

JOSÉ GRANADOS\*

## **EL SER Y LA PERSPECTIVA SACRAMENTALES: UNA MIRADA AL FUTURO**

Fecha de recepción: 21 de julio de 2021

Fecha de aceptación: 15 de septiembre de 2021

**RESUMEN:** El artículo quiere avistar líneas fecundas de desarrollo de la sacramentología. Para ello comienza mostrando *cómo* nuestra época busca lo trascendente en el espacio del cuerpo y en el interrogante sobre la configuración del tiempo de la vida, temas muy cercanos a la lógica sacramental. Se analiza entonces la reflexión reciente sobre los sacramentos y las respuestas que ofrece a estas inquietudes. Se pueden describir, a esta luz, varias trayectorias de investigación: el nexo del septenario con la Eucaristía; el desarrollo de una cristología eucarística; la relación entre lógica sacramental y lenguaje del cuerpo; la capacidad del septenario para configurar el tiempo y la historia; la mirada sacramental sobre la Iglesia y su misión. Se concluye, en fin, que a más de un objeto de la teología por cuyo futuro nos preguntamos, los sacramentos son el lugar donde emplazarnos para descubrir y generar las posibilidades de futuro de toda cuestión teológica.

**PALABRAS CLAVE:** carácter sacramental; cuerpo; Eucaristía; historia; Karl Rahner; Odo Casel; sacramento; símbolo; teología litúrgica; tiempo.

---

\* St. John Vianney Theological Seminary: josegranados@dcjm.org;  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8935-984X>

### ***Sacramental Being and Sacramental Perspective: Looking into the Future***

**ABSTRACT:** The article explores fruitful lines of development for sacramental theology.

It shows first how contemporary society seeks the transcendent in the relational space of the body and in the question about the temporal structure of human life and history, both topics very much related to the sacramental logic. It then analyzes recent theological reflection on the sacraments and the tools it provides to address these concerns of our time. In this light it proposes paths for future research: the link between the seven sacraments and the Eucharist; the development of a Eucharistic Christology; the relationship between the logic of the sacraments and the language of the body; the capacity of the sacraments to configure human time and history; a sacramental view of the Church and of her mission. In this prospective view, the sacraments come out, not only as an object of theology whose future we wish to understand, but as the vantage point from which to envision and to generate the future possibilities for theology as a whole.

**KEY WORDS:** sacramental character; body; Eucharist; history; Karl Rahner; Odo Casel; sacrament; symbol; liturgical theology; time.

Cuando san Pablo viajaba prisionero de Jerusalén a Roma sufrió un naufragio ante las costas de Malta. San Lucas, al narrárnoslo, cultiva el suspense (cf. Hch 27,9-44). Antes de escollar, la nave pasa una noche anclada cerca de la costa, mientras los tripulantes se preguntan si el que viene será el último amanecer de ellos.

Al viaje le ha reconocido la exégesis valor simbólico<sup>1</sup>. Representa la situación de la Iglesia que surca junto a la humanidad el mar de este mundo, sabiéndose amenazada de hundimiento, pero contando con una gran esperanza. Esto enlaza bien con la impresión de un Occidente, no solo cada vez más secularizado, sino cada vez más olvidadizo de la dignidad personal del hombre. La crisis se ha agravado por una pandemia que parece anublar del todo el porvenir. ¿Qué futuro nos aguarda?

Quiero aplicar esta pregunta a la reflexión teológica sobre los sacramentos, tan unida a la vida de la Iglesia. No planteo, ciertamente, un ejercicio de futurología imaginativa, que tendría poco de científico. Pero sí cobra sentido preguntarse por lo que está llamada a ser la teología, o mejor, lo que estamos llamados los teólogos a hacer de ella.

---

<sup>1</sup> Cf. el estudio de Daniel Marguerat. *Les Actes des apôtres* (13-28). Genève: Labor et Fides, 2015, *ad locum*, con bibliografía.

Eso sí, tampoco se trata de un simple desiderátum, es decir, de lo que idealmente tendría que llegar a ser la teología, sino de lo que está llamada a ser en esta situación de la Iglesia y del mundo. Pues solo las circunstancias concretas permiten explorar las posibilidades en el horizonte. Y además estas circunstancias concretas tienen una historia, un argumento que las ha llevado hasta hoy, y que pide ser continuado, o al que tal vez haya que hacer frente, pero con el que en todo caso hay que contar.

San Pablo, ante las costas de Malta, da muestras de tener en cuenta la situación en que se halla la nave: conoce el mar embravecido, los marinos que intentan salvarse solos huyendo en botes, los soldados que, ante el naufragio, quieren acabar con la vida de los prisioneros...

Ahora bien, por vital que sea este contexto de la época para escudriñar el futuro, hay que añadir un segundo contexto, más originario. Pues el futuro de la teología viene determinado, sobre todo, por el empuje de la revelación cristiana y de su desarrollo en los tiempos. Será importante, entonces, para realizar esta prospectiva, estudiar la reflexión teológica reciente, inspirada en las fuentes de la revelación, y las posibilidades que nos abre. El mismo Pablo, para saber qué ocurriría con la nave, no contó solo con la situación que le rodeaba, sino con la revelación de Dios, que le había asegurado que todos los tripulantes se salvarían (Hch 27,21-25).

Esta es, por tanto, la pregunta: ¿qué posibilidades se abren hoy a la teología de los sacramentos, habida cuenta del empuje de su manantial originario en la revelación cristiana y de las corrientes sociales que nos han llevado adonde nos encontramos?

Quiero adelantar la respuesta, que tiene que ver con el título que se me sugirió para este artículo: «el ser sacramental». Lo comprendo, no solo como título general, como si el «ser sacramental» fuese aquello de lo que se quiere averiguar el futuro, sino precisamente como una de las posibilidades de la teología sacramental en los próximos años. Es decir, se trata de saber si la teología sacramental acertará a ver los sacramentos como capaces de incidir en el ser profundo de los hombres; como comunicación a los hombres del ser de Cristo; como acceso al ser de las cosas, de los hombres, de Dios.

La mirada al futuro, ya de por sí ardua, se complica porque se formula en un momento de desconcierto y cambio, cuando parece remitir la crisis del coronavirus que estalló en 2020. En efecto, el miedo y el parón de la sociedad han obrado transformaciones ocultas cuyo alcance no salta a la vista. Y la crisis ha afectado de lleno precisamente a los sacramentos,

por el peligro de contagio, que ha obligado a aclarar cuál es el peso y la importancia de ellos, pues solo así se podía saber qué riesgos era razonable correr para celebrarlos y recibirlos.

Pero la pandemia puede traernos luz, en cuanto nos ayuda a dar un sesgo interesante a nuestro título: ¿van a ser los sacramentos cada vez más virtuales, en su acepción de «no presenciales»? ¿O volveremos a valorizar la presencia? Solo en este último caso se podría hablar plenamente del «ser sacramental», ya que lo radicalmente real (aquello en lo que la realidad radica) se da en el encuentro y la presencia entre personas y en el entrelazarse de las vidas de ellas.

Ahora bien, junto a estas dos miradas (a la situación social, al desarrollo teológico) que permiten ver el futuro, san Pablo añade una tercera, que toca especialmente a los sacramentos. Pues no le basta al Apóstol conocer las turbulencias marinas para vislumbrar el futuro, y ni siquiera poseer el mensaje tranquilizante de Cristo, sino que, en la noche del barco amenazado, celebra una fracción del pan, que evoca la Eucaristía (Hch 27,34-38).

Sucede entonces como si solo desde este espacio sacramental, que se abre en el espacio turbulento de la tormenta, se pudiese asegurar la mirada al futuro. Pues, realizando el rito, Pablo identifica su suerte con la de Cristo que, antes de padecer y de ser resucitado, también partió el pan. De modo que este espacio eucarístico no solo permite ver la salvación, sino que la realiza en Pablo y sus compañeros, dándosela a participar.

Todo esto significa que los sacramentos no son solo un objeto de la teología, de los cuales podemos preguntarnos cómo los pensaremos en el futuro, sino también el lugar desde donde puede verse el futuro y, aún más, desde donde se genera este futuro. Por eso al título «ser sacramental» he añadido: «perspectiva sacramental».

Según lo dicho, nuestro primer paso consistirá en determinar la circunstancia social y religiosa en la que nos hallamos (1). Indagaremos después hasta dónde ha llegado la reflexión reciente sobre los sacramentos, pues solo así se capta el nivel desde el que puede proyectarse hoy el quehacer teológico (2). Esto nos permitirá intuir los posibles despliegues futuros de la sacramentología, que pasan por redescubrir los sacramentos como atalaya generativa de toda visión teológica (3).

## 1. EL ENTORNO SOCIAL Y RELIGIOSO Y LAS POSIBILIDADES DE LA SACRAMENTOLOGÍA HOY

Propio de nuestra época es que han cambiado los espacios y tiempos donde el hombre se pregunta por lo trascendente. Y esto no puede dejar de afectar a la teología de los sacramentos, los cuales marcan precisamente el lugar y el tiempo del encuentro del cristiano con Dios.

### 1.1. UN NUEVO LUGAR DE EXPERIENCIA DE DIOS: EL CUERPO PROPIO

La secularización de Occidente puede verse, no como simple olvido de Dios, sino como un desplazamiento de los lugares donde se le busca, de forma que Dios desaparezca de determinados ámbitos y se concentre sobre otros<sup>2</sup>.

Charles Taylor ha descrito tres etapas en la evolución de los espacios donde lo divino se deja encontrar<sup>3</sup>. En el *Ancien Régime*, anterior a la época moderna, lo divino impregnaba el cosmos y constituía la atmósfera de toda actividad humana, como creencia arraigada y que se daba por obvia. En un segundo momento (los tiempos modernos) surgió lo que Taylor llama «época de la movilización», porque los cristianos se movilizan para hacer presente a Dios en el orden social, dando equilibrio y armonía a la plaza pública.

Pues bien, en la revolución de Mayo del 68 se origina un tercer estadio, vigente hoy. La novedad pasa por el descubrimiento del cuerpo y de la sexualidad como una vivencia central de la persona que la sociedad puritana había silenciado. Lo trascendente ya no está en el cosmos ni en el entramado social, sino en el deseo corporal y en la emoción amorosa. Vienen a la memoria los versos que mucho antes del 68 escribiera Pedro Salinas: «los besos que me das / son siempre redenciones»<sup>4</sup>.

Más de medio siglo después de la revolución sexual se puede constatar cierta desilusión con respecto a esta esperanza puesta en el cuerpo<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. Pierpaolo Donati. *La matrice teologica della società*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.

<sup>3</sup> Cf. Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge, MS – London: Harvard University Press, 2007, 436.

<sup>4</sup> Pedro Salinas. *La voz a ti debida*. Buenos Aires: Losada, 1949, 62.

<sup>5</sup> Cf. Byung-Chul Han. *Agonie Des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012.

¿No se ha terminado por estrechar de nuevo el espacio que el cuerpo nos abre? ¿No se ha angostado la relación hombre-mujer, privada de su potencial, al diluirse la diferencia de los sexos? ¿Y no se achica también el espacio padres-hijos, por la tendencia a mirar al hijo como proyección del deseo de los padres?

El problema parece derivar precisamente del modo de concebir la transcendencia inscrita en el cuerpo, como autoexpresión del sentimiento íntimo del sujeto. El cuerpo al que se ha dado valor es un cuerpo que rechaza un lenguaje común que lo preceda y que ofrezca un cauce a la expresión del amor. Este cuerpo, separado del orden social y del orden cósmico, acaba retrayéndose sobre sí mismo, y pierde su promesa de transcendencia.

Podemos preguntarnos si no es posible una trayectoria distinta para pensar el cuerpo, una trayectoria que aprecie el vínculo entre experiencia corporal, orden social y orden cósmico, donde lo social y lo cósmico no serían red que se impone desde fuera y reprime el deseo, sino ámbitos connaturales a la experiencia más originaria y auténtica del cuerpo.

Pues bien, precisamente los sacramentos revelan la importancia de la carne para la relación con Dios, y la abren al orden social y cósmico. Y aunque en ellos el cuerpo habla un lenguaje muy diferente al que le atribuye hoy la sociedad, sigue habiendo un punto común: es el cuerpo el que habla. Se presenta así una oportunidad para el anuncio creyente, la cual puede describirse con un símil geométrico: el itinerario religioso de la sociedad resulta ser tangencial con la línea que trazan los sacramentos cristianos. Son dos trayectorias muy distintas, pero hay un punto de contacto, lo que permitiría a la trayectoria de los sacramentos ofrecer otras posibilidades de desarrollo a la línea de la religiosidad contemporánea. Un ejemplo: ¿no tiene la cultura del tatuaje un punto de tangencia con la visión del bautismo como sello impreso en el cuerpo del cristiano?

## 1.2. LA CRISIS DEL SENTIDO DEL TIEMPO: NUEVA OCASIÓN PARA ABRIRSE A LA TRANSCENDENCIA

Otro elemento importante, acentuado por la pandemia de 2020, es la inquietud con respecto al curso del tiempo y de la historia. La visión de un indefectible progreso, en singular, contra la que se habían levantado ya fuertes argumentos, se difumina ahora también en la experiencia de

las masas. Lo cual se acentúa con la conciencia de la amenaza ecológica. Parece que la sociedad se ha quedado sin proyectos, o que le queda solo el proyecto de conservar el planeta. Pero este, por ser proyecto meramente conservativo, nace más del miedo que de la esperanza, y tiene difícil suscitar entusiasmos.

Junto a esta crisis del proyecto común se da, a la vez, una gran dificultad para entender la marcha de la vida personal, es decir, para narrarla de forma unitaria. Pensemos en las dificultades para prometer fidelidad, propias del sujeto emotivo, lo que hace difícil enlazar los momentos de nuestra biografía. Se da además una ignorancia con respecto a nuestros orígenes, que se hundan en oscuros procesos evolutivos y parecen por ello privados de sentido humano. Y añádase la crisis de la natalidad, con lo que tiene de pérdida de esperanza en un futuro nuevo.

Puede decirse que la vivencia del tiempo se vuelve a hacer inquietante y, de este modo, abre al sujeto más allá de sí, hacia algo que le trasciende. Esto puede promover, es verdad, el nacimiento del llamado sujeto episódico, para quien el tiempo se abre, sí, a la transcendencia, pero en forma de trazo o rasgo discontinuo, singular e irrepitable<sup>6</sup>. Pero cabe otra posibilidad ante este descontrol del propio tiempo: la apertura más allá de uno mismo hacia alguien que pueda dar unidad a las distintas dimensiones del tiempo y conferir flecha a la historia. La transcendencia se encontraría, entonces, en la fidelidad que sostiene una vida y en el relato que asocia su principio y su fin, lo cual consueña con el Dios bíblico.

Pues bien, el sacramento toca precisamente la temporalidad de la vida humana, siendo recuerdo de la pasión y resurrección de Cristo y participación nuestra en ellas, para alcanzar vida perdurable. Ya santo Tomás de Aquino señalaba el triple signo sacramental como *memoria* de la acción salvífica originaria, *presente* de la gracia que se comunica y *futuro* de la resurrección de la carne que el sacramento anticipa<sup>7</sup>.

Lo que vemos, de nuevo, es que una trayectoria de nuestra época se hace tangente con la línea propia de los sacramentos, en cuanto en ellos se fragua la unidad de un tiempo articulado. Puede suceder que la tangencia sea puntual, que cada línea siga su camino, pero también que la línea de los sacramentos aproveche el contacto para enlazar a sí a la otra línea, propia de la época actual, y encauzarla hacia una trayectoria

---

<sup>6</sup> Cf. Galen Strawson. "Against Narrativity". *Ratio* 17 (2004): 428-452.

<sup>7</sup> Cf. *STh.* III, q.60, a.3, in corp.

distinta. ¿Qué opciones se abren a esta posibilidad? Antes de responder examinemos los caminos que ha seguido la reflexión teológica de los sacramentos en el pasado reciente.

## 2. ALGUNAS TRAYECTORIAS DE LA TEOLOGÍA DE LOS SACRAMENTOS HASTA HOY

Nos interesan las líneas más prometedoras, las que más dejan esperar. Veremos que estas no escasean, lo cual permite a la teología sacramentaria partir de un nivel elevado para los retos que se presentan hoy.

- a. La primera línea viene de la práctica litúrgica, y está representada por la obra de Odo Casel. El teólogo benedictino recuperó una visión de la liturgia como espacio vivo de relación con el misterio de Cristo. Esto permitió superar una cierta reducción funcionalista del sacramento, que lo miraba solo como herramienta que transmite la gracia. Y se pasó a verlo como nuevo ambiente donde se vive el contacto personal con el misterio, y desde donde puede accederse a su contemplación teológica<sup>8</sup>. Hay que añadir que Casel no supo articular bien teóricamente su propuesta, tan fecunda, pues la unió en exceso a los misterios del helenismo (y no al trasfondo del Antiguo Testamento) así como al supuesto platonismo de los Padres (y no al anclaje de los Padres, a través del pensamiento tipológico, en el culto y en el sentido de la historia propios de Israel)<sup>9</sup>.
- b. Precisamente en el ámbito teórico se desarrolla vigorosa y con influjo la propuesta de Karl Rahner<sup>10</sup>. Rahner emprende una reflexión sobre el concepto de «símbolo real» (*Realsymbol*), o símbolo que hace presente en sí lo simbolizado<sup>11</sup>. Esta visión simbólica sirve para entender el ser de todas las cosas, pues todo lo real se

---

<sup>8</sup> Cf. Arnold Schilson. *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*. Mainz: Matthias Grünewald, 1982.

<sup>9</sup> Es la crítica que hace Gottlieb Söhngen a Odo Casel: *Symbol und Wirklichkeit in Kultmysterium*. Bonn: Peter Hausteiner, 1937.

<sup>10</sup> Sobre el influjo de Rahner en la sacramentología posterior, cf. Andrea Bozzolo. *La teologia sacramentaria dopo Rahner: il dibattito e i problemi*. Roma: LAS, 1999.

<sup>11</sup> Cf. Karl Rahner. "Zur Theologie des Symbols". En *Schriften zur Theologie*, vol. 4, 275-311. Einsiedeln: 1964.



expresa y, solo expresándose, llega a ser lo que es. Rahner parte de la fuente del ser, el misterio trinitario de Dios, pues allí el Hijo es Símbolo del Padre. Y ve su realización máxima en la Encarnación, símbolo corporal donde se manifiesta y se deja encontrar el misterio divino. De hecho, Rahner asigna al cuerpo un papel clave para entender los «símbolos reales», pues en el cuerpo se expresa y se contiene la persona. Los sacramentos, en esta visión de Rahner, son realizaciones concretas de un simbolismo más amplio, y la sacramentología abarca, como ocurría en Casel, toda la teología. Hay, ciertamente una diferencia: si para Casel el acceso al misterio ocurría desde la celebración concreta de los sacramentos, para Rahner los sacramentos son realizaciones derivadas de la ley universal del ser.

La segunda gran contribución de Rahner deriva de la anterior y se refiere a la relación entre los sacramentos y la Iglesia<sup>12</sup>. Rahner propone que la Iglesia es el sacramento fundamental que emana de la Encarnación, y entiende los siete sacramentos como distintas actuaciones de ese sacramento fundamental que es la Iglesia. De este modo Rahner piensa resolver limpiamente la cuestión de la institución del septenario por parte de Jesús: basta probar que el Maestro instituyó la Iglesia sacramento, pues los siete están incluidos en ella. Ahora bien, mientras la idea del símbolo real eleva lo sacramental para interpretar desde ello toda la realidad, la dependencia de los sacramentos con respecto a la Iglesia relativiza a los siete para privilegiar una visión general de sacramento. El límite de la rica propuesta de Rahner se expresa en este dilema: exaltar el concepto amplio de sacramento conduce a disminuir el valor de los sacramentos concretos. Lo que los sacramentos ganan de general parecen perderlo de específico<sup>13</sup>.

- c. Parte de Rahner una línea de reflexión que prolonga la perspectiva moderna del teólogo alemán a la posmoderna de hoy. Su representante más influyente ha sido Louis-Marie Chauvet<sup>14</sup>. Chauvet insiste justamente en el cuerpo y en el lenguaje como ambientes

---

<sup>12</sup> Cf. Karl Rahner. *Kirche und Sakramente*. Freiburg: Herder, 1961.

<sup>13</sup> Es la crítica que, contra Karl Rahner, mueve Giuseppe Colombo. “Dove va la teología sacramentaria?”. *La Scuola Cattolica* 102 (1974): 673-717.

<sup>14</sup> Cf. Louis-Marie Chauvet. *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. París: Cerf, 1987.

desde los que se accede al mundo y que están en la base de toda vivencia ritual o simbólica. De este modo se enriquece un aspecto de la visión de Rahner, que había identificado en la Palabra hecha carne al símbolo real por excelencia. Ahora bien, Chauvet propone subrayar no tanto la presencia sacramental, sino su ausencia: el sacramento sería signo de que ahí no está Dios. Más que de «ser sacramental», habría que hablar de «no-ser sacramental». Hay una tendencia excesiva al «no-ser» en la teología de Chauvet, que olvida que el cuerpo es ante todo positividad, sea desde la creación, sea desde la resurrección de Cristo. Pues el cuerpo es afirmación que nos precede, recuerdo de un origen que sigue manando, anticipo de una plenitud que ya se deja sentir.

- d. Otra línea de reflexión comparte también con Rahner la visión simbólica de todo lo creado, pero no acepta la deducción rahneriana de los sacramentos desde la Iglesia<sup>15</sup>. Su formulación más concisa se encuentra en la frase de Henri De Lubac: «los sacramentos hacen la Iglesia»<sup>16</sup>. La Iglesia no aparece aquí como el sacramento fundamental del que derivan los otros, sino como la comunidad generada continuamente desde la celebración eucarística, sacramento fundamental. Ciertamente, la precedencia de la Eucaristía sobre la Iglesia no quita verdad a la afirmación complementaria de Rahner: la Iglesia también hace la Eucaristía. Pero la precedencia de la Eucaristía asegura la precedencia concreta de Cristo sobre la Iglesia. Se evita mejor así el peligro de deducir los sacramentos a partir de una visión general del ser, y no desde la vida en la carne del Señor Jesús.

### 3. EL SER SACRAMENTAL: TRAYECTORIAS POSIBLES

Al analizar la situación religiosa de nuestro tiempo he propuesto la imagen de la tangencia entre dos líneas: la vivencia religiosa de hoy y la experiencia sacramental. El punto de contacto yace en el interés por encontrar un lenguaje del cuerpo y recobrar un relato en el tiempo. Hemos

<sup>15</sup> Cf. Hans Boersma. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>16</sup> Cf. Paul McPartlan. *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.

visto que el desarrollo de la teología reciente ofrece instrumentos para que el punto de tangencia se transforme en una trayectoria común orientada por los sacramentos. ¿Qué líneas se abren desde aquí?

### 3.1. SER SACRAMENTAL Y PERSPECTIVA SACRAMENTAL

Partamos de la renovación litúrgica, cuyo exponente más conocido es Odo Casel. Decíamos que en ella se subraya la capacidad del sacramento para abrir espacios simbólicos, desde los que se accede al misterio. El sacramento surge como un espacio donde entrar para, emplazados en él, contemplar lo revelado, siguiendo el orden contenido en el salmo: «gustad y ved» (Sal 34,9), y según recoge la frase de san Ireneo: «los que ven la luz están en la luz»<sup>17</sup>. Resulta que fuera de este espacio sacramental no hay acceso a la revelación, como formuló Eberhard Jüngel: «las puertas del misterio se abren solo desde dentro»<sup>18</sup>.

Si esto es así, entonces la sacramentología adquiere un valor previo a su consideración como objeto de estudio entre los otros tratados teológicos. Los sacramentos son, antes que nada, el espacio desde donde se puede pensar la teología, determinando su lenguaje y su método. La sacramentología asume la tarea, entonces, de describir el espacio de acceso al misterio, o su arquitectura<sup>19</sup>.

Si en la experiencia humana, como ha mostrado Thomas Nagel, no existe una «view from nowhere», esto se aplica también al teólogo que explora la fe revelada<sup>20</sup>. Gabriel Marcel mostró que la condición encarnada es la referencia central de toda experiencia filosófica, porque nos ofrece el ambiente desde donde acceder al mundo y participar en él<sup>21</sup>. Habría que decir, del mismo modo, que la entrada en los sacramentos es la referencia clave de toda experiencia teológica, pues solo desde ellos accedemos al misterio revelado por Dios en Cristo.

---

<sup>17</sup> San Ireneo, *Adv. Haer.* IV 20,5 (Sch 100, lín.117).

<sup>18</sup> Eberhard Jüngel. *Essere sacramentale in prospettiva evangelica [testo tedesco a fronte]*. Assisi: Cittadella Editrice, 2006, 30.

<sup>19</sup> Cf. Bert Daelemans. *Spiritus Loci: A Theological Method for Contemporary Church Architecture*. Leiden: Brill, 2015.

<sup>20</sup> Cf. Thomas Nagel. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

<sup>21</sup> Cf. Gabriel Marcel. *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*. En *Du refus à l'invocation*, 19-54. París: Gallimard, 1940.

Una ventaja es que este método no empieza con una idea general sobre los sacramentos, ni tampoco con una abstracción sobre Dios, el hombre y lo creado. Se parte más bien de la acción concreta que se celebra, a ras de la vida del cristiano. Y se parte así del encuentro con Cristo, presente en la liturgia de la Iglesia. Si la celebración es la atalaya del ser sacramental, entonces este comienza con lo concreto y nunca lo pierde de vista.

De aquí se deduce que puede hablarse de «ser sacramental» solo desde la «perspectiva sacramental», lo que evita toda reducción de los sacramentos a un objeto que pueda observarse y conocerse desde fuera. El acceso al ser sacramental requiere que quien quiera conocerlo se implique en el ámbito comunitario que el sacramento abre; requiere la transformación del vidente para poder mirarlo adecuadamente. Esto significa que el ser sacramental tiene en su centro un encuentro con el mundo y los otros, desde donde se supera la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo<sup>22</sup>.

En esta línea se sitúa la llamada «teología litúrgica», distinta de una «teología de la liturgia», en cuanto la primera entiende la liturgia como espacio desde donde se puede hacer teología<sup>23</sup>. Tomarse esto en serio ayudaría a reformular los planes de estudio de la teología, donde los sacramentos normalmente aparecen al final, como objeto último de estudio, sin que surja claramente desde el principio su carácter de atalaya teológica.

Esto significa también que el futuro de la sacramentología afecta a las demás materias teológicas. Ya san Hilario de Poitiers iluminaba la unidad propia de la Trinidad desde la unidad que emerge del bautismo y de la Eucaristía, unidad que no es solo concordia en el querer, sino participación en un mismo cuerpo, como Padre e Hijo participan en una misma naturaleza<sup>24</sup>. Lo mismo sucede con los otros tratados: la Eucaristía abre el acceso al misterio de Cristo, del hombre, de la Iglesia, del cosmos. Urge la tarea de una revisión sacramental de los demás ámbitos teológicos, de modo que el lugar de acceso al misterio (su arquitectura) nos permita comprender mejor dicho misterio.

---

<sup>22</sup> Cf. David Brown. *A Sacramental World. Why It Matters*. En *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, dirigido por Hans Boersma, y Matthew Levering, 603-615, aquí 608-611. Oxford: Oxford University Press, 2015.

<sup>23</sup> Cf. David W. Fagerberg. *Theologia prima: What is liturgical theology*. Chicago/Mundelein, IL: Hillenbrand Books, 2004.

<sup>24</sup> *De Trin.* VIII 7-8; 13-18 (CCL 62A, 319-320; 325-330).

### 3.2. SER SACRAMENTAL: SER EUCARÍSTICO QUE PERMITE ACCEDER AL MISTERIO DE JESÚS

Esta visión del sacramento como espacio donde se manifiesta el misterio nos dirige a la Eucaristía, rito de Jesús que instauro un nuevo espacio de relaciones. Es aquí, en efecto, donde Jesús quiere que se mantenga vivo su recuerdo («haced esto en memoria mía»). Y es aquí donde se da la experiencia del encuentro con Él como contemporáneo nuestro.

Resulta esencial, para verlo, una mirada sobre la Eucaristía como sacrificio de alabanza o *todah* del Resucitado, donde Jesús da gracias al Padre por el cuerpo que recibirá al resucitar, y que anticipa ya nuestra resurrección<sup>25</sup>. La Eucaristía resulta ser entonces el ámbito del encuentro con el Resucitado, y por eso los discípulos apoyan su testimonio en que comieron y bebieron con Él tras levantarse de entre los muertos (Hch 10,41).

Tenemos en la Eucaristía el espacio sacramental originario (un espacio de relaciones radicado en la carne), desde el que se despliegan los demás sacramentos. Es decir, hay que leer los siete sacramentos, no desde un concepto general de sacramento, sino derivándolos de la Eucaristía. La sacramentología general no busca definir el sacramento tras eliminar lo propio de cada uno de los siete, sino más bien explorar cómo la Eucaristía se traspone y dilata luego en los otros sacramentos, para abarcar así las distintas regiones de la vida y de la historia. Resultaría fecunda, a esta luz, una relectura eucarística del septenario.

De la primacía eucarística se deduce otra clave del ser sacramental: la conexión de los sacramentos con el ser de Cristo, con la verdad de su vida, muerte y resurrección. Es una conexión importante para el futuro, pues junto a la fascinación que sigue suscitando la figura de Jesús, renace hoy un interés por lo ritual: ¿pueden asociarse aquella fascinación y este interés?

Un primer paso consiste en mostrar la importancia de los ritos para Jesús mismo en su vida terrena. Los ritos (y especialmente el rito eucarístico) constituyeron para Cristo, como lo constituyen para todo hombre, un lugar singular de comprensión de sí y de su misión a la luz del querer del Padre y de la historia de su pueblo. La Eucaristía no es solo algo que Jesús nos dejó para recordarle, sino algo que realizó para sí mismo: para

---

<sup>25</sup> Hartmut Gese. *Die Herkunft des Herrenmahls*. En *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, 107-127. München: 1983.

iluminar el curso de su vida a la luz del designio del Padre, para recordar su origen y para proyectar un futuro que superara la muerte hacia lo perdurable.

De este modo el rito de Jesús, el que realizó en la Última Cena, aparece como acceso interno a su persona y obra. Habría que partir, entonces, de la Eucaristía, y de los demás sacramentos asociados a ella, para saber quién es Jesús. Desde el rito que Él quiso como lugar de su memoria se percibe la unidad orgánica entre el Jesús terreno y el Resucitado glorioso que actúa en la Iglesia.

De hecho, Jesús nos ofrece en la Eucaristía su identidad, articulando las distintas dimensiones de su ser. Cristo es alguien que se refiere totalmente al Padre («dando gracias, bendijo»), que comparte las coordenadas de la vida de todo hombre (la carne y la sangre, esta última símbolo del Espíritu), y las vive a la luz de la entrega fecunda de sí (por vosotros, por la vida del mundo).

De hecho, si partimos de la Eucaristía para explorar el espacio abierto por los sacramentos (la arquitectura de la perspectiva sacramental) enseguida vemos dos cosas. Primero, se abre aquí un espacio de relaciones (con el Padre, con su pueblo Israel, con los que el Padre le ha dado) que está arraigado en el cuerpo. Segundo, este espacio es un espacio en camino, que atraviesa la muerte hacia la resurrección desde la memoria de una gratitud inamovible al Padre.

Esto conlleva entender a Cristo relacionamente, como alguien situado en su mundo y en su tiempo. Y es entonces posible comprender cómo los sacramentos nos introducen en el espacio de relaciones que Cristo ha vivido en su propia carne. Recordemos las frases de san León Magno, tan influyentes en la teología sacramental reciente: «lo que de nuestro Redentor fue manifiesto, ha pasado a los sacramentos»<sup>26</sup>; «el cuerpo del regenerado [por el bautismo] se haga carne del crucificado»<sup>27</sup>.

Notemos que en la Eucaristía se da una novedad decisiva con respecto a los espacios culturales del Antiguo Testamento. Pues estos son corporales, pero en modo derivado. Piénsese en el Templo de piedra o en el altar donde se presenta el sacrificio, o también en el animal ofrecido y comido. En todos estos casos se simboliza al cuerpo, un cuerpo que se pone en juego en el rito. El *templo* representa al cuerpo como presencia del

---

<sup>26</sup> *Sermo* LXXIV 2 (CCL 138A, lín.42).

<sup>27</sup> *Sermo* LXIII (CCL 138A, lín.114).

hombre en un mundo abierto a Dios. El *altar* y la *víctima* representan el cuerpo como lugar de reconocimiento de la primacía de Dios, por quien se vive. Y la *comida* representa al cuerpo, capaz de entrar en relación y compartir una misma vida con el Pueblo y con Dios.

Pues bien, la novedad de Jesús es que en su ofrenda el cuerpo pasa a primer plano, sin substitución alguna, poniéndose en juego directamente y llevando a plenitud las imágenes. El Nuevo Testamento no trae solo, por tanto, una mayor espiritualización, sino también y primariamente una mayor corporalización. Sucede que, precisamente porque el rito de Jesús es sumamente corporal, es también sumamente capaz de recibir el Espíritu que vivifica la carne del hombre.

Todo esto señala una posible trayectoria para la teología de los sacramentos que pertenece a su vocación más originaria y que, además, se hace hoy posible por la situación de la teología y de la sociedad que antes he descrito. Esta trayectoria consiste en iluminar el espacio de los sacramentos desde el espacio del cuerpo de Cristo, en cuanto este último incluye en sí el espacio del cuerpo creado de todo hombre y mujer. El «ser sacramental» quiere decir también, entonces, que el sacramento no se queda en ideas, sino que toca la carne. Veámoslo.

### 3.3. SER SACRAMENTAL Y REALIDAD DEL CUERPO

Por un lado, el cuerpo se ha hecho hoy muy presente en la sociedad como proyección de las emociones del sujeto, quien pide que se reconozca en el ámbito público la forma que cada cual tiene de sentir el cuerpo, como sucede en las ideologías de género. Estas ideologías confirman así que el cuerpo no es nunca algo meramente privado<sup>28</sup>. Pero, por otro lado, reducen la relacionalidad del cuerpo, pues exigen que la sociedad valide el sentir íntimo, sin aceptar que dicho sentir íntimo deba a su vez reconocer un lenguaje previo, natural y social.

Lo que se pierde entonces es un elemento decisivo del lenguaje del cuerpo. En efecto, propio del cuerpo es una pasividad o receptividad originarias que precede a nuestro querer y pensar<sup>29</sup>. Aceptar el lenguaje del cuerpo (y por tanto la alianza entre cuerpo y palabra) es aceptar las

---

<sup>28</sup> Cf. Judith Butler. *Undoing Gender*. London: Routledge, 2004.

<sup>29</sup> Cf. Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990, capítulo X.

relaciones que nos preceden, lo cual resulta necesario para poder aceptarse cabalmente a uno mismo. Negar esta antecendencia del cuerpo es negar el cuerpo como algo que nos es dado, es negar su rasgo filial, mermando así su repertorio expresivo. Solo desde esta receptividad originaria puede a su vez el cuerpo modelarse como tarea propia y abrir a la persona más allá de sí misma.

Pues bien, precisamente el sacramento recuerda esta precedencia del lenguaje del cuerpo, gracias al cual quedamos injertados desde antes de nacer en una red relacional que nos constituye interiormente y nos permite obrar hacia un destino que nos supera. En efecto, la Eucaristía nos incorpora al cuerpo de Cristo, de modo que heredamos su forma de trenzar relaciones, desde el Padre y por los hermanos.

Esta red relacional en la cual la Eucaristía nos injerta no proviene, pues, de la necesidad o del caso, sino de la entrega personal de alguien por nosotros, alguien que nos ha acogido como aquellos a quienes el Padre le confiaba y nos ha amado en consecuencia. Y si Jesús ha llegado a pronunciar este lenguaje del cuerpo, ¿no es porque el cuerpo, desde siempre, ya lo balbuceaba? La aceptación de lo que hay previo en el cuerpo puede verse entonces no como aceptación de un dato ciego y opresivo, sino como acogida de una comunión que se nos ofrece para que participemos en ella y, por tanto, como dotada de sentido.

A su vez, la percepción de tal lenguaje previo del cuerpo está mediada por nuestro origen de nuestro padre y madre, cuyo amor originario permite percibir la bondad de la red relacional en la que el cuerpo nos injerta. Esto explica el papel central que tiene el sacramento del matrimonio en el septenario. El matrimonio es sacramento porque el modo de vivir el cuerpo inaugurado en la Eucaristía no olvida, sino que acoge en sí y lleva a plenitud el lenguaje que el cuerpo habla desde la creación del mundo. El cuerpo matrimonial (la «una sola carne» de Gn 2,24) y el cuerpo eucarístico (el «un solo cuerpo» de 1Cor 12,13) constituyen los dos polos (desde el principio de los tiempos y desde la plenitud de ellos) que articulan el significado corporal de los demás sacramentos.

Esta incidencia del sacramento en el cuerpo es decisiva para poder hablar del «ser sacramental». Quien vive en un cuerpo medido solo desde uno mismo termina sin poder distinguir el sueño de la vigilia. Solo el lenguaje pleno del cuerpo, que incluye la referencia al cuerpo del otro, y en primer lugar al de nuestros padres, es capaz de asegurarnos que estamos en el mundo compartido de los hombres, y no en el mundo soñado de



nuestras fantasías. Precisamente el modo de vivir el cuerpo que es propio del matrimonio (unión indisoluble del hombre y de la mujer abierta a la transmisión de la vida) es aquel que asegura que el cuerpo no se reduce a autoproyección del sujeto.

Desde el cuerpo, hablar de «ser sacramental» es afirmar que el sacramento nos despierta y nos introduce en el mundo real, en cuanto mundo compartido con los hermanos. He aquí, pues, una posibilidad fecunda de la teología sacramental: explorar el nexo entre lenguaje sacramental y lenguaje corporal<sup>30</sup>. Solo así podrá hablarse de ser sacramental en cuanto opuesto a un mero sentir sacramental que no es real porque es soñado.

En particular, será tarea clave de los próximos años mostrar que solo aceptando la diferencia sexual y viviéndola en la clave de la «una sola carne» (Gn 2,24) se mantiene abierto el espacio simbólico humano más allá del sujeto soñante. A la vez, solo esta aceptación de la capacidad del cuerpo para traernos a la vigilia del mundo común permite comprender la obra redentora de Cristo y su capacidad de transformar nuestras relaciones<sup>31</sup>.

Es necesario además declinar los sacramentos, uno a uno, a partir del lenguaje del cuerpo. Pienso en la unción de enfermos, que es un sacramento especialmente ligado a la carne como carne sufriente, carne que en el dolor recupera el lenguaje relacional por donde puede llegar la salvación al hombre autónomo y aislado en sí mismo<sup>32</sup>.

Una línea de investigación prometedora para tal objetivo se centra en el concepto de signo o símbolo. La interpretación del símbolo, como intuyó Karl Rahner, pasa por ligar dicho símbolo a la corporalidad del hombre, en perfecta consonancia con el símbolo por excelencia que es el cuerpo de Cristo. Ahora bien, la intuición de Rahner es preciso desarrollarla desde la condición relacional del cuerpo, pues el cuerpo no expresa solo a la persona, sino a la persona en cuanto vive en vínculos que la constituyen, comenzando por el filial y el fraterno, y prolongándose en el vínculo de hombre y mujer en el matrimonio, capaz de generar al hijo y edificar la sociedad. El cuerpo es entonces el primer ambiente relacional de la persona en el mundo y entre los demás hombres. Se trata

---

<sup>30</sup> Cf. Karl Rahner. *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*. Herder: Freiburg 2003.

<sup>31</sup> Karl-Heinz Menke. *Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg: Pustet, 2013.

<sup>32</sup> Cf. Fabio Leidi. *Le signe de Jonas. Etude phénoménologique sur le signe sacramentel*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2000.

de un cuerpo desde la relación (un cuerpo recibido) y para la relación (un cuerpo capaz de establecer vínculos de don y acogida mutuos, que resultan fecundos en un futuro nuevo). Tal visión corpórea del símbolo abre valiosas perspectivas para la teología sacramental:

- El cuerpo relacional permite entender el signo o símbolo, no como vector o flecha que apunta más allá, sino como espacio de símbolos —a modo de morada o de jardín— donde cada símbolo se entiende en relación con los otros<sup>33</sup>. El espacio corporal resulta así espacio comunicativo, es decir, espacio de lenguaje. Hay una alianza, pues, entre cuerpo y palabra, porque el cuerpo posee un orden que permite la comunicación íntima de la persona; y porque el lenguaje es un espacio de conversación que acoge a la persona y la permite interpretarse relacionalmente. Desde aquí puede iluminarse la estructura clásica del signo sacramental como materia y forma.
- El espacio simbólico del cuerpo se abre más allá de sí desde las relaciones mutuas de quienes lo habitan, que son relaciones sinérgicas, que producen un plus de ser. El paso del símbolo a la realidad simbolizada no se da, por tanto, por huida del espacio simbólico, sino por una instalación más plena en el espacio que el cuerpo nos abre. Es, en efecto, en este espacio del cuerpo (el de la madre y su hijo, el de los esposos, el de los hermanos que reconocen un mismo origen) donde se puede vivir la presencia y la comunión personal. Esta es la experiencia del amor como gracia, que no puede deducirse solo desde el espacio del cuerpo y de la palabra, pero que a la vez se produce solo en este espacio. Se puede abordar desde aquí la cuestión clásica de la eficiencia de los sacramentos, que, según reza el axioma, «significando, causan».
- Esta comprensión del espacio simbólico arroja luz sobre la teología del carácter sacramental. En efecto, análogamente al cuerpo recibido al nacer, que nos introduce en las relaciones familiares, las cuales marcan nuestra identidad a lo largo de toda la vida, así el carácter bautismal inaugura un nuevo cuerpo, una nueva red de relaciones constitutivas. Se trata de las relaciones instituidas

---

<sup>33</sup> Cf. José Granados. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: BAC, 2017, 211-219.

por Jesús en su vida, muerte y resurrección, y que Él nos ha hecho accesibles desde su ascensión a los cielos.

Por su parte, el carácter de los otros sacramentos que lo imprimen puede concebirse también desde este punto de vista: la confirmación significa asumir el lenguaje generativo del cuerpo, capaz de edificar la Iglesia y a la sociedad; y el orden sacerdotal conlleva una participación en la paternidad de Jesús, en modo similar a cómo la experiencia humana de paternidad reconfigura las relaciones corporales básicas del hombre que engendra un hijo y queda llamado a engendrar también la libertad de este hijo. Recibir el carácter es, desde este punto de vista, recibir una nueva corporalidad.

#### 3.4. EL SER SACRAMENTAL Y LA UNIDAD DE LA HISTORIA

El espacio corporal que despliegan los sacramentos es un espacio dinámico, es decir, que crece y se desarrolla en el tiempo. La clave nos la ofrece de nuevo la Eucaristía, acto de memoria agradecida de Jesús que a su vez se proyecta hacia el futuro de la resurrección, donde podrá dar vida nueva a sus hermanos. Se mira así desde alturas ganadas por la sacramentología del siglo pasado, que ha reflexionado sobre el concepto de memorial (memoria que se actualiza en el hoy) y sobre la dimensión futuriza del sacramento<sup>34</sup>.

En realidad, todos los ritos religiosos antiguos tienen la función de hacer fluir el tiempo, impidiendo que este se estanque. Lo nuevo del rito bíblico es que Dios mismo se dice en el tiempo, narra su nombre de edad en edad, con lo que el rito no es acceso a la eternidad fuera del tiempo, sino anclaje del tiempo en su origen y destino definitivos<sup>35</sup>. En Cristo ha sucedido que este tiempo divino coincide con el tiempo de una vida humana, el del nacimiento, la maduración, el trabajo, la muerte y la esperanza más allá de ella. La Eucaristía es el rito culmen porque recoge el tiempo nuevo de Jesús, que agradece al Padre (pasado), permanece

---

<sup>34</sup> Cf. Max Thurian. *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1963; Liam Bergin. *O Propheticum Lavacrum: Baptism as Symbolic Act of Eschatological Salvation*. Roma: PUG, 1999.

<sup>35</sup> Cf. José Granados. *Teología del tiempo: ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*. Salamanca: Sígueme, 2012.

fiel a Él hasta la muerte (presente), y engendra de este modo un mundo nuevo (futuro).

Todo esto resulta apropiado para nuestra hora de la historia, en la cual, según indiqué más arriba, tan difícil resulta orientarse temporalmente. La crisis pandémica acentuará además esta falta de recursos para situarse en la historia, cuyo flujo parece haberse interrumpido. Ante el sujeto episódico que busca un relato, los sacramentos pueden aparecer (esta es la tarea de la teología y la predicación) como manantiales de un tiempo nuevo, un tiempo con ritmo y capaz de dar coherencia al relato de la propia vida. Y es que el ser sacramental no es un ser estático, sino que nos habla de la memoria del ser y de la generación del ser.

De hecho, si el espacio de relaciones desplegado por el sacramento es un espacio simbólico, es decir, que apunta más allá de sí mismo, lo es a través de una línea que recorre el tiempo. El espacio se dilata hacia el fruto que puede madurar en él, como se dilata un jardín hacia la primavera. Por eso, como decía antes, el simbolismo no invita a abandonar este espacio, sino a ahondar en él, cultivándolo.

La tarea consiste en mostrar cómo el sacramento introduce una modulación nueva del tiempo de la vida. En él se nos da a participar del relato de Cristo, que nos permite vivir de otra forma el pasado, presente y futuro. El sacramento resulta ser escuela de memoria y de promesa, así como de esperanza en nuestro obrar fecundo. Además, este tiempo nuevo de Cristo no nos desarraiga del tiempo creatural, sino que lo asume y lo regenera. La ascensión de este tiempo creatural sucede, de nuevo, desde el sacramento del matrimonio, escuela para vivir el tiempo, a partir de la promesa sponsal y fecunda, de generación en generación.

Vinculado singularmente al tiempo está también el sacramento de la penitencia, que es sacramento del perdón, es decir, de la capacidad de reinterpretar el pasado de la culpa a partir del amor originario de Cristo, para recobrar así el flujo del tiempo hacia el futuro y poder narrar unitariamente la vida.

Se podría explorar desde esta visión sacramental del tiempo una cuestión acuciante tras la pandemia de 2020: la providencia por la que Dios conduce el mundo a su meta. La respuesta estaría en el tiempo eucarístico, desplegado en los otros sacramentos. Así como el Padre actúa en la Eucaristía, conjugando su acción con la entrega libre del Hijo y prolongándola en la Iglesia, así actúa en toda la historia, actuando en sinergia

con el obrar libre del hombre, reconduciendo todo, incluido su sufrir, a la resurrección de la carne<sup>36</sup>.

Este nexos entre sacramento y tiempo nos ayuda a entender el ser sacramental. Para el sujeto episódico, que vive en el instante pasajero, no existe el ser: el pasado no es (fue), el futuro no es (será), el presente, infinitamente pequeño, tampoco llega a ser. En realidad, el ser se halla solo en la presencia fiel, que no abandona: está realmente presente solo quien permanece, sin quebrar su palabra. «Ser sacramental» quiere decir capacidad del sacramento para aunar los tiempos de la vida, desde el origen a la plenitud.

Se entiende desde aquí cómo el ser sacramental contenga a la vez ausencia y presencia. No se trata, contra la postura antes señalada de Chauvet, de dos cualidades que se equilibran mutuamente. Prima la presencia, que es la presencia de quien ha prometido permanecer, y permanece corporalmente. Ocurre, sin embargo, que esta presencia promete un «más», y por tanto no se da aún en toda su plenitud. La ausencia resulta, a esta luz, como el plus de la presencia, lo que la presencia puede dar de sí, su fecundidad o exceso, en cuanto esconde más de lo que salta a la vista.

### 3.5. EL SER Y MISIÓN DE LA IGLESIA DESDE EL SER SACRAMENTAL

Hemos visto los sacramentos como apertura de un nuevo espacio y un nuevo tiempo en la vida de los hombres, donde es posible encontrar al Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo y caminar hacia Él. Esto permite iluminar la pregunta por el ser de la Iglesia. La Iglesia es un espacio transido de palabra, ordenado según las relaciones vividas y enseñadas por Cristo, y donde se derrama en plenitud su Espíritu.

Ella no es entonces la mera suma de creyentes, sino también el ambiente común que les precede y en el que se insertan para poder unirse entre sí y con el Señor. La santidad de la Iglesia se refiere primeramente a su cualidad de ambiente bueno donde es posible vivir según lo enseñado y vivido por Jesús, así como el aire de la montaña regenera y fortalece los pulmones de quien lo respira.

---

<sup>36</sup> Cf. Emmanuel Durand. *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*. París: Cerf, 2014.

i) Por un lado, esta visión de la Iglesia permite iluminar la relevancia y acción social de ella en un tiempo de crisis del cristianismo. En realidad, lo que desaparece de la sociedad hoy no son solo las formas cristianas de la vida, sino toda forma ordenada de relacionarse y de relatar el propio tiempo. La descristianización coincide entonces con una desculturización, entendida como pérdida de un ambiente compartido de vida, o como una desertificación donde los individuos no forman ya un ecosistema, sino que son granos en el Sahara.

Pues bien, si la Iglesia consiste en un modo de vivir relaciones y de estructurar el tiempo, será siempre generadora de cultura<sup>37</sup>. Así, la acción de la Iglesia consistirá en ramificar el ambiente eucarístico a todos los demás ambientes de la vida humana y de la sociedad. Por un lado, no le importa perder los grandes espacios de cristiandad caducada. Por otro, no puede renunciar a los espacios de comunión radicados en el cuerpo, creadores de relaciones sociales y de enraizamiento cósmico. La Iglesia crece en cuanto anima estos hábitats de la fe que expanden a todo lo humano lo recibido de Cristo en los sacramentos.

Esto conlleva que la pastoral de la Iglesia no se concentre primeramente sobre los individuos, sino antes que nada sobre el ambiente de relaciones en que es posible vivir como vivió Cristo. La pregunta pastoral pasa así a ser en primer lugar una pregunta «ecológica», o de cuidado del ambiente donde es posible florecer. Esto permite entender por qué es decisiva la salvaguarda de la estructura sacramental de la Iglesia (que incluye la confesión de la fe), en cuanto afecta al ambiente donde las personas pueden dar fruto.

Esta presencia del ambiente sacramental tiene importancia también para entender la inculturación. Hay que rechazar una visión de la fe privada de cultura que luego habría que introducir o arraigar en cada cultura. Al contrario, la Iglesia cuenta desde siempre con una cultura sacramental, que incluye en sí un orden de relaciones y un ritmo temporal, con símbolos y con relatos concretos, como por ejemplo el pan y vino junto a la historia bíblica del pan y del vino.

Por eso los sacramentos piden siempre una inter-culturación, es decir, el diálogo entre la cultura intrínseca a la fe y la cultura que es evangelizada<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. William T. Cavanaugh. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell, 1998.

<sup>38</sup> Cf. Joseph Ratzinger. "Fede, religione e cultura". En *Fede, verità, tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, 57-82. Cantagalli: Siena, 2003.

Ahora bien, para todo diálogo es preciso contar con un terreno previo que se comparte. Se trata, en este caso, de esa «cultura común», que los sacramentos acogen, y que es la cultura de la creación, es decir, el modo de relacionarse que está inscrito en el cuerpo humano mismo, desde el principio. El sacramento del matrimonio pertenece a esta cultura originaria, de la que se origina toda otra cultura.

ii) Una segunda consecuencia se refiere al modo en que se puede proponer la vida cristiana en una sociedad que mayoritariamente elige otros modos de relacionarse y de vivir el tiempo. Con respecto a los sacramentos se plantea si es posible recibirlos cuando el modo concreto de vida relacional de las personas se opone al enseñado por Jesús. La exhortación apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* ha comprendido la gravedad del problema y ha querido afrontarlo. La discusión que ha seguido a su publicación revela, sin embargo, que la respuesta práctica que se ofrece no es clara, y que, además, falta una articulación teológica que permita justificar las opciones pastorales.

El debate ha perdido intensidad, pero más por cansancio que por la luz y argumentos aportados. Pero la teología sacramental tendrá que afrontar en el futuro la cuestión, que afecta precisamente al ser sacramental, es decir, al modo en que el sacramento se relaciona con la vida en el cuerpo de los cristianos y con el orden de relaciones inaugurado por Cristo.

En particular, y contrariamente a las interpretaciones más difundidas de *Amoris Laetitia*, no veo cómo sea posible alimentarse del cuerpo eucarístico de Cristo cuando se vive en contradicción con el cuerpo matrimonial. Se suele argumentar a partir de la disminución de la culpabilidad subjetiva de estos bautizados, que les permitiría recibir la comunión<sup>39</sup>. Pero se olvida entonces la lógica propia de los sacramentos, que no puede reducirse a la interioridad íntima de la persona ante Dios, sino que es lógica relacional del cuerpo. Son propuestas que parecen igualar el juicio sacramental con el juicio moral<sup>40</sup>. Recuérdese lo que afirmaba Karl Rahner: «los hechos que se desarrollan en el foro sacramental originan

---

<sup>39</sup> El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Samaritanus bonus* de 2020, niega explícitamente la validez de este razonamiento, cuando dice que no se puede dar la absolución a quien, «más allá de sus disposiciones subjetivas, ha realizado la elección de un acto gravemente inmoral [solicitar el suicidio asistido] y permanece en él libremente» (*Samaritanus Bonus*, n. 11).

<sup>40</sup> Cf. Giulio Meiatini. *Amoris Laetitia? I sacramenti ridotti a morale*. Torino: Fontana di Siloé – Lindau, 2018.

acaecimientos en la esfera de la conciencia (como lo hacen todos los sacramentos); pero no se desarrollan solo en la esfera privada de la conciencia interna, sino en la Iglesia visible»<sup>41</sup>. De ahí que, según él, el efecto inmediato de la absolución penitencial sea nuestra reconciliación con la Iglesia como cuerpo de Cristo.

Precisamente la respuesta clásica de la Iglesia al problema de la inclusión de aquellos que viven en contradicción pública con las enseñanzas de Cristo se ha centrado sobre el sacramento de la penitencia. La razón es que se trata de un sacramento que puede prolongarse en el tiempo, pues abarca todo el camino de conversión del penitente. Se pueden distinguir así, según los pasos de este camino, varios grados de pertenencia al cuerpo eclesial, e iniciar un acompañamiento que permita a la persona aceptar las coordenadas relacionales del cuerpo de Cristo para poder ser ligado plenamente a este cuerpo con la absolución y recibir entonces la comunión eucarística. Un estudio del sacramento de la penitencia que pusiera de relieve, sea su capacidad de reestructurar el tiempo de la vida, sea su dimensión corporal en cuanto inserción en el cuerpo relacional de Cristo, ofrecería una luz para esta cuestión tan debatida en los últimos años.

#### 4. CONCLUSIÓN

Mirando hacia adelante he señalado algunas trayectorias posibles de la teología sacramental que me parecen fecundas: situar los sacramentos como perspectiva de toda la teología; iluminar cada uno de los siete sacramentos desde su derivación del cuerpo eucarístico; desarrollar una cristología eucarística a partir del rito celebrado por Jesús; mostrar la radicación corporal de los sacramentos y la capacidad de ellos para dar ritmo a la historia; iluminar desde los sacramentos el ser de la Iglesia y su misión pastoral; explorar el beneficio social que aportan los sacramentos para generar una cultura de las relaciones desde la condición creatural del hombre.

Concluyo acudiendo a la escena de los Hechos de los Apóstoles con la que comenzaba estas páginas. Para san Pablo, la fracción del pan abre un paréntesis de luz en la tormentosa noche. El viaje se entiende ahora

---

<sup>41</sup> Cf. Karl Rahner. "Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia". En *Escritos de Teología*, vol. 2, 141-180, aquí 151. Madrid: Taurus 1963.



desde la pasión y resurrección de Cristo. Lucas, en los Hechos, no narra la muerte de Pablo, pero la anticipa en cierto modo en el naufragio, y la hace seguir de un símbolo de la resurrección: el cuerpo de Pablo, inmune a las serpientes, capaz de curar a los enfermos de Malta.

Como señalaba antes, la fracción del pan no solo ilumina el futuro, sino que permite generarlo, pues comunica la salvación. No hay solo un futuro de los sacramentos, ni solo un futuro de la teología sacramental, sino que el futuro, junto a la mirada que permite percibirlo, nace en los sacramentos, porque ellos encauzan toda la novedad que procede del manantial originario en el Padre. El futuro de los sacramentos es sobre todo este futuro que los sacramentos mismos aseguran a la Iglesia, y que es la base de la esperanza de Ella.

## REFERENCIAS

- Bergin, Liam. *O Propheticum Lavacrum: Baptism as Symbolic Act of Eschatological Salvation*. Roma: PUG, 1999.
- Boersma, Hans. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Oxford: Oxford University Press, 2009. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199229642.001.0001>
- Bozzolo, Andrea. *La teologia sacramentaria dopo Rahner: il dibattito e i problemi*. Roma: LAS, 1999.
- Brown, David. *A Sacramental World. Why It Matters*. En *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, dirigido por Hans Boersma, y Matthew Levering, 603-615. Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199659067.013.11>
- Butler, Judith. *Undoing Gender*. London: Routledge, 2004. <https://doi.org/10.4324/9780203499627>
- Cavanaugh, William T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Chauvet, Louis-Marie. *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. París: Cerf, 1987.
- Colombo, Giuseppe. "Dove va la teologia sacramentaria?". *La Scuola Cattolica* 102 (1974): 673-717.
- Daelemans, Bert. *Spiritus Loci: A Theological Method for Contemporary Church Architecture*. Leiden: Brill, 2015. <https://doi.org/10.1163/9789004285361>

- Donati, Pierpaolo. *La matrice teologica della società*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.
- Durand, Emmanuel. *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*. París: Cerf, 2014.
- Fagerberg, David W. *Theologia prima: What is liturgical theology*. Chicago/ Mundelein, IL: Hillenbrand Books, 2004.
- Gese, Hartmut. *Die Herkunft des Herrenmahls*. En *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, 107-127. München: 1983.
- Granados, José. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: BAC, 2017.
- Granados, José. *Teología del tiempo: ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Han, Byung-Chul. *Agonie Des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012.
- Jüngel, Eberhard. *Essere sacramentale in prospettiva evangelica [testo tedesco a fronte]*. Assisi: Cittadella Editrice, 2006.
- Leidi, Fabio. *Le signe de Jonas. Etude phénoménologique sur le signe sacramentel*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2000.
- Marcel, Gabriel. *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*. En *Du refus à l'invocation*, 19-54. París: Gallimard, 1940.
- Marguerat, Daniel. *Les Actes des apôtres (13-28)*. Genève: Labor et Fides, 2015.
- McPartlan, Paul. *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Meiattini, Giulio. *Amoris Laetitia? I sacramenti ridotti a morale*. Torino: Fontana di Siloé – Lindau, 2018.
- Menke, Karl-Heinz. *Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg: Pustet, 2013.
- Nagel, Thomas. *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Rahner, Karl. "Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia". En *Escritos de Teología*, vol. 2, 141-180. Madrid: Taurus, 1963.
- Rahner, Karl, "Zur Theologie des Symbols". En *Schriften zur Theologie*, vol. 4, 275-311. Einsiedeln: 1964.
- Rahner, Karl. *Kirche und Sakramente*. Freiburg: Herder, 1961.
- Rahner, Karl. *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*. Herder: Freiburg, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990.
- Salinas, Pedro. *La voz a ti debida*. Buenos Aires: Losada, 1949.

- Schilson, Arnold. *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*. Mainz: Matthias Grünewald, 1982.
- Söhngen, Gottlieb. *Symbol und Wirklichkeit in Kultmysterium*. Bonn: Peter Haustein, 1937.
- Strawson, Galen. "Against Narrativity". *Ratio* 17 (2004): 428-452. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2004.00264.x>
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MS – London: Harvard University Press, 2007.
- Thurian, Max. *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1963.