

DICASTERIO PARA LA EVANGELIZACIÓN

Cuadernos del Concilio

*Materiales para la preparación
del Jubileo 2025*



Adquiere el volumen completo
con los 34 *Cuadernos* en:

www.bac-editorial.es

CONSTITUCIÓN
SACROSANCTUM CONCILIUM
SOBRE LA SAGRADA LITURGIA

CUADERNO 11



CUADERNO 11
LOS SACRAMENTOS
(SC 59-81)

DOMINIK JURCZAK

INTRODUCCIÓN
LA COMPLEJIDAD
DE LA PALABRA «SACRAMENTO»

A veces nos resultan obvias las palabras que usamos o que nos gusta repetir porque, por ejemplo, están de moda. El hecho de usarlas a menudo nos engaña un poco dándonos la impresión de que poseen un sentido profundo. Pero reflexionando un poco descubrimos que en ningún caso es así, y que las cosas son mucho más complicadas de lo supuesto inicialmente. Pongamos como ejemplo la palabra «amor», de valor absoluto y universal: todos buscan el amor, todos quieren amar y ser amados. Resulta obvio, pero cuando empezamos a pensar en lo que realmente significa «amor» para cada uno de nosotros, cuando pasamos de las ideas elevadas a la realidad concreta de la vida de todos los días que, a menudo, incluye experiencias difíciles y dolorosas, pronto resulta claro que la palabra «amor» comprende varios significados.

He hecho esta referencia solo como ejemplo de que podemos encontrar distintas analogías con la palabra «sacramento». A menudo consideramos que sabemos intuitivamente qué son los sacramentos porque somos capaces de dar la definición del catecismo y los frecuentamos «con regularidad» si se nos ha enseñado que son importantes para la vida de un cristiano. Pero ¿sabemos cuáles son y cuáles deberían ser? ¿Se traducen en algo que influye de verdad en nuestra vida cotidiana? ¿Y cómo lo hacen? Cuando las palabras evidentes dejan de serlo significa que

ha llegado el momento de revisarlas y reflexionar de nuevo sobre su verdadero significado.

Por lo tanto, vale la pena preguntarse si, con la excusa de lo obvio, tanto el concepto de sacramento como la experiencia de los sacramentos se han evaporado de nuestra vida cotidiana. Pero no querría que esta reflexión fuera interpretada como un intento de escribir un nuevo manual de teología al cual habría que exigir —en justicia— una rigurosidad científica que necesita mucho más espacio que estas pocas páginas. El texto presente debe ser más bien visto como una reflexión destinada a invitar y provocar, a hacernos salir de la obviedad. Por último, una última ocasión para hacerlo es la idea de un tiempo de preparación al jubileo y el intento de releer las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II para comprender mejor las intenciones de los padres conciliares. En lo que respecta a los sacramentos, nos interesa la constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, el primer documento del Vaticano II, donde encontramos todo un capítulo dedicado a nuestro tema.

Sin embargo, no pasaremos inmediatamente a un examen en profundidad de la propia constitución. Antes de hacerlo, es necesario recordar algunos hechos históricos y teológicos importantes sin los cuales es difícil descubrir la intención de los padres conciliares. Si bien es cierto que no es imposible, sí es mucho más difícil que hace sesenta años. Porque, en un cierto sentido, cada uno de nosotros es hijo del Concilio. Esto también significa que podríamos no ser siempre conscientes de las novedades aportadas y que las cuestiones que tuvo que afrontar podrían no ser ya de urgente necesidad. Desde entonces, la riqueza de pensamiento y la amplitud de miras de los padres se ha revelado mucho más grande de lo que se podía haber creído.

Por este motivo, en la primera parte —indudablemente, no puede tener una precisa pretensión sobre la cuestión de un modo general— miraremos a la historia para darnos cuenta del contexto en el que los padres abordaron el tema de los sacramentos. Esta será sin duda una sección muy complicada y requerirá atención. Sin embargo, en el caso de que se considere que esta parte es demasiado compleja, se podrá pasar a la segunda parte donde nos quedaremos en el contexto más estrecho de la

constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre los sacramentos y los sacramentales, dedicando algún momento a una mejor comprensión.

I. JESUCRISTO, FUNDAMENTO DE LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

Iniciamos nuestro camino precisando el enfoque justo que permita ver bien tanto el recorrido como el objetivo, es decir, recordando la fundamental importancia de la persona de Jesucristo. Para los cristianos no es una figura mítica de la que se habla a los niños antes de ir a dormir, sino una figura histórica. Pero hay aún más. En efecto, no basta con decir que Jesús existió, nació y murió hace veinte siglos más o menos; es necesario aceptar que este Jesús histórico es Cristo, el Hijo de Dios.

Intentemos desenmarañar esta afirmación. ¿Qué significa que Jesús es el Cristo? ¿Es su apellido o algo más? ¿Por qué este Jesucristo es tan importante? ¿Por qué se han puesto todas las esperanzas y predicciones en él y sobre él, es decir sobre alguien de un pueblo en concreto y elegido por Dios?

1. Jesús, el Cristo

Tras el acto de desobediencia de nuestros primeros padres, Dios no se alejó de la humanidad. Al contrario, en el transcurso de los siglos ha buscado constantemente comunicarse con los hombres. Eligió una nación entre todas las demás con la que acordó una alianza. Permaneció fiel siempre, también cuando la nación infringió esta alianza. Además, suscitó profetas para exhortar y recordar la necesidad de respetarla. La historia del pueblo de la primera alianza es por tanto una crónica de alejamientos y regresos, así como una prueba de la paciencia de Dios que iba de todos modos al auxilio del hombre. En este contexto, Dios anunció a través de los profetas la nueva alianza y la venida del Mesías que salvaría al hombre de todas las aflicciones. La figura del Mesías —palabra traducida del hebreo al griego como *chris-*

tós, «el ungido»— es importante porque en la historia de Israel era originariamente el título de reyes, sacerdotes y profetas, es decir, de quienes habían sido ungidos, y, solo acto seguido empieza a indicar al prometido que tenía que llegar. La persona del Mesías es importante porque es aquí donde diverge el trayecto común de judíos y cristianos. Los primeros esperan todavía el cumplimiento de la promesa de Dios, mientras que los segundos creen que la promesa se cumplió en Jesús.

El caso de Jesucristo, como leemos en los evangelios, estaba en el centro del proceso levantado contra él. Cuando el sumo sacerdote Caifás le preguntó: «Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios», Jesús le respondió: «Tú lo has dicho» (Mt 26,63-64). En este Jesús histórico, crucificado por haberse «hecho Hijo de Dios» (Jn 19,7), los cristianos ven a Cristo, el Mesías prometido que realizó la nueva alianza con su muerte y su resurrección, destruyendo el pecado y la muerte y abriendo el camino hacia la vida plena. «Estos [signos] han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31), nos recuerda uno de los dos epílogos del cuarto evangelio.

Tras esta digresión podemos ver más claramente que no basta con aceptar a Jesús como figura histórica, sino que es necesario reconocer a Cristo en él, el Hijo de Dios. En otras palabras, la historia de la Iglesia —por lo tanto, la historia de quienes han creído que Jesús es el Cristo— no se trata solo de la historia del «sepulcro vacío» que las mujeres encontraron el día de la resurrección, sino que también es el cumplimiento en Jesús de las predicciones y las promesas del Antiguo Testamento. Por eso al funcionario etíope que leía sin entender a Isaías, Felipe, «tomando pie de este pasaje, le anunció la Buena Nueva de Jesús» (Hch 8,35). Lo mismo ocurre a los discípulos que iban a Emaús cuando, a la pregunta del Resucitado: «¿Qué conversación es esa que traéis mientras vais de camino?» (Lc 24,17), respondieron con franqueza y amargura en la voz: «¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no sabe lo que ha pasado allí estos días? [...] Lo de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras, ante Dios y ante todo el pueblo; cómo lo entregaron los sumos sacer-

dotes y nuestros jefes para que lo condenaran a muerte, y lo crucificaron. Nosotros esperábamos que él liberara a Israel, pero, con todo esto, ya estamos en el tercer día desde que esto sucedió» (Lc 24,18-21). ¿Cuál fue la respuesta de Jesús?: «“¿Qué necios y torpes sois para creer lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Mesías padeciera esto y entrara así en su gloria?”. Y, comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que se refería a él en todas las Escrituras» (Lc 24,25-27). Citando pasajes del Antiguo Testamento, indicaba que se referían a él, que lo que había sido escrito anteriormente se estaba realizando en él. Como ya había hecho antes al inicio de su predicación en Galilea (cf. Lc 4,17-21).

La persona de Jesucristo, el ungido del Señor, el Hijo de Dios, el Dios que se hace hombre para sanar lo que se privaron nuestros primeros padres con su desobediencia, se convierte en la figura central a la que está vinculada toda la historia, tanto anterior como posterior. Ya no necesitamos las antiguas instituciones porque todo se hace nuevo en la persona de Jesucristo. Por lo tanto, para los cristianos no se necesita un templo como el de Jerusalén porque nuestro templo es él en la Jerusalén celestial (cf. Jn 2,20-22; Ap 21,22); no se necesitan sacrificios porque él es el único sacrificio que se ofrece de una vez por todas; no se necesitan las leyes del Antiguo Testamento porque él es el fundamento de nuestra moral, etc. Se podría hacer un largo elenco demostrando que todo lo que existía y tenía sentido en el Antiguo Testamento ha encontrado su cumplimiento en la persona y la obra de Jesucristo.

2. De Cristo a los sacramentos

Alguno se podría preguntar: de acuerdo, pero ¿se tenía que hablar de «sacramentos»? Es fundamental comprender la persona de Jesucristo precisamente desde una perspectiva amplia. En efecto, si descubrimos por la fe que Jesús es el Cristo que ha llevado a cabo las Escrituras, que es el Hijo de Dios que murió en la cruz, entonces también hemos de aceptar que tenemos acceso a través de él y su humanidad al misterio del Dios in-

visible a los ojos humanos. Con palabras más sencillas, mirando quién es Jesucristo y lo que hizo podemos formular mejor el misterio del Dios invisible (cf. Jn 14,9). San Pablo llegó a un descubrimiento similar cuando escribió explícitamente a los cristianos de Colosas que había conocido el misterio de Dios que es Cristo (cf. Col 1,26-27; 2,2). Además, no solo lo sabía, sino que también lo proclamó (cf. 1 Cor 2,1.7; Ef 3,3-10; Col 1,28). No es casualidad si con tanta insistencia cambió y enfatizó la palabra «misterio», en griego *mysterion*, que fue traducida en latín por *sacramentum*. En este sentido, el «sacramento» es el misterio (*mysterion*) del Dios invisible que se revela en Jesucristo. Por lo tanto, *mysterion* no se utiliza como sinónimo de algo menos real e inexplicable o sombrío y quizá tenebroso, sino exactamente lo contrario, como base de la existencia cristiana. Este concepto bíblico es sin embargo más amplio que el actual. El concepto bíblico encierra todo el misterio de Jesucristo, la historia de la salvación. Por lo tanto, si uno quiere acercarse al concepto de «sacramento», no puede hacerlo de otro modo: es necesario partir de él, de la persona de Jesucristo, porque él es el cumplimiento de las Escrituras.

También en este caso hemos de volver al Nuevo Testamento con el fin de ver que el camino para comprobar que Jesús es el Cristo no es solo una aventura intelectual basada en un mejor o peor conocimiento de las Escrituras, sino que está estrechamente vinculado a la «acción» concreta que lo acompaña en un recorrido específico. De este modo, los discípulos de Emaús se sentaron a la mesa. Con esto, el evangelista quiere decirnos que hay una forma distinta de vivir la persona del Resucitado: no solo se cumplieron las Escrituras, sino que también se realizaron gestos concretos, una comida durante el cual él mismo «tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando» (Lc 24,30; cf. Mt 26,26). Del mismo modo, el funcionario etíope, después de que Felipe le hubiera explicado el misterio de Dios, cuando vio el agua, pidió: «Mira, agua. ¿Qué dificultad hay en que me bautice?» (Hch 8,36). Tras lo cual se paró la carroza y Felipe lo bautizó.

Por lo tanto, conocer a Jesucristo no es solo una palabra que, a la luz del Antiguo Testamento, adquiere su pleno significado, sino que es una palabra-acción que abre los ojos a nuevos horizontes y permite ir más allá...

II. LA COMPRENSIÓN DE LOS SACRAMENTOS A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

1. La antigüedad cristiana

Ahora queda más claro por qué los Padres de la Iglesia, los escritores cristianos de los primeros siglos, aun sin haber tenido los conceptos precisos que desarrollaron las siguientes generaciones, buscaron repetir lo más fielmente posible palabras y gestos, así como describir y definir la realidad del misterio. No solo quisieron conservar y transmitir a las generaciones siguientes el modelo del Nuevo Testamento, mostrando que en su origen estaba la persona de Jesucristo, sino que intentaron hacerlo más preciso al mismo tiempo, indicando lo que lo constituye efectivamente, como si quisieran justificar el carácter específico de determinados signos y acciones. Es necesario recordar que los primeros siglos estuvieron caracterizados por un desarrollo dinámico, a menudo acompañado por persecuciones que influyeron en la Iglesia. Por un lado, como ya hemos mencionado, la Iglesia pretendía ser fiel a lo que recibió de Jesús y los apóstoles, por el otro, en un mundo y una sociedad cambiantes, se abrían nuevos interrogantes y problemas, como por ejemplo si Jesús era hombre verdadero, Dios verdadero, si la materia era buena, etc. No es difícil ver que estas cuestiones no carecieron, en su momento, de impacto en el modo en el que fue entendido el sacramento.

Así, entre los escritores cristianos, encontramos a Justino Mártir († 164), que distinguía en el *mysterion* entre «signo» (*semion*) y «acción» (*ergon*), o Tertuliano († 220), que tradujo *sacramentum* como «cosa sagrada» (*res sacra*) y, refiriéndose a la acepción coloquial de *sacramentum*, también como «juramento». Ambrosio de Milán († 397) subrayó la distinción entre dos elementos: el visible y exterior y el invisible e interior.

Hacia esta última dirección se movió también Agustín de Hipona († 430) que, con respecto a sus predecesores, dedicaría más espacio a la realidad del sacramento. En primer lugar, distinguió entre «cosas» (*res*) y «signos» (*signum*): las primeras no nos remiten a sí mismas, es decir, solo a lo que es visible y palpable,

por ejemplo, un árbol o una piedra; en cambio, los segundos sí nos reenvían a algo que va más allá, un poco como en el teatro vemos a un actor, pero él no es el verdadero protagonista, sino aquel cuyo papel interpreta. En esta misma perspectiva, «un sacramento es un sacrificio visible, es decir, un signo sagrado de un sacrificio invisible» («sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum»). Como se puede apreciar, Agustín buscaba un nexo entre lo visible y lo invisible para explicar la legitimidad del sacramento entendido como signo sagrado que reenviaba a una realidad sagrada, a Dios. En segundo lugar, más allá de la distinción entre «cosas» y «signos», Agustín atrajo la atención no tanto sobre el aspecto material del sacramento, sino sobre su dimensión espiritual. Por este motivo, subrayó la importancia de la palabra: «La palabra se une al elemento y se hace sacramento, y es ella misma, por decirlo de algún modo, una palabra visible» («accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum»). El elemento material no basta de por sí; es necesario que alguien pronuncie una palabra sobre ello. Según Agustín, es ante todo Cristo: cuando alguien bautiza, es Cristo mismo quien lo hace.

Todas estas definiciones pueden parecer quizá imprecisas, un poco genéricas, sobre todo a la luz de la investigación teológica actual, pero representan la enorme y casi heroica pasión intelectual de las primeras comunidades cristianas, de las que los Padres son su expresión, a la hora de describir el precioso don de la fe que recibieron. Un verdadero don «encarnado».

Está claro que con Agustín se inicia una especie de sistematización. El *mysterion* bíblico —el misterio que se nos revela en Cristo— es aclarado indicando que su naturaleza se refiere a realidades invisibles a través de signos visibles. Se subraya asimismo la importancia del acto sacramental en su complejo uso, poniendo en primer plano la acción de Cristo. En otras palabras, un sacramento no es un signo cualquiera, sino un signo sagrado, acompañado por la palabra pronunciada por el mismo Cristo. Si estuviéramos tentados de caracterizar el «sacramento» en los primeros siglos del cristianismo, se haría poniendo el énfasis en el signo. Son los signos de los que leemos en las páginas del Antiguo Testamento y que aparecen como prefiguraciones de los ver-

daderos y auténticos signos a los que Jesús daría un significado verdadero y profundo.

No hay que asombrarse del hecho de que en la época de los Padres de la Iglesia no encontramos complicados tratados dogmáticos, sino muchas homilías, testimonios de una visión amplia y bíblica de los sacramentos, en las que los predicadores explicaban su significado con calma y paciencia, recorriendo a menudo el lenguaje de los símbolos o de la poesía. Estos textos se leen todavía hoy, con la vergüenza de constatar lo escaso que es nuestro conocimiento de la Sagrada Escritura, cuya interpretación a menudo se confía a «expertos». Para los Padres de la Iglesia es importante cada detalle porque se refiere a Jesucristo y lo explica. La fuerza de la época de los Padres no es por tanto la certeza o la objetividad de conceptos aún por formar, sino el conocimiento personal de las Escrituras que muestran a Jesucristo. Por este motivo, el papa León Magno († 461) dio una de las definiciones más hermosas de sacramento como síntesis de toda una época: «Lo que era visible en Cristo ha pasado a los sacramentos de la Iglesia» («quod conspicuum erat in Christo, transivit in Ecclesiae sacramenta»). En efecto, la Ascensión marca el inicio del tiempo específico de la Iglesia cuando Jesucristo no aparece ya en forma humana, pero todo lo que era visible en él —podemos añadir: palpable— pasó a los sacramentos de la Iglesia y se quedó en ellos.

Con la creciente necesidad de precisión y objetividad teológica, con el surgimiento de un nuevo lenguaje y de conceptos precisos, la comprensión alegórica de sacramento se pone en un segundo plano. No sorprende que frente a problemas que revelan la superficialidad de la fe, en una mentalidad que cambia y reclama una descripción precisa de la esencia del problema, el alegorismo sea destinado a pasar a un segundo plano. Un ejemplo puede verse en la historia de la palabra «símbolo». Para nosotros «simbólico» significa hoy en día menos real, menos verdadero; para los antiguos, en cambio, el verbo *sym-ballo* indicaba una combinación de dos partes, de manera que establecía la veracidad de ambas. Un poco como un puzle: hace falta unir dos piezas para que toda la imagen tenga sentido. Por eso, lo «simbólico» era para los Padres de la Iglesia el grado más alto de la realidad. Cuando describían los sacramentos, como hacía por ejemplo

Agustín, buscando una conexión entre lo visible y lo invisible, hablaban de simbólico, porque en un sacramento el signo sagrado visible nos remite a una realidad invisible, la más verdadera y real posible. La misma suerte han corrido los términos de «místico» o «sacramental» que para nosotros expresan un nivel presumiblemente real, pero como si no lo fuera del todo.

2. La gran escolástica medieval

Las transformaciones en la cristiandad occidental abrieron un nuevo capítulo en la reflexión sobre los sacramentos, poniendo en marcha un impulso para establecer de manera todavía más precisa si cabe lo que hay de real en ellos. Una vez más, si tuviéramos la tentación de caracterizar el periodo que va de los Padres de la Iglesia hasta el siglo XII, se trataría de un «tiempo de lucha» por no negar la realidad de los signos sagrados. Hasta entonces, es difícil encontrar una descripción unívoca de ellos. Podemos hablar más de intentos, pero están lejos de la claridad exigida por una definición. Solo en el segundo milenio nace el deseo —por no decir el imperativo— de definir los límites, sobre todo cuando los sacramentos ya no se entendían adecuadamente o se empezaba a poner en duda la verdad y la legitimidad de lo que expresaban. Por lo tanto, no debe sorprender que solo apareciera en el siglo XII —y en esa mentalidad— el tema del número de sacramentos. ¿Por qué no son sacramentos ritos como la consagración del altar, los votos religiosos, la unción del rey, la aspersion de las cenizas, la sepultura, etc.? En el fondo, en cada uno de ellos se encuentra el signo sagrado (*sacrum signum*) del que escribía Agustín. ¿Por qué precisamente siete? ¿Qué distingue esos ritos ejemplares de los que llaman sacramentos? ¿Por qué el matrimonio es un sacramento y los votos religiosos no lo son?

Las preguntas planteadas así tienen como trasfondo dos transformaciones. La *primera* era la influencia de la legislación eclesial que buscaba codificar y estandarizar los procedimientos. La *segunda* era la creciente influencia de la filosofía de Aristóteles que buscaba dar un nombre preciso a la esencia de una cosa y definir lo que la separaba de las demás. Por lo tanto, cada defini-

ción era caracterizada por: «género próximo» (*genus proximum*) y «diferencia específica» (*differentia specifica*). Estos términos parecen complicados. En realidad, los usamos a diario, por ejemplo, cuando describimos un cuadrado, decimos que pertenece al mismo género de un cuadrilátero (*genus proximum*) con todos los lados iguales (*differentia specifica*). Por lo tanto, un «cuadrado» es un cuadrilátero regular. Vale la pena recalcar que al preguntar por qué el matrimonio es un sacramento y los votos religiosos no lo son, nuestra pregunta parece ser en esencia una cuestión de «diferencia específica». Esta mentalidad llevó a Hugo de San Víctor († 1141) a proponer la siguiente definición a mediados del siglo XII: «El sacramento es un elemento corpóreo o material propuesto de forma externa y sensible, que representa con su parecido una gracia invisible y espiritual, la significa, porque con este fin ha sido instituido, y la contiene, porque es capaz de santificar». Una definición complicada que pretende encerrar todo lo que sirve para llamar sacramento a «algo». Se habla de un elemento corpóreo, materia, de un signo exterior que nos renvía a un modelo invisible y, por último, se habla de institución y gracia espiritual. Se puede remarcar que una única definición intentaba combinar todas las dimensiones, pero carecía de todos modos de una clara diferenciación específica.

La enseñanza de Hugo fue desarrollada posteriormente por Pedro Lombardo († 1160), que propuso su propia definición en las *Sentencias*:

El sacramento es un signo de algo sagrado. Sin embargo, se define asimismo sacramento un «secreto sagrado», como se dice «el sacramento de la divinidad»; de manera que el sacramento es lo que indica que una cosa sagrada sea la cosa sagrada indicada. Pero ahora tratemos el sacramento en cuanto que es un signo sagrado. Del mismo modo, el sacramento es la forma visible de la gracia invisible.

La definición de Lombardo es importante porque sus *Sentencias* se convertirían en una especie de manual en las universidades medievales. Cada estudiante de teología se encontraría con esta frase. Pedro Lombardo pasó también a la historia por haber hecho el elenco de los siete sacramentos: bautismo, confir-

mación, eucaristía, penitencia, unción, orden y matrimonio. Por lo tanto, se presume que fue el primero en ordenar el número de sacramentos que la Iglesia reconocería en los siglos posteriores. Merece la pena recalcar que los mismos sacramentos fueron mencionados tres siglos antes en Oriente por el patriarca de Constantinopla Focio († 897).

En el siglo XIII se asistió a continuos intentos de proponer nuevas definiciones más adecuadas, de explicar mejor lo que era un sacramento, de reflejar todos sus aspectos. El aspecto característico era sin embargo la creciente precisión del lenguaje: el vocabulario utilizado se hacía cada vez más técnico. No es casualidad que aparecieran varias definiciones poco claras o incluso incomprensibles. El erudito franciscano Buenaventura († 1274) intentó conectar los sacramentos con la vida humana defendiendo que corresponden a las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y a las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). La intuición de Buenaventura era del todo correcta: los sacramentos han de acompañar la vida y el desarrollo humano. Siguiendo la visión del mundo de Aristóteles, el dominico Tomás de Aquino († 1274) distinguiría dos elementos en cada sacramento: la materia y la forma, que constituirían una unidad inseparable. Pero la grandeza de Tomás se encontraba en el hecho de que no se limitó a los instrumentos que la filosofía de Aristóteles le había abierto, sino que apeló hábilmente a lo que le había precedido, al concepto de sacramento de Agustín: «Un sacramento es signo de algo sagrado porque santifica al hombre» («signum rei sacrae, in quantum est sanctificans hominem»). Al mismo tiempo, santo Tomás subrayó que todos los sacramentos proceden de Cristo y que la causa de la santificación es su pasión. Un sacramento, incluso permaneciendo en el nivel de signo, es sin embargo un signo especial que significa, contiene y provoca la gracia...

Sin entrar en los detalles del pensamiento de Tomás, su propuesta fue aceptada. Su indudable ventaja era la precisión del lenguaje: la definición propuesta abrió en mayor medida no solo la comprensión de los sacramentos, sino también el misterio de Dios y del mundo. Fue un poco como la tabla de multiplicar: utilizando pocas cifras, somos capaces de ejecutar operaciones

mentales que serían imposibles si nos limitásemos a los dedos de nuestras manos. Por otra parte, este mismo lenguaje preciso puede ser una barrera para quien no está familiarizado con el pensamiento filosófico; además, puede dar la sensación de que, en el conjunto de los discursos especializados, no solo la alegoría, sino también la propia Escritura puedan estar relegadas a un segundo plano. Así se pueden caracterizar los siguientes siglos del segundo milenio: un lenguaje técnico, preciso y a menudo no bíblico. No sorprende que el sacramento entendido simbólicamente como signo, como se hacía en el primer milenio, estuviera pasando a un segundo plano. Su lugar —y esto no es culpa de Tomás de Aquino, sino de lo que se hizo con un fragmento de su pensamiento— fue tomado sobre todo por las discusiones sobre el sacramento como fuente de gracia. En otras palabras, el sacramento fue visto menos como un signo sagrado y simbólico y más como un signo que se convertía en causa de santificación humana. Se ha de recalcar que la causalidad de la gracia en un signo sacramental se convertiría en esa «diferencia específica» que separaría un sacramento de otros signos sagrados.

3. **La ordenación de los sacramentos**

Este modo de ver y definir los sacramentos empezó a difundirse en los siglos posteriores: poseía las cualidades de uniformidad y univocidad que se esperaban también de la enseñanza de una Iglesia que afrontaba diversos problemas internos y externos. Por este motivo, cuando se buscó la unidad con las Iglesias orientales encontramos estas formulaciones familiares, y no otras, como en la bula de unión de los armenios del Concilio de Florencia de 1439:

Para facilitar la comprensión a los armenios de hoy y de mañana, hemos redactado en esta brevíssima fórmula la doctrina sobre los sacramentos: los sacramentos de la nueva ley son siete: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, y difieren mucho de los sacramentos de la antigua ley. Estos no producían la gracia, sino que prefiguraban solo que esta se concedería por la pasión de Cristo. En

cambio, nuestros sacramentos o bien contienen en sí mismos la gracia, o bien la comunican a quien los recibe dignamente. De ellos, los cinco primeros son ordenados a la perfección individual de cada uno y los últimos dos al gobierno y la multiplicación de toda la Iglesia. [...] Todos estos sacramentos constan de tres elementos: cosas que constituyen la materia, palabras que son la forma y la persona del ministro que confiere el sacramento, con la intención de hacer lo que la Iglesia hace. Si falta uno de estos elementos no hay sacramento. Entre estos sacramentos, hay tres: bautismo, confirmación y orden, que imprimen en el alma un carácter indeleble, es decir, un signo espiritual que distingue de los otros cuatro por lo que solo pueden ser administrados una vez a una misma persona. Los otros cuatro no imprimen carácter y, por lo tanto, se admite repetirlos.

No solo se ratificó el canon de los siete sacramentos, ni se aprobó solo el modo de ver los sacramentos a través del prisma de la materia, la forma y el ministro, sino que también se confirmaron posteriores aspectos de los sacramentos ya puestos de manifiesto en el siglo XIII. Se reconoció que también se podían ver los sacramentos desde otros dos puntos de vista, una vez que se aceptaba que eran siete y el hecho de que cada uno de ellos contenía, significaba y se convertía en causa de gracia.

Mirando la historia de los sacramentos a partir de las Escrituras, resulta curioso que solo se pueda acceder una vez a tres de ellos —bautismo, confirmación y orden— mientras a los otros se accede repetidamente. Por lo tanto, debe de existir alguna otra «diferencia específica» que distinga los tres mencionados de los otros. Se desarrolló así la doctrina del «sigilo sacramental», es decir, de un signo espiritual e indeleble. Estos tres primeros sacramentos se reciben solo una vez y permanecen para siempre, se quiera o no. Por ejemplo, una persona bautizada se convierte en cristiana, por lo que, incluso si luego renegara de su fe, también públicamente, seguiría siendo cristiana el resto de su vida. De manera análoga, se reconoció otra «diferencia específica», a saber, que dos de los sacramentos —orden y matrimonio— se dirigen «a los demás» para la edificación de la Iglesia, mientras que los otros cinco están dirigidos al perfeccionamiento espiritual individual del cristiano. Del mismo modo, dos siglos más

tarde, se recalcó que el bautismo, la confirmación y la eucaristía eran una unidad, es decir, que se celebraban como un único conjunto, en ese orden y no en otro, permitiendo a los no bautizados a entrar en la plenitud del cristianismo. No por casualidad se llaman todos juntos «sacramentos de la iniciación cristiana».

Resulta oportuno recordar de qué modo el lenguaje teológico y los instrumentos filosóficos precisos nos permiten comprender lo que la Iglesia practicó desde el inicio y durante siglos, y que no fue capaz de definir con tanta precisión durante muchos siglos. Por otra parte, sabiendo ya que los sacramentos conferirían objetivamente la gracia, se insinuaba el peligro de abusos. Como en el signo sagrado —recordando la materia, la forma y la intención de hacer lo que hace la Iglesia— se recibe objetivamente la gracia, no es difícil tras un sencillo cálculo llegar a la conclusión que esta gracia pueda ser «producida» con el propio esfuerzo. ¿Cómo? Accediendo más a menudo a los sacramentos. El peligro no es por tanto rechazar los sacramentos en general, sino instrumentalizarlos, o peor aún, tergiversar su significado o el fin para el que fueron instituidos. De ese modo son relegados a un segundo plano, por ejemplo, la conversión, la disposición interior o el cambio de actitud, etc. De estas premisas se está a un solo paso de la conclusión de que por méritos humanos se puede obtener la salvación, dejando de lado la cuestión de la fe.

Este automatismo, junto con otros muchos razonamientos, puso en marcha la oposición de los protestantes que, desde el punto de vista católico, fueron más allá de la expresión de objeciones. El Concilio de Trento, reaccionando a sus enseñanzas, sistematizó, profundizó y retomó lo ya dicho sobre los sacramentos en los siglos precedentes. En el *Decreto sobre la justificación* (1547) ratificó: «Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema». Más tarde, en el *Decreto sobre los sacramentos* (1547), subrayó que a través de los sacramentos de la Iglesia «toda verdadera justicia o empieza, o empezada se aumenta, o perdida se repara». Por eso no puede renunciar la Iglesia a los sacramentos. Y a continuación recordó y sancionó de una vez por todas: «Si alguno dijere que los sacra-

mentos de la nueva ley no fueron instituidos todos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, o también que alguno de estos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema».

4. Hacia la nueva perspectiva del Concilio Vaticano II

Merece la pena recordar —se olvida a menudo— que la respuesta del Concilio de Trento no fue una simple reacción emocional. Antes de la aceptación de cada documento tuvo lugar una discusión profunda e informada basada en las Escrituras y en el respeto del patrimonio teológico de todos los siglos anteriores. La discusión vertía también sobre el modo de formular correctamente las verdades de la fe, lo que creemos efectivamente en la Iglesia. En cambio, la reacción que siguió desde todas partes fue muy a menudo emocional. En definitiva, en una época de exaltación de las diferencias en el cristianismo occidental, surgieron dos modos —los principales— de entender los sacramentos: por un lado, un mayor énfasis en la importancia de la Palabra de Dios, subrayando la dimensión personal de la fe cristiana y disminuyendo la importancia de los signos sacramentales; por el otro lado, lo contrario, un énfasis sobre el valor de los sacramentos, poniendo en un segundo plano la importancia de la Palabra de Dios. Lo que molestaba objetivamente en este «pulso» era el foso cavado entre la Palabra de Dios y el sacramento, un foso totalmente injustificado desde el punto de vista histórico. Porque no existe esa alternativa: o la Palabra de Dios o el sacramento. Se dan ambas cosas. Además, una surge de la otra y una conduce a la otra.

El contexto polémico —subrayémoslo una vez más: no se limitaba a la discusión sobre los sacramentos, sino que tenía más niveles, incluidos los que no estaban directamente relacionados con la teología— llevó a poner el acento sobre la eficacia de los ritos de la Iglesia, intentando evitar las insidias mencionadas por el Concilio de Trento. Sin embargo, no se consiguió siempre y el enfoque adoptado podía llevar a una visión restringida en la práctica cotidiana. No es que fuera falso, pero la celebración de

los sacramentos corría el riesgo de disminuir dimensiones importantes como la presencia de la Palabra de Dios o el aspecto de la fe personal. En esta senescencia, la perspectiva de «contra» los demás, a los que se debían añadir numerosos factores posteriores, pudo haber llevado a simplificaciones. Por lo tanto, no sorprende que, en el inicio del siglo xx se comenzara a mirar la comprensión de los sacramentos de manera menos polémica. Esto fue posible gracias a diversas iniciativas ecuménicas y al trabajo de teólogos que subrayaron la importancia que tenía la Palabra de Dios y la liturgia para la vida cristiana, todos pensadores asociados al movimiento bíblico y litúrgico.

En resumidas cuentas, la convocación del Concilio Vaticano II, no sin razón llamado concilio «ecuménico», debe ser incluida en este amplio contexto de búsqueda de lo que une, presentado aquí sin duda solo en grandes líneas. Por lo tanto, no se trataba de darse «palmaditas en la espalda» y renunciar a la búsqueda de la verdad para negar o cambiar las enseñanzas de los concilios precedentes; más bien se trataba de un intento de abordar la historia y la teología de los siglos anteriores para poder tener la visión más amplia que hoy conocemos y vivimos. Entre otras cosas, el Concilio Vaticano II no fue convocado para resolver algunas controversias teológicas apremiantes, como había ocurrido anteriormente, sino —citando la primera frase del Concilio— que «se propone acrecentar cada vez más la vida cristiana entre los fieles, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover cuanto pueda contribuir a la unión de todos los que creen en Cristo y fortalecer todo lo que sirve para invitar a todos al seno de la Iglesia» (SC 1). El pensamiento del Vaticano II sobre los sacramentos ha de ser colocado en esta clave.

III. LA CONSTITUCIÓN *SACROSANCTUM CONCILIUM*

Todo el complicado trayecto realizado hasta ahora ha servido para poner en su justa perspectiva los textos del Vaticano II. El mismo hecho de que el primer documento del Concilio, la cons-

titución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, fuera promulgado el 4 de diciembre de 1963 es de por sí importante y simbólico porque se promulgó exactamente en el cuarto centenario de la última sesión del Concilio de Trento (la duodécima, 4 de diciembre de 1563). En efecto, el Vaticano II no pretendía cambiar las enseñanzas de los concilios precedentes, incluidas las del Concilio de Trento sobre los sacramentos, su cantidad o su naturaleza, sino que buscó su *ressourcement* («regreso a las fuentes»), revisando la práctica sacramental de la Iglesia. En otras palabras, sin tener que defenderla o polemizar, quiso mirar hacia la experiencia teológica de los siglos anteriores para no limitar su comprensión del sacramento a la acción ritual ni tampoco a la causa de la gracia.

1. La premisa: ¿existe un vínculo entre los sacramentos y la liturgia?

Como ya sabemos, el primer ámbito de reflexión de los padres conciliares fue la liturgia y el fruto de sus discusiones fue la constitución *Sacrosanctum Concilium*. Dos capítulos del documento se dedican estrechamente a nuestro tema: el segundo capítulo sobre el «misterio de la eucaristía» (SC 47-58) y el tercer capítulo a los «otros sacramentos y sacramentales» (SC 59-82). En breve examinaremos más de cerca este último aspecto. Pero antes de hacerlo, resulta oportuno plantear una pregunta de fondo que, en cierto sentido, se impone por sí misma: ¿existe un vínculo entre los sacramentos y la liturgia? Se trata de una duda legítima en la medida en la que, a lo largo de nuestro camino histórico, las cuestiones litúrgicas nunca fueron abordadas. Si acaso se puede encontrar algo en el primer milenio, pero en el segundo —sobre todo en el contexto de la escolástica y la teología «polémica»— los sacramentos eran vistos no tanto como celebraciones, sino sobre todo como ritos que «producían» la gracia. En otras palabras, se trataba de una especie de «instrucciones que ejecutar» que se referían por ejemplo a lo que el ministro de un sacramento ha de hacer, o las palabras que ha de pronunciar para que una determinada secuencia ritual sea con-

siderada válida o lícita y, por tanto, productiva. Por ejemplo, cuándo y cómo debe pronunciar el sacerdote las palabras sobre el pan y el vino durante la eucaristía, qué partes del cuerpo ungir cuando se hace la unción, etc. Vale la pena recalcar, como ya hemos mencionado anteriormente, de qué manera este enfoque —focalizado principalmente en la corrección de la expresión teológica— puede restringir un campo visual.

¿Existe entonces un vínculo entre los sacramentos y la liturgia? Este vínculo fue puesto de manifiesto por los padres del Concilio Vaticano II: sí, los sacramentos pertenecen a la liturgia, tienen su estructura. Esta indicación de los padres se nota de manera más clara si se acerca la constitución *Sacrosanctum Concilium* a un documento papal un poco anterior, publicado apenas dieciséis años antes. Me refiero a la encíclica *Mediator Dei* del papa Pío XII en 1947. En este texto teológico, sin el cual es incluso difícil imaginar la consecución de los acontecimientos que siguieron, incluida la exposición del tema de la liturgia en el Concilio Vaticano II, el papa ofrecía una reflexión sobre el argumento. Empezaba delineando la esencia, el origen y el desarrollo de la liturgia para pasar luego a considerar las cuestiones de la eucaristía y el culto eucarístico, el breviario y el año litúrgico y concluir con las cuestiones pastorales. No dedicó un párrafo aparte a los demás sacramentos, como la confirmación, la ordenación sacerdotal o el matrimonio. Solo los citó en términos generales, como de pasada, cuando describió el culto cristiano y su dimensión sacrificial. Se podría decir, intentando justificar el enfoque de Pío XII, que no escribió una encíclica sobre los sacramentos, sino sobre la liturgia, reflexionando sobre la eucaristía, el breviario o el año litúrgico y, sin embargo, la manera en que la escribió dice mucho del modo como los sacramentos eran tratados en la época: por decirlo de algún modo, pasaban a un segundo plano. A este respecto, el hecho de que la constitución *Sacrosanctum Concilium*, propusiera junto con el «misterio de la eucaristía» un capítulo dedicado exclusivamente a «los otros sacramentos y sacramentales» era una clara señal de cambio de enfoque, un intento de renovar la mirada. La liturgia de la Iglesia no es solo la eucaristía o la Liturgia de las Horas, sino también los demás sacramentos y los sacramentales.

2. Los sacramentos como liturgia

Intentemos por tanto profundizar en la constitución sobre la liturgia. Propongo no iniciar inmediatamente la lectura del tercer capítulo, dedicado al tema de los sacramentos, sino pararnos todavía en la sección inicial del documento. En efecto, la constitución, al igual que la encíclica *Mediator Dei*, antes de abordar cuestiones específicas ofrece ante todo una reflexión general sobre la naturaleza de la liturgia, válida para todas sus expresiones. La voluntad de los padres conciliares de incluir los sacramentos en el concepto de liturgia se reflejó en este texto que puede leerse a tres niveles: (1) la persona de Jesucristo, (2) su presencia en la Iglesia y (3) el signo.

Pero partamos del cambio aportado en el estilo y el lenguaje. Los documentos del Vaticano II no son como los de los concilios anteriores, dirigidos a establecer los límites de la fe. No encontramos la expresión: «Sea anatema». No solo porque no era necesario o porque no fuese este el motivo de la convocación del Vaticano II, sino para no configurar la reflexión conciliar de modo polémico. El mismo texto de nuestra constitución está escrito en un lenguaje sencillo, haciendo a menudo referencia a pasajes bíblicos y litúrgicos. Por ejemplo, para explicar la naturaleza de la liturgia, se hace referencia a una oración extraída del denominado *Sacramentario Veronense*, la compilación más antigua hasta hoy conocida de fórmulas litúrgicas romanas que remonta a finales del siglo VI. Se trata de un cambio significativo que comporta el *ressourcement* de la perspectiva bíblico-litúrgica a la hora de tratar la liturgia y los sacramentos. No es solo una cuestión de lenguaje, sino —y este es el primer nivel— que es un regreso a la persona de Jesucristo, fundamental para la comprensión de la liturgia y, como ya hemos visto en la historia, también de los sacramentos: «En efecto, su humanidad, unida a la persona del Verbo, fue el instrumento de nuestra salvación. Por esto, en Cristo “se realizó la perfecta satisfacción de nuestra reconciliación y se nos dio la plenitud del culto divino”» (SC 5). Cada liturgia, al igual que cada sacramento, tiene elementos visibles que remiten a lo invisible; y esto es solo posible gracias a la naturaleza divina y humana de Jesucristo.

Sobre la extensión de la unicidad de la persona de Jesucristo surge un segundo nivel, es decir, sobre su presencia en la Iglesia. El texto conciliar afirma que esta presencia no puede reducirse a una sola dimensión, sino que ha de ser observada de modo más extenso. Una vez más, esta afirmación no es una invitación a negar o rechazar la verdad de la presencia real en el santísimo sacramento custodiado en el sagrario, sino una voluntad de tener una visión más amplia, profunda y bella de las acciones litúrgicas en la Iglesia. Jesucristo se revela en ellas. Las acciones litúrgicas, incluidas las realizadas durante la celebración de los sacramentos, no son «instrucciones que seguir», sino un espacio en el que él ha de revelarse: «Para llevar a cabo una obra tan grande, Cristo está siempre presente en su Iglesia, principalmente en los actos litúrgicos. Está presente en el sacrificio de la misa, no solo en la persona del ministro [...], sino sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su Palabra, pues es él mismo el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura. Está presente, finalmente, cuando la Iglesia suplica y canta salmos» (SC 7).

Por último, el tercer nivel es la cuestión del signo que no carece de significado. Como afirman los padres conciliares, la liturgia es «el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo en la que, mediante signos sensibles, se significa y se realiza, según el modo propio de cada uno, la santificación del hombre y, así, el Cuerpo místico de Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público» (SC 7). Como ya sabemos, los sacramentos utilizan signos sensibles, por lo que esta afirmación también debería valer para ellos. Por medio de ellos se realiza la santificación del hombre.

IV. SACRAMENTOS Y SACRAMENTALES

Solo ahora podemos pasar ya al capítulo sobre los «otros sacramentos y sacramentales», tras haber realizado todo el trayecto histórico, haber colocado la constitución *Sacrosanctum*

Concilium en su justo contexto y habernos familiarizado con el modo de concebir los sacramentos.

Podríamos preguntarnos: ¿era necesaria toda esta larga y difícil introducción? ¿No habría sido posible ir directamente al texto de la constitución y comentarlo simplemente? Este arduo prólogo es fundamental para no disminuir ni banalizar el pensamiento de los padres conciliares. A menudo se cede a la tentación de una fácil lectura de pasajes de las constituciones que, solo en apariencia, parecen banales, también por el lenguaje menos técnico y bíblico que utilizan. Lo que hoy parece indiscutible, no lo era hace sesenta años. Por lo tanto, la lectura actual de la *Sacrosanctum Concilium* no quiere ser solo un viaje al pasado, sino una voluntad de comprender que estamos en un momento histórico distinto. Y esto no para sentirnos mejores o peores, sino para releer la intención de los Padres y comprobar que no se nos haya escapado algo importante de sus deseos y enseñanzas.

Abramos por tanto este tercer capítulo dedicado a «otros sacramentos y sacramentales». Siguiendo la lógica precedente, no nos sorprenderemos al encontrar en primer lugar formulaciones de carácter general, observaciones y postulados (SC 59-63), seguidos de detalles y soluciones concretas (SC 64-82). De lo general a lo específico.

1. Formulaciones generales

En lo que respecta a todos los sacramentos —y, por lo tanto, también a la eucaristía, de la que la constitución ya ha hablado en el capítulo anterior— los padres conciliares recuerdan que «los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios» (SC 59). Esta afirmación —además de aclarar por qué necesitamos los sacramentos— capta una vez más la convergencia entre estos y la liturgia. Por un lado, las celebraciones de los sacramentos son la glorificación del Creador; por el otro, santifican al hombre y edifican la Iglesia. Esto corresponde perfectamente a las descripciones anteriores de la naturaleza de la liturgia que completa: «Realmente, en una obra tan grande [la redención] por la

que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a la Iglesia, su esposa amadísima, que invoca a su Señor y por él rinde culto al Padre eterno» (SC 7). Por lo tanto, los sacramentos son de la misma naturaleza que la liturgia; derivan su capacidad de santificación no de la acción humana, sino del hecho que Jesús está presente y actúa en la Iglesia.

Prosigamos: los padres llaman la atención sobre la esfera del signo en los sacramentos: «Como signos, tienen también un fin instructivo» (SC 59). No deben ser gestos incomprensibles ni minimizados hasta el punto de ser solo símbolos hechos de prisa y negligentemente, tampoco tienen que ser una receta mágica para producir la gracia, sino que tienen que corresponder a aquello y a quien se refieren. ¡Además, como signos sensibles, tienen que utilizar nuestros sentidos para conducir hacia lo invisible! Esta es la meta de los signos sacramentales. Merece la pena recalcar una especie de «desproporción» entre lo visible y lo invisible que afecta a la Iglesia y la liturgia. No se trata de una relación entre uno y otro. En la Iglesia, «lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» (SC 2). En este sentido, también los signos sacramentales tienen el fin pedagógico de conducir más allá de lo tangible.

Los sacramentos «no solo suponen la fe, también la fortalecen, la alimentan y la expresan con palabras y acciones; por eso se llaman “sacramentos de fe”» (SC 59). Esta importante formulación de los padres nos pone en relación con una serie de problemas que ya habíamos encontrado en el pasado, peligros que también nos amenazan a nosotros. Esta afirmación puede ser entendida mejor si sustituimos la palabra «sacramento» por *mysterion*, en toda su riqueza de significado. Porque estamos hablando del misterio de la fe. Mirando hacia los sacramentos, no podemos pararnos solo en su eficacia objetiva o en lo que es visible, es decir, solo en el «signo sagrado». Están destinados a conducirnos mucho más lejos. Pero es necesaria la fe para poder atravesar este límite. Además, participando en los sacramentos —parece paradójico, pero en realidad no lo es— la fe crece y se fortalece en ese camino. Naturalmente, esto no sucede automáticamente, sino sinérgicamente, en cooperación con Dios.

El caso es análogo al de la liturgia. Una verdadera y profunda comprensión de esta no deriva de escuchar una serie de lecciones sobre la liturgia, aunque el estudio académico de la liturgia sea necesario e importante. La comprensión de la liturgia empieza con la experiencia de la participación en la propia liturgia. A veces sucede que en una celebración litúrgica nos movemos al principio con torpeza, como en terreno desconocido, pero con el tiempo la participación se hace cada vez más fructífera y plena. Al final desarrollamos un verdadero gusto litúrgico. Lo mismo sucede con los sacramentos: la participación en ellos presupone la fe y, a veces, basta con una mínima apertura hacia ella para fortalecer y expresar el propio camino. En este contexto, se podría transformar con audacia una famosa frase, sin entrar en polémica si su autor fue Agustín o Anselmo de Canterbury († 1109): *celebro ut intelligam, intelligo ut celebrem*, es decir, «celebro para comprender, comprendo para celebrar».

En la misma clave de lectura puede leerse la adenda de los padres sobre los sacramentos: «Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración dispone óptimamente a los fieles a recibir la misma gracia con fruto, a dar culto rectamente a Dios y a practicar la caridad. Por consiguiente, es muy importante que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y frecuenten con el máximo aprecio los sacramentos instituidos para alimentar la vida cristiana» (SC 59).

Los sacramentales se presentan después de estas importantes afirmaciones relativas a la finalidad de los sacramentos que subrayan la esfera del signo, la fe, la gracia y su comprensión: «Son signos sagrados con los que, imitando de alguna manera a los sacramentos, manifiestan efectos, sobre todo espirituales, obtenidos por la intercesión de la Iglesia. Por ellos, los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida» (SC 60). ¿Qué significa? Que junto a los siete sacramentos tenemos también unos «signos sagrados» que se parecen a los sacramentos y tienen su estructura, pero, a diferencia de los sacramentos, no tienen la misma eficacia. ¡La espina dorsal de su eficacia es la oración de la Iglesia! ¿Qué se sigue de estas afirmaciones? En primer lugar, que no todo «signo sagrado» es sacramento, sino solo los definidos por

la Iglesia en los concilios precedentes. Pero de estos hechos no se debe concluir que sean inútiles o que deban ser eliminados de la vida cotidiana de los cristianos. Al contrario, aun sin tener la misma eficacia, son útiles: muestran efectos, sobre todo espirituales, sostienen la vida de los sacramentos y santifican las diversas circunstancias de la vida. Por último, en tercer lugar, subrayan la importancia de la oración individual que es naturalmente importante también en la vida cristiana.

Si se habla de vida cristiana e incluso del crecimiento de día en día de la vida cristiana entre los fieles (cf. SC 1), los padres conciliares mirarán a los sacramentos precisamente en esta perspectiva. Ya que el fin de los sacramentos es la santificación del hombre y el fortalecimiento de la Iglesia, no sorprende que, junto a los sacramentales, estos puedan y deban acompañar a los cristianos en los diversos acontecimientos de la vida cotidiana. Este modo de mirar a los sacramentos está fuertemente influenciado por una óptica escolástica que pretende subordinarlos a las distintas fases de la vida, para ver en ellos una ayuda concreta en la vida espiritual. Existen unas exigencias para el neonato cristiano, otras para el adulto que quiere compartir su fe con los demás, que quiere evangelizar y es capaz de dar testimonio y otras para el anciano o la persona afligida por una enfermedad... En cada situación y para cada bautizado, la Iglesia tiene un tesoro de sacramentos que nos acercan al misterio de Jesucristo, a su pasión, muerte y resurrección, y nos permiten permanecer en él y con él. La santificación humana comienza en el misterio de la persona de Jesucristo. Por lo tanto, no se trata de prácticas mágicas o esotéricas, sino de la acción de Jesucristo. Los sacramentos no son signos de ningún tipo, sino «signos sagrados» que presuponen, fortalecen y expresan la fe, dan la gracia y al mismo tiempo nos abren a recibirla.

Aquí terminan las consideraciones teológicas relativas a todos los sacramentos y sacramentales. Comienza la parte práctica, notablemente más práctica con respecto a los números precedentes. Sin embargo, antes de hablar de cada sacramento y sacramental, los padres darán una especie de criterio general para su adaptación: «En el transcurso del tiempo se han introducido en los ritos de los sacramentos y de los sacramentales algunas cosas

que ahora oscurecen su naturaleza y su fin; además, es necesario adaptar otras a las necesidades de nuestro tiempo. Por ello, el Sacrosanto Concilio decreta lo siguiente sobre su revisión» (SC 62). En otras palabras, los padres animan a una revisión de cada rito a la luz de los criterios hasta ahora mencionados. ¿Por qué? Ya que en la actualidad somos conscientes de la larga y complicada historia y no queremos limitar el campo visual de los sacramentos, vale la pena examinar más de cerca cada uno de ellos para adaptarlos mejor a la condición actual del cristiano. No se trata de reinventar los ritos de cero, sino de revisarlos y adaptarlos a la luz de lo que sabemos sobre los sacramentos y sobre nosotros mismos. Con el mismo enfoque se ha de leer también una especie de apertura a las lenguas vernáculas (cf. SC 63): no para eliminar la lengua latina que ha plasmado la cultura, la teología y la mentalidad europeas durante siglos, sino para dar a estas más espacio y mayor comprensión.

2. Consideraciones prácticas

Así, cuando se habla de bautismo (SC 64-70) se pide recuperar los diversos grados del catecumenado. El adulto que se prepara al bautismo ha de ser introducido gradualmente en la comunidad de la Iglesia, también mediante las celebraciones litúrgicas. En la renovación del catecumenado no se puede ver solo el deseo de volver a una práctica bien conocida en la antigüedad cristiana, sino sobre todo la voluntad de renovar y aplicar a nuestros tiempos un método eficaz de inserción a la fe cristiana. En efecto, no basta con bautizar a alguien, darle un sacramento que funciona objetivamente: el bautismo nos introduce verdaderamente en la muerte y resurrección del Señor. Es necesario un acompañamiento en el camino que lleve del deseo de la fe a su plenitud. Este recorrido es una introducción a la fe basada en la experiencia, cuyos primeros pasos ya se han hecho durante las celebraciones litúrgicas. La eficacia y el valor de este método se muestran en el hecho de que en la actualidad muchas comunidades y movimientos de la Iglesia buscan poner en práctica este antiguo método del catecumenado.

En lo que respecta a los ritos del bautismo de los niños, los padres sugieren por ejemplo revisarlo para realzar el papel de los padres y los padrinos, o adaptar el rito a situaciones distintas, como el bautismo en tierras de misión o en momentos extraordinarios. Merece la pena subrayar también los aspectos eclesiales, el momento de la adhesión y la comunión con la Iglesia de Dios. Los padres conciliares piden instaurar nuevos ritos. El primero es un rito para los niños que son bautizados de forma breve, por ejemplo, en una situación de peligro. El nuevo rito ha de estar compuesto de manera que quede claro que el neonato bautizado ya ha sido acogido por la Iglesia. De forma similar, «redáctese, además, un nuevo rito para los ya bautizados válidamente que se convierten a la religión católica, con el que se ponga de manifiesto que se les admite en la comunión de la Iglesia» (SC 69).

Con respecto a la confirmación, los padres conciliares expresan su deseo de colocar con mayor firmeza este sacramento en la lógica de la iniciación cristiana, junto al bautismo y a la eucaristía. Los tres sacramentos forman efectivamente una especie de conjunto que introduce a la plenitud de la vida cristiana. Una vez más, si miramos a la Iglesia de la antigüedad, el catecúmeno completaba su camino en la noche de Pascua: pasando a través de la fuente bautismal, recibía la unción sacramental con el santo crisma para poder finalmente sentarse a la mesa eucarística. En la cristiandad occidental, por diversos motivos, la celebración de los sacramentos mencionados tuvo, por decirlo de algún modo, una fracción temporal de los diversos pasajes, de lo que se concluye esta voluntad de ver más claramente su unidad teológica.

Una propuesta interesante atañe a la «extremaunción». Conociendo la rica historia del sacramento, los padres piden que no se vea solo a través del prisma de algo extremo, administrado casi en el momento de la muerte, sino como sacramento de la «unción de los enfermos» que acompaña y asiste en un momento difícil de la vida: «Por eso, se considera tiempo oportuno para recibirlo cuando el fiel empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez» (SC 73). Es además necesario adaptar los ritos, tanto el número de unciones como las oraciones «de modo que respondan a las diferentes situaciones de los enfermos que reciben el sacramento» (SC 75).

Distintos postulados se refieren al sacramento del matrimonio. En primer lugar, que sea habitualmente celebrado durante la eucaristía; que el matrimonio sacramental no sea leído solo como un contrato humano, sino que la unión de dos personas sea vista con los ojos de la fe, como una especie de icono de la relación que tiene lugar entre Cristo y la Iglesia. A continuación, se habla de corregir la parte de la bendición que se refiere a la esposa con el fin de que se «inculque por igual la obligación de mutua fidelidad a los dos esposos» (SC 78). En efecto, esta oración, muy antigua, leída en el contexto social contemporáneo podría llevar a malentendidos y conclusiones erróneas. La última petición de los padres fue la de abrirse a las costumbres locales; donde sea posible, también desde el punto de vista teológico.

Por último, los padres conciliares proponen una revisión de los sacramentales, pidiendo que algunos de ellos —«en circunstancias especiales y a juicio del ordinario» (SC 79) es decir, del obispo— puedan ser administrados también por laicos. No se trataba de hecho de «clericalizar» a estos últimos, sino de responder a las exigencias locales, sobre todo en tierras de misión. Ya que los sacramentos se realizan con la fuerza de la oración de la Iglesia, pueden ser útiles también en caso de escasez de sacerdotes o, en general, en diversas situaciones especiales difíciles de prever y de describir.

Las últimas dos secciones de todo el capítulo son dedicadas a dos rituales en particular: la profesión religiosa y los ritos fúnebres. Teniendo muchos signos importantes que acompañan la vida cristiana, estos se alinean a los sacramentos y a los sacramentales. De ahí surge la petición de los padres conciliares de tener en cuenta también estos ritos en el proceso de revisión y adaptación a las circunstancias de la vida actual.

CONCLUSIÓN: «NO SOY YO EL QUE VIVE,
ES CRISTO QUIEN VIVE EN MÍ» (Gal 2,20)

Intentemos resumir brevemente el nada fácil camino que hemos recorrido juntos. En primer lugar, se puede constatar, y toda la historia relatada nos ha servido para hacerlo, que un sacra-

mento es una realidad realmente compleja en la que cuenta cada pequeño detalle: la Biblia, la liturgia, la teología, la filosofía, la historia de la Iglesia, el dogma, la mentalidad, etc. No se puede mirar hacia los sacramentos considerándolos solo un elemento; es necesario que estén todos juntos. ¡Aquí reside la dificultad, pero también la profundidad y la belleza de los sacramentos!

En segundo lugar, después de haber recorrido todo el camino, se puede constatar la verdadera frescura del Concilio Vaticano II que, deseando impetuosamente la renovación de la Iglesia y de la vida de los cristianos, no solo no ha descuidado la cuestión de los sacramentos y los sacramentales, sino que los ha reivindicado explícitamente. En cierto sentido, los ha hecho salir de la sombra y los ha puesto sobre el candelero. No para negar la verdad a la que hemos llegado con fatiga; sino al contrario, para revelar con su luz la verdadera grandeza y poder de los sacramentos. Si observamos la constitución *Sacrosanctum Concilium* de este modo, no solo es el primer documento del Concilio que se ocupa de la liturgia. También podría ser llamada constitución sobre los sacramentos y sobre la sacramentalidad de la Iglesia y la vida cristiana.

Por lo tanto, cuando alguien te pregunte: «¿Qué es un sacramento?», antes de invocar una definición aprendida —que de por sí no es insignificante— respira profundamente y comienza a contar toda la historia de Jesucristo y tu experiencia. Abre la Biblia y muestra que hay una continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que no son dos mundos separados; al contrario, en lo mejor de tus posibilidades busca demostrar como Agustín que «el Nuevo está escondido en el Antiguo, mientras el Antiguo encuentra su explicación en el Nuevo» («Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet»). La primera vez no te será fácil, pero las siguientes sí.

A continuación, muestra con la misma pasión que Cristo no nos ha abandonado, sino que la misma continuidad que hay entre el Nuevo y el Antiguo Testamento existe entre él y la Iglesia, en la que se ha quedado en los sacramentos. Muestra que estos «lugares» especiales son siete y que acompañan la vida cristiana: desde el principio hasta el final. Cuando hemos hecho la experiencia de reconocerlo en los sacramentos, somos capaces de

seguirlo a través del «sendero oscuro» hacia las «verdes praderas» (cf. Sal 23).

Solo entonces empieza a explicar que él no solo está presente en estos sacramentos, sino que actúa mediante estos signos sagrados y sensibles: a quienes entran en la fe, les da la gracia, los salva. Luego empieza a hablar no solo de lo que es la definición, sino haz referencia a tu experiencia, mostrando que los sacramentos no son una abstracción, sino tu vida. Todo para poder repetir como el apóstol Pablo al final de tu discurso: «No soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

