

## OS SACRAMENTOS HOXE: SIGNIFICADO E VIVENCIA

### The sacraments today: meaning and experience

*Andrés Torres Queiruga \**

#### **Síntese:**

1. O problema
2. A realidade sacramental na vivencia concreta
3. A conformación da teoloxía sacramentaria
4. O cambio cultural: Reforma e Modernidade
5. A necesidade dun cambio radical
  - 5.1 O impacto da crítica bíblica
  - 5.2 O impacto da Modernidade
6. Cara a unha comprensión actualizada
  - 6.1 Accións de Deus na acollida humana
  - 6.2 O culto como mediación
  - 6.3 Os sacramentos como concrecións fundamentais do culto eclesial
7. Apertura

\* Foi profesor de Teología no Instituto Teolóxico Compostelá e de Filosofía da Religión na Universidade de Santiago de Compostela. Membro da Real Academia Galega e do Consello da Cultura Galega; foi un dos fundadores e director da revista Encrucillada.

Texto publicado anteriormente na revista Encrucillada 26/127 (2002) pp. 153-176.

## 1. O problema

É hoxe un tópico indiscutido que a teoloxía sacramental representa un dos problemas máis intensamente sometidos ós avatares da historia. Tanto na súa configuración ritual como no seu significado espiritual e mesmo na súa denominación, os sacramentos fluctúan de maneira constante cos cambios culturais e co clima relixioso de cada época. Ata o punto de que se puido afirmar: “A investigación histórica demostra, con claridade maior canto máis atrás se remonta, que éste foi sempre un concepto aberto, xamais definido de forma unívoca e exclusiva, nin fixado polo uso da linguaxe cristiá común”<sup>1</sup>.

E non se trata dunha cuestión meramente teórica, posto que incide de maneira moi profunda na práctica, provocando dúbida e desconcerto. A sensibilidade actual encóntrase non poucas veces ante uns ritos que se confesan de importancia fundamental, pero dos que ou non se comprende o significado ou non se pode encontrar o seu enganche efectivo coa vida real. Buscar, pois, unha comprensión actualizada dos sacramentos, que os faga verdadeiramente significativos e vivibles constitúe hoxe unha tarefa que unha teoloxía viva e responsable debe afrontar. E afrontala coa seriedade que o tema merece, pero tamén coa liberdade dunha fe que se sabe entregada á historia.

Liberdade — cómpre sinalalo desde o comezo — que non supón minusvaloración, e moito menos desprezo, da tradición. Significa unicamente aceptar a diferenza do tempo e o dereito que cada época ten de se vivir conforme ás chamadas e ás esixencias do propio contexto. Neste sentido, paga a pena iniciar a reflexión coa observación conclusiva dun estudo especialmente serio e sensible:

“A teoloxía aquí esbozada non se pretende ‘mellor’ cá dos Antigos; preténdese simplemente *outra*, polo menos no seu tratamento (*demarche*). Outra, porque o aire cultural que respiramos cos nosos

---

<sup>1</sup> R. Schulte, *Los sacramentos de la Iglesia como descubrimiento del sacramento radical*, en *Mysterium Salutis IV/2*, Madrid 1975, 53-159, en p. 59.

contemporáneos é diferente do da Idade Media. Outra, pero, con todo, alimentada polos discursos anteriores. Non se pode sacar algo novo, se non se rumiou longamente o antigo. ¡Programa hermenéutico bonito, pero temible! Sen embargo, é preciso asumir este risco, se se lle quere devolver ó discurso teolóxico a credibilidade que demasiado a miúdo parece faltarlle na cultura actual. Tal é a tarefa propia dos teólogos, se é verdade que teñen a misión na Igrexa de lles axudar ós seus contemporáneos a escoitaren ‘na súa propia lingua’ (cf. Feit 2, 11) a mensaxe da revelación de Deus, tal como nos chegou nas Escrituras relidas no seo da Tradición viva da igrexa”<sup>2</sup>.

Esta actitude explica a estrutura das presentes reflexións, que procederán por pasos ascendentes, indo dos fundamentos á comprensión concreta. Isto obrigou a un discurso máis teórico do que era a intención inicial do artigo. Tal vez esixa un esforzo suplementario de atención reflexiva, deixando parte da concreción máis vivencial á xenerosidade dos lectores e lectoras. Os apartados mostran ben o proceso das ideas.

## **2. A realidade sacramental na vivencia concreta**

Os sacramentos nin naceron co nome posto nin representan unha irrupción inédita na historia relixiosa. Antes de nada foron sinxelamente prácticas, nas que, como sucede nas demais relixións, se expresaba a experiencia fundamental da comunidade. Por iso empezaron como herdanza espontánea das prácticas relixiosas da tradición xudía, vivida como propia, e pouco a pouco foron contextualizándose tamén no ambiente dos ritos e cultos das relixións romano-helenísticas do seu tempo. O que as acabou especificando como cristiás foi a referencia, cada vez máis clara e consciente, á historia de Xesús de Nazaré en canto criterio fundamental.

Aparece con claridade cando se miran os dous ritos máis específicos da nova identidade: a Eucaristía e o Bautismo (cosa moi importante, porque a súa vivencia e a súa interpretación estiveron sempre como a presenza básica que

---

<sup>2</sup> L.-M. Chauvet, *Sacraments: Catholicisme* 13 (1991)326-361, en c. 359. Está traducido o seu estudio máis amplo: *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991.

dirixiu ó longo da historia a teoloxía sacramentaria). Resulta evidente que a *Eucaristía*, recibindo a súa impronta orixinal das comidas comunais de Xesús e da que celebrou como despedida antes da súa morte, enlaza intimamente coa Pascua xudía; e que, ademais, acabou asimilando valores e significados da celebración dos cultos místéricos (que á súa vez enlazaban cos distintos ritos sacrificiais —de ofrenda, de acción de grazas, de comunión— da tradición relixiosa xeral)<sup>3</sup>. Algo semellante cabe dicir do *Bautismo*: enraizado con toda probabilidade<sup>4</sup> na actividade bautizadora do propio Xesús, enlaza co Bautista e coas distintas ablucións purificadoras do xudaísmo e das demais relixións.

Foi esta realidade viva e experiencial e non unha preocupación teórica a que acabou atraendo a sí as palabras coas que máis tarde foron denominados: *mysterion*, en grego (transliterado como “mysterium” no mundo romano) e *sacramentum*, en latín. A historia deste proceso lingüístico é complexa; pero o dito mostra que máis que a simple derivación léxica (á que ás veces se lle dá unha importancia excesiva), o decisivo resultou, por un lado, a remisión á tradición bíblica e, por outro, o interinfluxo real co ambiente relixioso, apoiado en semellanzas estruturais e no común arraigamento na relixiosidade humana.

Dese modo, *mysterion* non perdeu nunca a connotación *escatolóxica*, herdada sobre todo do libro de Daniel, que remite ó Reino da “fin dos tempos” (Dn 2, 28; o termo aparece 9 veces) nin a *sapiencial*, como iniciación á Sabedoría nos libros sapienciais (8 veces). Tanto máis canto que o uso apocalíptico segue moi presente no Novo Testamento: de “misterios do Reino de Deus” falan unha vez

<sup>3</sup> Neste sentido, pola súa expresa contextualización xeral, merecen ser lidos os dous artigos de *Encyclopedia of Religion* (dir. M. Eliade): Th W. Jennings, Jr., *Sacrament*: 12, 500-504 e M. K. Hellwig, *Christian Sacraments*: 12, 504-510. En xeral, convén ter en conta canto di ó respecto a Fenomenoloxía da Relixión.

<sup>4</sup> Sábese que hai certa discusión neste punto, porque ós cristiáns da segunda xeración resultáballes incómodo por certas rivalidades co Bautista. De feito o Cuarto Evanxeo elude narrar que Xesús foi bautizado por Xoán e, falando del mesmo, di, por un lado: “Despois disto, foi Xesús cos seus discípulos á terra de Xudea, e alí vivía con eles e bautizaba” (Xn 3,22), e, por outro: “Xesús decatouse de que os fariseos oíran que el facía máis discípulos e bautizaba máis ca Xoán (aunque a verdade era que non bautizaba Xesús mesmo senón os seus discípulos)” (Xn 4,1-2). Sobre a cuestión, cf. o documentado estudio de J. P. Meier, *Un Judío Marginal. II/1. Juan y Jesús. el Reino de Dios*, Estela 1999, 165-175.

os Evanxeos (Mc 4, 11 = Mt 13, 11) e nos escritos paulinos e deuteropaulinos a palabra aparece 28 veces, principalmente en singular, referíndose ó plan de Deus para a salvación universal e definitiva: “misterio” antes escondido pero agora revelado (Rm 6, 25-26)<sup>5</sup>.

Pero non por iso hai que negar o contacto significativo co culto dos *misterios*, tan estendido entón no mundo helenístico: introducción, teórica e ritual, dos “iniciados” na salvación, sobre todo mediante a participación na vida-morte dos deuses. De entrada, esta semellanza provocou nos cristiáns distanciamento e cautela, para evitar confusións. Pero a aproximación era inevitable, dado o ambiente xeral e a profunda e universal valencia antropolóxico-relixiosa deses ritos. De feito, a partir do séc. III o contacto fíxose cada vez máis intenso, e o excesos comparativos da Escola Histórica das Relixións —ou máis recentemente os do beneditino Odo Casel, coa súa “teoloxía dos misterios”<sup>6</sup>— non deben impedir apreciar as semellanzas e os contactos.

Algo semellante sucedeu con *sacramentum* no mundo latino. Con dúas connotacións fundamentais: 1) suma, en diñeiro ou especie, que as partes dun proceso xurídico deixaban no templo como garantía sagrada, 2) xuramento da bandeira polo que o soldado se consagraba á milicia. Compréndese que fose Tertuliano, xurista e fillo de militar, quen fíxese a aproximación. Se o “mysterion” resultaba especialmente apropiado para a Eucaristía, o “sacramentum” érao para o Bautismo: consagración a Deus pola fe e a disciplina cristiá, que o introducía na fraternidade común.

---

<sup>5</sup> Cf. os estudos aínda clásicos de G. Bornkam, *Mysterion*: TWzNT 4 (1942) 809-834; K. Prümm, *Mystères*: DictBilSupl 6 (1957) 1-225; Ch. Mohrmann, “*Sacramentum*” dans les plus anciens textes chrétiens, en *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1961, 233-244; III, Roma 1965, 181-182.

<sup>6</sup> Que, de todos modos, exerceu tamén un influxo moi positivo: cf. *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1923; *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1946; en castelán hai: *Misterio de la Ekklesia. La comunidad de todos los redimidos en Cristo*, Madrid 1964. Cf. un bo enxuízamento deste aspecto en R. Arnau, *Teología general de los sacramentos*, Madrid 2001, 56-61.

Ben entendido que nada está máis lonxe disto que un proceso de pura e simple acomodación: a intensidade da vivencia cristiá, mentres asimilaba os valores comúns, enmarcábo todo no ámbito da historia sagrada, onde a iniciativa salvadora de Deus e o exemplo vivo de Xesús constituían a referencia determinante. En definitiva, nos diversos ritos e no culto en conxunto, do que se trataba era de *vivir e actualizar a salvación revelada e realizada por Deus en Cristo*. Todo o demais era adxectivo e estaba en función desa vivencia radical; de acordo con ela os diversos sacramentos iríanse conformando na súa celebración e explicitando no seu significado.

De feito, os escritos patrísticos están claramente determinados pola referencia bíblica e a preocupación pastoral. As principais cuestións teóricas que entón se trataron xiraban en torno á necesidade dos sacramentos en xeral e ó problema de se era preciso bautizar os nenos ou rebautizar os bautizados nunha igrexa separada<sup>7</sup>. Isto último levou a santo Agostiño a afirmar que a *validez* do sacramento se apoia ante todo na acción salvadora de Cristo, de xeito que permanece a pesar da posible indignidade do ministro e mesmo da fe deficiente dos receptores. Así puido mesmo recoñecer validez do bautismo impartido por e a donatistas (outra cousa son os “fritos”, que “cada quen recibe conforme á súa fe”).

No plano teórico tal vez o máis salientable sexa a determinación do sacramento como *signo* visible dunha realidade invisible. Axudaba o ambiente neoplatónico (sempre sensible ó significado espiritual da realidade empírica), que aproveitou ben o xenio de Agostiño, subliñando así dúas notas. A primeira, a evitación literalismo material e máxico, pois a realidade material só se fai signo sacramental gracias á palabra. Neste sentido logra expresións magníficas; en positivo: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile*

<sup>7</sup> Cf.H. Bourgeois.- B. Sesboüé.- P. Tihon (eds.), *Los signos de la salvación* (tomo 3º da *Historia de los Dogmas*, dir. por B. Sesboüé), Salamanca1996,32-46.

*verbum*; en negativo: *Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua*<sup>8</sup>. A segunda, a mostración do carácter revelador, que fai celebrable e vivible a salvación na visibilidade do corpo e da historia.

### 3. A conformación da teoloxía sacramentaria

De todos modos, esta actitude práctica e pastoral tiña que acabar encontrándose coas necesidades teóricas. Na Idade Media, coa entrada progresiva da preocupación filosófica, “a teoloxía sacramental deixou de estar sobre todo nas mans dos bispos; os monxes e os profesores foron entrando pouco a pouco na escena”<sup>9</sup>.

A concepción simbólica do mundo, na que espontaneamente as cousas materiais remitían con realismo vivo á realidade espiritual, foi substituída por unha visión cada vez máis lóxica e sensualista. A diferenza entre o signo e a realidade por él significada foise agrandando, ata o baleirar de verdadeiro realismo. Ese cambio explica a virulencia da polémica acerca de eucaristía, primeiro entre Pascasio Radberto e Ratramno no séc. IX, e reavivada entre Lanfranco e Berenguer de Tours no séc. XI. Para este o signo era aínda símbolo eficaz, que facía verdadeiramente presente a realidade significada. Pero a igrexa oficial decidiuse xa polo “realismo” de Lanfranco. Vese ben no texto que Berenguer tivo que asinar:

“o pan e o viño que se poñen no altar despois da consagración son no só un sacramento, senón o verdadeiro corpo e sangue do noso Señor Xesús Cristo, e que é tratado e partido sensiblemente, non só en sacramento senón en verdade (*non solum sacramento, sed in veritate*), polas mans dos sacerdotes e mastigado polos dentes dos fieis” (DS 690).

<sup>8</sup> “Aplicase a palabra ó elemento e faise un sacramento; el mesmo coma unha palabra visible”; “quita a palabra, e ¿qué é auga máis ca auga?” (*Corpus Christianorum*. SL 36, 529). San Isidoro, en cambio, apoiándose nunha falsa etimoloxía de *sacramentum*, que el derivaba de *secretum*, insistía no carácter de misterio oculto (*Etymologiae*, l. 6, c.19, n. 40 e 42: PL 82, 255); en todo caso, non debe verse como oposto á teoría agustiniana, senón como complementario, tal como o comprenderá a Idade Media.

<sup>9</sup> H. Bourgeois en *Los signos de la salvación*, cit., 44.

Compréndese que, iniciado ese camiño, masivamente realista, o simbolismo agustiniano perdese definitivamente **terreo** e no seu canto se instalase unha concepción obxectivante, que converte os sacramentos en entidades sólidas e dalgún modo circunscritas en si mesmas. Coa entrada da filosofía aristotélica este proceso alcanza a súa culminación, que, sistematizada por Tomás de Aquino, marcará de maneira definitiva a concepción clásica. Non se perden de todo, claro está, nin o sentido simbólico nin a preocupación pastoral. Pero pasan a primeiro termo a preocupación teórica e a complexidade especulativa, afirmando cada vez máis a tendencia á obxectivación e cousificación. Indiquemos esquematicamente os principais puntos que van absorber a preocupación.

De acordo coa filosofía aristotélica, era preciso determinar a *constitución* dos sacramentos, que deberá responder á composición hilemórfica, cunha *materia* —a cousa sensible: agua no bautismo, pan en viño na eucaristía— e unha *forma*, constituída polas palabras sacramentais. Dese modo, os sacramentos aparecen cada vez máis como realidades circunscritas, como “cousas” claramente determinadas.

Desde aí había que comprender o modo da súa *eficacia e causalidade*. A gracia vén de Deus, pero opéranos os sacramentos como “causas instrumentais”, é dicir, como instrumentos dos que El se serve. Faise mesmo corrente a expresión de que “contéñen” a gracia (como nun “vaso”, chegara a dicir Hugo de san Víctor).

Coa causalidade ían asociadas dúas cuestións importantes. Algúns sacramentos, como o bautismo, a confirmación e a orde, imprimen *carácter*, que acabará sendo visto como unha “marca” real e indeleble na alma. E sobre todo, a iniciativa divina, manifestada na institución por Cristo, aseguraba a *eficacia* dos sacramentos, que actuaban por si mesmos: *ex opere operato*, con independencia



intrínseca das disposicións dos participantes, con tal de que se celebrasen “coa intención de facer o que fai a Igrexa”.

A configuración concreta facía indispensable a delimitación do *número*. Na tradición as fluctuacións foran enormes. Firmes estiveron sempre o Bautismo e a Eucaristía; pouco a pouco, tamén a Penitencia. Pero durante tempo, ó non existir unha enumeración fixa, algúns dos sete actuais, como o Matrimonio, non foron considerados sacramentos, mentres si o foron ritos que non entraron no setenario, de xeito que as enumeracións variaron de 5, a 7, a 9... ata 30 ou mesmo 304<sup>10</sup>; Hugo de san Víctor, por exemplo, enumera entre eles a aspersion de auga bendita ou a imposición da cinsa, aínda que nunca todos tiveron a mesma importancia<sup>11</sup>.

A *institución* por Cristo deuse sempre por suposta, e intentouse demostrala con textos concretos para todos e cada un, a pesar de que xa entón había dificultades para logralo, e variaban os textos de posible apoio.

Non se trata de entrar aquí no detalle, polo demais enormemente complexo e sutil das cuestións, senón de indicar un estilo global. Porque, se a agudeza especulativa resulta moitas veces admirable, é obvio que está profundamente condicionada polo tempo. A visión así resultante, que marcou e marca aínda de maneira moi profunda o imaxinario relixioso cristián, aparece *boxe* cunha forte carga obxectivo e cousificadora, difícil de comprender e asimilar. Cada vez máis os sacramentos e a mesma gracia foron vistos como “cousas”; a realidade salvífica, como “contida” neles; e a súa eficacia, como unha especie de “milagre” invisible causado por un “instrumento” visible, que ademais actuaba polo seu propio dinamismo obxectivo: *ex opere operato*.

---

<sup>10</sup> De 30 fala E. Kinder, *Sakramente I. Dogmengeschichtlich*: RGG 5 (1961/1986) 1323, atribuíndollos a R.d e san Víctor; de 304 fala L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, Santander 1978, 70, atribuíndollos nada menos que a santo Agostiño.

<sup>11</sup> cf., por ex., R. Arnau, O. c., 151-159 .

Esta tendencia foi reforzada aínda pola separación da *ortodoxia oriental*, que, a pesar dunha certa propensión ó formalismo litúrxico, conservou sempre un máis vivo sentido do misterio e unha maior atención ó dinamismo da celebración, evitando unha fixación excesiva nos “elementos” sacramentais. Se os grandes teólogos podían resistir —e non sempre— a propensión obxectivante, é claro que a concepción corrente ía acabar profundamente afectada. Enriba, a situación de cristiandade, coa práctica masiva e obrigada dos sacramentos, acabou favorecendo en demasiadas ocasións a propensión máxica que axexa sempre a todo rito; mesmo propiciou o risco da comercialización, como demasiadas veces sucedeu coa eucaristía, sometida a aranceis e, xunto coa penitencia, á tarifación de indulxencias.

Por fortuna, a teoría non podía cerrarse en sistema sen fisuras: sobre todo a Penitencia e o Matrimonio presentaban cuestións que dificilmente cadraban naquel marco. Se Deus perdoa no acto mesmo da contrición, ¿cál é a causalidade propia do sacramento? E a forma pode estar clara nas palabras da absolución, pero ¿cál é a materia? E o Matrimonio ¿produce gracia o é “soamente remedio”, como dicía Pedro Lombardo? O seu ministro ¿son os cónxuxes ou o sacerdote? E ¿cál é a súa materia? Cuestións nunca de todo clarificadas.

O mesmo feito da existencia de diversas escolas teolóxicas foi sempre unha alerta: así Trento por respecto a san Boaventura evitou dicir que Xesús fundara “de maneira inmediata” os sacramentos. Ademais, aínda que pouco coñecidas, estaban as variacións históricas dalgúns sacramentos: así a fórmula non escriturística “ego te absolvo”, levara xa a santo Tomás a afirmar que non era preciso que a institución por Xesús se referise ás palabras, senón unicamente ó seu sentido (STh III, 60, 7, ad 1).

A evolución teolóxica non encontraba así as portas pechadas. Nelas vai petar con forza o cambio cultural.

#### 4. O cambio cultural: Reforma e Modernidade

Sobre a comprensión, en efecto, van incidir de maneira decisiva dous profundos cambios no clima histórico: a Reforma, primeiro, que recolle a nova inquedaanza relixiosa; e a Modernidade, que se fai eco da profunda mutación cultural.

A Reforma luterana supuxo ante todo un intento de romper o excesivo intelectualismo e a forte obxectivación dos sacramentos. Os dous factores capitais foron a volta á Escritura e a insistencia na “soa fe”. A primeira, coa esixencia de buscar a lexitimidade e o modelo de cada sacramento nas palabras e na vida de Cristo, empezou por levar á concentración no esencial: “Un só sacramento teñen as Sagradas Escrituras, que é o mesmo Cristo, o Señor”<sup>12</sup>, cuestionando e relativizando así o número dos sacramentos concretos. Lutero, que pensa máis no elemento material, redúceos ó Bautismo e á Cea, engadíndolle máis tarde a Penitencia; Melancton, que —nisto menos escolástico— atende máis á celebración, admite tamén a Orde e o Matrimonio. Por outro lado, a insistencia na *sola fides* obrigou a revisar as deformacións causadas polo (mal entendido) *ex opere operato*, insistindo na importancia da Palabra, na íntima participación do corazón e na exclusión de todo comercialismo do “mérito”.

A violencia polémica da época levou —tamén entre os mesmos reformados— ás acentuacións unilaterais e extremadas. Desde aí hai que comprender a *Trento*. En lugar dun diálogo renovador, suscitouse ante todo unha reafirmación polémica da tradición. O impacto logrou unha certa flexibilización conceptual e en bastantes aspectos unha revitalización pastoral; pero, na forma, o vocabulario e os conceptos continuaron a ser os mesmos e, canto ó fondo, non se emprendeu a profunda renovación que os tempos estaban a pedir.

---

<sup>12</sup> WA 6, 86, Th. 18; cf. WA 6,96-97,24. Para a Reforma sigo especialmente a G. Wenz, *Sakramente I: Theologische Realenzyklopädie* 29 (1998) 663-684, en p. 670-679.

Hoxe temos xa suficiente distancia histórica como para non necesitarmos andar perdidos nos detalles polémicos e fixarnos máis ben no sentido conxunto do movemento. Comprendemos así que se trataba dunha sacudida necesaria, que espertaba na conciencia cristiá unha maior sensibilidade tanto para os abusos e deformacións como para a presenza de elementos ou aspectos que o tempo deixara recubertos. De xeito que no maior parte das cuestións, máis ca oposición excluínte, vemos complementariedade e necesidade de integración. Aparece incluso nun tema tan candente como o do *ex opere operato*. Cando se examina a intención profunda de Lutero neste punto, compréndese que nin sequera ía primariamente dirixida contra o aspecto máxico, senón contra unha falsa idea de “mérito”. De xeito que un teólogo evanxélico pode escribir que “neste sentido, en canto á cousa mesma Lutero mantén a causalidade dos sacramentos *ex opere operato*, e só refuga unha tal causalidade no sentido dunha comprensión meritória da realización e unha eficacia salvadora sen fe”<sup>13</sup>.

En realidade, desde a perspectiva actual a Reforma aparece máis ben como unha disputa de familia, como un reaxuste dentro do cristianismo. O verdadeiro desafío chegou coa Modernidade, porque esta alcanzaba as raíces e conmoveu os alicerces, en dúas direccións fundamentais. A partir da Ilustración non se trataba xa da maneira de ler a Escritura: a nova *crítica bíblica* cuestionaba o valor mesmo da súa mensaxe; e non se discutía unicamente o modo de celebrar os sacramentos: a nova *concepción do mundo*, con leis autónomas que impiden toda concepción máxica ou intervencionista da acción divina, facía entrar en crise o sentido mesmo da causalidade sacramental.

Tales son os dous puntos que cambiaron radicalmente o problema, desafiando por igual a tódolos cristiáns. As disputas confesionais impediron durante moito tempo apreciar a súa intensidade, retrasando un afrontamento

---

<sup>13</sup> U. Kühn, *Sakramente*, <sup>2</sup> 1990, 71s; cit. por G. Wenz, L. c., 671-672.

consecuente e realista. De feito, un ten a impresión de que *os tratados dos sacramentos seguen aínda hoxe moi enredados en cuestións herdadas, que xa non responden ás preguntas do noso tempo e que por tanto deixaron de ser verdadeiramente reais*. Como en tantos puntos decisivos, a teoloxía actual non se atopa ante unha reforma secundaria, senón ante o desafío de todo un cambio de paradigma.

## 5. A necesidade dun cambio radical

Dúas son, pois, as fronteas que condicionan o fondo de toda a reflexión e que piden unha resposta actualizada: a nova lectura da Biblia, que xa non pode ser literal ou fundamentalista; e a nova concepción do mundo, que obriga a unha revisión da causalidade sacramental. Sería inxusto non ver os avances que se realizaron na teoloxía sacramentaria, sobre todo a causa do impacto das ciencias humanas, como a historia e a fenomenoloxía da relixión, a pragmática lingüística ou a filosofía das formas simbólicas. Pero urxe encadrar tales avances no espacio delimitado por esas dúas fronteas, tanto para que as cuestións non queden excesivamente dispersas e presas no estilo dos tratamentos tradicionais, como sobre todo para lograr ese indispensable realismo que evite ver os sacramentos como signos anacrónicos sen verdadeiro enganche nin na comprensión intelectual nin na vida real.

### 5.1 O impacto da crítica bíblica

A nova lectura da Biblia foi o impacto primeiro e máis evidente. Xa a simple volta a ela por parte da Reforma presentou problemas en canto á institución e ó número dos sacramentos. Despois, os estudos críticos, a medida que avanzaron e se foron radicalizando, puxeron en cuestión todo o tratamento. Hoxe nin sequera resulta xa posible falar dunha fundación *directa e explícita* da Igrexa por parte de Xesús de Nazaré, senón máis ben da congruencia e

coherencia coa súa intención de facer presente o anuncio e realización do Reino na historia. Pensar que el instituíu expresamente e un a un os sete sacramentos, sería absurdo; e desde logo a ningún escriturista serio se lle ocorre intentar mostralo en concreto.

Pero non se trata dun proceso negativo: superado o primeiro desconcerto e aceptada a “deconstrucción” da visión tradicional que tal impacto supuxo, aparecen tamén as vantaxes. Caído o fundamentalismo da letra, ábrese a posibilidade dunha captación máis viva do espírito.

En primeiro lugar, demostrada a impertinencia da busca literal para cada detalle ou problema, a ollada diríxese ó fundamental: á vida de Xesús e da primeira comunidade. Entón aparece con claridade que, de seu, os sacramentos non son manifestacións raras ou exclusivas, senón que aparecen encadrados, con toda naturalidade, no dinamismo vivo da súa tradición e vivencia relixiosa. Ela constitúe o seu contexto máis obvio: ver a Xesús e ós seus discípulos bautizar ou seren bautizados, encaixa no que cabía esperar da súa piedade naquela circunstancia concreta.

Non se nega así a orixinalidade dos sacramentos cristiáns. Pero, como dixemos ó principio, aparece que o que presentan de específico non naceu dunha invención historicamente estraña ou dunha irrupción inverosímil, senón, por un lado, da súa referencia concreta á historia bíblica da salvación (cea pascual, paso do Mar Vermello...) e, por outro, cada vez con maior intensidade, á vida, ás palabras e ó destino do mesmo Xesús. Por iso —non a pesar diso— na súa configuración progresiva puideron incluso asimilar, sen se diluír, ritos e conceptos dos cultos ambientais.

Esta constextualización leva hoxe a unha consecuencia inmediata de moita importancia. Cando se sente a necesidade de actualizar o sentido ou de (re)configurar a celebración dun sacramento, non se trata xa nin de andar

preocupados por encontrar na Escritura a súa “materia” e a súa “forma”—como querían os escolásticos— nin —como aínda lles sucedeu ós Reformadores— de buscar nos Evanxeos as palabras concretas das súa institución. Trátase máis ben de mirar ás actitudes e ó estilo conxunto da vida de Xesús e ó dinamismo fundamental da experiencia cristiá.

Péñese, por exemplo, qué outras serían moitas consideracións acerca da Penitencia, se, en lugar dos tópicos tradicionais, se atendese prioritariamente ó anuncio que Xesús fixo do perdón incondicional por parte do *Abbá* e ós seus propios encontros cos pecadores<sup>14</sup>. E na mesma Eucaristía evitaríanse seguramente moitas rixideces, tanto na teoloxía de fondo como na adecuación cultural do rito, con tal de atender ás distintas presentacións teolóxicas (Paulo, Sinópticos, Xoán, Didaché...), ó carácter de despedida íntima da última cea, á remodelación ritual posterior das mesmas palabras coas que se nos narra<sup>15</sup>, ó ambiente pascual do que recibe sen rixideces gran parte da súa configuración e ás mesmas comidas de Xesús incluso cos “pecadores”<sup>16</sup>....

A teoloxía actual comprendeu ben que, curiosamente, esta concentración en Xesús non leva á perda da *dimensión eclesial* dos sacramentos, senón á súa intensificación. É a comunidade a que, seguindo o seu exemplo e vitalizada pola súa memoria, fai presente, en momentos solemnes, as distintas dimensións fundamentais da salvación que el anunciou. Uns, como vimos, apareceron claros desde o primeiro momento, porque remitían con evidencia ó recordo da súa vida: tales o Bautismo e a Eucaristía e, ó seu modo, a Penitencia. Outros foron aparecendo e afirmándose a medida que a conciencia eclesial foi comprendendo que formaban parte fundamental da súa vida e contribuían a alimentala.

---

<sup>14</sup> Insistín neste aspecto en *Culpa, pecado e perdón*: Encrucillada n. 58 (1988) 248-265; algo máis amplo no cap. 5 de *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, Vigo 1996.

<sup>15</sup> Paga a pena ler, polo seu carácter sintético, equilibrado e moi ben informado, G.Theissen.- A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000,451-485.

<sup>16</sup> Cf. R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander 1994.

Dese modo, compréndese que houbera tanteos e oscilacións, que se diferenciásemos niveis —como os dos “sacramentos maiores” e “menores”, ordenados á “perfección individual” ou á “edificación da igrexa”...<sup>17</sup>—, e mesmo que houbera grandes discrepancias ata que acabou configurándose o *setenario* actual. Abonda mirar para el, para ver cómo non é preciso sacralizalo de maneira absoluta —puido, por exemplo, quedar tamén como sacramento a consagración á vida relixiosa—, para comprender o seu profundo acerto e lexitimidade evanxélica. Certas discusións no ecumenismo actual perderían moita da súa intensidade, con só ter en conta este dato.

Os sacramentos sitúanse, en efecto, nas articulacións fundamentais da vida humana: nacemento (Bautismo), entrada na vida adulta (Confirmación), elección definitiva de estado (Orde e Matrimonio), situación de culpa (Penitencia), afrontamento da morte (Unción): e a Eucaristía, como alimento e culminación (*fons et culmen*) que o envolve todo<sup>18</sup>. Calquera manual de Fenomenoloxía da Relixión mostra o profundo enraizamento destes ritos na tradición relixiosa humana e a mesma filosofía pode ensinar con Karl Jaspers que se trata de “situacións-límite” (*Grenzsituationen*) na configuración de toda existencia humana. Por iso as buscas da súa institución nas palabras da Escritura ou, como observa Louis-Marie Chauvet, os curiosos argumentos simbólicos — sete remedios ós sete pecados capitais (A. Magno), tres virtudes teolóxicas máis catro cardinais (Boaventura), sete días da creación, sete dons do Espírito...— son xustificacións *après-coup*, despois do feito xa logrado<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. a documentada exposición de Y. J.M. Congar, *La idea de sacramentos mayores o principales*: Concilium n. 31 (1968) 24-37 e máis sintético, H. Bourgeois, en *Los sacramentos signos de salvación*, cit., 104-107.

<sup>18</sup> Cf. neste sentido a rica exposición de D. Borobio, *Sacramentos y etapas de la vida. Una visión antropológica de los sacramentos*, Salamanca 2000.

<sup>19</sup> *Sacraments*, cit. 335-336. Moitos e interesantes datos poden verse en J. Dournes, *Para descifrar el septenario sacramental*: Concilium n. 21 (1968) 75-94.



Aí radica, sen dúbida, o profundo acerto da insistencia por parte da teoloxía recente no carácter da *Igrexa como “sacramento fundamental” (Grundsakrament)*, buscando nela, como de maneira exemplar fixo Karl Rahner<sup>20</sup>, a verdadeira explicación da configuración concreta, tanto na forma como no número. Trátase dunha fidelidade non “xurídica”, senón viva e verdadeiramente “pascual” á súa institución por Xesús (a quen cualifica de “sacramento orixinario”: *Ursakrament*). Creo que a resistencia a esta proposta, por parte dalgúns teólogos católicos e sobre todo evanxélicos, obedece a un resto, máis ou menos consciente, de fundamentalismo bíblico<sup>21</sup>.

## 5.2 O impacto da Modernidade

A pesar de certas reticencias a das normais diferencias de detalle, cabe afirmar que no fundamental os resultados da crítica bíblica entraron na teoloxía actual, ou como aceptación expresa ou como fermento irreversible. É o froito, duramente conquistado, do traballo esexético en ambas confesións. Non sucede o mesmo, ou sucede en moito menor medida, co outro factor. *O impacto da Modernidade está esperando aínda unha elaboración expresa*, que tamén aquí, máis alá do desconcerto, faga sentir os seus efectos fecundantes.

O problema é certamente moi difícil, pois afecta ó cambio radical no modo de concibirmos *a acción de Deus no mundo*. A teoloxía sacramental forxouse nunha cosmovisión que daba como suposta e normal a continua intervención de factores sobre-naturais no entramado da realidade mundana. Non só Deus

---

<sup>20</sup> *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964. Hai que sinalar que non foi el o primeiro nin, por suposto, é o único neste tema: O. Semmelroth (que foi o primeiro en falar de *Ursakrament*; cf. *La iglesia como sacramento original* [1953], San Sebastián 1963), E. Schillebeeckx, e J. M.R. Tillard, por ex., fixeron neste punto importantes contribucións. Cf. a ben informada, aínda que reticente información de R. Arnau, *Tratado general de los sacramentos*, cit., 234-244.

<sup>21</sup> O intento da súa superación, no recoñecemento da inviabilidade, estaba claramente presente na intención de K. Rahner: “É necesario plantear a cuestión de cómo se pode presentar en forma historicamente crible a sacramentalidade, é dicir, neste caso, o feito da institución por Cristo do matrimonio, da orde, da extremaunción e da confirmación” (O. c., 45).

mesmo e —con El ou contra El— os espíritos anxélicos ou demoníacos, ademais dos santos; tamén determinadas realidades naturais, como a auga bendita, ou numerosas fórmulas e cerimoniais eran vistas sen problema causando efectos non só espirituais, como o aumento da gracia ou das indulxencias, senón tamén empíricos, como curacións, aumento da fecundidade e propiciación de chuvias ou evitación de secas.

Esa cosmovisión pasou. Pasou sen volta, porque a visión dun mundo gobernado por leis inmanentes e autónomas, nas que se busca a explicación de todo o que sucede nel, forma parte da cultura común e, con razón, é percibida como un avance irreversible da historia humana. De xeito que, mesmo alí onde persisten determinadas prácticas ou rutinas en sentido contrario, aparecen xa como “restos” en franca recesión dentro das igrexas, e son vistas desde fóra como anacronismos que fan increíble a relixión. Ou logramos unha nova comprensión ou a fe estará seriamente ameazada, ata acabar facéndose increíble.

Afortunadamente a vivencia sacramental é sempre moito máis rica cá teoría na que se inscribe, e a experiencia íntima rompe continuamente os moldes da mesma. Por iso sería inxusto dicir que *todo* nos sacramentos responde á cosmovisión pasada. Pero, ó mesmo tempo, sería inxenuo non ver que gran parte da explicación teolóxica e pastoral está profundamente marcada —e demasiadas veces estorbada e deformada— por ela.

Abonda con pensar en afirmacións como: a Unción perdoa os pecados, pero pode tamén producir a *saúde corporal* do enfermo, “se lle convén”; ou: coas palabras da consagración Cristo “baixa” á Eucaristía (e recórdese a confesión imposta a Berenguer: o corpo de Cristo é “partido” polas mans do sacerdote e “mastigado” polos dentes dos fieis). O mesmo sucede con certas prácticas como a de administrar a unción a unha persoa certamente inconsciente ou certas e moi estendidas interpretacións da eficacia do bautismo dos nenos (que por desgracia

se tomou demasiadas veces como modelo para a comprensión dos demais sacramentos).

Máis serio aínda resulta o feito de que esa visión afecta á mesma estrutura conceptual, pois conforma de maneira decisiva os *esquemas imaxinarios* en que se apoia a explicación da causalidade sacramental. Esta supón, en efecto, que entre Deus e o receptor existe unha distancia —física ou estrutural— que é colmada polo sacramento, que por iso é un “instrumento” mediante o que Deus actúa. De modo que, por un lado, Deus antes quieto “empezaría” a actuar con ocasión do sacramento; e, por outro, unha realidade material sería transformada de maneira que “causaría” na alma —e ás veces no corpo— un efecto concreto. Certamente desde unha sensibilidade traballada polas *xustas* adquisicións da nova visión do mundo resulta moi difícil subtraerse á impresión de estar ante os restos dunha concepción mítica, que tende a inducir unha relixiosidade máxica.

A exposición resulta, desde logo, cruelmente esquemática. Pero ten a vantaxe de poñer ó descuberto a estrutura fundamental, facendo ver que non abonda con cambiar este ou aquel elemento na concepción. Os diversos compoñentes son solidarios entre si, formando unha rede fortemente incrustada no imaxinario relixioso e teolóxico, de xeito que só operando unha remodelación do conxunto será posible lograr unha nova coherencia que faga comprensibles e vivibles os sacramentos na nova situación cultural.

O problema é grave, porque pon a teoloxía fronte a un *dilema*: por un lado, non cabe xa ver a eficacia dos sacramentos baixo a forma dun intervencionismo divino; pero, por outro, sen eficacia real os sacramentos quedarían reducidos a un simbolismo baleiro ou a un rutineiro actuar “coma se”. De feito, no nivel teórico, *esta é a idea que as presentes reflexións intentan salienta como máis fundamental*: considero, en efecto, que mentres non se teña claridade sobre este punto, os avances —verdadeiramente moi importantes— que se fixeron na

teoloxía dos sacramentos nin encontran o seu lugar adecuado nin dan logro unha plena coherencia.

De todos modos, igual que no caso da crítica bíblica, se non sucumbimos ó desconcerto inicial nin cedemos á tentación da volta atrás, sexa mediante a simple repetición das concepcións antigas, sexa recorrendo a simples acomodacións circunstanciais, é posible ver que a nova situación, xunto co problema, trae tamén consigo novas posibilidades.

## 6. Cara a unha comprensión actualizada

En efecto, a radicalidade do cuestionamento, ó impedir acomodacións cosméticas, fai caer na conta dunha posibilidade igualmente radical: a inversión total na posición do problema. E resulta curioso comprobar que os datos da solución están desde sempre presentes na tradición máis sólida: a idea de *creación continua* e o descubrimento de *Deus como amor*<sup>22</sup>. Cando se toma en serio esta perspectiva, os papeis invértense de maneira espontánea e xorde unha nova comprensión, que, sen perder a riqueza da visión tradicional, se mostra capaz dunha limpa e fecunda actualización.

### 6.1 Accións de Deus na acollida humana

A comprensión corrente parte dun esquema falso, aínda que por desgracia continuamente alimentado non só pola tendencia espontánea da nosa imaxinación espacial, senón tamén polas palabras e os conceptos vulgares tanto da piedade como da teoloxía. Karl Barth expresouno co seu abrupto sobrenaturalismo: “Deus está no ceo, e ti na terra<sup>23</sup>. E o certo é que, de xeito máis ou menos consciente, ordinariamente pártese do suposto que Deus está

<sup>22</sup> Para ampliación e fundamentación destas ideas, cf. os tres primeiros cap. de *Recupera-la creación*, cit.

<sup>23</sup> Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid 1998, 54. Non é extraña a súa dificultade para comprender os sacramentos, ata o punto de que L-M. Chauvet dedica un parágrafo a analizar “a non sacramentoloxía de K. Barth” (*Símbolo y sacramento*, cit., 542-546).

“alá” e nós “acá”; que Deus está inactivo e nós afeitos na nosa realización relixiosa; e que por iso precisamos que de vez en cando, sobre todo nos apuros ou cando non chegan as nosas forzas, se decida —de aí as súplicas e intercesións— a axudarnos coa súa gracia.

En tal esquema os sacramentos son “instrumentos” privilexiados polos que ese actuar puntual de Deus se fai máis seguro e máis eficaz. No fondo, son concibidos como pequenos “milagres”, aínda que invisibles, e abonda ler con atención alerta bastantes expresións teolóxicas para decatarse de que, efectivamente, ese é o trasfondo imaxinativo operante. Pero dese modo intensifíscase toda a dificultade e toda a inverosimilitude dun “intervencionismo” que lesiona por igual a realidade do Ser Divino —convertido nunha causa entre as causas do mundo— e a autonomía do ser mundano.

Pola contra, todo cambia, cando se inverte a perspectiva, non de maneira artificiosa, senón recorrendo ás verdades máis fundamentais da experiencia bíblica. Se a creación non é un acto illado, acontecido *in illo tempore*, pero que logo cesou; senón *creatio continua*, que en cada instante está sustentando o ser da creatura. Se Deus é *acto puro*, sen o mínimo resto de pasividade, é dicir, iniciativa absoluta sempre en acto. Se iso sucede única e exclusivamente *por amor*, "sempre a traballar" (Xn 5,17) pola nosa salvación e loitando contra a nosa resistencia e pasividade. Se iso é así, entón todo dá a volta.

Porque aparece, con plena evidencia, que Deus para actuar realmente non precisa “entrar” no mundo ou “baixar” a el, porque está xa sempre dentro e activo, na súa máis radical entraña; que a súa acción non é un “intervencionismo” que interfere no actuar das creaturas, senón que, pola contra, o está sustentando, suscitando e dinamizando. No mundo natural iso realízase no propio exercerse dos dinamismos e das leis das distintas realidades: o astro na súa órbita e planta no seu crecemento están realizándose a si mesmos como concrecións da acción

creadora e sustentadora de Deus. No mundo propiamente humano a acción divina busca a súa realización a través da liberdade, que a pode acoller ou refugar. Pero se hai pasividade ou rexeitamento, están unicamente da nosa parte. Por iso é a nós e non a Deus a quen é preciso mover e cambiar. Del vén sempre a iniciativa, en nós está a pasividade, e a nosa actividade é xa sempre *respuesta*. Toda vida relixiosa auténtica consiste xustamente no esforzo por *acoller*, cada vez con máis fonda e libre fidelidade, esa iniciativa que nos solicita para o noso ben e loita sen descanso contra as nosas resistencias.

E sería equivocado pensar que dese modo non existe *acción real* de Deus ou que todo quede reducido a un “coma se”. Hai acción real, porque, aínda que Deus como actividade plena e iniciativa absoluta non “empece a actuar”, produce un cambio efectivo no mundo a través da acollida da creatura. Deus está sempre amándome a min e ó ferido á beira do camiño, e está facendo a prol de ambos todo canto depende da súa acción sustendor e dinamizadora; pero no momento en que eu, coma o bo Samaritano, acollo na miña liberdade a súa chamada a través do meu ser, transfórmoa en acción histórica *nova*, que me cambia a min e **cambia** o mundo. E, ó revés, se, coma o sacerdote e o escriba da parábola, non acollo esa chamada, a acción de Deus está presente, pero a miña pasividade fai que non suceda nada.

Como se ve, todo isto non vale só para os sacramentos, senón para toda a vida cristiá. Pero esta constatación, lonxe de debilitar a validez da aplicación a eles, constitúe a mellor confirmación, tanto porque exclúe toda sospeita de argumento *ad hoc* ou de simple amaño para a ocasión, como porque sitúa a vivencia dos sacramentos no seu contexto natural. Sexa cal sexa a concreción celebrativa de cada un, os sacramentos son ante todo modos concretos de *acoller* o actuar salvador de Deus na vida humana.

## 6.2 O culto como mediación

A última afirmación é importante, porque fai patente aínda unha tensión fecunda que debe ser considerada antes de entrar no estudio concreto. Porque unha vez recoñecida toda a realidade como creación divina, a vida enteira pode converterse en acollida da salvación. De seu, os sacramentos non serían necesarios, porque todo se fai así sacramento. Así será na Gloria definitiva: “Nela non vin santuario ningún, porque o seu santuario é o Señor Deus, que todo o sostén, e mailo Añó. A cidade non precisa sol nin lúa que a ilumine, que a ilumina a gloria de Deus; e o Añó é a súa lámpada” (Ap 21, 22-23).

Non se trata dunha consideración banal, pois apunta á esencia mesma do sentido do *culto* relixioso. O primeiro cristianismo viviu a fondo esta tensión, debido a que o impacto da vida e actuación de Xesús, coa súa insistencia na presenza definitiva —escatolóxica— da salvación, tendía a borrar toda diferenza. Vivida no Espírito de Cristo, a experiencia humana no mundo “convértese en culto agradable ó Señor e mesmo constitúe o culto perfecto dos últimos tempos: un culto non ritual, mergullado na vida profana, desprovisto de formas sagradas, expresado na propia existencia do home”<sup>24</sup>. Por iso o Cuarto Evanxeo di que o novo templo de Deus é o corpo de Cristo (Xn 2, 21) e que a verdadeira adoración non será xa nin en Garizim nin en Xerusalén, senón “en Espírito e verdade” (Xn 4, 21-24). Paulo reprende ós gálatas por volveren ós ritos xa superados (Gál 4, 9-10) e ós romanos exhórtaos a que ofrezan a propia existencia “coma sacrificio vivo, santo, grato a Deus: coma o voso culto espiritual” (Rm 12, 1). E noutro lugar concreta: “tanto que comades, como que bebedes, coma calquera cousa que fagades, facédeo todo para gloria de Deus” (1 Cor 10, 31).

---

<sup>24</sup> G. Barbaglio, *Culto*: Nuevo Diccionario de Teología I, Madrid 1982, 285-298, en p. 293; trátase dun artigo excelente, que teño en conta no parágrafo seguinte.

Pero, por outra parte, resulta obvio que o Novo Testamento mantivo o culto, cultivou ritos e celebrou sacramentos. Non se negaba con iso a verdade profunda, pero os primeiros cristiáns comprenderon que no tempo esa verdade só se pode realizar de maneira precaria e provisoria. O culto facía así de mediación, avivando a conciencia e mantendo a esperanza. De aí a insistencia, na liña dos profetas, en que ese culto fose fiel á palabra do Señor e levase a unha vida santa no servicio e amor fraternos.

Este carácter mediador, que expresa a verdadeira esencia, está moi ben captada na concepción do culto por parte de Hegel. Para el “a obra do culto consiste en participar da reconciliación que foi realizada en si e para si”; é “a actividade de producir esa unidade, de tomar conciencia dela e de gozar dela, de modo que aquilo que existe virtualmente na fe sexa levado a cabo, sexa sentido e gozado”<sup>25</sup>. No culto realízase, aínda que sexa no modo da representación o “saberme en Deus e saber a Deus en min”. Deste modo a configuración cultual rompe o encanto da aparencia e actualiza “a verdade”, procurando o “gozo supremo e absoluto”<sup>26</sup>. Só que esa reconciliación non é plena, pois quedan sempre a escuridade da fe e nostalxia da plenitude; en palabras de Hegel: “sobre esta esfera paira unha tristeza que non se dissolve”<sup>27</sup>.

Sen pretendermos agora unha estricte fidelidade ó sistema hegeliano, si que cabe aproveitar a súa intuición para comprender o papel máis fondo e auténtico do culto: dispoñer a realidade externa de xeito que a súa configuración faga visible simbolicamente a verdadeira esencia da realidade, para así abrirse á súa eficacia, tratando de vivir conforme a ela. Aí radica o sentido decisivo de toda celebración. Pensemos, por exemplo, na Eucaristía: no espacio por ela

---

<sup>25</sup> *Lecciones sobre Filosofía de la Religión I*, Madrid 1984, 233.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 313.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 244. Cf. tamén todo o que respecto do culto di ó tratar da “relixión consumada” no t. III das Leccións. De estas ideas fíxeme eco en A. Torres Queiruga, *La lamentación y la muerte masiva*: Concilium n. 247 (1993) 61-72.



configurado faise “visible” que somos unha comunidade que Deus convoca e reconcilia (ritos de entrada), que ilumina coa súa Palabra (lecturas), que nos fai irmáns que se perdoan e poñen en común os seus bens (ofrendas), que todo sucede apoiados na vida, morte e resurrección de Cristo con quen todos comungamos sen diferencias nin discriminacións...

Pero ese espacio non representa algo aparte ou clausurado en si mesmo: constitúe coma unha especie de fiestra que nos permite ver en transparencia — que nos *revela*— o que, máis alá das aparencias obxectivas e das cegueiras subxectivas, é a realidade de cada día na súa verdade última e definitiva, é dicir, desde a súa fundamentación en Deus. Por iso mesmo a Eucaristía remite á vida normal, para ser vista e vivida toda ela a esa mesma luz: o ideal sería converter toda a existencia en Eucaristía. Por iso, como sempre o mostrou a predicación profética, a perversión do culto consiste en illalo da vida, considerándoo como válido en si mesmo ou incluso coma un seguro máxico fronte ás esixencias éticas ou á verdadeira vivencia relixiosa.

### *6.3 Os sacramentos como concrecións fundamentais do culto eclesial*

Tomando en serio este contexto vivo, compréndese que calquera cousa ou acción que axude dunha maneira especial a visualizar e vivenciar esta estrutura da realidade, adquira carácter sacramental. A acollida das reflexións que nesta dirección fixo, por exemplo, Leonardo Boff nun libríño, breve pero fondamente acertado,<sup>28</sup> mostra a sensibilidade actual para esta verdade. E sobre todo, a ela se refiría a tradición cando, sen as precisións actuais, distinguía entre sacramentos “maiores” e “menores”. Distinción que acabou levando á actual, que fala destes últimos como *sacramentais*: a eles refírese o mesmo Vaticano II como “signos sagrados” cos que “se santifican as diversas circunstancias da

---

<sup>28</sup> *Los sacramentos de la vida*, Santander 1977.

vida”<sup>29</sup>. Ofrendas, beizóns, consagracións, diversos xestos... teñen, en efecto, unha longa tradición non só na Igrexa, senón en toda a historia relixiosa, pois expresan na realidade corporal e visible a percepción e acollida da presenza invisible de Deus<sup>30</sup>.

Os sacramentos pertencen ó mesmo xénero: dalgún modo cabe afirmar que, en definitiva, son aqueles sacramentais que, desde a referencia ó Evanxeo concretada a través da experiencia histórica, son recoñecidos pola Igrexa como expresando e celebrando as articulacións fundamentais da presenza salvadora de Deus na vida humana. Cousa que, como queda dito, aparece claramente no feito de estaren situados naquelas situacións que marcan os momentos decisivos da existencia.

Complétase así a perspectiva desde a que cabe xa articular una visión dos sacramentos capaz de asimilar toda a riqueza neles acumulada pola tradición, facéndoa, ó mesmo tempo, comprensible e asimilable desde a cultura e sensibilidade actuais. Intentemos mostralo xa de maneira esquemática, enumerando, acaso con algunhas repeticións, os puntos principais.

1. Ante todo, percíbese ben *o significado central*. A presenza salvadora de Deus está sempre actuante, de maneira plena e actual. Pero a vida humana é variable e polifónica: por necesidade, a presenza divina diversifícase nela en canto modulada por cada modo de ser acollida nas diversas circunstancias, aspiracións e necesidades. Estas son as que deciden o específico de cada sacramento, que por iso se configura de maneira que a presenza salvadora de Deus se faga simbolicamente visible e poida así ser celebrada, é dicir, crida, agradecida, cultivada e acollida. Cabería dicir que a función do sacramento é converter a “presencia” permanente de Deus a toda a vida humana en “encontro” vivo desde as situacións máis fondas e decisivas.

<sup>29</sup> *Constitución sobre a Sagrada Liturxia*, n. 60; cf. n. 39. 60-61. 79.

<sup>30</sup> Cf. unha boa e documentada exposición en R. Arnau, O. c., 359-368.

Unha verdadeira celebración debe estar toda ela dirixida a sensibilizar a comunidade para que ese encontro logre a maior eficacia posible. Non se celebra igual a Unción, na que a comunidade trata ante todo de axudar ó enfermo para que poida afrontar a morte sabéndose envolto e apoiado polo amor resucitador de Deus, que, por exemplo, a Penitencia, onde do que se trata é de avivar a fe no seu perdón incondicional e no poder curativo da súa gracia.

2. De aí a importancia dos signos e dos *símbolos*, en canto realidades especialmente significativas, que “falan” á conciencia profunda, despertando a atención e abrindo o significado. Por iso, obxectivamente, non todo símbolo serve para calquera sacramento —a auga do bautismo non tería significado revelador no matrimonio— nin se poden escoller de maneira arbitraria, nin cambiar de modo caprichoso. E, subxectivamente, o simbólico esixe unha actitude a un tempo acolledora e activa, porque a súa forza expresiva aviva e educa a sensibilidade, pero pide tamén un esforzo de interiorización ou, como dicía Teilhard, de “cultivar a ollada”. Toda verdadeira liturxia é sempre unha posta en acto desta dobre dimensión.

3. A preocupación por configurar con coidado o xesto celebrativo para “acoller” do mellor modo posible a iniciativa divina, parte da conciencia da fragilidade humana, sempre proclive ó fallo, á rutina e mesmo á deformación. É dela de onde poden vir os fallos, nunca da presenza salvadora de Deus, sempre segura gracias á súa promesa, como acentúa a teoloxía evanxélica. Ou, máis fondamente, porque El —que “consiste en estar amando” (1 Xn 4, 8.16)— se escolleu a si mesmo como o que quere estar sempre ó noso lado, sustentándonos, apoiándonos e salvándonos. Iso é o que desde o comezo quixo expresar a idea da eficacia *ex opere operato*: vistos desde a súa propia esencia, podemos estar seguros de que os sacramentos non fallarán nunca.

4. Compréndese tamén que, por se tratar das articulacións fundamentais, nas que se xoga o sentido e a realización da existencia dos seus membros, sexa a Igrexa como tal a que se sente implicada. A vivencia comunitaria alcanza nos sacramentos a súa culminación, comprometendo dalgún modo o enteiro ser eclesial. De aí que sexa a ela a quen lle corresponde a determinación do *número* dos sacramentos así como da *estructura* e dos símbolos fundamentais da celebración, que non poden quedar ó arbitrio dos fieis ou das comunidades particulares. O que, sen embargo, non ten que ser traducido nun uniformismo nivelador dos diversos grupos ou, menos, das distintas culturas, nin tampouco nun ritualismo seco e esterilizante. A historia mostra que a estrutura pode ser a mesma aínda que se encarne nunha enorme variedade de formas rituais, estilos epocais ou sensibilidades culturais, e que tamén os símbolos concretos, mesmo os máis profundos e universais, teñen a súa historia e incluso o seu nacemento e a súa morte<sup>31</sup>.

5. Este carácter intrinsecamente eclesial dos sacramentos permite comprender e situar no seu xusto lugar aspectos importantes da celebración. Explica en primeiro lugar a presenza dun *ministro*, non como “dono” do sacramento ou acaparador do rito, senón como “servidor” que na comunidade coordina a celebración e fai visible —representa— a presenza e a intención unitaria da Igrexa<sup>32</sup>. Aclara igualmente o difícil problema do *carácter*, que apunta a

---

<sup>31</sup> Trátase dun tema fondo e delicado: todo pode ser símbolo e todo pode deixar de o ser ou cambiar de significado. M. Eliade, falando das *hierofanías*, afirma: "En definitiva, no sabemos si existe *algo* —objeto, gesto, función fisiolóxica, ser o juego, etc.— que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía" (*Tratado de historia de las religiones*, Madrid <sup>2</sup>1981, 35). P. Tillich di o mesmo desde a teoloxía, falando dos símbolos relixiosos: "...nun encontro particular coa realidade todo se pode converter en portador do sagrado. Nada está excluído de se converter nunha realidade sagrada" (*The Meaning and Justification of Religious Symbols*, en S. Hook (ed.), *Religious Experience and Truth. A Symposium*, New York 1961, 3-11, en p. 8; cf. *ibid. The Religious Symbol*, 301-321).

<sup>32</sup> “El ministro, en efecto, no tiene sentido más que en la medida en que actúa al servicio de la comunidad eclesial. (...) su función es la del servidor que el Señor pone a disposición de tal comunidad bautismal. (...) En sentido estricto, ella es la que, por su mediación, celebra el sacramento. (...) La intención del ministro está como dirigida y atravesada por la intención de la asamblea” (J. M. Tillard, *Intención del ministro y del sujeto de los sacramentos*: Concilium n. 31 (1968) 125-139, en p. 127-128).

configuración, á vez íntima e pública, do ser persoal naqueles sacramentos que implican un compromiso definitivo celebrado con e ante a comunidade<sup>33</sup>.

6. Aclárase tamén o verdadeiro sentido do *bautismo dos nenos*, que causou problemas desde o comezo. Mal entendido, como se fose sen máis unha acción de Deus sobre un neno ou unha nena inconsciente, leva facilmente a unha concepción máxica ou, literalmente, infantil. En cambio, todo aparece diferente cando se comprende que non se bautiza un neno en abstracto: bautízase un fillo ou unha filla dunha familia cristiá, que é acollido así na “familia da Igrexa” e vive realmente —ou debería vivir— nun ambiente configurado pola fe e que polo mesmo está influíndo realmente o seu crecemento e a súa vida<sup>34</sup>. De modo que, sen deber ser convertido no caso normal, este bautismo salienta ben a iniciativa da gracia: “O bautismo dos nenos anuncia claramente que a chamada graciosa (*gnädige*) de Deus á súa comunidade precede a fe, é o fundamento que a soporta”<sup>35</sup>.

## 7. Apertura

Non hai espacio para entrar en máis detalles. Espero, con todo, que o dito abonde para comprender o fundamental e percibir cómo nesta perspectiva se abre toda unha nova posibilidade de vivencia e renovación.

Ante todo, unha vez enfocados así, os sacramentos entran na súa verdadeira dinámica de absoluta gratuidade por parte de Deus e de acollida

<sup>33</sup> Ver sobre este punto E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1968, 174-199, e E. Ruffini, *El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia*: Concilium n. 31 (1968) 111-124.

<sup>34</sup> Indicouno dalgún modo o mesmo san Tomás: dos nenos “pode dicirse que teñen intención, non polo seu acto propio..., senón polo acto daqueles que o presentan” (III, q. 68, a. 9, ad 1). Pero debo dicir que foron sobre todo as fondas reflexións de P. Althaus a este propósito as que me impresionaron e iluminaron hai xa bastante tempo. Referíndose a primeira praxe cristiá di: “A igrexa non bautiza a tódolos nenos posibles, senón unicamente os nenos de pais cristiáns ou convertidos ó cristianismo. Non bautiza os nenos tomados en si mesmos, senón como *fillos e fillas* de pais cristiáns, como membros da ‘casa’ cristiá (Feit 16, 15)” (*Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1966, 553; merece a pena ler todo o apartado § 56, 3-4, p. 550-563).

<sup>35</sup> P. Althaus, O. c., 555.

estrictamente persoal por parte humana. O perigo de *xuridicismo* axexa sempre, certamente; pero agora resulta moito máis obvia a súa deformación e faise máis doado escapar a el. A posible propensión *máxica* desaparece por si mesma, pois a máxima exaltación do *ex opere operato*, en canto expresión do amor de Deus sempre ofrecido e sempre disposto, fai que apareza por si mesmo en canto chamada á acollida na *fe*, como único lugar onde —con diversas modalidades— pode realizarse na historia. As *diferencias confesionais* non desaparecen, pero encontran un amplo e fecundo terreo común que as deixa enormemente relativizadas.

En segundo lugar, dilúense por si mesmas moitas das incomodidades da concepción tradicional, que presenta aspectos dificilmente asimilables para unha sensibilidade crítica, que non pode renunciar nin ós resultados seguros da crítica bíblica nin ás adquisicións irrenunciáveis da cultura moderna<sup>36</sup>.

Finalmente, e tal vez sobre todo, ábrese un espacio onde é posible incorporar os avances, en moitos aspectos verdadeiramente ricos e novidosos, da actual teoloxía sacramentaria, pero agora conferíndolles unha *coherencia* da que moitas veces carecen, ó mesturaren dous paradigmas diferentes: o do esquema imaxinativo dun Deus que “intervén” con accións puntuais (secretamente “milagrosas”) e o nacido da nova visión dun mundo con leis autónomas. Non é xa posible mostralo en detalle e debe quedar á observación do lector ou lectora.

En todo caso, non resulta difícil percibir que a consideración aquí feita, como de vez en cando se sinalou de maneira expresa, enlaza moi ben —asimilando e corrixindo— coas diversas adquisicións das ciencias humanas, empezando polas da antropoloxía e da fenomenoloxía relixiosas. Con maior evidencia aínda, permite acoller a nova reflexión filosófico-teolóxica sobre o

---

<sup>36</sup> Debo, por exemplo, confesar a miña sorpresa, cando, incluso ó repasar *Cristo, sacramento do encontro con Deus*, esa obra de E. Schillebeeckx tan pioneira no seu tempo e da que tanto aprendemos moitos de nós, me encontrei nun clima profundamente estraño e cun tratamento en moi grande parte superado. Non falemos xa doutros tratamentos.

símbolo<sup>37</sup>, así como os avances da *lingüística*, sobre todo no que se refire a forza ilocutiva e á dimensión pragmática da linguaxe<sup>38</sup>, cos que enlazan intimamente os tratamentos apoiados na *acción comunicativa*<sup>39</sup>. Estes aspectos, ó mostraren a profunda e decisiva incidencia que as expresións simbólicas, as dimensións da lingua e a relación dialóxica teñen na constitución e realización do suxeito, sitúan no seu verdadeiro campo a eficacia dos sacramentos. A visión aquí proposta, ó eliminar o esquema imaxinativo que os ve como compoñentes dun “instrumento” polo que Deus actúa sobre o suxeito, elimina todo equívoco obxectivo. Agora aparecen como expresións intrínsecas, nadas da necesidade humana: é a comunidade a que precisa facerse consciente da Presencia que sustenta e habita toda a realidade tratando de a levar á súa verdadeira realización.

Os sacramentos, recoñecendo a iniciativa salvadora de Deus, sempre presente e actuante no individuo, na comunidade e na historia, buscan celebrala e acollela, de xeito que pouco toda a vida se deixe orientar e configurar por ela.

---

<sup>37</sup> Nisto foi pioneiro o traballo de K. Rahner, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1961, 283-321. Véxanse tamén as informacións que ó respecto aporta recentemente J. Rovira Belloso, *Los sacramentos, símbolos del Espíritu*, Barcelona 2001, 55-67. 129-139; antes, cf. unha boa presentación de D. Zadra e A. Schilson, *Símbolo y sacramento*, en *Fe Cristiana y Sociedad Moderna* 28, Madrid, 1989, 107-174. En xeral, tódolos tratados actuais se ocupan amplamente do tema.

<sup>38</sup> Cf. cf. a excelente presentación que fai L-M. Chauvet, *Sacraments*, cit., 348-359 e, máis amplamente, en *Simbolo y sacramento*, cit., 91-162. 272-322.

<sup>39</sup> Cf. P. Hünermann, *Sakrament -Figur des Lebens*, en R. Schäffler.- P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Herder 1977; A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1991 e H. O. Meuffles, *Kommunikative Sakramentologie*, Herder 1995. Un boletín acerca das últimas tendencias pode verse en A. Ganoczy, *Bulletin de théologie sacramentaire: RechScRel* 89 (2001) 593-618.