudiciales, dolorosas y hasta crueles. Son acciones que provocan escándalo a quien las mira desde afuera. Se llaman *ritos*.

¿Qué justificación puede dar alguien de nuestra época a esas prácticas que malgastan el tiempo y la energía de la gente? ¿Qué objetivo tiene el bailar, disfrazarse, imponerse privaciones, mutilarse, incendiar chozas, destruir ganados? Observando las costumbres de los pueblos de la tierra parece que los ritos resultan más necesarios cuanto menos razonables parecen. Los sacramentos cristianos aparecen como celebraciones simbólicas rituales. Por eso, nos preguntamos: ¿qué es el rito?

1. Los ritos: su valor antropológico

1.1. *Esa variedad de acciones llamadas "ritos"*

Se habla de ritos en etología y en antropología¹. En antropología se distinguen diversos tipos de ritos: ritos maniáticos, ritos de interacción y ritos instituidos. Los ritos mágicos o maniáticos están sometidos a un movimiento compulsivo de repetición, donde Freud descubre la actuación de la pulsión de muerte; el sujeto se siente frustrado si los omite. Los ritos de interacción son concentrados de aprendizaje social (normas de cortesía, códigos de propiedad, comportamientos aparentemente "espontáneos") para evitar perder la compostura social². Hay diferentes tipos de ritos religiosos instituidos: ritos de paso (socio-tribales), místéricos (iniciación) o de investidura en un oficio o poder (investidura), ritos cotidianos, ritos de purificación (exorcismos, sacrificios de expiación), de comunión (sacrificios de comunión, etc.).

En toda esta variedad de acciones, denominadas ritos, encontramos algunos elementos comunes que nos sirven como descripción general del rito: "Un rito es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación y a la sobredeterminación simbólica, se mantiene fiel a ciertas reglas tradicionales que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual; no es una acción con objetivos utilitaristas, aunque en ella predomina la pragmática"³.

¹ Cf J. HUXLEY, *Le comportement rituel chez l'homme et chez l'animal*, Gallimard, 1971. Considera los "ritos" en los animales (marcha prenupcial, toma de posesión del territorio, preparación o fin de la lucha), como "formalizaciones adaptativas" del comportamiento (p. 23) que permiten una economía de energías en las continuas adaptaciones que requiere la vida grupal; no obstante, los antropólogos, más sensibles a la ruptura de la "cultura" con relación a la "natura", son más reticentes en hablar de "ritos" en los animales (cf L. DE HEUSCH, *Introduction à une ritologie générale*, en *L'unité de l'homme*, Seuil, Paris 1974, 676-687).

² Han sido estudiados por E. GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, De Minuit, 1974.

³ Cf J. CAZENEUVE, *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires 1971, 16.

1.2. *Las características de la ritualidad*

Una acción puede ser denominada “rito” cuando en ella se verifican una serie de requisitos imprescindibles. A ellos se deben la complejidad y la riqueza que comportan. Expongo seguidamente aquellas características que son presentadas por los grupos humanos como fundamentales:

a) *Carácter tradicional.* Según su etimología indoeuropea, la palabra sánscrita *rita* significa “lo que es conforme al orden”⁴. Es característico de todo ritual religioso el *proceder de una tradición*. Nunca se inventa un ritual. Las tradiciones culturales confieren significado a los ritos. Gracias a estas tradiciones el gesto se hace palabra. El rito está predeterminado por la cultura ambiente. Nunca hay un rito totalmente espontáneo y nuevo, porque el rito se vive y se expresa a través de los rasgos de una cultura. Los ritos no son “algo caído del cielo”, no se inventan, como no se inventa una lengua. La construcción de nuevos ritos es un lento proceso que implica toda una trayectoria por parte de la comunidad, del pueblo, y requiere una gran dosis de energía. La mayor parte de las culturas suministran una ayuda comunitaria en aquellos momentos difíciles en los que uno se aventura a lo desconocido y en los que se modifican las relaciones sociales.

b) *Carácter repetitivo.* El *carácter repetitivo* es otra dimensión del rito; en él se actúa lo mismo una y otra vez con cierta invariabilidad. La repetición regular tiene un efecto iniciático de primera importancia. Reiterando los mismos gestos y las mismas fórmulas en circunstancias idénticas y según un ritmo periódico relativamente riguroso, se asumen los valores de un grupo en el cuerpo de cada uno, hasta que se convierten en una realidad del todo “natural”. ¿No es la iniciación la inculcación de una cultura por impregnación lenta?

El carácter repetitivo, sin embargo, conlleva siempre una cierta ambigüedad, porque puede favorecer conductas psíquicamente patológicas (ritualismo, rubricismo, necesidad mor-

⁴ Cf L. BENOIST, *Signes, symboles et mythes*, PUF, 1975, 95.

bosa de purificación o de expiación, conservadurismo, defensa del orden establecido, rutina)⁵.

c) *Prioridad del “hacer” sobre el “decir”*. El rito es una realidad de *orden práctico*; no pertenece al orden del conocimiento. En el rito el *hacer* tiene prioridad sobre el decir; es más decisiva la forma de decir que el contenido de aquello que se dice. El ritual se enmarca en el ámbito de la pragmática y no sólo de la semántica.

Por esta razón los gestos rituales no deben decir demasiado, de suerte que los participantes puedan experimentar en ellos todo lo que llevan por medio de una sobredeterminación de significados de los mismos ritos. Los significados de los ritos son constantemente reelaborados. Al ser simbólico, el rito recibe su significación en relación con el contexto en el que se celebra. El paso de un significado a otro se llama transacción. La transacción consiste en poner en primer plano un elemento simbólico hasta entonces descuidado.

d) *Ahorrar energías y domesticar*. Desde el punto de vista etológico las conductas rituales (J. Huxley) son formalizaciones adaptativas de la conducta que permiten un *ahorro de energías*. En los ritos aparecen ciertamente muchos objetos, fórmulas repetidas hasta la saciedad; pero se trata de una profusión de pequeños medios.

Los ritos nos permiten *domesticar, hacer nuestros* ciertos acontecimientos y coyunturas existenciales que nos sobresaltan o superan y ante los que hemos de tomar decisiones costosas. Siempre que se produce un acontecimiento de cierta importancia, las personas y las sociedades suelen utilizar la mediación de los ritos. Éstos, por consiguiente, están ligados a situaciones decisivas de la existencia humana y expresan sus significaciones profundas tanto a nivel individual como colectivo. Pensemos, por ejemplo, en la culminación de una carrera universitaria y la asunción de una responsabilidad social; o en el inicio de una nueva vida en comunión, tanto en el matrimonio como en la vida religiosa; o la despedida de alguna persona amiga con la que se ha convivido mucho tiempo... Los ritos

⁵ Cf para todo este apartado a L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Du Cerf, Paris 1987, 348-349.

permiten domesticar las tensiones que estos momentos conllevan.

e) *Estructuran comunidades, sociedades.* Cuando se celebra un rito hay relaciones sociales que se anudan o desanudan. Los ritos, pues, contribuyen a la integración social. El rito *se pervierte* cuando en lugar de ayudar a entrar en contacto con las tensiones y contradicciones colectivas las enmascara o camufla, sirviendo a los poderes establecidos; cuando no permite pasar a “lo otro”. Cuando un rito no está pervertido es más o menos subversivo, puesto que pone de manifiesto una serie de tensiones que de otro modo no se percibirían⁶.

Los ritos *estructuran comunidades*⁷: sirven para *delimitar un grupo* y le ofrecen símbolos de identidad; para integrar a los individuos en él haciendo que cada uno ocupe un lugar significativo; los ritos sirven para distribuir funciones diferenciadas entre los individuos.

f) *Ministros de los ritos.* Para que los ritos no sean manipulados por cualquiera, para que no se banalicen o hieraticen, los pueblos, las religiones los confían a *ministros especialmente elegidos*. Éstos tienen la función de animarlos y conducir a la comunidad a través de ellos, de modo que puedan apropiarse de su vida y de su historia, expresar simbólicamente sus conflictos y comenzar a resolverlos en la esperanza de una más completa liberación. Para ello es necesario conocer el arte del rito y saber ejercer adecuadamente el poder que esta función les confiere. No es de extrañar que las comunidades establezcan una regulación de los ritos, a fin de que determinados individuos no puedan orientarlos a su antojo⁸.

g) *Ritos como arte de la sublimación.* Ahora nos podemos preguntar: ¿Por qué la humanidad ha recurrido a la expresión ritual? ¿A qué problemas fundamentales da solución la actitud ritual? Jean Cazeneuve responde así: “Sentimos inclinación a pensar que el hombre, angustiado por vivirse como un misterio para sí mismo, se dividió entre el deseo de fijar

⁶ Cf G. FOUREZ, *Sacramentos y vida del hombre. Celebrar las tensiones y los gozos de la existencia*, Sal Terrae, Santander 1983, 18-37.

⁷ Cf para este apartado a G. FOUREZ, *o.c.*, 17-52; L. M. CHAUVET, *o.c.*, 386.

⁸ Cf G. FOUREZ, *o.c.*, 17-52.

mediante reglas una condición humana⁹ inmutable y la tentación opuesta de permanecer más potente que las reglas, de traspasar todos los límites. El ritual podía proporcionar tres soluciones. De ellas, las dos primeras eran contradictorias y desembocaban en renuncia: abandonar la potencia para encerrarse en una condición humana que no se afirma más que en sí misma, o bien procurar la potencia renunciando a inmovilizarse en una situación estable, sin angustia. La tercera alternativa entrañaba una superación, una transposición —o mejor aún, una sublimación—, y consistía en fundamentar la conciencia humana, definida y estable, en una realidad trascendente. En la primera solución, lo numinoso debía ser apartado como algo impuro; en la segunda, debía ser manejado como un principio de potencia mágica; por último, en la tercera se presentaba como el carácter sobrehumano de lo sagrado, de aquello que constituye el núcleo de las religiones¹⁰.

2. Los ritos religiosos

2.1. *La síntesis entre lo sagrado y lo profano*

Durkheim decía que “la religión tiene por objetivo elevar al hombre por encima de sí mismo”¹¹, hacer que transponga su condición humana al plano de “lo numinoso”. Para conseguirlo cuenta con la mediación de los símbolos religiosos. Éstos son realidades inmanentes, profanas que pueden ser consagradas. Si las realidades profanas pueden ser consagradas, esto quiere decir que “lo sagrado” debe ser tal que se distinga de lo profano, pero que al mismo tiempo lo convoque a la consagración. Entonces podríamos decir que “lo sagrado” es el modelo arquetípico; se distingue de la realidad que lo refleja, pero existe en cuanto modelo para mantener relaciones con lo profano, para ser reflejado, participado por éste. Pues

⁹ Por “condición humana” Cazeneuve entiende el conjunto de determinaciones impuestas al individuo que limitan y someten el campo de su libre arbitrio o de su indeterminación; a estos condicionamientos pertenece lo que llamamos “naturaleza humana”, el “ser en el mundo”, el medio ambiente, el medio artificial, el medio social (*Sociología del rito*, Amorrotu, Buenos Aires 1972, 28).

¹⁰ J. CAZENEUVE, *o.c.*, Amorrotu, Buenos Aires 1972, 36.

¹¹ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1937, 592.

bien, la síntesis entre lo sagrado y lo profano sólo puede realizarse por medio de símbolos capaces de representar el orden de la condición humana y de reunir, al mismo tiempo, la potencia de aquello que sale de ese orden: lo sagrado.

El rito es, en la religión, inseparable de la representación mítica. Przymuski verificaba cómo en la magia predomina el ritual, mientras que en la verdadera religión “el rito está equilibrado con el mito”¹². Sólo en la acción ritual adquiere el mito su auténtica significación. El rito religioso es la manifestación de una sublimación y una síntesis entre aspiraciones contrarias. El rito religioso es una consagración que hace ingresar la potencia numinosa en el orden humano.

2.2. *El rito religioso pertenece al orden pragmático*

Todo ritual religioso intenta la instauración o la restauración de una comunicación con Dios, los dioses, los espíritus, y esto por el mero hecho de que el rito ha sido ejecutado según las normas sociales de legitimidad y validez.

En la liturgia el lenguaje de la fe se pone en acción, en escena a través de los ritos. Éstos no son elementos didácticos ni medios para moralizar. Una liturgia con finalidad didáctica o moralizante queda desvirtuada, pierde su dimensión ritual y deja de ser liturgia. Hay animadores de los ritos que pretenden eliminar cualquier traza de elementos mágicos en ellos por medio de la palabra didáctica o la exhortación moral; no se dan cuenta de que están utilizando la magia de la palabra o de la moral. Una magia no se expulsa con otra magia. Es cierto que en Occidente somos herederos de una tradición que valora mucho más la palabra y las ideas que evoca el rito que el gesto ritual. Nuestra cultura quiere entender todo lo que realiza para evitar todo tipo de mistificación. Y esto es justo para liberar a la ritualidad de determinadas perversiones. Nuestras celebraciones rituales deben hablar al cerebro para que puedan hablar al corazón. La actuación simbólica no intenta, como la acción técnica, transformar el mundo, sino habilitar a los hombres en sus relaciones con Dios y con ellos.

¹² J. PRZYLUKI, *La grande déesse*, Payot, Paris 1950, 199.

2.3. *El rito religioso como ruptura simbólica*

a) *La ruptura ritual con lo cotidiano.* El rito supone siempre una ruptura simbólica con “lo ordinario”, “lo efímero”, “lo cotidiano”. El lugar del ritual religioso está siempre “consagrado”, es decir, separado, arrancado de lo profano, en el espacio y en el tiempo.

Los objetos o materiales manipulados en el ritual quedan igualmente separados de su uso habitual. Los agentes del rito asumen una función que supone una especial consagración. También se emplea un lenguaje específico, lenguaje sagrado, secreto, inhabitual, formalizado, ritmado, proclamado. Se asumen gestos, posturas diferentes a lo ordinario. Lugar, tiempo, objetos, ministros, lenguaje, gestos son el ámbito de la extraordinariedad ritual.

El lugar (*topos*) de la ritualidad es diferente de aquel de nuestra vida ordinaria. Los ritos son heterotópicos (de otro lugar)¹³. La ritualidad cristiana tiene ante sí el desafío: unir lo propio de la ritualidad con la necesaria encarnación que conlleva nuestra fe.

b) *Entre el hieratismo y la banalización.* L. M. Chauvet ha puesto de relieve con acierto cómo atenta contra la auténtica ritualidad cristiana tanto el *hieratismo* como la *banalización*¹⁴.

El hieratismo es una heteropía maximalista. Se acentúa tanto la dimensión de “separación de lo habitual” que el rito se convierte en absolutamente extraño a la vida, a los valores culturales del grupo; pierde su capacidad simbólico-cultural. Los ritos sacramentales, por ejemplo, se hacen tan hieráticos, fijos, intocables que no evolucionan con la cultura y no toleran ningún tipo de espontaneidad de expresión. En esta perspectiva lo sagrado es entendido como un poder y autoridad exteriores, como una trascendencia tal que cualquier proximidad es considerada sacrílega. Esta forma de ritualidad hierática está muy cercana a la ritualidad obsesiva y angustiosa¹⁵. El conservadurismo cultural alimenta esta heterogeneidad del rito.

¹³ Cf L. M. CHAUVET, *o.c.*, 338-340.

¹⁴ Cf L. M. CHAUVET, *o.c.*, 340-347.

¹⁵ Cf A. VERGOTE, *Dettes et désirs*, en L. DE HEUSCH, *Introduction à une ritologie générale*, en *L'unité de l'homme*, Seuil, Paris 1974, 136.

Los ritos son por naturaleza conservadores; las mutaciones que se van introduciendo tienden a fosilizarse. El rito está formado por varios estratos sedimentados y superpuestos.

Atenta asimismo contra la auténtica ritualidad la *banalización*. Hablar de los “sacramentos de la vida” —en oposición al hieratismo— puede producir la heterotopía minimalista. La banalización de los ritos, bajo el pretexto de hacerlos ritos de la vida, hace que se emplee un lenguaje, unos gestos, unos objetos, un lenguaje moralizante y explicativo, que convierten a los ritos en pretexto para hacer otra cosa. Así la liturgia se hace un minicurso de teología u ocasión para analizar las prácticas de la militancia cristiana o para hacer revisión de vida. Ése no es el funcionamiento de los ritos.

c) *La “inútil” liturgia*¹⁶. La fe cristiana no puede prescindir de la religión ni de los ritos; está sometida a las leyes antropológicas y sociológicas y entre ellas al funcionamiento ritual y a la ruptura simbólica que comporta. La ruptura ritual con “lo ordinario” ejerce una función simbólica sumamente constructiva para la fe. Crea un vacío con relación a lo inmediato, a lo meramente utilitario. La liturgia, en cuanto rito, es ir más allá de lo útil o lo inútil: ni utilidad didáctica, ni moral, ni estética, ni afectiva o espiritualizante; estos elementos, que también se dan, no son esenciales al rito: lo propio del rito es ofrecer un paso a otro nivel: crear un espacio de respiración, de libertad, de gratuidad donde Dios puede realizar su advenio.

2.4. *Mediadores en acontecimientos importantes*

Dado que los ritos están estrechamente relacionados con las tensiones más profundas de la existencia, evocan sus dimensiones últimas, su trascendencia; por eso son los lugares privilegiados en que el hombre descubre la revelación divina y expresa su fe religiosa; constituyen el lazo privilegiado de relación del hombre con lo “otro divino” o divinizado. Los ritos han estado unidos a “lo sagrado”, porque tienen precisamente por función ser la mediación, la plasmación simbólica

¹⁶ Cf J. LLOPIS, *La inútil liturgia*, Madrid 1973.

de los mitos. El rito intenta llevar a todo el hombre hacia lo alto.

3. Los ritos cristianos

3.1. *Ritos al servicio del evangelio, de la Palabra*

No todo en los ritos es positivo. También pueden convertirse en mediaciones negativas que llevan a los grupos humanos al fixismo, conservadurismo, hieratismo, superstición, opresión, dualismo. Para que los ritos no perviertan la sacramentalidad cristiana han de ser asumidos y sobrepasados, han de ser evangelizados. Según Chauvet esto supone tres cosas:

- respetarlos como ritos, es decir, no convertirlos en discursos teológicos o morales;
- resimbolizarlos, teniendo en cuenta la reivindicación de inteligencia y comprensión propios de nuestra cultura contemporánea, sobre todo en el ámbito religioso;
- que ejerzan una función crítica, por la fuerza de la Palabra recibida según el Espíritu, sobre las expresiones religiosas y sagradas; la ritualidad debe remitir a las Escrituras y a la ética¹⁷.

Los ritos han de ser superados en su mera condición de ritos para convertirse en sacramentos ritualizados, en sacramentos de la Palabra. Esto requiere una vigilancia constante y tiene sus consecuencias; presentamos seguidamente algunas de ellas:

- Cuando se evangelizan los ritos la ruptura ritual no concibe “lo sagrado” en oposición al mundo, sino como santidad comunicada gratuitamente al hombre, por la cual es santificado para que él santifique la totalidad de lo profano. La ritualidad cristiana nos abre a la universalidad del reino de Dios, contra la tentación de permanecer replegados en las fronteras de la Iglesia; la ritualidad evangelizada lleva a la conversión y renovación continuas en contra de la tentación de reducir a las personas a un estatuto, una función, una etiqueta.
- Evangelizar la ritualidad consiste asimismo en manifestar cómo ella está al servicio de la acogida de la palabra y la

¹⁷ Cf L. M. CHAUVET, *o.c.*, 362.

praxis de Jesús de Nazaret, a quien confesamos como nuestro Señor. Esta referencia a Jesucristo es referencia a la cruz, lo cual implica hacer una “memoria peligrosa”.

3.2. *La materia y la forma simbólica en el rito cristiano*

Como todo ritual religioso, los sacramentos de la Iglesia utilizan elementos materiales que manifiestan la condición cósmica del hombre, su inalienable pertenencia a la tierra, al mundo: agua, fuego, pan, aceite, luz. En la liturgia estos elementos aparecen como simples objetos, en estado bruto, para simbolizar nuestra vida, para indicar que estamos indisolublemente desposados con la tierra. La arquitectura y la decoración del espacio sagrado, la piedra del altar, la cruz, la sede, la llama del cirio pascual o el olor del incienso, las vestiduras sagradas, etc., simbolizan al universo entero (*natura* y *cultura*), convocado a participar en la liturgia como creación de Dios.

En el símbolo ritual se expresa nuestro cuerpo con su peculiar y variopinto lenguaje: con el símbolo de la voz (grito, lamentación, silencio, proclamación, canto, exultación...), con el símbolo de los gestos y posturas (trance, danza, genuflexión, prosternación, actitud de escucha, marcha procesional, comida ritual...). La ritualidad cristiana confiesa así a Dios como creador. En ella las cosas no son presentadas como tales, sino como “misterios”, “símbolos”: como palabras de Dios hechas realidad, como dones de Dios.

Las cosas, que en la celebración ritual se convierten en símbolos, están vinculadas al hombre. La *natura* está dinámicamente orientada a la cultura. Por eso, “la economía teologal

“La liturgia cristiana nos dice que el mundo no se puede usar de forma arbitraria, sino que ha de ser un mundo para todos; que el mundo no ha de ser usado únicamente de forma ‘utilitarista’. Lo real, en cuanto creación, tiene un ‘plus’ simbólico; sin ese simbolismo, el mundo queda profanado; y es que las cosas más elementales, como el agua, el pan, el vino, han de ser respetadas” (L. M. CHAUVET).

del culto es inseparable de la economía social de la cultura”¹⁸. Cuando en el ofertorio se presenta a Dios el pan “fruto de la tierra y del trabajo del hombre” se está simbolizando el pan como fruto de la creación y de la creatividad del hombre. El símbolo expresa ahí la recepción de “lo donado” convertido en “ofrenda”.

3.3. *Ritos para crear y consolidar la comunidad de fe*

Un ritual no es jamás de orden individual (¡sólo en caso de neurosis!). Los rituales religiosos son “dramas sociales”¹⁹ y sus elementos expresan los valores dominantes en un grupo. Esto ocurre, sobre todo, en los rituales de iniciación, que introducen en un determinado sistema socio-cultural.

La utilización de los ritos en la iniciación cristiana ha de realizarse según los postulados propios de nuestra fe. A través de ellos ha de transmitirse la herencia cristiana, pero sin impedir una adecuada apropiación libre y crítica. Ellos han de aparecer como signos de pertenencia a la Iglesia, pero entendida ésta no como secta, sino como sacramento del reino universal de Dios. La iniciación cristiana no coincide con la iniciación pagana, pues aquélla no acaba nunca, aunque se le debe poner un término en el plano ritual.

La Iglesia es hoy una “sociedad abierta”, no cerrada al estilo de las sociedades más tradicionales. Surge entonces la cuestión: ¿Cómo entender y ritualizar la iniciación en un tipo de sociedad así? ¿Cómo iniciarse en una sociedad que tiende a ser cada vez menos homogénea, más pluralista, hasta exaltadora del conflicto?

En los ritos de la Iglesia no sólo se representa la iniciación; también el paso de una situación o condición a otra. Gracias a la dimensión indicativa del rito cada persona es reconocida en cuanto tal, en su propia función. Éste es, tal vez, uno de los elementos que explican la demanda de ritos de paso en la Iglesia: se desea ser reconocido como “cristiano”, tener un lugar en la Iglesia y así poder tener el derecho de pedir un matrimonio religioso y una sepultura religiosa. Se trata de

¹⁸ L. M. CHAUVET, *o.c.*, 367.

¹⁹ La expresión es de V. TURNER, *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels des Ndembu de Zambie*, Gallimard, 1972.

poder exhibir las insignias del cristianismo. En todas las culturas hay ritos fundamentales, pasos importantes que se señalan con una celebración.

3.4. *Los ritos cristianos y el humor de Dios*

Los ritos sacramentales son como el lugar de la gracia en todo lo humano (gestos, posturas, objetos y palabras). Son “la figura más eminente de esta procesión de Dios divino en su recesión al centro de lo más humano”²⁰. Dios se manifiesta kenotizado en los gestos rituales-corporales. Si los ritos pueden favorecer por una parte la idolatría y la magia, por otra ellos permiten confesar la extraña alteridad de Dios; si pueden servir de alienación al compromiso histórico, por otra parte ellos son un momento de paso simbólico que exige ser verificado en la historia. Los ritos sacramentales cristalizan, en definitiva las tensiones profundas y más irreductibles que mantienen a la Iglesia y a la fe en pie.

Sólo un poco de pan o de vino o de agua se necesita para el simbolismo eucarístico o bautismal; lo suficiente para servir de soporte al simbolismo: basta un poco de pan, un gesto sobrio, una palabra debidamente pronunciada para vivir sacramentalmente la muerte y resurrección del Señor. Este ahorro de medios nos conduce hacia el “humor”, que es la virtud cardinal por la cual el creyente se ajusta a la paciencia de Dios. La ritualidad nos hace vivir esta humilde sacramentalidad escatológica de modo práctico simbólico²¹. La ritualidad se expresa de manera septiforme.

4. **¿Por qué siete sacramentos?**

Cuando nos preguntamos el porqué de los “siete” sacramentos hemos de situarnos en una clave distinta a aquella que asumió o hubo de asumir el concilio de Trento. Hoy no nos planteamos esta pregunta porque se cuestione el número en cuanto tal. Nos preguntamos el porqué de los siete sacramentos movidos por el interés de una mejor comprensión de la fe. Lo que más nos interesa no es tanto el número cuanto la

²⁰ L. M. CHAUVET, *o.c.*, 382.

²¹ Cf ID, *o.c.*, 354-355.

articulación interna de los sacramentos: sus correlaciones, complementariedades. Nos interesa, asimismo, ver si la sacramentalidad cristiana se expresa adecuadamente en su totalidad en los siete sacramentos. El planteamiento de esta cuestión y la respuesta a ella nos permite comprender mucho mejor la realidad sacramental.

Sin olvidar las razones que la tradición de la Iglesia ha aducido para explicar el septenario sacramental —el argumento simbólico y el argumento tomista de conveniencia antropológica—, vamos a presentar algunas explicaciones actuales del septenario que parten de dos perspectivas complementarias: las diafanías del misterio santo, las diafanías del misterio-Iglesia.

4.1. *Densidades simbólicas de la existencia humana*

Teólogos dogmáticos que abordan la cuestión del septenario sacramental parten del siguiente principio: la pluralidad de sacramentos no proviene de la pluralidad de “misterios” —el misterio es uno y único—, sino de las formas diversas por medio de las cuales tenemos acceso al misterio. Porque hay múltiples formas de acceso simbólico a él, por eso hay múltiples sacramentos.

Karl Rahner, Leonardo Boff, otros autores —cada uno con sus propios matices— han tratado de exponer cuáles son los momentos existenciales que dan lugar a los grandes sacramentos y cuáles son sus expresiones simbólicas. Según ellos, hay ciertos momentos simbólicos en los que el encuentro del hombre con el misterio adquiere una peculiar intensidad. Hay en la existencia humana ciertos “nudos existenciales” (L. Boff) o ciertos “momentos decisivos” (K. Rahner) en los que se diafaniza el misterio. En tales momentos el hombre siente la fuerza de “lo trascendente”, el riesgo de la existencia, la precariedad de lo humano, la necesidad de fundamentación y de sentido. Tales momentos remiten inequívocamente hacia “lo absolutamente otro”. Desde la fenomenología de la religión, tales momentos son los siguientes:

- cuando nace la vida o cuando sobrevive ante poderosas amenazas de muerte; en esos momentos los hombres utilizan ritos de iniciación o bautismos sagrados;

- cuando se constituye y se consolida la comunidad, superando las amenazas de las fuerzas disolventes del egoísmo; en esos casos las religiones y las comunidades humanas recurren a comidas rituales o festivas;
- cuando el amor es negado, la amistad y la justicia traicionada, o las relaciones comunitarias han quedado interrumpidas; cuando se siente el agobio de la culpabilidad y se ha sucumbido ante los poderes del mal; entonces los grupos y las personas recurren a ritos de expiación, reconciliación y perdón;
- cuando una persona siente en sí misma el zarpazo de la enfermedad, tanto física como psíquica; cuando percibe la cercanía de la muerte o la progresiva degradación de su salud; esas situaciones se conminan y asumen a través de ritos de sanación y de unción;
- cuando el hombre y la mujer quieren sellar su amor para formar una nueva comunidad, fuente de vida, pero se sienten amenazados por la fuerza disolvente del *eros* egoísta; es cuando las religiones y la sociedad ofrecen ritos matrimoniales y de compromiso;
- cuando una persona se siente llamada a entregar su vida y su servicio a una comunidad humana, sea política, religiosa, pero es consciente de la amenaza que conlleva la instalación en el poder, el dominio, la manipulación; entonces se recurre a ritos de investidura, de toma de posesión, de ordenación o consagración.

En estos momentos existenciales a los que acabamos de referirnos la vida humana se encuentra en encrucijada, pujante y amenazada; son tiempos de decisión, en los que aparecen tensiones personales y sociales. Son momentos vinculados de una u otra forma a la comunidad. En ellos se densifica el misterio, se manifiesta que, aun en medio de la desgracia, la vida está grávida de gracia²².

Esta reflexión no intenta justificar el número “siete” de los sacramentos. Es más bien el resultado de la fenomenología de los ritos religiosos, leída desde las cuestiones que el septenario de los sacramentos cristianos nos plantea. En todo caso, es útil manifestar cómo los siete sacramentos responden a las grandes experiencias de los hombres religiosos de todos los tiempos e incluso de las sociedades humanas. Este tipo de reflexión nos indica, asimismo, que allí donde el misterio se

²² L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Bogotá 1975, 50.

acerca al hombre con una cierta densidad y dentro de un contexto comunitario allí tenemos una situación vital “sacramentalizable”. Pero advirtamos, que no es el hombre quien autónomamente crea o inventa estos símbolos o momentos. Él los descubre, los acoge, como estudiaremos al hablar de la institución de los sacramentos.

4.2. *Densidades sacramentales de la Iglesia*

También para la Iglesia el misterio es uno y único: es el misterio de Dios, manifestado y actuado en Cristo Jesús por la fuerza del Espíritu. Ella misma está implicada en la manifestación y actuación del misterio²³. “La Iglesia es en Cristo como un sacramento” (LG 1). Por eso para los cristianos el encuentro con el misterio se realiza a través de la mediación eclesial, implicándose en su sacramentalidad fundamental.

Llamamos “sacramentos” de la Iglesia a aquellos símbolos rituales que sirven de mediación cuando un creyente tiene un encuentro intenso y decisivo con el misterio de Cristo en la Iglesia: “Cuando la Iglesia, en su publicidad y explicitación oficial y societaria, como medio salvífico de la gracia, entra en contacto con el individuo en la última actualización de su esencia, entonces nos encontramos con sacramentos en sentido propio, los cuales a su vez son las esenciales realizaciones fundamentales de la Iglesia misma”²⁴.

¿Cuáles son esos momentos decisivos de la existencia del hombre en los cuales realiza el encuentro con el misterio dentro del contexto y la mediación eclesial? Justamente aquellos que acabamos de evocar desde la perspectiva de la fenomenología de la religión: los momentos más densos de la existencia humana. No todos los momentos de encuentro, sin embargo, tienen la misma intensidad o actualizan de la misma forma el misterio de Cristo en su Iglesia ante el individuo. La misma tradición de la Iglesia ha hablado de “sacramentos mayores o principales”²⁵. Hay una jerarquía entre las acciones sacra-

²³ “Cristo, pues, en cumplimiento de la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y efectuó la redención con su obediencia. La Iglesia, o reino de Cristo presente ya en el misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios” (LG 3).

²⁴ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 23.

²⁵ Cf Y. CONGAR, *La idea de los sacramentos mayores o principales*, en “Concilium” 4 (1968).

“Si la Iglesia, como sacramento fundamental, como radical comunicación victoriosa de Dios al mundo, se entrega con un compromiso total al hombre, al individuo en situaciones existencialmente decisivas, en ello va implicado lo que en términos cristianos llamamos los sacramentos” (K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 474-475).

mentales de la Iglesia. El culmen de la densidad sacramental se realiza en el símbolo de encuentro de la eucaristía y del bautismo-confirmación; en los restantes la densidad es inferior o derivada.

Esto suscita la pregunta: ¿Cómo establecer la frontera entre la mayor o menor intensidad sacramental, entre sacramentos mayores, menores y aquellas otras realidades que la tradición eclesial ha denominado “los sacramentales”? La Iglesia medieval dio estos dos criterios: es auténticamente sacramento aquel signo sagrado que ha sido instituido por Jesucristo y que es eficaz “ex opere operato”. Ha de ser denominado “sacramental” aquel signo sagrado que ha sido instituido por la Iglesia y que es eficaz “ex opere operantis”. La diferencia, por otra parte, entre sacramentos mayores y menores está fundada en la institución por parte de Jesucristo, quien —según su voluntad instituyente— decidió expresar y comunicar más densamente su misterio en unos sacramentos que en otros.

Esta respuesta de la Iglesia medieval nos suscita no pocos interrogantes. No es fácil determinar hasta dónde llegó la intención instituyente de Cristo, ni distinguir tan netamente entre el “ex opere operato” y el “ex opere operantis”, dado que la alianza de Dios con el hombre es diálogo de dos libertades, aunque el primado siempre le corresponde a Dios.

La concepción de la Iglesia como sacramento, recuperada por el concilio Vaticano II, aporta un nuevo horizonte a la pregunta por los siete sacramentos. Según esta nueva perspectiva, hay sacramento o acción sacramental, en sentido propio, allí donde el sacramento fundamental, que es la Iglesia, se auto-expresa en todo su ser. Pero no en abstracto, sino prácticamente y en situaciones decisivas de la vida del hombre y a

través de la ritualidad humana. Es esto lo que manifiesta la historia de la Iglesia.

4.3. *Cómo entender hoy el número septenario de los sacramentos*

Hoy la Iglesia no tiene las preocupaciones del concilio de Trento en orden a determinar exactamente el número de los sacramentos. Se interesa, más que por la cuestión del número, por la organicidad y articulación interna del septenario sacramental. La gran preocupación de la Iglesia actual es manifestar cómo los siete sacramentos cubren adecuadamente todos los momentos decisivos de la existencia humana, cómo no hay experiencia humana que quede substraída al encuentro simbólico con el misterio de Dios en Cristo Jesús. En este sentido, el argumento simbólico del medievo readquiere una nueva actualidad. Lo importante no es el número “siete” en cuanto suma ritos, sino el símbolo del “septenario”, que abarca todas las dimensiones de la existencia humana y las hace susceptibles de simbolización mística. En el esquema adjunto podemos apreciar la articulación interna del universo sacramental cristiano. Contemplémoslo en su globalidad. Después desarrollaremos las perspectivas que nos depara:

El esquema de la página siguiente no responde a una clasificación meramente numeral de los sacramentos, ni a las clasificaciones convencionales que aparecen en los manuales. Puede llamar la atención que la eucaristía aparezca en el nivel fundamental del esquema y en todos sus momentos: en el momento iniciático, durante todo el despliegue existencial de la vida cristiana y en el momento último de la muerte. Puede resultar asimismo llamativa la distinción entre sacramentos de iniciación, sacramentos eventuales, sacramentos de madurez cristiana y carismas sacramentales.

a) *El sacramento culmen, centro y fin: la eucaristía.* El sacramento fundamental y central en la vida de la Iglesia y en la existencia cristiana es la eucaristía: con ella culmina la iniciación cristiana, por medio de ella se vive y consolida la comunión con Dios y con los hermanos durante toda la exis-

Sacramentos iniciación	Sacramentos eventuales	Sacramentos de madurez cristiana	Carismas sacramentales
Bautismo	Penitencia Unción de los enfermos	Ministerio ordenado Matrimonio	Ministerios instituidos Profesión religiosa Consagración Otros
Confirmación	Sacramento de la existencia cristiana		Última eucaristía-viático
Primera eucaristía	Eucaristía en el contexto del "Año Litúrgico" Adviento Navidad Cuaresma Pascua Pentecostés Tiempo ordinario Memoria de los Santos		

tencia y con ella culmina la existencia cristiana en la hora de la muerte.

La eucaristía, no obstante, asume configuraciones diversas a lo largo del gran símbolo del año litúrgico. Durante el año litúrgico se celebra armónicamente "todo el misterio de Cristo, desde la encarnación y la navidad hasta la ascensión, pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor"²⁶. El año litúrgico es siempre un "año de misericordia"

²⁶ *Sacrosanctum Concilium*, 102.

(cf Is 61,3), un verdadero “año santo”, henchido misteriosamente por la presencia de Cristo, el santo de Dios, y el don del Espíritu Santo. El tiempo cíclico del ritmo anual queda así convertido por la Iglesia en “símbolo sagrado” de la historia de la salvación y transformado en tiempo salvífico: el tiempo del adviento —de las grandes expectativas mesiánicas—, de navidad —de los misterios de la infancia del salvador—, de cuaresma —del camino hacia la pascua y de la iniciación cristiana—, pascual —del gozo eclesial por la resurrección de Cristo y por el don del Espíritu— y el tiempo ordinario —de las memorias de los santos, de la evocación de la vida pública de Jesús—. En este gran contexto simbólico la eucaristía asume diversos significados, acentuaciones y es actualizadora de los misterios diversos de Jesucristo. Podríamos decir que aun siendo una sola, la eucaristía es siempre diferente: cada celebración tiene su mensaje, su carisma. La liturgia de la palabra la convierte en un memorial siempre antiguo y siempre nuevo.

Según la interpretación que Víctor Saxer hace de las dos referencias eucarísticas en la *Didaché*, ya desde los primeros tiempos de la Iglesia habría que distinguir entre la eucaristía de la iniciación y la eucaristía semanal, dominical²⁷. La eucaristía de la iniciación, juntamente con el bautismo y la confirmación, forma parte de un gran sacramento que es “la iniciación cristiana”. El concilio Vaticano II nos ha recordado la unidad de los tres sacramentos de la iniciación²⁸; esta unidad se funda en “la unidad del misterio pascual; son tres ritos significativos y eficaces de dicho misterio, destinados a realizar la progresiva y completa configuración del creyente con Cristo en la Iglesia”²⁹. Los sacramentos de la iniciación forman una unidad dinámica, de modo que podría hablarse de un sacramento en tres; son los sacramentos que fundamentan la existencia cristiana. Obviamente, la eucaristía tiene un significado sacramental diferente cuando es la eucaristía de la iniciación.

b) *Los sacramentos eventuales: penitencia y unción*. En situaciones eventuales, producidas por la infidelidad a la fe

²⁷ Cf V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 7, Spoleto 1988, 37-40.

²⁸ *Sacrosanctum Concilium*, 71.

²⁹ A. CAÑIZARES, *Los sacramentos de la iniciación cristiana*, en *La iniciación cristiana hoy: liturgia y catequesis*, PPC, Madrid 1989, 26.

cristiana profesada y asumida en la iniciación o por la crisis humana y espiritual que conlleva la enfermedad, la Iglesia recurre a aquellas acciones sacramentales, recibidas de su Señor, que simbolizan y actualizan su perdón y su salvación: son los sacramentos de la penitencia y de la unción de los enfermos.

Desde siempre se supo la Iglesia “bajo el perdón misericordioso de Dios”, aunque la celebración sacramental del perdón haya sido tan cambiante a lo largo de la historia. El sacramento de la penitencia era comprendido como una nueva oportunidad para rehacer el camino iniciático y recuperar la gracia bautismal. Era entendido como un segundo bautismo o una “segunda penitencia”. Ésta ha de celebrarse, en principio, en la eventualidad de una seria negación de todo aquello que se profesó y celebró en la iniciación. ¡Es un sacramento eventual!

Lo mismo cabe decir del sacramento de la unción: en la eventualidad de la enfermedad y sus crisis, este sacramento evoca y actualiza la cercanía salvífica de Jesús y de su Iglesia a los creyentes enfermos prometiéndoles la salvación. Ambos sacramentos tienden en su dinámica hacia la eucaristía, el gran sacramento del reino de Dios: la reconciliación libera de la excomunión del pecado para entrar en la comunión eclesial-eucarística; la unción libera de la tiranía de la enfermedad y crea comunión eclesial y eucarística en quienes el mal físico o psíquico margina.

c) *Los sacramentos institucionales de la “madurez cristiana”*. Hay sacramentos institucionales o de la “madurez cristiana” a través de los cuales “se instituye” la Iglesia como comunidad de creyentes (ministerio ordenado) o como Iglesia doméstica (matrimonio). Son los sacramentos de aquellas formas de vida y de ministerialidad que constituyen necesariamente a la Iglesia en cuanto comunidad humana y comunidad de fe. Orden y matrimonio son sacramentos que obviamente presuponen la iniciación; son sacramentos en los que se expresa la madurez cristiana y la vocación particular de cada creyente —cuando es constituyente de la comunidad eclesial—. Los sacramentos del orden y del matrimonio no están en manera alguna desvinculados de la eucaristía. En ella encuentran su máxima expresión simbólica y su auténtico sentido.

d) *Los carismas sacramentales*. Lo más extraño en el esquema propuesto, respecto a la tradición sacramental de la Iglesia, es indudablemente el hablar de “carismas sacramentales”. No pocos se preguntan por qué siendo considerado sacramento el matrimonio cristiano, no es considerada tal la profesión monástica o religiosa. Sabemos por la historia que en el primer medievo la profesión monástico-religiosa fue denominada *sacramentum*.

Es indudable que las vocaciones carismáticas y ministeriales que particularizan la vocación fundamental cristiana participan de la sacramentalidad de la Iglesia: “Todos los miembros —pastores, laicos y religiosos— participan, cada uno a su manera, de la naturaleza sacramental de la Iglesia; cada uno desde su propio puesto debe ser signo e instrumento tanto de la unión con Dios cuanto de la salvación del mundo”³⁰.

Es cierto que no todas las vocaciones particulares tienen en la Iglesia la misma capacidad constitutiva. Puede haber Iglesia sin monjes o sin institutos seculares; pero nunca podrá existir sin ministros ordenados o sin familias o Iglesias domésticas. Orden y matrimonio son sacramentos para dos formas de vida que podríamos definir *eclesio-genéticas*. Las otras vocaciones y formas particulares de vida —secular o consagrada— animan carismáticamente la vida eclesial: no pertenecen a su estructura constitutiva, sí a su vida y santidad. No dependen del principio instituyente o constituyente de la Iglesia, sino del principio carismático. No obstante, la Iglesia reconoce y celebra la llamada de Dios a estas vocaciones carismáticas particulares uniendo la respuesta y autooblación de los llamados al sacrificio eucarístico. En las profesiones religiosas o en la celebración de los ministerios no-ordenados, la Iglesia incluye en la sacramentalidad eucarística los serios compromisos que estas vocaciones implican.

Estos carismas y ministerios son concedidos a la Iglesia por el Espíritu no como elementos “constituyentes” de los cuales ella no pudiera prescindir, sino como elementos “libres” que la animan, estimulan y enriquecen para toda obra buena. Aquí situamos la profesión monástica o religiosa, la consagración de los institutos seculares, los ministerios no-ordenados (como oficialización cuasi-sacramental de los carismas de los

³⁰ *Mutuae relationes*, 4.

creyentes) y otras expresiones rituales que pueden y deben ir surgiendo en el futuro, sobre todo en el ámbito del estado seglar. Toda vocación particular es tal porque particulariza la vocación fundamental que se evidencia en la iniciación cristiana. Hay vocaciones particulares que no necesitan una nueva cualificación sacramental porque despliegan el dinamismo del bautismo-confirmación-eucaristía. ¿No ha sido definida la profesión religiosa “segundo bautismo”, no como añadidura al primero, sino como manifestación de él? El gran rito de estas vocaciones particulares es la celebración eucarística y la evocación de la iniciación en todos sus momentos.

5. Conclusión teológico-pastoral

No ha sido frecuente incluir dentro de la teología sistemática de los sacramentos un apartado sobre el rito. Se pensaba que pertenecía, más bien, al tratado de liturgia. No hace muchos años —y aún quedan ramalazos— había quienes se planteaban la posibilidad de un cristianismo sin ritos. Se proclamaba el reino de la espontaneidad en toda celebración cristiana y se hacía lo posible por transgredir —¡con santa libertad cristiana!— todas las leyes rituales. ¿Quién no ha participado alguna vez en celebraciones donde la coincidencia con algún rito establecido ha sido pura casualidad —exceptuados, obviamente, aquellos pasos que se consideran esenciales—?

5.1. *¿Hasta dónde llegaría un cristianismo sin ritos?*

El desconocimiento del valor del rito ha sido —tal vez sigue siendo— tan considerable, que hasta la misma palabra adquiere siempre en determinados contextos un sentido negativo.

Por otra parte, ha habido reacciones fuertes, autoritarias, contra el antiritualismo. Han sido y siguen siendo frecuentes las llamadas de nuestros pastores a respetar “las normas litúrgicas”. A veces se tiene la impresión de que se trata más de un “caso de disciplina” y obediencia a lo mandado que de un “caso antropológico” de enorme transcendencia para nuestra comunidad-sociedad cristiana. Todo lo que en este capítulo

hemos estudiado, conducidos por notables expertos en la materia, nos lleva a recuperar la sana ritualidad cristiana, de la que no podemos prescindir si queremos salvar los sacramentos que Jesús nos entregó. Los ritos son como aquella infraestructura que nuestra comunidad histórica, la Iglesia, le ha ido dando a los grandes símbolos del misterio de Cristo entre nosotros, de tal manera que han pasado a formar un todo simbólico con ellos. Los símbolos del reino que Jesús realizaba, con los cuales se expresaba, no eran ritos. Tampoco los símbolos a través de los cuales la comunidad cristiana de los orígenes se encontraba y adhería a su Señor y manifestaba su señorío. Pero con el decurso del tiempo, estos símbolos, confiados a una comunidad histórica, fueron configurándose como ritos, fueron adaptándose a los diferentes tiempos y lugares y crearon en torno a los grandes símbolos de encuentro una praxis simbólica que los preservaba de cualquier intento de falsificación o debilitación.

En los últimos siglos hemos padecido en la Iglesia una notable esclerosis ritual en el ámbito de la sacramentalidad. Nos ha faltado esa sabiduría necesaria para someter nuestros ritos a “transacciones”, para transignificarlos en nuevos contextos históricos y geográficos. ¿Qué valor tiene un rito en el que no podemos incluir nuestras experiencias históricas? El rito está al servicio del hombre y no el hombre al del rito; pero ¡siempre que sea “rito”! Tenemos ante nosotros una importante tarea: ¡humanizar los ritos!, ¡cristianizar los ritos!, ¡evangelizar los ritos!

La tradición de Occidente es demasiado logocéntrica; no es fácil dejarse llevar por la acción que progresivamente nos va impregnando con su dinamismo y su mensaje secreto. De ahí nuestras resistencias ante la aparente inutilidad y falta de mensaje del rito. Sólo cuando se realizan adecuadamente, repetitivamente, los ritos dejan en nosotros su marca indeleble. ¿No existen formas de vida, que son globalmente consideradas, como un gran ritual? ¿Qué es la vida contemplativa en un monasterio sino como un gran ritual que se repite día tras día? El rito favorece la contemplación, ofrece un itinerario totalmente centrado en un objetivo y que permite un notable ahorro de energías. En el contexto del gran ritual todo adquiere sentido: el hábito, el hábitat, las pequeñas normas y costumbres... La desritualización a la que están siendo sometidas

ciertas formas de vida en la Iglesia debería ser repensada en esta clave.

Un cristianismo sin ritos... no llegaría muy lejos; como todas aquellas sectas que, malentendiendo lo que significa libertad en el Espíritu, han renunciado a abastecerse de la energía ritual y no han podido resistir a las adversidades. ¡Les faltaba la estructura!

Los ritos necesitan animadores adecuadamente preparados para respetar su dinámica, para ponerlos al servicio de la comunidad y posibilitar que a través de ellos se hagan presentes los símbolos del señorío del resucitado, el impacto escatológico del reino de Dios y del pentecostés del Espíritu. A no pocos ministros ordenados les falta el arte de la representación sacramental-ritual, ese “sabio saber estar” que se convierte en mediación y no en estorbo. Los ministros de la ritualidad sacramental han de ser los “servidores del puesto vacío”, que sólo le compete a Cristo.

Por otra parte, ¿qué mejor iniciación en la ritualidad que la adecuada participación en ella? Una vez más hay que decir que el ministerio de la mistagogia es esencial en la vida de la Iglesia.

5.2. *El sistema sacramental o la existencia eucarística*

¡Qué extraño resultaba escuchar a los teólogos medievales sus reflexiones sobre el símbolo de los siete sacramentos! “Los sacramentos han de ser siete, porque siete son...” Se nos hace difícil prescindir de las matemáticas. Los sacramentos no serían siete si a cada uno de ellos no pudiéramos ponerle un número. Y sólo cuando hemos acabado de numerarlos con una absoluta coincidencia entre los siete números y los sacramentos, nos mostramos satisfechos.

“Todo sacramento depende de la institución de la eucaristía y en esa institución está incluido... En la potencia del sacramento de los sacramentos, es decir, en la Iglesia-eucaristía, encuentra cada sacramento su razón de ser”
(P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, 384).

Pero ¡cambiemos la clave! Imaginémosnos que “siete” quiere decir “totalidad”, como en el libro del Apocalipsis: siete espíritus quiere decir el Espíritu Santo en su totalidad comunicada; siete Iglesias significa la Iglesia en su totalidad, sin faltar ninguna; siete cartas es el símbolo de una sola carta, la carta el mensaje total. El septenario no es una división en siete, sino una visión en siete. Cada elemento del septenario debe ser contemplado como presencia de la totalidad, “ologramáticamente”³¹. Cada sacramento contiene el todo. En cierta manera, los siete sacramentos son “la eucaristía total”, siete formas eucarísticas: “Por su vida entera, la Iglesia no es sino un inmenso sacramento, la revelación del “misterio” escondido en Dios antes de todos los siglos. La Iglesia coincide así con el “misterio” central al que el Areopagita llama “sacramento de los sacramentos”, que constituye realmente a la Iglesia en cuerpo de Cristo: la eucaristía”³². La eucaristía es el gran principio sacramentalizador de toda la existencia cristiana³³. Está ahí esa gran oferta de encuentro para generar “día a día”, “domingo a domingo”, la comunidad escatológica del reino en el mundo. La eucaristía alimenta la opción fundamental de nuestra vida. Es magisterio, guía espiritual, oración permanente, energía para el testimonio, impulso para la misión de la Iglesia. La existencia cristiana es una existencia eucarística que nace en la eucaristía bautismal de la iniciación y se concluye en la eucaristía final del viático. Es una existencia eucarística bajo la amenaza del pecado y de la enfermedad; a veces, se hace necesaria la reiniciación penitencial y vigorizante de la penitencia y unción de los enfermos. Esta existencia eucarística es vivida vocacional y ministerialmente: por eso precisamente las vocaciones y ministerios llevan la marca sacramental-eucarística.

Con esta nueva clave lo importante no es ver los sacramentos como una estructura a la que hemos de someternos,

³¹ El “olograma” es una imagen-láser tridimensional (debida a D. Gabor), en la cual cada “punto” (por decirlo imaginativamente) conserva en memoria el “proyecto” del todo, de modo que si se deteriora la imagen, la parte deteriorada se reconstruye automáticamente. El neurobiólogo Karl Pribram ha empleado esta imagen-láser en el estudio del cerebro, y el físico David Bohm la ha convertido en un principio cosmológico.

³² O. CLEMENT, *La Iglesia ortodoxa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, 97.

³³ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Dehoniane, Bologna 1981, 384.

por la que hemos de pasar; lo más importante no es describir cuántos son los sacramentos; la verdadera cuestión es ésta: ¿cómo hacer sacramental toda nuestra vida?, ¿cómo disponer esa estructura simbólica de gracia de tal manera que llegue a sacramentalizarnos totalmente?

La cuestión no es ya cómo lograr que los cristianos “cumplan” con sus obligaciones sacramentales, sino cómo ser cristiano sin hacer del “septenario sacramental” la definición total de nuestra existencia, personal y comunitaria.

