

Analogía sacramental: de la Eucaristía a la solidaridad

0. MALESTAR SACRAMENTAL

0.1. Es ya un tópico hablar de la crisis sacramental y del malestar que experimentan los agentes de pastoral ante una situación tan cativa como la nuestra. Por una parte, la gran masa de nuestros fieles siguen practicando únicamente «los sacramentos de las cuatro estaciones de la vida», con una constancia que desbarata todas las previsiones de los telogos de la secularización¹. Un grupo todavía numeroso de practicantes, sobre todo en los ambientes rurales y en los urbanos de clase media-alta y de gente de media edad, frecuente con cierta regularidad las misas dominicales. Por último, un grupo creciente de cristianos conscientes (jóvenes, universitarios, militantes obreros, comunidades populares...) se cuestiona fuertemente los sacramentos y la actual praxis eclesial².

0.2. La teología sacramental, a pesar de los aportes nuevos de los últimos decenios³, no ha sido en su conjunto suficientemente renovada⁴. La euforia de los primeros momentos postcon-

¹ D. BOROBIO, *Los cuatro sacramentos de la religiosidad popular: una crítica*, Concilium 132 (1978), pp. 249-266; V. CODINA, *La religiosidad popular a debate*, Actualidad bibliográfica, Selecciones de libros, n. 28 (1977), páginas 321-329.

² FR. ROUSTANG, *Le troisième homme*, Christus 13 (1966), pp. 561-567; J. DALMAU, *El malefici dels símbols*, Barcelona 1973.

³ C. TRAETS, *Orientations pour une théologie des sacrements*, Questions liturgiques 53 (1972), pp. 97-118; R. Pou, *Transformació de la sacramentalogía*, Revista Catalana de Teología, 1 (1976), pp. 513-530.

⁴ L. MALDONADO, *Iniciaciones a la teología de los sacramentos*, Madrid 1977, p. 9. Creo que esta afirmación no es exagerada; a pesar de todos los esfuerzos teológicos de K. Rahner, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, etc., los

ciliares, ha dejado paso a una creciente insatisfacción. Ahora que los sacramentos se celebran en lengua vernácula, se pone de manifiesto la inmensa distancia que media entre el mundo litúrgico y el mundo real de cada día. Tampoco las reformas litúrgicas del ritual sacramental han producido los frutos deseados, y algunos de ellos (v. gr., el de la penitencia o reconciliación) ha decepcionado profundamente.

0.3. Esta oscura realidad de la praxis sacramental contrasta con las nociones claras y distintas que la teología sacramental de los manuales y catecismos ha ido repitiendo desde el Concilio de Trento, quien, a su vez, recogía la doctrina clásica medieval: número septenario de los sacramentos y su institución por Jesucristo⁵, su eficacia *ex opere operato*⁶, su necesidad para la salvación⁷, el carácter indeleble que imprimen el bautismo, la confirmación y el orden⁸, la intención requerida por parte de los ministros *saltem faciendi quod facit ecclesia*⁹, las distinciones entre materia y forma, validez y licitud, etc.

0.4. Ante esta situación tan compleja y extraña, la teología no puede quedar indiferente, limitándose a repetir lo de siempre. La hipótesis de trabajo que orienta estas páginas es la siguiente: ¿No será uno de los factores determinantes de la crisis sacramental de hoy el haber concebido los sacramentos de forma excesivamente unívoca y poco análoga?

Una recuperación teológica de la analogía sacramental, tanto en el marco litúrgico eclesial, como en el horizonte de la sacramentalidad humana, y una reflexión sobre su mutua relación, puede iluminar el campo de la sacramentalidad.

sacramentos han quedado ligados a la iglesia-sacramento radical y al misterio de Cristo-sacramento del encuentro. Pero falta dar a estas afirmaciones un mayor contenido y abrirlas a un horizonte más allá de lo eclesial.

⁵ Denzinger-Schönmetzer (DS), 1601.

⁶ DS 1608.

⁷ DS 1604.

⁸ DS 1609.

⁹ DS 1611.

1. ANALOGIA SACRAMENTAL DENTRO DEL MARCO ECLESIAL

1.1. ANALOGÍA DENTRO DE LOS SIETE SACRAMENTOS

Ya Trento había afirmado que entre los sacramentos existe una jerarquía y que no todos son iguales¹⁰. Esta idea, lejos de ser una innovación, recoge la tradición patristica y medieval de los sacramentos principales o mayores, los *potissima sacramenta*, que son bautismo y eucaristía¹¹. En torno a estos dos sacramentos, y en concreto en torno a la eucaristía, giran todos los restantes sacramentos. Es preciso recuperar la centralidad de la eucaristía como principal sacramento eclesial, ya que sólo desde esta óptica la eucaristía adquiere su pleno sentido y la Iglesia halla su núcleo sacramental. La pérdida de la dimensión de principalidad sacramental y eclesial de la eucaristía tiene funestas consecuencias y, a la larga, tiende a degradar la eucaristía al nivel de un simple sacramento y la Iglesia a un organismo prevalentemente jurídico y administrativo. La orientación eucarística de los sacramentos de la iniciación cristiana era cosa obvia cuando litúrgicamente bautismo, unción y eucaristía se celebraban de forma unitaria. La vinculación de los restantes sacramentos con la eucaristía se pone de manifiesto cuando éstos son celebrados dentro del marco comunitario eucarístico, y se pierde cuando se desligan. Con todo, la medida generalizada de separar algunos sacramentos típicos de la religiosidad popular de la eucaristía (concretamente el matrimonio), responde a una intuición pastoral válida: estos sacramentos, aunque canónicamente sean válidos, eclesialmente corresponden a personas poco vinculadas con la comunidad eclesial, y esta débil vinculación queda expresada por la ausencia de eucaristía.

1.2. SENTIDO ANALÓGICO DEL NÚMERO SEPTENARIO

Las anteriores consideraciones nos conducen a pensar analógicamente el septenario sacramental. Aparte de que su formula-

¹⁰ DS 1602.

¹¹ Y. CONGAR, *La idea de sacramentos mayores o principales*, Concilium, número 31 (1968), pp. 24-37. Cfr. S. Th. III, q 62 a 5. También el Vaticano II habla de una jerarquía de verdades dentro del dogma, en el *Decreto sobre el ecumenismo, Unitatis redintegratio*, 11,3. Tanto la jerarquía de verdades, como la de sacramentos, tiene importantes consecuencias en el diálogo ecuménico.

ción es del siglo XII¹², y que los primeros documentos oficiales corresponden al siglo XIII¹³, la misma jerarquía dentro de los sacramentos nos obliga a evitar una visión simplemente cuantitativa y homogénea de ellos. El mismo Rahner muestra la elasticidad del septenario, que si se incluye la confirmación con el bautismo queda reducido a seis, y si se desmembran diaconado, prebiterado y episcopado, llega a nueve¹⁴. Por tanto, hay que dar al número siete un valor analógico y simbólico¹⁵. Por otra parte, que unos gestos simbólicos sean análogos, entra dentro de la misma definición de símbolo y de su polivalencia significativa, aunque esto sea difícilmente captable para una mentalidad exclusivamente racional y cuantitativa.

1.3. ANALOGÍA DENTRO DE CADA SACRAMENTO

Este mismo principio analógico rige dentro de cada uno de los siete sacramentos. Seguramente una de las raíces de la actual confusión sacramental nace del olvido de esta realidad histórica, absolutizando un modelo sacramental como el único posible.

1.3.1. *Bautismo*.—La tradición siempre ha reconocido una variedad de bautismos: el de agua (*fluminis*), el de deseo (*flaminis*) y el de sangre (*sanguinis*). En concreto, los catecúmenos gozaban de una situación eclesial que hoy ha desaparecido. La praxis del bautismo de niños, generalizada desde los siglos IV-V, y que se ha convertido en praxis única, fuera de los casos de países de misión o de conversión de adultos, a pesar de su legitimidad eclesial, no deja de ser un caso límite y de algún modo excepcional¹⁶. En

¹² H. RONDET, *La vie sacramentaire*, París 1972, pp. 55 y s.

¹³ INOCENCIO III (1208), *Profesión de fe a los Valdenses* (DS 790-797); Concilio II de Lyon, 1274 (DS 860).

¹⁴ K. RAHNER, *La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964, pp. 61-63.

¹⁵ J. DOURNES, *Para descifrar el septenario sacramental*, Concilium, número 31 (1968), pp. 75-94.

¹⁶ He aquí un testimonio, nada sospechoso, por cierto:

«El bautismo de niños no es apto para servir de modelo del proceso sacramental. Que la entrada en el Reino de Dios suceda inconscientemente, es decir, que el sujeto interesado no comprenda ni perciba el gesto de Cristo, es un hecho sorprendente, y tan insólito desde el punto de vista escriturístico que hay que considerarlo absolutamente excepcional. La decisión de bautizar a los niños, ya anterior a Constantino, es quizá la de mayores consecuencias de toda la historia de la Iglesia, no sólo porque en ella se encuentra oscurecida la imagen normal del encuentro personal con Cristo, que se produce en todo sacramento, así como queda oscurecida la decisión de ir a El (y desviada hacia un puro *opus operatum*), sino porque toda la existencia cristiana queda en adelante edificada sobre un hecho no rati-

cualquier caso, el bautismo de niños no puede erigirse en modelo teológico para la comprensión total del bautismo. La teología bautismal y, en general, toda la sacramentología de él derivada ha quedado negativamente marcada por haber hecho del bautismo de niños el prototipo de sacramento. Esto ha conducido a una acentuación unilateral del sacramento como don gratuito (*ex opere operato*), dejando de lado el elemento de exigencia personal (*ex opere operantis*), requerido normalmente en el acontecimiento sacramental. Hay que afirmar que el prototipo de bautismo es el de adultos, y desde él hay que comprender el bautismo y los restantes sacramentos. Una comprensión analógica del bautismo lleva a valorar sacramentalmente el catecumenado como parte integrante del sacramento y como estadio sacramental. La recuperación por parte de la pastoral moderna del catecumenado y del antiguo rito de acogida del niño, puede explicarse dentro de esta visión analógica del bautismo¹⁷.

También es analógica la diversa significación del rito bautismal: inmersión, aspersion, infusión. Difícilmente los creyentes de hoy pueden comprender que el bautizo simboliza la inmersión en la muerte y resurrección de Cristo, a partir del rito actual que se limita a derramar un chorrito de agua sobre la cabecita del niño...

1.3.2. *Confirmación*.—La confirmación, cuya oscura historia desespera a los dogmáticos deseosos de certezas cartesianas, es una ejemplificación clara de esta analogía. Los ritos postbautismales que constituyen el núcleo de la futura confirmación, han sido muy variados: imposición de manos, unciones en diversas partes del cuerpo o en todo el cuerpo, etc. Más aún, hoy ya se admite como un hecho histórico que Juan Crisóstomo en Antioquía jamás conoció ningún rito postbautismal, ni de unción ni de imposición de

ficado primeramente por el sujeto, y, por consiguiente, edificada por un hecho casi natural, cuya posterior ratificación, al llegar al uso de razón, contiene siempre un residuo dudoso, no totalmente satisfactorio, ya que ninguna decisión posterior puede hacer que no haya sucedido lo que sucedió.» H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, I, Einsiedeln 1961, pp. 557-578.

¹⁷ *Lumen gentium*, 14,3, revaloriza el catecumenado. Acerca de las nuevas experiencias pastorales sobre el bautismo, véase la completa exposición y valoración de R.-M. ROBERGE, *Un tournant dans la pastorale du baptême*, Laval Théologique et Philosophique, 31 (1975), pp. 227-328; 33 (1977), páginas 3-22. Una aplicación pastoral de esta comprensión analógica del bautismo y de los demás sacramentos la expone S. SALOM MAS, *Una tercera vía para los sacramentos. Entre la tolerancia y la intransigencia*, en *Vida Nueva*, número 1.138, 8 de julio de 1978, pp. 1375-1382.

manos¹⁸, y que en la liturgia de la Siria oriental la unción que significaba el don del Espíritu era prebautismal¹⁹.

Tampoco ha sido unitaria la teología de la confirmación, y se han dado de este sacramento las más variadas interpretaciones: perfeccionamiento y culminación del bautismo, sacramento de la madurez cristiana, vigor espiritual para la lucha, colación de los siete dones del Espíritu, ratificación personal del bautismo, sacramento de la comunión eclesial, sacramento de la misión apostólica, sacramento del laicado y de la acción católica, sacramento de la militancia cristiana, etc.²⁰. El diverso desarrollo de este sacramento en Oriente y en Occidente es otro signo de esta analogía. Los interrogantes que algunos católicos lanzan sobre su estricto valor sacramental, tal vez sean consecuencia de una visión poco analógica de los sacramentos²¹. Y al revés, ciertas visiones pastorales sobre la confirmación tal vez deberían preguntarse si no van más allá de lo que permite la misma analogía sacramental y si no dan a la confirmación un sentido que no es realmente el que le corresponde en la tradición²².

1.3.3. *Eucaristía*.—La teología eucarística, a partir de las controversias de los siglos IX y XI, se ha centrado en los temas de la presencia real, transustanciación, permanencia de Cristo bajo las especies consagradas, el poder para consagrar la eucaristía, el carácter cultural y sacrificial de la misa, la adoración del Santísimo. La praxis eucarística, hasta la reforma litúrgica de este siglo, multiplicó las «misas privadas», las formas de devoción al Santísimo (sagrarios, custodias y exposiciones procesiones de Corpus...), y degeneró en una asistencia pasiva a la misa. Pero estas teologías

¹⁸ Las observaciones de A. Wenger al descubrir las catequesis bautismales de Juan Crisóstomo (JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, París 1957), han sido confirmadas por los posteriores estudios de T. M. FINN, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostome*, Washington 1967; H. M. RILEY, *Christian Initiation*, Washington 1974. Cfr. G. KRETSCHMAR, *Nouvelles Recherches sur l'initiation chrétienne*, La Maison Dieu 132 (1977), pp. 7-32.

¹⁹ B. BOTTE, *Le baptême dans l'Eglise syrienne*, L'Orient syrien, 1956, páginas 137-155.

²⁰ P. LLABRÉS, *La teología de la confirmación*, en *El sacramento del Espíritu*, Madrid 1976, pp. 129-152; I. OÑATIBIA, *Las vicisitudes de la confirmación en la historia*, *Ibidem*, pp. 109-126.

²¹ H. KÜNG, *La confirmación como culminación del bautismo*, Concilium, noviembre de 1974, pp. 99-126; J. AMOUGOU-ATANGANA, *Ein Sakrament des Geistesempfangs?* Freiburg 1974 (a pesar de que, explícitamente, hable de la analogía sacramental, p. 282).

²² J. MOINGT, *Le devenir chrétien*, París 1973. Lo mismo vale para cierta praxis pastoral de la confirmación como centro de la pastoral juvenil.

y praxis eucarísticas no recubren la totalidad de sentido que la eucaristía tuvo en la tradición primitiva y que ahora se intenta redescubrir: la eucaristía como celebración de la comunidad eclesial, la cual al hacer el memorial de la muerte y resurrección del Señor, bajo el símbolo de la comida y la bebida común, actualiza el sacrificio de Jesús y se construye ella misma como cuerpo de Cristo ²³.

Pero incluso la misma celebración eucarística tiene diverso sentido según sea su contexto (comunidad de base, parroquia, fiesta que agrupa a varias comunidades, celebración de un sacramento, etcétera) y lógicamente debe tener expresiones litúrgicas plurales, según sean las culturas, lenguas y pueblos. Una reglamentación litúrgica unívoca y uniforme de la eucaristía, con pretensión de normatividad universal, no parece recomendable, ni posible.

1.3.4. *Penitencia*.—Es un caso tan claro de analogía sacramental que casi no vale la pena detenerse en él. La evolución histórica de la penitencia sorprende a cuantos viven de visiones unívocas de la sacramentología. Sus orígenes, la evolución de la disciplina penitencial (penitencia pública, tarifada, personal), la misma variedad de celebraciones que el nuevo ritual admite según las circunstancias, manifiestan claramente la analogía de este sacramento ²⁴. Y, como siempre, existe el riesgo de hacer prevalecer un modelo (v. gr., confesión y absolución individual) de forma absoluta sobre los restantes, con peligro de perder las riquezas del pasado y de cerrar posibilidades de futuro. Cada época tiene el derecho de poder celebrar el sacramento del perdón de Jesús de la forma más acomodada a su situación histórica ²⁵.

1.3.5. *Unción de los enfermos*.—La historia de este sacramento, el mismo cambio de nombre de extremaunción a unción de los enfermos, indica que tampoco ha sido unívoca la forma de realizarse esta realidad sacramental. Tampoco puede considerarse como modelo sacramental el caso límite de la unción, *sub conditione* a un moribundo, sin sentidos o en situación de muerte aparente. Como todo sacramento, también éste es una celebración personal y comunitaria, y en este caso se trata del enfermo que lúcida y

²³ B. NEUNHEUSER, *L'eucharistie II. Au moyen Age et à l'époque moderne*, París 1965; J. M. CASTILLO, *Donde no hay justicia no hay eucaristía*, Estudios Eclesiásticos 52 (1977), pp. 555-590, con amplia bibliografía.

²⁴ J. RAMOS REGIDOR, *El sacramento de la penitencia*, Salamanca 1975; A. VERHEUL, *Le sacrement de la réconciliation à travers les siècles*, Questions liturgiques 58 (1977), pp. 27-49.

²⁵ L.-M. CHAUVET, *Pratiques pénitentielles et conceptions du péché*, Le Supplément, 120-121 (1977), pp. 41-64.

conscientemente pide a la comunidad eclesial que lo conforte con su oración y su gesto sacramental, asociándolo al misterio pascual del Señor. Las celebraciones comunitarias de la unción a personas ancianas es otra forma analógica de celebración de la unción de los enfermos²⁶.

1.3.6. *Orden*.—Diaconado, presbiterado y episcopado constituyen tres grados analógicos de un mismo sacramento. Este sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque difiere esencialmente y no de forma gradual del sacerdocio de los fieles bautizados²⁷, debería enmarcarse dentro de una visión analógica de la sacramentalidad sacerdotal de todo el pueblo de Dios, y no al margen de ella. La pluralidad de ministerios en el Nuevo Testamento y su evolución histórica y teológica²⁸ hablan de la analogía de este sacramento. El restablecimiento del diaconado permanente²⁹, así como la búsqueda de nuevos ministerios, son otros indicios de esta analogía.

También existe una analogía de formas de vivir el ministerio, y concretamente el presbiterado, según se trate de una persona célibe o casada. El cristianismo Oriental ha mantenido esta analogía presente hasta nuestros días. Teóricamente, la analogía sacramental permitiría el acceso al ministerio a las mujeres, y una pluralidad de estilos de vida ministerial, según fuesen las situaciones personales, sexuales, profesionales, vocacionales, etc. Tampoco es unívoca la participación de la comunidad en la elección, formación y remoción de sus ministros. El mismo concepto de «vocación» al ministerio posee una gran variedad de posibilidades de realización³⁰.

1.3.7. *Matrimonio*.—El matrimonio rato y consumado, indisoluble de derecho y de hecho, entre dos católicos, señala el ideal de este sacramento. Pero hay otras formas existenciales y analógicas de realización del sacramento que, cuidadosamente reglamentadas

²⁶ C. ORTEMANN, *El sacramento de los enfermos*, Madrid 1972; J. L. LARRABE, *La iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos*, Salamanca 1974, con amplia bibliografía, pp. 169-190.

²⁷ *Lumen gentium* 10,2.

²⁸ A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Eglise*, París 1971; AA. VV., *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975; L. OTT, *El sacramento del Orden. Historia de los dogmas IV*, Madrid 1976; CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *El ministerio sacerdotal*, Salamanca 1970.

²⁹ *Lumen gentium* 29,2.

³⁰ Cfr. Y. CONGAR, *Ordinations «invitus», «coactus» de l'Eglise antique*, Rev. Sc. Ph. Th. 50 (1966), pp. 169-197; J. M. CASTILLO, *La alternativa cristiana*, Salamanca 1978, pp. 191-196.

por moralistas y canonistas, dejan perplejo al dogmático que se limita a decir que el matrimonio simboliza la unión entre Cristo y la Iglesia. La praxis eclesial reconoce la existencia de matrimonios de mixta religión, disparidad de cultos, matrimonio civil de bautizados, matrimonios ratos pero no consumados, matrimonios declarados nulos, el privilegio paulino, matrimonios separados legítimamente, matrimonios de viudos (vistos peyorativamente por la tradición antigua y oriental), etc. La formalidad análoga del matrimonio es clara, y también aquí puede resultar peligroso absolutizar el modelo ideal sin tener en cuenta la pluralidad de situaciones existenciales, en las cuales de forma analógica se realiza el sacramento. Los infinitos matices de la pastoral matrimonial (v. gr., de los unidos irregularmente) no nacen de simples visiones acomodaticias, sino de la misma dinámica analógica del proceso sacramental³¹. Bajo esta perspectiva debería igualmente estudiarse el problema del divorcio y su praxis según la disciplina de la misericordia en la Iglesia oriental³².

1.4. ANALOGÍA DE PARTE DEL MINISTRO

Existe una analogía sacramental ligada al ministro que preside la celebración, y también en este punto ha habido evoluciones históricas (v. gr., en lo referente al ministro de la iniciación cristiana, que ha tenido un desarrollo diverso en Oriente y en Occidente). Pero la analogía puede llegar a extremos sorprendentes: en caso de necesidad no sólo puede bautizar un laico, sino también un hereje, un cismático, un judío e incluso un pagano, con tal que guarde la forma eclesial y tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia³³. Esta gran magnanimidad sólo es comprensible dentro de una concepción de la salvación estrechamente ligada a la Iglesia y al bautismo, como luego veremos.

Dentro de este capítulo de analogías relativas al ministro habría que situar las confesiones medievales a laicos, que Sto. Tomás llama *quasi-sacramentum*³⁴, la absolución dada por monjes no pres-

³¹ J. M. DÍAZ MORENO, *Reflexión jurídica sobre la pastoral de las uniones irregulares*, Estudios Eclesiásticos 53 (1978), pp. 291-320.

³² A. MATABOSCH, *Divorci i Església*, Barcelona 1977.

³³ DS 1315.

³⁴ «En fidelidad a una tradición que con frecuencia apela a la autoridad de Beda el Venerable, Tomás de Aquino considera la confesión a un laico como un *quasi-sacramentum*. Distingue dos casos, la confesión de un pecado mortal y la confesión de las faltas ordinarias o pecado venial. La pri-

bíteros en Oriente³⁵, y la cuestión, actualmente debatida, sobre la posibilidad de celebrar la eucaristía sin ministro ordenado³⁶. Todos estos problemas son insolubles sin una visión análoga de la sacramentalidad.

1.5. ANALOGÍA EN LA EFICACIA SACRAMENTAL

Desde las primeras controversias sacramentales (rebautizantes, donatistas, reordenaciones...) se vió necesario distinguir entre la mera recepción del sacramento (*baptismum habere*) y su fructuosidad (*baptismum utiliter habere*). La división clásica entre *sacramentum tantum* (el signo sacramental), *res tantum* (la gracia sacramental) y la *res et sacramentum* (efecto intermedio, concretamente el carácter), obedece al deseo de estructurar una visión sacramental matizada y análoga. Aunque sólo cuando se da la gracia (*res*) se puede decir que el sacramento ha alcanzado su plena eficacia, sin embargo, los grados intermedios forman parte del proceso sacramental. Estas distinciones han conducido a establecer los conceptos clásicos de licitud y validez, correspondiendo la validez al grado mínimo de sacramentalidad y la licitud a la disposición positiva del sujeto o del ministro. Estas divisiones, fruto en gran parte de una época que poseía una cierta visión análoga

mera es defendida en ausencia de sacerdote y su eficacia es atribuida al *votum sacramenti*: «in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri potest» (S. Th., Suppl. 8,2, c). «Confessio laico ex desiderio sacerdotis facta sacramentalis est quoddammodo: quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest id quod est ex parte sacerdotis» (ibidem, ad 1). Diferente de este caso es la confesión de pecado venial a un laico que tiene su propio mérito como un tipo de sacramento y que puede ser practicada útilmente sin restricción «non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est (quamvis non sit sacramentum perfectum) et ex caritate procedens» (S. Th., Suppl. 8,3, c); DAVID N. POWER, *The sacramentalization of the penance*, The Heythrop Journal 18 (1977), pp. 5-22, cita p. 19. Cfr. A. TETAERT, *La confession aux Laïcs dans l'Eglise latine depuis le VIIIème au XIV siècle*, París 1926. En el siglo XII la confesión a los laicos era muy frecuente.

³⁵ I. HAUSHERR, *Direction Spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955, páginas 109 y ss.

³⁶ P. GRELOT, *Réflexions générales autour du thème du symposium: Le ministre de l'Eucharistie*, Studia Anselmiana 61 (1973), pp. 17-93; C. VOGEL, *Le ministre charismatique de l'Eucharistie*, Ibidem, pp. 191-209; *Faut-il un ministre pour l'Eucharistie?*, La Lettre, n. 175 (1973), pp. 15-16; n. 180, página 37; n. 184, p. 13; L. BOFF, *Eclesiogenese*, Petropolis 1977, con bibliografía sobre este tema.

del sacramento, no pueden desligarse de la totalidad del marco eclesial.

En una perspectiva eclesial de Iglesia *arca salutis*, y en una visión rigorista del *extra ecclesiam nulla salus*, se comprende que se rebajasen los mínimos exigidos, para que todo el mundo tuviera acceso a la salvación, y que incluso se plantease la cuestión de si los ángeles pueden llegar a administrar los sacramentos³⁷. En una visión eclesial no tan individualista, ni tan angustiada acerca de la salvación fuera de la Iglesia, donde la Iglesia esta vista como *sacramentum universale salutis* y donde, consecuentemente, se siente la preocupación por la significatividad eclesial, las nociones de válido y lícito deberían ser subsumidas desde una perspectiva eclesial renovada. Si a lo largo de la historia de la teología sacramental siempre han prevalecido las tendencias más objetivistas y minimistas (Esteban I frente a Cipriano, Agustín frente a los donatistas, Trento frente a la Reforma, Pío X frente a los modernistas), es preciso recuperar hoy las parcelas de verdad que contenían las posturas más subjetivas y maximalistas. Sería absurdo pensar que las pintorescas ordenaciones de El Palmar son válidas mientras no lo fueron las anglicanas³⁸. Es indudable que, a medida que las diferentes Iglesias cristianas se acercan, se da una progresiva aceptación de la validez de sus sacramentos. Todo ello conduce a pensar que la analogía de la eficacia sacramental y en concreto la distinción entre lo válido y lo lícito debe ser profundizada desde una perspectiva más eclesial y comunitaria.

³⁷ «Statutum est ut minister baptismi sit quicumque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suae dispendium patiat», S. Th., III, q 67, a 3. Más aún, para Tomás de Aquino los ángeles podrían ser ministros de los sacramentos: «Sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conficere, ita etiam virtutem suam non alligavit ecclesiae ministris, quin etiam angelis possit virtutem tribuere ministrandi in sacramentis», III, q 67, a 7.

³⁸ Es interesante que J. M. Díaz Moreno, Prof. de Derecho canónico en Comillas-Madrid, haya cuestionado la validez de las ordenaciones de El Palmar de Troya. Después de citar los mínimos teológicos que el Código de Derecho canónico vigente exige (can 968,1; can 951), añade:

«Esas mismas disposiciones del Código son necesario reflejo jurídico de toda una teología sacramentaria que requiere una muy profunda reflexión en orden, sobre todo, a despojarle de un cierto automatismo apersonalista que, a veces, lleva a consecuencias muy difícilmente admisibles en una válida teología de la Gracia y que están más cercanas de la magia que del sacramento, como hecho y acontecimiento auténticamente religioso» ... «Es muy difícil entender la administración y recepción del sacramento del orden en la Iglesia y para la Iglesia por quienes y en quienes, por las razones que sean, han roto su vinculación con la Iglesia total», Vida Nueva, n. 1014, 24 de enero de 1976, p. 6 (138).

1.6. ANALOGÍA DESDE SACRAMENTOS Y OTRAS ACCIONES DE LA IGLESIA

Si toda la Iglesia es sacramento, la distinción entre los siete sacramentos dogmáticos y otras actividades eclesiales no es tan neta como algunos piensan. La tradición ha hablado de «sacramentales», e incluso se empleó la palabra «sacramento» para realidades que hoy día no se consideran como tales en sentido estricto (v. gr., la tonsura monástica, la consagración de vírgenes, la unción de reyes, el lavatorio de los pies en la liturgia ambrosiana, etc.). En realidad toda acción sacramental es de algún modo sacramento, tanto si se trata de un gesto litúrgico, como del testimonio de vida cristiana. Tampoco la distinción entre *ex opere operato* y *ex opere operantis* es tan tajante como pudiera parecer. Rahner habla de la eficacia *ex opere operato* de toda oración cristiana³⁹. Se puede decir que el *ex opere operato* no es más que el *ex opere operantis ecclesiae*, que alcanza en los momentos fuertes de la comunidad cristiana su mayor fuerza de eficacia y significatividad. De este modo aparecería claramente que entre los siete sacramentos y las demás acciones eclesiales sólo hay una diferencia de grados de analogía eclesial. A mayor visibilidad y concentración eclesial, mayor sacramentalidad. Esta visión permitiría un acercamiento a los orientales que tienen una visión menos puntual y más epiclética de los sacramentos, y también una aproximación a la mentalidad del creyente moderno, que posee una visión más comunitaria y globalizadora de la fe.

1.7. ALGUNAS CONCLUSIONES TEOLÓGICAS Y PASTORALES

Todas estas constataciones, insuficientes si se pretendiera aquí diseñar una historia de los sacramentos, bastan para mostrar que la analogía sacramental es un hecho incuestionable. A partir de este hecho se pueden deducir algunas conclusiones para la teología sacramental.

1.7.1. El sacramento no es una cosa (agua, pan, vino, aceite...) ni un suceso puntual e individual, sino que es un proceso simbólico, relacional y comunitario dentro de la Iglesia de Jesucristo.

1.7.2. Cuanto más profundo y auténtico sea este proceso,

³⁹ K. RAHNER, *Iglesia y sacramentos*, l. c., pp. 25-35.

más expresivo su simbolismo y más comunitaria su participación, tanto mayor será su sacramentalidad.

1.7.3. Puesto que la eucaristía es a nivel sacramental el sacramento principal y la más plena autorrealización simbólica de la Iglesia, un sacramento será tanto más auténtico cuanto mayor sea su conexión con la eucaristía.

1.7.4. Pero dado que la eucaristía es esencialmente comunitaria, la plenitud sacramental estará ligada a la real participación de sus miembros (sujeto, ministro) en la vida de la comunidad real. Por esto mismo un sacramento celebrado al margen de la eucaristía no tiene el mismo sentido que si se celebra dentro de ella.

1.7.5. Los problemas de validez, licitud, deberían traducirse en términos de grados de pertenencia activa a la comunidad eclesial.

1.7.6. Pero supuesto que la misma Iglesia, sacramento primordial, toda ella está en proceso y es una comunidad que se va edificando al servicio del Reino, también la Iglesia como totalidad sacramental debe ir tendiendo a una más plena comunitariedad y significatividad, para poder aparecer en el mundo como sacramento de comunión.

1.7.7. El elemento común a toda sacramentalidad eclesial, que alcanza su *princeps analogatum* en la eucaristía, es la visibilización simbólica y comunitaria de la comunión eclesial (koinonía). En la medida que esto se da, aunque sea de forma incipiente, hay sacramentalidad. Cuando esto se da plenamente, hay auténtica sacramentalidad. Si no se da, no se puede hablar de sacramentalidad.

1.7.8. No sólo los sacramentos remiten a la Iglesia como sacramento primordial, sino que dada la relación de la Iglesia al Reino, la sacramentalidad eclesial remite necesariamente al Reino, fuera de cuyo horizonte no puede realizarse ni comprenderse.

1.7.9. Por esto son insuficientes los conatos de interpretación de los sacramentos únicamente desde el ángulo eclesial, y es preciso extender la analogía sacramental a los sacramentos extraeclesiales de la historia de la humanidad.

2. ANALOGIA EN LA SACRAMENTALIDAD HUMANA

Gran parte de los teólogos parecen quedar satisfechos al establecer una conexión entre los sacramentos y la Iglesia, y entre ésta y Jesucristo. El mismo Vaticano II en su *Constitución dogmática sobre la liturgia*, parece detenerse aquí al afirmar las diversas presencias de Cristo en la liturgia:

«Para realizar una obra tan grande, Cristo está presente siempre a su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, «ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz», sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la sagrada escritura es El quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20)»⁴⁰.

Sin embargo, esto es insuficiente. Redescubrir la eclesialidad de los sacramentos y la sacramentalidad de la Iglesia es quedarse a mitad de camino. Es preciso preguntarse para quién es la Iglesia sacramento. Si se admite que la Iglesia es el sacramento de la salvación de Jesús para el mundo o, más sintéticamente, si se afirma que la Iglesia es sacramento del Reino (porque el Reino constituye el horizonte de la predicación y de la vida de Jesús), entonces habrá que buscar más allá de la Iglesia criterios de verificación de su sacramentalidad. La sacramentalidad eclesial postula necesariamente una referencia al mundo extra-eclesial.

Tanto la historia de las religiones, como la fenomenología religiosa y la antropología filosófica han estudiado la importancia de lo simbólico en la existencia humana. De este modo la sacramentalidad cristiana se arraiga en la misma contextura humana y posee un código de referencia antropológico, fuera del cual el sacramento eclesial tambalearía⁴¹. El hombre es capaz de leer sim-

⁴⁰ *Sacrosanctum Concilium*, 71.

⁴¹ MIRCEA ELIADE, *Images et symboles*, París 1952; J. DE D. MARTÍN VELASCO, *Sacramentalidad de la existencia cristiana*, en AA. VV. *Evangelización y sacramentos*, Madrid 1975, pp. 51-65; L. M. MÚGICA, *Los sacramentos de la humanidad de Cristo*, Zaragoza 1975, pp. 5-47; La Maison Dieu, n. 119 (1974), *Anthropologie sacramentelle; Symbolisme et théologie*,

bólicamente la realidad que le circunda y ver en ella mediaciones sacramentales para su encuentro con Dios⁴². Más que analizar aquí la tipología simbólica de las religiones (v. gr., cósmico-biológicas, místicas, profético-históricas), nos interesa reflexionar sobre los presupuestos teológicos de estas mediaciones simbólicas: el cosmos, la persona humana, la comunidad y la historia.

2.1. SACRAMENTALIDAD CÓSMICA

Si para todas las religiones el cosmos es un lugar especialmente hierofánico, también para el cristiano la naturaleza y la materia tienen una dimensión sacramental. El cosmos participa de la historia de salvación en todos sus estadios: creación, alianza, encarnación, pascua, pentecostés, iglesia, escatología. Desde el Génesis al Apocalipsis, la naturaleza forma parte integrante del plan salvífico de Dios realizado en Cristo. Los salmos de Israel, los himnos a la creación de Francisco de Asís o de Teilhard de Chardin, se insertan en esta corriente simbólica cósmica: el hombre halla en el mundo material un momento privilegiado de su encuentro con Dios, un lugar de especial transparencia. Nada más ajeno al cristianismo genuino que un espiritualismo despreciador de la materia⁴³. La «materia» de los sacramentos cristianos es cósmica, y por la epiclesis sacramental se transfigura anticipatoriamente en la nueva tierra escatológica. Todo esto debe entenderse en un sentido no puramente estético-contemplativo, sino de forma «eucarística»: la materia no es sólo lugar de presencia del Señor, sino de comunión. Pero esta comunión no es depredadora, sino comunitaria. El hombre, como la moderna ecología lo advierte, no puede tener ante la naturaleza una postura simplemente de dominio y de consumo, sino que debe estar poseído de una actitud sacramental: respeto a la creación y sentido de res-

Studia Anselmiana 64 (1974); Phase, n. 107, *Liturgia y antropología* (1978); F. SCHUPP, *Glaube, Kultur, Symbol*, Düsseldorf 1974.

⁴² L. BOFF, *O pensar sacramental: sua estrutura e articulação*, Revista Eclesiástica Brasileira 35 (1975), pp. 515-541; *O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade*, Revista Eclesiástica Brasileira 36 (1976), páginas 365-402; *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Bogotá 1975.

⁴³ MD CHENU, *Pour une anthropologie sacramentelle*, La Maison Dieu 119 (1974), pp. 85-100, critica la sacramentología agustiniana por considerarla ligada a una antropología «espiritualista» en la que la materia está desprovista de su capacidad simbólica (p. 98). Cfr. E. VILANOVA, *Concepción cristiana de la materia. El hombre comunión sagrada entre materia y espíritu*, Sal Terrae 66 (1978), pp. 587-593.

ponsabilidad ante los bienes de la tierra que se destinan a todos los hombres y también a los del futuro⁴⁴.

2.2. SACRAMENTALIDAD ANTROPOLÓGICA

El cosmos se ordena al hombre y la sacramentalidad cósmica tiene en su centro al hombre, verdadero microcosmos misterioso. La teología bíblica y patrística del hombre como imagen (icono) de Dios, no es más que una formulación de la sacramentalidad del hombre. Creado a imagen de Cristo, hecho hermano de Jesús por su encarnación, el hombre posee una dignidad inalienable y es el auténtico lugar del encuentro con Dios. Es ilusión pretender el acceso a Dios al margen del amor humano, y viceversa, el amor humano fraterno es el símbolo más real del amor que Dios nos tiene. El amor matrimonial entre el hombre y la mujer, misterio sacramental del amor de Cristo a su Iglesia (Ef 5,32), no es más que el símbolo más elocuente de todo amor humano auténtico. En toda relación personal de amor, se hace presente el amor de Dios a los hombres. El único sacramento válido del amor a Dios es el amor humano. La actitud de acogida al misterio del otro, la gratitud de todo encuentro interpersonal, la exigencia de no manipular ni instrumentalizar al otro, la eficacia de toda auténtica relación humana vivida en libertad y desinterés, son otras tantas notas del sacramento del hermano y del encuentro con Dios. El amor a Dios y el amor al hermano son un mismo mandamiento⁴⁵.

2.3. SACRAMENTALIDAD COMUNITARIA

La dimensión sacramental del amor humano no se reduce a la relación dual yo-tú, sino que se abre al nosotros. Si el hombre es imagen de Dios, la comunidad es imagen trinitaria que revela y realiza incoativamente el plan de Dios de hacer de los hombres una gran familia. El «donde están reunidos dos o tres en mi nom-

⁴⁴ Los ortodoxos son especialmente sensibles a esta dimensión cósmica de la sacramentalidad. Cfr. O. CLÉMENT, *Le sens de la terre. Notes de cosmologie orthodoxe*, Contacts, n. 59-60, pp. 252-323; A. SCHMEMANN, *For the Life of the World*, New York, 1973. Desde la moderna ecología estos aspectos obligan a ser repensados teológicamente. Cfr. CH. BIRCH, *Creation, Technology and Human Survival*, The Ecumenical Review 28 (1976), páginas 66-79.

⁴⁵ K. RAHNER, *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al hermano*, Escritos de Teología, VI, Madrid 1969, pp. 271-292.

bre, allí yo estoy en medio de ellos» (Mt 18,20), se extiende análogicamente a toda la comunidad humana. Toda comunidad humana y la edificación y consolidación de vínculos comunitarios, tiene valor sacramental. Por esto la Iglesia es necesariamente comunitaria, asumiendo encarnatoriamente la dimensión sacramental de la comunidad humana. Los valores del compartir y de la solidaridad son elementos integrantes de la sacramentalidad comunitaria. La comunidad humana es el ámbito sacramental donde se sitúan las diversas manifestaciones simbólicas del hombre. Todo símbolo presupone una comunidad humana capaz de interpretarlo y vivirlo. Y toda comunidad necesita de momentos simbólicos para expresar y vivir las dimensiones profundas de su existencia en la historia.

2.4. LA SACRAMENTALIDAD DE LA HISTORIA

El cosmos, el hombre, la comunidad humana se despliegan en la historia, fruto de la libertad creadora del hombre. En ella se integran todos los elementos anteriores, de modo que es la forma de realización cósmica, humana y comunitaria. Cuando Dios se nos revela, lo hace históricamente, entrando en nuestra historia, haciendo de ella un sacramento de su manifestación. No todos los momentos de la historia son homogéneos, sino que hay tiempos álgidos, decisivos, en los que de forma simbólica se juega el porvenir de la comunidad. Bíblicamente se llaman *kairós* y signos de los tiempos (Mt 16,1-4), pero toda historia humana posee estos momentos privilegiados, tanto a nivel personal como social. En ellos somos invitados a profundizar el sentido de nuestra vida y abrirnos al misterio de Dios y de los hombres. La memoria del pasado y la apertura a la utopía son dimensiones de esta sacramentalidad histórica. Las dimensiones rememorativas y prognósticas de todo sacramento cristiano no son más que asunciones en fe de la sacramentalidad histórica, fundamentadas en el gran acontecimiento histórico, el gran signo de todos los tiempos, el misterio de Jesús.

2.5. LA RUPTURA DE SACRAMENTALIDAD Y SU EXPRESIÓN SIMBÓLICA

El camino recorrido hasta aquí, dentro del marco de la sacramentalidad humana, ha sido coherente y fácil. Hay una línea de continuidad entre creación, antropología e historia que permite

englobar analógicamente estos elementos dentro del concepto de sacramentalidad humana. Dios se nos comunica y manifiesta a través de las mediaciones cósmicas, humanas, sociales e históricas y exige de nosotros una respuesta de comunión. A través de ella no sólo entramos en el dinamismo de la fraternidad humana, sino que entramos en comunión con Dios.

Pero el pecado rompe esta armonía. Si el plan de Dios sobre el mundo es crear la gran familia de los hijos del Padre en Cristo por el Espíritu, el pecado es insolidaridad, ruptura de fraternidad y, por tanto, ruptura de sacramentalidad. Las mediaciones «simbólicas» se convierten en «diabólicas», es decir, desintegradoras y desintegradas. La creación, sometida al egoísmo humano, gime en dolores de parto (Rm 8,20-22), el hombre es instrumentalizado por el hombre al servicio de intereses económicos y egoístas, la comunidad humana se rompe en clases en lucha, la historia retrocede hacia cotas de insolidaridad creciente.

De este egoísmo humano existe un símbolo real, visible, social e históricamente: aquellos hombres que padecen las consecuencias de la injusticia humana, los oprimidos y marginados de todos los tiempos, los pobres.

Son el símbolo de lo que no debería ser, son el negativo de la sacramentalidad y del Reino, son la expresión de la existencia de lo «demoníaco» en nuestro mundo, una auténtica disteleología debida no ya a las limitaciones de la naturaleza (v. gr., enfermedades, accidentes, convulsiones cósmicas), sino a la injusticia humana.

Desde este punto de vista los oprimidos son la negación más flagrante de la sacramentalidad humana y un grito que clama por su restauración. Esto explica que dentro de la incomprensible lógica del amor de Dios, exista una predilección por los pobres, ya que su clamor conmueve su corazón de Padre. La liberación de Israel en Egipto, la predilección de los profetas por los pobres, la misión de Jesús (Lc 4,16-30) y su opción por los marginados de su tiempo que le llevará históricamente a la muerte de la cruz, se sitúan en esta línea de claro partidismo por aquellos que son víctimas de la ruptura de la solidaridad. Esto no significa que objetivamente sean mejores que otros y que, por esto, hayan merecido la benevolencia divina, sino que el amor de Dios se vuelca gratuitamente hacia los que padecen y en concreto los que padecen la falta de solidaridad humana⁴⁶. Por esto los pobres tie-

⁴⁶ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, Madrid 1974, pp. 87-114; *Jesús y los marginados*.

nen un valor escatológico, en cuanto señalan lo que deberá desaparecer en el Reino, y son un test del juicio universal y definitivo (Mt 25).

Por todo ello, aunque los pobres sean la negación de toda sacramentalidad, la solidaridad con ellos es sacramental: es la expresión simbólica y visible de querer realizar el Reino, comenzando por el lugar donde la urgencia es mayor. La solidaridad humana con los oprimidos es el sacramento que expresa de forma prioritaria el amor humano y, por tanto, el sacramento principal de nuestra comunión con Dios, del mismo modo que el amor de Jesús hacia los pobres es el sacramento del amor universal a todos los hombres. Desde estas premisas se puede afirmar que si la eucaristía es el sacramento principal dentro de la sacramentalidad eclesial, la sacramentalidad humana tiene en la solidaridad con los oprimidos su principal sacramento.

Sin esta referencia a la solidaridad con los pobres, como expresión simbólica de toda la sacramentalidad humana, las afirmaciones de la sacramentalidad humana (y de la eclesial) corren el riesgo de ser manipuladas ideológicamente por intereses egoístas. Sólo desde aquí aquellas afirmaciones adquieren concreción y verificabilidad. Una visión de la naturaleza (materia, bienes, riquezas) que mantenga situaciones de injusticia, no puede ser sacramental. Una visión del hombre que le haga esclavo de intereses económicos, no es sacramental. Una visión de la comunidad que mantenga estructuralmente sistemas económicos y políticos de insolidaridad, no es sacramental. Una visión de la historia al servicio de unos pocos poderosos, no es sacramental. La solidaridad con los pobres introduce en nuestros esquemas mentales un elemento de discontinuidad y de ruptura, de aparente equívocidad: la *kénosis* de Jesús, la realidad del pecado, la cruz, la *analogia crucis*. El pobre, como Jesús crucificado, desprovisto de toda imagen y figura (Is 53), es un signo de contradicción y de esperanza, desde que el crucificado es el resucitado, desde que el Reino es anunciado como un «derribar del solio a los poderosos y un exaltar a los humildes» (Lc 2,52). Por esto se puede decir que en el pobre se halla presente Jesús, no como simple objeto de adoración, sino como exigencia de solidaridad.

Esta visión es tradicional y cuenta en su apoyo con innumerables textos proféticos y neotestamentarios⁴⁷, patrísticos y de la tra-

⁴⁷ G. TOURN, *Amós, profeta della giustizia*, Torino 1972; J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972; J. ALONSO, *Las «buenas obras» (o la «justicia») dentro de la estructura de los principales temas de la teología*

dición eclesial⁴⁸. La moderna teología latinoamericana de la liberación no ha hecho más que articular teológicamente esta línea de pensamiento de forma concreta, haciendo ver que los «pobres» no son simplemente unos desgraciados subdesarrollados que han tenido mala suerte en el banquete de la vida, sino unos depauperados y empobrecidos, a los que se les ha expulsado del convite de la historia. Por esto, el Señor los invita prioritariamente al banquete del Reino⁴⁹.

2.6. ALGUNAS CONCLUSIONES TEOLÓGICAS

2.6.1. La sacramentalidad eclesial remite a la sacramentalidad humana que es su fundamento antropológico y el horizonte último de su comprensión, ya que la Iglesia es sacramento para el mundo.

2.6.2. El cosmos, el hombre, la comunidad y la historia ofrecen dimensiones analógicas de sacramentalidad humana.

2.6.3. La sacramentalidad humana simboliza el plan de Dios de fraternidad humana y filiación divina, es decir, el Reino, y lo

bíblica, Estudios Eclesiásticos 52 (1977), pp. 445-486. En las pp. 627-632 del mismo número hay una amplia bibliografía.

⁴⁸ A. HAMMAN, *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, París 1962; I. SEIPEL, *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter*, Viena 1907; J. VIVES, *¿Es la propiedad un robo? Las ideas sobre la propiedad privada en el cristianismo primitivo*, Estudios Eclesiásticos 52 (1977), pp. 591-626. Citemos algún texto significativo:

«¿Quieres honrar el cuerpo de Cristo? No lo menosprecies cuando no tiene vestidos para cubrirse, no sea que mientras lo honras aquí con vestidos de seda, lo desprecies cuando fuera padece frío y desnudez. Aquel que dijo "Esto es mi cuerpo" y confirmó con la palabra lo que había hecho, El mismo declaró también "Tenía hambre y no me disteis de comer" y "Todo lo que dejasteis de hacer a cada uno de éstos, por pequeño que fuese, a Mí me lo dejasteis de hacer". La Eucaristía no exige vestido, sino un corazón muy puro, el hermano necesitado exige el máximo interés.» JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre S. Mateo*, Homilía 50,3-4; PG 58,508-509.

«Cristo es indigente en la tierra en la persona de los pobres (...). Aquí abajo padece pobreza, en el cielo es rico. Si Cristo habla así para nosotros es porque aquí abajo es pobre (...) en su misma humanidad. Ha subido al cielo en cuanto que es rico y se ha sentado a la derecha del Padre; sin embargo, permanece todavía aquí abajo al alcance de nuestra mano y de nuestro corazón, en el pobre que tiene hambre, o sed, o desnudez.» AGUSTÍN, *Sermo* 123, PL 38,685-686. Cfr. GREGORIO DE NISA, *De pauperibus amandis*, PG 46,460s; etc. Véase *Lumen gentium*, 8,3.

⁴⁹ La bibliografía sobre la teología de la liberación es inmensa. Remitimos a las cuarenta apretadas páginas de bibliografía que publica M. MANZANERA, *Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, Bilbao 1978, pp. 425-465.

realiza en la medida en que se entra en su profundo dinamismo de comunión y solidaridad.

2.6.4. La insolidaridad humana produce ruptura de sacramentalidad a todos los niveles y halla en los pobres su expresión simbólica privilegiada como negativo de sacramentalidad. Su clamor es una exigencia de solidaridad.

2.6.5. La solidaridad con los pobres, al restablecer el plan de Dios, es no sólo sacramental, sino el *princeps analogatum* de la sacramentalidad humana y el test escatológico de toda sacramentalidad.

2.6.6. La solidaridad con los pobres tiene una eficacia sacramental *ex opere operantis (vel patientis) humanitatis*, ya que expresa en términos históricos el grito «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», de Jesús en la cruz.

2.6.7. Todo esto es verdad, aunque los agentes de esta solidaridad actúen desde presupuestos puramente humanos, seculares y, muchas veces, arreligiosos y ateos.

2.6.8. La noción de solidaridad es el componente básico de la sacramentalidad humana y, por tanto, de los sacramentos del Reino. A ella habrá de referirse la sacramentalidad eclesial, ya que la Iglesia es sacramento del Reino en este mundo.

3. ANALOGIA ENTRE LA SACRAMENTALIDAD ECLESIAL Y LA SACRAMENTALIDAD HUMANA

El tratamiento conjunto de ambos tipos de sacramentalidad no es frecuente⁵⁰, del mismo modo que cuando se habla de la eucaristía no se habla de justicia y al tratar de la justicia no se hace mención de la eucaristía⁵¹. Pero al abordar conjuntamente ambos temas, surge inmediatamente la cuestión de su mutua relación. A esta pregunta, tres respuestas son teórica y prácticamente posibles.

⁵⁰ Citemos algunos ensayos de sacramentologías sensibles al problema de la justicia: J. L. SEGUNDO, *Teología abierta para el laico adulto, Los sacramentos hoy*, Buenos Aires 1971; C. FLORISTÁN y L. MALDONADO, *Los sacramentos signos de liberación*, Madrid 1977; J. L. LARRABE, *El sacramento como encuentro de salvación*, Madrid 1971; J. M. CASTILLO, *Donde no hay justicia no hay Eucaristía*, Estudios Eclesiásticos 52 (1977), pp. 555-590; V. CODINA, *Dimensión social del bautismo*, Estudios Eclesiásticos 52 (1977), páginas 521-554.

⁵¹ Cfr. J. M. CASTILLO, *La Alternativa cristiana*, Salamanca 1978, p. 336, nota 13.

3.1. EQUIVOCIDAD

Para una gran mayoría de cristianos no existe relación alguna entre ambas dimensiones. La sacramentalidad es asunto personal, o todo lo más de la liturgia, entendiendo por «liturgia» la dimensión de la «sacristía». La vida económica, social y política discurre por otros cauces, en los que no hay que mezclar la fe. Se da una disociación real entre ambos niveles, que discurren por vías paralelas⁵².

3.2. IDENTIFICACIÓN

Esta tentación puede provenir o por una visión panliturgista de la vida o por una simple reducción del nivel eclesial al nivel humano de la sacramentalidad. En el primer caso tenemos a sectores de cristianos que creen que la liturgia ya se adecua a la totalidad de la existencia y que basta una reforma litúrgica para lograr la conjunción de las demás esferas. Esta postura identifica excesivamente el simbolismo eclesial con la realidad escatológica por él significada.

Más real es el riesgo de caer en el otro extremo, sobre todo por parte de cristianos comprometidos y militantes que se preguntan si tiene sentido celebrar algo que no se vive y que son muy sensibles a la desproporción entre simbolismo eclesial y su realidad humana⁵³.

Tanto unos como otros, tienen de la sacramentalidad una visión excesivamente unívoca (por la derecha o por la izquierda), con peligro de cierto integrismo teológico poco respetuoso con la *analogia fidei*. Hay que respetar los diversos estratos de la realidad humana y sacramental, sin caer en monismos peligrosos.

3.3. ANALOGÍA

No sólo existe una analogía en la noción y realidad de los sacramentos eclesiales, y una analogía en la sacramentalidad humana, sino que ambos niveles se relacionan análogamente. Es la

⁵² Cfr. V. CODINA, *Cristianos por el Capitalismo*, Sal Terrae 66 (1978), páginas 637-647.

⁵³ Véanse las atinadas observaciones de J. M. ROVIRA BELLOSO, *Para una teología fundamental de los sacramentos*, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rohner*, Madrid 1975, pp. 447-467.

analogía que se da entre el simbolismo eclesial y la realidad por él significada, o, si se quiere, la analogía que se da entre los sacramentos de la Iglesia y los del Reino. La Iglesia no es el Reino, sino un símbolo anticipatorio y significativo de él. Toda su sacramentalidad se sitúa en la línea pronóstica del *sacramentum futuri*. Entre la eucaristía, sacramento principal de la Iglesia, y la solidaridad con el pobre, sacramento principal del Reino futuro, ni hay ni identificación, ni ruptura, sino analogía simbólica: aquello que se celebra eucarísticamente es la muerte y resurrección de Jesús en orden a la construcción de un Reino de filiación y de fraternidad, en el que no habrá pobres ni oprimidos, sino hijos del mismo Padre y hermanos. El pobre real existente es el test de la eucaristía y un memorial de que todavía existe una distancia muy real entre el sacramento y su realidad escatológica.

No hay contradicción ni tampoco identificación entre la definición de sacramentalidad como visibilización simbólica y comunitaria de la comunión eclesial (1.7.7) y la definición de sacramentalidad como solidaridad con los pobres (2.6.5). Es un mismo dinamismo que alcanza en la eucaristía su grado máximo de realización práxica y escatológica.

Por esto mismo es preciso articular teológica y prácticamente ambos niveles analógicos de sacramentalidad sin univocidad ni ruptura: la solidaridad con los oprimidos es el test de toda celebración sacramental y la celebración sacramental y, en concreto, la eucarística es para el cristiano la forma de expresar eclesialmente que el Reino que se quiere construir en seguimiento de Jesús es un don gratuito y escatológico, del que la Iglesia es símbolo.

La crisis sacramental nace en gran parte de la deficiente articulación de ambos extremos. Los liturgistas muchas veces se interesan poco por la sociología y la justicia, y los cristianos que luchan por la justicia se sienten muy lejos del mundo litúrgico.

3.4. BÚSQUEDA DE UNA MAYOR COHERENCIA: TRINITATIS SACRAMENTUM

No basta decir que entre la eucaristía y el pobre hay una relación analógica sacramental. Hay que fundamentarlo teológicamente.

Si toda *analogia entis* y *fidei* tiene en el misterio de Dios su

último fundamento, también la analogía sacramental que no es más que un caso concreto de la *analogia fidei*⁵⁴.

Los tratados clásicos *De Sacramentis in genere* comenzaban afirmando que hasta el siglo XII la palabra «sacramento» no se utilizaba para designar todo y sólo lo que hoy llamamos «sacramento», y que hasta entonces significaba de forma general el *mysterium salutis*, el plan salvífico de Dios sobre el mundo (Ef 1,9-10; 3,9). Pero tras esta afirmación se pasaba tranquilamente a definir la esencia metafísica y física de los sacramentos actuales⁵⁵. Sin embargo, conviene no pasar por alto esta consideración preliminar ni abordar rápidamente la definición de nuestros siete sacramentos. No es una pura curiosidad semántica, ni una simple casualidad accesoria, el hecho de que originariamente la Iglesia llamase «sacramentum» y «mysterium» al plan de Dios y que sólo posteriormente se designasen con este nombre los ritos litúrgicos que hoy llamamos sacramentos. Intentar definir el sacramento cristiano a partir del rito litúrgico, como si éste fuese el lugar teológico más apto para la comprensión de la sacramentalidad, conduce a un callejón sin salida. El *principale analogatum* de toda sacramentalidad no son los siete sacramentos, ni siquiera la eucaristía, sino el «mysterium» último y radical.

Para los cristianos, el *mysterium tremendum et fascinans* de la historia de las religiones, es un misterio de amor que nos ha sido revelado por Jesús, al llegar la plenitud de los tiempos, y al que por la fuerza del Espíritu podemos llamar Padre (Gal 4,6), porque, en realidad, nos ha hecho sus hijos (1 Jn 3,1).

Este plan salvífico de Dios sobre los hombres, revelado históricamente según su designio amoroso (economía) y al que los escritos paulinos llaman misterio (Ef 1,3-14; 3,9; Rm 11,25-36; 16,26; 1 Cor 2,1.7; 1 Tm 3,9.16), se ordena a establecer una comunión (koinonia) entre Dios y los hombres. Este plan de Dios de llegar a formar la gran familia de los hijos del Padre por Cristo en el Espíritu, nos revela la dimensión última del misterio de Dios. La Economía o Trinidad económica nos revela la Trinidad

⁵⁴ La analogía no suprime el misterio apofático y absoluto de Dios ni su trascendencia, ya que como afirma el IV Concilio Lateranense «inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda», DS 806.

⁵⁵ Cfr. I. PUIG DE LA BELLACASA, *De sacramentis*, Barcelona 1948, páginas 4 y ss. PATRES S. I. FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Summa, IV, De Sacramentis*, editio quarta, Madrid 1962, págs. 13 y ss.

inmanente o Teología⁵⁶, y puesto que la Economía es un misterio de comunión, también lo es la Trinidad inmanente: Dios es una koinonía relacional de personas que se quiere comunicar al mundo para hacerle participar de su comunión. No somos infieles a la tradición al afirmar que el *Trinitatis sacramentum* es el *princeps analogatum* de toda sacramentalidad⁵⁷, tanto la eclesial como la humana, ya que la Trinidad es el origen último misterioso y comunitario de este plan salvífico de comunión, que se visibiliza y realiza en la historia y que tiende a hacer de los hombres hijos del Padre en Cristo. Este misterio último (Trinidad *ad intra*) sólo lo conocemos a partir de su manifestación *ad extra* (economía), y ésta es sacramental. La misión del Hijo y la del Espíritu, realizan esta economía de comunión trinitaria, y hacen que el mundo y la Iglesia formen parte de la historia trinitaria de Dios. A través de la historia, Dios se nos comunica y se hace solidario de los hombres para que nosotros lleguemos a ser partícipes de su comunión⁵⁸.

No es equívoco llamar sacramentos a las diferentes etapas de este proyecto de koinonía: la creación del cosmos y del hombre,

⁵⁶ K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, Escritos de Teología, IV, Madrid 1961, pp. 105-136.

⁵⁷ Tertuliano utiliza la expresión *oikonomias sacramentum*, Adv Pra-xem 2,4, referida a la manifestación histórica de la Trinidad, cfr. J. MOINGT, *Théologie Trinitaire de Tertullien*, III, Paris 1966, pp. 918-932; R. BRAUN, *Deus Christianorum*, Paris 1962, pp. 435-443; A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianeum*, I, Regensburg-Münster 1948; T. BURGOS NADAL, *Concepto de sacramento en Tertuliano*, *Helmántica* 10 (1959), pp. 227-256. Hipólito tiene una expresión análoga, *Contra Noetum*, 4, PG 10,808d. Cipriano utiliza el término *Sacramentum Trinitatis*, Epist. LXXIII, 5, CSEL III, II, 782,4; y en *De dominica oratione* 34, CSEL III, I, 292,6,13. Casiano habla de *sacramentum divinitatis*, referido a la Trinidad, *De Incarnatione Domini contra Nestorium*, VI, 16,4. Cfr. V. CODINA, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*, Roma 1966, pp. 128-152. Sobre Agustín, cfr. C. COUTURIER, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de S. Agustin*, Etudes Augustiniennes, Paris 1953, pp. 161-332. Para una historia general sobre la evolución del término sacramentum, véanse las obras clásicas: J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot Sacramentum, I. Les anténicéens*, Louvain 1924; M. SAINIO, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki 1940; CH. MOHRMANN, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, The Harvard Theological Review 47 (1954), pp. 141-152.

⁵⁸ A pesar del inmenso respeto y admiración que nos merece la obra de K. RAHNER, no podemos dejar de constatar que su teología simbólica y sacramental, sobre todo la que se deduce de su *Para una teología del símbolo*, *Escritos de teología II*, Madrid 1961, pp. 283-321, es más individual que comunitaria, más de revelación y presencia que de comunión, más de Logos que de Pnema. Compárese con la visión más comunitaria y pneumatológica de J. D. ZIZIOULAS, *Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique Crecque*, *Irenikon* 50 (1977), pp. 451-510.

la elección de Israel y su liberación, la venida de Jesús, el Dios-con-nosotros, su muerte para reunir los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52), su resurrección como inicio de una nueva humanidad, la efusión del Espíritu prometido como vínculo interno de comunión, la Iglesia como símbolo comunitario de este plan de Dios sobre el mundo, los siete ritos litúrgicos llamados sacramentos como momentos fuertes de la comunión eclesial, la escatología como culminación plena del reino, donde no habrá llanto ni dolor, sino Dios será todo en todos (1 Cor 15,28).

Los pobres, como los signos de los tiempos, no son simplemente momentos transparentes de la presencia interpelante del Señor, sino lugares privilegiados de comunión, desde los que es posible hacer avanzar la historia de comunión de los hombres con Dios y entre sí, y por esto son un sacramento.

Si desde el punto de vista de la historia trinitaria de Dios con el mundo, el sacramento es el símbolo de su presencia solidaria y actuante, desde el punto de vista humano es sacramental todo esfuerzo visible y real por participar en este plan de comunión de Dios con la humanidad. Esto presupone acoger este plan, colaborar con este dinamismo de solidaridad, del que la Iglesia es símbolo visible y los pobres un test escatológico.

La eucaristía expresa de forma privilegiada esta realidad sacramental. Por una parte, es memorial de Jesús que se hizo solidario de nosotros, optó por los marginados y nos amó hasta el extremo y por esto fue resucitado. Es Jesús quien ahora nos convida a formar parte de su proyecto, el Reino. Esto simbólicamente se expresa no sólo con el simbolismo de comer, ni de comer juntos, sino de compartir todos una misma comida y bebida, expresión sacramental de la solidaridad que no se limita a los miembros de la mesa, sino que se extiende hasta los pobres. En este compartir, Jesús se hace presente y se nos comunica.

No es casual que en el Nuevo Testamento la misma palabra *koinonía* exprese estas tres dimensiones:

1) comunión con Jesús y el Padre por medio del Espíritu (2 Cor 13,13; 1 Jn 1,3; 1 Jn 1,6; 1 Cor 1,9; Fl 2,1; Fl 3,10; 2 Pe 1,4; 2 Cor 1,7; 1 Pe 4,13; 1 Pe 5,1);

2) comunión con los hermanos de fe (Gal 2,9-10; 1 Jn 1,6-7; 1 Jn 1,3; 1 Cor 10,16);

3) comunión solidaria con los pobres, expresada bíblicamente en forma de la colecta (2 Cor 9,13; Rm 15,26; Hb 13,16;

2 Cor 8,4; Rm 12,13; Flm 1,5; Flm 6), o de comunidad de bienes (Hch 2,42.44; Hch 4,32)⁵⁹.

La sacramentalidad plena incluye la realización plena de estos tres niveles, entre los que hay mutua implicación y «pericoreisis». A esta meta debe tenderse, aunque haya que aceptar realizaciones parciales y analógicas de la koinonía. En cualquier caso la comunión trinitaria no puede alcanzarse fuera de la solidaridad con los pobres (1 Jn 3,17) y para los cristianos fuera de la comunión eclesial (1 Jn 1,3). En el arco sacramental formado por los dos polos de la eucaristía y los pobres, debe discurrir la auténtica sacramentalidad cristiana. Un mismo dinamismo enlaza ambos extremos: el plan de Dios de hacernos partícipes de su comunión. En este dinamismo la iniciativa parte de Dios (*ex opere operato*) y de parte humana se nos pide que queramos acoger este plan y entremos en este dinamismo de solidaridad (*ex opere operantis*). De esta koinonía la solidaridad humana es su sacramento.

Después de cerca de ocho siglos en que los sacramentos litúrgicos se han desligado de la sacramentalidad de la koinonía trinitaria, es necesario hoy volver a insistir en su vinculación y en la imprescindible mediación de la solidaridad humana para que el sacramento sea auténtico. En concreto, la Iglesia debería recordar el lugar de predilección de los pobres en este plan de Dios (Sant 2,5-7) y el criterio de los pobres para un discernimiento teológico de toda sacramentalidad (Mt 25). Cuando se afirma que la Iglesia debe ser la Iglesia de los pobres, o que ellos son su centro, lo que se quiere afirmar es que esta es la forma sacramental más concreta de evidenciar el plan de Dios de comunión. Continuamente

⁵⁹ La *koinonía* me parece una de las claves de lectura teológica más fundamentales de la historia de salvación, que engloba otras (v. gr., la de liberación), pero desbordándolas; la *koinonía* incluye las dimensiones ética y de compromiso, pero va más allá de ellas, ya que la comunión presupone el servicio, pero lo trasciende. Como ha hecho notar con acierto J. MOLTMANN, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972, pp. 100-101, la categoría existir-para-el-otro es fundamental, pero no es la definitiva que será siempre el existir-con-los-otros. Cuando traducimos *koinonía* por *solidaridad* queremos decir que esta *koinonía* incluye el entrar en comunión con los demás, estar a su lado, hacerse uno de ellos, del mismo modo que Dios en Jesús lo hizo solidario de nosotros, hasta el final, para así hacernos participantes de su vida Trinitaria. La *koinonía* adquiere una dimensión escatológica y festiva, de utopía plena, de octavo día, de compartir todos el mismo pan y el mismo vino, de sentarse todos a la mesa del Reino, de pericoreisis total. Sobre este tema pueden verse: H. J. SIEBEN, J. M. McDERMOTT, M. MANZANERA, J. M. TRILLARD, *Koinônia, communauté, communion*, París 1975; P. C. BORI, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

la Iglesia debe convertirse a Jesús, para poder ser de este modo el signo escatológico de aquello que Jesús anunció y realizó. Los sacramentos litúrgicos no son un premio para los «puros», sino una continua exigencia de conversión al Reino de *koinonía*. En la medida que la conversión sea genuina, los sacramentos son eficaces.

La sacramentalidad eclesial y la sacramentalidad humana se unifican analógicamente desde el *Trinitatis sacramentum*, y el elemento común a toda sacramentalidad viene determinado por la *koinonía*, que podemos traducir por solidaridad. Desde esta perspectiva habría que replantear y enfocar las cuestiones de otro modo insolubles sobre licitud y validez, sobre religiosidad popular, nuevos ministerios, pastoral matrimonial, eficacia sacramental, etc. Hay que aspirar a realizaciones siempre más plenas de sacramentalidad, pero hay unos límites mínimos más allá de los cuales la sacramentalidad es simplemente equívoca. Hay situaciones tales en las que la ruptura de solidaridad humana es tan crasa que la Iglesia no puede allí celebrar sacramentos si no hay una previa reconciliación con la comunidad eclesial y con las víctimas de la injusticia. La sacramentalidad no es mágica, sino esencialmente relacional.

Tal vez después de todas estas consideraciones sobre la analogía sacramental, el esquema claro y distinto de los manuales y catecismos clásicos haya quedado oscurecido. Pero quizá se haya iluminado un poco más nuestra caótica situación sacramental, desde «la gracia de nuestro Señor Jesucristo, la caridad del Padre y la *koinonía* del Espíritu Santo» (2 Cor 13,13).

VÍCTOR CODINA

Facultad de Teología
San Cugat del Vallés (Barcelona)