



SÍMBOLOS DE FRATERNIDAD

(Sacramentología para empezar)

Jose I. González Faus

A. LA REALIDAD SACRAMENTAL.....	5
1. Sacramentos para los hombres	5
2. Sacramento y rito	6
3. Pluralidad de Dios, sacramentalidad de lo real	7
4. Sacramentos e Iglesia	9
5. En conclusión	10
B. DOS SACRAMENTOS Y CINCO METÁFORAS VIVAS	15
1. Bautismo: sacramento de la filiación divina	15
2. Eucaristía: sacramento de la fraternidad	20
3. La metáfora del cuajar	28
4. La metáfora del abrazo al que regresa	30
5. La metáfora de las manos	36
6. La metáfora del beso	39
7. La metáfora de la noche	41
C. CONCLUSIÓN: GRATUIDAD Y LUCHA POR LA JUSTICIA	43

Tomo prestados el título y subtítulo de este Cuaderno. El primero a Pepe Castillo que habló hace ya tiempo de “símbolos de libertad”: aquí quisiera indicar que la verdadera libertad es la de la fraternidad. Y el subtítulo a J. R. Busto (“Cristología para empezar”): para subrayar que el Cuaderno no es un tratado completo sino sólo una iniciación, atenta sobre todo a dos cosas: recuperar aquello más medular de la tradición teológica sobre los sacramentos, despojándolo de muchas adherencias no tan necesarias, y destacar lo que me parece más necesario para hoy, y capaz de reavivar la lánguida vida sacramental del momento.

**Extraordinario
25 años de Cristianisme i Justícia**

**CJ
x25**

José I. González Faus, S.J. es Responsable del Área Teológica de Cristianisme i Justícia.

INTERNET: www.fespinal.com • Dibujo de la portada: Roger Torres • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llíria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprime: Estilo Estugraf Impresores, S.L. • ISSN: 0214-6509 • ISBN: 84-9730-128-5 • Depósito Legal: M-4366-2006 • Febrero 2006

PARTE 1^a

A. LA REALIDAD SACRAMENTAL

Esta primera parte es un poco más teórica que la siguiente; pero razones de lógica expositiva exigen comenzar por ella. El lector menos avezado a consideraciones teóricas puede comenzar el Cuaderno por la segunda parte y pasar luego a ésta. Por si se hace así, resumo en cinco tesis lo que intenta decir este capítulo:

1. La realidad es intrínsecamente simbólica (se la podría llamar “sacramental” en un sentido muy lato).
2. Por eso la vida humana está plagada de acontecimientos significativos (o “sacramentos” laicos) que, en horas densas y ricas de la vida, señalan más allá de su materialidad.
3. Por eso, nuestra relación con Dios, en los momentos más significativos de la vida de fe, se activa de manera sacramental (en sentido estricto del término).
4. Si las cosas son así, los sacramentos no pueden ser ritos con los que “comprar” a Dios. Son dones de Dios a los hombres que se reciben al celebrarlos.
5. Y si las cosas son así, la inevitable regulación que todo acto comunitario necesita, no puede convertirse en un ritualismo rubricista y leguleyo, que impida cumplir la voluntad de Dios, por acogerse a tradiciones humanas.

1. Sacramentos para los hombres

“La esencia de los sacramentos consiste en manifestar mediante signos sensibles el *misterio oculto* de Dios, en proclamar ante la faz del mundo *la participación de Dios en el drama de la historia* y en anunciar en el reino de las cosas visibles al Invisible, mostrando el *camino hacia Él*”¹.

Fijémonos en las palabras subrayadas en la cita: el misterio oculto de Dios, que ha participado y participa en el drama de la historia, y anuncia en él un más-allá invisible. Cuando ese anuncio se verifica a través de signos sensibles, se llama a esos signos sacramentos, palabra en la que se conjugan hoy dos significados: el de *misterio* y el de *señal*.

De ese texto se sigue una primera consecuencia fundamental: *los sacramentos no son ritos para agradar a Dios y conseguir así algo de Él*. Esa es la concepción pagana del culto que perdura en las cabezas de muchos cristianos, y que intereses de poder clerical descuidan corregir.

Pero esa concepción contradice un axioma fundamental de la teología clásica: “sacramenta propter homines”: los sacramentos son para los hombres (no para Dios quien, según otro axioma de la teología clásica, “no está ligado a los sacramentos”). Los sacramentos son *símbolos que nos expresan y nos comunican la dimensión más honda de la relación de Dios con nosotros y de nuestra vida con Dios*. Y esa dimensión es doble: Dios es nuestra condición de posibilidad (“en Él vivimos, nos movemos y existimos”), pero además Dios ha querido dárse nos amorosamente y ese Amor acabará triunfando y realizándose, por lo menos al final de la historia.

los sacramentos
no son ritos
para agradar a Dios
y conseguir así
algo de Él

2. Sacramento y rito

La diferencia fundamental entre el sacramento y el rito es que a éste, aunque no nos signifique nada, se le atribuye

un poder particular para volver propicia a la divinidad², mientras que el sacramento *actúa a través de su significado* y de lo que simboliza (con otro axioma clásico: “sacramenta *significando* causant”). Porque, en el sacramento, el símbolo no es algo diferente de la realidad simbolizada, sino la forma de aparecer de ésta.

Entre los humanos es normal que los grandes símbolos acaben ritualizándose muchas veces: un beso de llegada o despedida es un mero rito cortés que deriva de un símbolo muy expresivo pero que en el rito se ha trivializado. Esto ha ocurrido también con frecuencia en los sacramentos: unas veces (en sociedades más creyentes) por la rutina de la repetición. Otras veces (en sociedades más paganas) por la presencia vg. en bodas y bautizos, de gentes a las que la dimensión simbólica creyente de los gestos no les dice –ni les importa– nada; y acuden allí sólo para celebrar una etiqueta social, para lucir un vestido (nuevo o alquilado para la ocasión) o para participar en una buena comida que seguirá... Esto deja planteada la pregunta de si, para recuperar la dimensión significativa de los sacramentos, no sería imprescindible reinstaurar una cierta “disciplina del arcano” que permitiese vivir auténticamente los símbolos³.

Una última aclaración: al decir que los sacramentos actúan “al significar”, no se está negando la otra tesis de la teología clásica conocida como “opus operatum”: los sacramentos actúan por sí mismos, por *lo que hacen*. Esta tesis mal entendida contribuyó sin querer a

esa concepción mágica de los sacramentos que hemos denunciado. Pero en la teología clásica, el *opus operatum* no se contraponía al significado del gesto, sino a lo que se llamó *opus operantis*: se quería decir así que los sacramentos actúan por lo que en ellos se hace y *no por quién lo hace*. Ahora bien: el significado del gesto o de los elementos empleados en él, pertenece a lo que se hace, no a quien lo hace.

Y si los sacramentos no son ritos ajenos a los hombres sino que son para los hombres, y actúan significando, se comprende la verdad y la seriedad de estas palabras de Joan Chittister: “No tenemos derecho a reducir los sacramentos, en nombre de la tradición, a una rutina cuya seguridad deja al pueblo seco”⁴. Cumplir eso es lo que intenta este Cuaderno.

3. Pluralidad de Dios: sacramentalidad de lo real

Para ese intento necesitamos recuperar teológicamente la dimensión simbólica del sacramento. Esta no se debe a una arbitrariedad de Dios o de la Iglesia, sino 1) a la constitución misma de nuestra realidad que, en su última profundidad, es siempre simbólica. Y 2) a que Dios, en su absoluta Trascendencia (que no desaparece por Su entrega a los hombres) *no puede ser conceptualizado por nosotros, pero sí puede ser simbolizado*. Podríamos decir que hay sacramentos porque todo es más de lo que es y porque Dios es como es. Eso es lo que intentaremos explicar en este apartado.

1) Desde la concepción trinitaria (o mejor: *triunitaria*) de Dios, debemos decir que a la Plenitud del Ser le pertenece necesariamente el expresarse totalmente a Sí mismo y el poseerse plenamente en esa comunicación de Sí. Esto nos enseña además que la suma simplicidad y unidad de Dios no es la carencia de pluralidad, sino que en la plena unidad de Dios se da una diferenciación relacional (Padre, Hijo y Espíritu decimos con nuestras pobres palabras) y, en este sentido, una pluralidad.

hay sacramentos
porque todo
es más de lo que es
y porque Dios
es como es

De ahí se deduce que, si el Ser Creador es así, el ser creado tiende también a expresarse a sí mismo y, por eso, es necesariamente simbólico: “referencial”. Esto se percibe mejor en los niveles más altos de ser, como es la vida: vivir es expresarse y encontrarse a sí mismo al hacerlo. Pero es importante destacar que *todo lo que percibimos como real remite a algo más allá de sí mismo*, y que sin esa referencia y ese algo, lo real no tendría su atractivo, pues perdería su promesa⁵. Entendido desde aquí, el símbolo es “la forma más alta de representación de una realidad por otra”⁶.

Pues bien: cuando esta referencia de las cosas, señala hacia su dimensión más profunda, hablamos simplemente de simbolismo; el ejemplo más manido es el de la relación sexual auténtica, como símbolo, expresión y *también causa* del amor. Pero cuando esa referencia señala hacia la inmersión de las cosas en Dios (del que san Agustín decía aquello de “más hondo en nosotros que nuestro yo más hondo”), entonces hablamos de sacramentalidad. Esto es lo que nos queda por ver en este apartado.

el cura
en los sacramentos
no es
un administrador sagrado
de ritos mágicos

2.) Lo que ahora nos importa destacar es que, como ocurre tantas veces en las relaciones entre lo humano y lo Divino, *éste se inserta en la dimensión más profunda de aquél*. Leonardo Boff habló con razón de que hay una “vida de los sacramentos” porque antes hay unos “sacramentos de la vida”: pero aún podemos añadir que éstos no son sólo unos momentos o gestos especiales y aislados, sino que toda la constitución de la vida y de la realidad, entre nosotros, es referencial, simbólica. La realidad es una “metáfora viva”, para decirlo con un título afortunado de P. Ricoeur. Y lo es porque “el ser es simbólico” (K. Rahner).

Por la misteriosa interrelación de todo, la realidad sugiere preguntas, evoca relaciones, abre novedades, promete metas. Y cuando más calidad tiene aquello que nos atrae, a más grandes cosas remite. Cuando Nietzsche escribe aquella frase tan citada: “todo placer pide eternidad” da un ejemplo de lo que estamos diciendo: la realidad tiene cierto carácter de misterio abierto, de promesa sugerida, si conseguimos mirarla no como una mera presa sino con una mirada respetuosa y atenta. A muchas gentes, la experiencia del mar inagotable o del desierto sobrecogedor, les suena como un vago rumor de inmensidades (“un *goût d'éternité*” cantaba una película francesa sobre el amor). Y es precisamente esa constitución simbólica de la realidad la que hace que nos aparezca como tan rica pero, a la vez, que sea tan equivocado quedarse en ella sola, sin intentar trascenderla hacia aquello a que remite. La famosa frase de Dostoievsky: “la belleza salvará al mundo”, quiere decir en realidad que *la belleza es anuncio de que el mundo tiene salvación y puede ser salvado*, a pesar de su crueldad y su dificultad. Piénsese, como único ejemplo, en el “milagro” que ha podido llevar a cabo con la música Carlinhos Brown en la “favela” de Candeal.

Pues bien: esa referencia a algo más, tan constitutiva de nuestra realidad (en un beso, en una música, en un recuerdo, en un objeto bello) se actúa casi por necesidad cuando queremos hablar de Dios. Dios que sigue siendo absolutamente Trascendente en Su entrega, no tiene otra manera de dárseos y de decírosenos que a través de signos⁷. Es útil

evocar aquí el título de la tesis doctoral de E. Schillebeeckx publicada en 1952: “*La economía sacramental de la salvación*”. Ese título significa: la relación salvadora de Dios con los hombres se verifica de manera “sacramental”: misteriosamente simbólica.

Se percibe desde aquí que el ejemplo antes puesto del acto amoroso no es del todo suficiente a pesar de su profundidad, porque es demasiado particular: falta en él un elemento fundamental en la teología de los sacramentos, cual es la *referencia a la historia* y al pueblo o la comunidad. Más pedagógico puede ser el ejemplo de una fiesta popular: si a alguien le sirve, recuerde aquellas antiguas “fiestas del PC”, sobre todo las celebradas (si era posible celebrarlas) en situaciones de clandestinidad: todos los actos que constituían la fiesta (cantos, discursos, comidas en común...) se convertían allí en símbolos de un mañana con paz, libertad, justicia y alegría para todos, un mañana que anunciaba una de las dimensiones más hondas y verdaderas del ser humano. Así se ponía en acto aquello que poetizó Víctor Jara: “si se calla el cantor, mueren las rosas”. La sacramentalidad es como la luz que, en el túnel angosto y oscuro de nuestra historia cruel y plagada de víctimas, señala hacia otra dimensión diferente.

4. Sacramentos e Iglesia

Porque nuestra realidad es así, y así es la relación de Dios con los hombres, por eso la Iglesia (en cuanto es Palabra y realidad que apuntan a una relación salvadora de Dios con los hombres) ha sido llamada también “sacramento radi-

cal”: el Vaticano II la definió como “sacramento de salvación”. Por eso recordábamos en un Cuaderno anterior que Iglesia no significa “sinagoga” (o institución simplemente cúlptica) sino “asamblea”: *pueblo reunido para hacer presente en la historia la intervención salvadora de Dios en ella*. Por eso hay en la Iglesia sacramentos: señales que, en medio de esta dura historia permiten celebrar “los gozos y las esperanzas” y acompañar “los dolores y las angustias” (GS 1) del caminar de los hombres por el tiempo; señales que brotan, por así decir, de la conjunción y de la presencia del ser de la Iglesia en los momentos más hondos y más decisivos de la vida humana y creyente.

Pero ya dijimos que nuestra condición humana y la naturaleza misma de lo simbólico, conllevan además la presencia de toda una constelación de ritos, o un “universo simbólico” en torno a cada símbolo. Estos rituales no deberían degradarse en rutina sino más bien ayudar a adentrarse en el corazón mismo del símbolo, potenciando su expresividad y su capacidad significativa. Por decirlo con el ejemplo antes evocado: la relación sexual de amor, conlleva toda una constelación de signos y ritos (preparación, caricia, acercamiento progresivo, palabras cariñosas...) que *configuran todo un universo expresivo, y dan realce simbólico* al hecho de la unión.

Pues bien: algo parecido ocurre en los sacramentos: el símbolo suele ir acompañado y orquestado por mil pequeños ritos o metáforas menores. Por ejemplo: el agua en el bautismo suele ir acompañada por la luz, la sal, la ves-

tidura blanca. La Cena del Señor va siempre acompañada de la escucha previa de la Palabra; muchas veces, además, de un abrazo y cantos... Este ritual debe mantener su funcionalidad y no convertirse en una especie de receta o fórmula mágica con que “agradar al dios”. Precisamente por eso, los antiguos se ocuparon de buscar en cada sacramento ese “corazón mismo del símbolo” al que llamaron materia y forma del sacramento, es decir: aquello que le da toda su realidad, y al que los otros ritos sólo deben *dar más relieve sin opacarlo nunca*. Por raras que sean las palabras (materia y forma) podemos entender que no es bueno que un ceremonial recargado desvíe la atención de aquello que es medular en los sacramentos: sería como si la flecha que nos señala un camino estuviera tan llena de adornos, colores, grafiti o arabescos, que nos hiciera olvidar por dónde y a dónde hemos de ir.

De lo dicho se deduce algo importante: *el cura en los sacramentos no es un administrador sagrado de ritos mágicos*: es más bien un testigo o representante necesario para garantizar la eclesialidad del sacramento, al empalmarlo con el Sacramento originario que es la Iglesia total. Por eso, no es el cura el que casa (ni puede tener ningún sentido esa frase), sino *los contrayentes* los que se administran el sacramento del matrimonio. Tampoco es el cura solo el que consagra sino *toda la comunidad* con él. Ni es el cura solo el que absuelve sino que en la penitencia actúa como representante de la Iglesia que reconcilia al pecador consigo. El cura suele ser

por razones meramente prácticas quien administra el bautismo, pero la Iglesia ha reconocido siempre la validez del bautismo administrado por cualquier cristiano. También la unción de los enfermos (en la medida en que pueda fundarse en el texto de la carta de Santiago sobre los enfermos) es descrita allí como “*oración de la Iglesia*”... etc.

5. En conclusión

Hemos intentado recuperar en esta primera parte tres axiomas de la teología clásica: que los sacramentos son para los hombres, que Dios no está ligado a ellos y que los sacramentos causan “significando” (o: son eficaces manifestando su significado). Pero hemos aplicado esos principios desde la teología postconciliar que ve a los sacramentos brotando de la constitución sacramental de la misma Iglesia (y de la realidad, hemos añadido nosotros en un sentido más amplio).

En la parte siguiente vamos a ver cómo todo eso se actúa de manera especial en los momentos decisivos, o en la toma de actitudes y orientaciones decisivas, que caracterizan toda vida humana creyente. Encontraremos allí los clásicos “siete sacramentos” que ahora pasaremos a exponer. Por lo que hace al número de siete, no entramos en las discusiones de la tradición que, ante la dificultad de mostrar por los textos bíblicos que Jesús instituyó expresamente siete sacramentos, acabó fijándolo con un argumento de “prescripción teológica” (“siempre fue así” y ahora ya ha prescrito). Un argumento que no puede tener valor cuando nunca se ha pregun-

tado nada en sentido contrario. Quedémonos pues simplemente con que siete era en la simbología antigua el número de la totalidad: suma del tres que representa a Dios y el cuatro que representa al mundo por los cuatro puntos del horizonte. Es un modo de decir que la realidad sacramental envuelve la totalidad de nuestra vida creyente.

Pero entre esos siete hay dos fundamentales. Santo Tomás los llamó sacramento *de la fe*, y sacramento *de la caridad* (las dos actitudes más humani-

zadoras y más santificadoras de toda vida humana). Los otros cinco sacramentos son como resonancias que brotan de esos dos. Por eso, y aunque no neguemos su carácter sacramental en el sentido clásico, vamos a reservar la palabra sacramento para los dos primeros (bautismo y eucaristía) a los que dedicaremos mucho más espacio. De los otros cinco hablaremos en este Cuaderno como “metáforas vivas” (pero, repito, no por razones teológicas sino sólo por razones pedagógicas).

Es peligroso promover a las dignidades eclesiásticas a quien todavía no ha adquirido una caridad plena, por más virtudes que parezca tener en lo demás

(San Bernardo, *In Canticum*, 18,6)

PARTE 2^a

B. DOS SACRAMENTOS Y CINCO METÁFORAS VIVAS

Hemos dicho en la parte anterior que los sacramentos no eran propiamente ritos sino celebraciones. Puede surgir entonces la pregunta que atraviesa toda la novela más conocida de A. Camus (*La Peste*), que es una parábola de nuestro mundo: ¿Es posible celebrar algo en una ciudad infestada por la peste? Una de las respuestas a esa pregunta nos dice que al menos es posible celebrar *la posibilidad y el anuncio del fin de la peste*. Con eso entramos en los dos primeros sacramentos.

1. BAUTISMO: SACRAMENTO DE LA FILIACIÓN DIVINA

A la teología bautismal le ha hecho un enorme daño la imagen, derivada de la explicación agustiniana del pecado original, que miraba al agua como agente de limpieza, por el lavado. En el mundo antiguo el significado principal del agua no era el de la limpieza de manchas, sino el de *fuelle de muerte y de vida*. La primera carta de Pedro (considerada por muchos como una catequesis bautismal), rechaza esa imagen del lavado y ve un símbolo del bautismo cris-

tiano en el arca de Noé: pues en ella los hombres fueron salvados *del agua* del diluvio, y se salvaron “*por el agua*” (es decir: porque era el agua la que hacía flotar al arca en medio de la inundación: cf. 1 Pe 3,20-21).

El agua es pues un *símbolo elemental y universal de muerte y de vida*. En ella puedes ahogarte (como muchos otros); pero de ella brota la vida (y ahora nuestros astrónomos buscan agua por otros planetas como la mejor prueba de

que allí puede haber o quizás hubo vida). En el agua se muere y del agua se renace. Esta experiencia tan humana pasa en el bautismo a simbolizar que *hacerse cristiano es morir a una forma de vida contraria a Dios y renacer a una vida en Dios* (la cual no se refiere sólo al más allá de nuestra muerte, sino también a la anticipación de ese más allá en nuestra vida de hoy).

Por eso la forma primitiva del bautismo —y la más exacta aunque menos práctica— era *la inmersión*: sumergirse hasta ser tragado por el agua, y resurgir de ella revivido⁸.

1.1. Ritual para adultos

En este contexto, y teniendo en cuenta que en los comienzos del cristianismo el bautizo era siempre de adultos, entenderemos ahora la explicación que da san Pablo a los romanos⁹:

– al bautizarse, *el creyente muere* a una forma egoísta de vivir que había constituido su vida pagana anterior;

– y muere *sumergiéndose* en la vida entregada (= en la muerte) de Jesús.

– Pero, igual que Cristo resucitó de la muerte, el bautizado *aparece renacido* a una forma nueva de vida que es la vida del Resucitado: la vida de “hijo de Dios, que ahora “no ha nacido de la carne ni de la sangre ni del deseo sino de Dios” (Jn 1,13).

Se muere, pues, al pecado y se renace a la vida en el Espíritu Santo de Dios. Es lo mismo que Lucas pone en labios de san Pedro en la primera predicación de la era cristiana: “cambiad de vida, y bautizaos *vinculándoos* a Jesucristo”¹⁰

(Hch 2,38). El bautismo, en el medio de la frase, vincula la vida vieja que se deja, con la nueva forma de vida en Cristo.

Y de aquí brotan dos observaciones importantes.

a) En primer lugar: todo el ceremonial restante del bautismo: la luz, el vestido blanco (“revestíos de la nueva condición humana creada a imagen de Dios” dice la carta a los Efesios 4,23)..., tiene este mismo significado de la dialéctica entre renuncia y recuperación renovada. Fijémonos sólo en el rito que más perdura y que es el de las llamadas “promesas del bautismo”: éstas tienen un primer elemento que suele designarse como “renuncia a Satanás”, es decir: abolición de un modo de vivir centrado en torno al egoísmo y la autoafirmación absoluta, a costa de todo y de todos. Y acompaña a esa renuncia una profesión de fe en el Dios que es amor y don de Sí (comunidad de Padre, Hijo y Espíritu) y que por eso es vida y fuente de toda vida verdadera. El Dios, en cuyo nombre ha sido bautizado el niño (cf. Mt 28, 19¹¹).

b) Pero además: desde lo dicho se comprende el significado que tenía en ese bautismo de adultos el perdón de los pecados: es *inseparable del cambio de vida*.

Pero ¿qué ocurrió? Al desaparecer el bautismo de adultos, la expresión “bautizarse para remisión de los pecados” (Hchs 2,38) perdió sentido; y hubo que buscar un “pecado original” que quitar al niño, para que la expresión bíblica pudiera seguir vigente. El pecado original es una realidad innegable; pero sólo puede llamarse “pecado” en un sentido metafórico y, desde luego, no necesita

en el niño ningún perdón que le reconcilie con Dios. Dios no está enemistado con el niño, sino que le ama incondicionalmente desde el primer instante de su vida.

1.2. El bautismo de niños

Todo ese significado, tan vivo como audaz y espléndido, queda enormemente amortiguado en el actual bautismo de infantes. Con esto no quiero decir que el bautismo de adultos sea la única forma posible: la iglesia primitiva aprendió que decisiones muy serias de la persona adulta están condicionadas por su infancia y su historia. Sólo afirmo que hay que ver cómo se devuelve al bautismo de niños su verdadero significado, para evitar esa concepción del pecado original como si fuera una mancha misteriosa que el recién nacido carga consigo (y para que no se busque agustinianamente la causa de esa mancha en el placer sexual unido al acto generador).

El agua está muy presente en el nacimiento de la vida humana: sostenido en el líquido amniótico durante el embarazo, el niño (a su nivel) siente algo así como una muerte cuando la madre “rompe aguas”; y lo expresa llorando, al aparecer en esta forma de vida que resultará ser para él una vida nueva y muy superior a la deficiente que poseía en el seno materno.

En paralelismo con eso podemos decir que, *en el bautismo, los padres engendran una forma de vida nueva para su hijo*, en la que éste habrá de vivir inmerso como en un agua del amnios. Y desde el bautismo, van a ir gestando un “hijo de Dios”, hasta que llegue el mo-

mento en que éste podrá salir como tal y por sí mismo, a la vida humana.

En ambos casos (adultos o niños) ése es el significado del símbolo del agua. Pero con la diferencia de que el adulto “se bautiza” y el niño “es bautizado, es decir: en el bautismo de adultos, es el bautizando el que decide morir a su vida anterior y el que contrae su compromiso con la vida de Cristo. Mientras que el bautizo de los niños es, en realidad, *un compromiso que contraen los padres, de gestar aquella vida incipiente como vida de un hijo de Dios*. Si vale la expresión, en este caso son los padres los que “se bautizan como persona interpuesta”, para la cristificación de su hijo.

sumergirse
hasta ser tragado
por el agua,
y resurgir de ella
revivido

1.3. Consecuencias

Lo dicho hasta aquí, permite percibir dos cosas:

a) El poco o casi ningún sentido que tienen muchos bautizos que se reducen al rito insignificante e incomprensible de derramar un chorrito de agua sobre el niño, para explotar después en unas formas de celebración configuradas con criterios totalmente ajenos a los de la vida nueva en Cristo Jesús: consumo

desaforado, ostentación, superficialidad... La iglesia debería ir procurando que desaparezcan esas formas casi paganas de bautismo, sin tranquilizarse con el argumento aparente de que, a través de ellas, aumenta su número de fieles (que no son tales). Y muchos creyentes indecisos (que a lo mejor bautizan al niño “por si acaso” y pensando que, aunque no sea verdad, “mal tampoco le hará”), deberían ser tranquilizados por la Iglesia respecto a la suerte del niño aunque quede privado de ese rito: el niño no es un pecador ni, si muriera, iba a ser juzgado como tal: es objeto del amor de Dios aún más que del de sus padres; y su único pecado está en su total vulnerabilidad ante el egoísmo, incrustado y estructurado en mil formas de convivencia sociales, familiares, culturales etc. Por eso también, y dado que razones de demanda obligan a celebrar muchos bautizos a la vez (en los que buena parte de asistentes ya no son creyentes y van allí a lucir un vestido o a sacar fotos con su móvil y charlar en la iglesia sin respeto alguno para la asamblea), sería recomendable al menos que el bautizo de niños no se haga sino a partir de los dos o tres años, cuando el niño ya no llora por cualquier motivo y sin saber por qué, arrastrando además al mismo llanto estremecedor a todos los infantes presentes... Y además

b) se percibe a partir de lo dicho que la aparición en sociedad de formas de “bautizo civil” (o celebraciones laicas del nacimiento del niño), no debe ser vista por los cristianos como un ataque sino más bien como una preservación de la calidad y el significado del bautismo cristiano, tanto si eso se formula con la

expresión más dura, pero jesuánica, de “no echar margaritas a los puercos” (Mt 7,6), como si se hace mediante la fórmula ya citada Bonhoeffer, de una “disciplina del arcano”, necesaria para los creyentes en un mundo no cristiano. Es aquí donde la Iglesia no debe tener miedo, sabiendo que Dios es mucho más grande que ella.

Con lo dicho no pretendemos reducir los bautizos exclusivamente a la dimensión religiosa. Una noticia tan buena y tan increíble como la de nuestra filiación divina, es algo que merece ser celebrado, y esa celebración debe llegar hasta lo corporal y lo material. De lo que se trata en las reflexiones anteriores es de que ese elemento material no ahogue ni se coma ni sustituya a la verdadera dimensión del bautismo; que no sustituya la libertad de los hijos de Dios por la esclavitud de los seguidores del “Corte Inglés”, creando muchas veces problemas y angustias económicos a familias que temen no estar “a la altura” de los criterios de “este mundo”, cuando *lo que se celebra es precisamente la muerte a esos criterios* y la adopción de los de la fraternidad cristiana. Así se evitaría que el sacramento del bautismo se convierta en lo que hoy es tantas veces: un cuerpo sin alma.

Luego queda ya en manos de las familias ir abriendo caminos en este sentido (a lo mejor separando a veces la ceremonia cristiana del bautizo de una celebración material más amplia que englobe a creyentes y no creyentes). Volvamos ahora a la teología del bautismo.

1.4. Dimensión eclesial del bautismo

Y ¿qué pasa cuando el hombre “se reviste de Cristo” que es lo mismo que revestirse de la filiación divina? La respuesta a esta cuestión se la daba san Pablo a los gálatas: entonces “ya no hay varón o mujer, señor ni esclavo, de mi religión y de la otra” (= judío o griego: Gal 3,28)¹². La igualdad y la fraternidad, los dos ideales que traicionó la revolución francesa brotan de la filiación divina del hombre, no de su señorío sobre el mundo (que siempre será fuente de diferencias y enfrentamientos). Por eso el bautismo nos constituye en comunidad de hermanos o, como suele decirse, implica nuestra “entrada en la Iglesia”. Y al recolocar al niño en una comunidad de hijos de Dios y hermanos, se compensa la participación de éste en el “pecado de origen” del género humano.

En cuanto comunidad de bautizados, *la Iglesia es la comunidad de los que se saben hijos de Dios*: de ahí que el deber de la fraternidad sea en ella mucho mayor que en cualquier otro grupo humano. Esto pedirá que en la Iglesia haya un “sacramento de la fraternidad”, como veremos ahora mismo. Y además: esto hace teológicamente razonable que el bautismo pueda celebrarse no por separado sino en grupo, visibilizando así el carácter del bautismo como entrada en esa asamblea fraterna de los hijos de Dios que llamamos Iglesia.

Pero esta forma comunitaria no debería imponerse como ley, y mucho me-

nos allí donde sean muchos los candidatos al bautismo puesto que, como hemos dicho, tiene el peligro de ir a dar a una ceremonia gregaria y rutinaria, cuando puede haber circunstancias particulares que hagan aconsejable una celebración más personal del bautismo. Ocurre aquí como con el acto de fe: tan legítimo es decir “creo”, como “creemos”; en este caso la autoridad romana ha preferido últimamente la recitación de la fórmula de fe en singular, para garantizar la total libertad de la profesión de fe. Pero la recitación comunitaria sigue siendo legítima y a veces conveniente. Lo que en cualquier caso habría que evitar es que los bautizos llamados “comunitarios” se hagan así sólo por comodidad de los ministros de la Iglesia encargados de ellos. Pues ese grupo de familias que van a bautizar a sus hijos, tampoco significan suficientemente a la comunidad que recibe al nuevo “hijo de Dios”: son ellos los que necesitan ser recibidos y (en este sentido) el ideal hoy imposible sería que los bautizos tengan lugar en alguna reunión de la asamblea parroquial: ello evitaría además el protagonismo del ministro que imparte el sacramento.

En cualquier caso, el sacramento de la filiación nos lleva al sacramento de la fraternidad. No ha sido infrecuente en la Iglesia que, cuando se trataba de un bautizo de adultos convertidos, la celebración del bautismo fuera unida para el candidato a su primera participación en la eucaristía.

2. EUCARISTÍA: SACRAMENTO DE LA FRATERNIDAD DE CRISTO

San Juan concluye su relato de la pasión diciendo que al ser atravesado por la lanza el costado de Jesús, salió de allí “sangre y agua” (19,34). Dada la solemnidad con que lo narra y lo testimonia, y dada la constante intención simbólica del cuarto evangelio, algunos Padres de la Iglesia vieron ahí una alusión a la eucaristía y el bautismo. Del corazón de Jesús brota el agua que es fuente y señal de vida, con la sangre, expresión de la vida que se entrega hasta el final. Vida recibida y vida entregada equivalen a la filiación y la fraternidad: el resumen de la obra de Dios en Jesucristo.

Quizá se comprenda más ahora la palabra Eucaristía que etimológicamente significa *acción de gracias*. Este significado sorprenderá a quienes conciben la eucaristía primaria o exclusivamente como una ofrenda o un sacrificio en los que, más que agradecer, obtenemos algo. Sin embargo, el Nuevo Testamento aclara repetidas veces que la eucaristía sólo es acto de culto en cuanto que *celebra y agradece la superación de todos los actos de culto* que puede intentar el hombre y que, según la carta a los Hebreos, no son más que “sombras”.

La liturgia católica reza en uno de sus Prefacios o introducciones a la Plegaria Eucarística: “aunque Tú no necesitas nuestra alabanza ni te enriquecen nuestras bendiciones, Tú mismo inspiras nuestra acción de gracias”. Y ya en el siglo II, san Ireneo explicaba que la ofrenda de la Iglesia es agradable a Dios no porque Él necesite ningún sacrificio

nuestro, sino porque nosotros, si aceptamos el don que Él nos da, *somos glorificados al ofrecerlo* (AH IV, 18,1). En este sentido, la eucaristía no es simplemente un acto cualquiera de culto, ni siquiera el más excelso: pues el culto que damos en ella lo hemos recibido y por eso lo agradecemos. Eso es lo que san Pablo llamaba “un culto espiritual” (Rom 12,1).

Según Ratzinger “la estructura cristiana del sacrificio viene dada por la recepción unida a la acción de gracias”¹³. No es por tanto algo que damos nosotros sino que recibimos y agradecemos. Y esto no se refleja hoy en el uso “antiguo” de la palabra sacrificio, y en la estructura misma de la liturgia.

2.1. Eucaristía y vida de Jesús

Efectivamente, en la eucaristía agradecemos que aunque, de parte nuestra, no tenemos nada que ofrecer a Dios digno de Él, podemos ofrecerle la vida entregada de Jesús: vida entregada hasta la muerte, por amor a los hombres y con la fuerza del Espíritu. Esa vida entregada puso en acto una enseñanza fundamental de los Profetas y del mismo Jesús: “Dios quiere misericordia, no sacrificios”, aunque la misericordia pueda exigir al ser humano los mayores sacrificios (y en este mundo empecatado los exige muchas veces).

En la Eucaristía, por tanto, ofrecemos a Dios la Persona y la Vida de

Jesús, y las ofrecemos a Dios *recibiéndolas nosotros*. Persona y Vida que el lenguaje semita designaba como Cuerpo y Sangre. Es doctrina establecida que el pan y la copa, (el cuerpo y la sangre) no fragmentan ni parcializan la realidad única del Señor, sino que son dos símbolos de una misma realidad. La eucaristía es igualmente plena cuando se recibe bajo una o bajo las dos especies, como ha enseñado siempre la Iglesia, y aunque la participación bajo las dos especies de pan y vino, actualiza de manera mucho más visible todo el significado de la vida entregada del Señor, por lo que diremos ahora mismo.

2.2. Eucaristía y fraternidad

Esa vida entregada de Jesús queda condensada en el gesto de despedida que Jesús nos dejó y nos mandó actualizar. *Como recapitulación, y como recepción, de la vida entregada de Jesús, la eucaristía es el sacramento de la fraternidad, igual que el bautismo es el sacramento de la filiación.*

La Iglesia, en efecto, ha calificado siempre al Jueves Santo, que conmemora la institución de la Eucaristía, como “ día del amor fraterno”. Y para san Pablo era muy importante destacar la profunda unidad (“corporal”) de todos los que participan en la Eucaristía, precisamente porque en ella “el pan que se parte no es más que uno”: la persona entregada del Señor (cf. 1 Cor 10, 17). Según una oración muy conocida del siglo II, los primeros cristianos celebraban agradecidos que así como los granos de trigo desperdigados por los campos han sido unidos para formar un

único pan, del mismo modo los seres humanos, con nuestras distancias y diversidades nos encontramos formando un mismo cuerpo gracias a la Eucaristía (cf. *Didachê*, 10).

Por tanto, si los cristianos no somos ante el mundo una señal visible y perceptible de fraternidad, *algo muy serio falla en nuestras celebraciones eucarísticas.*

2.3. Eucaristía y esperanza

Como sacramento de la fraternidad, la eucaristía es también un sacramento de esperanza, en un mundo donde la fraternidad se halla destrozada y pisoteada por el pecado. En efecto: no es casual que Jesús celebre la Última Cena en la hora más desesperada de su vida, “la noche en que iba a ser entregado” como recuerda también la liturgia. Entregado por uno de los suyos y condenado a muerte por los sacerdotes, en nombre de Dios y como blasfemo.

Pues bien: precisamente en esa noche oscura, Jesús toma la decisión de celebrar una cena con los suyos. Tanto si Jesús aprovechó para eso la cena paschal como si (según la cronología del cuarto evangelio que parece más probable) se trató de una comida distinta, la invitación a una cena es siempre un acto de celebración. Y la celebración, en momentos objetivamente desesperados, expresa una actitud de esperanza.

Esa esperanza la fundamenta y la visibiliza Jesús en el gesto que realiza durante la Cena y que convierte a ésta en memorial de su vida entregada, que había transcurrido “haciendo el bien y curando a los oprimidos” (Hchs 10,38):

aliviando el dolor humano y difundiendo la paz de Dios.

2.4. Pan y vino

Por eso, para condensar su vida, Jesús echa mano de los dos símbolos más profundos y universales en las relaciones humanas: *el pan, símbolo de la necesidad, y la copa de vino, símbolo de la alegría*. Partir el pan equivale a compartir la necesidad humana. Y pasar la copa equivale a comunicar la alegría¹⁴. Ese doble gesto que es profundamente humano y que simboliza tan bien la vida entregada de Jesús, se convierte en el símbolo eficaz –sacramento– de Su presencia real entre los suyos, más allá de la voluntad de quienes quieren acabar con Él y quitarlo de en medio.

Gracias a ese gesto el pan y el vino se “transubstancian”¹⁵ en aquello que es la presencia del Dios Amor entre nosotros: la necesidad compartida y la alegría comunicada. La liturgia católica ha vinculado siempre la transformación del pan y el vino no sólo a la invocación del Espíritu (*epiclésis*) sino también a la narración del doble gesto de Jesús: “tomó el pan, lo partió... tomó la copa y la pasó”.

El gesto del pan empalma además con toda la tradición bíblica y con varios recuerdos de la vida de Jesús. La narración llamada de la multiplicación de los panes, es quizá el pasaje evangélico del que más testimonios diversos se han conservado, lo que es un indicio fuerte de su historicidad. Y esa escena está narrada por los evangelistas con pinceladas muy semejantes a las del Cena (“tomar los panes, dar gracias, repartirlos”),

estableciendo cierta continuidad entre el dato de que al partir el pan éste *se multiplica* y la afirmación creyente de que al partir el pan éste *se cristifica*: por eso, dos discípulos que habían perdido la fe, “reconocen a Jesús al partir el pan”. Y “la fracción del pan” queda en el Nuevo Testamento como una expresión deliberadamente ambigua, de la que no siempre es fácil adivinar si alude a la eucaristía o a una mesa compartida.

El cuarto evangelio ha querido subrayar esa importancia del gesto, sustituyendo la alusión al pan y al vino (que ya había evocado antes, en su cap. 6), por un gesto inequívoco de servicio como es el lavatorio de los pies. *Sin servicio no hay eucaristía*, nos quiere decir el cuarto evangelista, reaccionando contra cualquier absolutización unilateral de la materia del pan y el vino. En esa inversión de las relaciones humanas, que dejan de ser relaciones de superioridad y de dominación o exclusión para pasar a ser relaciones de igualdad y servicio, es donde el pan y el vino cobran su carácter de materia para el sacramento.

2.5. La eucaristía como transformación de las relaciones humanas

Por eso San Pablo, cuando en Corinto se tropezó con unas celebraciones eucarísticas que discurrían en medio de la insolidaridad y tolerando desigualdades entre los participantes, reprendió duramente a aquellos cristianos: “eso que hacéis ya no es celebrar la Cena del Señor” (1 Cor 11, 17ss). Esa reprobación seguirá vigente para nosotros, siempre que concibamos la euca-

ristía como la ofrenda de algo exterior y ajeno a nosotros, que agrada a Dios sin que nos haga sentir la necesidad de cambiar nuestras vidas y nuestras relaciones entre nosotros. “Nuestro modo correcto de pensar es el que responde a nuestra eucaristía” escribió también san Ireneo en el siglo II (AH IV, 18.5).

Esa correspondencia implica algo muy importante: a la vez que la Iglesia celebra la Eucaristía, es rehecha y transformada por ella. *La eucaristía debe hacer “eucarística” a la Iglesia*, es decir, convertirla en un espacio donde las relaciones humanas están transformadas de relaciones de dominación en relaciones de fraternidad, de relaciones de esclavitud en relaciones de libertad, un espacio donde “ya no hay varón ni mujer, judío ni griego, señor ni esclavo”. O, como reza la misma Iglesia en su celebración eucarística: “un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando” (*Plegaria V, c*): aquí tenemos el mismo círculo entre fraternidad y esperanza que antes hemos encontrado: la esperanza anima a construir fraternidad, y la fraternidad es un motivo para la esperanza.

En esa transformación, la Iglesia se convierte también en sacramento (en señal y realización) de la presencia de Dios entre los hombres. “Sacramento de comunión” la definió el Vaticano II aludiendo a la comunión de todos los hombres con Dios y entre sí. La ambigüedad de la palabra “comunión” en muchas lenguas latinas, donde significa a la vez recepción de la eucaristía y calidad suprema de las relaciones humanas, se

convierte en una ambigüedad de rico significado teológico.

La comunión no es pues simplemente un acto de piedad o de enriquecimiento personal; es además un compromiso y una toma de conciencia por el que ofrecemos nuestra solidaridad y nuestra acogida a todos los hombres: por eso, en la celebración eucarística nos damos todos el abrazo de fraternidad y nos deseamos la paz unos a otros, inmediatamente antes de recibir el Cuerpo del Señor.

Finalmente, es muy importante al celebrar la eucaristía no olvidar que estamos actualizando la Cena de Jesús en cumplimiento de un mandato suyo: *como memoria suya y no como iniciativa nuestra*. Conviene no olvidar esto porque la masificación de los asistentes impide dar hoy a nuestras eucaristías el formato de una cena entre un grupo de amigos y hermanos en Jesucristo.

Esta masificación requerirá además una normativa mínima. Pero sería una traición al mandato del Señor reducir la fidelidad eucarística a esa “normativa mínima”, dejando de lado lo que tiene verdadero peso en el mandato del Señor: la comunión y la fraternidad” (cf. Mt 23,23.): sería, otra vez con palabras de Jesús: “colar el mosquito y tragarse el camello”. El Maestro calificó de “hipócritas” a quienes actuaban así.

Esta masificación impide también que los gestos eucarísticos que acompañan al pan y al vino sean exactamente los de Jesús: partir el pan y pasar la copa. Por eso la Iglesia autoriza la comunión en la mano para acercar más la eucaristía a la Cena del Señor que se actualiza en ella: pues no es imaginable

que Jesús partiera el pan metiéndolo en la boca de sus discípulos. La comunión en la mano no es por consiguiente una falta de respeto ni una negación de la presencia real del Señor. En todo caso negaría el “respeto” que nosotros queremos dar a Dios pero no el que Dios quiere recibir de nosotros. Por eso, semejante acusación podría merecer otra vez el calificativo jesuánico de hipócrita a que acabamos de aludir.

2.6. Eucaristía y dignificación de la naturaleza

Finalmente, en la eucaristía no se da sólo una transformación de las relaciones humanas por la asimilación de la Persona y la Vida (el cuerpo y la sangre) de Jesús, que configura nuestras relaciones más a imagen divina. Se da además una transformación de la materia de esta creación, la cual fue elegida por el Señor para dárseos, en la forma de pan y vino. La transubstanciación de los elementos por la presencia real del Resucitado, *no anula su materialidad sino que la eleva hasta Dios*: el Nuevo Testamento define al Resucitado como cabeza no sólo de todo el género humano sino “de toda la creación” que está recapitulada en Cristo. Ello convierte a la creación en sujeto de una dignidad nueva.

San Ireneo lo expresaba muy bellamente: en la eucaristía anunciamos *la comunión y la unidad de la materia y del Espíritu* (IV, 18,5). Pues Dios podía haber alimentado a los hombres directamente, pero quiso valerse para ello de Su creación, incorporándola así a Su obra. Y del mismo modo, para nutrir la

totalidad de nuestro ser humano con esta “medicina de inmortalidad”, ha querido Dios valerse de Su creación material que queda así elevada hasta el rango de mediadora del Don divino.

Por eso, la transubstanciación hoydierna del pan y el vino son como un anuncio de la “transubstanciación” futura de nuestros cuerpos mortales al participar en la Resurrección de Jesús (S. Ireneo: AH III, 11, 5 y 6). Hoy en día, cuando los problemas ecológicos preocupan con razón a toda la humanidad, el cristiano debería saber que una razón decisiva para tratar con respeto al universo material es el significado que la eucaristía da a toda la creación de Dios.

En resume: de lo aquí expuesto se deduce que la eucaristía no termina cuando concluye nuestra celebración sino que, en cierto sentido, *comienza entonces*: pues la celebración eucarística debe devolvernos transformados a la vida. San Pablo concluye su exhortación a los corintios avisando que “cada vez que comemos el pan y bebemos la copa anunciamos la muerte del Señor hasta que vuelva” (cf. 1 Cor 11,26). También nosotros debemos concluir como él esta breve reflexión: cada vez que celebramos la eucaristía, anunciamos la redención del mundo en un mundo que parece no tener redención: anunciamos un motivo para la celebración en una ciudad de “apestados” (aludiendo otra vez a Camus). Y esto significa no darse nunca por vencidos. No abdicar, creyendo que ya no hay nada que hacer para que este mundo sea más de acuerdo a como Dios lo quiso.

De esta manera *toda verdadera eucaristía lleva a la vida en lugar de apar-*

tarnos de ella. Y ésta puede ser para nosotros una sencilla verificación de la calidad eucarística de nuestras celebraciones.

2.7. Conclusión

De todo lo anterior se desprende una enseñanza importante que nos servirá para concluir esta reflexión. Al igual que ocurrió en aquella aldea perdida, llamada Nazaret de Galilea, *lo más grande de Dios se nos da en lo más sencillo y menos aparente*, en la cotidianidad del pan, del vino y de la mesa compartida. Y es que Dios no necesita nuestras apariencias grandiosas: ni nuestro oro ni nuestra plata ni nuestras joyas, ni nuestras custodias superlujosas... sólo busca la transformación de nuestros corazones.

Por eso sigue teniendo plena vigencia la enseñanza, cuidadosamente olvidada, de Juan Pablo II: “ante los casos de necesidad, no se debe dar preferencia a los adornos superfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino: al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello” (SRS 31). Y sigue diciendo que *la*

Iglesia no puede aceptar esa inversión de la jerarquía de valores en la que “el tener de algunos puede ser a expensas del ser de tantos otros”.

Esa es una sencilla consecuencia subversiva, de la eucaristía. Porque, como dijo el profeta Samuel: “los hombres miran sólo lo exterior, pero Dios mira el corazón” (1 Sam 16,7). Por eso, lo que necesitan nuestras eucaristías no es oro ni plata sino corazones dispuestos a abrirse al Señor y dejarse transformar por Él.

Tenemos así convertidos en “carne de sacramento” al agua que es fuente de vida nueva, al alimento que conserva la vida y al vino que la celebra. De ese modo, la teología de los sacramentos se puede ir estructurando en torno a la categoría de vida y a Dios como Vida plena y fontal. En los otros sacramentos (que vamos a llamar metáforas) nos iremos encontrando con la amenaza a la vida que supone nuestra complicidad con el mal, con dos caminos distintos del amor como verdad de la vida (ministerio eclesial y matrimonio) y, finalmente, con la fragilidad y finalización de nuestra vida que también, para el creyente, queda asumida en la donación de Dios a los hombres.

La Iglesia no es una pirámide que culmina en Roma. La función papal de construir unidad, no es la única función de la “Católica”, aunque sea una función indispensable.

(Urs von Balthasar, *Herder Korrespondenz*, dic. 1982)

APÉNDICE PARA BAUTISMO Y EUCARISTÍA: HACER FECUNDOS LOS SÍMBOLOS DE FILIACIÓN Y FRATERNIDAD

Casi todos los lectores de este Cuaderno podrán alimentar y educar bien o suficientemente a los hijos que llevarán a bautizar y a comulgar. Hay que dar gracias por esta posibilidad dichosa, pero sin olvidar que tiene lugar en un mundo donde unos diez millones de niños mueren de hambre cada año, y donde unos 200 millones pasan su infancia en condiciones de esclavitud (laboral, sexual o militar). *Este dato no puede ser ajeno a los sacramentos de bautismo y eucaristía si los miramos con los ojos de Dios*, (aunque quizá lo sea a los ojos de muchas personas y jerarquías religiosas).

Sugiero en este apéndice cómo podrían fructificar los signos sacramentales en las condiciones de este mundo. El bautismo podría significar la decisión de retirar de la alimentación y cuidado del hijo todo aquello que sea superfluo (no necesario ni conveniente) y dedicarlo a prohijar a uno de esos niños condenados a morir de hambre.

Esa decisión puede ampliarse y comenzar ya en la ceremonia misma del bautismo: los padres pueden explicar a los invitados que, de la fiesta posterior, han detraído una parte (que podría ser la orquesta, o la tarta final o el cava...) para ir creando un fondo que rescate de la muerte por hambre a un bebé desconocido pero tan hijo de Dios como el nuestro. Se puede incluso invitar a los asis-

tentes a aportar algo a ese fondo. Tengamos en cuenta que, aunque sea poco, en cada parroquia hay fácilmente unos diez bautismos cada mes, y que la cantidad que cada uno de los invitados aporte, multiplicada por todos los bautizos parroquiales, por todas las parroquias de una ciudad y por todas las ciudades de una diócesis llegaría fácilmente a una cifra millonaria.

Esta es una posibilidad. Si el lector contacta por internet con una red como www.infanciasinfronteras.org, y se comunica con sus directores, recibirá seguramente otras sugerencias o, al menos, podrá concretar el nombre y lugar del bebé al que van a intentar rescatar de la muerte.

Pero lo importante no es sólo lo que se haga, sino que, *en cuando el hijo comienza a creer, habrá que irle explicando que, gracias a él y a pequeñas renunciaciones de las que él al principio no supo nada, ha ido dando vida a otro niño desde que vino a este mundo*; que, además de los hermanitos a los que conoce, tiene otro hermanito lejano y desconocido pero hermano suyo porque es hijo de Dios como él y se ha visto ayudado por él, como el niño menor de una familia se ve ayudado por los hermanos mayores. Esta práctica será fundamental para ir educando al recién nacido en la solidaridad, conforme vaya creciendo.

Esto por lo que toca al bautismo. Una parte de la celebración eucarística afecta también a los niños en la fiesta de la primera comunión, que los introduce en este sacramento. La práctica descrita puede repetirse pero, ahora, dedicándola no tanto a la alimentación de un niño, destinado si no a morir de hambre, cuanto a rescatar de la esclavitud a algún pequeño que estará entrando en ella cuando nuestro hijo haga la primera comunión. Rescatarle del trabajo esclavo en multinacionales primermundistas, donde cose balones o calzado para nuestros deportes, y facilitarle además el acceso a la escuela que se le ha hecho imposible porque a veces su sueldo ridículo es el único que entra en la familia (las empresas multinacionales prefieren emplear a los niños antes que a sus padres, porque pueden pagarles menos). Tengamos en cuenta otra vez que la aportación necesaria para este proyecto es mucho más reducida de lo que sería para un niño del mundo desarrollado: lo que gana uno de esos niños esclavos gira en torno a un euro diario.

De este modo la fiesta de la primera comunión puede tener una estructura parecida a la del bautismo: una moderación en vestido y consumo que pretenda otra vez capitalizar medios para prohijar la educación de otro niño o niña.

Esto por lo que hace a la comunión de los niños. En el caso de los adultos cabe sugerir también algo, si es que tienen la heroicidad de asistir periódica-

mente a la eucaristía, a pesar de lo inexpresivo y distante de casi todas nuestras misas dominicales. Como es sabido, a lo largo del año se hacen en las iglesias algunas colectas ya habituales (Domund, jornada contra el hambre, o alguna colecta especial que se monta a raíz de alguna catástrofe...). Pues bien: sería muy de desear que lo que aportemos a esas colectas –mucho o poco– no sea fruto de una decisión puntual de última hora, sino que haya sido preparado por pequeñas aportaciones que se iban acumulando cada domingo al asistir a la eucaristía (y que quizá pueden brotar también de algún recorte: vg. en el aperitivo para quienes tienen aún la costumbre de reunirse en él después de la misa, o de otra forma que cada cual conocerá). De este modo, *el sacramento de la fraternidad “se pondría en ejercicio” cada vez que lo celebramos.*

Este sería uno de los mejores testimonios que podemos dar los cristianos de la realidad sacramental. Sería además una forma de convertir en realidad la petición que hacemos en todas las eucaristías: “que nuestra ofrenda sea grata a Dios Padre Todomisericordioso”. Bien entendido que esa aceptación por Dios, no se deberá sólo a nuestra generosidad, escasa por lo general, sino a que la unimos al sacrificio de la vida y muerte de Jesucristo. Pero también que ese sacrificio hará visible su eficacia a través de nuestra solidaridad.

3. LA METÁFORA DEL CUAJAR

La aparición del bautismo de los niños que ya explicamos, más la innegable ausencia de alusiones a la confirmación en las Fuentes cristianas, hizo que algunos consideraran este sacramento como un mero duplicado o prolongación del bautismo, en el que el antiguo bautizado, al llegar a la adultez reafirma el compromiso cristiano que sus padres contrajeron por él cuando su nacimiento. Ya vimos cómo el bautismo de adultos era el *fin de un proceso* de iniciación y conversión, que no se da en el bautizo de los niños. Y sin embargo la iniciación cristiana del niño ha de cuajar también en alguna decisión creyente responsable.

Hans Küng ha sido, por ejemplo, un defensor acérrimo de esta identificación entre confirmación y bautismo. Sin embargo, y sin negar valor a los argumentos dados, hay rasgos que pueden orientar en otra dirección. Por ejemplo:

el resultado
de una gran decisión humana
no es fruto meramente
del esfuerzo propio,
sino también
don del Cielo

a) En primer lugar, un rasgo antropológico: todas las grandes decisiones

existenciales y compromisos vitales que contraemos, necesitan no sólo un proceso previo, sino ser renovados festivamente de vez en cuando, tanto para que no se apaguen como para robustecerlos y para que vayan cuajando mejor. Como los esposos deben decirse que se quieren no sólo antes del matrimonio, sino sobre todo, cuando ya están casados. En esta renovación festiva es donde más se cobra conciencia de que el resultado de una gran decisión humana no es fruto meramente del esfuerzo propio, sino también don del Cielo (el “ex opere operato” de que hablábamos en la introducción).

b) Además, el rito de la confirmación presenta dos variantes importantes respecto al del bautismo: para la iglesia católica, el administrador “ordinario” de este sacramento es sólo el *obispo*¹⁶. Y en segundo lugar está la presencia del aceite y la *unción* (que reaparece también en la unción de los enfermos).

El símbolo de la unción es más fácil de entender: la frecuente retransmisión de programas deportivos (y nuestra misma práctica) nos hacen saber hasta qué punto aceites y cremas pueden hidratar o proteger la piel, fortificar los tejidos o distender y relajar la musculatura. Este es otro de esos símbolos ancestrales en la historia humana. Y por eso, el Espíritu Santo había sido designado ya desde antiguo como el “aceite de la unción divina” que hace posible, facilita y embellece la bondad moral¹⁷.

c) La necesaria presencia del obispo podemos entenderla desde una óptica doble:

De parte del pastor recuerda a éste su obligación de “conocer a sus ovejas” sin limitar su círculo de relación a unos pocos que bloquean el acceso a él, y condicionan sus informaciones y su manera de pensar y actuar. Esto es hoy muy necesario cuando (por el sistema de nombramiento) la mayoría de los obispos parecen más bien “mercenarios que no han entrado por la puerta de las ovejas”: peones y fichas del poder central mucho más que pastores: responsables de la unidad de una comunidad que es pueblo de Dios.

De parte del confirmando, así como en el bautismo la entrada en la Iglesia se hacía a través de la entrada en una comunidad, ahora se le recuerda la obligación que él también tiene de conocer y ayudar a su pastor, cuya misión no es

simplemente imponer su propias ideas particulares, sino asegurar la unión en toda la comunidad, y la representación de sus fieles en el colegio episcopal de la llamada iglesia universal. Esto lleva a lo que luego diremos en el sacramento del orden.

De momento puede ser útil comparar lo dicho aquí con lo que sucede en la celebración de este sacramento. Algo no acaba de funcionar, si muchachos y muchachas que se confirmaron en un colegio confesional al acabar el bachillerato, abandonan tranquilamente la fe en el primero o segundo año de universidad. O si, en el seno de ese mismo colegio, y sin haber abandonado la fe, dicen unos a otros ante la oferta de la confirmación y la falta de credibilidad de la estructura eclesial de hoy: “¡No lo hagas! No sabes dónde te metes” (ambas anécdotas son verídicas).

Llamamos a la confirmación sacramento de la robustez de la fe y de la profesión de la fe ante el mundo.

(K. Rahner, *Iglesia y Sacramento*)

4. LA METÁFORA DEL ABRAZO AL QUE REGRESA

En su obra *Contra Celso* (III, 56) explica Orígenes que en los ritos de iniciación paganos se oía proclamar solemnemente: “que se acerquen sólo los que tengan las manos limpias y la lengua prudente”. Mientras que en los misterios cristianos se oye: “el que sea pecador, el que no tenga inteligencia, el que sea débil de espíritu, en una palabra, el que sea miserable, que se acerque al Reino de Dios: le pertenece”.

Efectivamente: en mi opinión, y en mi experiencia, una de las cosas que más hay que agradecer al cristianismo es que da al hombre la capacidad para reconocer con valentía el propio pecado o la propia miseria, sin que tenga que negarlo o banalizarlo por un lado, ni que derrumbarse por el otro. (Y hablo de reconocer *el propio* pecado: que para el de los demás todos nos bastamos solos sin necesidad de ninguna ayuda sobrenatural...).

Para la debilidad y la ceguera del ser humano, la buena noticia del Evangelio resulta muchas veces una sobreexigencia. De ahí un doble peligro fatal: la desesperación del que se sabe impotente, o el fariseísmo fanático del que se cree superior. Este doble peligro sólo se orilla si la filiación y la fraternidad son vividas desde la seguridad del perdón, y desde la experiencia de *ser sólo un perdonado más* al lado de los otros.

Aquí entra en juego el llamado sacramento “de la penitencia”. Su misión es ayudarnos a *vivir la vida de fe sin abandonar nunca la empresa, pero*

manteniendo siempre una sana desconfianza en nosotros.

Este sacramento necesitaría un tratamiento más largo que aquí no es posible. Hemos de limitarnos a dar aquellos datos de su historia y aquellos trazos de su contenido teológico que puedan ayudar a superar su crisis actual

Dos observaciones previas: en primer lugar, la palabra penitencia nos suena hoy a “castigo”, precio a pagar o algo parecido (un refrán habla de que “en el pecado llevan la penitencia”). En su origen, sin embargo, penitencia significa *arrepentimiento* (del latín “poenitere”: saber mal) y *cambio de rumbo* (cuando traduce al griego metanoia). Este corrimiento semántico pone bien de relieve lo que se ha desenfocado en el sacramento del perdón.

En segundo lugar, la penitencia es el sacramento que más ha evolucionado a lo largo de la historia de la Iglesia. Esa evolución abre el imperativo de buscar los cambios que hoy necesita el sacramento del perdón, para recuperar su función imprescindible.

4.1. Atentado a la comunidad

En la iglesia que refleja el Nuevo Testamento parece no existir la penitencia: el bautismo de adultos tras la conversión, más el fervor inicial, sugerían que los pecados eran perdonados de una vez para siempre. La recaída en el pecado se consideraba como imposible o

casi imperdonable: pues es un daño enorme causado a “la comunidad de los santificados”, a la familia de Dios. El extraño episodio de Ananías y Safira en el libro de los Hechos, orienta en esta línea: la pareja cae fulminada¹⁸ no *por su avaricia, sino por haber mentado a la comunidad*: pues la ofensa a ésta (a la “iglesia”) ya no es ofensa “a los hombres sino a Dios” (Hchs 5,5).

El pecado es pues ofensa a la Iglesia (y, por eso, a Dios). Y *la reconciliación es primariamente reconciliación con la Iglesia* (y a través de ella con Dios). Por extraño que suene hoy el episodio de Hchs 5 que acabamos de citar, es una pena que en la Iglesia se haya perdido casi del todo ese sentimiento de intangibilidad y de respeto a la santidad del pueblo de Dios.

Sin embargo, la realidad se impuso rápidamente, también en la primitiva iglesia: por pronto que esté el espíritu, flaca sigue siendo la carne. La Iglesia constatará que el pecado sigue presente en ella¹⁹, y también que el perdón de Dios sigue ofrecido no una o dos veces, sino “setenta veces siete” (Mt 18,22). El rigorismo inicial acaba poniendo de relieve la ineficacia de todos los rigorismos: sólo consiguió que mucha gente retrasara su bautismo hasta la hora de la muerte...

Aparece entonces una primera forma de penitencia que expresa cómo el pecado aparta por sí mismo de la comunidad eclesial y el perdón se recibe a través de la reconciliación con ésta (“*pax cum Ecclesia*” dirá la teología tradicional). Esto se expresa con el símbolo de dejar a los pecadores durante un tiempo a las puertas del templo o lugar

de reunión, sin entrar en él, para que luego, cuando se les consideraba purificados, vuelvan a entrar en la iglesia, siendo recibidos por ésta. Esta forma de penitencia pública se reducía a unas pocas acciones (sobre todo: apostasía, adulterio y asesinato)²⁰.

4.2. La confesión auricular

Esa forma de penitencia acabó entrando en crisis. No sólo por su dureza sino, como es comprensible (sobre todo en el caso del adulterio), porque puede despertar celos y sentimientos de venganza. En este contexto, hacia el siglo VI, los monjes irlandeses comienzan a difundir una forma de penitencia menos rigurosa: en una Iglesia ya más clericalizada, el presbítero o el obispo son vistos como “representante” de toda la comunidad; bastará por tanto con que sean ellos los que conocen la exclusión de la comunidad y los que reintegran a ella (los que “atan y desatan”, con lenguaje de los evangelios). El tiempo de purificación (que antaño se pasaba a la puerta de la iglesia antes de ser readmitido en ella) queda relegado ahora a alguna forma de purificación *posterior* (lo que hoy nosotros llamamos “la penitencia impuesta”).

Esta forma de reconciliación fue en sus inicios enormemente criticada y hasta prohibida, porque se la consideraba laxa y distante de las exigencias evangélicas. A la larga sin embargo, la misericordia se impone sobre el excesivo rigor, y la llamada “confesión auricular” cuaja en toda la Iglesia, y hacia el s. XII es ya prácticamente la única conocida. En los comienzos se mantiene

la conciencia heredada de que el presbítero actúa sólo *como representante de la Iglesia*, hasta el extremo de que, en la Edad Media, estuvo muy extendida la opinión de que, caso de no haber presbítero, puede uno confesarse con un cristiano cualquiera, que supliría en esa situación la representación de la comunidad: pues *el ministro de la penitencia no es el cura sino la iglesia toda*.

En el Concilio de Trento quedará definitivamente abolida esta costumbre de excepción, y ello contribuirá a difundir tácitamente la impresión de que el presbítero absuelve por un poder especial del que está dotado, y no por su representatividad eclesial.

la acusación
nunca fue al principio
una especie de
“peaje vergonzoso”
que haya que pagar
para recibir el perdón

4.3. Juridización del perdón

Una vez impuesta esta forma de celebración del sacramento, moralistas y canonistas de la Edad Media van reglamentándola hasta extremos absurdos, clasificando los pecados en géneros, especies y números, para perfilar exactamente todo lo que se ha de declarar. Y sin embargo, la acusación nunca fue al principio una especie de “peaje vergonzoso” que haya que pa-

gar para recibir el perdón. La acusación brotaba lógicamente de la psicología del que está verdaderamente dolido por lo que ha hecho y necesita comunicarlo, para descargarse del peso que lleva en la conciencia. La psiquiatría conoce esta necesidad también en niveles meramente laicos. Pero, al hacer esta observación, conviene aclarar que es necesario distinguir entre la necesidad que *brota de un arrepentimiento creyente ante la comunidad y ante Dios*, y la necesidad (obsesiva por lo general) que *brota de neurosis de culpabilidad*, las cuales son más frecuentes de lo que parece, pero tienen poco que ver con el arrepentimiento cristiano.

La acusación por tanto, debería ser comparada a la disposición del hijo pródigo, que antes de pedir a su padre un perdón mínimo (ser tratado sólo como jornalero y no como hijo) se sentía impelido a reconocer ante él su pecado. Y que, para su gran sorpresa, se encuentra con que el padre ha concedido ya su perdón antes de oír aquella confesión, y no en grado mínimo sino máximo. Y esto es precisamente lo que acaba por cambiar totalmente la psicología y la conciencia del hijo.

En el IV concilio de Letrán (1215), la Iglesia declaró obligatoria la confesión para todos los adultos, sólo una vez al año; y Santo Tomás limita esa obligación sólo a los pecados graves (III, 84,5). Pero el IV de Letrán (por razones jurídicas de control de los llamados “clérigos vagos”), decretó también que la confesión había de ser “ante el *propio* sacerdote” (DH 812). Y esto, en sociedades pequeñas y carentes de la anonimidad de nuestras megápolis modernas,

resultaba discriminatorio: pues acudir al confesionario era reconocerse en pecado mortal ante toda la comunidad. Para evitar eso, la norma canónica se fue leyendo como obligatoria *para todos*, y no sólo para quienes estuvieran en pecado mortal.

Esa extensión de la obligatoriedad era fácil de explicar dado el desvío de lo sacramental hacia una concepción mágico-ritual, a que aludimos en nuestra introducción, y que en la Edad Media estaba ya bastante extendido: aunque no fuera necesaria, *la confesión era muy conveniente por la gracia que en ella se recibe*. (Desde el punto de vista pedagógico había otra fundamentación de más valor y que también actuó: y es la necesidad imprescindible de reexaminarse constantemente y de estar atento a los engaños de la propia psicología: “con temor y temblor” había recomendado san Pablo trabajar por la salvación).

4.4. Integridad de la acusación

Poco después, y sin mucho conocimiento de toda esta historia, el Concilio de Trento definió que es necesario por derecho divino acusarse de todos los pecados que uno recuerde, incluso con las circunstancias que cambian su especie... (ver DH 1707). Este es otro de los puntos que hoy suscitan preguntas y que, aunque de manera demasiado rápida, nos piden alguna palabra ahora.

Cuando Trento habla de la “necesidad de la confesión”, superpone un doble nivel de lenguaje que sólo las actas del Concilio permiten distinguir: por un lado la confesión *en general*, como sacramento y, por otro lado, *la forma pri-*

vada de la confesión tal como se practicaba entonces. Además, este concilio (como muestran también las actas) utilizó en tres o cuatro sentidos diversos la expresión “derecho divino”: lo expresamente dicho por la Escritura; lo que deriva necesariamente de ella, y lo que procede de la práctica de la Iglesia o de la enseñanza de Padres y concilios²¹.

Pues bien: la necesidad de la confesión “numérica y específica” es de derecho divino en un sentido lato (o “secundum quid” según el lenguaje del aula conciliar), lo que deja un margen de movimiento a la autoridad eclesástica en la determinación de las faltas que tienen que someterse al rito penitencial. Sobre todo cuando se ha recuperado la distinción de san Pablo entre el pecado como actitud interior del alma (*hamartía* en las cartas de Pablo) y como mero acto exterior (*paraptôma* en el lenguaje paulino) y, con el Apóstol, se hace residir la esencia del pecado más en el primer elemento que en el segundo. Orígenes, por ejemplo, enseñaba también que la gravedad del pecado se mide más *por cómo está radicado en el individuo* que por el acto mismo, aunque este último se preste más a clasificaciones y subdivisiones²².

Por ser algo profundamente personal, el pecado (como la persona) nunca puede ser del todo objetivado. La clasificación escolástica de actos, números y especies tanto puede ayudar a objetivarlo como falsificarlo. Y a la vez, la resistencia a la acusación puede ser en algunos casos muestra de una falta de arrepentimiento auténtico, mientras que otras veces la acusación,

por completa que parezca, no llega a brotar de una conversión auténtica y, por tanto, *falta algo esencial* para la “materia” del sacramento (pensemos por ejemplo en confesiones para que le vean comulgar a uno en Pascua o en según qué fiestas, romerías etc). Así es de compleja nuestra psicología y por eso es de agradecer que hoy la falta de presión sociológica evite esos problemas, aunque nos plantea otros que hemos de saber afrontar.

4.5. Desenfoques

Hoy nos encontramos, como mínimo, con dos efectos negativos de toda la evolución descrita:

a) por un lado se desfiguró la concepción del sacramento que *dejó de ser una celebración del perdón incondicional* de Dios (“la omnipotencia hecha ternura” según verso de J. B. Bertrán) el cual, por su gratuidad inmerecida, es lo que más nos mueve a cambiar, como decíamos del hijo pródigo. Y *pasó a ser compra de un perdón reticente* de un Dios Juez antes que Padre.

Pero el perdón de Dios es algo que tiene que ser recibido (y celebrarlo es la forma de recibirlo): no puede ser comprado.

Con este corrimiento, el poder evangélico de “retener” los pecados (Jn 20.23) “se sale” de la comunidad eclesial (donde estaba en la iglesia primitiva), y pasa a ser un *poder personal* del presbítero. Se argumentaba para ello que la penitencia es un “juicio”; pero olvidando que (como explicaba L.A. Schökel en sus clases), el juicio tiene el

significado bíblico del término (*rib* en hebreo), no el significado jurídico romano. Es decir: es un juicio en el que Dios tiene siempre razón *perdonando*, no es un litigio sobre los méritos o deméritos del penitente²³.

b) Otro efecto negativo fue que se generalizó la repetición mecánica de la confesión “para recibir más gracia”. A la larga, eso tenía que entrar en crisis porque sustituyó la alegría de una novedad regalada, por la rutina aburrida de una repetición estéril. Trento había enseñado con finura que los pecados internos “a veces hieren más gravemente al alma y son más peligrosos que los que se cometen abiertamente” ((DH 1680): pero se olvidó lo de “a veces” y se convirtió la confesión en una especie de charla que podría servir para analizar, orientar o consolar al penitente, pero no era propiamente una celebración sacramental del perdón de Dios²⁴.

Esta crisis, provocada por la rutina, el desenfoque de la acusación y la minuciosa obsesión por las acusaciones sexuales (cuando los pecados sociales quedaban tan enormemente vagos), fue llevando a una crisis más amplia del sacramento, parecida a la que tuvo lugar en los primeros siglos, cuando estaba apareciendo la forma de celebración vigente hasta ahora.

Por lo que hace a la sexualidad, la práctica habitual del confesonario, después de Trento, se alejaba claramente de lo enseñado por la moral más clásica cuando explicaba que, para un pecado mortal, hacen falta “materia objetivamente grave, advertencia plena de la mente y consentimiento pleno de la li-

bertad”. En el caso de la sexualidad se daba por sentado que la materia siempre era objetivamente grave, y la plena advertencia y consentimiento se le suponía a cada cristiano, como el valor al soldado... Esto fue causa de mil torturas y escrúpulos que provocaron la reacción actual, la cual, como suele ocurrir en los procesos históricos, se ha ido también al otro extremo.

De esta crisis sólo será posible salir si la autoridad eclesiástica pierde el miedo y deja experimentar y buscar fórmulas que combinen a la vez la *celebración de la Misericordia de Dios* y la *necesidad de no abusar de esa misericordia*. Si se impide la creatividad, y la crisis no se supera, será grave para toda la comunidad eclesial: porque el intento de vivir como cristiano, sin la conciencia aguda de ser un perdonado y nada más que eso, acaba fomentando tanto el fariseísmo como la laxitud de conciencia.

4.6. Conclusión

Ya dijimos que no hay más espacio y que este sacramento necesitaría mucho más. Sólo convendría recordar, algo que dijimos en la Introducción: en el tema de los sacramentos funcionó antaño demasiadas veces el argumento que se llamaba de “prescripción teológica”: si durante siglos se ha hecho así sin protestas, es señal de que ahí está la voluntad de Jesucristo. Como declaró hace ya años K. Rahner, hay varios puntos en los que ese argumento no se sostiene²⁵: el silencio puede ser a veces una respuesta pero otras veces sólo significa que no se ha planteado la pregunta.

Pero lo importante ahora es sólo destacar la necesidad de trabajar mucho para que el sacramento de la reconciliación recupere y visibilice dos cosas: *el perdón es un don gratuito de Dios y no una “compra” humana. Y que ha de quedar mucho más destacada la dimensión comunitaria de pecado y perdón.*

Jamás nos está permitido olvidar lo que la tradición católica ha acentuado siempre para escándalo de todos los integristas: *malitia non apprehensa non contrahitur* (no se contrae la malicia no percibida). La culpa personal... sólo puede ser cometida *sabiéndola*.

(K. Rahner, *Escritos...* III, 231)

5. LA METÁFORA DE LAS MANOS

Un poema ya aludido de J. Bautista. Bertrán decía: “manos sacerdotales / ¿qué llama os ha trocado / qué fuerza os transfigura?”...

En efecto: el sacramento del orden puede ser llamado sacramento de las manos, en un doble sentido: las manos son impuestas sobre el candidato (y ésta era para buena parte de la teología clásica “la materia” del sacramento); pero además las manos del candidato son unidas.

La imposición de manos es *símbolo de un envío*, de una misión que se confía²⁶. La unción de las manos *concreta esa misión*: las manos trabajan, entregan, transmiten, tranquilizan a veces y acompañan otras (la manos sobre el hombro, o el niño o enfermo llevados de la mano). Las manos a las que un poema de J. L. Blanco Vega pide que el Señor convierta en “una herramienta constructiva, cura su fiebre posesiva, y ábrela al bien de mis hermanos”.

El presbítero es así enviado a crear y sostener una comunidad de hijos y hermanos, a ser responsable de la fe y la caridad de esos hombres y mujeres. El presbiterado es por tanto un “ministerio *eclesial*”²⁷.

Por eso, debe evitarse en teología tanto la palabra sacerdote, como su definición como “otro Cristo” (*alter Christus*). La primera por obediencia al Nuevo Testamento que nunca designa como sacerdotes a los ministros de la Iglesia, sino que busca para designarlos

nombres más bien laicos (supervisores, cuidadores, enviados...). Y esto intencionadamente: como expresión de la verdad fundamental del cristianismo, de que “sólo hay un mediador, o puente (pontífice) entre los hombres y Dios”. Aunque la palabra sacerdote podría tener un sentido válido, derivado y ocasional, su presencia primaria y abrumadora en el uso cotidiano oscurece y niega tanto *la unicidad del sacerdocio de Cristo*, como la participación en ese sacerdocio de *todo el pueblo de Dios*. Lo cual es gravísimo.

En cuanto a la segunda expresión, “alter Christus”, da al presbítero la dignidad del Resucitado sin hacerlo pasar por la renuncia de Jesús a su dignidad divina tal como la expresa el conocido himno de la carta a los filipenses (2,6ss). En el Antiguo Testamento la unción a los reyes se hacía para transmitir un poder, mientras que en el Nuevo la unción es para el servicio (en este contexto la expresión “alter Iesus” sería más correcta): “yo estoy entre vosotros como el que sirve” había dicho Jesús. Pero no temos que ya en el Primer Testamento el poder se otorgaba para que “defienda a los humildes del pueblo, socorra a los hijos del pobre y quebrante al explotador” (salmo 71). La experiencia fue enseñando a los creyentes y a todos los hombres, la dura lección de que los poderes de esta tierra no están de hecho para quebrantar al explotador; ni siquiera los poderes religiosos: pues unas veces

son puestos por aquél, y otras necesitan pactar con él...

La identificación precipitada del presbítero como “otro Cristo” ha sido por eso fuente de un insuperable clericalismo eclesiástico y de la concepción del ministerio como fuente de privilegios.

El presbítero no es pues un “ministro del culto” o, en todo caso, es ministro *del único culto “espiritual” que reconoce el Nuevo Testamento* y que es la entrega de la propia vida. Su misión queda mejor designada con palabras simples como “pastor” o “cura” que deriva del “cuidado”: el amor como servicio creador de comunidad. En el matrimonio la unión lleva al servicio mutuo; aquí el servicio a la comunidad engendra la profunda unión con ella.

En este contexto, el celibato ministerial puede tener un innegable sentido y riqueza simbólicos; pero no se le puede imponer negando a las comunidades el derecho mucho más primario a la eucaristía. Además, quienes mantienen su imposición desconocen los terribles niveles de soledad que pueden soportar algunos ministros en determinadas situaciones. Ello, si no degenera en infidelidad, se pervierte en compensaciones de carrerismo. Y no se sabe cuál de las dos deformaciones es peor: resulta casi sacrílego que todavía se hable en algunos sectores de la “carrera eclesiástica”.

En este contexto, el innegable respeto que muchas gentes sencillas suelen tener hacia el cura no debe ser visto como expresión de una “dignidad” superior (pues unos y otro no tienen más dignidad que la excelsa de hijos de Dios).

“Por mucho que valga un hombre, nunca tendrá un valor más alto que el de ser hijo de Dios” podríamos decir parodiando al Mairena de A. Machado. Ese respeto brota, o debería brotar, más bien de un agradecimiento lúcido hacia quien no quiere ser su señor sino su servidor.

No hay espacio para tratar aquí el aspecto episcopal de este sacramento. Vaticano II enseñó con cierta novedad que la consagración episcopal era un sacramento. Parece claro que, con ello, el Concilio no quería añadir un sacramento más a la lista de siete, sino completar la teología del sacramento del orden: éste consiste en que en la Iglesia hay un único ministerio que es el “apostolado” (etimológicamente: *el envío*)²⁸. Y resulta significativo que mientras la consagración del obispo tiene carácter sacramental, no lo tenga la “coronación” del papa: *el obispo recibe su misión del sacramento y no del papa*; y éste, aunque sea cabeza del colegio apostólico, es un obispo más (como Pedro era un apóstol más): “obispo de Roma, pero no de Colonia o de Breslau”²⁹. A partir de ahí es como debe entenderse su ministerio al que Vaticano II (siguiendo en esto a Trento) señala “el anuncio del Evangelio como una de sus tareas principales” (LG 25). Se pregunta uno entonces por qué, para nombrar obispos, se buscan principalmente doctores en derecho canónico....

Pero, si el orden es un sacramento de misión y de envío cuya principal responsabilidad es el anuncio del Evangelio, hay que añadir que, en el seno del cristianismo, la misión soporta una carga muy seria, que expresó muy bien

Pablo: por un lado, los enviados llevan su tesoro “en vasos de barro” (2 Cor 4,7). Y aún más grave: el enviado ha de anunciar la locura y el escándalo de “un Mesías crucificado” (1 Cor 1,23). Al tener que anunciar “un escándalo”, hay el enorme peligro de confundir este “escándalo primario” con otros escándalos ajenos a él y que derivan sólo de la flaqueza de sus portadores. Confundir, como expresó Berdiaeff, “la dignidad del cristianismo con la indignidad de los cristianos”. O como ha desarrollado más detenidamente el papa actual en uno de sus mejores libros:

“El escándalo primario insuprimible... recubierto con frecuencia a lo largo de la historia por el escándalo secundario de los predicadores de la fe, que no es esencial al cristianismo pero que, de buena gana, se hace coincidir con él, y se complace en una postura de martirio cuando, en realidad, sólo es víctima de su propia cerrazón mental”...

Y pone Ratzinger los siguientes ejemplos, dignos de ser meditados:

Escándalo secundario de propia fabricación y, por tanto, culpable es que, so pretexto de defender los derechos de Dios, sólo se defienda una determinada situación social y las posiciones de poder en ella conquistadas. Escándalo secundario de propia fabricación y, por tanto, culpable es que, so pretexto de proteger la invariabilidad de la fe, sólo se defienda el propio trasnochamiento, no la fe misma que existía mucho antes del ayer y sus formas... la forma que se creó un día por el intento justificado de ser moderna en su

tiempo, pero ahora se ha hecho trasnochada y no puede exhibir pretensión alguna de eternidad. Escándalo secundario de propia fabricación y, por tanto, culpable es también que, so pretexto de asegurar la totalidad de la verdad, se eternicen sentencias de escuela que se impusieron como evidentes en un tiempo, pero que ya necesitan de revisión y de un replanteamiento en busca de las verdaderas exigencias de lo primigenio. El que repasa la historia de la Iglesia encontrará muchos escándalos secundarios como esos: no todo “non possumus” valientemente mantenido fue un sufrimiento por los límites inaltrables de la verdad, y muchos de ellos no fueron sino un encasillamiento en la propia voluntad que se oponía precisamente al llamamiento de Dios. Pero lo peligroso es que este escándalo secundario se identifica una y otra vez con el primario y lo hace así inaccesible, *ocultando las exigencias propiamente cristianas y su gravedad, tras las pretensiones de sus mensajeros*³⁰.

A estas palabras tan fuertes podemos añadir aún otro escándalo secundario que afecta directamente a este sacramento, y contradice profundamente a la voluntad de Dios: *conferir el episcopado como forma de promoción y de dignidad personal*. Como ocurre por ejemplo con la consagración episcopal de los miembros de la curia romana (“enviándolos” hipócritamente a una iglesia que no existe), pero en realidad para ponerlos al mismo nivel del episcopado universal sobre el que ellos se arrojan en nombre del papa una dignidad que no tienen.

6. LA METÁFORA DEL BESO

Cuando no es un mero rito de saludo o despedida, el beso es *expresión de unión en un sentido pleno*: entre amantes o entre padres e hijos. El castellano es gráfico en su ambigüedad, cuando a veces se atreve a decir: “te comería a besos”. Hay también algo válido en la broma popular que, al salir de una ceremonia de boda suele gritar “que se besen”. Más allá de la posible intención erótica del grito es posible ver el deseo de que el “sí” incondicional que acaban de darse los novios se haga visible de manera simbólica.

Por eso elegimos la metáfora del beso para designar al matrimonio, sacramento de la unión a que todo amor aspira, y que refleja la aspiración anónima o explicitada de toda creatura humana por la unión plena con Dios. Habríamos de ser más conscientes de que la elevación del matrimonio a sacramento supone una audacia enorme porque:

a) Hablando verticalmente empalma con la típica audacia de la tradición bíblica (única que yo sepa en todo el universo religioso de la humanidad), de utilizar el amor esponsal como *expresión de las relaciones de Dios con su pueblo y con el género humano*. Sin desconocer por eso los enormes fracasos y aun ofensas que la relación esponsal lleva a veces consigo; sino convirtiéndolos más bien en parábola de la tozudez del amor de Dios, perdonador y fiel³¹. Evoquemos sólo las palabras del tercer Isaías: “como un joven se casa con su novia, así te desposará el que te creó. La

alegría que encuentra el marido con su esposa, la encontrará tu Dios contigo”. Esta fe inaudita es la que hizo que el Cantar Supremo (cantar de los cantares según la forma semita del superlativo), el cual era un simple poema erótico de los que inundan la literatura humana, fuera releído (sin perder su carácter primero) como parábola de la posible relación del ser humano con Dios.

b) Hablando horizontalmente, la constitución del matrimonio en sacramento implica una transformación de la sexualidad humana en la que se saca la mejor posibilidad de ésta: *el paso del placer de la posesión al placer del don*, y la conversión del amor que tiende a ser “posesión”, en llamada al amor como servicio mutuo. El pecaminoso patriarcalismo (más claramente: el machismo) de nuestra sociedad ha impedido muchas veces percibir eso con toda su nitidez.

Y vale la pena añadir que, entendido así resulta evidente que el matrimonio “¡no es para la tropa!”, ni muchísimo menos. Es el proyecto de convertir la profunda experiencia humana de “carne de mi carne y hueso de mis huesos” (Gen 2,23) en señal (sacramento) de la alianza y amor de Dios, donde otra vez, como en la eucaristía, lo más hondo de la experiencia humana es elevado a señal divina. Es pues una meta utópica, (entre tantas como pueblan la existencia cristiana) por las características del Amor que pretende simbolizar: totalidad del don e irrevocabilidad. Hasta el

punto de que quizás la Iglesia debería dar más espacio incluso dentro de sí al mero matrimonio civil o, al menos, a la que los orientales llamaron “disciplina de misericordia”, cuando por la inmadurez juvenil y la ligereza ambiental, las cosas funcionaron mal. Y esto para salvaguardar la seriedad del casarse “por la Iglesia” e impedir que se reduzca a un simple casarse en la iglesia, porque ésta es mas bonita, o tiene mejor música o más espacio... Casarse por la Iglesia debería ser celebrar la unión de otra manera, no menos festiva pero sí más honda: y si a algo se opone el casarse “por” la Iglesia no es a casarse por lo civil, sino a casarse “por el Corte Inglés”.

c) Y finalmente porque de toda esa transformación de la sexualidad deriva también una *transformación de la familia* que hoy resulta muy revolucionaria: la concepción de la familia no como refugio sino como pequeña –o primera– iglesia (*ecclesia domestica*). La familia vuelve a estar hoy muy revalorada ante la intemperie y el desarraigo que va cre-

ando en nuestro entorno el neoliberalismo económico. Pero si concebimos la familia sólo así, como un refugio, nos encontraremos con la sorprendente conducta de Jesús ante la familia: inesperadamente despegado de ella en apariencia. Y digo que en apariencia porque en Jesús no se trataba de negar o reducir, sino de ampliar el círculo familiar a todos los hombres y mujeres. “Amar al padre o a la madre más que a Él” equivalía para Jesús a considerar que “mi madre y mis hermanos son todos los que cumplen la voluntad del Padre” (Lc 14,26 y Mt 12,48-49).

Lo cual quiere decir que la rica experiencia “carnal” de la paternidad-maternidad y de la fraternidad, *no se da para encerrarse en ella, sino para abrirse a todos los hombres* (y, sobre todo a los hermanos “más pequeños”): la familia como iglesia doméstica no puede ser un gueto sino que lleva abierta la exigencia imposible de abrirse a ser iglesia universal: la inmensa familia de todos los hombres, hermanos e hijos de Dios.

El matrimonio puede compararse con la alianza entre Cristo y la Iglesia pero, además, contribuye a que la Iglesia concreta... en su dimensión histórica... dé testimonio de que Cristo se ha desposado definitivamente con la humanidad.

(K. Rahner, *Iglesia y sacramentos*)

7. LA METÁFORA DE LA NOCHE

Cuando el Vaticano II, y para evitar la acusación de que la Iglesia presentaba un cristianismo muy centrado en la muerte, se cambió el nombre de la “extremaunción”, convirtiéndola en una “unción *de los enfermos*”. Aun apreciando lo que la objeción pudiera tener entonces de peso, soy de la opinión de que hoy ya no lo tiene, y que el verdadero sentido de la unción tiene mucho que ver con uno de los actos más serios (y hoy en día menos conscientes por la situación de la medicina) de la vida humana: la muerte y la importancia de su asunción activa. Está bien cambiar el color negro por el morado, pero sin que esto signifique un olvido de la negrura de la muerte, sino una transformación de su significado.

Por eso, aunque mantengamos el nombre de unción de los enfermos, convendrá distinguir entre dos clases de enfermedad: aquella que es un percance o dificultad pasajera, y aquella que es una amenaza o aviso, a través del cual se deja ver el final de la vida, y todo lo que este final significa para el enfermo y para quienes le quieren. La unción se refiere sólo al segundo tipo de enfermedad: sea o no sea última (“*extremaunción*”). Y aunque la llegada de la muerte pueda retrasarse por capacidad del organismo o de la medicina, lo que no debe retrasarse es el situarse activamente ante ella.

La hora del adiós nos sitúa ante una observación fundamental: la vida no es mía, ha sido un regalo; ¿qué he hecho

yo de ese regalo? Pero esta pregunta no es una cuestión de rendimientos. Su respuesta cristiana es que el sentido de ese regalo es la entrega o el abandono confiado. Si la vida, en su provisionalidad y precariedad, era un regalo del Amor, *la entrega confiada a ese Amor cambia el sentido de la muerte* y permite concebirla no como un salto hacia la nada, sino como un parto hacia otra vida mejor y absolutamente plena. Con todas las angustias y dolores del nacimiento, pero también con todas sus promesas y esperanzas.

La unción cobra aquí su sentido: no pretende sustituir mágicamente a la medicina, a ver si devuelve la salud al enfermo³², sino capacitar, vigorizar para morir creyentemente, como en la confirmación vigorizó para vivir creyentemente. El ritual clásico mandaba para eso ungir todos los sentidos del enfermo, orando para que “por esta santa unción te perdone el Señor lo que hayas pecado” (con la vista, los oídos...). Esta visión quedaba un poco estrecha, por muy evidente que sea que para el salto al más allá necesitamos la acogida misericordiosa de ese Todopoderoso “que ejerce su poder perdonando y teniendo misericordia” (como reza espléndidamente la liturgia católica).

Pero esa visión queda corta porque el significado de la unción es más amplio: se trata de facilitar el salto más arriesgado que tiene que dar el ser humano. Se trata de poder superar y transformar el tácito miedo a la muerte que

nuestra cultura ambiental niega y reprime, y que la gente suele sufrir en silencio, culpabilizándose por sentirlo y sin atreverse a confesarlo.

La unción puede seguir llamándose extrema, pero no porque anuncie un fin definitivo sino porque anuncia un comienzo definitivo, no porque vincule con la muerte sino porque la convierte en resurrección y transforma el adiós definitivo en un “hasta luego”: hasta los brazos del Padre.

De esta manera, todo lo que la muerte tiene de noche oscura, y que se va anticipando en el envejecimiento, en la pérdida del vigor y calidad de vida, en los mil sustos y enfermedades que la preceden, o en el paso inexorable del tiempo que se va concretando en deca-

dencia y acabamiento, todo eso puede ser paradójicamente cantando con una de las más bellas estrofas de la poesía castellana: aquella en que el creyente, convencido de que camina por la noche “a donde me esperaba / quien yo bien me sabía / en parte donde nadie parecía”, se atreve a clamar desde su fe: “¡Oh noche que guiaste! – ¡oh noche amable, más que la alborada! – Oh noche que juntaste – Amado con amada – amada en el Amado transformada”.

Efectivamente: que la muerte haya cambiado totalmente su significado es algo que merece ser celebrado y simbolizado. “La noche [de esta vida] está pasando; el día está ya encima” (Romanos, 13,12).

Cristo no fue sacerdote sino laico. Considerado desde el punto de vista del israelita, no poseía jurídicamente ningún ministerio.

(J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*)

CONCLUSIÓN: GRATUIDAD Y LUCHA POR LA JUSTICIA

El agua, el pan, el vino, el aceite, el abrazo, el perdón, la noche... He aquí realidades de nuestro vivir cotidiano que son, a la vez, triviales y capaces de vehicular un significado tan profundo, como para que el Dios de Jesucristo pueda darse y hacerse presente a través de él. Por eso puede decirse de cada una de esas realidades convertidas en símbolos lo que san Pablo decía del amor humano: "hay aquí un gran Misterio" (Ef. 5,32).

No queda ya espacio para otras mil cuestiones más técnicas de la teología sacramental. El objetivo de estas páginas era sólo purificar todas las concepciones meramente cúllicas o mágicas, para acercar a los creyentes a la rica experiencia de los sacramentos. Facilitar objetivamente el acceso a esa experiencia requeriría hoy más creatividad y una serie de reformas que la autoridad eclesial teme abordar, no sabemos si porque sigue creyendo que los hombres son para los sacramentos y no al revés, o porque confunde, como decía Ratzinger, la rutina perezosa con la voluntad de Dios. En cualquier caso, un acercamiento más "sacramental" a la espiritualidad de los sacramentos ayudará a vertebrar mejor la vida creyente en torno a la doble experiencia fundamental cristiana: *la experiencia de la gratuidad que deriva del don de la filiación divina, y la profunda convicción de la necesidad de justicia e igualdad entre los hombres que responde a nuestra condición fraterna.*

Desde una sacramentología renovada podrá ir haciéndose visible lo que decíamos en un Cuaderno anterior de esta misma colección (121) sobre la Iglesia: ésta no es una institución cúllica (o "sinagoga"), sino *una comunidad a la que Dios envía a servir amorosamente a la historia humana* desde la fe en Jesucristo y el anuncio de su evangelio. Por eso los sacramentos tampoco son meros actos de culto que apartan de la vida, sino señales que en medio de esta dura historia permiten celebrar los gozos y las esperanzas, o acompañar las angustias y dolores del caminar de los hombres por el tiempo.

1. Transcribí ese texto, no recuerdo de dónde, con la referencia a J. RATZINGER *Introducción al cristianismo*, p. 118. La referencia no es exacta: no sé si me equivoqué yo al copiarla o si el error venía de mi fuente.
2. Con cierta ironía podemos añadir que un rito clásico de la piedad antigua era el "padrenuestro a san Antonio" para encontrar un objeto perdido.
3. La disciplina del arcano es una expresión del cristianismo primitivo que D. Bonhoeffer recuperó en tiempo de la persecución nazi: busca proteger el sentido de lo religioso reservándolo a solos los creyentes, para evitar que se trivialice (vg. con adherencias comerciales).
4. Joan CHITISTER, *La regla de San Benito*, p. 153.
5. Esto ha sabido captarlo bien el mundo de la publicidad, que convierte a infinidad de objetos poco importantes en promesas de algo más grande. Sin que ahora importe el que esas promesas sean casi siempre engañosas.
6. Ver K. RAHNER, *Escritos de teología*, IV, pp. 288 y 289.
7. Puede ser bueno recordar que a las primitivas profesiones de fe (que hoy llamamos "credos") se las llamaba en la antigüedad "símbolos": era una manera de expresar que los credos, más que encerrar, *señalan* a un "más allá" de ellos. Y por eso pudo escribir santo Tomás que el acto de fe no termina en un enunciado (como parecen creer hoy muchos católicos) sino en una Realidad.
8. Se me hace inevitable evocar la frase "esto es vida!", oída a amigos y dicha por mí mismo al emerger de una buena zambullida en alguna piscina, en un día caluroso. "Esto es vida!" es lo que querría decirnos también el bautismo.
9. Ver el cap. 6 de la carta a los romanos, sobre todo el v. 4.
10. "Vinculándoos" es la traducción que da Juan Mateo a la expresión bautizarse "en nombre de", para no perder la densidad de significado de la palabra nombre, en el mundo semítico.
11. Este texto de Mateo zanja una lógica discusión que se planteó a la iglesia naciente, sobre si había que bautizar en nombre de Jesucristo o en nombre del Dios (trino) revelado en Jesucristo.
12. Nótese que esto lo afirma la carta tras decir, en el verso anterior, que hemos sido *sumergidos* en Cristo.
13. "La eucaristía ¿es un sacrificio?", en *Concilium* 24 (1967), p. 75. Unas líneas antes había escrito: "el culto cristiano no puede consistir en el ofrecimiento de los propios dones sino que, por su propia esencia, es la aceptación de la obra salvífica de Cristo que nos fue dispensada una vez".
14. El profundo enraizamiento humano del pan y el vino aparece ya en el Génesis cuando explica que Melquisedec ofreció a Abraham "pan y vino" como expresión de acogida y bendición al regreso de una batalla (Gen. 14,18). Al autor de la Carta a los Hebreos no se le pasó por alto este detalle, al hablar de la unicidad del sacerdocio de Cristo (Heb. 7,1ss).
15. Uso la palabra en sentido deliberadamente ambiguo e impreciso. Si se trata de una transubstanciación, o de una "transubstantivación" como enseñaba X. Zubiri, es cuestión muy técnica que no hace ahora al caso. Aunque sí podemos indicar que la mentalidad moderna no entiende ya la antigua distinción entre sustancia y accidentes: entendemos que la

- sustancia no es más que el conjunto de notas (color, sabor, peso, extensión y, en todo caso, los componentes químicos).
16. El presbítero puede serlo en las iglesias orientales; y en la católica sólo por delegación episcopal.
 17. También en el bautismo puede hacerse una unción, pero no es necesaria para la validez del sacramento.
 18. Importa destacar que no es Pedro quien los mata o los condena a muerte, sino que "al oír sus palabras, Ananías, desplomándose, expiró".
 19. Recordemos que acabará siendo llamada "la casta meretriz".
 20. P. Johnson cita una sorprendente tesis de san Ambrosio que se apoya en Orígenes para explicar que, en el caso excepcional de una confesión privada, los confesores no podrían absolver sino sólo interceder y aconsejar. (*Historia del cristianismo*, p. 310). Pero no da referencia alguna de fuentes.
 21. Véanse las expresiones repetidas: "entendió siempre la Iglesia" o "de aquí se colige", "habiendo sido siempre recomendada por santísimos y antiquísimos padres (DH 1679-83), frases que no siempre son exactas desde el punto de vista histórico. Ver lo que diremos más adelante en la nota 28.
 22. Remito, para todo este apartado a Ricardo Franco: *La confesión en el concilio de Trento. Exégesis e interpretación*. En: "El sacramento de la penitencia. XXX semana española de teología", Madrid 1972, pgs. 303-316.
 23. La expresión "dar la absolución" (o "yo te absuelvo") resulta en este contexto poco evangélica: pues convierte la celebración en "concesión" del perdón. Jesús nunca dijo "yo te perdono tus pecados" (y era el único que podía decirlo) sino Dios te perdona (con el clásico pasivo hebreo usado para referirse a Dios).
 24. Bromeando, pero no sin parte de verdad, he contado algunas veces que la crisis del sacramento de la penitencia comenzó en realidad el día en que una religiosa se fue a confesar, y se acusó de la siguiente manera: "me acuso de lo mismo que me acusó la semana pasada y de lo mismo que me acusaré la semana que viene"...
 25. Ver en *Sacramentum Mundi*, la palabra "magisterio".
 26. En la confirmación hay también una primera imposición de manos porque, en realidad, todo cristiano es un enviado. Ese envío es el que se intensifica (y casi se absolutiza) en el orden.
 27. Remito para esto a mi libro: *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*. Tuve durante un tiempo el propósito de completar esos apuntes con un estudio comparativo entre el decreto del Trento y el texto de acuerdo entre las iglesias cristianas conocido como Documento de Lima. Pero ya dudo de que ese propósito sea posible alguna vez.
 28. En línea con lo que dijimos en la nota 21 sobre la poca información histórica de Trento, es sabido cómo el Vaticano II modificó un canon del tridentino que hablaba de "una jerarquía instituida por disposición divina, que consta de obispos presbíteros y diáconos" (DH 1776); y habló de un "ministerio eclesiástico de divina institución, ejercitado en diversas categorías por aquellos que, ya desde antiguo, se llamaron obispos, presbíteros y diáconos" (LG 28). Lo que es de derecho divino es pues el ministerio eclesiástico y no su venerable configuración posterior.
 29. DH 3113. Eso declararon los obispos alemanes en una carta dirigida al canciller Bismarck, tras el Vaticano I, y que fue aprobada por Pío IX.
 30. *El nuevo pueblo de Dios*, pgs. 351-52. Subrayado mío.
 31. Léanse los capítulos pertinentes de Jer 2, Oseas 2 o Ezequiel 16.
 32. El catecismo antiguo no conseguía renunciar del todo a esa visión y explicaba que la extremaunción era también "para dar salud al cuerpo si conviene".

Este cuaderno, como dice el autor, no pretende ser un tratado sobre los sacramentos, sino una iniciación... quiere recuperar puntos medulares y olvidados de la tradición teológica, dando un paso hacia adelante. La eclesiología del Vaticano II está en la base de cada una de sus proposiciones. El lector debe preguntarse si ha transitado por él con confianza, y qué caminos se le abren que puedan reavivar la vida sacramental.

1. Nuestra condición humana y la naturaleza misma de lo simbólico conllevan la presencia de toda una constelación de ritos, y un "universo simbólico" en torno a cada símbolo. Estos rituales no deberían degradarse en rutina sino más bien ayudar a adentrarse en el corazón mismo del símbolo, potenciando su expresividad y su capacidad significativa.

De lo contrario, como dice Gérard Fourez que los sacramentos están "en cautividad" y su poder liberador se manifiesta con dificultad en nuestra sociedad técnica, alérgica a los ritos y a los lenguajes simbólicos.

Para ayudar a liberarlos preguntémos:

- ¿Qué signos llevan una carga expresiva para el hombre de hoy?
- ¿Cómo crees que se tienen que vivir para rescatarlos de la cautividad, y que sean capaces de expresar los conflictos, las contradicciones y las esperanzas de la existencia individual y colectiva?
- ¿Tienes alguna experiencia de que los símbolos hayan sido lugar privilegiado donde Dios se manifiesta? ¿Podrías recordarlas y compartirlas?

2. Una noticia tan buena y tan increíble como la de nuestra filiación divina, es algo que merece ser celebrado, y esa celebración debe llegar hasta lo corporal y lo material. El bautismo nos constituye en comunidad de hermanos o, como suele decirse, implica nuestra "entrada en la Iglesia". Entonces:

- ¿Se percibe eso en las celebraciones habituales del bautismo?
- ¿Cómo te parece que la comunidad de los que se saben hijos de Dios debería acoger, celebrar y ayudar a los padres para vivir la experiencia de fe?
- ¿Qué habría que potenciar en las celebraciones del Bautismo? ¿Crees que las sugerencias que se dan en el Cuaderno pueden cambiar nuestra mentalidad y hacernos más hermanos?

3. Partir el pan equivale a compartir la necesidad humana. Y pasar la copa equivale a comunicar la alegría. Ese doble gesto que es profundamente humano y que simboliza tan bien la vida entregada de Jesús, se convierte en el símbolo eficaz –sacramento– de su presencia real entre los suyos.

- ¿Qué te sugiere "compartir" la necesidad humana?
- ¿Crees que el pan y el vino "se transubstancian" en aquello que es la presencia misteriosa de Dios entre nosotros?
- ¿Vives eso en tu participación habitual en la eucaristía?

4. El cuaderno señala cinco metáforas cotidianas: la del cuajar de la fe, la del abrazo al que regresa, la de las manos, la del beso, y la de la noche... Son expresiones certeras y reales de "la sacramentalidad de la vida", y nos remiten a la profundidad de los Sacramentos: el de la Confirmación, el Perdón, el Servicio a la Comunidad, el Matrimonio como sacramento de la unión al que todo amor aspira, y la entrega confiada que puede cambiar el sentido de la Muerte.

- Podríamos reflexionar sobre cada una de las metáforas que se proponen para entrar en su significado y compartir la manera cristiana de celebrar trascendiéndolas, las alegrías y miedos, los gozos y las sombras de nuestra existencia humana.
- ¿Qué te ha aportado el Cuaderno en general? ¿En qué ha cambiado tu visión de los Sacramentos?