

## Preámbulo

*Los sacramentos están, por así decirlo, «en cautividad»: su poder liberador se manifiesta con dificultad en nuestra sociedad técnica, la cual parece ser alérgica a los ritos y a los lenguajes simbólicos y prefiere los discursos racionales y los procedimientos unívocos, tan característicos del espíritu científico. Para que los ritos —y los sacramentos, por tanto— recobren la vida, es preciso que hagan posible captar, sentir y expresar las alegrías, las tensiones, los conflictos, las esperanzas y las contradicciones de las diversas existencias individuales y colectivas. Y todo ello en una sociedad que tiende a suprimir el simbolismo y a reducir el intercambio al mero consumo o a la gestión racional de las personas.*

*No es mi propósito, en absoluto, elaborar una teoría de los ritos y los sacramentos, si por ello se entiende una exposición deductiva de lo que deberían ser los ritos y de lo que debería ser una teología acabada de los sacramentos cristianos. Mi proyecto consiste, más bien, en partir de comunidades que viven unos ritos, a veces sacramentales, a veces no sacramentales. La presente obra elabora una teoría únicamente en la medida en que presenta de manera sistemática lo ya vivido por determina-*

dos grupos. Parte, pues, de tradiciones concretamente practicadas, más que de tratados de teología. Pero, al mismo tiempo, no pretende en modo alguno reflejar todas las riquezas de las tradiciones cristianas que hablan de los sacramentos. Su objetivo es más concreto. Presupone una manera, entre otras muchas, de reflexionar teológicamente: la que consiste en partir de la fe de las comunidades y que a veces ha sido denominada «teología inductiva». Este método tiene la ventaja de estar más directamente en contacto con lo que viven determinados grupos y comunidades de base. Y tiene el inconveniente, propio de toda espiritualidad concreta, de poner el acento más en unos aspectos que en otros de las tradiciones cristianas. Ahora bien, de lo que no se le puede acusar es de negar las dimensiones tradicionales menos explícitas. Esta norma de interpretación es válida, por otra parte, para todo trabajo teológico, porque ninguno de ellos está en condiciones de pretender reflejar todas las riquezas de la revelación cristiana.

Este método de «teología inductiva», por otra parte, no es tan nuevo como algunos piensan. Sería fácil mostrar que la norma habitual de la reflexión teológica (y no me refiero precisamente a los textos académicos, simples vademecums de «conclusiones» recogidas a lo largo de los siglos) consistía en partir de la vida de las comunidades. Por lo que se refiere concretamente a los sacramentos, la Patrística jamás hizo otra cosa que elaboraciones a partir de la «*lex orandi*» (la manera concreta de orar del pueblo de Dios). Y fue ahí precisamente donde se injertaron las «*quaestiones*» y «*determinationes*» clasificadoras desde el siglo IX al siglo XIV. Es únicamente a partir del siglo XVII cuando se tiene la impresión de haberse impuesto —por muy variadas razones, entre ellas el auge de una nueva forma de racionalidad— el método teológico racionalista y deductivo que ha dominado hasta hace bien poco.

*El enfoque por el que hemos optado no deja de plantear una serie de cuestiones que voy a intentar poner de manifiesto en este mismo prólogo. El lector menos interesado por precisiones metodológicas puede, si así lo desea, prescindir de estas consideraciones, a veces más arduas que el resto del libro.*

*La presente obra pretende utilizar un lenguaje simbólico, con toda la espontaneidad que le es propia. Es con esta perspectiva con la que hay que entender las citas evangélicas: el hecho de citar textos sin «desmitificarlos» no significa en absoluto el menor desprecio por las recientes aportaciones de la exégesis crítica. Lo mismo se diga de los lenguajes rituales, que únicamente adquieren su significado en relación a las experiencias de comunidades vivas. Un enfoque puramente racionalista resultaría radicalmente limitado para abordar este empeño.*

*Habrán quienes, tal vez, encuentren que la obra insiste demasiado en lo que acontece en la comunidad y demasiado poco en la acción directa de Dios. Esta insistencia extrañará a quienes apenas acostumbran a reconocer a Dios y su acción a través de lo humano y en lo humano. El presente libro, por el contrario, presupone que Dios se hace visible precisamente a través de la realidad humana de las acciones y los ritos concretos, y no con ocasión de dicha realidad. Afirmar que es lo ritual comunitario lo que actúa no significa en modo alguno infravalorar la acción de Dios, sino simplemente precisar el modo de hacerse presente Dios entre los hombres y las mujeres. Observación esta muy importante si no se desea incurrir en el falso dilema entre cristianismo vertical u horizontal, entre transcendencia o immanencia.*

*El texto que aquí presentamos es una contemplación de los sacramentos «a riesgo de incurrir en lo fenomeno-*

*lógico y lo sociológico». A primera vista podría parecer una especie de sociología religiosa de los sacramentos. Puede leerse en esta perspectiva, si se desea, y considerar las prácticas rituales sin ver en ellas una manifestación, una «epifanía» de Dios. Pero los ritos sacramentales no son en primer lugar instrumentos de la Iglesia para solventar conflictos de la sociedad, sino que son el lugar en el que los cristianos, en la fe, reconocen a Cristo, corazón y origen de toda liturgia, que tiene el poder de reconciliar a los seres humanos con Dios y entre sí mismos.*

*Algunos, según sea su espiritualidad, serán más sensibles a aquellas representaciones de Cristo que muestran su trascendencia y a la imposibilidad de identificar absolutamente su «epifanía» con algo humano: Señor del mundo, Maestro de Verdad, El que une consigo a la Iglesia y la pone en manos del Padre, etc. Yo, por el contrario, tiendo más bien a intentar descubrir la acción de Cristo que compromete toda la existencia a través de la andadura histórica del pueblo de Dios en la historia santa. Al mostrar la realidad humana que se celebra en las liturgias no pretendo reducir los sacramentos a una celebración, por parte de los cristianos, de su propia vida, como si excluyera implícitamente a Dios.*

*Cada uno de estos dos tipos de espiritualidad tiene sus ventajas y sus ambigüedades. Indudablemente, ambos poseen una cierta complementariedad, necesaria para las comunidades cristianas. Pero lo importante es que la atención a la epifanía de Dios en la historia no se convierta en una «inmersión» en la historia que haga imposible expresar simbólicamente el Don gratuito y la admiración agradecida que provoca; en otras palabras, la actividad de adoración (y Dios sabe las ambigüedades que puede ocultar esta palabra) expresa una dimensión constitutiva de las tradiciones cristianas. Y, por otro lado,*

*esta dimensión no puede hacer olvidar que, según esas tradiciones, es en la historia —y en todas sus concreciones— donde Dios se hace visible, haciendo de ella una historia de salvación, una historia de liberación.*

*El método de esta obra —que apela a las ciencias humanas y a la teología— implica una serie de problemas teóricos que no voy a tratar de resolver aquí. Se trata de problemas que son ya tradicionales, al menos desde que la Edad Media se preguntó acerca de la articulación de la teología con la filosofía (y recordemos, por otra parte, que esta última desempeñaba entonces una función que hoy ha sido asumida en parte por las ciencias humanas). ¿Es la teología una ciencia humana y en qué consiste su carácter específico? ¿Cuál es su relación con la fe? ¿Cómo pueden las demás ciencias humanas abordar aquello de lo que habla la teología? ¿Qué relaciones se pueden establecer entre las expresiones espontáneas de la fe, las teologías «doctas» y los análisis que las ciencias humanas hacen de las prácticas cristianas? Estas preguntas remiten al compromiso de fe que subyace a la racionalidad teológica, así como a las ideologías concretas que fundamentan las ciencias humanas (aunque esto último es algo que suele escaparse más a menudo). Y remiten también a los interrogantes relativos a la naturaleza de la racionalidad. Pero hoy por hoy no parecen haber encontrado respuestas únicas y sencillas.*

*El método teológico suele ser definido como la interpretación de la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia. Planteada de este modo, la teología parece poder prescindir de toda ciencia humana... y sin embargo, a partir de la Edad Media se sabe que la teología presupone y se apoya en una filosofía. Sin duda, la definición del método teológico sería más adecuada si (en conformidad, por otra parte, con las orientaciones del último Concilio) se añadiera: «...en las tradiciones vivas de la*

*Iglesia confrontada con el mundo». Es manifiesta, pues, incluso en el trabajo teológico, la necesidad de una mirada procedente de otra parte y que, al estilo del «paganos» que hay dentro de San Pablo, sacuda y agreda en cierto modo a los teólogos, a veces demasiado apresuradamente satisfechos de poder expresar la revelación y su propia inteligencia. Desde esta perspectiva, los resultados de las ciencias humanas no son simples «datos» de los que pueda servirse la reflexión teológica como si fueran ideológicamente neutros, sino que son algo que toda teología debe necesariamente confrontar si no quiere esclerotizarse y distanciarse del «mundo».*

*Así pues, mi trayectoria arranca de la vida de las comunidades cristianas que confrontan sus prácticas de fe con «otras» perspectivas, propias, por ejemplo, de los enfoques fenomenológicos, sociológicos y hasta político-económicos. No se trata de dar a estas disciplinas el carácter privilegiado de «expertos» capaces de juzgar «objetivamente» la fe, porque también ellas están vinculadas a prácticas sociales y a compromisos concretos. Pero esta confrontación con las ciencias humanas (como la confrontación con los paganos en San Pablo) obliga a mirar de un modo nuevo las realidades de fe (en nuestro caso, los sacramentos). El propio vínculo de estas realidades con el acontecimiento salvífico (Jesús) se percibe entonces bajo una nueva luz que permite una mejor manifestación de determinados aspectos de la vida sacramental. Por fin (y es la última etapa de la andadura), lo que de este modo se plantea es confrontado con la Escritura, en las tradiciones vivas de la Iglesia. Esta etapa, en parte recorrida en esta obra, es necesariamente incompleta, porque no puede ser enteramente teórica; es la práctica concreta de todo el pueblo de Dios —y no sólo de los intelectuales o de los obispos— la que puede activar la norma de fe que es la Escritura leída en la Iglesia.*

*Semejante andadura suscita también interrogantes acerca del papel de la racionalidad teológica en la comunidad cristiana. ¿Cómo hacer que funcione, en adecuada relación dialéctica, una doble expresión de fe: la espontánea, del pueblo, y la docta, de los clérigos teólogos (incluso aunque sean laicos en el sentido canónico de la palabra)? No olvidemos que, desde hace mucho, la comunidad cristiana se ha constituido en una división social de «roles»: el pueblo (laicos, miembros del «laos») y los clérigos. De una parte hay un pueblo que desea celebrar su vida; de otra, una clase clerical que no deja de recordar —mediante su función y su servicio, y con razón (en los dos sentidos de esta expresión)— que sería falso creer que cualquier rito sirve para celebrar a Jesucristo. Pero semejante organización social instituye una serie de tensiones dialécticas demasiado frecuentemente endurecidas por las teorías que legitiman —correctamente, por otra parte— el magisterio.*

*Algunas de estas tensiones entre una religión popular y una racionalidad teológica dejan su huella, consiguientemente, en el texto que presentamos. Tratar de reducir las a un mal y superficial funcionamiento del magisterio y de la teología no sería correcto, como tampoco lo sería atribuir las sin más a una agresividad anticlerical —fácilmente comprensible, por otra parte— contra el orden/desorden establecido. Aunque todo esto puede estar presente, de lo que se trata más bien, en mi opinión, es de las consecuencias de la «violencia» inherente a toda «razón», y que se encuentra, en particular, en la raíz de nuestra racionalidad occidental, y de modo especial en la racionalidad teológica. Queda todo un trabajo por realizar si se desean medir las implicaciones del doble discurso cristiano: el discurso teológico, «docto», y que socialmente funciona como tal, y la expresión espontánea de la fe. Unos análisis teóricos en profundidad de esta tensión dialéctica harían, indudablemente, que los diver-*

*Los discursos y métodos teológicos, así como la noción de ortodoxia, perdieran su falsa transparencia, al mismo tiempo que servirían para hacer fructificar mejor los ministerios vinculados a la noción tradicional de «magisterio».*

*Pero el objetivo de esta obra no consiste en clarificar estas cuestiones teóricas, porque se mueve en ese terreno mixto y mal señalado de la fe y las ciencias humanas. Y es ahí donde el libro espera hacer avanzar determinadas cuestiones para que los ritos y los sacramentos puedan vivir en nuestra sociedad técnica, para que se recupere la dinámica que encierran en sí y que nuestras racionalidades racionalistas o científicas han ahogado en ocasiones.*

Quisiera manifestar mi agradecimiento a todas las personas que, con sus consejos y sus críticas, me han ayudado a producir esta obra: M. F. Becker, V. Beuvens, P. de Clerck, D. Dufrasne, C. Gortbecke, A. Postal (†), G. Rulmont-Ugeux, S. Séron, P. Tihon y mis alumnos y alumnas de Namur y Filadelfia, sin olvidar la ayuda que, como secretarias, me han prestado N. Renkin y C. Fallay.