

CAPÍTULO V
*LOS SACRAMENTOS, ACCIONES SIMBOLICAS DE
LA IGLESIA*

BIBLIOGRAFIA

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, tres volúmenes (México 1971-1976); CHUAVET, L.-M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona 1991); NICOLAU, M., *Teología del signo sacramental* (Madrid 1969); RAHNER, K., «Para una teología del símbolo», en *Escritos de Teología IV* (Madrid 1964), p.283-321; RAHNER, K., «Che cos'è un sacramento», en *Nuovi Saggi* (Milán 1975), p. 473-491; RATZINGER, J., «El fundamento sacramental de la existencia cristiana», en *Ser cristiano* (Salamanca 1967), pp. 57-84; ROGUET, A.-M., «I sacramenti nel loro valore di segni», en *SD 12* (1967), 79-92; VERGOTE, A., «Gestos y acciones simbólicas en la liturgia», en *Concilium 62* (1971), 198-211; VIDAL, J., *Sacré, symbole, créativité* (Louvain-la-Neuve, 1990); ZADRA, D. y SCHILSON, A., «Símbolo y sacramento», en *Fe cristiana y sociedad moderna 28* (Madrid 1989), p. 109-182.

I. SOMBRE LA NOCION DE SIGNO SACRAMENTAL

A guisa de nota previa

Desde el momento en que la descripción agustiniana propuso el sacramento como signo visible de la realidad invisible ¹, la teología ha hecho suya esta manera de decir y a lo largo de los siglos ha ido proponiendo los sacramentos a partir de la noción de signo. Aunque no han sido tan sólo las formulaciones teológicas las que han usado el término signo a la hora de referirse a los sacramentos, sino que el magisterio de la Iglesia ha legalizado esta manera de hablar, al emplearla tanto en los decretos de Trento ² como en el catecismo que San Pío V promulgó a fin de poner al alcance de los párrocos el contenido doctrinal del Concilio y facilitarles con ello materia sólida para la predicación ³. En con-

¹ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, X, 5: «Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacram signum est», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XVI (BAC 171), p.639; *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, II, 9, 34: «Itane vero ubi essent cognoscenda tantae rei sacramenta, id est, sacra signa», en *PL 42*, 658. Cf. *Questiones in Heptateucum*, lib. III, c. 84 [comentando Lev 21], en *Obras completas de S. Agustín*, t.XXVIII (BAC 504), p.444-446.

² DS 1638.

³ *Catecismo del Concilio de Trento*, parte 2.^a, cap. 1, n.º 4.

sonancia con toda la tradición teológica y magisterial que le precede, el Concilio Vaticano II, al abordar en sus constituciones los temas sacramentales, asume la nota de signo y, al incorporarla a su doctrina, específica que el signo sacramental tiene una finalidad santificante, aunque reconoce que no se agota en ella toda su realidad, y pone de manifiesto la función pedagógica que desde su misma naturaleza simbólica están llamados a ejercer los sacramentos de cara a la comunidad cristiana⁴. Se ha de hablar, pues, de la continuidad doctrinal que mantiene el Vaticano II al referirse a los sacramentos como signos, tanto al contemplarlos en su finalidad causal de la gracia como al valorarlos desde su razón pedagógica. Por último, el actual *Catecismo de la Iglesia Católica*, en fiel concordancia con la tradición eclesial, enseña de los siete sacramentos que son los signos y los instrumentos mediante los cuales el Espíritu Santo distribuye la gracia al cuerpo de la Iglesia, del cual Cristo es la cabeza⁵.

Puesto que de manera tan constante el doble magisterio de la Iglesia, el ministerial y el académico, ha vinculado la noción de signo a los sacramentos, resulta lógico y hasta cierto punto imprescindible que, al tener que plantear en la actualidad una reflexión sistemática sobre los sacramentos, se la tenga que iniciar analizando la noción de signo. Pero con el fin de no reducir la reflexión a una mera repetición de nociones, que, aunque válidas, pueden parecer cronológicamente desfasadas, es conveniente formular unas cuantas preguntas con las que centrar la actual preocupación teológica sobre el sacramento como signo. Y para ello trataremos de cuestionarnos y averiguar qué se entiende por signo, en qué medida el sacramento es un signo, cómo se ha de entender el sacramento en cuanto que es una celebración simbólica de la Iglesia, y en qué consiste la dimensión trascendente del signo sacramental. Cuestiones todas ellas que hoy preocupan a los teólogos y que tan sólo desde una estructura lógica, y por ello, coherente pueden ser explicadas y asumidas con satisfacción.

Antes de abordar la reflexión sobre el signo y el simbolismo, debemos advertir que este capítulo, por tratar sobre los principios básicos en los que se asienta la estructura formal de la sacramentalidad, ha de ser considerado como una introducción a toda la parte sistemática del tratado sobre los sacramentos en general. Lo aquí dicho se habrá de tener presente en todas las reflexiones posteriores, pues el signo es la base en la que se apoya la naturaleza del sacramento y, por ello, todos los aspectos del mismo que intelectualmente tengan que ser tratados.

⁴ SC 59.

⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.774.

Qué se entiende por símbolo

No se necesita ser un lector excesivamente despierto para advertir que con el enunciado de este parágrafo se ha dado un cambio terminológico sin haberlo justificado previamente, pues del reconocimiento universal que la escolástica ha otorgado al signo hemos pasado a hablar del símbolo sin que haya mediado explicación alguna. ¿Es qué acaso el signo y el símbolo son términos unívocos? Para dar una exacta respuesta a esta pregunta, es conveniente formular una advertencia previa y hacer notar que según sea la escuela filosófica desde la que se enjuicie el contenido del interrogante, habrá de ser la contestación que se otorgue. Porque no se puede olvidar que en la actual gnoseología se siguen caminos muy dispares en la interpretación del hecho simbólico, y teniendo en cuenta que la postura adoptada por unos y otros ante la simbología es sumamente variada, a tenor del planteamiento crítico del que se parta surgirá de manera lógica la contestación⁶. No obstante, y ante la imposibilidad de reconstruir uno por uno todos los planteamientos que integran el amplio espectro del actual modo de pensar, y resultando prácticamente imposible confrontar cada una de las respuestas, optamos entre las muchas posibles por aquella que nos resulta más convincente, y de hecho nos determinamos por la que considera al símbolo como un signo que representa algo concreto. Ahora bien, para establecer la adecuada relación entre el signo y el símbolo hay que tener en cuenta que la representación simbólica no arranca de la propia naturaleza del elemento signifiante, sino que la recibe a modo de una añadidura. Como posible definición del símbolo se puede decir que es un signo con representación convencional⁷. Como quiera que los sacramentos son signos convencionales o, como dirían los escolásticos, signos *ad placitum*, resulta lógico denominar al signo símbolo y tratar de los signos a partir de la temática propia de la simbología.

Por ser de contenido sinónimo utilizaremos indistintamente signo o símbolo, según lo exija la redacción del texto, aunque aceptamos preferentemente el término símbolo sobre signo por dos razones. La primera porque con esta opción nos atenemos a la terminología cristiana y no nos separamos de una tradición constante en el pensamiento cristiano, que denomina indistintamente a los sacramentos signos y símbolos; y la segunda, porque en la actual sensibi-

⁶ D. Zadra ofrece un buen resumen sobre la actual situación al valorar el símbolo con la consiguiente aceptación o rechazo del mismo: ZADRA, D. y SCHILSON, A., «Símbolo y sacramento», en *Fe cristiana y modernidad* 28 (Madrid 1982), p.107-182; la referencia en p.112-116.

⁷ FERRATER MORA, J., «Símbolo y simbolismo», en *Diccionario de Filosofía*, tomo II (Buenos Aires 1965), p.672-675.

lidad teológica, que en materia sacramental se apoya siempre en la celebración litúrgica, el término símbolo resulta más gráfico que signo para expresar el dinamismo que acompaña de forma natural a todo acto de culto. Buen ejemplo de que la sensibilidad teológica actual se inclina por el uso del símbolo lo ofrece la titulación con que encabezan sus escritos autores muy significativos en cuestiones sacramentales. Así, Rahner se pregunta sobre la teología del símbolo; Schilson habla de símbolo y sacramento; Vergote, desde una perspectiva litúrgica, empareja los gestos y las acciones simbólicas, y desde una postura fronteriza entre la teología y la filosofía, Chauvet recurre al símbolo y al sacramento para fundamentar la vida cristiana; Vidal reflexiona sobre la tríada lo sagrado, el símbolo y la creatividad y, por último, el filósofo Cassirer estructura la filosofía de las formas simbólicas. Tras este breve pero significativo recorrido, es lícito decantarse por el término símbolo para expresar la realidad sacramental.

Para poder calibrar desde el comienzo de la reflexión la riqueza conceptual que se contiene en el término símbolo, ofrecemos una breve descripción sobre su valor semántico ⁸. De raíz griega, el término símbolo procede del verbo *sym-bállein*, equivalente a unir dos mitades, y de ahí que en su primitiva acepción jurídica se denominaban símbolos a las dos mitades separadas de un anillo, de una moneda o de cualquier otra cosa que, al juntarlas, constituían un todo y daban fe de la anterior relación que había existido entre sus dos poseedores, relación que en su origen había sido sellada con la promesa de un pacto. El símbolo, desde su base filológica, significa alguna realidad, y a la par testifica que se ha cumplido lo previamente anunciado. Más allá de la mera vinculación jurídica, las dos mitades partidas del símbolo testimoniaban la relación interpersonal vigente entre quienes las poseían ⁹. Con lo que, desde su origen lingüístico y semántico, el símbolo contiene también un significado de comunicación entre dos personas que están circunstancialmente distanciadas entre sí, aunque tienen un destino de común participación. Este sentido de llegar a establecer una comunicación, y por su medio un conocimiento entre dos realidades previamente desconocidas, aunque vinculadas, es desde su origen la nota diferencial del símbolo, que aparece siempre colocado entre dos elementos a los que sirve, ejerciendo entre ellos una función de puente. Como se advierte desde un primer momento, al símbolo le acompaña siempre una cierta

⁸ CASTILLO, J.M., *Símbolos y libertad. Teología de los sacramentos* (Salamanca 1983); en p.165-189 ofrece un amplio estudio sobre el símbolo y, en concreto, sobre los símbolos de la fe.

⁹ SPLETT, J., «Símbolo», en *SM* 6, p.354.

noción de trascendencia, en cuanto promueve el paso desde algo conocido hacia otra realidad desconocida, y con ello se convierte en impulso a superar la ignorancia o la incomunicación al buscar el conocimiento que conduce a la posesión.

Desde aquí se comprende que los símbolos hayan pasado a ser un elemento fundamental en la historia de todas las religiones, pues a través de los mismos se han expresado tanto la escondida trascendencia de la divinidad a la que se adora, como la apetencia humana de alcanzarla y unirse a ella. El culto a través de símbolos, y ésta ha sido la forma común de practicarlo en las diversas religiones, ha tenido siempre, como finalidad primordial, expresar mediante elementos y gestos diversos los distintos tipos de relación que el hombre ha sentido necesidad de manifestar ante la divinidad. De un modo genérico se puede afirmar que el símbolo ha tendido siempre a significar en categorías religiosas la finalidad escatológica del vivir humano, con lo cual ha expresado una tendencia a motivar lo trascendencia.

Las manifestaciones místicas apreciables en la historia de las religiones son tantas y algunas de ellas tan complicadas que difícilmente podríamos dar aquí una escueta noticia, aunque imprecisa, de cada una de ellas, pues de intentarlo correríamos el riesgo de simplificarlas. Una persona dotada de mínima probidad intelectual no puede olvidar lo que Caro Baroja, aunque circunscribiendo su tanteo a un período de tiempo muy delimitado, ha llamado formas complejas de la vida religiosa¹⁰. Dada la complejidad del asunto nos confesamos incapaces de ofrecer un simple esbozo de las múltiples manifestaciones simbólicas que enriquecen la vida de las religiones.

Existe sin embargo una forma simbólica concreta que no la podemos dejar pasar por alto, pues aparece ya de manera muy gráfica y cargada de sentido religioso en el Antiguo Testamento, es recogida después de manera explícita en el pensamiento de San Pablo, ha tenido una muy amplia repercusión en la cultura cristiana, iniciada por los Santos Padres y desarrollada de manera constante a lo largo de los siglos por los teólogos y pensadores, y, por último, ha sido recogida por el mismo magisterio de la Iglesia. Se trata de la interpretación simbólico-religiosa del cosmos. La realidad material, le realidad creada, diríamos en lenguaje estrictamente cristiano, ha sido interpretada de manera constante en la Sagrada Escritura como una forma simbólica tanto del hablar de Dios al hombre, como de la posibilidad que ofrece al hombre para promover un encuentro con Dios. Quien escucha la locución que le viene dicha de parte de Dios a través de la realidad creada es capaz de entregarse a un sumiso

¹⁰ CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa* (Madrid 1985).

comportamiento de adoración y hasta de remontarse al conocimiento de quien la ha pronunciado. En los libros sagrados de la Biblia aparecen abundantes referencias a la realidad creada como huella del poder creador de Dios; reproducirlas en su totalidad habría de resultar imposible por la abundancia del número y por lo enojoso y monótono que resultaría ir repitiendo una y otra vez el mismo pensamiento y casi las mismas palabras. Ahora bien, espigando tan sólo algunas citas podemos encontrar formulada con toda claridad una doctrina, que aparece como muy elaborada, sobre la mediación simbólica de las cosas creadas para poner de manifiesto la sabiduría, el poder y la belleza de Dios, y, en cierto modo, para hacer patente y asequible al hombre la divinidad por medio del lenguaje de las formas simbólicas. Comenzando por el abigarrado himno de los tres jóvenes del libro de Daniel, se advierte que ya en su inicio se pide de un modo genérico que todas las obras bendigan, alaben y exalten al Señor, y, descendiendo después a lo concreto, entona a través de cada uno de los seres y cada una de las diversas circunstancias temporales un himno de reconocimiento y de alabanza a Dios ¹¹. Siguiendo el mismo estilo propedéutico y laudatorio, el libro de los Salmos proclama que los cielos han de publicar la justicia de Dios ¹²; y que los cielos, la tierra, el mar y cuanto en él pulula alaban a Jahvéh ¹³, y de manera concreta dice de los cielos que celebran las maravillas de Jahvéh ¹⁴. Se puede decir que en los himnos del Antiguo Testamento la naturaleza creada fue reconocida y propuesta con la función simbólica de anunciar y proclamar la grandeza de Dios. Y si los libros proféticos y los salmos cantan el poder y la santidad de Dios en términos de reconocimiento religioso, el libro de la Sabiduría da un paso adelante y, sin perder el sentido sacro original, desarrolla la misma idea valiéndose de elementos de la cultura griega, y habla de la posibilidad que tiene el hombre de participar de la sabiduría omnipotente de Dios y de remontarse hasta el conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas ¹⁵. Y al proponer en forma sistemática el sentido trascendente que tienen los dones de la naturaleza desde su condición de creados, proclama que por la magnitud y belleza de las criaturas se percibe por analogía a quien les otorgó el ser ¹⁶.

En el Nuevo Testamento se mantiene la doctrina veterotestamentaria que establece la relación entre lo creado y el creador, aunque conceptualmente se halla más elaborada y expuesta con mayor pre-

¹¹ Dan 3,51-90.

¹² Sal 50,6.

¹³ Sal 69,35.

¹⁴ Sal 89,6.

¹⁵ Sab 7,22-30; 8,2-8.

¹⁶ Sab 13,1-9.

cisión lógica que en el Antiguo Testamento. Para San Pablo, las cosas creadas son la manifestación visible del poder creador del Padre, llevado a término por la mediación del Verbo Divino. En el Verbo ha sido creado todo cuanto existe en los cielos y en la tierra, las realidades visibles y las invisibles¹⁷. Por ello se comprende que San Pablo, puesto que admite que todo lo creado es obra del poder divino y, por lo tanto, su manifestación simbólica, afirme que lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia del hombre a través de las obras de la creación¹⁸.

A partir de esta concepción simbólica del mundo que ofrece la Sagrada Escritura y apoyándose además en la filosofía griega sobre la participación del ser, los Santos Padres han interpretado el mundo creado como un vestigio de Dios, de cuya realidad, bondad y belleza participa todo lo existente. Por ello, San Justino, fiel discípulo de Jesucristo hasta el martirio y consciente filósofo helénico adicto a la ontología que fundamenta la realidad de los entes en la participación del ser, afirma que las cualidades humanas del hombre, en cuanto que son creadas por la mediación del Verbo y participan de la sabiduría divina, son en sí mismas un destello del saber divino y por ello están capacitadas para descubrir la verdad de las cosas. De ahí que San Justino escriba: «Cuanto de bueno han dicho los filósofos paganos nos pertenece a los cristianos..., porque pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita»¹⁹. A este pensamiento había precedido este otro: «Cuanto de bueno dijeron y hallaron los filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo que les cupo, mediante la investigación e intuición; más como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros»²⁰.

Este inicial planteamiento patrístico, que se fue desarrollando de un modo muy peculiar en la escuela de Alejandría, encontró un amplio desarrollo en el pensamiento de San Agustín. Partiendo de la fe y sirviéndose de la teoría de la participación, tal y como la había encontrado en la filosofía platónica y de una manera muy particular en el neoplatónico Plotino, San Agustín comprendió al hombre como portador de la imagen de Dios, y a lo creado, como un vestigio de lo divino. Partiendo de la creación, consideró que el hombre en sus facultades intelectuales es imagen de Dios, pues a imagen de Dios ha sido creado. Y esta similitud divina no radica en el cuerpo, sino en el alma. El alma, que en sus facultades intelectuales participa

¹⁷ Col 1,16.

¹⁸ Rom 1,20.

¹⁹ SAN JUSTINO, «Apología II» 13, 4-6, en *Padres Apologistas* (BAC 116), p.277.

²⁰ SAN JUSTINO, «Apología II» 10, 2-3 *Padres Apologistas* (BAC 116), p.272.

de Dios, puede remontarse hasta al conocimiento de Dios por la doble vía de la interioridad y de la trascendencia de lo creado. En un caso y en otro, el encuentro con Dios parte de la realidad creada por Dios. En afinidad con el planteamiento agustiniano discurrió el de San Buenaventura, quien habló de la huella de Dios impresa en las cosas desde la creación. La máxima expresión de la huella dejada por Dios en las criaturas y, por ello, la perfecta consideración simbólica de las mismas como camino para remontarse hasta Dios, la ofrece San Juan de la Cruz cuando en tonos líricos difícilmente superables le hace decir a la esposa: «Mil gracias derramando, / pasó por estos sotos con presura, / y yéndolos mirando, / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura»²¹. En el cántico sanjuanista, la hermosura de lo creado es la huella del paso creador de Dios. La fe en Dios creador y la idea platónica de la participación del ser sirven de base conceptual a los geniales versos de San Juan de la Cruz, que han de ser considerados como un perfecto paradigma de la función simbólica de lo creado.

Como síntesis de esta doctrina sobre el mundo como vestigio de Dios, tenazmente mantenida por el pensamiento cristiano, el magisterio de la Iglesia, apoyándose en la función trascendente de la creación como realidad simbólica, ha propuesto en el Vaticano I como doctrina de fe la posibilidad racional del conocimiento de Dios. Ahora bien, para comprender exactamente esta proposición del Vaticano I, se han de tener en cuenta estas dos advertencias: primera, el Concilio, cuando establece la posibilidad natural del conocimiento de Dios, habla en términos absolutos a partir de San Pablo y admite que todo cuanto es creado es símbolo de la divinidad creadora, por lo que se le ofrece al hombre como huella de lo divino, que le induce al reconocimiento trascendente de Dios. Segunda, al mismo tiempo que propone la doctrina sobre el poder natural de conocer a Dios, reconoce que, dada la situación de debilidad inherente al hombre después del pecado original, necesita la ayuda divina de la revelación para alcanzar con certeza aquellas mismas verdades que podría conseguir desde el ejercicio de la razón²². En su planteamiento, el Vaticano I ha tenido muy presente la doctrina de Santo Tomás de Aquino cuando enseña que, en consecuencia con la flaqueza humana provocada por el pecado de los primeros padres, la potencia del hombre ha quedado tan debilitada que, para que llegue con certeza a las verdades sobrenaturales, a las que teóricamente podría llegar desde su razón, Dios se las ha manifestado mediante el don de la revelación²³.

²¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Canciones entre el alma y el Esposo*, n.5.

²² DS 3004.

²³ *Suma teológica*, I, q. 1, a. 1, ad e.

Esta atinada observación de Santo Tomás y del Vaticano I induce a establecer como norma que el mundo y sus hechos tienen en sí un carácter simbólico, aunque el hombre histórico no siempre es capaz de descifrarlo. No obstante, la Iglesia continúa valorando el mundo y los acontecimientos que en él ocurren como realidades simbólicas que le hablan al hombre sobre Dios, y el Vaticano II, nada menos que dentro de la constitución sobre la divina revelación, ha afirmado que el plan de la revelación divina se lleva a cabo por gestos y por palabras intrínsecamente ligadas entre sí²⁴. Superando el peligro posible que se seguiría de reducir el conocimiento de Dios a puras categorías de razón, el Vaticano II reconoce la realidad de los hechos históricos como lenguaje de Dios dirigido al hombre. En buena lógica hay que concluir que el hombre, para expresarse en plenitud, necesita los gestos y con ellos el lenguaje simbólico, y esto por ser él mismo una realidad simbólica y abierta que no se agota en el conocimiento de lo inmediato y contingente, sino que desde su propia inteligencia y sensibilidad se proyecta hacia lo simbólico para expresar contenidos trascendentes que, de otra forma, no podría poner de manifiesto.

Pensar que el lenguaje simbólico es incompatible con la disposición racional del hombre equivale a admitir que la inteligencia humana se agota en el conocimiento de lo meramente empírico, lo cual equivale a degradar al hombre de manera alarmante en su propia naturaleza, a la que ha de reconocérsele siempre la capacidad de abrirse a las preguntas trascendentes.

Aplicación del símbolo en la teología

En concomitancia con las propiedades iniciales del símbolo ya estudiadas, los teólogos lo han considerado habitualmente como una posibilidad para expresar el paso trascendente de lo conocido a lo desconocido. Así lo formuló ya Orígenes a partir del platonismo cuando propuso el signo como aquello por medio de lo cual se le indica algo a alguien²⁵. La misma idea, aunque algo más elaborada, formuló San Agustín al explicar a los fieles que todo signo, más allá de la impresión sensible que ofrece a los sentidos, induce a alguien para que venga al conocimiento de otra cosa distinta²⁶. Siguiendo la

²⁴ DV 2: «Hic revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis».

²⁵ ORÍGENES, *In Joannem*, 13, 60: «Signum dicitur cum per hoc quod videtur aliquid aliud indicatur» (PG 14, col. 521).

²⁶ SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, II, 1, 1: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XV (BAC 168), p.112-113.

línea trazada por los Santos Padres, Santo Tomás reconoce como nota propia del signo ofrecer algo conocido y, a través de este conocimiento previo, conducir hacia aquello que hasta ahora permanecía desconocido y que se pone de manifiesto²⁷. En el pensamiento de los Santos Padres y de los teólogos medievales, el signo cumple una función mediadora entre dos realidades, conocida la una y desconocida la otra, por lo que, al estar instalado entre dos entidades, ejerce sobre ellas una función de relación.

Entre esta manera de pensar clásica en teología y la de algunos filósofos modernos media muy poca diferencia, pues para ambos el signo-símbolo, a partir de su propia naturaleza, está ubicado en un «entre» y por ello ejerce la función de un «idiograma» que establece relaciones. A este estar «entre» se ha de equiparar el «tender hacia», es decir, el llegar hacia aquello a lo que orienta; de ahí que en el símbolo se pueda hablar de una «intencionalidad» o de un «campo intencional» que es la meta hacia la que tiende en su apertura²⁸. Las muchas posibilidades que para la teología sacramental se derivan de este planteamiento son fáciles de advertir desde un principio; pero, antes de dedicarse a sacar consecuencias estrictamente dogmáticas, es conveniente reforzar lo ya insinuado y, en forma de conclusión, proponer que la nota que aparece como básica en el símbolo, como se advierte en lo hasta aquí ya dicho, es su innato dinamismo tendente a la expresividad de lo desconocido, por lo que se ha de afirmar que todo símbolo tiende siempre hacia un algo que es una realidad que se expresa, se manifiesta y se da a conocer.

A la misma conclusión ha llegado Karl Rahner, aunque por un camino propio. En su estudio *Para una teología del símbolo*²⁹, reconociendo la complejidad conceptual del símbolo, Rahner intenta elaborar una ontología de la realidad simbólica, con lo que entra a tomar postura en la intrincada discusión sobre el símbolo y la simbología. Por tratarse de un intento ontológico, Rahner hace arrancar su estudio de un análisis del ente, y formula como proposición primera que «el ente es por sí mismo necesariamente simbólico porque necesariamente se “expresa” para hallar su propio ser»³⁰.

Con esta primera sentencia, a la que su autor le concede el valor de un axioma, Rahner está sustentando a la vez una doble afirma-

²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1, q. 1, ad 5: «Signum quantum est in se, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti».

²⁸ ZADRA, D., o. c., p.116-117.

²⁹ RAHNER, K., «Para una teología del símbolo», en *Escritos de Teología IV* (Madrid 1964), p.283-321.

³⁰ RAHNER, K., o. c., p.286.

ción. En la primera sostiene que el ente se realiza mediante el dinámico proceso de un constante desarrollo, y en la segunda amplía esta noción y propone que en cada momento de su desarrollo, al mismo tiempo que alcanza su propia expresión, consigue la forma propia de su ser. Teniendo en cuenta que el ente se automanifiesta y se autoexpresa siempre en un proceso de constante apertura hacia otro ente, Rahner saca como conclusión que el símbolo en sentido propio (símbolo real) es la autorrealización de un ente en otro³¹. Y aplicando a la teología esta elaboración ontológica del símbolo, afirma que «la teología entera no puede concebirse a sí misma sin ser una teología del símbolo, aunque en general se preste tan poca atención expresa y sistemáticamente a ese carácter fundamental suyo»³².

Rahner, al conceder a la teología en general la nota de saber simbólico, está coincidiendo formalmente con el planteamiento de Cassirer cuando sostiene que los diversos modos de expresar el conocimiento equivalen a otras tantas maneras de simbolizar. A la teología en general se le ha de otorgar por necesidad un valor simbólico, pues parte de Jesucristo, cuya naturaleza humana tiene en sí misma la razón simbólica de descubrir y patentizar a la divinidad del Verbo. El teólogo ha de tener siempre presente que la base fundamental del saber teológico sobre Dios se apoya en Jesucristo, que es el símbolo de la divinidad, la imagen del Padre, al decir de San Pablo³³, a quien revela a través de su naturaleza humanas que, por ser el instrumento unido de la divinidad del Verbo, pone de manifiesto la verdad de Dios. De la teología se ha de decir que es simbólica porque Jesucristo es la imagen, el símbolo del Padre, y, en consecuencia, todo saber que se apoye en él ha de ser simbólico, es decir, expresivo.

A corroborar esta manera de concebir el saber revelado sobre Dios acude con su ayuda toda la simbología neotestamentaria, que se inicia con la misma letra de los Evangelios³⁴. Según la proposición de Lucas, Moisés y la totalidad de los profetas son imagen de Cristo, pues han vaticinado en todas y en cada una de sus páginas la conveniencia de que Cristo padeciera antes de entrar en su gloria³⁵. En el estilo de San Juan, el explícito recurso a la simbología es tan normal como abundante; así, la imagen del pan de vida no es más que una representación de la realidad salvífica de Jesucristo³⁶; el cumplimiento de la «hora» en Jesús tiene el sentido simbólico de haberse

³¹ RAHNER, K., o. c., p.299.

³² RAHNER, K., o. c., p.300.

³³ 2 Cor 4, 4: «Cristo es imagen de Dios», cf. Col 1,15.

³⁴ ROCCHETTA, C., ofrece una amplia información sobre el simbolismo bíblico en su artículo «Fondamenti biblici del simbolismo liturgico», en *RPL* 138 (1986) 13-21.

³⁵ Lc 24,27.

³⁶ Jn 6.

realizado cuanto había sido vaticinado por los profetas ³⁷, y la apelación a la simbología alcanza su sentido pleno en el momento de presentar la muerte de Jesucristo como cumplimiento definitivo de las normas rituales del Antiguo Testamento sobre el cordero pascual ³⁸. San Pablo ofrece una perfecta elaboración simbólica sobre la persona y la obra de Jesucristo a partir del Antiguo Testamento. Así, se apoya en la Escritura para fundamentar la fe en Jesucristo como principio de la justificación, y propone la fe de Abraham como imagen de la justificación del hombre ³⁹. De manera explícita declara San Pablo que los acontecimientos de la historia de Israel ocurrieron en imagen de la obra salvífica de Jesucristo; así lo formula cuando deplora el poco provecho que el pueblo de Israel sacó de los muchos prodigios con que el Señor acompañó su paso por el desierto ⁴⁰. Y de manera genérica predica la muerte de Jesucristo como un cumplimiento de las Escrituras ⁴¹. Y San Pedro, en su primera carta, ofrece quizá el primer ejemplo de la aplicación simbólica en la predicación catequética, por ejemplo, cuando recurre al arca de Noé para significar la salvación del hombre en Jesucristo a través del agua bautismal ⁴².

Aplicar el símbolo en la teología equivale a recurrir a un procedimiento a la par analógico y trascendente con el que expresar la posibilidad que tiene el hombre de acercarse a Dios y a la realidad sobrenatural. Analógico, por cuanto admite el proceso relacional que posibilita hablar de lo desconocido a partir de un dato que presta el apoyo de una semejanza, y trascendente, por cuanto posibilita abrir el ascenso de lo conocido a lo desconocido. Y al formular sus proposiciones simbólicas a partir de la Palabra de Jesucristo, la teología se realiza como ciencia que expresa y concreta su propia verdad y, al mismo tiempo, posibilita el conocimiento de la divinidad y la comprensión del vivir del hombre como realidad abierta hacia el misterio trascendente de Dios.

³⁷ Jn 13,1.

³⁸ Jn 19,36-37.

³⁹ Rom 4,23-24.

⁴⁰ 1 Cor 10,1-11.

⁴¹ 1 Cor 15,3-4.

⁴² 1 Pe 3,20-21.

II. EL SACRAMENTO, SIMBOLO DEL DON DIVINO

Noción simbólica del sacramento

La concepción simbólica de la teología halla una especial concreción en la sacramentología por ser los sacramentos en sí mismos símbolos, es decir, imágenes a través de las cuales se manifiesta como realidad operativa el designio salvífico de Dios o, si se quiere, el misterio de Dios según lo presenta San Pablo. La Iglesia, cuando habla de los sacramentos, lo hace siempre denominándolos signos que causan la gracia, y establece una relación de causa a efecto entre lo significado por el signo y lo causado por el signo. Si se tiene en cuenta que el signo causa la gracia que significa, la formulación eclesial no anda lejos de las corrientes contemporáneas sobre el símbolo, que lo consideran como una posibilidad de manifestar algo escondido a un tercero. Porque, en último término, a través de los sacramentos se establece una relación entre el don divino, manifestado y otorgado al hombre a través del simbolismo de cada uno de los sacramentos, y el reconocimiento y la aceptación por parte del sujeto destinatario, que es el hombre. A semejante relación entre el símbolo y su efecto se la denomina en términos teológicos causalidad, y de ahí que el aforismo teológico sostenga que los sacramentos causan lo que significan.

No es éste el momento de analizar la causalidad en sí misma; sin embargo, sí es la ocasión de formular una pregunta muy concreta, que dice así: ¿Los sacramentos causan la gracia en cuanto son «cosas» o en cuanto son «acciones celebradas»? El motivo de esta pregunta se sustenta sobre la base de un comportamiento eclesial puesto de manifiesto de modo preeminente en los últimos siglos, que, tanto al tomar en consideración teórica a los sacramentos como al administrarlos, los consideraba siempre como cosas. Sirva de ejemplo elocuente que en el antiguo Código de Derecho Canónico los sacramentos aparecían incorporados en la parte «de rebus»⁴³. Desde aquí se comprende con facilidad que la teología sacramental adoleciese de un excesivo sentido materialista, pues los sacramentos eran considerados como cosas que causaban la gracia físicamente. Esta manera de pensar, que, aunque ha sido la más nueva, no ha sido la que ha predominado siempre en la Iglesia, ha entrado últimamente en

⁴³ Es cierto que esta forma de integrar los sacramentos dentro del Código venía exigida en parte por la distinción del articulado entre personas y cosas, y como quiera que los sacramentos no son personas, necesariamente tenían que ser cosas. Sin embargo, esta observación, que es verdadera, no rebaja la sensibilidad eclesial que enjuiciaba los sacramentos como cosas, pues pudo pensarlos desde las personas a quienes van dirigidos.

crisis y ha suscitado la pregunta formulada, la cual es de tal magnitud que en la actual tesitura teológica quizá deba ser considerada la de mayor exigencia conceptual, pues de su respuesta depende la explicación exacta que se dé sobre la naturaleza del sacramento y de su eficacia causal.

Revalorizar la noción de signo y de signo sacramental, es decir, de signo celebrado por la Iglesia, es uno de los frutos de la actual sacramentología. Y todo ello ha sido posible porque, a partir de la renovación litúrgica, la teología sacramental funda su reflexión sistemática en el hecho concreto de los sacramentos en cuanto medios salvíficos que se le ofrecen al hombre dentro de la celebración litúrgica de la Iglesia. Porque el sacramento es siempre para el hombre un signo, el signo del don divino que se le otorga en el seno de la Iglesia y por el ministerio de la Iglesia; de ahí que la dimensión eclesial sea una nota fundamental del signo sacramental. Por ello, si partiendo de este dato tuviésemos que formular una definición del sacramento, tendríamos que decir que es el signo divino puesto por Jesucristo en manos de la Iglesia para que lo administre al hombre en una función cultural y salvífica.

El sacramento signo celebrado

El proceso por el que los sacramentos fueron juzgados como cosas ha sido largo y ha transcurrido con lentitud. Quizá el principio de esta manera de pensar tenga que buscarse en el mismo origen del tratado de los sacramentos en general, es decir, en el siglo XII. Cuando Hugo de San Víctor formuló la que ha de ser considerada como primera definición sistemática del sacramento, dijo que es un elemento corporal o material compuesto externamente con estructura sensible, que representa algo en virtud de la semejanza que guarda con una realidad sobrenatural, a la que significa desde la institución divina y que contiene alguna gracia invisible y espiritual⁴⁴. Esta definición de sacramento, como ya hemos dicho al tratar sobre ella en otro lugar, ha sido juzgada con cierta acritud por el peligro que encierra de inducir a comprensión cosificante de los sacramentos. De hecho hay que admitir que su terminología parece la más indicada para llegar a esta conclusión, pues dice del sacramento que es una realidad corporal y material, y habla de la gracia que contiene como

⁴⁴ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I. IX, 2: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine representans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Haec definitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur», en *PL* 176, col. 317-318.

si estuviese recogida en un cuenco o en algo parecido, términos los más a propósito para identificar al sacramento con un recipiente que contiene la gracia. Cualquier noción dinámica del sacramento brilla por su ausencia en esta primera definición de Hugo de San Víctor, y esta carencia induce desde sí misma a una concepción cosificante de los sacramentos.

Para comprobar que no todos ni siempre han pensado así, bastará con recurrir al planteamiento que ofrece la *Summa Sententiarum* cuando, al preguntar qué es lo que causa la gracia en el bautismo y, por ello, qué es verdaderamente el sacramento, responde que la triple inmersión con la invocación de la Santísima Trinidad⁴⁵. Cuando el autor de este precioso tratadito se expresa en estos términos, está poniendo de manifiesto su vinculación con los Santos Padres, que reconocían como momento fundamental de la administración del bautismo la profesión de fe con la ablución, es decir, la acción simbólica realizada por la Iglesia. Así lo había propuesto San Agustín cuando, al disponer desde su preocupación pastoral cómo se ha de administrar el bautismo en caso de urgencia para asegurar el valor de su eficacia, determina que se pueden suprimir todos los ritos salvo las preguntas que son necesarias y, lógicamente, la ablución⁴⁶. Para San Agustín, el bautismo se administra en una celebración eclesial en la que lo fundamental es el diálogo suscitado por la fe⁴⁷. Con una formulación formalmente más explícita, habla San Agustín del sacramento como una celebración cuando en la segunda carta a Jenaro, y precisamente en un planteamiento litúrgico sobre la presencia real del misterio celebrado en la liturgia, sostiene que el sacramento se da dentro de una celebración en la que de algún modo se significa aquello que se ha de recibir santamente⁴⁸.

De manera similar se había expresado con anterioridad San Hipólito de Roma al proponer que el bautismo se ha de conferir mediante una triple interrogación, concomitante con una triple inmersión⁴⁹. Y el sacramentario Gelasiano, libro litúrgico oficial en la capilla del Papa, mantiene como rito sustancial la triple interroga-

⁴⁵ *Summa Sententiarum*, V,4, en PL 176, col. 129.

⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, I, XIII, 21: «Poscit baptismus, quem tanta festinatione accipit, ut necessariam interrogationem paucorum verborum vix periculi tempus admittat», en *Obras completas de S. Agustín*, t. XXXII (BAC 498), p.435.

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, IV, XXIV, 31, en *Obras completas de S. Agustín*, t. XXXII (BAC 498), p.564. En este caso trata de la administración del bautismo a los infantes, quienes por no poder responder, lo hacen por medio de sus padres.

⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *Epist.* 55, I, 2: «Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est», en *Obras completas de S. Agustín*, t. VIII (BAC 69), p.320-321.

⁴⁹ Hipólito de Roma en su *Tradición Apostólica*. Cf. BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La tradition Apostolique*, 2.^a edición (Paris 1968), p.84-86.

ción con la triple inmersión, al igual que lo habían propuesto los Padres ⁵⁰.

Todos estos datos demuestran que la manera de administrar el bautismo durante la patrística fue una celebración, en la que tomaban parte activa quien recibía el sacramento y la comunidad. De esta concepción patrística, que considera el sacramento como acción, y, si hemos de hablar en términos agustinianos, debemos precisar que como una acción simbólica, fue discípula la primera escolástica. Pues se ha de decir que, a pesar de los reparos puestos a la definición de Hugo de San Víctor, la escolástica del siglo XII se mantuvo fiel a la concepción patrística que consideraba el sacramento como una acción.

Fue bajo la presión del hilemorfismo aristotélico cuando cambió la mentalidad; por ello, Santo Tomás, partiendo del principio hilemorfista que predica de la forma que confiere el ser a la cosa ⁵¹, y considerando que en los sacramentos las palabras se pronuncian a modo de forma y que el elemento sensible se ha de entender como materia ⁵², mantuvo como doctrina firme que Jesucristo había instituido los sacramentos de manera concreta e inmediata y que tan sólo bajo una revelación divina podía la Iglesia alterar la estructura morfológica y sintáctica de la frase que con valor de forma sacramental había sido determinada por Jesucristo ⁵³. Tal y como se desprende de su exposición doctrinal, Santo Tomás concibe cada signo sacramental como una realidad individual significante, determinada en cada uno de sus elementos a partir de la misma institución divina. Santo Tomás, con el apoyo del sistema hilemorfista, describe al signo sacramental en parangón con los entes físicos, de donde se deduce con claridad el proceso cosificante de los sacramentos.

Sin embargo, en el pensamiento del mismo Santo Tomás, y sin que el estudioso tenga que salirse de la *Suma Teológica*, se contiene cierto planteamiento digno de ser tomado en consideración por quien aspire a precisar en su totalidad el pensamiento sacramental del Santo.

Cuando Santo Tomás aborda la reflexión sobre el sacramento del bautismo, el primer tema con el que se enfrenta es el que hace referencia a la propia naturaleza de este sacramento. Y en tal contexto inquiere si el sacramento del bautismo es el agua o la ablución ⁵⁴.

⁵⁰ *Sacramentarium Gelasianum*, edición de L. C. MOHLBERG, OSB (Roma 1968), p. 74, n. 449.

⁵¹ Recuérdese que «forma dat esse rei» fue un principio fundamental en la ontología hilemorfista.

⁵² *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 7.

⁵³ *Ibid.*, III, q. 66, a. 6.

⁵⁴ *Ibid.*, III, q. 66, a. 1.

Teniendo en cuenta que en cuestiones anteriores, e incluso en la misma en que ha formulado esta pregunta, Santo Tomás insiste en la necesidad de la determinación divina para fijar los elementos de materia y forma de los sacramentos, parecería lógico que en su respuesta se inclinase por el agua, materia instituida por Jesucristo. Sin embargo, no es así. En concomitancia con Pedro Lombardo cuando comenta a San Agustín, y en contra de Hugo de San Víctor cuando afirma que los sacramentos contienen la gracia, Santo Tomás sostiene que el sacramento radica en la ablución, es decir, en la acción de administrar la materia; por lo tanto, en la celebración. Con estas tres categorías intelectuales estructura su pensamiento: 1) afirma que en el agua, materia del sacramento, se da una virtud instrumental en orden a causar la gracia; 2) sostiene que tal virtud no radica permanentemente en la materia agua, y que tan sólo fluye hasta el hombre cuando es aplicada; y 3) concluye que en el momento de la aplicación de la materia es santificado el hombre, por lo que el sacramento propiamente dicho radica en la aplicación de la materia⁵⁵. A tenor de estas tres proposiciones se ha de concluir de modo particular que el bautismo consiste en la ablución y, de modo general, que el sacramento no es una cosa, sino una acción.

Santo Tomás, con esta consideración dinámica de los sacramentos, empalmaba remotamente con San Agustín e inmediatamente con Pedro Lombardo. Cuando el Maestro de las Sentencias glosa las palabras de San Agustín: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*⁵⁶, afirma que el bautismo se llama ablución, es decir, acción de lavar el cuerpo exterior acompañada con la pronunciación de la fórmula verbal prescrita. Si se hace la ablución sin pronunciar las palabras, no hay sacramento; pero cuando se pronuncian las palabras sobre el elemento, se hace el sacramento, que no quiere decir que el elemento de manera estática y aisladamente se haga sacramento, sino que la ablución queda constituida en sacramento por la pronunciación de las palabras⁵⁷.

Esta comprensión del sacramento como acción, que, con matices propios en cada autor, ha corrido desde San Agustín a Pedro Lombardo y la ha recogido Santo Tomás en la parte agustiniana de su pensamiento sacramental, no se puede decir que haya sido, sin em-

⁵⁵ *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 1: «In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quaedam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est vere sanctificationis subjectum; et ideo sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquae ad hominem, quae est ablutio».

⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 80, 3: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», en *Obras completas de S. Agustín*, t. XIV (BAC 165), p.436-437.

⁵⁷ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 3, 1 (PL 192, col. 843).

bargo, la categoría predominante en la teología sacramental a partir del siglo XIII. La que se ha impuesto es la que identifica el signo con una realidad concreta, es decir, la que homologa el sacramento con una cosa. De tal forma ha sido así que, las pocas excepciones que se han dado en contrario y han considerado al sacramento como una acción, han sido tildadas de poco correctas. Por ejemplo, el único entre los grandes teólogos que ha definido el sacramento como una acción ha sido el jesuita Francisco Suárez, al decir que es una ceremonia sagrada y sensible que santifica de algún modo a los hombres y que significa esta santidad desde la institución divina⁵⁸. En la definición de Suárez la nota diferencial del sacramento es la noción de acto simbólico realizado por la Iglesia que significa la gracia que otorga. Como un ejemplo del rechazo a la definición del sacramento propuesta por Suárez, precisamente por considerar el sacramento como ceremonia, es decir, por apreciarlo como una acción, puede servir el reproche formulado por Doronzo, quien afirma que con semejante formulación se desecha la categoría tradicional del signo. Un caso clarísimo el de Doronzo en el que se toma el signo sacramental como sinónimo de cosa y se reprueba como inválida la noción de ceremonia⁵⁹.

La doctrina sacramental propuesta por el Vaticano II es un constante alegato a la consideración del sacramento como una celebración de la Iglesia. Así, en la constitución dogmática sobre la Iglesia, el Concilio sostiene que la Iglesia, en cuanto comunidad sacerdotal, actualiza su carácter sagrado y su estructura orgánica por medio de los sacramentos y de las virtudes⁶⁰. En este caso, los sacramentos, o, quizá mejor dicho, cada uno de los sacramentos es considerado como una acción de la Iglesia que repercute en su efecto sobre la perfección de la misma Iglesia. Por tanto, el sacramento ha de ser considerado como una acción eclesial, cuyo efecto, aunque recae de forma individual sobre cada uno que lo recibe, en último término actúa sobre la vitalidad de toda la Iglesia. En este precioso e importante número de *Lumen Gentium* se enseña que todo sacramento tiene una íntima vinculación con el desarrollo de la Iglesia y si, a título de ejemplo, se compara el modo como el Vaticano II describe el efecto de los tres sacramentos de incorporación a la Iglesia, se ad-

⁵⁸ FRANCISCO SUÁREZ, *Comentaria ac disputationes in Tertiam Partem D. Thomae*, dispt. I, sect. 4: «Sacramentum est sacra et sensibilis caeremonia, homines aliquo modo sanctificans, et veram animae sanctitatem ex institutione significans», en *Opera omnia*, tomos vigesimus (Parisiis 1866), p.23.

⁵⁹ DOROUZO, E., *De sacramentis in genere* (Milwaukee 1945), p.74. Después de haber reproducido la definición de Suárez, apostilla Doronzo: «Haec definitio assumit pro genere non signum sed caeremoniam». Lo mismo le reprueba a Lercher por definir los sacramentos como «Symbola ritualia a Deo perenniter instituta».

⁶⁰ LG 11.

vierte que la diferencia que establece entre ellos viene precisada por un adverbio, es decir, por la modificación que afecta a la misma realidad de la incorporación a la Iglesia. Así, el bautismo incorpora a los creyentes a la Iglesia, la confirmación los une más íntimamente (*perfectius*) a la Iglesia, y la eucaristía los inserta plenamente (*plene*) en el cuerpo de Cristo ⁶¹, que es la Iglesia.

La formulación teórica del sacramento como celebración la ofrece el Vaticano II cuando propone que las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino públicas y, por lo tanto, son celebraciones de la Iglesia, que es «sacramento de unidad» ⁶². Desde aquí se comprende que el Concilio haya descendido a concreciones prácticas y haya establecido como norma de conducta litúrgica que siempre que sea posible la celebración pública de los sacramentos sea preferida sobre la privada ⁶³.

Como quiera que quien celebra el signo es siempre la comunidad eclesial, y como quiera que la administración del sacramento es una vivencia de la Pascua, se comprende que, a partir de la misma naturaleza del sacramento como celebración eclesial, cada administración de un sacramento tenga que ser una celebración festiva. Teniendo en cuenta que el adjetivo «festivo», que arranca de la doble dimensión eclesial y pascual de la celebración litúrgica de los sacramentos, no ha de ser considerado como un añadido más o menos postizo, sino como la consecuencia última de la fe profesada en la celebración, que induce a la esperanza y hace partícipes de la caridad. La nota festiva de la celebración litúrgica de los sacramentos arranca de la misma naturaleza del signo celebrado, que es eclesial y pascual.

Resulta sumamente significativo para la consideración de los sacramentos como signos celebrados que la segunda parte del *Catecismo de la Iglesia Católica*, la que hace referencia a los sacramentos, se denomine la celebración del misterio de Dios. Y dentro de esta denominación común, recibe un tratamiento especial el modo como la Iglesia administra los sacramentos, y en este caso el *Catecismo* habla de celebrar la liturgia de la Iglesia, y afirma que quien la celebra es la asamblea desde su estructura jerárquica ⁶⁴. En el *Catecismo*, la única palabra para describir la acción sacramental es «celebración», y el calificativo que la determina es eclesial, con lo que el sacramento queda descrito como la celebración de la asamblea cristiana.

⁶¹ LG 11 y PO 5.

⁶² SC 26.

⁶³ SC 27.

⁶⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, segunda parte, cap. 2, art. 1, n.1136-1144.

La celebración sacramental, memoria y presencia del misterio de Cristo

Contra la tendencia cosificante de los sacramentos ha reaccionado la teología sacramental contemporánea, que se empeña en presentar el signo sacramental como un signo celebrado por la Iglesia en el que Dios concede al hombre el don gratuito de su gracia, mientras el hombre corresponda a esta donación sobrenatural con su aceptación voluntaria ⁶⁵. Este deseo de cambio en el planteamiento sacramental, que hoy día ha conseguido ya una aceptación general, fue vigorosamente planteado en su origen por Odo Casel con su teología de los misterios, y aunque en el capítulo primero ya hemos hecho una referencia a este fenómeno litúrgico y dogmático, es éste el momento en que debemos estudiar con cierta atención las aportaciones positivas de su planteamiento y las cuestiones que todavía quedan pendientes, para afianzar de modo definitivo el principio que establece de cada celebración sacramental que es una acción simbólica en la que se hace operativamente presente la Pascua redentora de Jesucristo.

Con formulación taxativa afirma Schilson que «el redescubrimiento del sacramento como acontecimiento simbólico recibió su primer impulso del movimiento litúrgico» ⁶⁶. La afirmación es verdadera, y los teólogos del movimiento litúrgico fueron capaces de replantear la consideración sobre los sacramentos cuando hicieron pasar su planteamiento de una visión meramente teórica a otra práctica; cuando dejaron los enunciados meramente abstractos y partieron en la reflexión sobre los sacramentos de las realizaciones concretas, es decir, de las celebraciones que dentro de la Iglesia cobran entidad litúrgica. Con el movimiento litúrgico comenzó a ser considerada la sacramentología a partir de la liturgia celebrada por la Iglesia. Este nuevo método de estudio y de reflexión sobre los sacramentos asumió desde el primer momento dos elementos nuevos, a saber, el de «acción» y el de «acción de la Iglesia». Y con ello, el simbolismo sacramental adquirió una dimensión a la vez dinámica y eclesial. El sacramento ya no era una «cosa», sino una «acción eclesial».

Como ya llevamos dicho, el autor principal de esta nueva manera de pensar fue Odo Casel; por ello intentaremos reconstruir su pensamiento ⁶⁷. En su planteamiento hay que distinguir dos momentos: el inicial, que en el estudio del misterio ofrece un planteamiento analó-

⁶⁵ ROGUET, A.-M., «I sacramenti nel loro valore di segni», en *SD* 12 (1967), 79-112; la referencia en p.84-85.

⁶⁶ SCHILSON, A., en ZADRA, D. y SCHILSON, A., «Símbolo y sacramento», *Fe cristiana y sociedad moderna*, 28, p.152.

⁶⁷ OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel O.S.B.* (Vitoria 1954).

gico a partir de las religiones comparadas, y el específicamente teológico, en el que propone la celebración litúrgica como la presencia real del misterio conmemorado. En el primer momento, cuando establece el estudio comparado de las religiones, Casel monta una relación analógica entre los misterios paganos y los misterios cristianos y sostiene que, así como que en las religiones místicas del helenismo el núcleo del culto místico consistía en reproducir el comportamiento salvífico del dios que era honrado en el culto, de tal manera que mediante el acto de culto se pretendía representarlo como actual en la misma celebración ⁶⁸, del mismo modo ocurre en los sacramentos cristianos, y de un modo muy fundamental en el bautismo y en la eucaristía, pues mediante la celebración del signo sacramental se hace presente en estos sacramentos de manera simbólico-real la misma obra salvífica de Cristo, que históricamente perteneció al pasado ⁶⁹.

Las conclusiones que de este planteamiento saca Casel son de tres tipos: la primera es meramente analógica entre culto pagano y culto cristiano, y dentro de la misma admite que externamente los sacramentos cristianos dependen de los paganos; la segunda es de tipo litúrgico-teológico, y con ella explica la naturaleza y finalidad del culto sacramental, y la tercera es litúrgico-moral, o, si se quiere, ascética, con la que propone que la manera idónea de participar en la obra salvífica de Cristo y el modo perfecto de establecer la unidad de destino con Cristo, que determina en su plenitud el ser cristiano, se da por la unión mística que se realiza en el acontecimiento simbólico-real de cada sacramento. Toda celebración sacramental de la Iglesia, según Casel, acaba siendo un momento en el que se hace presente el misterio de la Pascua de Cristo, y mediante la presencia real, y mística, de la Pascua el hombre se une a la muerte y resurrección de Jesucristo. Para comprender este postulado fundamental del pensamiento de Casel, hay que tener presente que su concepción teológica se apoya sobre la base de una genialidad, es decir, de haber hecho coincidir el concepto de misterio litúrgico con el de misterio salvífico sustentado por San Pablo. Para Pablo, como ya hemos dicho, el misterio no es un saber sobre la existencia de Dios o sus

⁶⁸ Oñatibia, I., en o. c., p.35-36, analiza con justa medida el comportamiento de Casel ante los misterios paganos y al defenderle de torcidas interpretaciones, escribe: «Cometen una injusticia con Casel quienes se empeñan en considerarle entre los críticos independientes que, como Bousset, Dieterich, Bultmann, Loisy, afirman, siguiendo las huellas de A. Reitzenstein, una dependencia esencial del Cristianismo con relación a las religiones paganas». En p.37-38 explica a Casel a partir de analogías profundas.

⁶⁹ Odo Casel expuso básicamente esta tesis suya en sus dos escritos: «Altchristlicher Kult und Antike», en *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche* (Münster 1926), p.9-28, y en *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953).

atributos, sino la expresión de la voluntad salvífica del Padre llevada a cabo por medio de su Hijo. Misterio y salvación en Pablo coinciden, y en Casel también. Esta fue su intuición genial y de ahí que la liturgia tenga siempre una vertiente de representación soteriológica, es decir, un modo de hacer presente el misterio que salva.

A la hora de concretar qué es la causalidad sacramental, es decir, cuando ha de exponer que en toda celebración litúrgica de los sacramentos se da una presencia real aunque misteriosa de la Pascua, Casel acentúa la analogía tomada de las religiones misteriosas y sostiene que es la misma celebración simbólica del sacramento la que evoca y concede la gracia. Para Casel, la fórmula tridentina «ex opere operato» mantiene toda su vigencia, pero al interpretarla no recurre a ningún tipo de causalidad física o instrumental, sino que apela a la celebración eclesial del símbolo, y con su planteamiento está dando pie a la que después Rahner llamará causalidad simbólica. Según Casel, el sacramento causa la gracia en cuanto que es un símbolo celebrado por la Iglesia.

Emitiendo un juicio sobre el planteamiento general de Odo Casel, hay que decir del mismo que ofrece una recuperación del sacramento como signo, y que en este sentido se vincula a la teología patristica, y de un modo muy particular a la de San Agustín cuando definía al sacramento como un signo en función de la gracia. Y que al revalorizar la razón de signo, está clarificando el aforismo clásico entre los escolásticos que proponía de los sacramentos que causan la gracia que significan. La significación es el aspecto fundamental dentro de la teología sacramental, pues a través del signo se adivina y con ello se alcanza a comprender el efecto del sacramento. Para Odo Casel, el punto fundamental en la sacramentología es precisamente el que establece la relación entre signo y efecto, entre signo y presencia real del misterio celebrado en su significación, que por ser presencia real acaba siendo también operativo.

La teoría de Casel ha sido, sin duda alguna, el planteamiento teológico-litúrgico más interesante y de mayor repercusión eclesial que se ha dado en todo el siglo XX. Muchas han sido las voces que se han alzado tomando partido en favor suyo o en su contra. Y de todas ellas debemos prestar una especial atención a las críticas de K. Prümmer y de G. Söhngen. Escucharlas ayudará a matizar algunos aspectos del pensamiento de Casel.

Prümmer fue sin duda el teólogo que con mayor energía se opuso al planteamiento de Casel, aunque al hacerlo no atacó directamente al núcleo de toda su concepción litúrgico-teológica, sino a una parte muy determinada de su pensamiento, en concreto a la interpretación y aplicación que Casel hacía del misterio pagano como base analógica para su elaboración teológico-litúrgica. Según el planteamiento

de Odo Casel, el misterio tiene un sentido estrictamente cultural, y partiendo de esta interpretación lo asume como principio para fundamentar su teoría acerca de la presencia real, aunque simbólica, de Cristo en las acciones sacramentales. En cambio para Prümm, el misterio se ha de tomar en una acepción básicamente intelectual, por lo que es el fundamento sobre el que se apoya el cuerpo doctrinal del cristianismo, es decir, el contenido de la profesión de la fe⁷⁰. A tenor de esta concepción distinta del misterio, la exégesis sobre San Pablo que uno y otro realizaron fue diversa, y a partir de los mismos textos cada uno sacó sus propias conclusiones con las que reprobar la concepción del otro. Otro aspecto cabe distinguir en la pugna entre estos dos pensadores y del cual cada uno de ellos acusaba al otro. Según Prümm, Casel sobrevaloraba los contenidos religiosos y hasta morales de los misterios paganos; en cambio, Casel le achacaba a Prümm tener una visión baja y denigrante de los mismos. Como se ve, la disputa entre Prümm y Casel no giraba en torno a la concepción sobre el modo de explicar la causalidad sacramental, pues, dado su planteamiento fundamentalista, versaba sobre la interpretación del misterio y, en consecuencia, sobre la validez o invalidez de apoyar en San Pablo, y por ello en la Sagrada Escritura, la teoría sobre la presencia cultural y misteriosa de Jesucristo en las celebraciones sacramentales.

El caso de Söhngen fue distinto⁷¹. Entrando directamente en crítica confrontación con la teoría sacramental de Odo Casel, consideraba que la supuesta objetividad sacramental formulada por Casel ni se sustenta teológicamente ni exegeticamente se apoya en San Pablo, en concreto en el texto bautismal y misterioso de Romanos 6, ni tampoco en los testimonios patrísticos aducidos⁷². Frente al objetivismo de Casel que sustenta en sí misma, es decir, en la misma acción litúrgica, la presencia real del misterio celebrado, Söhngen defiende que la presencia real del misterio no es una realidad que subsiste en sí y para sí, sino que se actualiza operativamente sólo en el momento y en cuanto se realiza en nosotros y para nosotros. Para Söhngen, en último término, el misterio se hace presente mediante el efecto de la causalidad, y por lo tanto no es una presencia del misterio mismo, sino del efecto del misterio. Partiendo de la concepción clásica del sacramento que lo considera un signo eficaz, y teniendo en cuenta el proceso de interiorización exigido por el mismo sacramento, Söhn-

⁷⁰ PRÜMM, K., *Der christlicher Glaube und die altheidnische Welt*, dos tomos (Leipzig 1935); «Mysterion von Paulus bis Origenes», en ZKTh 61 (1937), 391-425.

⁷¹ SÖHNGEN, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, segunda edición (Bonn 1940) y *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938).

⁷² OÑATIBIA, I., «Teoría de Söhngen», en *La presencia de la obra redentora*, p.103-108.

gen en su discusión con Odo Casel acuña una terminología nueva y habla del «sacramento interior» para expresar que el misterio no se hace objetivamente presente en su realidad misteriosa, sino tan sólo como efecto sacramental y en atención a la disposición interna del hombre para recibirlo.

Teniendo en cuenta que desde la escolástica no resulta fácil mantener la teoría de Casel, pues autores como Pedro Lombardo sostenían directamente que la eucaristía es signo de la Pasión, pero no es la misma Pasión⁷³, se comprende que Söhngen, buen conocedor de la escolástica, mantuviese su pensamiento íntimamente ligado al de los escolásticos y de un modo muy particular al de Santo Tomás, que propugna la unión con Cristo como efecto del sacramento, y de un modo especial por medio del carácter sacramental. Y quizá por esta misma propensión de su manera de pensar, Söhngen se mantuvo fiel al aforismo clásico según el cual los sacramentos, en cuanto son signos, causan lo que significan, aunque lo interpreta con razones propias que vinculan la objetiva operatividad sobrenatural del sacramento a la actividad también sobrenatural de la persona humana, con lo que abre la meditación sobre los sacramentos hacia una dimensión antropológica.

Las reacciones surgidas frente al planteamiento de Odo Casel no tuvieron un efecto negativo, antes bien supusieron aportaciones positivas que ayudaron a perfilar algunos rasgos que en el pensamiento original de Casel no aparecían perfectamente diseñados. A base de las objeciones de Prümm, Odo Casel fue matizando el extremismo de su acepción del misterio, hasta llegar a admitir que también tiene un sentido intelectual con una referencia directa al contenido verdadero del misterio. Los reparos interpuestos por Söhngen, al subrayar la intervención activa del hombre en la recepción del sacramento y, por lo tanto, en la causalidad del mismo, dieron como resultado que la teoría de Casel se abriese hacia una dimensión antropológica que originalmente no había tomado en consideración. Hoy día se ha de reconocer que la teoría teológica de Odo Casel, prescindiendo del aparato analógico que la precede y que establece la relación entre los misterios paganos y los cristianos, en cuanto propone la presencia real del misterio en el acto de culto, ha alcanzado un amplio reconocimiento e incluso parece que ha sido admitida tanto por el magisterio de Pío XII en la *Mediator Dei*, al proponer que en toda celebración litúrgica están presentes la Iglesia y su divino fundador, como por la autoridad del Concilio Vaticano II, que en la constitución

⁷³ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 12, 1 (PL 192, col. 864).

apostólica *Sacrosanctum Concilium* habla de la especial presencia de Cristo en las acciones litúrgicas de la Iglesia ⁷⁴.

Por tratarse de un asunto en el que se vio inmiscuido el magisterio del Papa, damos una somera referencia a lo ocurrido con ocasión de la publicación de la encíclica *Mediator Dei*. En esta encíclica, como ya hemos dicho, puede entreverse como una insinuante aprobación de la teoría de Casel sobre la presencia de los misterios. Así lo interpretaron los benedictinos ⁷⁵, y es de suponer que nada hubiese pasado si los monjes se hubiesen reducido a exponer sus opiniones y no hubiesen llegado a comprometer la independencia del pensamiento de Pío XII, al identificarlo con el de Odo Casel. La respuesta, por medio del Santo Oficio, no se hizo esperar, y Roma declaró la autonomía del pensamiento del Papa, que en la encíclica sólo aparece ligado con la doctrina tradicional de la Iglesia. A estas horas, y hablando con rigor, no se puede decir que la *Mediator Dei* ataque o defienda la doctrina de Casel. A este respecto no dice nada explícito. Lo que sí es cierto, como advierte Oñatibia, es que el lenguaje litúrgico de la encíclica, por su viveza y modernidad, resulta sorprendente si se le compara con el estilo de anteriores documentos de la Curia Romana. Y esta vivencia de modernidad eclesial, hay que reconocerlo, es en sí misma hija del movimiento litúrgico, cuya influencia comenzaba a dejarse sentir ya en amplios ámbitos de la Iglesia, incluido el de Roma. Al margen de todo planteamiento polémico, y pensando hoy en lo que ocurrió ayer con ocasión de los comentarios a la encíclica, resulta presumible que si los abades benedictinos ⁷⁶, al escribir sus comentarios a la encíclica, no se hubiesen manifestado tan inclinados a lo suyo y no se hubiesen dejado arrastrar por el atractivo de la propia escuela, nada hubiese pasado y ahora se podría pensar que la encíclica sostiene de hecho una cierta vinculación con la doctrina de los misterios propugnada por Casel.

Ni la acogida que ha tenido la teoría de Odo Casel por parte de no pocos teólogos, ni el mismo reconocimiento del magisterio eclesial, si es que lo ha tenido, quiere decir que en la argumentación de Odo Casel no queden lagunas que rellenar y cuestiones que precisar. Y una de estas lagunas, por cierto, es de no poca importancia. Tratar de explicar cómo se puede dar en el acto de culto de hoy la presencia real de un hecho que por ser histórico pertenece al pasado del ayer, es sin duda una cuestión de máximo interés, que está pendiente de

⁷⁴ DS 384 y SC 7.

⁷⁵ Oñatibia, I. en *La presencia de la obra redentora*, p.83-85 ofrece una buena información sobre lo ocurrido.

⁷⁶ Los abades que escribieron fueron el de Maria Laach, Basilio Ebel, y el de Seckau, B. Reetz. Las referencias de publicación en OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora*, p.83-84.

un razonamiento adecuado. Hay que tener en cuenta que ya en los tiempos de Casel este fue, quizá, el aspecto de su teoría más puesto en litigio. Y para valorar su dimensión y percatarse de su trascendencia hay que tener en cuenta que su contenido afecta no sólo a la opinión de un teólogo, sino a una afirmación que de alguna manera está presente en la conciencia litúrgica de la Iglesia y que ha llegado a cobrar carta de naturaleza en el mismo magisterio eclesial. Porque no se puede olvidar que, desde el momento en que el Concilio Vaticano II no se ha reducido a afirmar que en la misa se aplica la obra de la redención, sino que ha enseñado que sobre el altar se celebra la obra de la redención, ha admitido, al margen de las teorías de las escuelas, una presencia real que es anterior y superior a la mera presencia operativa que se da al aplicar el efecto del sacrificio. Partiendo de esta enseñanza conciliar que propugna la presencia real, y por real operativa, de la obra de la redención, *opus exercetur*, dice el Vaticano II, bien vale la pena abrir un interrogante con el que formular metodológicamente la pregunta sobre la posibilidad de la presencia real del misterio perteneciente al pasado en la actual celebración litúrgica de la Iglesia.

Para reformular la pregunta crítica que se suscitó entre los intelectuales cuando oyeron hablar de la presencia real de un misterio ocurrido en el pasado, tomamos de prestado la formulación de Oñatibia que dice así: «¿Cómo se puede entender que un hecho que pertenece al pasado histórico se haga presente de nuevo en una acción ritual que se realiza en otro tiempo de la historia?... ¿Cómo se realiza esta presencia? ¿De qué clase de presencia se trata?»⁷⁷. Aquí radica la cuestión. Y si fuese Casel quien tuviese que contestar a estas preguntas diría que la presencia del misterio se da en el sacramento de forma objetiva y que, por lo tanto, la razón de ser de su presencia es anterior a la causalidad que de hecho actúa sobre el hombre precisamente por estar presente. Si se presta atención a lo dicho, se advierte que la dificultad teórica se acrecienta, en la medida en que se le escucha afirmar a Casel que el misterio obra porque está realmente presente, y que no se hace presente sólo por medio del efecto que causa.

Según la teoría de Odo Casel, el que está presente en la acción litúrgica es el misterio, y como consecuencia de su presencia, causa el efecto propio. No cabe duda de que para una mente regida por categorías que identifica la historia con la presencia física le resultará más que difícil, acaso imposible, explicar que un hecho pasado tenga presencia real en el presente. Ahora bien, como un estudioso no debe quedarse en la mera narración de las ideas, sino que debe,

⁷⁷ OÑATIBIA, I., o. c., p.23-24.

en la medida de lo posible, intentar dar una solución a los problemas que estudia, vamos a procurar en este caso dar una solución, y para ello nos instalamos en una perspectiva nueva que nos aporte categorías históricas distintas a las que se utilizaron en el pasado, con las que poder dar razón de un hecho pasado que es presente. Y para que la claridad nos acompañe desde el primer momento, nos adelantamos a advertir que la cuestión, desde el punto de vista metodológico y sistemático se reduce a un planteamiento sobre qué es y cómo ha de entenderse la historia.

Establecer la relación entre el pasado, el presente y el futuro como urdimbre del acontecimiento histórico es una de las cuestiones que ha apasionado y continúa apasionando al pensador del siglo xx. Determinar el vínculo existente entre el hecho ocurrido ayer y captado hoy con una objetividad operante es una de las cuestiones que ha apasionado a la filosofía, y en parte también a un sector de la teología de nuestro siglo. El siglo xix hizo ya sus tanteos en busca de solución a base de la doble concepción de la historia como evolución biológica y como desarrollo dialéctico, aunque no fue capaz de ofrecer una respuesta adecuada y satisfactoria a la pregunta que nos interesa. Los historiadores del siglo xix no fueron capaces de superar el materialismo, y con ello se incapacitaron para concebir el hecho histórico como un acontecimiento abierto hacia su propio futuro. En el siglo xx, los filósofos, preocupados temáticamente por la historia, han emprendido caminos nuevos y, superando todo tipo de mecanicismo, se han convencido de que la historia no es una ciencia empírica que reside en la acumulación de datos exactos ⁷⁸, y que no es tampoco algo que está fuera del hombre, sino que han cambiado el punto de mira y han comprendido que el hombre forma él mismo parte de la historia, y desde ahí se han preguntado qué repercusión tiene el pasado para el hombre en función del presente ⁷⁹. Los modernos filósofos de la historia, y también algún teólogo, como Bultmann, distinguen dos momentos bien diferenciados en el hecho histórico, a los cuales les han otorgado incluso nombres distintos. Re-

⁷⁸ Ortega y Gasset, con sarcasmo hasta cierto punto cruel, hace mofa de los historiadores positivistas de Alemania y escribe: «Los métodos, que son pensar mecanizado, han permitido, sobre todo en Alemania, el aprovechamiento del tonto. Y, sin duda, es preciso aprovecharlo, pero que no estorbe, como en los circos. En definitiva, los métodos históricos sirven sólo para surtir datos a la historia», en «La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la historiología», en *Obras completas* IV, segunda edición (Madrid 1951), p.533.

⁷⁹ Como puntos de referencia a este tema ofrecemos tan sólo tres nombres: el de Ortega y Gasset, con su artículo ya citado; el de Xavier Zubiri, en su estudio «Nuestra actitud ante el pasado», en *Naturaleza, Historia y Dios*, segunda edición (Madrid 1951), p.302-317, y, por último, el de Bultmann en su libro *Gesichte und Eschatologie* (Tübingen 1958).

servan el nombre de historia para el acontecimiento concreto que se ha dado en un momento determinado, y a la repercusión viva que este mismo hecho tiene en el futuro, a su presencia en el mañana, la denominan historicidad⁸⁰. Y hay que advertir que a quien reflexiona sobre el sentido de la historia lo que de veras le interesa es la historicidad, es decir, la repercusión del hecho histórico. Y este planteamiento resulta claro y convincente desde el momento en que se ha tomado en consideración al hombre como formando parte de la historia. Porque esta incorporación, que no es circunstancial, sino integral, por formar parte del ser histórico del hombre, obliga a preguntarse sobre la pervivencia del ayer en el hoy, desde el momento en que ambos quedan integrados en la unidad vital del hombre. A partir de aquí se puede afirmar que el ayer pervive en el hoy, al que fundamenta. En esta línea de pensamiento, Zubiri ha podido afirmar: «Somos el pasado, porque ya no somos realmente la realidad que el pasado fue en su hora. Somos el pasado, porque somos el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó el pasar de la realidad a la no realidad. Por esto, estudiar el presente es estudiar el pasado, no porque éste prolongue su existencia en aquél, sino porque el presente es el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse»⁸¹.

En todo hecho histórico, siguiendo los postulados de Zubiri, hay dos momentos: el que pertenece al ayer, con la concreción de sus circunstancias espaciales y temporales que lo delimitan en la realidad que se dio una vez, que es irrepitable, que ha desaparecido para siempre, y que, al «desrealizarse», según el decir de Zubiri, ha dejado de ser realidad, pero sus posibilidades no sólo perviven en el presente, sino que lo engendran hasta darle consistencia.

Recurriendo a esta distinción zubiriana para explicar el modo cómo puede hacerse realmente presente en la liturgia el misterio sobrenatural, es decir, el acontecimiento salvífico de la Pascua, habrá que afirmar que ningún hecho de los que integraron la obra de la redención, tomado en la concreción del espacio y del tiempo en que tuvo lugar, es repetible. Se ha de afirmar que en su temporalidad se ha «desrealizado», que ya no es, aunque siempre queda la noticia verídica que le otorga la consistencia de haber sido un hecho real y no una mera fantasía, pero esto es otra cuestión. Ahora bien, la repercusión del hecho de la Pascua, es decir, de la muerte y resurrección de Jesucristo, no solamente pervive en el futuro, sino que, gracias a

⁸⁰ Un perfecto exponente de este planteamiento lo ofrece Bultmann cuando distingue entre «Gesichte» o hecho histórico y «Geschichtlichkeit» o pervivencia del hecho histórico en el futuro.

⁸¹ ZUBIRI, X., o. c., p.317.

ella, a su presencia en la acción litúrgica de la Iglesia, alcanzamos la propia entidad cristiana y somos lo que somos. Si desde el punto de vista de la filosofía de Zubiri, el hombre de hoy es el engendrado por las posibilidades del ayer, teológicamente hablando hemos de afirmar que el hombre de hoy tiene vida sobrenatural desde los hechos históricos de Cristo, que no son un mero recuerdo, sino que son un presente desde las posibilidades de valor infinito que tuvieron en el momento de ser realidad histórica. Y la liturgia es el momento en que aquellas posibilidades se hacen realmente presentes, y porque están presentes obran, como ha enseñado el Vaticano II. A la luz del Concilio se puede decir que la Iglesia se va realizando en plenitud en la medida en que vive la presencia del misterio⁸². A tenor de esta reflexión se hace comprensible el pensamiento de Odo Casel cuando afirma que primero es la presencia real y objetiva del misterio y después la operatividad.

En toda celebración litúrgica, y por lo tanto en toda acción sacramental, quien se hace presente hoy es el mismo hecho salvífico obrado por Cristo ayer, y a través de su presencia real y misteriosa proyecta la operatividad, que arranca también del ayer histórico. Quizá a partir de aquí cobran un significado pleno las certeras palabras de San Agustín que dicen: Si bautiza Pedro, es Cristo quien bautiza; si bautiza Pablo, es Cristo quien bautiza; si bautiza Judas, es Cristo quien bautiza⁸³, porque, en último término, quien está presente en toda acción sacramental de la Iglesia, y por extensión en cualquiera de sus celebraciones litúrgicas, es el misterio salvífico de Jesucristo con la virtualidad de un hecho histórico que es actual.

La obra redentora obrada por Cristo durante su existencia histórica se actualiza en las acciones sacramentales de la Iglesia. Y para reforzar esta afirmación hemos de referirnos al comportamiento del Vaticano II cuando, al proponer la razón de sacrificio que tiene siempre cualquier celebración eucarística, no se contenta con afirmar que en la misa se aplican los méritos conseguidos por Cristo en el calvario, y con todo énfasis sostiene que cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, se realiza la obra de la redención⁸⁴. Sería demencial pensar que en el altar se repite en su materialidad el hecho histórico de la muerte de Cristo, el ayer, pero todos hemos de admitir que en el altar se reproduce cuanto fue y cuanto tiene de pervivencia el sacrificio salvífico de la muerte de Cristo, es decir, se

⁸² LG 11.

⁸³ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, 6, 8: «Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Judas baptizet, hic est qui baptizat», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XIII (BAC 139), p.194-195.

⁸⁴ LG 3: «Quoties sacrificium crucis, quo Pascha nostrum immolatus est Christus (1 Cor 5,7), in altari celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur».

obra el mérito de su ofrecimiento redentor. De ahí que la misa, como enseña Trento, sea auténtico sacrificio, y no una mera conmemoración del sacrificio.

Un hecho a tener en cuenta para comprobar el asentimiento de la Iglesia a la presencia real del misterio en sus celebraciones litúrgicas, es la evocación que hace del pasado mediante el recuerdo, lo cual equivale a reconocer presente lo que como dato histórico pertenece al ayer. Así, la celebración eucarística, supremo acto litúrgico de la Iglesia, tiene lugar sobre el esquema del recuerdo, de la anamnesis. En el canon romano se emplea la fórmula *unde et memores*, y en las restantes plegarias eucarísticas el recuerdo constituye el armazón de su estructura, por cuanto la celebración eucarística es siempre un memorial. Y lo mismo puede decirse de toda celebración sacramental, pues en cada una de ellas se recuerda al Señor que perdona, conforta, constituye en unidad matrimonial o envía a anunciar el evangelio. En toda celebración sacramental, como ha enseñado el Vaticano II, se recuerda al Señor que está presente. Y esto es así porque todo recuerdo litúrgico, toda anamnesis, representa y concreta la figura misteriosa y redentora de Jesucristo que por evocado está presente y, en consecuencia, con presencia operativa.

El sacramento, en cuanto recuerdo y presencia del Señor, aglutina en sí de manera sintética toda la historia de la salvación en los tres momentos del pasado, el presente y el futuro a partir de la Pasión del Señor como acontecimiento cumbre de la redención del hombre ⁸⁵. Nadie como Santo Tomás ha plasmado con tanta lucidez esta realidad, al afirmar del sacramento que es un signo que recuerda lo que ha pasado, la Pasión de Cristo, que demuestra lo que ocurre en el hombre, la gracia que recibe como don merecido por la Pasión de Cristo, y que prefigura la gloria futura que el hombre habrá de recibir ⁸⁶. Por ello, la realidad sacramental no se agota en ser causa de la gracia en un momento dado, sino que por la misma razón de su causalidad sacramental actualiza el pasado en el presente y proyecta el presente hacia el futuro escatológico. El sacramento, en su sentido pleno, es la síntesis de la historia salvífica que opera sobre el hombre, ya que causa en él la gracia en el presente desde el pasado que actualiza, y lo proyecta hacia la plenitud en el futuro eterno de la visión beatífica. El sacramento acaba siempre posibilitando al hombre la realización de su finalidad última y escatológica. Y si se tiene

⁸⁵ HAERDELIN, A., «Dos caminos para aproximarse a la teología sacramentaria de Santo Tomás de Aquino», en *Veritas et sapientia* (Pamplona 1975), p.355.

⁸⁶ *Suma Teológica*, III, q. 60. a. 3. ad c.: «Sacramentum est signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae».

en cuenta que toda acción sacramental es siempre una acción de la Iglesia, se habrá de concluir que en la sacramentalidad eclesial se da la presencia real del misterio de Cristo. Esto es en último término lo que el Vaticano II ha enseñado⁸⁷. Por ello, Schillebeeckx ha escrito con toda precisión: «Los sacramentos en su calidad de “mediación” entre Cristo y nosotros, deben considerarse menos como un lazo entre el sacrificio histórico de la Cruz y nuestro mundo del siglo veinte, que como un lazo entre el Cristo que está ahora vivo en el cielo y nuestro mundo actual. Más exactamente, en los sacramentos se realiza el encuentro inmediato entre el Kyrios vivo y nosotros. Los sacramentos son este encuentro. Y este encuentro inmediato con Cristo explica precisamente la triple dimensión histórica de los sacramentos»⁸⁸.

El Espíritu Santo, móvil del comportamiento sacramental de la Iglesia

Hemos estado afirmando que hoy se predica de modo casi unánime de los sacramentos que son acciones celebradas por la Iglesia. Quien analiza los motivos por los que se ha llegado a esta afirmación, advierte que ha sido el cambio de perspectiva en la consideración de los sacramentos la que ha motivado esta manera nueva de enjuiciarlos. Y es que la actual reflexión sacramental ya no se fundamenta en la consideración abstracta y apriorística de los sacramentos, sino en su valoración como realidades concretas celebradas por la Iglesia. El hecho de la liturgia que celebra los sacramentos ha servido de móvil inductor para afirmar de los sacramentos que son acciones.

Este nuevo planteamiento, que desde un punto de vista lógico es sumamente correcto, pues lo que se celebra tiene siempre un sentido dinámico y por lo tanto acaba siendo una acción, suscita en la reflexión teológica una pregunta que desde su sencillez resulta fundamental. Que la Iglesia celebre los sacramentos, es un hecho tan patente que no requiere ulterior prueba ni reflexión. Pero precisamente a partir de este hecho tan claro surge formulada esta otra pregunta: ¿por qué celebra la Iglesia los sacramentos? Reflexionar sobre un hecho apoyándose sobre el hecho que se investiga adquiere visos de un planteamiento sofista; por ello, si se quiere explicar el porqué del

⁸⁷ SC 7: «Christus Ecclesiae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis... Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat, quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit».

⁸⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965), p.78.

hecho eclesial de la celebración de los sacramentos es preciso atender a la pregunta formulada con la intención de conseguir una respuesta convincente.

Prescindiendo en este momento de las muchas cuestiones que se refieren de modo directo a la institución de los sacramentos, y a las que tendremos que dedicarnos en el capítulo próximo, hemos de mantener la pregunta formulada con el intento de averiguar por qué la Iglesia celebra los sacramentos. Y si queremos contestarla con respuesta clara y concisa, habremos de decir que la Iglesia celebra los sacramentos porque cree en la palabra de Jesucristo y, al mismo, tiempo la obedece. Cree en la palabra de Cristo, que impera las acciones sacramentales, y presta obediencia a esta palabra, que le ha sido propuesta como un imperativo institucional. Por ello, toda acción sacramental, la administración de cualquier sacramento, es de modo simultáneo un acto de fe y un acto de obediencia de la Iglesia a la palabra de Jesucristo. Porque la Iglesia cree en la palabra que Cristo dijo y porque obedece a lo que Cristo mandó por su palabra, administra cada día los sacramentos. Por ello, se ha de concluir que mientras la Iglesia se mantenga fiel y crea y obedezca a la palabra institucional de Jesucristo, continuará teniendo en su vida un comportamiento sacramental.

Quede pues claro que el sacramento en concreto, es decir, cada administración sacramental es una respuesta de fe y obediencia de la Iglesia a la palabra de Jesucristo. Ahora bien, como quiera que la Iglesia no es una entelequia, ni una entidad muerta, sino un cuerpo vivo y orgánicamente estructurado, según la describe el Vaticano II⁸⁹, de ahí que su respuesta a la palabra de Jesucristo, por necesidad, tiene que ser también orgánica y viva, es decir ha de tener la estructura de una acción celebrada por toda la Iglesia en respuesta a la palabra de Jesucristo.

Pero cuando la Iglesia responde a la palabra de Dios no lo hace a impulso de factores meramente humanos, como pueden ser la científica verificación histórica de un dato sobre el mandato institucional de Cristo, o la lógica conclusión de un silogismo correctamente compuesto y que conduce necesariamente a la aceptación de la fe. Y no ha de ser así porque la palabra revelada de Jesucristo, aunque en su realidad temporal fue un hecho que se realizó dentro de un marco histórico concreto y que se expresó con categorías lógicas, no se comprende en su contenido sobrenatural ni por el exclusivo camino de la verificación histórica ni tampoco por el de la conclusión lógica. Así se desprende del texto del Evangelio que transcribe la parábola propuesta por Jesucristo en la que Yahvéh, al denegar la petición del

⁸⁹ LG 11.

rico Epulón para que el mendigo Lázaro se hiciera presente entre los vivos a fin de que sus hermanos no cayesen también en aquel lugar de tormento, afirma de modo contundente que quien no obedece a Moisés y a los profetas, aunque vea resucitar a un muerto no creerá⁹⁰. La fe, según la doctrina de la parábola, no se apoya en hechos extraordinarios, sino en la aceptación de los profetas. Y en la misma línea de pensamiento, el Evangelio recuerda que Jesús proclamó ante Caifás su condición de hijo de Dios, y que sus palabras fueron entendidas en su materialidad, y esta intelección, en vez de inducir a un acto de fe, condujo a una blasfemia que acabó siendo argumento para la muerte de Cristo⁹¹. Caso clarísimo en el que se comprueba que la fe no es la conclusión de un mero silogismo en el que las premisas proponen como entendido un hecho sobrenatural y la conclusión ha de ser necesariamente creer en este hecho. A la fe no se llega por el camino de la historia ni por el de la razón, aunque una y otra sean dos potentes aldabas que suscitan en la inteligencia y en la sensibilidad del hombre la preocupación por Dios y por su búsqueda. El hombre llega hasta Dios motivado y conducido por el impulso del Espíritu Santo, sin cuya ayuda nadie puede pronunciar ni el nombre del Señor⁹². Desde aquí hay que concluir que la fe y la obediencia de la Iglesia en su comportamiento sacramental son obra del Espíritu Santo, que la impulsa a creer en la palabra institucional de los sacramentos y la dispone para obedecerla. Bajo el impulso del Espíritu Santo, la Iglesia responde a la palabra de Dios con la celebración litúrgica de los sacramentos.

Si es cierto, como se ha preguntado Congar⁹³, que la reflexión mantenida tradicionalmente en el seno de la teología latina, y por derivación también en el comportamiento litúrgico, no ha tomado en consideración suficiente la acción del Espíritu Santo a la hora de enjuiciar la razón de ser de la Iglesia y de su comportamiento sacramental, pues ha contemplado los sacramentos desde una perspectiva exclusivamente cristológica sin contar apenas con la participación del Espíritu Santo, con grata satisfacción se advierte en la teología posconciliar un cambio de planteamiento basado en el recurso directo a la acción eclesial del Espíritu Santo.

Desde el punto de vista de los sacramentos, la teología está reavivando la conciencia sobre el cometido del Espíritu Santo en cada celebración sacramental, a partir de la invocación epiclética que le dirige la Iglesia en cada celebración eucarística. Una observación

⁹⁰ Lc 16,27-31.

⁹¹ Mt 26,65.

⁹² 1 Cor 12,3.

⁹³ CONGAR, Y., «Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine?», en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théol. G. Philips* (Gembloux 1970), 41-63.

atenta a los ritos sacramentales permite advertir que en su íntima estructura litúrgica contienen siempre una invocación al Espíritu Santo. La Iglesia, reunida en la fe por la fuerza del Espíritu, al celebrar la palabra de Cristo en la acción sacramental reconoce y proclama que la gracia causada por los sacramentos es siempre un don divino que, como tal don, es concedido siempre por el Espíritu Santo. Por ello, la Iglesia, desde su estructura orgánica, invoca al Espíritu Santo para que el signo sacramental otorgue al hombre la eficacia que tiene asignada desde el momento mismo de su institución. Así se refleja en las plegarias eucarísticas elaboradas después de la reforma litúrgica promovida por el Vaticano II. Al comienzo de la plegaria II, inmediatamente antes de la consagración, la oración dirigida al Padre dice: «Santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu, de manera que sean para nosotros cuerpo y sangre de Jesucristo, nuestro Señor». Con contenido idéntico, aunque con redacción algo más amplia, en la plegaria III y también antes de la consagración se le pide al Padre «que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para ti, de manera que sean cuerpo y sangre de Jesucristo, Hijo tuyo y Señor nuestro». Y en ambas plegarias, después de la consagración, se pide de nuevo la intervención del Espíritu Santo para que la presencia eucarística de Jesucristo cause sobre los fieles la unidad eclesial, efecto propio de la eucaristía⁹⁴. La invocación al Espíritu, la epiclesis eucarística, no pone en tela de juicio la causalidad de los sacramentos *ex opere operato* enseñada por Trento, sino que reconoce que aquello que se realiza en todo sacramento es una acción que desde su naturaleza sobrenatural requiere la fundamentación cristológica y la presencia activa del Espíritu Santo.

Así se ha de deducir del texto institucional de Jn 20, 21 en el que la capacidad de perdonar el pecado va vinculada a la recepción del Espíritu Santo. Y si esta recepción está vinculada de modo institucional a la fundamentación del sacramento del orden, la estructura que ella supone continúa obrando en cada circunstancia cuando el ministro como tal ministro confiere un sacramento. Una perfecta interpretación de este pasaje de San Juan la ofrece Lutero cuando afirma que hay dos modos de recibir el Espíritu Santo, uno que afecta directamente a la santidad personal, y es el más importante, y otro que hace referencia directa al ministerio, y en virtud de cuya recepción las acciones sacramentales conceden de manera infalible la gracia de Dios⁹⁵. Desde aquí Lutero acierta en su formulación cuando

⁹⁴ En la plegaria eucarística II la oración dice: «Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregate en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y sangre de Cristo», y en la III se pide: «para que... llenos de su Espíritu Santo formemos en Cristo un sólo cuerpo y un sólo espíritu».

⁹⁵ LUTERO, *Wochenpredigten über Joh. 16-20*, WA 28, 467, 40-468, 8.

al ministerio lo llama ministerio del Espíritu Santo. Y apropiándonos este modo de decir, a todos los sacramentos deberíamos denominarlos sacramentos del Espíritu Santo.

La presencia del Espíritu Santo en toda acción sacramental no puede faltar nunca, si se tiene en cuenta que el orden salvífico de la redención implica tanto la misión del Verbo como la del Espíritu Santo. Porque si Jesucristo, como el Verbo encarnado, obró objetivamente la redención en la cruz, tan sólo a través del Espíritu Santo alcanza en cada hombre el efecto pleno cuando llega a ser redención personal. Y si se tiene en cuenta que los sacramentos son los medios a través de los cuales se le aplica al hombre la gracia merecida por Jesucristo, en su administración tiene que estar operativamente presente el Espíritu para que cada persona, hombre o mujer, se disponga a recibir el don divino que le salva. Si la salvación es siempre obra de Cristo y del Espíritu Santo, los sacramentos han de serlo también, por ser los medios a través de los cuales llega hasta el hombre el don salvífico de la Pascua.

