

JOSE L. LARRABE - ALFREDO SIMON

LOS SACRAMENTOS EN NUEVAS PERSPECTIVAS *

La riqueza sacramental de Oriente y Occidente

Merece la pena hacer una nota bibliográfica en torno a la obra de Robert Hotz de este mismo nombre o título con la que el autor se propone «la exposición de los fundamentos y de la historia de la evolución de la comprensión de los sacramentos en la Iglesia ortodoxa: lo que une y lo que separa en la comprensión de oriente y occidente será sacado aquí a la luz» (Prólogo, p. 12).

I. EN TORNO AL MISTERIO-SACRAMENTO

A primera vista sólo dos sacramentos aparecen como instituidos por el mismo Cristo según la Escritura. Pero tanto católicos como ortodoxos afirman la institución por Cristo de los siete sacramentos porque la Iglesia, tras Pentecostés, sigue la obra salvadora de Dios y procede de Cristo (p. 22).

En la primera parte expone el desarrollo histórico de la comprensión de los sacramentos en oriente y occidente en los primeros siglos siguiendo las diferentes nomenclaturas, pero yendo al fondo del *mysterion* griego, *sacramentum* latino (cf. p. 23ss).

1. Se estudian en las páginas 6 y siguientes las fuentes del «misterio» en la Iglesia: AT (p. 26), NT (p. 27), Cultos Misterios (p. 30), Justino, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Orígenes (para quien Cristo es el misterio fundamental y fundante del que se derivan los misterios de la Escritura, la Iglesia, los Sacramentos y, entre ellos, sobre todo la Eucaristía).

2. Mérito de esta obra es haber estudiado también el «Misterio» en el esquema del pensamiento platónico: arquetipo e imagen, aplicándolo —desde

* ROBERT HOTZ, *Los Sacramentos en nuevas perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1986.

fuentes cristianas— al bautismo y a la eucaristía «sacramenta potissima» (Cirilo, Basilio, Crisóstomo, etc.).

3. La aplicación del concepto de «Misterio» a «Sacramento» en los Padres de la Iglesia es estudiada a partir de la página 57. Cuando se tradujo el concepto griego *mysterion* al latino *sacramentum* (más estático), se puso de manifiesto la diferencia de interpretación y pensamiento que existía entre Oriente (visión) y Occidente (escucha).

En los primeros siglos cristianos aún se empleaba en sentido amplio el concepto *mysterion* para designar todo lo misterioso en la naturaleza y en la revelación. Para Orígenes el poder de Dios actúa en los símbolos prefigurativos del A.T. en su realización en la obra salvadora de Cristo y en su compleción en la palabra y el culto de la Iglesia hasta la plenitud escatológica.

Tertuliano trasladó el sentido profano que tenía (dinero para un proceso judicial y juramento militar) al bautismo sobre todo. Agustín acentuará el signo visible que remite a una realidad divina, con la que es semejante. Pero ¿cómo se compagina esto con la presencia real en la eucaristía? Es la divergencia griega-latina sobre el contenido o no del arquetipo en la imagen.

En resumen, la realización del *mysterion* (lo misterioso, la acción) produce el *sacramentum* (el signo, la cosa) (p. 75).

II. DESARROLLO DE UNA TEOLOGÍA GENERAL DE LOS SACRAMENTOS

4. *Caminos separados en oriente y occidente* (p. 80).

Hasta 1054 los sacramentos como tales no fueron objeto de controversia entre las Iglesias católica y ortodoxa, sino sólo cuestiones rituales o disciplinares. Después del gran cisma sí se siguieron caminos oficialmente separados sobre la doctrina sacramental. *Oriente* mantuvo más bien la orientación neoplatónica y *occidente* se abrió más a la nueva filosofía, al aristotelismo.

5. *De sacramentis in genere*.

En la primera escolástica, después de las condenaciones sobre Berengario, sobresale Hugo de S. Víctor (influenciado por S. Agustín y el Pseudo-Dionisio), que piensa el sacramento como un elemento material sensible que representa, designa y contiene una gracia espiritual. Pedro Lombardo († 1160) evita el 'elemento material' e introduce la noción de causalidad y de *signum*: «Sacramento es signo de la gracia de Dios y forma de la gracia invisible de tal manera que lleve la imagen de esta gracia y sea causa de la misma.» Ven también que son siete los sacramentos. En esta época fueron elaborados ya algunos elementos de la doctrina de los sacramentos: *opus operatum*, intención del ministro y disposición del que lo recibe, el carácter sacramental... (p. 90).

La irrupción del aristotelismo en el siglo XII cambió el mundo de las ideas occidentales. Su mayor representante es Tomás de Aquino (1225-1274). S. Buenaventura continuará pensando según el tradicional neoplatonismo-agustinismo. Tomás de Aquino transpone el esquema de las cuatro causas a la comprensión de los sacramentos, con lo que se separa de la concepción oriental. Da más importancia a la palabra y a la *causa* del efecto: la gracia. El sacramento es signo conmemorativo de la pasión de Cristo, signo indicativo de la gracia y signo prefigurativo de la gloria futura. Estas categorías

presentarán algún problema como la pérdida del carácter misterico, el individualismo o la falta de aplicación al matrimonio y a la penitencia (p. 96).

Lutero, en el primer período, consideró los sacramentos como la unidad de signo, significación y fe. Rechazó el *opus operatum*, en realidad, en una visión no católica. En una segunda etapa, un sacramento y palabra de Dios, signo y promesa. Aunque reconoció una acción óptica de los sacramentos, su concepción de ellos es, sobre todo, existencial (sacramentos *para nosotros*) (p. 104).

Zwinglio rechazó tanto la doctrina sacramental católica como la luterana y la anabaptista. Calvino limita también los sacramentos al bautismo y la Santa Cena. Para él, incluyen un proceso doble: la palabra de Dios a los hombres (don gratuito) y la respuesta del hombre a Dios (devoción), y su fruto depende del Espíritu Santo (objetivamente) y de la fe (subjektivamente). Rechaza la causalidad (p. 117).

Trento definirá los sacramentos como *signos sensibles de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible* (S. Agustín) y en 13 cánones explicita la doctrina contra los reformadores: los sacramentos instituidos por Jesucristo son siete, son diferentes de los de la Antigua Alianza y, en cuanto a su finalidad, son necesarios para la salvación, son signos eficaces *ex opere operato* que otorgan la gracia a quienes no ponen *obex*; el bautismo, la confirmación y el orden imprimen *character indelebilis*, no todos pueden administrarlos y ha de hacerse con la intención de la Iglesia.

El Vaticano II ha puesto en primer plano la dimensión eclesial de los sacramentos y supera la visión individual y cosística de ellos (p. 127).

III. LA TEOLOGIA SACRAMENTAL ORTODOXA

6. Las «Confesiones» en el ámbito ortodoxo.

En los siglos XVI-XVII las iglesias ortodoxas también se vieron obligadas a confrontar su doctrina con la de la Reforma. Este es el origen de las *Confesiones* (p. 141).

El patriarca de Constantinopla, Jeremías II, comentó varias veces la *Confesión de Augsburgo* en su correspondencia con los teólogos de Wittenberg. Sus opiniones sobre los *mysteria* coinciden en gran parte con la doctrina sacramental latina, excepto que evita el concepto de «transubstanciación» y pone énfasis en la *epiclesis*, etc. Algo distinto ocurre con la *confessio fidei* de Cirilo I Loukaris, que se aparta de la comprensión ortodoxa de la fe en favor de la calvinista. Respecto a los sacramentos, sólo admite dos como instituidos por Jesucristo (bautismo y eucaristía). Cirilo II convocó un sínodo para condenar a Cirilo I, pero el calvinismo siguió influyendo y sólo con ayuda de la escolástica católica se pudo refutar su doctrina sacramental.

Pedro Mogila (1595-1646) presentó en 1640 su *Confessio Dei orthodoxa*, una especie de catecismo muy copiado de los catecismos católicos latinos, incluida la doctrina sacramental. Esta *Confessio* no fue aprobada sino después de una purificación y adaptación griega en el sínodo de Iasi (1642), con el título *Orthodoxos omologia*. Con todo, quedó la doctrina general según la tradición latina en cuanto al número de los *mysteria*, su definición, sus condiciones (materia y forma), su necesidad. Sólo en la eucaristía resaltaron la *epiclesis*, después de la cual sucede la transformación (*metousiosis*).

En 1672, el concilio de Jerusalén confirmó la nueva doctrina sacramental ortodoxa contra los protestantes, con el prestigioso patriarca Dositeo II. En él se aprobó la *Confessio Dosithei*. De esta forma, la doctrina latina penetró cada vez más en la ortodoxia, a pesar de su escolasticismo.

7. Testimonios de la superestructura latina (p. 174).

Hay tres tipos fundamentales de definiciones ortodoxas de los *mysteria*, influenciados por la doctrina católica-escolástica de Trento, y un cuarto tipo de influencia protestante. Todos destacan dos momentos centrales en la acción sacramental: uno visible, sensible; y otro invisible, sobrenatural. Y también dos elementos del signo sensible: materia y forma (desde el siglo XIII); la cosa (agua, vino...) como materia, y la palabra como su forma. Desde el siglo XVI se va aceptando esta distinción en oriente, pero también es refutada por no armonizarse con la concepción neoplatónica. Más éxito que las categorías hilemórficas tuvo el pensamiento de la causalidad en la eficacia de los *mysteria*, que era negada por los protestantes (p. 181).

Sin embargo, el oriente ve en los *mysteria*, más que medicinas para nuestras miserias, una epifanía, una manifestación de Dios y la efusión de energías deificantes (p. 188).

Hay dos condiciones para que un *mysterion* sea verdadero y real y saludable (*no usan 'válido'*):

- a) Los prerequisites en el ministro, que son:
 - un obispo, o sacerdote legítimo (laico, para el bautismo),
 - que actúe con la intención correspondiente al *mysterion*, según lo hace la Iglesia.
- b) Condiciones del sujeto: no debe poner ningún impedimento. Sólo quien lo recibe dignamente es introducido en la salvación.

En oriente no hay, sin embargo, principios jurídicos precisos como en occidente. Aquí no se pueden repetir los tres sacramentos que imprimen *carácter imborrable*. En oriente sí, si han sido administrados fuera de la Iglesia (*sic*).

IV. MYSTERIA. LA PROSECUCION DE LA OBRA SALVADORA DE CRISTO OPERADA POR EL ESPIRITU

Los *mysteria* están estrechamente relacionados en la ortodoxia. No se tratan autónomamente, como en occidente, sino en el contexto de la eclesiología. Toda la vida de la Iglesia es una vida sacramental. El hombre recibe la gracia por medió de los *mysteria* (p. 213).

8. Los «mysteria» tal como los ve la nueva eclesiología ortodoxa.

El viraje eclesiológico fundamental lo comienza A. S. Jomyakov (1804-1860), que, frente al principio de autoridad eclesiástica, coloca la libertad interior del hombre en Cristo, la cohesión de los fieles por la gracia y el amor, que es donde reside la infalibilidad, y cuya manifestación está en los *mysteria*; la salvación viene por la Iglesia y los *mysteria* de Cristo. Este pensamiento

significa el retorno a la doctrinal tradicional oriental de corte neoplatónico, más mística y apofática que escolástica, y va a ser muy influyente.

Las Iglesias ortodoxas no han dispuesto de una doctrina dogmáticamente elaborada de los *mysteria* en general. La divergencia con católicos y protestantes es por la comprensión de la naturaleza de la Iglesia. Se propugna ahora un alejamiento de la escolástica por un retorno a la patrística (p. 225).

La eucaristía es el *mysterion* de los *mysteria*, es el *mysterion* de la misma Iglesia a la que cimenta y de la que expresa su esencia, y los restantes *mysteria* están ordenados a ella.

Para N. N. Afanas'ev (1893-1966), la *eclesiología eucarística* de la primitiva Iglesia se fue convirtiendo en una *eclesiología universal*, al asimilar la estructura del imperio y su primer sistematizador fue Cipriano de Cartago. Las primeras iglesias locales eran autónomas e independientes.

Estas tesis no son aceptadas totalmente, entre otras cosas, porque en la ortodoxia no existe ninguna *eclesiología* precisa. Su mérito es haber resaltado el aspecto de misterio de la Iglesia y de comunidad sacramental, ambos influyentes en el Vaticano II.

N. N. Afanas'ev define los *mysteria* como «acciones sagradas, que se realizan de acuerdo con la voluntad de Dios, y en los que los dones del Espíritu, pedidos por la Iglesia, se revelan a la Iglesia por su testimonio». Todos los sacramentos se dirigen a la eucaristía, que completa el testimonio de la Iglesia (p. 251).

En oriente se acentúa mucho más el carácter cósmico de la salvación, la transfiguración del hombre y de toda la creación. Para los padres griegos, todo ser creado está llamado a la unión con Dios en la Iglesia. Según O. Clément, la Iglesia es el «misterio cósmico del Resucitado». Y para Smeman, toda la liturgia es «sacramental, un acto transformador y un movimiento hacia adelante, cuyo fin es sacarnos de 'este mundo' y hacernos partícipes del mundo que 'está por venir'». En la eucaristía converge lo que aconteció en y por Cristo, y el Reino que está por venir.

El Vaticano II ha puesto de relieve el aspecto de Iglesia *sacramentum*, superando la idea postridentina de Iglesia *institución*, más jurídica que mística-salvífica. De esta forma, el acercamiento ecuménico ha sido muy notable, pues estos elementos ya los poseía la teología ortodoxa desde hace años. La causa ha sido, sin duda, el retorno a las mismas fuentes de la tradición de los padres (p. 261).

9. El aspecto pneumatológico de los «mysteria» como característica esencial.

«La Palabra se ha hecho carne para que podamos recibir el Espíritu Santo» (S. Atanasio). «Dios se hace hombre, para que el hombre se haga Dios» por el Espíritu. La obra de Cristo tiene por objeto la naturaleza común; la obra del Espíritu Santo se dirige a las personas, participantes en la Iglesia de la plenitud de la gracia (V. Losskiy). La Iglesia en su esencia no es otra cosa que un reflejo de la Trinidad (p. 268).

En contraposición a la teología latina, la oriental siempre ha puesto más de relieve la importancia del Espíritu Santo en los sacramentos. «Es el santificador que nos une con Dios» (S. Basilio). Y él es el que consuma la economía de la salvación.

La cuestión de la *epiclesis* es importante para el diálogo ecuménico. La

epiclesis es siempre una parte constitutiva esencial de toda «acción sagrada» (Tertuliano, Cirilo de Jerusalén). Según la mayoría de los testimonios antiguos, se coloca *después* de las palabras de la institución de la eucaristía, pero en occidente, desde el siglo IV, se acentuó más las palabras de la institución y en oriente se dio más importancia a la epiclesis como invocación del Espíritu y súplica para la consagración, pues después de Pentecostés, la unión con Cristo sólo se realiza en el Espíritu Santo. El Espíritu hace presente a Cristo y es primicia del Reino por venir, un *maranatha* (p. 275).

Las palabras de la *institución de la eucaristía* para los ortodoxos sólo tienen un sentido histórico, narrativo, mientras que para los católicos sólo la fórmula que realiza el sacramento, pronunciadas por el sacerdote *in persona Christi*. Es la invocación del Espíritu Santo la que otorga a las palabras conmerativas la *anámnesis* de la manifestación de Cristo que transforma los dones. El sacerdote habla *in persona Ecclesiae* e *in nomine Christi*, actúa en nombre del pueblo reunido que confirma la epiclesis con su *amén*. La eucaristía representa un continuo pentecostés que reúne a los fieles en el *soma pneumatikon* de Cristo, en la *koinonia de la Iglesia* (p. 283).

Todos los *mysteria*, como todas las acciones de la Iglesia, tienen su epiclesis. Las fórmulas sacramentales tienen un *carácter deprecativo* en el que el agente principal es el Espíritu Santo y el sacerdote es sólo su instrumento (no se dice «yo te bautizo...», etc.). Por esto, es superfluo para el punto de vista ortodoxo el concepto *ex opere operato*, y no ve claro la limitación de los *mysteria* a siete.

El *bautismo*, sobre cuya agua se dirige la epiclesis para consagrarla, significa la irrupción de los «tiempos nuevos». La *consagración del santo crisma* es un rito sacramental, análogo a la epiclesis eucarística, y es símbolo de la salud y la luz. Se usó para la *coronación del emperador* como grado superior de la confirmación.

El *matrimonio* es también *mysterion*, como ya decía S. Pablo: «Gran misterio es este, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,32), y se realiza con la invocación al Espíritu Santo en la Iglesia, comunidad de amor en la que se integra el matrimonio. Hombre y mujer representan la imagen de unidad de Cristo y de la Iglesia. Esta imagen del amor divino también se realiza en el celibato consagrado, el monaquismo, considerado como estado de la *metanoía* y un segundo bautismo (p. 298).

La *ordenación* incluye también la epiclesis y presenta grandes semejanzas con la entronización de un igumeno o archimandrita. la *unción de los enfermos* ocupa un lugar particular entre los *mysteria*, pues en él se *pide* la gracia de la curación (no se otorga) y algunos han dudado de su condición de *mysterion*. Otros, por el contrario, han añadido el rito del entierro a los *mysteria*. Una estructura semejante a los *mysteria* tiene la *consagración de una iglesia* y del altar; los iconos son muy importantes y revelan siempre una realidad santa, son *sacramenta*, signos, encuentro salvífico de Dios con los hombres, y están llenos del Espíritu Santo (p. 311).

A diferencia de occidente, es el Espíritu Santo, por la epiclesis, el que transforma los *dones eucarísticos*. La teología del Espíritu Santo ha marcado la tradición oriental quizá desde el siglo IV con la herejía de los macedonianos que negaron su divinidad, y ha tenido sus repercusiones en la teología sacramental y en la comprensión del misterio jerárquico.

10. El «número septenario», el símbolo de la totalidad.

La *heptada* ha sido comprendida en los diferentes pueblos y culturas como número simbólico que significa plenitud, totalidad y perfección. Así también en la Biblia y los Padres de la Iglesia (p. 320).

El primero que ofreció el catálogo de los siete sacramentos fue Pedro Lombardo († 1160) en sus *Sentencias*. Y el primer documento es la confesión de fe del Papa Inocencio III contra los valdenses en 1208. Después del Concilio II de Lyon (1274) se difundió en oriente junto con otra corriente que no lo aceptó tanto por ampliarlo como por reducirlo (sobre todo a tres).

Una de las razones para las reservas ante la *heptada* sacramental oficial era que «toda obra realizada en la fe, en el amor y en la esperanza llenará al hombre del Espíritu de Dios y llama a la gracia divina invisible». Algunos incluso colocaban la consagración monástica en el mismo rango que el bautismo y la eucaristía. No hay, por tanto, una distinción clara entre sacramentos y sacramentales (Meyendorf), como también se atribuyó al número 7 un valor simbólico y no aritmético, dice.

11. En el momento crítico de una evolución.

Como se ha visto, la doctrina latino-escolástica influyó la teología sacramental de oriente apartándose en cierto modo de su genuina tradición, a la que hoy vuelven muchos teólogos.

El Vaticano II se ha abierto a la *tradición oriental*: evitar hablar del número 7 de los sacramentos, se unen sacramentos y sacramentales como «acciones sagradas» (*mysteria*), se da importancia central a la eucaristía y se describe a la Iglesia como «sacramento» (*mysterion*). Amplió el número de *plegarias eucarísticas*, dos de ellas provenientes de la tradición oriental: la II, basada en la llamada *Tradición apostólica* de Hipólito, y la IV, basada en las *Constituciones apostólicas* de origen antioqueno (p. 348).

Aunque Pablo VI reformó el rito de la *confirmación* en 1969, las ideas orientales difícilmente pueden ponerse de acuerdo con la praxis litúrgica occidental que administra ahora la confirmación después de la primera comunión, en contraposición a la práctica oriental. Con todo, sí se ha destacado su lugar como sacramento de la iniciación cristiana, que culmina en la eucaristía. Algunos teólogos ortodoxos, como Amougou-Atangana, no consideran la confirmación como un nuevo sacramento, sino como la última etapa del bautismo.

En la *unción de los enfermos* (antigua «extremaunción») la Iglesia latina se ha acercado a la praxis oriental, de acuerdo con las antiguas costumbres eclesíásticas, y trata de que ya no sea una unción de moribundos, sino de enfermos (p. 357).

El restablecimiento del *diaconado permanente* por el Vaticano II se apoya también en las tradiciones orientales. Con todo, según I. G. Coman, quedan discordancias claras entre la teología católica y la ortodoxa, sobre todo en la pneumatología: el Vaticano II parece como si separase la acción de Cristo y la del Espíritu Santo: desconoce la «estructura epiclética» de los sacramentos con la consiguiente dependencia de la jerarquía. No obstante, el autor termina el capítulo y todo el libro valorando positivamente el giro decisivo hacia la tradición oriental de la reforma de los ritos sacramentales tras el

Vaticano II que representa un influjo de la teología oriental de los *mysteria* en la doctrina sacramental occidental contemporánea.

APRECIACIONES EN TORNO A LA OBRA

Esta obra de R. Hotz consigue notablemente sus objetivos: expone claramente y con buenos fundamentos el origen, las connotaciones y la evolución histórica del concepto *mysterion*/sacramento tanto en la tradición de la Iglesia oriental, en la que se centra más, como en la tradición latina, cuyos momentos más decisivos son la traducción del concepto griego *mysterion* por el latino *sacramentum* y la influencia del pensamiento aristotélico en la doctrina sacramental; y, por otra parte, analiza el desarrollo de las influencias mutuas que ha sufrido la teología sacramental de ambas Iglesias en dos grandes épocas sobre todo: el siglo XVII, cuando la concepción latino-escolástica occidental influye en la doctrina oriental, y el siglo XX, con el Vaticano II, en el que la teología católica es influida por la ortodoxa, que desde el siglo XIX se había renovado acudiendo a la patrística griega y acentuando, en consecuencia, los aspectos eclesiológicos y pneumatológicos de los sacramentos.

Constituye, sin duda, este mutuo acercamiento un gran paso ecuménico y, por tanto, un gran logro del movimiento teológico actual, y tal era uno de los fines del Concilio Vaticano II.

Veamos a continuación algunos aspectos concretos:

1. En varias ocasiones alude el autor a la práctica de la administración del sacramento de la confirmación que en la Iglesia oriental se hace junto al bautismo siguiendo la tradición de la Iglesia primitiva (p. 46). Las razones teológicas son claras (p. 352-355), pero pienso que habría que añadir las razones pastorales que actualmente guían la praxis occidental, también importantes.

2. En el punto 5 sobre el desarrollo de la teología sacramental, después de varias páginas sobre la Reforma y Trento, queda, quizá, pobre e insuficiente el tratamiento de la doctrina del Vaticano II en unas líneas (p. 127), aunque es cierto que alude a ella en otras partes, pero no sistemáticamente.

3. Habría que notar la imprecisión en que se mueve la doctrina ortodoxa que tal vez ha favorecido la comprensión de los sacramentos más como una manifestación de Dios que como «medicinas» y cosas jurídicas como predominaba en occidente hace años.

4. Otra valoración positiva merece el acercamiento eclesiológico católico-ortodoxo desde principios de siglo, claro y natural por la vuelta a unas fuentes comunes, los padres griegos. Lo mismo se puede decir de la doctrina eucarística. Para los católicos la eucaristía constituye igualmente el centro y base de los demás sacramentos y de la misma Iglesia. La pneumatología necesita algún desarrollo ulterior, pero nadie duda ya de su importancia y la cuestión del *Filioque* ha pasado a segundo término.

5. Para terminar, ya que el autor alude al tema (p. 346), creo que sí hay que decir con él que la Iglesia se ha acercado a la tradición oriental en el orden doctrinal.