

Bautismo

Teología bíblica del Bautismo

a) **Concepto y prehistoria del bautismo cristiano:** El concepto de «bautismo», tomado del proceso sensiblemente perceptible de la inmersión en el agua (o del derramamiento, o de la aspersion con agua) designa específicamente el acto litúrgico de la Iglesia por el que una persona es aceptada, en virtud de su fe, en la comunidad de los fieles cristianos, que es señal y medio de la comunicación de vida de Dios con los hombres.

b)

La señal externa consiste en el «baño de agua» y en la «palabra» (Ef 5,25; Tit 3,5): se bautiza «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19; Jn 3,5).

El efecto del bautismo, a saber, la incorporación santificadora y justificadora al pueblo de Dios de la nueva alianza, es irreversible (indisolubilidad del carácter sacramental). En el bautismo se perdonan todos los pecados, tanto mortales como veniales, y todas las penas inherentes. El renacido del agua del bautismo queda libre del pecado de Adán y equipado con el poder de vencer al mal. Se renueva y se eleva a un nivel superior la perdida amistad con Dios: el bautizado es aceptado en la relación filial de Cristo al Padre en el Espíritu Santo (Gal 4,4-6; Rom 8,15.29). Así, se asemeja a Cristo (Flp 3,10s.) Entra en la comunión de destino con Jesús y comparte su cruz y su resurrección (Rom 6).

El bautismo es el inicio de la comunión (koinonía) y de la participación en la vida trinitaria eterna de Dios. Al bautizado se le otorgan los dones gratuitos de la fe, la esperanza y la caridad (virtudes sobrenaturales infusas). El cristiano bautizado participa en la misión salvífica de la Iglesia y es miembro de su "comunidad sacerdotal" (cf. LG 11).

La incorporación al pueblo de Dios de la Antigua mediante la señal de la circuncisión

El rito iniciático de la circuncisión, ya conocido entre algunos pueblos de Oriente en tiempos premosaicos (cf. Gen 17,10), fue asumido por Israel como una acción simbólica a la que todos los varones israelitas debían someterse (Lev 12,3). Esta señal se convirtió en la característica distintiva determinante para diferenciarse de las naciones paganas (Jue 14,3; 1Sam 14,6; 1Mac 1,60; 2,46; 2Mac 6,10). Sólo los circuncisos pertenecen al pueblo de la alianza de Dios y sólo ellos pueden participar en su culto (Ex 12,48).

A diferencia de los ritos de iniciación paganos, la circuncisión no inserta en un ciclo cósmico (supratemporal y ahistórico) de «muerte y renacimiento», ni tampoco es el ingreso en el círculo vital de los adultos. Se trata de una acción simbólica situada en el contexto de la experiencia de la eficacia de Dios en la historia; Dios ha hecho a Israel su pueblo de la alianza, le ha elegido como portador de su voluntad salvífica.

Mediante la incorporación al pueblo de la alianza, el circunciso participa de las acciones salvíficas de Dios, de la elección, de la liberación de la esclavitud de Egipto, del auxilio ante los abismos del mar, del pacto de la alianza, de la Torá, de la tierra prometida. Participa, en fin, de la promesa del tiempo de salvación mesiánico: de la efusión del Espíritu de Dios en la implantación definitiva

de la alianza nueva y eterna (Ez 36,26; Joel 3,1-5; Jer 31,31-33; cf. Jn 3,22s.; Gal 5,22s.; Hch. 2,17).

Así, pues, la circuncisión no es un simple acto externo. Mediante la «circuncisión del corazón» (Dt 10,16; 30,6; Rom 2,25), el hombre queda sometido a una existencia que le afecta personalmente. De la participación en la alianza, y en correspondencia con la fidelidad de Dios a ella y de su amor a su pueblo, se sigue la obligación de la entrega del corazón en amor, obediencia, cumplimiento de la ley y una santificación orientada según la santidad de Dios (1Tes 1,3; 5,23). y se sigue también, en fin, el deber de amar a Dios y al prójimo (Mc 12,28-31; Gal 5,13-26).

La infidelidad a la alianza, la resistencia contra Dios, la caída en la idolatría, la injusticia frente al prójimo, provoca -a partir de la base de que la alianza es irrevocable, tal como se simboliza en la señal, irrepitable, de la circuncisión- la llamada profética a la conversión, la súplica del perdón de los pecados y de la renovación del corazón.

En el tiempo final mesiánico, Dios mismo congregará a su pueblo de entre todas las naciones y le salvará. Aflora aquí el motivo del agua: «Os rociaré con agua limpia y quedaréis limpios... Os daré un corazón nuevo pondré mi espíritu en vuestro interior y haré que procedáis según mis leyes» (Ez 36,25-27).

La palabra simbólica del agua incluye en sí las grandes ideas del perdón de los pecados, de la revivificación refrescante y de la nueva creación del hombre y el restablecimiento definitivo del pueblo de la alianza. Cada creyente concreto participa, como miembro, del cuerpo de este pueblo de Dios, de la relación de Israel, como hijo, con Dios Padre, o de la relación sponsalicia de la hija de Sión, de la virgen Israel, con Yahvéh, su esposo. (El Nuevo Testamento reasume estos motivos; Cristo es cabeza y esposo de su Iglesia, que es su cuerpo y su esposa).

Los ritos de purificación y las abluciones, que renuevan la pureza cúltica (Lev 1-15; Núm. 19) tuvieron su prolongación en los baños cúlticos de purificación de algunos grupos y sectas judíos (fariseos, esenios, Qumran) y se convirtieron hasta cierto punto en ritos de iniciación a la comunidad de los puros, separándose así de los restantes grupos. Se confiaba aquí en que una radical observancia de la ley y el cumplimiento estricto de los baños de purificación rituales con agua viva (es decir, corriente) liberarían del castigo que habría de irrumpir sobre los pecados y de la aniquilación a que estaban destinados los pecadores.

En el bautismo de los prosélitos, difundido en la época posterior a Jesús, los paganos que abrazaban el judaísmo, además de la circuncisión y del sacrificio de expiación, debían practicar, a causa de su impureza, el rito de purificación de un autobautismo.

El bautismo de penitencia de Juan Bautista

En su condición de profeta del juicio final ya a las puertas y del tiempo mesiánico a punto de llegar, Juan Bautista predicaba la conversión de los corazones y el bautismo para el perdón de los pecados (Mc 1,4) que libra del inminente bautismo de fuego, esto es, del juicio escatológico de la ira de Dios sobre los pecadores (Mt 3,13; Lc 3,7-16; cf. Is 4,4; 29,6; 30,27; Esd 13,27).

a) El origen del Bautismo cristiano:

Jesús y la primitiva Iglesia

Jesús no continuó la práctica del bautismo de Juan (cf., con todo, Jn 3,22; 4,2). El centro de su actividad no estaba dedicado a la preservación frente al juicio, sino a la proclamación del reino de Dios. En cierto modo, «bautizaba» mediante su llamada a la fe, a la conversión, al seguimiento, con la que acercaba eficazmente el reino de Dios.

En los inicios de su vida pública mesiánica recibió el bautismo de manos de Juan Bautista en el Jordán (Mc 1,9). El espíritu de Dios le reveló como el Hijo amado del Padre y el mediador de la salvación que, en virtud de una función vicaria (y como Cordero de Dios), «quita el pecado del mundo» (Jn 1,29; Jn 3,5; Is 53,7). En la muerte violenta de Jesús se cumple la misión mesiánica revelada en el bautismo del Jordán. En su pasión y muerte es bautizado con un bautismo y debe apurar una copa (Mc 10,38) a través de los cuales lleva a cabo la redención de todos los hombres (Mc 10,45). En virtud del bautismo de su muerte quiere consumir Jesús el reino de Dios.

Por consiguiente, sólo es posible acceder a este reino mediante una comunión de destino con Jesucristo, el Kyrios crucificado y resucitado.

A la luz de la experiencia pascual y del envío del Espíritu pudo la Iglesia primitiva trazar un cuadro teológicamente coherente sobre la significación de Jesús. Ha sido él, el Cristo ungido por el Espíritu y el Señor (Hch. 10,38), quien ha fundamentado el reino de Dios escatológico y ofrecido el evangelio de la gracia. Jesús «bautizaba» (no ritual, sino realmente) en el Espíritu Santo (Mc 1,8; Lc 3,16; Hch. 1,5; 11,16). Culminó sus actividades en el bautismo de su muerte; se ofreció como víctima sin mancha al Padre por el poder del Espíritu (Heb 9,14), y por este mismo poder fue resucitado de entre los muertos (Rom 1,4; 8,11; Hch. 13,33; 1Tim 3,16). Es el Kyrios resucitado, que comunica el Espíritu y lo derrama con abundancia, en este tiempo final, sobre todos los hombres (Joel 3,1-5; Zac 12,10; Ez 39,29).

La efusión del Espíritu lleva a su plenitud al pueblo escatológico de Dios, que tiene su origen en la actuación, sustentada por el Espíritu, del Jesús terreno. El Espíritu capacita a los discípulos para conocer la resurrección de Jesús (1Cor 12,3) y testificarla. En esta condición de testigos, se saben enviados a agrupar al pueblo de Dios escatológico ya ejercer el servicio salvífico de Cristo en medio de la Iglesia (Hch. 1,8).

En su sermón de Pentecostés confirma Pedro que Dios ha actuado poderosamente en Jesús crucificado al resucitarle de entre los muertos y al derramar ahora sobre todos los hombres el Espíritu prometido. A la pregunta de qué hacer ante este mensaje, el apóstol responde: «Convertíos, y que cada uno de Vosotros se bautice en el nombre de Cristo Jesús, para remisión de vuestros pecados, y recibiréis, el don del Espíritu Santo» (Hch. 2,38; Lc 3,14; Mc 1,15).

El bautismo se celebra en el nombre de Jesús, a quien el Padre ha revelado, en el Espíritu Santo, como la única vía de acceso a la salvación ya la comunión con Dios (Hch. 4,12). El bautismo «en el nombre del Señor Jesús» (Hch. 2,38; 8,16; 19,5; Rom 6,3) se identifica con el administrado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19), porque el nombre de Jesús contiene en sí mismo la relación del Hijo al Padre en el Espíritu Santo. (No hay aquí, por tanto, dos concepciones distintas del bautismo; se trata del mismo y único).

La forma litúrgica del bautismo tiene puntos de contacto con algunos aspectos paleotestamentarios del rito de la incorporación y de la renovación escatológica del pueblo de Dios y con el bautismo de Jesús en el Jordán, que reveló que Cristo estaba lleno del Espíritu: el discurso sobre la efusión del Espíritu al final de los tiempos y la purificación de los pecados

(Hch. 22,16) en virtud de la obra salvífica de Jesús empuja a expresar en el bautismo este acontecimiento espiritual.

A pesar de la escasez de noticias llegadas hasta nosotros, no existe la menor duda de que en la Iglesia primitiva existía un rito bautismal. Felipe bautizó al tesorero etíope con agua (Hch. 8,36ss.). Es un «baño de agua en la palabra» (Ef 5,26), un «baño de renacimiento y de renovación en el Espíritu Santo» (Tit 3,5). Es causa del nuevo nacimiento del creyente y de la nueva comunión con el Padre y el Hijo y acontece «en el agua y en el Espíritu Santo» (Jn 3,5). Uno de los elementos constitutivos de la forma ritual del bautismo en agua en la palabra es la invocación del nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu (Mt 28,19).

En las postrimerías de la época neotestamentaria destacan claramente en el rito de la incorporación algunos elementos concretos. Hay un período previo de instrucción en la doctrina de la fe. A ello hay que añadir las frecuentes inmersiones y la confesión de fe en el reino de Dios y en el evangelio de Jesús (Hch. 8,12). En la tradición lucana, el bautismo estaba acompañado de la señal de la imposición de las manos, mediante la cual los bautizados en el nombre de Jesús reciben el Espíritu Santo (Hch. 8,17; 15,8; cf. también Heb 6,2). La fe y el bautismo son las vías de acceso a la salvación. «El que crea y se bautice, se salvará» (Mc 16,16). El bautismo de agua en el nombre de Jesús y la imposición de las manos para recibir el Espíritu hacen posible la participación «en la enseñanza de los apóstoles y en la comunión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones» (cf. Hch. 2,42).

El bautismo en la teología paulina y deuteropaulina

El bautismo y la fe Son las fuentes inagotables de la vida cristiana. El bautismo agrupa a la Iglesia en la unidad del cuerpo de Cristo: «Todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1Cor 12,13; cf. Ef 4,4-6). El bautismo convierte en cierto modo a la multitud de los miembros de la Iglesia en una sola persona de todos en Cristo (Gal 3,28: «... sois uno en Cristo...»). El Espíritu supera las barreras que alzan los hombre entre sí. Lleva a los bautizados desde el sometimiento a los poderes elementales a la libertad de los hijos de Dios (Gal 5,13). Ya no viven bajo la ley del pecado y de la muerte, «de la carne y del eón antiguo», sino según la «ley del Espíritu y de la vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2). La purificación de los pecados en el bautismo produce «la santificación, la justificación en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11). Quien vive en el Espíritu produce en la fe el fruto del amor (Gal 5,6,25) y cosecha la vida eterna (Gal 6,8). Quien está en Cristo se convierte en nueva criatura (2Cor 5,17; Gal 6,15) y es renovado según la imagen de Dios, su Creador, para conocerle (Col 3,10). Vive en verdadera «justicia y santidad» (Ef 4,24), destinado a llevar a cabo en su vida las buenas obras que Dios le ha preparado de antemano (Ef 2,10).

La teología bautismal paulina alcanza uno de sus puntos culminantes en la exposición del bautismo en el contexto de la doctrina de la justificación (Rom 6,1-14; Col 2,11-15). Así como en Adán todos fueron pecadores y cayeron en la muerte, así ahora todos son justificados en Cristo y reciben en él la nueva vida en el Espíritu. Quien pertenece a Cristo ha muerto al pecado. Vive para Cristo y comparte con él su existencia en favor de los demás.

En el símbolo de la inmersión en el agua muestra el bautismo una imagen semejante a la muerte de Cristo. También la acción simbólica de salir de ella proporciona una imagen semejante a su resurrección o una participación en ella (Rom 6,5). Esta comunión personal con Cristo fundamenta la participación por gracia en su relación filial al Padre en el Espíritu Santo. El Espíritu del Hijo, que Dios ha enviado a nuestros corazones, clama en nosotros, o nos hace exclamar; «¡Abba, Padre!» (Rom 8,11.15; Gal 4,6). Los bautizados son hijos de Dios y comparten, por consiguiente, la naturaleza y la figura del Hijo de Dios (Rom 8,29). La filiación divina del pueblo de Dios (Rom 9,4s.) alcanza su consumación con la incorporación al cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Col 1,18). Los creyentes y bautizados viven en comunión con todos los miembros del cuerpo de Cristo y, de este modo, en la comunión vivificante con Dios Padre, Hijo y Espíritu (Rom 12,4-21; Ef2,11-22; 4,4-16).

El bautismo en la Primera Carta de Pedro

De modo parecido al de la teología paulina, también según la Primera Carta de Pedro la muerte vicaria de Jesús inocente y su resurrección abre a los pecadores una vía de acceso a Dios. Así como antiguamente fueron salvados unos pocos del agua del diluvio, así ahora todos los hombres son rescatados por el agua del bautismo. No es un bautismo que limpie a los cuerpos de las impurezas externas, sino que «suplica a Dios una conciencia buena, por la resurrección de Cristo» (1Pe 3,20s.). El don del bautismo obliga a una vida nueva en el Espíritu de Cristo. Los bautizados son elegidos por el Padre y santificados por el Espíritu para obedecer a Cristo y ser rociados con su sangre (1Pe 1,2). Los bautizados son como hijos reengendrados, que crecen alimentados con la leche espiritual del evangelio y han vuelto a renacer de un germen imperecedero: de la palabra de Dios (1Pe 1,23; Jn 3,9).

El bautizado ha reconocido que Cristo es la piedra viva sobre la que se construye toda la casa de Dios. En él todos sirven de piedras vivas para edificar una casa espiritual, un sacerdocio santo, para ofrecer por medio de Jesucristo sacrificios espirituales agradables a Dios (1Pe 2,5.9). Se destaca aquí claramente la conexión interna entre el bautismo y la actuación sacerdotal de la Iglesia en sus miembros (LG 11).

El bautismo en el Evangelio de Juan y en la Primera Carta de Juan

En el prólogo del evangelio se dice que son «hijos de Dios» cuantos creen en su nombre y han nacido de Dios (Jn 1,13; cf. 1Pe; 3,23; Tit 3,5). «Haber nacido de Dios» significa no cometer ningún pecado, porque permanece en nosotros el «germen» de Dios, es decir, su gracia y su Espíritu (Jn 3,9; 5,3). En su conversación con Nicodemo, dice Jesús: «Quien no nace de agua y de Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. Lo nacido de la carne, carne es. y lo nacido del Espíritu, espíritu es» (Jn 3,5).

El bautismo fundamenta la filiación divina (Jn 3,2). Dan testimonio en favor de Jesús el Espíritu y el agua (en el bautismo del Jordán) y la sangre (en la cruz; cf. Jn 5,6-8). Surge así espontáneamente la interpretación de los Padres de la Iglesia, que han establecido una relación entre el flujo de agua y sangre del costado abierto de Cristo en la cruz y el don sacramental de la salvación en el bautismo y la eucaristía (Jn 19,34).

Se interpretan asimismo a la luz de la teología bautismal las secciones relativas al agua viva que Cristo da a beber (Jn 4,14), así como la curación del paralítico en la piscina de Betesda (Jn 5,1-15) y la del ciego de nacimiento en la piscina de Siloé (Jn 9,1-38).

Síntesis de la teología bautismal del Nuevo Testamento

1. El bautismo es, por lo que se refiere al rito, un baño de agua en la palabra (en Lucas se añade la imposición de las manos para ungir, fortalecer y sellar con el Espíritu Santo). El signo verbal está constituido por la epiclesis del Padre, el Hijo y el Espíritu, o la de Jesús de Nazaret.
1. Como efecto espiritual se menciona el perdón de los pecados, la santificación y la justificación en el Espíritu Santo. Se crea una criatura nueva, se produce un renacimiento en virtud de la participación en la vida del Dios trino. Mediante la comunión Con el Hijo de Dios hecho hombre y la configuración con su pasión, su muerte y su resurrección se llega a la comunión con Dios. El bautismo transmite el don de la vida eterna hacia la que caminamos por la fe (2Cor 5,7). Tras nuestra muerte, alcanza su plenitud la vida eterna iniciada en el bautismo como visión de Dios cara a cara (1Cor 13,12) y como comunión de conocimiento y de amor Con el Padre, el Hijo y el Espíritu (Jn 1,3; 4,3; 5,11s.).
1. Son parte inseparable del bautismo la fe, la esperanza y la caridad como dones y como actos personales, y la consiguiente configuración de la vida.
1. Por medio del bautismo, los creyente se insertan en la comunidad de la Iglesia como sociedad visible y como comunidad salvífica invisible. A través del Espíritu Santo, el bautismo convierte a los fieles en miembros vivos del cuerpo de Cristo. En la unidad de acción de la cabeza y el cuerpo, de Cristo y de la Iglesia, todos y cada uno de los creyentes participan en la misión salvífica eclesial. El bautismo sustituye a la circuncisión como señal de la alianza del antiguo pueblo de Dios. En la alianza nueva, el bautismo es expresión de la vocación universal de todos los pueblos a la salvación en el reino escatológico de Dios.

Historia y formulación sistemática de la teología bautismal

La forma externa del bautismo

Para los siglos II y III se desprende el siguiente cuadro (Didajé: bautismo de inmersión o de infusión [= triple inmersión o aspersion con agua]; Justino; Hipólito; Tertuliano): baño de agua en la palabra con la invocación de los nombres de las tres personas divinas, unción, sigilación e imposición de las manos.

Entre las unciones postbautismales deben distinguirse las que forman parte, en sentido estricto, del bautismo, y hoy son interpretadas como ritos explicativos, y las que están asociadas a la imposición de las manos de la confirmación, en cuanto rito distinto del baño de agua. En Oriente destacaba con mayor claridad en el primer plano la unción del bautizado con bálsamo como marca del Espíritu (Cirilo). En Occidente se entendía la imposición de las manos preferentemente en el sentido de una última perfección del bautismo y de una especial donación del Espíritu Santo concedido al bautizado. A partir del siglo V comenzó a ganar importancia también en Occidente,

junto a la unción postbautismal, una unción específica de la confirmación, asociada a la imposición de las manos. Desde el siglo XII se fue entendiendo cada vez más claramente la unción con el crisma como rito propio de la confirmación.

Fue determinante durante toda la época patrística la conciencia de la unidad de la iniciación al bautismo ya la confirmación (baño de agua en la palabra e imposición de las manos, unción, sigilación) y de la primera participación en la celebración de la eucaristía como señal de la plena incorporación a la comunidad y la comunión de la Iglesia.

Temas patrísticos: eficacia objetiva de los sacramentos, bautismo de los niños

Ejercieron una persistente influencia en la intelección del bautismo las controversias con los herejes en el siglo III y los enfrentamientos de Agustín con los donatistas a propósito de la eficacia objetiva de los sacramentos y con Pelagio acerca de la primacía de la gracia transmitida por los sacramentos sobre las obras éticas y ascéticas del cristiano.

De acuerdo con la tradición norteafricana y de una gran parte de la Iglesia oriental, Cipriano de Cartago defendía la opinión de que el bautismo administrado o recibido por herejes no tiene ninguna eficacia, porque el Espíritu Santo no imparte fuera de la Iglesia la gracia del perdón de los pecados y de la justificación. El papa Esteban I insistía, en cambio, siguiendo la tradición romana y alejandrina, en la eficacia objetiva del sacramento, incluso cuando es conferido fuera de los límites de la Iglesia visible y ortodoxa (DH: 110s.).

En el concilio de Arles (314) la práctica romana consiguió general asentimiento en Occidente. Para la validez se requiere el pleno reconocimiento de la Trinidad, el empleo de la fórmula bautismal trinitaria, el cumplimiento físico del rito del baño de agua y la imposición de las manos para recibir el Espíritu (DH 123). El concilio de Nicea (325) no consideraba que en las diferentes prácticas hasta entonces seguidas por las Iglesias locales hubiera un problema dogmático, sino meramente disciplinar (cánones 8;19).

En contra de los donatistas, Agustín afirmaba que la validez del bautismo (a diferencia de su fructuosidad) no depende de la santidad personal, de la ortodoxia o de la pertenencia actual a la Iglesia ni de quien lo administra ni de quien lo recibe. El auténtico ministro de los sacramentos es, en efecto, Cristo. Hablando con propiedad, no hay sacramentos fuera de la Iglesia. Por tanto, siguen siendo sacramentos de la Iglesia incluso cuando los herejes los usurpan. Debe distinguirse entre la falsa doctrina de los herejes y el uso de los sacramentos, que son de Cristo y de la Iglesia. A esta eficacia objetiva en virtud de la forma sacramenti responde la vinculación de la eficacia subjetiva del bautismo a la forma iustitiae (fe y justificación) de quienes lo reciben. Sólo quien no pone ningún obstáculo (cf. el concilio Tridentino: DH 1606) recibe también la remisión de los pecados y el Espíritu Santo. No poner óbice significa poseer la fides ecclesiae y, sobre todo, la caritas, que es el vínculo de la comunión eclesial (Col 3,14).

La práctica de bautizar a los párvulos y lactantes está atestiguada desde el siglo II y los Padres de la Iglesia la tuvieron por tradición apostólica. Se daba, en efecto, la necesaria conexión entre fe y bautismo: los niños eran bautizados por la fe de la Iglesia, representada por los padres y padrinos, a quienes se les confiaba, por tanto, la posterior instrucción catequética fundamental.

De todas formas, debe tenerse presente que no son los actos subjetivos de la fe, la conversión y la obediencia los que producen la justificación. Ocurre lo contrario. El bautismo de los niños es posible a causa de la primacía de la gracia sobre el acto de fe personal. Frente a la reducción del cristianismo a una dimensión ética y ascética, tal como Agustín creía detectar en el pelagianismo, debe destacarse el predominio de la gracia sacramental.

Así se explica que también a los párvulos que no han cometido ningún pecado personal se les bautice «para el perdón de los pecados». De donde se sigue que ya antes de su decisión a favor o en contra de la fe se hallan bajo el poder del pecado de Adán. Con el bautismo, los niños reciben la fe objetiva de la Iglesia como gracia. Cuando alcancen la edad adulta, deberán aceptar libremente e interiorizar esta fe.

En contra de los pelagianos, el canon 2 del sínodo de Cartago del 418 establece: «Quienquiera niegue que los niños recién nacidos del seno de sus madres no han de ser bautizados o dice que, efectivamente, son bautizados para remisión de los pecados, pero que de Adán nada traen del pecado que haya de expiarse por el lavatorio de la regeneración, de donde consiguientemente se sigue que en ellos la fórmula del bautismo "para la remisión de los pecados" ha de entenderse no verdadera, sino falsa, sea anatema» (DH 223; DH 247).

Ante la necesidad del bautismo para la salvación se plantea inevitablemente la pregunta sobre el destino de los niños no bautizados. Agustín opinaba que no consiguen la visión de Dios, porque no se les ha conferido la gracia, pero que tampoco sufren ningún castigo. El castigo sólo recae sobre quienes han cometido pecados personales.

Frente a esta concepción, la Iglesia destaca hoy día la voluntad salvífica universal y la necesidad relativa (es decir, condicional y dependiente de la conciencia de la verdad subjetiva) del bautismo, en el contexto de la doctrina sobre la necesidad de incorporarse a la Iglesia para alcanzar la salvación (LG 14).

Es digna de nota la convicción de la época patristica de que el bautismo de sangre puede transmitir la gracia bautismal sin necesidad de realizar los ritos del bautismo de agua, porque la fe testificada con la propia sangre lleva implícito el deseo de este sacramento.

La teología escolástica del bautismo en el Decreto para los armenios del concilio de Florencia

Acabados los enfrentamientos con los donatistas y los pelagianos en torno al bautismo, este sacramento no fue ya en adelante objeto de grandes controversias. La Escolástica incluyó el tema del bautismo en las categorías de su teología sacramental sistemática (P. Lombardo). Tomás de Aquino entendía el bautismo, a partir de Rom 6 y de acuerdo con la catequesis mistagógica de Cirilo de Jerusalén, como configuración con la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Lo que el rito expresa sensiblemente, ocurre en el interior y se convierte en ley de la vida cristiana (S.th. III q.66 a.2). La configuración con Cristo en el bautismo significa asimismo la incorporación a su cuerpo, que es la Iglesia.

Esta configuración es un renacimiento singular e irrepitable para la vida eterna. La eucaristía garantiza una participación repetida y siempre nueva en la cruz y la resurrección de Cristo, porque se da a sí mismo en el banquete pascual para ser disfrutado muchas veces, con el objetivo

de actualizar en el amor la unión con él y alimentar la vida espiritual. En todos los sacramentos se da la gracia *ex passione Christi et ex interna operatione Spiritus Sancti*.

El Decreto para los armenios del concilio de Florencia (1439) ofrece una síntesis de la evolución de la teología bautismal (DH 1314-1316):

1. El sacramento primero y fundamental es el santo bautismo, que convierte a los fieles en miembros del cuerpo de Cristo. El bautismo es renacimiento en agua y espíritu, para que los bautizados lleguen al reino de Dios y escapen de la muerte eterna que trajo "Adán" sobre todos los hombres.
2. Forma parte del signo visible la fórmula deprecatoria o indicativa por la que se invoca a la Trinidad. La causa primera y determinante de la gracia y del bautismo es el Dios trino; la causa instrumental es el ministro humano.
 1. El ministro ordinario es el sacerdote. En caso de necesidad también pueden administrarlo no sólo los diáconos, sino también los laicos de ambos sexos (cf. Tomás de Aquino, S.th.111 q.67 a.4) e incluso los paganos y los herejes. El único requisito es guardar la forma establecida por la Iglesia y tener la intención de celebrar este acto litúrgico.
 4. Los efectos del bautismo son: la remisión de toda culpa, tanto la original como la de los pecados actuales, y de las penas debidas por ellos, la entrada en el reino de Dios y la expectativa de la visión de Dios uno y trino.
 1. El Decreto para los jacobitas de este mismo concilio (1442) destaca que el bautismo es el único medio para escapar al dominio de la muerte y ser adoptados por hijos de Dios. Por consiguiente, debe ser considerado como el único remedio para los párvulos y se les debe administrar en el plazo más breve posible (DH 1349).

Un nuevo campo de referencia de la justificación, la fe y el bautismo en la Reforma

La Reforma protestante asumió las declaraciones doctrinales de la Iglesia contra el donatismo y el pelagianismo. En la teología del bautismo en cuanto tal no existen divergencias doctrinales respecto a las concepciones católicas.

En Lutero, el bautismo aparece estrechamente vinculado a su concepto de la justificación. La justificación del pecador se produce cuando éste acepta en la fe la inclinación graciosa de Dios a él, revelada en la cruz de Jesús. El bautismo sella la justificación, que procede únicamente de la palabra y de la gracia de Dios, y señala su aceptación en la fe del hombre. El bautismo no produce un efecto creado (*gratia creata*) en el hombre, por lo que tampoco se da una transferencia esencial del estado ontológico de pecador al de santo. De todas formas, también la doctrina de la justificación luterana señala que el justificado es una nueva criatura. Pero éste no puede introducir por sí mismo dicha justificación en su relación con Dios. Es preciso que le sea otorgada una y otra vez en la inclinación creyente al Dios que perdona.

Como la gracia permanece *extra me*, se preserva al creyente de falsas seguridades y se le remite una y otra vez y siempre de nuevo a la gracia del perdón de Dios, prometida al pecador en la

palabra de la proclamación. La fe es, pues, el recurso, prolongado a lo largo de toda la vida, a este perdón. Como señala Pablo (Rom 6,4), el bautismo no es un acontecimiento que pertenece a una época ya pasada de la vida, cuya eficacia se prolonga hasta el momento actual. Para Lutero, el bautismo señala la proclamación singular de la gracia de Dios sobre nosotros. La totalidad de la nueva vida y de la nueva criatura se halla en la graciosa inclinación de Dios a nosotros. Avanzamos hacia esta vida nueva cuando matamos día a día en la fe al pecador que hay en nosotros y dejamos que surja diariamente en nosotros en la fe la entrega confiada a los méritos de Cristo. Así es como recibimos la vida nueva.

De esta concepción de la justificación, con repercusiones en la teología bautismal, se deducen algunas consecuencias respecto de la relación entre el bautismo y los restantes sacramentos, y más en particular respecto de la necesidad del sacramento de la penitencia para quienes han perdido la gracia bautismal por la comisión de pecados mortales.

Según la doctrina patrística y escolástica, los pecados mortales acarrear la pérdida de la gracia de la justificación, pero permanece en los bautizados el carácter sacramental. En consecuencia, el rito de la reconciliación del pecador con la Iglesia es señal de que se ha alcanzado un verdadero perdón de los pecados y de que ha sido plenamente restituida la gracia de la justificación.

Dado que Lutero sitúa la auténtica esencia del pecado en la incredulidad, la conversión sólo puede consistir en la renovación de la fe. Esta renovación acontece en virtud de una reorientación a la palabra de Dios, definitivamente revelada en el acontecimiento del bautismo como disposición de Dios al perdón. De donde se seguiría que la penitencia no es un sacramento específico ni tiene un efecto sacramental. La penitencia es la renovación y la acreditación de la fe en el recuerdo de la promesa pronunciada por Dios en el bautismo. Mediante el arrepentimiento y la penitencia diaria, es «ahogado» en nosotros el viejo Adán. En la fe morimos al pecado y al deleite maligno que aún actúa en nosotros, es decir, a la concupiscencia.

En la controversia con los baptistas y los antisacramentarios, Lutero defendió con firmeza la práctica del bautismo de los niños. Pero esta opinión no tiene sentido si no se admite a la vez la eficacia objetiva de los sacramentos.

La doctrina del concilio Tridentino

El concilio de Trento habló de la teología del bautismo en el contexto del pecado original (1546) y en su Decreto sobre la justificación (1547).

Por justificación entiende el concilio «no sólo la remisión de los pecados, sino también la santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser heredero según la esperanza de la vida eterna» (DH 1528). Esta justificación tiene su origen en la voluntad gratuita de Dios y en los méritos de Cristo. Su causa instrumental es el sacramento del bautismo, entendido como sacramento de la fe. No sólo confiere la justicia, sino que suscita además las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. A esto se debe que pueda aceptarse libremente la gracia en la realización subjetiva de la conciencia (DH 1529). Por donde se advierte -tal como declara el Decreto sobre el pecado original- que el bautismo es instrumento necesario para la remisión de los pecados personales y para la eliminación del pecado

original. y aquí se encuentra la razón de que se bautice a los párvulos, no en apariencia sino realmente, «para la remisión de los pecados» (canon 4: DH 1514).

En los bautizados no hay ya nada pecaminoso. Ha quedado radicalmente extirpado el verdadero ser y la esencia del pecado. Sería erróneo afirmar que lo único que ocurre es que no se imputa el pecado. El antiguo Adán ha muerto verdaderamente con Cristo en el bautismo. El hombre nuevo, creado en verdadera justicia y santidad, resucita con Cristo (cf. Ef 4,22; Col 3,9s.). Ahora es, sin mancha de pecado, hijo de Dios y coheredero con Cristo (Rom 8,17). Y aunque en los bautizados siga existiendo todavía, y por todo el resto de su vida, la concupiscencia y la inclinación al pecado, esta concupiscencia no constituye de por sí un pecado real y verdadero. No hay aquí contradicción alguna con Pablo, que algunas veces, y por concisión del lenguaje, le da esta denominación (Rom 6,12), porque surge del pecado ya él inclina. La concupiscencia permanece en los bautizados no porque el efecto del bautismo haya sido, por así decirlo, demasiado débil, sino para la lucha, para la acreditación y para el crecimiento de la vida cristiana (canon 5: DH 1515), es decir, para que el hombre pueda realizar por sí, y en la gracia, la aceptación activa de su redención. El hombre es asumido, con su libertad, en el acontecimiento de la redención y capacitado para una cooperación en libertad.

El Decreto sobre los sacramentos en general contiene 14 cánones sobre el bautismo y tres sobre la confirmación (DH 1614-1630). Expresado con formulación positiva, se afirma:

Canon 3: La verdadera doctrina sobre el sacramento del bautismo es la expuesta por la Iglesia romana (DH 1616).

Canon 4: El bautismo administrado o recibido por herejes en la debida forma y con la debida intención es bautismo verdadero (DH 1617; cf. también canon 12, DH 1625).

Canon 5: No cae dentro de la competencia de los individuos decidir libremente si reciben, o no, el bautismo como causa instrumental de la transmisión de la salvación, porque, en su condición de instrumento, es necesario para la salvación (DH 1618).

Canon 6: El bautizado puede perder la gracia como consecuencia del pecado, incluso en el caso de que no abandone la fe (DH 1619).

Cánones 7-9: El bautizado no se compromete solo a la fe, sino también al cumplimiento de los preceptos divinos, a la observancia de la disciplina de la Iglesia y a la fidelidad a los votos emitidos después del bautismo (en contra de la declaración de Lutero de que este sacramento libera de los votos monacales posteriores al mismo, DH: 1620-1622).

Canon 10: Los pecados cometidos después del bautismo no se perdonan ni se convierten en veniales por el solo recuerdo y la fe en el bautismo recibido (DH 1623).

Cánones 11-14: Está prohibida, bajo cualquier circunstancia, la reiteración del bautismo válidamente administrado. El bautismo de los niños es válido, verdadero, no deficiente. Los niños bautizados son verdaderos fieles y miembros de la Iglesia. Han sido bautizados en la fe de la Iglesia que, por supuesto, más adelante debe ser desarrollada, mediante la instrucción, para que llegue a convertirse en fe personal (DH 1624-1628).

Nuevos acentos en el II concilio Vaticano

La Constitución sobre la sagrada liturgia (SC) y la Constitución sobre la Iglesia (LG 7) entienden el bautismo como inserción en el misterio de pascua y, con ello, como configuración con la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

«Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por tal carácter al culto de la religión cristiana y, regenerados como hijos de Dios, tienen el deber de confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios por medio de la Iglesia» (LG 11).

En virtud del bautismo comparten todos los creyentes la esencia y la vida sacramental de la comunidad eclesial y la misión salvífica sacerdotal de la Iglesia. Ejercen su sacerdocio en la recepción de los sacramentos, en la oración, en la acción de gracias, en el testimonio de una vida santa y en la negación de sí del amor activo al prójimo (LG 10). El bautismo y la confirmación son las bases sacramentales del apostolado de los laicos, que realizan, a su propia manera, la esencia apostólica y el encargo dado a la Iglesia: «En la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión. A los apóstoles ya sus sucesores les confió Cristo el encargo de enseñar, de santificar y de regir en su mismo nombre y autoridad. Los seculares, hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen su cometido en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo» (AA 2).

«Los cristianos seculares obtienen el derecho y la obligación del apostolado por su unión con Cristo, Cabeza. Ya que, insertos por el bautismo en el Cuerpo místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, son destinados al apostolado por el mismo Señor... La caridad, que es como el alma de todo apostolado, se comunica y mantiene con los sacramentos, sobre todo de la eucaristía. El apostolado se ejercita en la fe, en la esperanza y en la caridad, que derrama el Espíritu Santo en los corazones de todos los miembros de la Iglesia» (AA 3; cf. LG 31).

El bautismo es también el fundamento de un vínculo sacramental de todos cuantos lo han recibido entre sí y con Cristo (LG 14). De ahí que no sea completa la separación de las Iglesias y las comunidades cristianas ni entre sí ni respecto de la Iglesia católica. A través del bautismo se da un primer nivel de unión sacramental y de realización existencial sacramental de la única e indivisible Iglesia de Cristo. Por tanto, debe entenderse el bautismo como el fundamento sacramental de todos los movimientos ecuménicos (UR 22).

El concilio admite, con toda la tradición cristiana, que el verdadero y auténtico ministro del bautismo es Cristo (SC 7). Con un cierto distanciamiento respecto de la tradición se dice que, además de los obispos y los sacerdotes, también los diáconos pueden administrar el bautismo solemne (LG 29; cf. el CIC de 1983, canon 861). En el Decreto para los armenios del concilio de Florencia únicamente se menciona a los primeros como ministros ordinarios. Según este documento, el diácono sólo podía administrarlo en caso de necesidad y como ministro extraordinario (DH 1315).

DEL BAUTISMO (Cann. 849 - 878)

849 El bautismo, puerta de los sacramentos, cuya recepción de hecho o al menos de deseo es necesaria para la salvación, por el cual los hombres son liberados de los pecados, reengendrados como hijos de Dios e incorporados a la Iglesia, quedando configurados con Cristo por el carácter

indeleble, se confiere válidamente sólo mediante la ablución con agua verdadera acompañada de la debida forma verbal.

DE LA CELEBRACIÓN DEL BAUTISMO

850 El bautismo se administra según el ritual prescrito en los libros litúrgicos aprobados, excepto en caso de necesidad urgente, en el cual deben cumplirse sólo aquellas cosas que son necesarias para la validez del sacramento.

851 Se ha de preparar convenientemente la celebración del bautismo; por tanto:

1 el adulto que desee recibir el bautismo ha de ser admitido al catecumenado y, en la medida de lo posible, ser llevado por pasos sucesivos a la iniciación sacramental, según el ritual de iniciación adaptado por la Conferencia Episcopal, y atendiendo a las normas peculiares dictadas por la misma;

2 los padres del niño que va a ser bautizado, y asimismo quienes asumirán la función de padrinos, han de ser convenientemente ilustrados sobre el significado de este sacramento y las obligaciones que lleva consigo; y debe procurar el párroco, personalmente o por medio de otras personas, que los padres sean oportunamente instruidos con exhortaciones pastorales e incluso con la oración en común, reuniendo a varias familias, y visitándolas donde sea posible hacerlo.

852 § 1. Las disposiciones de los cánones sobre el bautismo de adultos se aplican a todos aquellos que han pasado de la infancia y tienen uso de razón.

§ 2. También por lo que se refiere al bautismo, el que no tiene uso de razón se asimila al infante.

853 Fuera del caso de necesidad, el agua que se emplea para administrar el bautismo debe estar bendecida según las prescripciones de los libros litúrgicos.

854 El bautismo se ha de administrar por inmersión o por infusión, de acuerdo con las normas de la Conferencia Episcopal.

855 Procuren los padres, los padrinos y el párroco que no se imponga un nombre ajeno al sentir cristiano.

856 Aunque el bautismo puede celebrarse cualquier día, es sin embargo aconsejable que, de ordinario, se administre el domingo o, si es posible, en la vigilia Pascual.

857 § 1. Fuera del caso de necesidad, el lugar propio para el bautismo es una iglesia u oratorio.

§ 2. Como norma general, el adulto debe bautizarse en la iglesia parroquial propia, y el niño en la iglesia parroquial de sus padres, a no ser que una causa justa aconseje otra cosa.

860 § 1. Fuera del caso de necesidad, no debe administrarse el bautismo en casas particulares, a no ser que el Ordinario del lugar lo hubiera permitido por causa grave.

§ 2. A no ser que el Obispo diocesano establezca otra cosa, el bautismo no debe celebrarse en los hospitales, exceptuando el caso de necesidad o cuando lo exija otra razón pastoral.

DEL MINISTRO DEL BAUTISMO

861 § 1. Quedando en vigor lo que prescribe el \cong c. 530, 1, es ministro ordinario del bautismo el Obispo, el presbítero y el diácono.

§ 2. Si está ausente o impedido el ministro ordinario, administra lícitamente el bautismo un catequista u otro destinado para esta función por el Ordinario del lugar, y, en caso de necesidad, cualquier persona que tenga la debida intención; y han de procurar los pastores de almas, especialmente el párroco, que los fieles sepan bautizar debidamente.

862 Exceptuando el caso de necesidad, a nadie es lícito bautizar en territorio ajeno sin la debida licencia, ni siquiera a sus súbditos.

863 Ofrézcase al Obispo el bautismo de los adultos, por lo menos el de aquellos que han cumplido catorce años, para que lo administre él mismo, si lo considera conveniente.

DE LOS QUE VAN A SER BAUTIZADOS

864 Es capaz de recibir el bautismo todo ser humano aún no bautizado, y sólo él.

865 § 1. Para que pueda bautizarse a un adulto, se requiere que haya manifestado su deseo de recibir este sacramento, esté suficientemente instruido sobre las verdades de la fe y las obligaciones cristianas y haya sido probado en la vida cristiana mediante el catecumenado; se le ha de exhortar además a que tenga dolor de sus pecados.

§ 2. Puede ser bautizado un adulto que se encuentre en peligro de muerte si, teniendo algún conocimiento sobre las verdades principales de la fe, manifiesta de cualquier modo su intención de recibir el bautismo y promete que observará los mandamientos de la religión cristiana.

866 A no ser que obste una causa grave, el adulto que es bautizado debe ser confirmado inmediatamente después del bautismo y participar en la celebración eucarística, recibiendo también la comunión.

868 § 1. Para bautizar lícitamente a un niño, se requiere:

1 que den su consentimiento los padres, o al menos uno de los dos, o quienes legítimamente hacen sus veces;

2 que haya esperanza fundada de que el niño va a ser educado en la religión católica; si falta por completo esa esperanza debe diferirse el bautismo, según las disposiciones del derecho particular, haciendo saber la razón a sus padres.

§ 2. El niño de padres católicos, e incluso de no católicos, en peligro de muerte, puede lícitamente ser bautizado, aun contra la voluntad de sus padres.

869 § 1. Cuando hay duda sobre si alguien fue bautizado, o si el bautismo fue administrado válidamente, y la duda persiste después de una investigación cuidadosa, se le ha de bautizar bajo condición.

870 El niño expósito o que se halló abandonado, debe ser bautizado, a no ser que conste su bautismo después de una investigación diligente.

871 En la medida de lo posible se deben bautizar los fetos abortivos, si viven.

DE LOS PADRINOS

872 En la medida de lo posible, a quien va a recibir el bautismo se le ha de dar un padrino, cuya función es asistir en su iniciación cristiana al adulto que se bautiza, y, juntamente con los padres, presentar al niño que va a recibir el bautismo y procurar que después lleve una vida cristiana congruente con el bautismo y cumpla fielmente las obligaciones inherentes al mismo.

873 Téngase un solo padrino o una sola madrina, o uno y una.

874 § 1. Para que alguien sea admitido como padrino, es necesario que:

1 haya sido elegido por quien va a bautizarse o por sus padres o por quienes ocupan su lugar o, faltando éstos, por el párroco o ministro; y que tenga capacidad para esta misión e intención de desempeñarla;

2 haya cumplido dieciséis años, a no ser que el Obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el párroco o el ministro consideren admisible una excepción;

3 sea católico, esté confirmado, haya recibido ya el santísimo sacramento de la Eucaristía y lleve, al mismo tiempo, una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir;

4 no esté afectado por una pena canónica, legítimamente impuesta o declarada;

5 no sea el padre o la madre de quien se ha de bautizar.

§ 2. El bautizado que pertenece a una comunidad eclesial no católica sólo puede ser admitido junto con un padrino católico, y exclusivamente en calidad de testigo del bautismo.

Eucaristía

Teología bíblica del memorial y la Alianza.

- a) **El Memorial:** es un concepto fundamental en la vida de Israel. Va siempre asociado a un objeto sagrado o rito y tiene como finalidad recordar las hazañas que Dios hizo en el pasado y ponerlas así ante los ojos de Dios, de modo que él recuerde, actualizándola, la salvación y la liberación concedidas a Israel.

Memorial ante Dios era la berakkah, la bendición de alabanza a Dios, como acción de gracias. Era el memorial de la palabra por ser recuerdo de las proezas hechas por Dios. Junto a un memorial de tipo subjetivo, surge ya un sentido más fuerte del memorial en la medida en que se une al nombre revelado de Dios, en este caso el recuerdo del nombre de Dios es operativo y eficaz.

Memorial serán también los nombres de los hijos de Israel grabados en piedras preciosas colocadas sobre los hombros del sacerdote (Ex. 28, 12-19). También el sonido de las trompetas, etc.

El memorial por excelencia era la Pascua, en la cual el pueblo recordaba el acontecimiento salvífico que le había dado su existencia como pueblo y esperaba la presencia continua y salvadora de Dios. En este sentido es un acto de culto repetido periódicamente que le compromete a renovar los prodigios realizados en otros tiempos.

Por otro lado había una fusión de dos tiempos de la historia, el presente y la salida de Egipto, en el misterio de la comida. El acontecimiento se hacía presente, y cada uno se hacía contemporáneo del acontecimiento.

b) La Alianza:

El contenido de la Alianza

Si distinguimos en el contenido de la Alianza entre su contenido "objetivo" y "subjetivo", podemos establecer algunas precisiones.

El contenido objetivo es una relación de paz, el elemento shalom: El compromiso del pacto mira ante todo a la constitución de una relación de shalom (= paz, no perjuicio, integridad) entre las dos partes contrayentes. En concreto la shalom del pacto significa. Vida-no muerte, bién-no mal, bendición-no - maldición. Así lo encontramos en Dt 30,15 y 19: "Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas, tú y tu descendencia".

Tengamos en cuenta que nuestra palabra "paz" expresa sólo inadecuadamente la idea de shalom, Como dice Von Rad: "shalom designa de hecho la integridad, la totalidad de una relación comunitaria, y por tanto un estado de armonía, de equilibrada compensación de los derechos y de las necesidades entre las dos partes contrayentes".

Pero también podemos considerar el aspecto psicológico o subjetivo del contenido, que consisten en dos actitudes: el hesed, y el emet. Hesed se puede describir como misericordia, redención (perdón), por una parte; bendición y no maldición divina por la otra. También aparece como amor, tanto de la parte divina como de la humana como ciencia, conocimiento, intimidad (cf. Os 6,6), En el contexto de la Alianza el contenido más importante es el de elección, predilección. Junto al hesed encontramos el emet que puede toma: diversas formas, pero que en su conjunto significan lo siguiente: "El complejo de actitudes de lealtad, fidelidad y confianza, fe dada-aceptada y mantenida,... que constituye Justamente el verdadero eje de funcionamiento de una herit: es la veritas' que es atestiguada con un juramento de pacto".

De todos modos, si queremos fijar el elemento determinante, específico para el concepto y el contenido de la alianza, entre los dos debemos quedarnos con hesed/. Porque en este término se encuentra expresada la noción de elección, de predilección, que es esencial para la alianza. Mientras que emet es fidelidad al pacto ya establecido, y por lo tanto lo supone y no lo crea.

La Alianza, centro de la religión de Israel

Podemos concluir señalando la importancia de la alianza tanto en lo que respecta a la revelación de Dios, como a la vida religiosa de Israel.

Por cierto Dios se manifiesta a través de sus obras, y la revelación bíblica de Dios no es otra que la misma Historia de la Salvación, la historia de Dios que obra en el mundo. Y si bien es cierto que podemos arribar a Dios a través de la creación, el Dios bíblico es conocido, sobre todo, a través de la alianza. "La Alianza nos introduce así en la revelación del Dios viviente con todo su misterio y toda su paradoja... Ella constituye el corazón de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento". De este modo, a través de la Alianza se hacen manifiestos los rasgos del Dios de la Biblia, que son la verdad y la justicia, el amor y la santidad.

Por otra parte, la alianza mira a la vida del pueblo, mucho más allá de un simple modo literario. Ella le da un medio para comprender lo que vive, un modelo de interpretación de su misma historia, la que cumplido la alianza, y el retorno señalará el comienzo de una nueva alianza, un nuevo modo de entenderla que es ya preparación inmediata a la Nueva Alianza que sellará Jesucristo.

Por todo esto podemos considerar a la Alianza un concepto central de la fe de Israel: El concepto de Alianza entre Yahvéh e Israel es... el concepto que la religión está fundada... en la elección: Elección de Dios de su pueblo y "elección" de este por Dios, su decisión libre de serle obediente y fiel. Entendida de este modo, «alianza» es una expresión central de la fe distintiva de Israel como «pueblo de Yahvéh», los hijos de Dios por adopción y decisión libre más que por naturaleza o necesidad.

*** La celebración de la Alianza:**

La Alianza del Sinaí

Encontramos la narración de la Alianza del Sinaí en Ex 24,1-11, cuyo núcleo, del versículo 3 al 8, es posiblemente de origen elohista, y comprende los siguientes elementos:

1. Moisés construye un altar al pie del monte, que representa a Yahvéh, y doce estelas por las doce tribus de Israel.
2. Siguen holocaustos y sacrificios de comunión como ofrenda a Yahvéh.
3. Moisés derrama la mitad de la sangre sobre el altar.
4. Lectura del libro de la alianza frente al pueblo y su respuesta de aceptación.
5. Aspersión de la sangre sobre el pueblo acompañadas de las palabras: "esta es la sangre de la Alianza que Yahvéh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras" (Ex 24,8).

Podemos notar cómo Moisés derrama la sangre sobre el altar que representa a Yahvéh antes de recibir el consentimiento del pueblo a la ley, que les lee: el donde Dios es absoluto, sin quedar condicionado por la voluntad de los hombres.

Para verter la sangre sobre el altar, Moisés no espera la lectura de la ley ni el consentimiento del pueblo; es que el don de Dios y su promesa no dependen del previo acuerdo de la multitud: por parte de Dios no hay condiciones, todo es pura liberalidad, pura gratuidad, da sin volver atrás. Por parte del hombre, al contrario, la alianza comporta siempre un elemento precario, es decir, la conformidad de la voluntad libre aceptando el don gratuito de Dios comprometiéndose, mediante una promesa, a serle fiel.

La Sangre de la Alianza

Dios que había liberado al pueblo de Israel sacándolo de Egipto, lo conduce al desierto donde tiene lugar la alianza que establece con él. Así como el éxodo ha sido el acontecimiento determinante de la historia de Israel, así la Alianza va a ser la institución fundamental que regule las relaciones entre Dios y su pueblo.

Entre los nómadas era usual el rito de la sangre: se hacían incisiones y luego chupaban la sangre que de ellas manaban., o mezclaban mutuamente las sangres, significando así su unión. En Israel, sin embargo, se utilizaban formas más solemnes.

Para los hebreos la sangre, era el lugar donde se encontraba la vida. Cuando se mataba al animal, salía de su sangre un hálito o vapor que representaba el alma, y que se identificaba con el principio vital, nefesh, o vida. Surge de aquí la prohibición de comer la sangre.

Respetar la sangre es reconocer el poder exclusivo de Dios sobre la vida, y de ahí deriva su función en los sacrificios de expiación, en los cuales es usada como medio de restablecer la vida entre Dios y el hombre, vida que el pecado había roto.

Por eso el asperjar de todo el pueblo (Ex 24,3-11), viene a significar que entre Dios y el pueblo va a darse una vida común, da al pueblo una parte de su privilegio divino, lo tratará como un hijo.

El festín mesiánico del reino

En el AT. encontramos dos líneas que corresponden a la fenomenología de todas las religiones con respecto al banquete sagrado: comer ante Dios, en presencia de Dios y comer al Dios o del Dios. Si bien esta última aparece más velada, simbolizada en el comer la sabiduría que personifica a Dios, o comer la palabra de Dios. De todos modos las dos expresan un mismo concepto fundamental, de comunión con Dios.

- Como ejemplo de la primera línea podemos citar Ex 24,7-11, donde Moisés y los ancianos de Israel celebran un banquete de comunión como culminación de la alianza que se ha sellado entre Dios y el pueblo, y esto es en la presencia del mismo Dios.

- La segunda línea la vemos en dos textos de la literatura sapiencial que presenta a la sabiduría., que es rasgo fundamental de Dios, como personificada., y así se ofrece para ser comida: Eclo 24,17-21 y Prov. 9, 1-5. También se habla de comer la palabra de Dios, en Ez 2,8-3,4, texto que resuena en el NT., en Ap 10,8-10.

En la línea más específicamente histórico-salvífica., el AT nos presenta el Reino de Dios, donde:

- De modo negativo: se alcanzará la liberación de toda esclavitud, de toda enfermedad, división injusticia, guerra, de toda limitación;
- de modo positivo: El Reino es libertad, justicia., paz., abundancia, salud, unidad, armonía cósmica., como don que brota de una comunión plena con Dios., hasta llegar a una fiesta que no termina.

TEXTOS: Is 24,21-23; 33,20-24; 52,7-10; Ez 20,33.38-41; Miq 2,12-13; 4,1-8; Sof 3,14-15.20; Zac 14,1.6-9.14-16.

Pero el Reino se concentra en la promesa Mesiánica, a través de la promesa a David y su descendencia. El Mesías, como síntesis, traerá el Espíritu, la fuerza divina., como fuente profunda de sabiduría, justicia, eliminación de la pobreza, reconciliación, unidad, paz. Llega un tiempo de abundancia y de paz. desaparece el hambre.

TEXTOS: Is, 11,1-16; 61,1-2; 55,1-4; 42,1-3; Jer 23,5-8; Ez 34,23-31; 37,22-26; Am 9,11-14.

Por eso el banquete mesiánico será un símbolo de esta presencia salvadora, con un sentido a la vez escatológico: Cf. Is 25,6.8-10, y Jer 31,10-14.

Por último podemos citar un grupo de textos de la tradición deuteronomista que presentan el sacrificio de comunión, con un sentido social que hoy tiene toda actualidad: De lo que se sacrifica a Dios una parte se reserva para un banquete de comunión, al cual se invitará al levita, al

emigrante, al huérfano ya la viuda para que estos pobres participen de la comida. La comida religiosa se "historiza", como signo de reconciliación con los discriminados y excluidos.

b) La eucaristía en el testimonio bíblico:

La comida comunitaria con Jesús como señal del reino de Dios escatológico

La institución de un banquete sacramental como memorial de la última cena de Jesús con sus discípulos antes de su pasión concuerda con el rasgo esencial de su misión de anunciar el reino de Dios y de convertirlo en realidad en el destino de su persona. Entre las acciones significantes en que acontece el reino de Dios se encuentran la curación de enfermos, la expulsión de los poderes malignos del pecado y de la muerte y las comidas de Jesús con los pobres, los pecadores y los marginados (cf. Mc 2,16.19). Anticipaba así el banquete nupcial escatológico (Mt 8,11; 22,1-14; 25,1-3; cf. Is 25,6; 65,13; Ap 19,9).

La comida milagrosa de varios miles de personas debe entenderse como paralelismo que supera la comida del pueblo de Dios en el desierto con el maná que Dios hizo descender del cielo (Mc 6,31-44; 8,1-10; Mt 14,14-21; 15,32-39; Lc 9,10-17). Mediante esta acción, Jesús demuestra ser el nuevo Moisés. Es el mediador de la alianza nueva, «el profeta que vendrá al mundo» (cf. Jn 6,14.32; Dt 18,15.18).

No puede desligarse esta praxis del reino de Dios del destino de la persona de Jesús. Su suerte está asociada a la fe o la incredulidad, ala aceptación o el rechazo mortal de su misión. Con su entrega obediente hasta la muerte en cruz responde vicariamente por los destinatarios del reino de Dios. La cruz de Jesús se convierte así en señal poderosa del amor victorioso de Dios a los pecadores y de la apertura de un nuevo espacio vital para los hombres en el reino por venir. En la última cena, en la que alcanzan su plenitud las restantes celebraciones y señales del reino de Dios, el mismo Jesús explica la conexión interna entre su singular comunión con el Padre (relación Abba) y su misión como mediador de este reino.

La última cena y la fundación de la alianza escatológica por Jesús

La eucaristía eclesial tiene un inequívoco punto de referencia histórico en la celebración de la última cena de Jesús con sus discípulos. Han llegado hasta nosotros cuatro relatos del suceso. Está, por un lado, la forma tradicional y textual paulino-lucana; 1Cor 11,23-26; Lc 22,15-20 y, por otro lado, el texto de las redacciones de Marcos y Mateo; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29. A ellos debe añadirse el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún, que desarrolla cristológicamente el misterio de la eucaristía (Jn 6,22-71).

El banquete sacramental conmemorativo instituido por Jesús la víspera de su muerte fue inicialmente denominado «cena del Señor» (1Cor 11,20), «mesa del Señor (1Cor 10,21) o «fracción del pan» (1Cor 10,16; Hch. 2,42; 20,11). En la época post-apostólica pasó muy pronto a utilizarse, como concepto especializado, el término «eucaristía» (= acción de gracias; (Didajé; Ignacio de Antioquía, Ef 13,1; Justino. En el espacio latino parlante se generalizó el uso del vocablo missa, tomado de la fórmula de despedida ite, missa est).

Aunque no es posible reconstruir el texto literal exacto de las decisivas palabras explicativas de Jesús acerca del pan y el vino (debe tenerse en cuenta que los relatos de los evangelios llevan ya la marca de la práctica litúrgica de las comunidades), sí se puede, en cambio, conocer su genuina intención.

La forma tradicional literaria más antigua, transmitida y testificada por Pablo, insinúa, por el colorido del lenguaje, un origen palestino, lo que permite rastrear la forma textual de esta tradición hasta el año 40 d.C. Todas sus fuentes concuerdan en que, antes de entregarse a la muerte, Jesús celebró una cena de despedida con sus discípulos. Al igual que los patriarcas y los mensajeros de Dios, según las concepciones del judaísmo tardío (cf. Gen 27: despedida de Isaac), recapitula aquí Jesús la obra de su vida y se vuelve, bendiciéndolos, a sus discípulos. La

bendición es su testamento y la herencia que les deja. Es un testamento válido para el futuro. La cena de despedida revela algunos puntos de conexión con la celebración del banquete de Pascua: tiene lugar el día anterior a la fiesta pascual y toma de ella algunos de sus aspectos básicos. Pero dentro de esta comida instituye Jesús algo absolutamente nuevo, al dar al rito de apertura y al de conclusión un nuevo sentido.

La fórmula de bendición habitual (= eulogia) del jefe de la casa, con la distribución (= fracción) del pan, da ocasión para una oración de agradecimiento de Jesús que le revela como el mediador de la nueva alianza. Toma el pan en sus manos y lo da a sus discípulos como «su cuerpo», que entrega por ellos y por la salvación de los hombres.

Acabada la cena, toma la copa de la bendición, pronuncia sobre ella la oración de acción de gracias, la entrega a los discípulos como «su sangre» que será derramada «por los muchos» (los muchos del pueblo respecto al único mediador, es decir, por todos) y funda una alianza nueva (cf. Ex 24,8), en cuanto que en el pan y el vino que les da hace presente su entrega en la cruz, su cuerpo entregado y su sangre derramada.

El proceso de formación de la forma básica de la eucaristía en la primitiva Iglesia

El mandato de Jesús «haced esto en mi memoria», transmitido por Pablo y Lucas, no significa que los discípulos deban repetir la última cena en cuanto tal. Como comida de despedida es irrepetible. Lo que debe hacerse en memoria de Jesús se refiere a las dos acciones eucarísticas por él prefiguradas con la entrega del pan y el vino como señales de la entrega vicaria de su vida para la consumación del reino de Dios.

En fechas tempranas, la secuencia: palabras eucarísticas sobre el pan -celebración de la cena-, palabras eucarísticas sobre la copa, fue sustituida por una secuencia nueva: primero una comida comunitaria (ágape), seguida de la doble acción litúrgica. La celebración en su conjunto todavía tiene en Pablo la denominación de cena del Señor. Pero también se podían llevar a cabo las celebraciones eucarísticas estrictas, sin el precedente banquete comunitario. Este banquete estaba asociado a la doble acción eucarística sobre todo los domingos (1Cor 16,2; Hch. 20,7; cf. Ap 1,10).

En aquella ocasión se anunciaba el evangelio (presentado a partir de las «Memorias» de los apóstoles) y se oraba en común para fortalecer la comunión (Hch. 2,42). Ya el relato pascual de los discípulos de Emaús insinúa la conexión interna entre la explicación de las Escrituras y la fracción del pan (Lc 24,25-32). Además, se cantaban salmos, himnos y cantos espirituales (Ef 5,19).

En la visita de despedida de Pablo a Tróade se reunieron los cristianos el primer día de la semana (= el domingo). Tras un largo discurso de Pablo, «partió el pan con ellos» (Hch. 20,7-12).

Ante los posibles abusos con ocasión de las comidas comunitarias (consumición de vino, discriminación de los pobres que no podían aportar nada), se tomó, al fin, la decisión de establecer una clara separación entre la comida y la eucaristía en sentido estricto (cf. 1Cor 11,20). La eucaristía se celebraba en las primeras horas del día, porque Cristo resucitó en la mañana de Pascua.

A mediados del siglo II, Justino Mártir testimonia la estructura litúrgica y la comprensión de la fe de la eucaristía: «El día llamado domingo, se reúnen todos... Se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas... Cuando el lector concluye, el presidente pronuncia un discurso, en el que exhorta e incita a imitar todos estos bienes... A continuación nos ponemos en pie y

elevamos oraciones (súplicas). Una vez acabada la oración, nos saludamos los unos a los otros con el saludo de la paz. Luego se lleva al presidente de los hermanos pan y una copa de vino.

Él los toma, dirige alabanzas y glorificaciones al Padre de todas las cosas por medio del nombre de su Hijo y del Espíritu Santo y pronuncia una larga acción de gracias (eucaristía) para que seamos dignos de estos dones. Cuando han finalizado las súplicas y la solemne oración de acción de gracias, todo el pueblo muestra su asentimiento con el Amén... Tras la acción de gracias del presidente y el asentimiento de todo el pueblo, los... diáconos... dan a cada uno de los presentes el pan, el vino y el agua bendecidos y lo llevan también a los ausentes.

A este alimento lo llamamos eucaristía. Sólo pueden compartirlo quienes tienen por verdadera nuestra doctrina, han recibido el baño para la remisión de los pecados y la regeneración y viven según las instrucciones de Cristo. Porque no tomamos estas cosas como pan ordinario y como acción de gracias usual, sino que del mismo modo que Jesucristo, nuestro redentor hecho carne por la Palabra de Dios, ha tomado carne y sangre para nuestra salvación, así también -tal como se nos ha enseñado- el alimento -consagrado por una oración de acción de gracias que procede de él mismo- con el que es alimentada nuestra carne y nuestra sangre mediante la conversión, es carne y sangre de este Jesús encarnado. Porque los apóstoles, en las memorias por ellos escritas que se llaman evangelios, han transmitido... que Jesús tomó el pan, dio las gracias y dijo: "Haced esto en mi memoria, esto es mi cuerpo"; y de igual modo, tomó la copa, dio gracias y dijo: "Esto es mi sangre"».

El II concilio Vaticano resume acertadamente: «Las dos partes de que consta la misa, a saber, la liturgia de la palabra y la eucaristía, están tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto» (SC 56).

Principales textos del NT.

Son cuatro los textos básicos en el NT. en donde aparece la institución de la eucaristía en la última Cena. Ellos son: Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 15-20; y 1Cor. 11, 23-26.

- **Renovación litúrgica y convergencia ecuménica:**

La práctica y la teología eucarísticas del siglo XX han estado marcadas en el campo católico especialmente por estos factores: el papa Pío X (1903-1914) abogó por la comunión frecuente «Y diaria, a ser posible». El movimiento litúrgico redescubrió la importancia de los signos y especialmente el carácter de banquete de la Misa. El concilio Vaticano II (1962-1965) superó el concepto reducido de la presencia real al hablar de la presencia de Cristo no tan sólo en el pan y el vino sino también en los demás sacramentos, en la palabra de la predicación y (con una referencia explícita a Mt 18,20) en la comunidad congregada (cf. SC 7). E introdujo ciertas reformas con vistas a una «participación plena y activa de todo el pueblo (totus populi plena et actuosa participatio) (SC 14; cf. 19, 41, 48, 50).

El propio concilio dio paso, entre otras cosas, a la lengua vernácula (aunque al principio con ciertas limitaciones y cautelas) (SC 36, 54) y al cáliz de los seglares (SC 55). Después del concilio las reformas ampliaron el uso posible de las lenguas vernáculas a toda la liturgia y condujeron a la recitación en voz alta del canon, de modo que (icuatro siglos después de la reclamación de los reformadores protestantes!) volvió a hacerse patente el carácter de predicación de la eucaristía, mientras que la posición del sacerdote respecto de la asamblea y la nueva configuración de la mesa del altar permitieron reconocer de nuevo la forma cristiana

primitiva de comunión convival. En la práctica creciente de reunirse ocasionalmente en pequeños grupos para celebrar la eucaristía van surgiendo las experiencias correspondientes.

Dentro del protestantismo europeo se dio una aproximación de contenidos con las tesis de Arnoldshain (1957) y con la concordia de Leuenberg (1973) se estableció oficialmente (por primera vez desde la reforma protestante) la comunión de la cena entre las Iglesias evangélicas. Entre la Iglesia romano-católica y las demás Iglesias cristianas el diálogo sobre la eucaristía en el plano eclesial oficial se abrió con el documento (publicado en 1978 por la comisión mixta romano-católica-evangélico-luterana) sobre la cena del Señor, con la declaración de convergencia (firmada en Lima en 1982) de la comisión para la fe y la constitución de la Iglesia del Consejo Ecuménico de las Iglesias (la Iglesia romano-católica pasó a ser miembro de pleno derecho de dicha comisión en 1968), y con el estudio *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?* (elaborado por encargo de la comisión ecuménica mixta y publicado en 1986).

La renovación litúrgica y el diálogo ecuménico también se han dejado sentir en la teología católica reciente. Las innovaciones partieron, antes de que alcanzasen a la teología dogmática, ante todo de la reflexión sobre nuevas experiencias litúrgicas (Romano Guardini [muerto en el 1968], Joseph Pascher [muerto en el 1979]), apoyada en los estudios histórico-litúrgicos y sobre todo patristicos (Odo Casel [muerto en el 1948], Joseph Andreas Jungmann [muerto en el 1975] y hallaron acceso a la teología sistemática con ayuda de la hermenéutica, que se desarrolló sobre todo en la exégesis bíblica y en la historia de las religiones.

En cuanto al contenido, se insistía ahora especialmente en el carácter convival, en la función de anamnesis o conmemoración y en la importancia teológica de la palabra, a la vez que se reelaboraba el concepto de sacrificio. Las reflexiones hermenéuticas contribuyen a sacar a luz los distintos supuestos mentales y a reclasificar las posiciones que hasta ahora se habían tenido por opuestas.

Eso hace posible, por ejemplo, hablar de distintas «formas doctrinales» y de «planteamientos teóricos» diferentes a propósito de la controversia de la presencia real, que dominó todo el período de la reforma protestante: «Las tres formas doctrinales -Tomás de Aquino, Lutero, Calvino- intentaban exponer el misterio de la presencia de Cristo de la eucaristía, aunque con diferentes planteamientos teóricos, que en las condiciones del siglo XVI ciertamente no podían conciliarse».

Estructuralmente la teología actual se ha liberado de la división neoescolástica de la doctrina de la eucaristía en tres tratados (presencia real, sacramento y sacrificio) en pro de una perspectiva unitaria, ganando así la posibilidad de ensamblar entre sí los dos aspectos de "sacrificios" y "presencia real" y de interpretarlos desde el hecho convival y sacramental ("la muerte del Señor se hace presente en el sacramento como banquete").

a) La primera y la segunda controversia de la cena en la Alta Edad Media: La disputa librada entre Pascasio Radberto (muerto en 851 o 860) y Ratramno (muerto en 868), monje de la abadía de Corbie, sobre si debe darse a la presencia de Cristo en la eucaristía una interpretación realista o si ha de entenderse más bien en un sentido simbólico sólo puede entenderse sobre el trasfondo de un cambio en la ontología.

Los Padres de la Iglesia pudieron exponer la diferencia y la unidad de la *res sacramenti* y el *sacramentum tantum* (*signum*) recurriendo al esquema platónico de «el modelo y la copia» ya la idea de la participación. Pero la intelección germánica de la realidad plantea las cosas de otra manera: es real lo materialmente manejable, mientras que lo espiritual posee una menor densidad de realidad. Frente a la afirmación de una identidad real del cuerpo histórico de Jesús y su cuerpo sacramental (basada en una transformación de los elementos que pasan a convertirse en *figurae corporis Christi*), Ratramno acentuaba enérgicamente la diferencia de las modalidades de

la presencia: sólo el cuerpo histórico de Jesús tiene verdaderamente (in veritate) carne y sangre real. En los dones eucarísticos, por el contrario, opinaba que la veritas está sólo in figura, imagine vel symbolo. En la mutación o transformación, la virtus divina une los elementos naturales con el cuerpo y la sangre del Señor histórico y glorificado. Los dones eucarísticos hacen presente su realidad humana, pero no se modificaría en nada la substancia óptica de los elementos.

A esta concepción de la eucaristía, conocida como simbolismo, oponían los realistas que, de ser así, Cristo no estaría presente en la eucaristía en verdad (in veritate) sino «sólo» simbólicamente (in signo seu sacramento). Se advierte, pues, que aquí el concepto de símbolo quedaba tan desdibujado que sólo se le podía aplicar en el sentido de sustitución vicaria, pero no en el de presencia real de Cristo.

Esta tensión entre el realismo y el simbolismo estalló con gran virulencia en la segunda disputa sobre la cena (siglo XI). Ocupó el primer plano en el Curso de los debates el agudo dialéctico y racionalista Berengario de Tours (muerto en 1088). Recurriendo a la terminología agustiniana, destacaba que la res sacramenti son el cuerpo y la sangre de Cristo, pero que éstos no están contenidos en el signo mismo, en el sacramentum tantum. Los signos sacramentales serían tan sólo el medio externo para la recepción espiritual del contenido de este sacramento en la fe. Por tanto, no es el signo sacramental en sí mismo el que nos une con el Jesús histórico y el Señor exaltado en el cielo sino, hablando con propiedad, la fe subjetiva. No se da ninguna unión intrínseca entre el cuerpo histórico de Cristo y su cuerpo sacramental. Esta unión sólo acontece en la conciencia del creyente. No hay unión entre el don sacramental y el signo sacramental.

La Eucaristía comunión, acción de gracias y memoria

Rasgos fundamentales de la teología eucarística

Sobre el telón de fondo de los datos bíblicos y de la historia de los dogmas, y desde la perspectiva de las recientes experiencias litúrgicas y del diálogo ecuménico, cabe una descripción del sacramento de la eucaristía en los términos siguientes: en el signo de la comunión convival la comunidad celebra agradecida la memoria de la historia salvífica, la venida de Jesucristo, que por medio del Espíritu Santo se da a sí mismo en pan y vino, hace que los congregados tengan parte en la entrega de su vida y convierte la celebración en augurio de la consumación final.

a) **La comunión convival:** El rasgo fundamental de este sacramento es la comunión convival o el banquete compartido: se distribuyen el pan y el vino, se pronuncia la palabra explicativa de Jesús en su última cena y se invita: «Tomad, comed,... bebed!» (Mt 26,26s). La eucaristía cristiana, la «cena del Señor» (1Cor 11,20), se funda en el convite israelita, que une a los participantes entre sí y con Dios, en las comidas de los discípulos de Jesús, que eran signos realizadores de su invitación al reino de Dios y a su proexistencia (su existencia en favor de los demás), en la última cena de Jesús en la cual su proexistencia alcanzó su entrega suprema frente a la muerte que ya se cernía sobre él, y en la experiencia de su resurrección y de su nueva venida, que se les comunicó a los discípulos «al partir el paro» (Lc 24, 35).

El banquete fue siempre signo de alianza, desde la que se estipuló en el Sinaí hasta la congregación de la comunidad en la experiencia pascual: la alianza de Dios con los hombres se realiza en la unión de los hombres entre sí. En la comida y bebida en común se recibe la vida y se celebra la alianza que hace posible esa vida.

Con ello la eucaristía se convierte en imagen y ,centro de la fe cristiana: en el encuentro interhumano se hace encontradizo Dios. El punto culminante de esta atención divina se alcanza en

su autocomunicación en Jesucristo; su consecuencia ética es la unidad de amor a Dios y al prójimo, y su representación simbólica es el común y compartido banquete eucarístico.

Esta visión, que la teología reciente ha recuperado, tiene consecuencias para la práctica. Para la liturgia se deriva la exigencia de que, para que el signo sea completo, se requiere que cuantos participan en la eucaristía coman y beban. (El que algunos puedan tener motivos para no participar plenamente y que tales motivos hayan de respetarse se condice perfectamente con esta visión; sólo que una reflexión sistemática tiene que partir de la forma plena de la eucaristía.) y una pauta importante para la crítica y la reforma es la cuestión de si la estructura de la celebración litúrgica fomenta o impide la comunión.

Por lo que hace a la acción social, el signo del banquete compartido representa una exigencia.

De cara a la sima abierta dentro de la Iglesia, ya escala internacional, entre pobres y ricos, eso significa que «no debemos permitir... que la vida eclesial en el mundo occidental dé cada vez más la impresión de una religión del bienestar y de la saturación, y que en otras regiones del mundo aparezca como una religión popular de los desgraciados, cuya falta de pan los excluye literalmente de nuestra común mesa eucarística» (Sínodo de los obispos alemanes). Y, de cara a las comunes relaciones sociales en la vida social, económica y Política: «Como Participantes de la eucaristía nos mostramos... indignos si no participamos activamente en el restablecimiento constante de la situación del mundo y de las condiciones de vida humanas».

b) **Acción de gracias (eukharistia):** El aspecto de la recepción se acerca al aspecto de la comunión. En el comer y beber experimenta el hombre su necesidad de que la vida se le otorgue de continuo. De ahí que el banquete sea también un lugar clásico de la acción de gracias. y así figura también en el centro de la celebración eucarística la gran oración de acción de gracias que es el canon de la Misa. Se dan gracias por los dones del pan y del vino, y también por toda la historia de Dios Con su pueblo, que se representa y se expresa en este convite.

La acción de gracias (en griego eukharistia) es (como la berakah, la alabanza agradecida en el banquete judío) un elemento esencial de la fracción del pan neotestamentaria; se encuentra en los cuatro relatos de la institución (Mc 14,23 y par; 1Cor 11,24) y en varios pasajes del Nuevo Testamento que aluden a la eucaristía (Mc 8,6 y par; Jn 6,11; Lc 24,30; Hch. 27,35). Hacia el año 100 de la era cristiana, «eucaristía» pasó a ser la designación constante de la celebración litúrgica.

Así las cosas, si el banquete del Señor es una eucaristía, significa: el acto fundamental de los celebrantes es una recepción agradecida, el abandonarse a un movimiento que viene de Dios.

El hecho de que la teología católica actual ponga un renovado énfasis en el carácter de acción de gracias (lentamente la redescubierta designación de «eucaristía» de la Iglesia antigua va sustituyendo a las expresiones «Misa» y «sacrificio de la Misa») contribuye también a dar mayor vigencia a un rasgo fundamental de la teología de los reformadores; la cena es «un don de Dios que ha de recibirse con acción de gracias» (J. Calvino). La eucaristía como recepción agradecida es también un signo de la estructura fundamental del trato cristiano con la creación, que no consiste en conquistar el mundo desgarrándolo, ni en remodelarlo partiendo en cierto modo desde cero, sino en aceptar una realidad previa y en admitir las leyes que impone. O, dicho con otras palabras y atendiendo más a la problemática ecológica actual: el uso cristiano del mundo creado no es una «apropiación devastadora, sino que permita existir».

c) **Memoria (anamnesis):** En el centro del canon la acción de gracias se transforma en una narración, en el relato de la última cena. Lo que se cuenta con palabras se representa al mismo tiempo con gestos (ligeramente indicativos), que la comunidad percibe y hace suyos: «Proclamamos, oh Señor, tu muerte...» (canon eucarístico). El relato es acción de gracias y

proclamación a la vez. Tal es la estructura fundamental de la anamnesis: recuerdo agradecido y actualizador.

Todo recuerdo humano mete el pasado en el presente. Así, en tiempos de opresión el relato de los días de libertad puede convertirse en un recuerdo transformante, y el recuerdo de los comienzos de un amor puede traer al presente esos comienzos y reanimar la vieja relación.

El recuerdo exaltante (zikkaron, anamnesis, memoria) de las proezas de Dios en la historia es, además, una concienciación realizadora de la acción salvífica de eficacia duradera por parte de Dios y una entrada en la realidad relacional, ofertada por él en la historia (también a nosotros); así como en la fiesta judía de Pesaj la salida de la esclavitud y del país extranjero se convierte en la realidad de quienes hoy la celebran, así también en la eucaristía la historia «recordada se hace presente; la última cena de Jesús y la generosidad de Dios para con su pueblo desde la salida de Egipto hasta la resurrección y exaltación de Jesús, realizada históricamente y compendiada de una manera simbólica en esa cena del Señor.

Dado que en la anamnesis se funden mutuamente el «entonces» y el «hoy», también la celebración de la eucaristía es un encuentro real con Jesucristo y su historia. «Cristo, con todo lo que ha llevado a cabo por nosotros y por la creación entera (en su encarnación, humillación, servicio, instrucción, pasión, sacrificio, resurrección y ascensión al cielo y con el envío del Espíritu), está personalmente presente en esta "anamnesis" y nos otorga la comunión consigo» (Lima).

El carácter de la anamnesis de la eucaristía apunta a la referencia histórica de la fe cristiana. La celebración de los cristianos no solemniza (al menos no en exclusiva) el eterno retorno de lo mismo, sino la autocomunicación de Dios realizada en la historia, y esto no como simple recuerdo sino como realización presente de lo iniciado en la historia. De ahí que en la predicación desempeñe la tradición un papel irrenunciable (cf. 1Cor 11,23; 15,3).

Presencia real de Cristo en los signos eucarísticos

El mismo Jesús identifica el pan y el vino con su cuerpo y su sangre: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna; y yo lo resucitaré en el último día. Pues mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él. Lo mismo que el Padre que me envió vive, y yo vivo por el Padre, así el que me come, también él vivirá por mí» (Jn 6,54-57).

Por presencia de una persona se entiende: 1) su presencia en mi conciencia, cuando la recuerdo subjetivamente, es decir, cuando activo conscientemente una imagen o una figura cognitiva sensible que tengo almacenada en la memoria; 2) cuando un cuadro o una foto me suscitan su recuerdo; 3) cuando alguien penetra, con su corporeidad natural, en el campo de mis percepciones, de mi experiencia sensible actual. Pero una persona puede también hacérseme presente en su corporeidad a través de elementos y signos sensibles que ella ha vinculado a esta corporeidad y por medio de los cuales se me hace de tal modo presente que puedo entablar una comunicación con ella.

En el caso -sin ninguna analogía con otros eventos- de la presencia real eucarística, se produce una unión y una diferenciación incomparable de pan y cuerpo de Cristo, de suerte que mediante este signo sensiblemente perceptible Cristo es conocido en sí mismo y se hace personalmente comunicable en la fe. Al mismo tiempo, se mantiene también la diferencia entre el signo sacramental y el contenido, en cuanto que el pan no es un elemento físico constitutivo del cuerpo natural, histórico y glorificado de Jesús. Nos hallamos aquí ante el caso singular de una presencia real sacramental anamnética. Constituirlo es algo exclusivamente reservado a Dios.

Tiene una racionalidad interna, porque por un lado se inserta en la corriente de la venida histórico-salvífica de Dios al mundo en la encarnación y, por otro, responde a la naturaleza corpórea y social del hombre, que es el destinatario de la revelación. Por tanto, la fe en la presencia real no es el resultado de una interpretación meramente filológica de las palabras explicativas de Jesús o de un sometimiento positivista a la autoridad de Cristo.

En su redacción aramea, y desde el punto de vista gramatical, no figura el «es». No obstante, la traducción griega «Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» es objetivamente correcta, porque Jesús, al hablar, se está refiriendo al pan que tiene en sus manos y lo identifica con su cuerpo.

Se trata de una comunión vivificante con Jesús, el mediador de la nueva alianza que, en virtud de su autoentrega en la cruz, instituye esta alianza con su propia sangre y se gana a la Iglesia como nuevo pueblo de la alianza. En la eucaristía no come el creyente partes físicas del cuerpo de Jesús, sino que en las especies del pan y del vino consagrados comulga con la humanidad de Jesús, con su misión y con su destino en la cruz y la resurrección.

Dado que la humanidad de Jesús es símbolo real de la comunicación humano-divina, puede entenderse la eucaristía, en cuanto suprema condensación de este acontecimiento, como el símbolo real de aquella comunicación: como comunión con el Dios trino, que es vida eterna para el hombre. Quien recibe el cuerpo de Cristo es amigo de Dios (Jn 15,15; 17,3.22-26).

EUCARISTÍA EN EL DERECHO CANÓNICO

DEL MINISTRO DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

900 § 1. SÓLO EL SACERDOTE VÁLIDAMENTE ORDENADO ES MINISTRO CAPAZ DE CONFECCIONAR EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA, ACTUANDO EN LA PERSONA DE CRISTO.

910 § 1. SON MINISTROS ORDINARIOS DE LA SAGRADA COMUNIÓN EL OBISPO, EL PRESBITERO Y EL DIÁCONO.

§ 2. ES MINISTRO EXTRAORDINARIO DE LA SAGRADA COMUNIÓN EL ACÓLITO, O TAMBIÉN OTRO FIEL DESIGNADO SEGÚN EL C. 230 § 3.

911 § 1. TIENEN OBLIGACIÓN Y DERECHO A LLEVAR LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA A LOS ENFERMOS COMO VIÁTICO, EL PÁRROCO Y LOS VICARIOS PARROQUIALES, LOS CAPELLANES Y EL SUPERIOR DE LA COMUNIDAD EN LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS O SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA CLERICALES RESPECTO A TODOS LOS QUE ESTÁN EN LA CASA.

914 LOS PADRES EN PRIMER LUGAR, Y QUIENES HACEN SUS VECES, ASÍ COMO TAMBIÉN EL PÁRROCO, TIENEN OBLIGACIÓN DE PROCURAR QUE LOS NIÑOS QUE HAN LLEGADO AL USO DE RAZÓN SE PREPAREN CONVENIENTEMENTE Y SE NUTRAN CUANTO ANTES, PREVIA CONFESIÓN SACRAMENTAL, CON ESTE ALIMENTO DIVINO; CORRESPONDE TAMBIÉN AL PÁRROCO VIGILAR PARA QUE NO RECIBAN LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA LOS NIÑOS QUE AÚN NO HAYAN LLEGADO AL USO DE RAZÓN, O A LOS QUE NO JUZGUE SUFICIENTEMENTE DISPUESTOS.

937 LA IGLESIA EN LA QUE ESTÁ RESERVADA LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA DEBE QUEDAR ABIERTA A LOS FIELES, POR LO MENOS ALGUNAS HORAS AL DÍA, A NO SER QUE OBSTE UNA RAZÓN GRAVE, PARA QUE PUEDAN HACER ORACIÓN ANTE EL SANTÍSIMO SACRAMENTO.

BIBLIOGRAFÍA:

- ALDAZABAL, JOSÉ: LA EUCARISTÍA. CENTRO DE PASTORAL LITÚRGICA. SALAMANCA. 1999.
- ALEXANDRE, DOLORES. EN TORNO A LA MESA.
- BOROBIO, DIONISIO: LA CELEBRACIÓN EN LA IGLESIA. TOMO II. SACRAMENTOS. EDICIONES SÍGUEME. SALAMANCA. 1990.
- FERNÁNDEZ, VÍCTOR. ENCUENTROS CON LA EUCARISTÍA. ESCÁNDALO Y LOCURA. PAULINAS. 1998.

- GRÜM, ANSEL. SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA.
- NOWEN, HENRI. PUEDES BEBER DE ESTE CÁLIZ.
- NOWEN, HENRI. CON EL CORAZÓN EN ASCUAS. EDITORIAL SAL TERRAE. 1996
- SACRAMENTUM CARITATIS. SOBRE LA EUCARISTÍA FUENTE Y CULMEN DE LA VIDA Y DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA. BENEDICTO XVI. EXHORTACIÓN APOSTÓLICA POSRSINODAL. 2007.
- ECCLESIA DE EUCHARISTIA. JUAN PABLO II. SOBRE LA EUCARISTÍA EN SU RELACIÓN CON LA IGLESIA. 2003.
- NAME NOBISCUM DOMINE. JUAN PABLO II. PARA EL AÑO DE LA EUCARISTÍA. 2004-2005.
- DENLES USTEDES DE COMER. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA. 2004.
- REDEMPTIONIS SACRAMENTUM. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. 2004.
- TRIVIÑO, MA VICTORIA. PAN Y HERMOSURA. ED. PAULINAS. 1992.

La Confirmación y su origen

a) Concepto y descripción: La confirmación es un sacramento propio, distinto del bautismo. Es parte constitutiva del proceso global de la inserción de los cristianos en la Iglesia. La única iniciación tiene dos centros de gravedad claramente diferenciados.

En sus inicios, a la totalidad de la iniciación se la podía denominar «el bautismo». Así, Orígenes llama bautismo a la imposición de las manos de la confirmación: «Hemos sido bautizados en el agua visible y hemos sido bautizados en la unción del crisma».

La diferencia entre el bautismo y la confirmación se refiere tanto al rito: imposición de las manos, unción, sigilación y marca del ya bautizado, como al contenido del sacramento: la donación del Espíritu, aunque no forma parte de la fundamentación inmediata de la vida cristiana. Esta fundamentación acontece en el bautismo, que también otorga el Espíritu como vínculo originario con Dios. La confirmación consolida y sella la vida iniciada en el bautismo. Hch. 8,18 y 19,6 testimonia una imposición de las manos posterior al bautismo llevada a cabo por los apóstoles, como señal de una especial concesión del Espíritu Santo.

b) El origen de la confirmación: Jesús es el ungido por el Espíritu Santo, es decir, el Cristo y Mesías, como Hijo de Dios (la expresión Hijo de Dios se refiere aquí a la humanidad de Jesús y tiene una significación mesiánica). Es, por el poder del Espíritu, el mediador del reino de Dios (Mc 1,1; Lc 4,18.21; Hch. 4,27; cf. Is 61,1). De Jesús como Cristo se deriva la denominación «cristiano» aplicada a los creyentes (Hch. 11,26): son los ungidos y sellados por Dios, señalados con una marca espiritual (2Cor 1,21ss.; cf. Ef 4,30; Jn 2,20.27).

Del mismo modo que en el bautismo el contenido espiritual se expresó en el rito del «baño de agua en la palabra», tal como se encuentra en la práctica de la Iglesia post-pascual, también las palabras simbólicas de la unción (crismación, fortalecimiento, sigilación, marca) pudieron proporcionar el motivo que se expresa en la forma ritual. Con el bautismo en sentido estricto estuvieron asociados, en una época muy temprana, ritos postbautismales, que señalaban la eficacia del Espíritu Santo y podían desarrollarla: entran aquí especialmente la imposición de las manos, la unción y la sigilación.

En los Hechos de los apóstoles (8,14-17), trae Lucas un texto de fundamental importancia que testimonia que la imposición de las manos de la confirmación es un rito independiente que acarrea una especial recepción del Espíritu Santo.

«Enterados los apóstoles en Jerusalén de que había recibido Samaría la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y Juan, los cuales descendieron y oraron sobre ellos para que recibieran el Espíritu Santo; porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les iban imponiendo las manos y recibían el Espíritu Santo». Cf. también 19,1-7: «E imponiéndoles Pablo las manos, vino sobre ellos , el Espíritu Santo».

Aunque no puede afirmarse que la praxis aquí descrita de la conexión entre el agua del bautismo y la imposición de las manos aporte un dato histórico de los primeros años de la primitiva comunidad jerosolimitana, es indudable que Lucas testimonia aquí una caracterización y una definición específicamente pneumática de la existencia cristiana.

De hecho, tanto en su Evangelio como en los Hechos de los apóstoles presenta una acusada teología del Espíritu que se propone destacar la presencia salvífica pneumática de Dios en Jesucristo. Al marcar una distancia temporal de cincuenta días entre el acontecimiento de Pascua y la efusión escatológica del Espíritu en Pentecostés, ha creado el presupuesto para entender que la iniciación se compone de dos ritos sacramentales muy relacionados entre sí, pero no absolutamente idénticos: el baño del agua y la imposición de las manos.

Lucas tiene también interés en destacar la unión entre la comunidad cristiana nacida entre los samaritanos gracias a la actividad misionera de Felipe y la comunidad de Jerusalén. Por eso informa del viaje de Pedro y Juan de esta última ciudad, para sellar, mediante la imposición de las manos, el bautismo y conferir el Espíritu Santo.

En los últimos años del siglo II y primeros del siglo III aparecen ya las primeras descripciones detalladas del rito en Hipólito y Tertuliano.

Mientras que (posiblemente) en algunas regiones eclesíásticas (Siria, Palestina) sólo se practicaban algunas unciones prebautismales que formaban, en su conjunto, una unidad indisoluble con el bautismo de agua y transmitían el don único de Dios, es decir, su perdón, Hipólito conocía, además de algunas unciones posbautismales, directamente pertenecientes al bautismo, otro rito específico, reservado en exclusiva al obispo. Constaba de la imposición de las manos, la unción de la cabeza y la signación. Las unciones podían ser también realizadas juntamente por los presbíteros y el obispo en las ceremonias de la iniciación: «Señor y Dios, les has hecho dignos [a los bautizados] del perdón de los pecados; hazlos ahora dignos de ser colmados por el Santo Espíritu, Envíales tu gracia para que te sirvan según tu voluntad, porque para ti, el Padre y el Hijo, con el Espíritu Santo, es la gloria en la santa Iglesia, ahora y por siempre. Amén».

Tertuliano refiere la siguiente secuencia; baño de agua, unción con el crisma (que corresponde a la unción de Jesucristo como sumo sacerdote), imposición de las manos.

En algunas Iglesias concretas se daba una secuencia diferente de los elementos rituales. Es evidente que no siempre confluían los tres elementos, No podemos analizar aquí con mayor detalle estas diferencias en la historia de la liturgia. Por lo que respecta a la problemática dogmática, es importante señalar que la tradición habla de un signo visible bajo el que se transmite una gracia que puede ser distinta de la bautismal.

Problemática teológica (gracia específica) y pastoral (edad, preparación, ubicación en la Iniciación)

a) **El problema de la gracia específica de la confirmación:** Tertuliano subordina al bautismo de agua el perdón de los pecados, que fundamenta la relación al Padre, el Hijo y el Espíritu, Mediante la imposición de las manos se invoca el poder del Santo Espíritu. De todas formas, el efecto de la iniciación es uno y único; el don del Dios trino como vida eterna del hombre, Cipriano distingue en la iniciación tres sacramentos distintos: *baptismus aquae*, *baptisma spirituale seu confirmatio* y el *sacramentum eucharistiae*.

Cirilo de Jerusalén establece una clara diferencia, tanto en el plano ritual como en el teológico, entre la confirmación y el bautismo. Del mismo modo que Cristo, después del bautismo en el Jordán, fue bautizado con el Espíritu Santo, así también los cristianos, después del bautismo de agua, reciben la unción del Espíritu. Este bautismo y esta unción son antitipos del prototipo del bautismo y la recepción del Espíritu de Cristo. Una vez que por el bautismo venimos a ser amigos de Cristo, recibimos, como él, el óleo espiritual del «gozo del Espíritu Santo» (1Tes 1,6), es decir, la presencia escatológica de la salvación de Dios. El óleo consagrado aquí empleado, aplicado en la frente y en todos los demás sentidos, es el medio de la gracia de Cristo para la recepción del Espíritu. y así como Cristo resistió en el desierto los ataques del demonio, así también el ungido con el Espíritu está confirmado para luchar contra los enemigos de Dios, equipado con las armas espirituales (según Ef 6,6-20): la verdad, la justicia, la fe, la salvación, la palabra de Dios .

Ambrosio entiende el agua del bautismo como el comienzo de la iniciación y la confirmación final en el Espíritu como su consumación. Hay una efusión de los siete dones del Espíritu. «Te ha confirmado Dios Padre, te ha fortalecido y consumado Cristo, el Señor, y te ha dado la prenda del Espíritu en tu corazón». Esta donación del Espíritu purifica a quien la recibe y le capacita para participar en la vida sacramental y sacerdotal de la Iglesia.

Agustín conoce, además de algunas unciones inmediatamente vinculadas al bautismo, una imposición de las manos del obispo y una señal en la frente que confieren los dones del Espíritu Santo y llevan el bautismo a su plena consumación. En efecto, sólo quien ha recibido la imposición de las manos tiene en medida plena el Espíritu Santo y, a una con ello, la remisión de los pecados y de la culpa original. Tiene la vida eterna, el don del amor, la comunión con Cristo y la participación en el servicio sacerdotal, real y profético de Cristo en su Iglesia.

Plantea un problema interpretativo la cuestión relativa a la reiteración de la imposición de las manos en la confirmación, porque Agustín dice de ella que no es sino una *oratio super hominem*. Tampoco es del todo clara la relación entre la imposición de las manos de la confirmación y la que se da en el rito de la reconciliación. En todo caso, en la Iglesia romana acabó por imponerse la práctica de no repetir la imposición de las manos en la confirmación

En el tramo final de la teología patristica de Occidente, Isidoro de Sevilla (hacia 560-633) documenta la interconexión entre el bautismo y la confirmación y, a la vez, la convicción de que la confirmación es un signo salvífico propio y específico.

En Oriente, Juan Damasceno (hacia 675-749) describe el bautismo como el primero de los dones del Espíritu para el renacimiento, la protección y la iluminación.

La unción con el óleo nos hace uno con Cristo, el único Ungido, y anuncia la compasión de Dios por medio del Santo Espíritu.

La conciencia de la unidad de la iniciación se mantuvo hasta la época final de la Patrística. El bautismo otorga el perdón de los pecados, la vida divina y el Espíritu Santo. La imposición de las manos, la unción de la confirmación y la sigilación completan y llevan a su culminación el acontecimiento del bautismo. La conciencia de una más firme diferencia objetiva y de la independencia entre el bautismo y la confirmación cristalizó claramente cuando se impuso la práctica de administrar en tiempos diferentes ambos sacramentos. En este proceso ejercieron una fuerte influencia cuatro factores:

1. El llamado *baptismus clinicorum*, es decir, el bautismo en el lecho de muerte (= los clínicos). Si los así bautizados recuperaban la salud, debían presentarse ante el obispo para recibir la imposición de las manos y la unción.
 2. El establecimiento de las Iglesias rurales. Los cristianos bautizados por un sacerdote o un diácono debían más tarde ser confirmados por el obispo de la Iglesia matriz o metropolitana.
1. El gran número de los que solicitaban el bautismo. Incluso en los casos de las celebraciones de iniciación de Pascua y Pentecostés, en las que estaba presente el obispo, le era físicamente imposible confirmar a todos; se hizo preciso recabar la ayuda de otros sacerdotes. En este sentido, el problema del ministro ordinario de la confirmación contribuyó a esclarecer la diferencia entre el bautismo de agua y la unción de la confirmación como ritos sacramentales propios e independientes.

La costumbre de bautizar a los niños. Una vez ya implantada la costumbre de bautizar a los niños, apenas cabía imaginar una iniciación común a cargo del obispo. En Oriente se conservó la unidad del bautismo y la confirmación porque los sacerdotes administraban a la vez ambos sacramentos. Quedaba aquí empañada la Idea de que es el obispo quien sustenta esencialmente la iniciación en la vida eclesial. En Occidente se mantuvo en pie la convicción de que el ministro ordinario de la confirmación es el obispo, de suerte que se introdujo una gran distancia temporal entre su administración y la del bautismo. La práctica de la comunión de los niños y el aplazamiento de la confirmación hasta la adolescencia provocó una notable alteración en la secuencia de los sacramentos (actualmente: bautismo, confesión, eucaristía, confirmación).

Sobre el trasfondo de la evolución global del concepto de sacramento, se fue resaltando con creciente claridad, desde el siglo XII, la sacramentalidad de la confirmación. Tiene su rito propio y confiere una gracia específica. La confirmación es una acción simbólica nacida de la voluntad salvífica de Cristo y transferida a su Iglesia en virtud de su actividad salvífica actual como Señor exaltado.

A partir del principio general de que el obispo es el ministro, Pedro Lombardo reflexiona sobre el carácter irrepetible y el rito sacramental de la confirmación y sobre el don específico de la gracia de este sacramento, en cuanto distinta de la gracia bautismal. En la confirmación se da el Espíritu Santo como fortalecimiento. Es aquel mismo Espíritu que fue dado en el bautismo para perdón de los pecados, justificación y nueva creación. Por tanto, no es la confirmación «mayor» que el bautismo. Podría entenderse como «mayor» en el sentido de que es administrada por el obispo que, a diferencia de los simples sacerdotes, posee la plenitud del sacramento del orden. Se la puede interpretar como un *augmentum*, un acrecentamiento de la gracia del bautismo.

Mediante el bautismo, el Espíritu Santo habita en nosotros y nos hace su templo. Confiere su don septenario y otorga su fuerza al ungido. Convierte a los fieles en *christiani pleni*. Propiamente hablando, la confirmación no consuma el bautismo, ya que éste, en cuanto sacramento pleno, no admite una consumación mayor. Más bien, el Espíritu Santo recibido en la confirmación sitúa al bautizado en la senda de la consumación plena, de la vida eterna fundamentada en el bautismo.

Buenaventura enseña que mediante la imposición de las manos, la unción y las correspondientes palabras de la administración, el obispo fortalece al bautizado para que sea firme luchador en nombre de Cristo y pueda confesar abierta y valerosamente la fe. Dios ha instituido la confirmación para que pueda alcanzarse la meta fundamentada y señalada en el bautismo.

Tomás de Aquino razona el número de los sacramentos mediante una argumentación de carácter antropológico. La vida humana tiene su fundamento en el nacimiento. Luego el nacido crece (*augmentum*) hasta llegar a la madurez (*perfecta aetas*). De manera análoga al nacimiento y el crecimiento de la vida humana, se necesita (*motus augmenti*) un sacramento distinto del bautismo; la confirmación. Su efecto especial tiende al crecimiento y fortalecimiento de la vida espiritual en el Espíritu Santo fundamentada en el bautismo (S.th. III q.72 a.2). Dada la peculiar función del bautismo y de la confirmación, no se puede invertir su secuencia. La confirmación presupone siempre el bautismo, del mismo modo que el carácter de la confirmación presupone el bautismal. Este carácter bautismal delega al bautizado para llevar a cabo acciones santas que sirven para su salvación. El carácter de la confirmación le da fuerza para librar el combate contra los enemigos de la fe y le capacita para colaborar en el servicio de salvación de la Iglesia.

Aunque todos los sacramentos son necesarios para la salvación, se dan diferencias. Cristo ha instituido sacramentos que son necesarios para que pueda transmitirse la salvación, por ejemplo, el bautismo. Otros se administran para la plenitud de esta salvación. Entre ellos se encuentra la confirmación, que confiere la gracia de la justificación y de la santificación bajo el punto de vista del fortalecimiento espiritual para llegar a la edad plena de Cristo.

Según Tomás de Aquino, Jesús instituyó el sacramento de la confirmación antes de Pascua no mediante una transmisión pública sino mediante la promesa del Espíritu Santo, y ello debido a que, como el sacramento comunica la plenitud del Espíritu, no podía ser dado antes de la resurrección y ascensión de Cristo al cielo. La confirmación es, en cierto modo, el «Pentecostés» en la vida del cristiano.

b) Problemática Pastoral: trata de quién puede recibir el Sacramento de la Confirmación

Todo bautizado, aún no confirmado, puede y debe recibir el sacramento de la Confirmación. Puesto que Bautismo, Confirmación y Eucaristía forman una unidad, de ahí se sigue que "los fieles tienen la obligación de recibir este sacramento en tiempo oportuno", porque sin la Confirmación y la Eucaristía, el sacramento del Bautismo es ciertamente válido y eficaz, pero la iniciación cristiana queda incompleta.

La tradición latina pone, como punto de referencia para recibir la Confirmación, "la edad del uso de razón". Sin embargo, en peligro de muerte, se debe confirmar a los niños incluso si no han alcanzado todavía la edad del uso de razón.

Si a veces se habla de la Confirmación como del "sacramento de la madurez cristiana", es preciso, sin embargo, no confundir la edad adulta de la fe con la edad adulta del crecimiento natural, ni olvidar que la gracia bautismal es una gracia de elección gratuita e inmerecida que no necesita una "ratificación" para hacerse efectiva. Santo Tomás lo recuerda: "La edad del cuerpo no constituye un prejuicio para el alma. Así, incluso en la infancia, el hombre puede recibir la perfección de la edad espiritual de que habla la Sabiduría (4,8): «la vejez honorable no es la que dan los muchos días, no se mide por el número de los años. Así numerosos niños, gracias a la fuerza del Espíritu Santo que habían recibido, lucharon valientemente y hasta la sangre por Cristo"

La preparación para la Confirmación debe tener como meta conducir al cristiano a una unión más íntima con Cristo, a una familiaridad más viva con el Espíritu Santo, su acción, sus dones y sus llamadas, a fin de poder asumir mejor las responsabilidades apostólicas de la vida cristiana. Por ello, la catequesis de la Confirmación se esforzará por suscitar el sentido de la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo, tanto a la Iglesia universal como a la comunidad parroquial. Esta última tiene una responsabilidad particular en la preparación de los confirmandos.

Para recibir la Confirmación es preciso hallarse en estado de gracia. Conviene recurrir al sacramento de la Penitencia para ser purificado en atención al don del Espíritu Santo. Hay que prepararse con una oración más intensa para recibir con docilidad y disponibilidad la fuerza y las gracias del Espíritu Santo.

Para la Confirmación, como para el Bautismo, conviene que los candidatos busquen la ayuda espiritual de un padrino o de una madrina. Conviene que sea el mismo que para el Bautismo, a fin de subrayar la unidad entre los dos sacramentos.

Teología de la Iniciación

La teología de la iniciación en el bautismo y la confirmación

La confirmación es sacramento en cuanto que, asociada desde los primeros tiempos al bautismo, causa la incorporación salvífica en el misterio de Cristo y de la Iglesia y lo hace, además, como signo eficaz del fortalecimiento y la sigilación con el Espíritu Santo mediante la imposición de las manos y la unción.

Dado que Dios confiere el don único de su autocomunicación bajo una forma plural, acomodada a la condición humana, es acorde también con el origen y el inicio de la fe cristiana en el bautismo un crecimiento y desarrollo en el camino de la fe mediante la confirmación.

La doble forma sacramental de la iniciación no viene sugerida únicamente por una analogía antropológica aplicada a las fases de la vida espiritual. Se desprende también de la diferencia de las dos procesiones intratrinitarias en Dios y de su manifestación en las misiones externas del Hijo y del Espíritu Santo. Ambas misiones tienen su origen en la procesión intradivina de las personas. Baste aquí una concisa aclaración en relación con el Espíritu: Si el Espíritu de Dios, en el que participamos de la vida divina en el amor del Padre y del Hijo, fuera una fuerza apersonal procedente de Dios, entonces las criaturas personales podrían ciertamente ser asumidas por Dios, pero ellas, en cambio, no podría aceptar al mismo Dios en su propia libertad, porque Dios no podría ser lo más íntimo de su autorrealización personal y de la auto trascendencia a él. Pero al haber llegado los hombres a ser hijos de Dios en Jesucristo, envía Dios el Espíritu de su Hijo a sus corazones, el Espíritu que clama: «Abba, Padre» (Gal 4,4-6; Rom 8,3.15).

Ambas misiones están indisolublemente unidas, pero se las debe distinguir. El Padre lleva a cabo la salvación en la historia mediante la misión del Hijo. y hace realidad la presencia permanente del evangelio del reino de Dios y de Cristo en su Iglesia mediante la misión del Espíritu. En el Espíritu Santo derrama Dios su amor en los corazones de los hombres y causa así la justificación por la fe y la paz con Dios por Jesucristo (Rom 5,5).

El resultado de la encarnación del Hijo de Dios en Jesús es el cristocentrismo de la mediación y de la transmisión de la gracia. Ya esto responde el bautismo: crea en el creyente la relación fundamental con el acontecimiento Cristo. En él se da, también, a la vez, a título de inclusión, el Espíritu de Dios, pues sin este Espíritu es de todo punto imposible hablar de Jesús como el Cristo. Ahora bien, no recibimos la autocomunicación del Dios trino con actitud meramente pasiva. Respondemos a ella con el poder del Espíritu enviado a la voluntad liberada para la libertad. Aquí aparece la confirmación, la recepción del Espíritu, como capacidad de respuesta. El Espíritu consolida nuestra fe en Dios, en el remo de Dios en el hombre histórico Jesús de Nazaret.

Por eso, en la iniciación se da, junto a la relación -de base teológica trinitaria y densificación cristológica- con Jesús, el Hijo hecho hombre, tal como aparece sobre todo en el bautismo, otra relación especial, también con esta misma base teológica, pero ahora específicamente pneumatológica, con la persona del Espíritu Santo que guía a los fieles a Cristo y al Padre y les permite participar en su comunión con ambos.

En la imposibilidad de repetir la confirmación se refleja además el hecho de que las misiones del Hijo y del Espíritu no son intercambiables.

Al conocer la Iglesia, bajo el impulso del Espíritu Santo, su misión sacramental y expresarla en los ritos sacramentales concretos, ha llegado también, a la vez, al conocimiento seguro de la sacramentalidad propia de la confirmación. Se trata, por supuesto, de una sacramentalidad estrechamente vinculada al bautismo: «El día en que apareció la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres, no nos salvó por las obras de justicia que hubiéramos realizado nosotros, sino, según su misericordia, por el baño regenerador y renovador del Espíritu Santo, que él derramó abundantemente sobre nosotros por medio de Jesucristo, nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, seamos, como esperamos, herederos de la vida eterna» (Tit 3,4-7).

Eucaristía

Teología bíblica del memorial y la Alianza.

- c) El Memorial: es un concepto fundamental en la vida de Israel. Va siempre asociado a un objeto sagrado o rito y tiene como finalidad recordar las hazañas que Dios hizo en el pasado y ponerlas así ante los ojos de Dios, de modo que él recuerde, actualizándola, la salvación y la liberación concedidas a Israel.

Memorial ante Dios era la berakkah, la bendición de alabanza a Dios, como acción de gracias. Era el memorial de la palabra por ser recuerdo de las proezas hechas por Dios. Junto a un memorial de tipo subjetivo, surge ya un sentido más fuerte del memorial en la medida en que se une al nombre revelado de Dios, en este caso el recuerdo del nombre de Dios es operativo y eficaz.

Memorial serán también los nombres de los hijos de Israel grabados en piedras preciosas colocadas sobre los hombros del sacerdote (Ex. 28, 12-19). También el sonido de las trompetas, etc.

El memorial por excelencia era la Pascua, en la cual el pueblo recordaba el acontecimiento salvífico que le había dado su existencia como pueblo y esperaba la presencia continua y salvadora de Dios. En este sentido es un acto de culto repetido periódicamente que le compromete a renovar los prodigios realizados en otros tiempos.

Por otro lado había una fusión de dos tiempos de la historia, el presente y la salida de Egipto, en el misterio de la comida. El acontecimiento se hacía presente, y cada uno se hacía contemporáneo del acontecimiento.

b) La Alianza:

El contenido de la Alianza

Si distinguimos en el contenido de la Alianza entre su contenido "objetivo" y "subjetivo", podemos establecer algunas precisiones.

El contenido objetivo es una relación de paz, el elemento shalom: El compromiso del pacto mira ante todo a la constitución de una relación de shalom (= paz, no perjuicio, integridad) entre las dos partes contrayentes. En concreto la shalom del pacto significa. Vida-no muerte, bien-no mal, bendición-no - maldición. Así lo encontramos en Dt 30,15 y 19: "Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas, tú y tu descendencia".

Tengamos en cuenta que nuestra palabra "paz" expresa sólo inadecuadamente la idea de shalom, Como dice Von Rad: "shalom designa de hecho la integridad, la totalidad de una relación comunitaria, y por tanto un estado de armonía, de equilibrada compensación de los derechos y de las necesidades entre las dos partes contrayentes".

Pero también podemos considerar el aspecto psicológico o subjetivo del contenido, que consisten en dos actitudes: el hesed, y el emet. Hesed se puede describir como misericordia, redención (perdón), por una parte; bendición y no maldición divina por la otra. También aparece como amor, tanto de la parte divina como de la humana como ciencia, conocimiento, intimidad (cf. Os 6,6), En el contexto de la Alianza el contenido más importante es el de elección, predilección. Junto al hesed encontramos el emet que puede toma: diversas formas, pero que en su conjunto significan lo siguiente: "El complejo de actitudes de lealtad, fidelidad y confianza, fe dada-aceptada y mantenida,... que constituye Justamente el verdadero eje de funcionamiento de una herit: es la veritas' que es atestiguada con un juramento de pacto".

De todos modos, si queremos fijar el elemento determinante, específico para el concepto y el contenido de la alianza, entre los dos debemos quedarnos con hesed/. Porque en este término se encuentra expresada la noción de elección, de predilección, que es esencial para la alianza. Mientras que emet es fidelidad al pacto ya establecido, y por lo tanto lo supone y no lo crea.

La Alianza, centro de la religión de Israel

Podemos concluir señalando la importancia de la alianza tanto en lo que respecta a la revelación de Dios, como a la vida religiosa de Israel.

Por cierto Dios se manifiesta a través de sus obras, y la revelación bíblica de Dios no es otra que la misma Historia de la Salvación, la historia de Dios que obra en el mundo. Y si bien es cierto que

podemos arribar a Dios a través de la creación, el Dios bíblico es conocido, sobre todo, a través de la alianza. "La Alianza nos introduce así en la revelación del Dios viviente con todo su misterio y toda su paradoja... Ella constituye el corazón de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento". De este modo, a través de la Alianza se hacen manifiestos los rasgos del Dios de la Biblia, que son la verdad y la justicia, el amor y la santidad.

Por otra parte, la alianza mira a la vida del pueblo, mucho más allá de un simple modo literario. Ella le da un medio para comprender lo que vive, un modelo de interpretación de su misma historia, la que cumplido la alianza, y el retorno señalará el comienzo de una nueva alianza, un nuevo modo de entenderla que es ya preparación inmediata a la Nueva Alianza que sellará Jesucristo.

Por todo esto podemos considerar a la Alianza un concepto central de la fe de Israel: El concepto de Alianza entre Yahvéh e Israel es... el concepto que la religión esta fundada... en la elección: Elección de Dios de su pueblo y "elección" de este por Dios, su decisión libre de serle obediente y fiel. Entendida de este modo, «alianza» es una expresión central de la fe distintiva de Israel como «pueblo de Yahvéh», los hijos de Dios por adopción y decisión libre más que por naturaleza o necesidad.

* La celebración de la Alianza:

La Alianza del Sinaí

Encontramos la narración de la Alianza del Sinaí en Ex 24,1-11, cuyo núcleo, del versículo 3 al 8, es posiblemente de origen elohista, y comprende los siguientes elementos:

1. Moisés construye un altar al pie del monte, que representa a Yahvéh, y doce estelas por las doce tribus de Israel.
2. Siguen holocaustos y sacrificios de comunión como ofrenda a Yahvéh.
3. Moisés derrama la mitad de la sangre sobre el altar.
4. Lectura del libro de la alianza frente al pueblo y su respuesta de aceptación.
5. Aspersión de la sangre sobre el pueblo acompañadas de las palabras: "esta es la sangre de la Alianza que Yahvéh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras" (Ex 24,8).

Podemos notar cómo Moisés derrama la sangre sobre el altar que representa a Yahvéh antes de recibir el consentimiento del pueblo a la ley, que les lee: el donde Dios es absoluto, sin quedar condicionado por la voluntad de los hombres.

Para verter la sangre sobre el altar, Moisés no espera la lectura de la ley ni el consentimiento del pueblo; es que el don de Dios y su promesa no dependen del previo acuerdo de la multitud: por parte de Dios no hay condiciones, todo es pura liberalidad, pura gratuidad, da sin volver atrás. Por parte del hombre, al contrario, la alianza comporta siempre un elemento precario, es decir, la conformidad de la voluntad libre aceptando el don gratuito de Dios comprometiéndose, mediante una promesa, a serle fiel.

La Sangre de la Alianza

Dios que había liberado al pueblo de Israel sacándolo de Egipto, lo conduce al desierto donde tiene lugar la alianza que establece con él. Así como el éxodo ha sido el acontecimiento determinante de la historia de Israel, así la Alianza va a ser la institución fundamental que regule las relaciones entre Dios y su pueblo.

Entre los nómadas era usual el rito de la sangre: se hacían incisiones y luego chupaban la sangre que de ellas manaban., o mezclaban mutuamente las sangres, significando así su unión. En Israel, sin embargo, se utilizaban formas más solemnes.

Para los hebreos la sangre, era el lugar donde se encontraba la vida. Cuando se mataba al animal, salía de su sangre un hálito o vapor que representaba el alma, y que se identificaba con el principio vital, nefesh, o vida. Surge de aquí la prohibición de comer la sangre.

Respetar la sangre es reconocer el poder exclusivo de Dios sobre la vida, y de ahí deriva su función en los sacrificios de expiación, en los cuales es usada como medio de restablecer la vida entre Dios y el hombre, vida que el pecado había roto.

Por eso el asperjar de todo el pueblo (Ex 24,3-11), viene a significar que entre Dios y el pueblo va a darse una vida común, da al pueblo una parte de su privilegio divino, lo tratará como un hijo.

El festín mesiánico del reino

En el AT. encontramos dos líneas que corresponden a la fenomenología de todas las religiones con respecto al banquete sagrado: comer ante Dios, en presencia de Dios y comer al Dios o del Dios. Si bien esta última aparece más velada, simbolizada en el comer la sabiduría que personifica a Dios, o comer la palabra de Dios. De todos modos las dos expresan un mismo concepto fundamental, de comunión con Dios.

- Como ejemplo de la primera línea podemos citar Ex 24,7-11, donde Moisés y los ancianos de Israel celebran un banquete de comunión como culminación de la alianza que se ha sellado entre Dios y el pueblo, y esto es en la presencia del mismo Dios.

- La segunda línea la vemos en dos textos de la literatura sapiencial que presenta a la sabiduría, que es rasgo fundamental de Dios, como personificada, y así se ofrece para ser comida: Eclo 24,17-21 y Prov. 9, 1-5. También se habla de comer la palabra de Dios, en Ez 2,8-3,4, texto que resuena en el NT., en Ap 10,8-10.

En la línea más específicamente histórico-salvífica, el AT nos presenta el Reino de Dios, donde:

- De modo negativo: se alcanzará la liberación de toda esclavitud, de toda enfermedad, división injusticia, guerra, de toda limitación;
- de modo positivo: El Reino es libertad, justicia, paz, abundancia, salud, unidad, armonía cósmica, como don que brota de una comunión plena con Dios, hasta llegar a una fiesta que no termina.

TEXTOS: Is 24,21-23; 33,20-24; 52,7-10; Ez 20,33.38-41; Miq 2,12-13; 4,1-8; Sof 3,14-15.20; Zac 14,1.6-9.14-16.

Pero el Reino se concentra en la promesa Mesiánica, a través de la promesa a David y su descendencia. El Mesías, como síntesis, traerá el Espíritu, la fuerza divina, como fuente profunda de sabiduría, justicia, eliminación de la pobreza, reconciliación, unidad, paz. Llega un tiempo de abundancia y de paz. desaparece el hambre.

TEXTOS: Is, 11,1-16; 61,1-2; 55,1-4; 42,1-3; Jer 23,5-8; Ez 34,23-31; 37,22-26; Am 9,11-14.

Por eso el banquete mesiánico será un símbolo de esta presencia salvadora, con un sentido a la vez escatológico: Cf. Is 25,6.8-10, y Jer 31,10-14.

Por último podemos citar un grupo de textos de la tradición deuteronomista que presentan el sacrificio de comunión, con un sentido social que hoy tiene toda actualidad: De lo que se sacrifica a Dios una parte se reserva para un banquete de comunión, al cual se invitará al levita, al emigrante, al huérfano y a la viuda para que estos pobres participen de la comida. La comida religiosa se "historiza", como signo de reconciliación con los discriminados y excluidos.

d) La eucaristía en el testimonio bíblico:

La comida comunitaria con Jesús como señal del reino de Dios escatológico

La institución de un banquete sacramental como memorial de la última cena de Jesús con sus discípulos antes de su pasión concuerda con el rasgo esencial de su misión de anunciar el reino de Dios y de convertirlo en realidad en el destino de su persona. Entre las acciones significantes en

que acontece el reino de Dios se encuentran la curación de enfermos, la expulsión de los poderes malignos del pecado y de la muerte y las comidas de Jesús con los pobres, los pecadores y los marginados (cf. Mc 2,16.19). Anticipaba así el banquete nupcial escatológico (Mt 8,11; 22,1-14; 25,1-3; cf. Is 25,6; 65,13; Ap 19,9).

La comida milagrosa de varios miles de personas debe entenderse como paralelismo que supera la comida del pueblo de Dios en el desierto con el maná que Dios hizo descender del cielo (Mc 6,31-44; 8,1-10; Mt 14,14-21; 15,32-39; Lc 9,10-17). Mediante esta acción, Jesús demuestra ser el nuevo Moisés. Es el mediador de la alianza nueva, «el profeta que vendrá al mundo» (cf. Jn 6,14.32; Dt 18,15.18).

No puede desligarse esta praxis del reino de Dios del destino de la persona de Jesús. Su suerte está asociada a la fe o la incredulidad, ala aceptación o el rechazo mortal de su misión. Con su entrega obediente hasta la muerte en cruz responde vicariamente por los destinatarios del reino de Dios. La cruz de Jesús se convierte así en señal poderosa del amor victorioso de Dios a los pecadores y de la apertura de un nuevo espacio vital para los hombres en el reino por venir. En la última cena, en la que alcanzan su plenitud las restantes celebraciones y señales del reino de Dios, el mismo Jesús explica la conexión interna entre su singular comunión con el Padre (relación Abba) y su misión como mediador de este reino.

La última cena y la fundación de la alianza escatológica por Jesús

La eucaristía eclesial tiene un inequívoco punto de referencia histórico en la celebración de la última cena de Jesús con sus discípulos. Han llegado hasta nosotros cuatro relatos del suceso. Está, por un lado, la forma tradicional y textual paulino-lucana; 1Cor 11,23-26; Lc 22,15-20 y, por otro lado, el texto de las redacciones de Marcos y Mateo; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29. A ellos debe añadirse el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún, que desarrolla cristológicamente el misterio de la eucaristía (Jn 6,22-71).

El banquete sacramental conmemorativo instituido por Jesús la víspera de su muerte fue inicialmente denominado «cena del Señor» (1Cor 11,20), «mesa del Señor (1Cor 10,21) o «fracción del pan» (1Cor 10,16; Hch. 2,42; 20,11). En la época post-apostólica pasó muy pronto a utilizarse, como concepto especializado, el término «eucaristía» (= acción de gracias; (Didajé; Ignacio de Antioquía, Ef 13,1; Justino. En el espacio latino parlante se generalizó el uso del vocablo missa, tomado de la fórmula de despedida *ite, missa est*).

Aunque no es posible reconstruir el texto literal exacto de las decisivas palabras explicativas de Jesús acerca del pan y el vino (debe tenerse en cuenta que los relatos de los evangelios llevan ya la marca de la práctica litúrgica de las comunidades), sí se puede, en cambio, conocer su genuina intención.

La forma tradicional literaria más antigua, transmitida y testificada por Pablo, insinúa, por el colorido del lenguaje, un origen palestino, lo que permite rastrear la forma textual de esta tradición hasta el año 40 d.C. Todas sus fuentes concuerdan en que, antes de entregarse a la muerte, Jesús celebró una cena de despedida con sus discípulos. Al igual que los patriarcas y los mensajeros de Dios, según las concepciones del judaísmo tardío (cf. Gen 27: despedida de Isaac), recapitula aquí Jesús la obra de su vida y se vuelve, bendiciéndolos, a sus discípulos. La bendición es su testamento y la herencia que les deja. Es un testamento válido para el futuro. La cena de despedida revela algunos puntos de conexión con la celebración del banquete de Pascua: tiene lugar el día anterior a la fiesta pascual y toma de ella algunos de sus aspectos básicos. Pero dentro de esta comida instituye Jesús algo absolutamente nuevo, al dar al rito de apertura y al de conclusión un nuevo sentido.

La fórmula de bendición habitual (= eulogia) del jefe de la casa, con la distribución (= fracción) del pan, da ocasión para una oración de agradecimiento de Jesús que le revela como el mediador de la nueva alianza. Toma el pan en sus manos y lo da a sus discípulos como «su cuerpo», que entrega por ellos y por la salvación de los hombres.

Acabada la cena, toma la copa de la bendición, pronuncia sobre ella la oración de acción de gracias, la entrega a los discípulos como «su sangre» que será derramada «por los muchos» (los muchos del pueblo respecto al único mediador, es decir, por todos) y funda una alianza nueva (cf. Ex 24,8), en cuanto que en el pan y el vino que les da hace presente su entrega en la cruz, su cuerpo entregado y su sangre derramada.

El proceso de formación de la forma básica de la eucaristía en la primitiva Iglesia

El mandato de Jesús «haced esto en mi memoria», transmitido por Pablo y Lucas, no significa que los discípulos deban repetir la última cena en cuanto tal. Como comida de despedida es irrepetible. Lo que debe hacerse en memoria de Jesús se refiere a las dos acciones eucarísticas por él prefiguradas con la entrega del pan y el vino como señales de la entrega vicaria de su vida para la consumación del reino de Dios.

En fechas tempranas, la secuencia: palabras eucarísticas sobre el pan -celebración de la cena-, palabras eucarísticas sobre la copa, fue sustituida por una secuencia nueva: primero una comida comunitaria (ágape), seguida de la doble acción litúrgica. La celebración en su conjunto todavía tiene en Pablo la denominación de cena del Señor. Pero también se podían llevar a cabo las celebraciones eucarísticas estrictas, sin el precedente banquete comunitario. Este banquete estaba asociado a la doble acción eucarística sobre todo los domingos (1Cor 16,2; Hch. 20,7; cf. Ap 1,10).

En aquella ocasión se anunciaba el evangelio (presentado a partir de las «Memorias» de los apóstoles) y se oraba en común para fortalecer la comunión (Hch. 2,42). Ya el relato pascual de los discípulos de Emaús insinúa la conexión interna entre la explicación de las Escrituras y la fracción del pan (Lc 24,25-32). Además, se cantaban salmos, himnos y cantos espirituales (Ef 5,19).

En la visita de despedida de Pablo a Tróade se reunieron los cristianos el primer día de la semana (= el domingo). Tras un largo discurso de Pablo, «partió el pan con ellos» (Hch. 20,7-12).

Ante los posibles abusos con ocasión de las comidas comunitarias (consumición de vino, discriminación de los pobres que no podían aportar nada), se tomó, al fin, la decisión de establecer una clara separación entre la comida y la eucaristía en sentido estricto (cf. 1Cor 11,20). La eucaristía se celebraba en las primeras horas del día, porque Cristo resucitó en la mañana de Pascua.

A mediados del siglo II, Justino Mártir testifica la estructura litúrgica y la comprensión de la fe de la eucaristía: «El día llamado domingo, se reúnen todos... Se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas... Cuando el lector concluye, el presidente pronuncia un discurso, en el que exhorta e incita a imitar todos estos bienes... A continuación nos ponemos en pie y elevamos oraciones (súplicas). Una vez acabada la oración, nos saludamos los unos a los otros con el saludo de la paz. Luego se lleva al presidente de los hermanos pan y una copa de vino.

Él los toma, dirige alabanzas y glorificaciones al Padre de todas las cosas por medio del nombre de su Hijo y del Espíritu Santo y pronuncia una larga acción de gracias (eucaristía) para que seamos dignos de estos dones. Cuando han finalizado las súplicas y la solemne oración de acción de gracias, todo el pueblo muestra su asentimiento con el Amén... Tras la acción de gracias del

presidente y el asentimiento de todo el pueblo, los... diáconos... dan a cada uno de los presentes el pan, el vino y el agua bendecidos y lo llevan también a los ausentes.

A este alimento lo llamamos eucaristía. Sólo pueden compartirlo quienes tienen por verdadera nuestra doctrina, han recibido el baño para la remisión de los pecados y la regeneración y viven según las instrucciones de Cristo. Porque no tomamos estas cosas como pan ordinario y como acción de gracias usual, sino que del mismo modo que Jesucristo, nuestro redentor hecho carne por la Palabra de Dios, ha tomado carne y sangre para nuestra salvación, así también -tal como se nos ha enseñado- el alimento -consagrado por una oración de acción de gracias que procede de él mismo- con el que es alimentada nuestra carne y nuestra sangre mediante la conversión, es carne y sangre de este Jesús encarnado. Porque los apóstoles, en las memorias por ellos escritas que se llaman evangelios, han transmitido... que Jesús tomó el pan, dio las gracias y dijo: "Haced esto en mi memoria, esto es mi cuerpo"; y de igual modo, tomó la copa, dio gracias y dijo: "Esto es mi sangre"».

El II concilio Vaticano resume acertadamente: «Las dos partes de que consta la misa, a saber, la liturgia de la palabra y la eucaristía, están tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto» (SC 56).

Principales textos del NT.

Son cuatro los textos básicos en el NT. en donde aparece la institución de la eucaristía en la última Cena. Ellos son: Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 15-20; y 1Cor. 11, 23-26.

- **Renovación litúrgica y convergencia ecuménica:**

La práctica y la teología eucarísticas del siglo XX han estado marcadas en el campo católico especialmente por estos factores: el papa Pío X (1903-1914) abogó por la comunión frecuente «Y diaria, a ser posible». El movimiento litúrgico redescubrió la importancia de los signos y especialmente el carácter de banquete de la Misa. El concilio Vaticano II (1962-1965) superó el concepto reducido de la presencia real al hablar de la presencia de Cristo no tan sólo en el pan y el vino sino también en los demás sacramentos, en la palabra de la predicación y (con una referencia explícita a Mt 18,20) en la comunidad congregada (cf. SC 7). E introdujo ciertas reformas con vistas a una «participación plena y activa de todo el pueblo (totus populi plena et actuosa participatio) (SC 14; cf. 19, 41, 48, 50).

El propio concilio dio paso, entre otras cosas, a la lengua vernácula (aunque al principio con ciertas limitaciones y cautelas) (SC 36, 54) y al cáliz de los seglares (SC 55). Después del concilio las reformas ampliaron el uso posible de las lenguas vernáculas a toda la liturgia y condujeron a la recitación en voz alta del canon, de modo que (icuatros siglos después de la reclamación de los reformadores protestantes!) volvió a hacerse patente el carácter de predicación de la eucaristía, mientras que la posición del sacerdote respecto de la asamblea y la nueva configuración de la mesa del altar permitieron reconocer de nuevo la forma cristiana primitiva de comunión convival. En la práctica creciente de reunirse ocasionalmente en pequeños grupos para celebrar la eucaristía van surgiendo las experiencias correspondientes.

Dentro del protestantismo europeo se dio una aproximación de contenidos con las tesis de Arnoldshain (1957) y con la concordia de Leuenberg (1973) se estableció oficialmente (por primera vez desde la reforma protestante) la comunión de la cena entre las Iglesias evangélicas. Entre la Iglesia romano-católica y las demás Iglesias cristianas el diálogo sobre la eucaristía en el plano eclesial oficial se abrió con el documento (publicado en 1978 por la comisión mixta romano-católica-evangélico-luterana) sobre la cena del Señor, con la declaración de convergencia

(firmada en Lima en 1982) de la comisión para la fe y la constitución de la Iglesia del Consejo Ecuménico de las Iglesias (la Iglesia romano-católica pasó a ser miembro de pleno derecho de dicha comisión en 1968), y con el estudio *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?* (elaborado por encargo de la comisión ecuménica mixta y publicado en 1986).

La renovación litúrgica y el diálogo ecuménico también se han dejado sentir en la teología católica reciente. Las innovaciones partieron, antes de que alcanzasen a la teología dogmática, ante todo de la reflexión sobre nuevas experiencias litúrgicas (Romano Guardini [muerto en el 1968], Joseph Pascher [muerto en el 1979]), apoyada en los estudios histórico-litúrgicos y sobre todo patrísticos (Odo Casel [muerto en el 1948], Joseph Andreas Jungmann [muerto en el 1975] y hallaron acceso a la teología sistemática con ayuda de la hermenéutica, que se desarrolló sobre todo en la exégesis bíblica y en la historia de las religiones.

En cuanto al contenido, se insistía ahora especialmente en el carácter convival, en la función de anamnesis o conmemoración y en la importancia teológica de la palabra, a la vez que se reelaboraba el concepto de sacrificio. Las reflexiones hermenéuticas contribuyen a sacar a luz los distintos supuestos mentales y a reclasificar las posiciones que hasta ahora se habían tenido por opuestas.

Eso hace posible, por ejemplo, hablar de distintas «formas doctrinales» y de «planteamientos teóricos» diferentes a propósito de la controversia de la presencia real, que dominó todo el período de la reforma protestante: «Las tres formas doctrinales -Tomás de Aquino, Lutero, Calvino- intentaban exponer el misterio de la presencia de Cristo de la eucaristía, aunque con diferentes planteamientos teóricos, que en las condiciones del siglo XVI ciertamente no podían conciliarse».

Estructuralmente la teología actual se ha liberado de la división neoescolástica de la doctrina de la eucaristía en tres tratados (presencia real, sacramento y sacrificio) en pro de una perspectiva unitaria, ganando así la posibilidad de ensamblar entre sí los dos aspectos de "sacrificios" y "presencia real" y de interpretarlos desde el hecho convival y sacramental ("la muerte del Señor se hace presente en el sacramento como banquete").

b) La primera y la segunda controversia de la cena en la Alta Edad Media: La disputa librada entre Pascasio Radberto (muerto en 851 o 860) y Ratramno (muerto en 868), monje de la abadía de Corbie, sobre si debe darse a la presencia de Cristo en la eucaristía una interpretación realista o si ha de entenderse más bien en un sentido simbólico sólo puede entenderse sobre el trasfondo de un cambio en la ontología.

Los Padres de la Iglesia pudieron exponer la diferencia y la unidad de la *res sacramenti* y el *sacramentum tantum* (*signum*) recurriendo al esquema platónico de «el modelo y la copia» ya la idea de la participación. Pero la intelección germánica de la realidad plantea las cosas de otra manera: es real lo materialmente manejable, mientras que lo espiritual posee una menor densidad de realidad. Frente a la afirmación de una identidad real del cuerpo histórico de Jesús y su cuerpo sacramental (basada en una transformación de los elementos que pasan a convertirse en *figurae corporis Christi*), Ratramno acentuaba enérgicamente la diferencia de las modalidades de la presencia: sólo el cuerpo histórico de Jesús tiene verdaderamente (*in veritate*) carne y sangre real. En los dones eucarísticos, por el contrario, opinaba que la *veritas* está sólo *in figura*, *imagine vel symbolo*. En la mutación o transformación, la *virtus divina* une los elementos naturales con el cuerpo y la sangre del Señor histórico y glorificado. Los dones eucarísticos hacen presente su realidad humana, pero no se modificaría en nada la substancia óptica de los elementos.

A esta concepción de la eucaristía, conocida como simbolismo, oponían los realistas que, de ser así, Cristo no estaría presente en la eucaristía en verdad (*in veritate*) sino «sólo» simbólicamente

(in signo seu sacramento). Se advierte, pues, que aquí el concepto de símbolo quedaba tan desdibujado que sólo se le podía aplicar en el sentido de sustitución vicaria, pero no en el de presencia real de Cristo.

Esta tensión entre el realismo y el simbolismo estalló con gran virulencia en la segunda disputa sobre la cena (siglo XI). Ocupó el primer plano en el Curso de los debates el agudo dialéctico y racionalista Berengario de Tours (muerto en 1088). Recurriendo a la terminología agustiniana, destacaba que la res sacramenti son el cuerpo y la sangre de Cristo, pero que éstos no están contenidos en el signo mismo, en el sacramentum tantum. Los signos sacramentales serían tan sólo el medio externo para la recepción espiritual del contenido de este sacramento en la fe. Por tanto, no es el signo sacramental en sí mismo el que nos une con el Jesús histórico y el Señor exaltado en el cielo sino, hablando con propiedad, la fe subjetiva. No se da ninguna unión intrínseca entre el cuerpo histórico de Cristo y su cuerpo sacramental. Esta unión sólo acontece en la conciencia del creyente. No hay unión entre el don sacramental y el signo sacramental.

La Eucaristía comunión, acción de gracias y memoria

Rasgos fundamentales de la teología eucarística

Sobre el telón de fondo de los datos bíblicos y de la historia de los dogmas, y desde la perspectiva de las recientes experiencias litúrgicas y del diálogo ecuménico, cabe una descripción del sacramento de la eucaristía en los términos siguientes: en el signo de la comunión convival la comunidad celebra agradecida la memoria de la historia salvífica, la venida de Jesucristo, que por medio del Espíritu Santo se da a sí mismo en pan y vino, hace que los congregados tengan parte en la entrega de su vida y convierte la celebración en augurio de la consumación final.

d) **La comunión convival:** El rasgo fundamental de este sacramento es la comunión convival o el banquete compartido: se distribuyen el pan y el vino, se pronuncia la palabra explicativa de Jesús en su última cena y se invita: «Tomad, comed,... bebed!» (Mt 26,26s). La eucaristía cristiana, la «cena del Señor» (1Cor 11,20), se funda en el convite israelita, que une a los participantes entre sí y con Dios, en las comidas de los discípulos de Jesús, que eran signos realizadores de su invitación al reino de Dios y a su proexistencia (su existencia en favor de los demás), en la última cena de Jesús en la cual su proexistencia alcanzó su entrega suprema frente a la muerte que ya se cernía sobre él, y en la experiencia de su resurrección y de su nueva venida, que se les comunicó a los discípulos «al partir el pan» (Lc 24, 35).

El banquete fue siempre signo de alianza, desde la que se estipuló en el Sinaí hasta la congregación de la comunidad en la experiencia pascual: la alianza de Dios con los hombres se realiza en la unión de los hombres entre sí. En la comida y bebida en común se recibe la vida y se celebra la alianza que hace posible esa vida.

Con ello la eucaristía se convierte en imagen y ,centro de la fe cristiana: en el encuentro interhumano se hace encontradizo Dios. El punto culminante de esta atención divina se alcanza en su autocomunicación en Jesucristo; su consecuencia ética es la unidad de amor a Dios y al prójimo, y su representación simbólica es el común y compartido banquete eucarístico.

Esta visión, que la teología reciente ha recuperado, tiene consecuencias para la práctica. Para la liturgia se deriva la exigencia de que, para que el signo sea completo, se requiere que cuantos participan en la eucaristía coman y beban. (El que algunos puedan tener motivos para no participar plenamente y que tales motivos hayan de respetarse se condice perfectamente con esta visión; sólo que una reflexión sistemática tiene que partir de la forma plena de la eucaristía.) y una pauta importante para la crítica y la reforma es la cuestión de si la estructura de la celebración litúrgica fomenta o impide la comunión.

Por lo que hace a la acción social, el signo del banquete compartido representa una exigencia.

De cara a la sima abierta dentro de la Iglesia, ya escala internacional, entre pobres y ricos, eso significa que «no debemos permitir... que la vida eclesial en el mundo occidental dé cada vez más la impresión de una religión del bienestar y de la saturación, y que en otras regiones del mundo aparezca como una religión popular de los desgraciados, cuya falta de pan los excluye literalmente de nuestra común mesa eucarística» (Sínodo de los obispos alemanes). Y, de cara a las comunes relaciones sociales en la vida social, económica y Política: «Como Participantes de la eucaristía nos mostramos... indignos si no participamos activamente en el restablecimiento constante de la situación del mundo y de las condiciones de vida humanas».

e) **Acción de gracias (eukharistia):** El aspecto de la recepción se acerca al aspecto de la comunión. En el comer y beber experimenta el hombre su necesidad de que la vida se le otorgue de continuo. De ahí que el banquete sea también un lugar clásico de la acción de gracias, y así figura también en el centro de la celebración eucarística la gran oración de acción de gracias que es el canon de la Misa. Se dan gracias por los dones del pan y del vino, y también por toda la historia de Dios Con su pueblo, que se representa y se expresa en este convite.

La acción de gracias (en griego eukharistia) es (como la berakah, la alabanza agradecida en el banquete judío) un elemento esencial de la fracción del pan neotestamentaria; se encuentra en los cuatro relatos de la institución (Mc 14,23 y par; 1Cor 11,24) y en varios pasajes del Nuevo Testamento que aluden a la eucaristía (Mc 8,6 y par; Jn 6,11; Lc 24,30; Hch. 27,35). Hacia el año 100 de la era cristiana, «eucaristía» pasó a ser la designación constante de la celebración litúrgica.

Así las cosas, si el banquete del Señor es una eucaristía, significa: el acto fundamental de los celebrantes es una recepción agradecida, el abandonarse a un movimiento que viene de Dios.

El hecho de que la teología católica actual ponga un renovado énfasis en el carácter de acción de gracias (lentamente la redescubierta designación de «eucaristía» de la Iglesia antigua va sustituyendo a las expresiones «Misa» y «sacrificio de la Misa») contribuye también a dar mayor vigencia a un rasgo fundamental de la teología de los reformadores; la cena es «un don de Dios que ha de recibirse con acción de gracias» (J. Calvino). La eucaristía como recepción agradecida es también un signo de la estructura fundamental del trato cristiano con la creación, que no consiste en conquistar el mundo desgarrándolo, ni en remodelarlo partiendo en cierto modo desde cero, sino en aceptar una realidad previa y en admitir las leyes que impone. O, dicho con otras palabras y atendiendo más a la problemática ecológica actual: el uso cristiano del mundo creado no es una «apropiación devastadora, sino que permita existir».

f) **Memoria (anamnesis):** En el centro del canon la acción de gracias se transforma en una narración, en el relato de la última cena. Lo que se cuenta con palabras se representa al mismo tiempo con gestos (ligeramente indicativos), que la comunidad percibe y hace suyos: «Proclamamos, oh Señor, tu muerte...» (canon eucarístico). El relato es acción de gracias y proclamación a la vez. Tal es la estructura fundamental de la anamnesis: recuerdo agradecido y actualizador.

Todo recuerdo humano mete el pasado en el presente. Así, en tiempos de opresión el relato de los días de libertad puede convertirse en un recuerdo transformante, y el recuerdo de los comienzos de un amor puede traer al presente esos comienzos y reanimar la vieja relación.

El recuerdo exaltante (zikkaron, anamnesis, memoria) de las proezas de Dios en la historia es, además, una concienciación realizadora de la acción salvífica de eficacia duradera por parte de Dios y una entrada en la realidad relacional, ofertada por él en la historia (también a nosotros); así como en la fiesta judía de Pesaj la salida de la esclavitud y del país extranjero se convierte

en la realidad de quienes hoy la celebran, así también en la eucaristía la historia «recordada se hace presente; la última cena de Jesús y la generosidad de Dios para con su pueblo desde la salida de Egipto hasta la resurrección y exaltación de Jesús, realizada históricamente y compendiada de una manera simbólica en esa cena del Señor.

Dado que en la anamnesis se funden mutuamente el «entonces» y el «hoy», también la celebración de la eucaristía es un encuentro real con Jesucristo y su historia. «Cristo, con todo lo que ha llevado a cabo por nosotros y por la creación entera (en su encarnación, humillación, ser-vicio, instrucción, pasión, sacrificio, resurrección y ascensión al cielo y con el envío del Espíritu), está personalmente presente en esta "anamnesis" y nos otorga la comunión consigo» (Lima).

El carácter de la anamnesis de la eucaristía apunta a la referencia histórica de la fe cristiana. La celebración de los cristianos no solemniza (al menos no en exclusiva) el eterno retorno de lo mismo, sino la autocomunicación de Dios realizada en la historia, y esto no como simple recuerdo sino como realización presente de lo iniciado en la historia. De ahí que en la predicación desempeñe la tradición un papel irrenunciable (cf. 1Cor 11,23; 15,3).

Presencia real de Cristo en los signos eucarísticos

El mismo Jesús identifica el pan y el vino con su cuerpo y su sangre: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna; y yo lo resucitaré en el último día. Pues mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él. Lo mismo que el Padre que me envió vive, y yo vivo por el Padre, así el que me come, también él vivirá por mí» (Jn 6,54-57).

Por presencia de una persona se entiende: 1) su presencia en mi conciencia, cuando la recuerdo subjetivamente, es decir, cuando activo conscientemente una imagen o una figura cognitiva sensible que tengo almacenada en la memoria; 2) cuando un cuadro o una foto me suscitan su recuerdo; 3) cuando alguien penetra, con su corporeidad natural, en el campo de mis percepciones, de mi experiencia sensible actual. Pero una persona puede también hacérseme presente en su corporeidad a través de elementos y signos sensibles que ella ha vinculado a esta corporeidad y por medio de los cuales se me hace de tal modo presente que puedo entablar una comunicación con ella.

En el caso -sin ninguna analogía con otros eventos- de la presencia real eucarística, se produce una unión y una diferenciación incomparable de pan y cuerpo de Cristo, de suerte que mediante este signo sensiblemente perceptible Cristo es conocido en sí mismo y se hace personalmente comunicable en la fe. Al mismo tiempo, se mantiene también la diferencia entre el signo sacramental y el contenido, en cuanto que el pan no es un elemento físico constitutivo del cuerpo natural, histórico y glorificado de Jesús. Nos hallamos aquí ante el caso singular de una presencia real sacramental anamnética. Constituirlo es algo exclusivamente reservado a Dios.

Tiene una racionalidad interna, porque por un lado se inserta en la corriente de la venida histórico-salvífica de Dios al mundo en la encarnación y, por otro, responde a la naturaleza corpórea y social del hombre, que es el destinatario de la revelación. Por tanto, la fe en la presencia real no es el resultado de una interpretación meramente filológica de las palabras explicativas de Jesús o de un sometimiento positivista a la autoridad de Cristo.

En su redacción aramea, y desde el punto de vista gramatical, no figura el «es». No obstante, la traducción griega «Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» es objetivamente correcta, porque Jesús, al hablar, se está refiriendo al pan que tiene en sus manos y lo identifica con su cuerpo.

Se trata de una comunión vivificante con Jesús, el mediador de la nueva alianza que, en virtud de su autoentrega en la cruz, instituye esta alianza con su propia sangre y se gana a la Iglesia como nuevo pueblo de la alianza. En la eucaristía no come el creyente partes físicas del cuerpo de Jesús, sino que en las especies del pan y del vino consagrados comulga con la humanidad de Jesús, con su misión y con su destino en la cruz y la resurrección.

Dado que la humanidad de Jesús es símbolo real de la comunicación humano-divina, puede entenderse la eucaristía, en cuanto suprema condensación de este acontecimiento, como el símbolo real de aquella comunicación: como comunión con el Dios trino, que es vida eterna para el hombre. Quien recibe el cuerpo de Cristo es amigo de Dios (Jn 15,15; 17,3.22-26).

EUCARISTÍA EN EL DERECHO CANÓNICO

DEL MINISTRO DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

900 § 1. SÓLO EL SACERDOTE VÁLIDAMENTE ORDENADO ES MINISTRO CAPAZ DE CONFECCIONAR EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA, ACTUANDO EN LA PERSONA DE CRISTO.

910 § 1. SON MINISTROS ORDINARIOS DE LA SAGRADA COMUNIÓN EL OBISPO, EL PRESBITERO Y EL DIÁCONO.

§ 2. Es MINISTRO EXTRAORDINARIO DE LA SAGRADA COMUNIÓN EL ACÓLITO, O TAMBIÉN OTRO FIEL DESIGNADO SEGÚN EL C. 230 § 3.

911 § 1. TIENEN OBLIGACIÓN Y DERECHO A LLEVAR LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA A LOS ENFERMOS COMO VIÁTICO, EL PÁRROCO Y LOS VICARIOS PARROQUIALES, LOS CAPELLANES Y EL SUPERIOR DE LA COMUNIDAD EN LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS O SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA CLERICALES RESPECTO A TODOS LOS QUE ESTÁN EN LA CASA.

914 LOS PADRES EN PRIMER LUGAR, Y QUIENES HACEN SUS VECES, ASÍ COMO TAMBIÉN EL PÁRROCO, TIENEN OBLIGACIÓN DE PROCURAR QUE LOS NIÑOS QUE HAN LLEGADO AL USO DE RAZÓN SE PREPAREN CONVENIENTEMENTE Y SE NUTRAN CUANTO ANTES, PREVIA CONFESIÓN SACRAMENTAL, CON ESTE ALIMENTO DIVINO; CORRESPONDE TAMBIÉN AL PÁRROCO VIGILAR PARA QUE NO RECIBAN LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA LOS NIÑOS QUE AÚN NO HAYAN LLEGADO AL USO DE RAZÓN, O A LOS QUE NO JUZGUE SUFICIENTEMENTE DISPUESTOS.

937 LA IGLESIA EN LA QUE ESTÁ RESERVADA LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA DEBE QUEDAR ABIERTA A LOS FIELES, POR LO MENOS ALGUNAS HORAS AL DÍA, A NO SER QUE OBSTE UNA RAZÓN GRAVE, PARA QUE PUEDAN HACER ORACIÓN ANTE EL SANTÍSIMO SACRAMENTO.

BIBLIOGRAFÍA:

- ALDAZABAL, JOSÉ: LA EUCARISTÍA. CENTRO DE PASTORAL LITÚRGICA. SALAMANCA. 1999.
- ALEIXANDRE, DOLORES. EN TORNO A LA MESA.
- BOROBIO, DIONISIO: LA CELEBRACIÓN EN LA IGLESIA. TOMO II. SACRAMENTOS. EDICIONES SÍGUEME. SALAMANCA. 1990.
- FERNÁNDEZ, VÍCTOR. ENCUENTROS CON LA EUCARISTÍA. ESCÁNDALO Y LOCURA. PAULINAS. 1998.
- GRÜM, ANSEL. SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA.
- NOWEN, HENRI. PUEDES BEBER DE ESTE CÁLIZ.
- NOWEN, HENRI. CON EL CORAZÓN EN ASCUAS. EDITORIAL SAL TERRAE. 1996
- SACRAMENTUM CARITATIS. SOBRE LA EUCARISTÍA FUENTE Y CULMEN DE LA VIDA Y DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA. BENEDICTO XVI. EXHORTACIÓN APOSTÓLICA POSRSINODAL. 2007.
- ECCLESIA DE EUCHARISTIA. JUAN PABLO II. SOBRE LA EUCARISTÍA EN SU RELACIÓN CON LA IGLESIA. 2003.
- NAME NOBISCUM DOMINE. JUAN PABLO II. PARA EL AÑO DE LA EUCARISTÍA. 2004-2005.

- DENLES USTEDES DE COMER. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA. 2004.
- REDEMPTIONIS SACRAMENTUM. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. 2004.
- TRIVIÑO, MA VICTORIA. PAN Y HERMOSURA. ED. PAULINAS. 1992.

El Matrimonio en el testimonio bíblico

1. En los relatos paleotestamentarios de la creación, los autores (J/P) desbordan la práctica matrimonial concreta de su tiempo y se remontan hasta la voluntad originaria del Creador y el orden de la creación todavía no perturbado por el pecado. Estas narraciones ponen en duda o relativizan la relación hombre mujer tal como era entendida en el esquema del derecho y de las costumbres patriarcales, la poligamia, el divorcio, la posibilidad de repudiar al cónyuge y el establecimiento de impedimentos matrimoniales especiales.

En el canto a la creación yahvista destaca claramente la referencia personal. mutua, en igualdad de condiciones, del varón y la mujer. Sólo la mujer tomada de Adán y creada a partir de él es su réplica adecuada y sólo ella puede ser su enfrente personal en «ayuda» mutua (Gen 2,18; no se alude aquí a una sirvienta personal, sino a la referencia intersubjetiva de la persona como principio de su plena realización). El hombre, que reconoce en la mujer la común naturaleza humana y la igualdad personal («carne de mi carne»), deja a su familia de origen y se une a su mujer, de modo que ambos son «una carne», es decir, una comunión de vida, de amor y de cuerpo (Gen 2,24).

En el canto a la creación sacerdotal se dice que el ser humano ha sido creado bajo las modalidades de varón y mujer a imagen y semejanza de Dios. La referencia intracreada de ambos en el matrimonio es, por tanto, señal de la referencia de , todos los hombres a Dios. Al varón ya la mujer, en su comunión personal, se les han dado los dones y las tareas de la fecundidad, de la posesión de la tierra y de la responsabilidad por el mundo. Esta comunión cuenta con la protección de la bendición y la palabra de la promesa de Dios (Gen 1,27s.).

De los escritos recientes del Antiguo Testamento se desprende que la bendición de Dios al amor personal entre el varón y la mujer tiene su reflejo en la gratitud del hombre a Dios por el don del matrimonio y en la vida matrimonial que busca glorificar a Dios (cf. Tob 8,4-9).

El matrimonio no se fundamentaba, en su estado originario, en el simple orden natural. Como ya se ha apuntado antes, fue, como realidad creada, alusión simbólica al origen del hombre en Dios y, al mismo tiempo, medio en el que Dios bendice a su creación. Como comunión de vida humana, representaba simbólicamente la comunión de vida humano-divina. El matrimonio expresaba la unidad originaria de naturaleza y gracia, de creación y alianza.

La pérdida de la originaria comunión con Dios acarreó sobre el matrimonio la maldición y la penosa carga de la gracia perdida. Así lo expresa claramente la «sentencia de condena» pronunciada contra el varón y la mujer (Gen 2,25-3,24).

2. En el Nuevo Testamento se inserta al matrimonio en el proceso histórico-salvífico de la redención del hombre y del restablecimiento de la unidad originaria de alianza y creación, de naturaleza y gracia. A la luz del acontecimiento de Cristo se descubre de nuevo la

constitución originaria del matrimonio. Está internamente marcado por la nueva alianza de Dios con su pueblo no tiene nada de casual que ya la alianza paleotestamentaria de Dios con Israel fuera descrita con la imagen del amor del esposo y la esposa (Mal 2,14; Prov. 2,17) o que, respectivamente, se execrara la incredulidad del pueblo y su infidelidad a la alianza como adulterio (Ex 20,14; Os 1,2).

La Iglesia como nuevo pueblo de la alianza tiene su origen en la autoentrega amorosa de Jesús en la cruz. Él es el esposo. El amor del varón y la mujer, por el que existe el matrimonio, tiene, por tanto, su origen en aquella autoentrega de Jesús por la Iglesia, lo representa simbólicamente y está internamente transido por esta entrega de Cristo (Ef 5,21.33; 2Cor 11,2; Ap 19,7): la Iglesia es la esposa que se ha preparado para las bodas con el Cordero, Cristo, autor y mediador de la alianza nueva.

Y así, el autor de la Carta a los efesios ve fundamentada en la relación mutua de la agape del varón y la mujer y en la obediencia (que no debe confundirse con sometimiento) de la mujer al marido la comunión de vida entre ambos y puede calificar esta unión de misterio profundo (*mysterion sacramentum magnum*), que él refiere a Cristo y a la Iglesia (Ef 5,32).

El Jesús pre-pascual sitúa el matrimonio en el contexto de su proclamación del reino de Dios. Desborda así la casuística matrimonial y las regulaciones programáticas del divorcio remitiéndolas al orden originario de la creación, en el que se revela la voluntad de Dios. Las regulaciones que permitían al hombre divorciarse o repudiar a su mujer fueron sólo concesiones a causa de la «dureza de corazón», que Moisés y los legisladores de la antigua alianza simplemente toleraron, pero no aprobaron. «Al principio de la creación no fue así». El varón y la mujer son definitivamente uno, no dos: «Lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» (Mc 10,6-9; Mt 19,1-9).

Se advierte bien que para Jesús el matrimonio no era en modo alguno una institución neutra, algo así como un ámbito secundario de acreditación de la moral cristiana. El matrimonio es la forma originaria del encuentro con Dios y con su voluntad salvífica. Por eso puede convertir la indisolubilidad del matrimonio y la comunión de vida que implica en señal del incipiente reino de Dios, hecho ya realidad eficaz. Aquí tiene su fundamento la ética matrimonial.

El hombre que repudia o despide a su mujer, y la mujer que repudia o despide a su marido, «comete adulterio» y quebranta la «nueva alianza» (Mc 10,11; Lc 16,18; 1Cor 7,10). Esta intención de Jesús no queda eliminada a consecuencia de las secundarias «cláusulas de fornicación» (Mt 5,32; 19,9), según las cuales en caso de adulterio es posible la separación, ni tampoco en virtud del llamado «privilegio Paulino» de 1Cor 7,15s., por el que se permite la separación del cónyuge que abraza el cristianismo cuando la otra parte se mantiene infiel y no está dispuesta a llevar una convivencia pacífica. Hasta qué punto permite aquí Pablo que el creyente contraiga nuevo matrimonio es una pregunta sujeta a debate.

El hombre no puede con su sola capacidad moral y su disposición psicológica personal dar adecuada respuesta a la exigencia de indisolubilidad del matrimonio en cuanto señal de la alianza nueva y eterna y del reino de Dios ya hecho realidad. Sólo escuchando la llamada a la conversión, a la fe y al seguimiento de Cristo (Mc 1,15) y «viviendo del Espíritu» (Gal 5,25) puede llegar en su persona hasta la realidad interna del matrimonio como señal de la comunión de alianza de Cristo y

de la Iglesia. La comunión espiritual y corporal del hombre y la mujer debe ser santa y ha de servir para la santificación por medio del Espíritu Santo de Dios (1Tes 4,3-8).

Aunque el matrimonio se sitúa en el contexto del reino de Dios, debe también tenerse presente que la forma existencial humana forma parte de este eón transitorio y que en el mundo futuro no seguirá existiendo bajo su forma terrestre (Mc 12,25). Por eso, tras la muerte de uno de los cónyuges, el superviviente puede contraer nuevo matrimonio.

La llamada personal al servicio del reino de Dios a punto de llegar y la invitación del Señor (1Cor 7,7) pueden inducir a que, como en el caso del mismo Jesús, algunas personas no consideren que el matrimonio sea su perspectiva existencial, sino que, siguiendo la «llamada de Dios» (1Cor 7,17; Lc 14,20) y contando con el don de la gracia (el carisma) de la vida en celibato, se consagren, bajo todos los aspectos, «a los asuntos del Señor» (1Cor 7,32).

Todo ser humano y todo cristiano tiene, según Pablo, libertad para optar por la forma existencial natural y santificadora del matrimonio, y elegir un consorte (1Cor 7,7.28.38.40; Mt 19,12). Pero una vez ya casados, el apóstol amonesta: «Respecto a los que están casados hay un precepto, no mío, sino del Señor: que la mujer no se separe del marido y que si se separa, que quede sin casarse, y que el marido no des: pida a su mujer» (1Cor 7,10s.).

Los matrimonios entre cristianos, los «santificados en Cristo» (1Cor 1,2), se celebran y se viven "en el Señor" (1Cor 7,39; cf. 1Cor 11,11). Con esto, también Pablo testimonia la dimensión teológica, de base cristológica, de la gracia del matrimonio.

Frente al menosprecio de los herejes gnósticos, que querían prohibir las uniones matrimoniales (1Tim 4,3), se destaca que el matrimonio participa de la bondad de todo lo creado. Un matrimonio vivido en mutua fidelidad responde a la voluntad divina y «todos deben tenerlo en alto aprecio» (Heb 13,4).

Aunque en las llamadas «tablas domésticas» se detecta una cierta relación de subordinación de las mujeres casadas respecto a sus maridos (Col 3,18; Ef 5,22-33; 1Pe 3,1-7), no puede deducirse de aquí que la intención de estas declaraciones sea sancionar desde el punto de vista religioso una situación sociológica. Aquí se trata de una subordinación mutua en «el común temor de Cristo» (Ef 5,21), que es, en su amor y en su obediencia, el modelo de la comunión de vida de Dios con su pueblo. Mediante el servicio desinteresado es posible ganar para la palabra del evangelio a maridos incrédulos, «para que, si algunos se muestran rebeldes a la palabra, sin palabra alguna sean conquistados por la conducta de las mujeres, observando vuestra honesta y respetuosa conducta» (1Pe 3,1s.; cf. 1Cor 7,14: «... el marido pagano queda ya santificado por su mujer...»).

Evolución histórica del sacramento y su doctrina

La Patrística

Frente a los gnósticos, que calificaban de obra del demonio los matrimonios y la procreación, el hereje Marción, el movimiento rigorista ascético de los encratitas (Hipólito) y el maniqueísmo dualista, que declaraba que la materia y, por consiguiente, también la sexualidad es el principio del mal (Agustín), los Padres de la Iglesia defendieron con voz unánime la bondad natural del matrimonio y su significación para la salvación y la vida en la gracia. El I concilio de Braga

(Portugal), de año 561, excluye de la comunión de la Iglesia a quienes «condenan las uniones matrimoniales humanas y se horrorizan de la procreación de los que nacen, conforme hablaron Maniqueo y Prisciliano» (DH 461).

En contra de los albigenses, los clítaros y otras sectas de la Alta Edad Media, el IV concilio de Letrán de 1215 declaraba que «no sólo los vírgenes y continentes, sino también los casados merecen llegar a la bienaventuranza eterna, agradando a Dios por medio de su recta fe y buenas obras» (DH 802). En igual sentido, el papa Juan XXII, en la constitución *Gloriosam Ecclesiam*, de 1318, amonestaba frente a los «fraticelli», ala radical del movimiento franciscano, a los que describe como «hombres presuntuosos que charlatanean contra el venerable sacramento del matrimonio» (DH 916).

No obstante, algunos Padres entendían que el matrimonio es más bien una concesión a la fragilidad humana de quienes no pueden vivir en continencia (Tertuliano, Orígenes, Jerónimo), y que se debe tolerar a causa de la necesidad de la procreación.

Bajo la influencia del espiritualismo platonizante, hubo quienes llegaron a la idea de que la diferencia sexual de los seres humanos y, con ello, el matrimonio, era consecuencia del pecado, ya previsto por Dios y que, por consiguiente, Dios los creó varón y mujer y los dispuso para el matrimonio sólo teniendo a la vista la caída en el pecado original. De donde concluían que, sin el pecado, habría sido posible una multiplicación asexual de los hombres en el curso de las generaciones (Gregorio de Nisa, Jerónimo). Pero por razones extraídas de la teología de la creación, debe tenerse esta opinión por absolutamente insostenible (cf. Tomás de Aquino, S.th. I q.98 a.2). La diferencia de sexos es una señal de la bondad de la creación.

También suscitó debates la pregunta de si es posible contraer nuevo matrimonio cuando muere uno de los cónyuges (Tertuliano: un segundo matrimonio sería adulterio; Atenágoras: este segundo matrimonio sería un adulterio asumible). Pero, en conjunto, la tendencia general se movía en la línea de la licitud de segundas y terceras nupcias (Hermas; Clemente de Alejandría; Jerónimo; Agustín; Basilio). En el II concilio de Lyon de 1274 el emperador bizantino Miguel Paleólogo reconocía, con toda al Iglesia occidental, que cuando muere un consorte, los cristianos tienen libertad para contraer un segundo, tercero y sucesivos matrimonios (DH 860; cf. 795).

Los Padres de la Iglesia consideraban que el matrimonio cristiano es una comunión de vida instituida por Dios y santificada por Cristo. El matrimonio es sacramento, de acuerdo con la sentencia de Pablo de que los matrimonios se celebran «en el Señor» (1Cor 7,39). En concordancia con Ef 5,21s., Ignacio de Antioquía dice: «Respecto a los que se casan, esposos y esposas, conviene que celebren su enlace con conocimiento del obispo, a fin de que el casamiento sea conforme al Señor y no por solo deseo. Que todo se haga para honra de Dios» (cf. Tertuliano).

También la presencia de Jesús en las bodas de Caná (Jn 2,1-12) fue interpretada como una santificación y consagración del matrimonio por Cristo. Sería, pues, Dios mismo quien une a los consortes y quien otorga al matrimonio fuerza santificante y gracia divina (Agustín, Juan Damasceno). Orígenes afirma: «Es Dios mismo quien ha fundido a los dos en uno, de modo que desde el momento en que el varón ha desposado a la mujer ya no son dos. Pero como el autor I de la unión es Dios, por eso en quienes fueron unidos por Dios habita la gracia j (el carisma).

Sabiendo bien esto, declara Pablo que el matrimonio que responde a la palabra es una gracia, del mismo modo que es también gracia el celibato en castidad».

Agustín abrió una senda nueva hacia la posterior concepción del matrimonio. Según él, la referencia del matrimonio al sacramento no se deduce sencillamente en virtud de la fonética externa de la palabra (*mysterion, sacramentum*: . Ef 5,32), sino de su proximidad objetiva a los signos salvíficos indudablemente más importantes de la nueva alianza, y en primer término al bautismo y el orden. Al igual que estos dos sacramentos, también el matrimonio produce algo permanente (*quiddam coniugale*, en concordancia con la posterior doctrina del vínculo conyugal permanente y con el cuasi carácter de este vínculo).

Según Agustín, no se trata únicamente de un vínculo conyugal natural, sino del «santo sacramento del matrimonio», un sacramento que se identifica con el vínculo matrimonial indisoluble. Aunque todavía no se menciona una gracia sacramental específica, se describe ya la dignidad del matrimonio («Santificación de la vida matrimonial; cumplimiento del deber de educar a los hijos»).

A la objeción de los pelagianos de que con su doctrina sobre el pecado original y la concupiscencia destruía el bien del matrimonio, replicaba Agustín que aunque las relaciones sexuales matrimoniales son buenas como don del Creador, fueron pervertidas y están necesitadas de redención a consecuencia del pecado original y del placer egoísta (concupiscencia) que, sin la gracia, el hombre no puede dominar. Ya en el sentido de la posterior doctrina de los tres bienes del matrimonio, formulaba: «El bien del matrimonio se apoya ...en todos los pueblos y en todos los hombres, en el objetivo de la procreación y de la preservación de la castidad y, en lo que se refiere al pueblo de Dios, en la santidad del sacramento. En consecuencia, se produce una violación de la ley divina y natural cuando una mujer divorciada se casa con otro hombre mientras vive su marido anterior... Todo esto, descendencia, fidelidad y misterio, son bienes por los cuales también el matrimonio es un bien».

La Escolástica

En el curso del proceso de formación del concepto de sacramento de la primera Escolástica, el matrimonio fue incluido, sin problemas, entre los siete sacramentos, en el sentido propio y verdadero del término. El II concilio de Letrán de 1139 mencionaba el matrimonio en el mismo párrafo que el bautismo, la eucaristía y el orden y negaba la comunión con la Iglesia a cuantos lo rechazaban (DH 718). El sínodo de Verona de 1184 excomulgó a los cátaros, albigenses y otras sectas que, acerca de la eucaristía, el bautismo y la confesión, y también «acerca del matrimonio y los demás sacramentos de la Iglesia», enseñaban doctrinas distintas de las de la Iglesia romana (DH 761).

La confesión de fe prescrita en 1208 a los valdenses enumeraba el matrimonio entre los siete sacramentos (DH 794) que se celebran en la Iglesia con la cooperación y por el poder del Espíritu Santo (DH 793). El II concilio de Lyon de 1274 (DH 860s), el Decreto para los armenios del concilio de Florencia de 1439 (DH 1327) y el Tridentino en su Decreto general sobre los sacramentos de 1547 (DH 1601) y el Decreto sobre el sacramento del matrimonio (DH 1800, 1801), así como otras declaraciones más recientes, por ejemplo, contra el modernismo (DH 3142,3451) confirman y consolidan la sacramentalidad del matrimonio como doctrina de fe de la

Iglesia. En la Alta Edad Media se registraron nuevas declaraciones relativas a los elementos constitutivos del signo sacramental.

También las Iglesias separadas de Oriente han admitido como doctrina de fe la sacramentalidad del matrimonio.

Distanciándose de algunos escolásticos de la primera época, que entendían el matrimonio como remedio contra la concupiscencia y se mostraban reservados frente a la idea de una transmisión positiva de la gracia (P. Lombardo), Tomás de Aquino destacó claramente que la transmisión o el aumento de la gracia santificante forma parte positiva de la *ratio sacramenti* (cf. también DH 1600): «Dado que los sacramentos causan lo que significan, forma parte de la doctrina de la fe que a quienes contraen matrimonio se les confiere, por medio de este sacramento, gracia por la que pertenecen a la unión de Cristo con su Iglesia...».

La señal sensible del sí matrimonial indica y causa el don espiritual y la gracia interna de la unión con Cristo y la Iglesia, representada en el matrimonio y de la que éste participa.

De la sacramentalidad se derivan las siguientes propiedades esenciales: unidad, indisolubilidad y los bienes del matrimonio.

El signo sacramental consiste -según la opinión prevalente en la Iglesia latina- en el consenso matrimonial entre los bautizados, no en la bendición sacerdotal.

La indisolubilidad del matrimonio sólo se produce cuando al consenso se le añade la consumación (*ratum et consumatum*). El matrimonio sólo consentido, pero no consumado, puede ser, bajo determinadas circunstancias, disuelto por privilegio pontificio, por ejemplo, si uno de los cónyuges decide ingresar en una orden religiosa. En tal caso, el otro cónyuge queda libre para contraer nuevo matrimonio (DH 754-756; Inocencio III: DH 786).

Algunos teólogos (Melchor Cano entre otros) entendían que el contrato matrimonial es la materia y la bendición sacerdotal la forma de la señal sacramental del matrimonio (y así lo siguen considerando también las Iglesias ortodoxas orientales).

Como difícilmente puede trasladarse al matrimonio el esquema del «ministro y del receptor humano», pues ambos se identificarían, puede decirse, con razón, que el auténtico administrador de la gracia matrimonial es Cristo, mientras que los contrayentes constituyen el signo sacramental en la comunión de la Iglesia. El presbítero (o diácono) asistente es algo más que simple testigo autorizado o supervisor del deber de cumplir las formas prescritas. Hace simbólicamente visible la dimensión eclesial del matrimonio en cuanto que participa en su conclusión como representante de Cristo y de la Iglesia y concede a los participantes, como ministro de esta misma Iglesia, la bendición de Dios (cf. Tomás de Aquino).

La crítica de los reformadores a la concepción del matrimonio como sacramento

En su escrito de 1520 *De la cautividad babilónica de la Iglesia*, Martín Lutero negaba la sacramentalidad del matrimonio, aunque se le podría enumerar, por supuesto, en un sentido general, entre las señales y alegorías que aparecen a menudo en la Sagrada Escritura y que, en palabras del apóstol Pablo, son una figuración de la relación de Cristo con su Iglesia.

El término sacramentum que aparece en Ef 5,31 no pasa de ser una simple equivalencia verbal respecto del posterior concepto de sacramento. El matrimonio no puede ser situado objetivamente al mismo nivel que el medio de gracia del bautismo, la cena o la absolución. Carece de la palabra bíblica institucionalizadora de Cristo que le convertiría en una palabra de la promesa y de la certeza de la justificación. Si se tiene en cuenta que también en el Antiguo Testamento y entre los pueblos paganos existe el matrimonio válido, debe concluirse que se inscribe en el orden profano natural, no en el de los sacramentos. Ciertamente, es una institución divina, pero de este orden natural: «Al matrimonio se le considera sacramento... sin ningún apoyo en la Escritura... Hemos dicho que en todo sacramento está contenida la palabra de la promesa divina (promissio) a la que debe creer todo el que recibe la señal... Pues en ninguna parte se encuentra que reciba la gracia de Dios el que toma mujer.

Tampoco ha puesto Dios la señal en el matrimonio. Pues en ninguna parte se lee que haya sido instituido por Dios para que signifique algo. y aunque todo lo que se lleva cabo de forma visible puede ser entendido como figura o alegoría de las cosas invisibles, no por ello las figuras y los símbolos son sacramentos en el sentido en que aquí estamos hablando».

Puesto que el matrimonio no es sacramento, la Iglesia no tiene ninguna jurisdicción en esta materia, que está sujeta exclusivamente al ordenamiento civil. Desaparece asimismo su estricta indisolubilidad, dado que ésta no tiene otro fundamento que su carácter sacramental. Aunque Jesús prohíbe el divorcio, debería darse la posibilidad de un nuevo matrimonio cuando la convivencia está totalmente rota, o en el caso de cónyuges abandonados por su consorte.

Ahora bien, aunque el matrimonio es un «asunto civil» (Lutero), es decir, no sujeto a la jurisdicción eclesiástica, no por eso se le puede reducir a simple cuestión profana. Es, en efecto, y en palabras del propio Lutero, un «estado divino», que, precisamente porque tiene un precepto de Dios, es infinitamente superior al estado de vida religioso. El matrimonio ha sido instituido por Dios mismo, que le ha prometido su bendición. Se trata, de todas formas, de una bendición más orientada a la "vida corporal" que a la certeza salvífica de la justificación o del perdón de los pecados.

Quien entra en el matrimonio como «obra y mandamiento divino», debe solicitar del párroco «oración y bendición» y mostrar así «hasta qué punto necesita la bendición divina y la oración común para el estado que ahora inicia, tal como se da en la vida cotidiana, con las tribulaciones que el demonio endereza en el estado del matrimonio, con adulterios, infidelidades, desuniones y todo tipo de aflicciones».

Con parecidos razonamientos rechazó también Calvino la sacramentalidad del matrimonio, aunque le consideraba como de institución divina. Por lo demás, no es sino una de las formas básicas de la vida humana que se remontan a Dios, pero que no tienen ninguna vinculación inmediata con la gracia de la justificación o con , el ordenamiento salvífico.

La doctrina del concilio de Trento

Frente a la crítica reformista, el concilio de Trento, en su sesión 24 de 1563, en el Decreto sobre el sacramento del matrimonio, confirmó la doctrina hasta entonces vigente y la praxis jurisdiccional de la Iglesia (DH 1797-1812).

En el canon 1 se afirma: «Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley del evangelio, e instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema» (DH 1801).

El matrimonio se fundamenta, como sacramento, en las palabras que el Espíritu Santo puso en labios de Adán: «Serán dos en una sola carne» (DH 1797). De donde se sigue el «vínculo permanente e indisoluble del matrimonio», así como la exclusión de la poligamia y la designación de la monogamia como característica esencial del matrimonio tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia (DH 1798 y canon 2: DH 1802). Ha sido el mismo Cristo quien ha renovado el matrimonio sobre el fundamento del orden natural y quien lo ha confirmado en el sentido del nuevo orden salvífico (DH 1798).

"Ahora bien, la gracia que perfeccionara aquel amor natural y confirmara la unidad indisoluble y santificara a los cónyuges, nos la mereció por la pasión el mismo Cristo, institucionalizador y realizador de los venerables sacramentos" (DH 1799). Así está cuando menos insinuado (innuit), cuando Pablo refiere el amor del varón y la mujer al ejemplo del amor y de la entrega de la vida de Cristo por su Iglesia en obediencia al Padre (cf. Ef 5,25.32).

Como el matrimonio cristiano, fundamentado ya en el orden de la creación como comunión santa, fue incluido, tras la destrucción generalizada de la comunión de Dios y el hombre como consecuencia del pecado, en el orden de la redención y de la gracia de Cristo, es superior a los matrimonios del Antiguo Testamento y de los paganos. De donde se infiere que "con razón nuestros santos Padres, los concilios y la tradición de la Iglesia universal enseñaron siempre que [el matrimonio] debía ser contado entre los sacramentos de la nueva ley" (DH 1800; cf. DH 1801,1601).

Los cánones 3 y 4 ratifican la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio (normas sobre los impedimentos matrimoniales y las dispensas: DH 1803ss.).

El canon 5 confirma la indisolubilidad del matrimonio (DH 1805).

En el canon 6 se declara que un matrimonio válido, pero no consumado, puede ser disuelto por la solemne profesión religiosa de uno de los cónyuges (DH 1806).

El canon 7 corrobora la praxis latina según la cual ni siquiera en el caso de adulterio (cf. las "cláusulas de fomicaciólli" de Mt 5,32; 19,9) se le permite al cónyuge inocente un nuevo matrimonio mientras viva su consorte. Pero no por ello se condena la práctica divergente de algunos Padres orientales y de la Iglesia ortodoxa.

El papa Pío XI, en la encíclica *Casti connubii*, declaró ser de validez universal la doctrina y la práctica de la Iglesia latina de no permitir en ningún caso el divorcio y un nuevo matrimonio mientras dure el vínculo (DH 3710-3714).

El canon 8 sanciona la concesión de que, bajo determinadas circunstancias, pueda procederse a una separación de lecho y mesa de los cónyuges, por tiempo determinado (DH 1808).

En el canon 9 se establece que los clérigos y religiosos vinculados por la ley de la Iglesia o por los votos no pueden contraer matrimonio válido, ni siquiera en el caso de que sientan no tener el don de la castidad (*donum castitatis*, DH 1809).

El canon 10 se opone a la afirmación reformista de que el matrimonio es un estado superior al de la virginidad. En concordancia con la tradición bíblico-paulina y Patrística, el concilio excluyó de la comunión con la Iglesia a quien «dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato y que no es mejor o más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio» (DH 1810).

Los cánones 11 y 12 defienden de la acusación de superstición ciertas costumbres y ceremonias de la celebración del matrimonio y confirman la competencia de la jurisdicción eclesiástica en los temas referentes al matrimonio de los cristianos (DH 1811s).

Planteo sistemático del Matrimonio en relación con la Alianza y el amor conyugal

Una teología global del matrimonio todavía no supera la fase de desideratum en la dogmática contemporánea. Recurriendo a la antropología de nuestro tiempo, el concilio Vaticano ha promovido una concepción más personal de este sacramento. Aquí se abandona la doctrina de la «jerarquía de los fines matrimoniales» en su formulación antigua y se ha intentado alcanzar una coherencia integral entre el amor personal, la disposición a la procreación y la responsabilidad por los hijos.

El concilio era plenamente consciente de que en la sociedad moderna han empeorado los presupuestos que garantizan el éxito de la vida conyugal y familiar (disolución de los vínculos, concepción de la sexualidad como medio de satisfacción de los deseos fuera del marco de las relaciones durables, etc.; cf. GS 47).

Ante el creciente número de divorcios en los países industriales, se ha hecho patente la necesidad de una pastoral específicamente dirigida a los divorciados y a las personas divorciadas que contraen nuevo matrimonio.

Para la perspectiva de la teología dogmática es importante el punto de partida sistemático: el concilio sitúa el sacramento del matrimonio en el contexto de la teología de la alianza. En primer lugar, se confirma la doctrina clásica del matrimonio. Cada matrimonio concreto surge de un acto libre y personal, en el que los consortes se dan y se aceptan mutuamente. Entran así en la forma de vida de la comunión matrimonial que, por disposición divina, existe como una sólida institución. Por tanto, el matrimonio no está a merced del capricho de los hombres. «Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con bienes y fines varios» (GS 48).

El matrimonio reviste una importancia máxima para la conservación del género humano y para el progreso personal y la salvación eterna de cada uno de los miembros de la unidad familiar. El matrimonio y la familia están al servicio de la humanización del hombre y de la sociedad humana en su conjunto. El amor conyugal está orientado a la procreación y la educación de los hijos. El matrimonio es calificado, al mismo tiempo, de vínculo del varón y la mujer del que forman parte la comunión de vida personal y la fidelidad incondicionada.

"Cristo Señor nuestro bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad, y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia. Porque, así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos, para que los esposos, con "su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo ha amado a la Iglesia y se entregó por ella.

El amor conyugal auténtico es asumido por el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad. Por ellos los esposos cristianos, para cumplir dignamente su deber de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, en virtud del cual, cumpliendo su misión conyugal y familiar, imbuidos del Espíritu de Cristo, con el que toda su vida queda empapada en fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más en su pleno desarrollo personal y a su mutua santificación, y por tanto, conjuntamente a la glorificación de Dios" (GS. 48)

27.9. - Propiedades

Las propiedades del matrimonio son dos: unidad e indisolubilidad.

El amor de los esposos exige, por su misma naturaleza, la unidad y la indisolubilidad de la comunidad de personas que abarca la vida entera de los esposos: "De manera que ya no son dos sino una sola carne" (Mt 19,6). "Están llamados a crecer continuamente en su comunión a través de la fidelidad cotidiana a la promesa matrimonial de la recíproca donación total". Esta comunión humana es confirmada, purificada y perfeccionada por la comunión en Jesucristo dada mediante el sacramento del Matrimonio. Se profundiza por la vida de la fe común y por la Eucaristía recibida en común.

"La unidad del matrimonio aparece ampliamente confirmada por la igual dignidad personal que hay que reconocer a la mujer y al varón en el mutuo y pleno amor". La poligamia es contraria a esta igual dignidad de uno y otro y al amor conyugal que es único y exclusivo.

SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Derecho Canónico (Cann. 1055 - 1165)

1055 § 1. La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados.

1056 Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento.

1057 § 1. El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir.

§ 2. El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio.

1061 § 1 El matrimonio válido entre bautizados se llama sólo rato, si no ha sido consumado; rato y consumado, si los cónyuges han realizado de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza y mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne.

§ 2. Una vez celebrado el matrimonio, si los cónyuges han cohabitado, se presume la consumación, mientras no se pruebe lo contrario.

§ 3. El matrimonio inválido se llama putativo, si fue celebrado de buena fe al menos por uno de los contrayentes, hasta que ambos adquieran certeza de la nulidad.

1063 Los pastores de almas están obligados a procurar que la propia comunidad eclesial preste a los fieles asistencia para que el estado matrimonial se mantenga en el espíritu cristiano y progrese hacia la perfección. Ante todo, se ha de prestar esta asistencia:

1 mediante la predicación, la catequesis acomodada a los menores, a los jóvenes y a los adultos, e incluso con los medios de comunicación social, de modo que los fieles adquieran formación sobre el significado del matrimonio cristiano y sobre la tarea de los cónyuges y padres cristianos;

2 por la preparación personal para contraer matrimonio, por la cual los novios se dispongan para la santidad y las obligaciones de su nuevo estado;

3 por una fructuosa celebración litúrgica del matrimonio, que ponga de manifiesto que los cónyuges se constituyen en signo del misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia y que participan de él;

4 por la ayuda prestada a los casados, para que, manteniendo y defendiendo fielmente la alianza conyugal, lleguen a una vida cada vez más santa y más plena en el ámbito de la propia familia.

1065 § 1. Los católicos aún no confirmados deben recibir el sacramento de la confirmación antes de ser admitidos al matrimonio, si ello es posible sin dificultad grave.

§ 2. Para que reciban fructuosamente el sacramento del matrimonio, se recomienda encarecidamente que los contrayentes acudan a los sacramentos de la penitencia y de la santísima Eucaristía.

1066 Antes de que se celebre el matrimonio debe constar que nada se opone a su celebración válida y lícita.

1069 Todos los fieles están obligados a manifestar al párroco o al Ordinario del lugar, antes de la celebración del matrimonio, los impedimentos de que tengan noticia.

1083 § 1. No puede contraer matrimonio válido el varón antes de los dieciséis años cumplidos, ni la mujer antes de los catorce, también cumplidos.

§ 2. Puede la Conferencia Episcopal establecer una edad superior para la celebración lícita del matrimonio.

1092 La afinidad en línea recta dirime el matrimonio en cualquier grado.

1094 No pueden contraer válidamente matrimonio entre sí quienes están unidos por parentesco legal proveniente de la adopción, en línea recta o en segundo grado de línea colateral.

1095 Son incapaces de contraer matrimonio:

1 quienes carecen de suficiente uso de razón;

2 quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar;

3 quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica.

1103 Es inválido el matrimonio contraído por violencia o por miedo grave proveniente de una causa externa, incluso el no inferido con miras al matrimonio, para librarse del cual alguien se vea obligado a casarse.

1112 § 1. Donde no haya sacerdotes ni diáconos, el Obispo diocesano, previo voto favorable

de la Conferencia Episcopal y obtenida licencia de la Santa Sede, puede delegar a laicos para que asistan a los matrimonios.

§ 2. Se debe elegir un laico idóneo, capaz de instruir a los contrayentes y apto para celebrar debidamente la liturgia matrimonial.

1122 § 1. El matrimonio ha de anotarse también en los registros de bautismos en los que está inscrito el bautismo de los cónyuges.

§ 2. Si un cónyuge no ha contraído matrimonio en la parroquia en la que fue bautizado, el párroco del lugar en el que se celebró debe enviar cuanto antes notificación del matrimonio contraído al párroco del lugar donde se administró el bautismo.

1130 Por causa grave y urgente, el Ordinario del lugar puede permitir que el matrimonio se celebre en secreto.

1131 El permiso para celebrar el matrimonio en secreto lleva consigo:

1 que se lleven a cabo en secreto las investigaciones que han de hacerse antes del matrimonio;

2 que el Ordinario del lugar, el asistente, los testigos y los cónyuges guarden secreto del matrimonio celebrado.

1133 El matrimonio celebrado en secreto se anotará sólo en un registro especial, que se ha de guardar en el archivo secreto de la curia.

1136 Los padres tienen la obligación gravísima y el derecho primario de cuidar en la medida de sus fuerzas de la educación de la prole, tanto física, social y cultural como moral y religiosa.

Orden Sagrado

Fundamentos bíblicos del sacramento del Orden

El punto de referencia específico del ministerio sacramental en la Iglesia post-pascual es la misión de Jesús, el mediador escatológico del reino de Dios. Su actividad y su destino en la cruz y la resurrección son el origen del pueblo de la alianza neotestamentaria, su fuente y su fundamento permanente.

Una de las características esenciales de la actividad de Jesús era la potestad divina (exousia) con que actuaba. Ejerció su misión salvífica y su poder también a través de los hombres a los que llamó para que le representaran y le actualizaran allí donde él no quiso o no pudo llegar. Por eso, y en virtud de su potestad divina, eligió a los Doce. Ellos fueron los signos y los representantes de su pretensión escatológica sobre todo el pueblo de Dios, que debe reagruparse y restablecerse en ellos. Instituyó, además, a estos Doce, como un sólido círculo unido en la comunión con él. Los envió como sus apóstoles/mensajeros a predicar ya expulsar demonios: es decir, a poner en práctica la salvación de la Basilea. y para ello les otorgó el poder de actuar en su nombre (Mc 3,13ss.).

Así pues, la raíz de la totalidad de la misión salvífica de la Iglesia y de sus presidentes, maestros y pastores se halla en el poder que Jesús ha conferido a los discípulos que él mismo ha elegido, llamado y enviado (cf. Mc 6,7).

Los acontecimientos de Pascua y Pentecostés no superan el testimonio, la misión y el poder de los Doce, sino que lo transforman en virtud de su encuentro con el Resucitado.

El servicio de salvación de los Doce, de los testigos de la resurrección y de los primeros misioneros (apóstoles) es una actualización de la permanente actividad salvífica de Cristo, el Señor exaltado, en su Iglesia por medio del Espíritu Santo, y es ejercido en la proclamación del evangelio, en la celebración del bautismo y de la eucaristía, en el perdón de los pecados, en la dirección y la edificación de las comunidades.

En el círculo del primitivo apostolado surgieron (tal como se descubre a la luz de una reflexión sobre los hechos históricos contemplados en perspectiva teológica) los servicios y los ministerios de los presidentes (1Tes 5,12; Rom. 12,8; 1Cor 12,28), los ministerios de los «obispos y los diáconos» (Flp 1,1; 1Tit 3,2; Tit 1,7), de los dirigentes (Heb 13,7.17.24) o de los «presbíteros que ejercen bien su cargo... y se afanan en la predicación y la enseñanza» (1Tim 5,17).

El elemento que determina la esencia y la base del ministerio de los presbíteros episcopos es su actividad por el poder del Espíritu Santo, en nombre de Cristo, pastor de la Iglesia o Primer Pastor (Hch. 20,28; 1Pe 5,4) de pastorear la Iglesia por medio del evangelio (Hch. 11,30; 15,2; 16,4; 20,17, 21,8; Sant 5,14; 1Tim, 5,17.19; Tit 1,5; 1Pe 5,1-4) y de incitar a «volverse al pastor y obispo de vuestras almas» (1Pe 2,25). El servicio de reconciliación y de predicación de los apóstoles se hace «en lugar de Cristo» (2Cor 5,20). A los titulares de la comunidad se les puede considerar «colaboradores de Dios en el edificio de Dios que es la Iglesia» (1Cor 3,9). Como servidores de Cristo Jesús, son «administradores de los misterios de Dios» (1Cor. 4,1).

Según el testimonio bíblico, fueron los propios apóstoles quienes organizaron , la transición de la primera Iglesia a la Iglesia postapostólica (Tit 1,5). La transición se produjo mediante el acto específico de la imposición de las manos y la oración de súplica por la venida del Espíritu Santo y describe con mayor detalle el ministerio desde el poder de este Espíritu. El rito de la imposición de las manos está enraizado en la tradición bíblica total y señala la transmisión del espíritu y del poder de Dios a los dirigentes ya los ancianos del pueblo de Dios (Núm. 8,10; 11,16s.24s.; 27,18.23; Dt. 34,9).

Al rito de la instalación en el cargo mediante la imposición de las manos y la oración (Hch. 6,6; 14,23; 15,4; 1Tit 4,14; 2Tit 1,6), heredado de los apóstoles y los presbíteros (o respectivamente de los testigos bíblicos y post-bíblicos de la tradición conocida como apostólica) le aplicó Tertuliano la denominación técnica de *ordinatio*. También Cipriano llamó ordenación a la investidura sacramental en el cargo.

Su efecto es un don (carisma) del Espíritu Santo que confiere la potestad espiritual de ejercer el ministerio (cf. 1Tim 4,14: «No dejes de cuidar el don que hay en ti y que mediante intervención profética se te confirió por la imposición de las manos»; 2Tit 1,6: «... te insisto en que re avives ese don de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos...»).

Este carisma no confiere, en sentido profano, el poder que ejerce un superior sobre sus súbditos. No se está hablando aquí del poder que detentan los señores del mundo, sino de un servicio que debe prestarse en nombre de Cristo (cf. Mt 23,9-11). La potestad conferida en la ordenación presta a las acciones simbólicas realizadas en nombre de Cristo una eficacia que procede de Dios y tiene consistencia, ante él. A los titulares de ministerios se les transfiere en especial el poder de «atar y desatar» (Mt 16,19; 18,18), es decir, de perdonar los pecados por el poder recibido del Espíritu Santo (Jn 20,22s.), de predicar en todos los rincones de la tierra el evangelio y de llamar a los hombres a convertirse, mediante el bautismo, en discípulos de Jesús

(Mt 28,19), de celebrar la eucaristía (1Cor 11,26; Hch. 20,11), por la que se edifica la Iglesia como comunión, y de desempeñar el ministerio de dirección, en el que se manifiesta el cuidado pastoral de Cristo por su Iglesia (Hch. 20,28; 1Pe 5,1-4).

Desarrollo histórico

El sacramento del orden según Hipólito

Hipólito ofrece un primer testimonio global de la liturgia de la ordenación. Su Traditio apostolica, redactada en los primeros años del siglo III, es el exponente de una tradición que se remonta hasta muy atrás en el siglo II y cuyo rito nuclear puede rastrearse incluso en los escritos de la última etapa neotestamentaria.

Es el obispo quien instituye a los obispos, presbíteros y diáconos. A él le compete en exclusiva la administración de la consagración sacramental. Los candidatos a titulares de ministerios, seleccionados mediante elección y aprobación del pueblo, son presentados al obispo, consagrados por él mediante la imposición de las manos y la oración de súplica de la venida del Espíritu e instalados en su cargo: Elección de obispos y diáconos destinados a ejercer el servicio sacerdotal de los profetas y los mártires; sin mencionar un rito de institución).

Los obispos de las Iglesias locales son ordenados por los obispos de las Iglesias vecinas. La oración de la consagración se dirige a Dios Padre ya su Hijo, Jesucristo, que ha enviado el Espíritu del Padre a los santos apóstoles, quienes han fundado la Iglesia en todos los lugares como su santuario para la glorificación y la alabanza incesante de su nombre. El candidato es elegido para el ministerio episcopal de pastorear al pueblo de Dios (Hch. 20,28; 1Pe 5,2s.; Ez. 34,11-16), de servir a Dios noche y día como sumo sacerdote y de presentar las ofrendas de la santa Iglesia. El candidato a obispo, «sobre el que se ha derramado el poder del Espíritu de dirección» recibe, «a través del espíritu sacerdotal, la potestad, de acuerdo con la divina instrucción, de perdonar pecados, según el ordenamiento divino, de adjudicar los ministerios y, en virtud de la potestad que Dios ha concedido a los apóstoles», de «liberar de todas las cadenas...».

Los sacerdotes ordenados por el obispo (con la participación del presbiterio, en señal de comunión) reciben, mediante la imposición de las manos y la oración, «el espíritu de la gracia y del presbiterio», de modo que, en comunión con el obispo, pueden desempeñar los servicios salvíficos esenciales confiados al episcopado (salvo la potestad de la ordenación).

El diácono es ordenado por el obispo «para que esté a su servicio».

Cuando en los siglos VIII y IX se introdujo en la liturgia de la ordenación, en el ámbito de las Iglesias galicanas, y siguiendo el modelo paleotestamentario, la costumbre de la unción, ya partir del siglo X, la entrega de los objetos litúrgicos, surgió la pregunta de qué elementos pertenecen a la esencia misma y cuáles otros sólo a la especial solemnidad del rito de la ordenación. Como ya se ha indicado antes, Pío XII, en 1947, estableció que el elemento constitutivo material del signo sacramental es la imposición de las manos.

El obispo como ministro del orden y representante de su unidad

Es indudable, de acuerdo con los testimonios patrísticos, que al obispo le compete el grado o nivel supremo del orden sacramental. Fue tenida por herética la opinión del arriano Aerio de Sebaste, en el siglo IV, que negaba la diferencia dogmática y la superioridad del obispo (Epifanio de Salamina, Agustín).

Desde otros supuestos, Jerónimo afirmaba que en la época neotestamentaria apenas existen diferencias entre el presbiterado y el episcopado. Las desigualdades entre ambos se deberían más a decisiones eclesiásticas que a disposición divina. El Ambrosiaster y Juan Crisóstomo hablan también de una gran proximidad entre los dos ministerios, que constituyen el único sacerdocio: todo obispo es presbítero, aunque no todo presbítero es obispo. En todo caso, se admitía sin discusión que sólo el obispo puede administrar válida y lícitamente el sacramento del orden: «El presbítero sólo posee, en efecto, la capacidad de recibir el Espíritu, pero no la potestad de dispensarlo. Por tanto, no puede ordenar a otros clérigos. Sella (mediante la imposición de las manos) la ordenación del sacerdote, pero sólo el obispo ordena» (Hipólito).

Tuvo importantes repercusiones históricas la distinción de Beda el Venerable, entre el obispo y el presbítero. Según él, los obispos están prefigurados en los 12 apóstoles y los presbíteros en los 72 discípulos (Lc 10,1). La posición teológica y exegética de una diferencia mínima entre el episcopado y el presbiterado, asumida sobre todo por la tradición canonista de la Escolástica, contaba con el apoyo del escrito pseudojeronimiano *De septem ordinibus* y de Isidoro de Sevilla.

En estas ideas se basaba la opinión teológica de que el papa podría, en virtud de la potestad apostólica, conferir a un simple sacerdote (sin necesidad de la ordenación episcopal) el poder de ordenar que posee ya de forma latente (potestas ligata). En este contexto surgían las preguntas relativas al fundamento propio ya la significación de ciertos privilegios de ordenación otorgados a personas que no habían alcanzado el orden del episcopado. Así, por ejemplo, el papa Bonifacio IX el año 1400 (DH 1145s.) y el papa Inocencio VIII en 1489 (DH 1435) concedieron a los abades la potestad de ordenar diáconos.

El papa Martín V había otorgado en 1427 esta potestad a ciertos abades para la ordenación de presbíteros (DH 1290). ¿Constituye la concesión de estos privilegios una prueba de que aunque el obispo es ciertamente el ministro ordinario del sacramento del orden, el simple presbítero puede ser ministro extraordinario? Si la potestad de ordenación no está originariamente vinculada al ministerio episcopal, la Iglesia podría, en principio, renunciar al episcopado y el papa podría dirigir, como obispo único ya través de los sacerdotes, tanto a la Iglesia universal como a las Iglesias locales.

Pero como el episcopado es de derecho divino, y el papa no puede suprimirlo (DH 3051,3061), los mencionados privilegios han de ser tenidos por casos excepcionales «sumamente discutibles», que deben interpretarse desde la regla de la tradición eclesiástica, y no a la inversa. No puede cuestionarse la praxis, por otra parte clara y patente, del convencimiento de la Iglesia de que el obispo es, por derecho divino, el único ministro de la ordenación de los obispos y presbíteros.

Buenaventura y Tomás de Aquino, enseñan que sólo al obispo le compete, por autoridad divina, la potestad de ordenar. El papa no puede concedérsela a un simple sacerdote mediante un acto extrasacramental.

La Escolástica hizo suya la posición agustiniana de la eficacia objetiva de los sacramentos. Según esta opinión, a la cuestión, todavía controvertida en la Iglesia antigua, de si la ordenación administrada por un obispo hereje o cismático o recibida por un cismático o un hereje es válida,

se le daba la siguiente respuesta: Una ordenación en estas condiciones es ilícita según el derecho eclesiástico, pero en la dimensión del orden sacramental está válidamente administrada o recibida. Para la validez se presupone, por lo demás, la intención de hacer lo que en este signo sacramental hace la Iglesia (cf. sobre este punto la declaración de León XIII, en 1896, acerca de la invalidez de las ordenaciones anglicanas: DH 3315-3319). No deben, pues, recibir de nuevo la ordenación los obispos, sacerdotes y diáconos válidamente ordenados fuera de la Iglesia, cuando entran en comunión plena con la Iglesia católica.

La definición escolástica de la esencia del sacerdocio, exclusivamente entendida desde la potestad de consagrar la eucaristía, provocó un fuerte desplazamiento de acentos. Aquí, en efecto, es cuestión difícil ver en qué se apoya la afirmación de la sacramentalidad específica del episcopado. La consagración episcopal no confiere más poderes respecto de la eucaristía (*corpus Christi mysticum*), aunque sí respecto de la dirección de la Iglesia (*corpus Christi verum*). De donde se sigue que la ordenación episcopal otorga al obispo sólo nueva dignidad, añadida a la del sacerdocio (Pedro Lombardo; Buenaventura).

En este sentido, también Tomás de Aquino declaraba: «Como en lo que atañe a la eucaristía, el obispo no tiene ningún poder superior al de un simple sacerdote, el episcopado no es un grado específico (*ordo*) propio. Puede entenderse como *ordo* propio en cuanto que capacita para un ministerio (*officium*) que supera al sacerdocio en lo referente a la potestad (*potestas*) para desempeñar actividades jerárquicas en el ámbito de la Iglesia».

Juan Duns Escoto se opuso, con razón, a la opinión de Alberto Magno que establecía una diferencia meramente jurídica entre el presbiterado y el episcopado. Escoto argumentaba que, de ser así, el papa podría suprimir el poder episcopal y quedar sólo él como único obispo. y esto está, como ya se ha dicho, en contradicción con la doctrina de la existencia del episcopado en la Iglesia por derecho divino.

El receptor del sacramento del orden

Sólo pueden recibir el sacramento del orden los miembros bautizados de la Iglesia declarados dignos de ello de acuerdo con las condiciones de admisión. Otra característica vinculada a este sacramento (en cuanto señal del enfrente de Cristo, como cabeza y esposo de la Iglesia y de la Iglesia como su cuerpo y su esposa) es que sólo pueden recibirlo válidamente los candidatos masculinos. Las mujeres no pueden ejercer ministerios en la Iglesia que requieran la ordenación sacerdotal (LG 33).

En la primitiva Iglesia a veces se consideraba al diaconado como parte del clero (concilio de Calcedonia, canon 15) y otras veces no (concilio de Nicea, canon 19; Epifanio de Salamina. En todo caso, las diaconisas no ejercieron las funciones litúrgicas de los diáconos. Epifanio de Salamina menciona, que la secta de los montanistas admitía a las mujeres en el orden del presbiterado y del episcopado.

Invocando la voluntad institucional de Cristo y la praxis clara y unánime de la Iglesia, el papa Juan Pablo II declaraba en la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, de 1994: «Para que queden eliminadas todas las dudas respecto a esta importante materia, que afecta a la constitución divina de la Iglesia, declaro, por el poder de mi ministerio de confirmar a los hermanos (cf. Lc 22,32), que la Iglesia no tiene potestad para conceder la ordenación sacerdotal a las mujeres y que todos los fieles de la Iglesia están obligados a aceptar esta sentencia como definitiva.

La crítica de la Reforma a la concepción católica del sacramento del orden

La crítica reformista al orden no se limita a algunos aspectos concretos, ni a determinados abusos o anomalías en el ejercicio del sacerdocio, sino que afecta al fundamento dogmático del ministerio sacerdotal. El trasfondo está configurado por la doctrina de la justificación por la sola fe y la sola gracia, por medio del Dios único y el único mediador Cristo. Se rechaza, por tanto, la concepción de la misa entendida como sacrificio ofrecido por sacerdotes y mediadores humanos para conseguir la reconciliación con Dios y la participación en la gracia. El ministerio eclesial habría sido en sus orígenes un servicio a la palabra y al sacramento, que más tarde se pervirtió al convertirse en un ministerio sacerdotal satisfactorio. Según esto, los sacerdotes católicos se imaginarían que podían presentar a Cristo, como víctima y como buena obra, al Padre, en vez de aprender que el hombre sólo puede recibir la gracia de Dios en la fe. Por donde se advierte que en la concepción del ministerio episcopal y sacerdotal y de la potestad de consagración de Lutero subyace una semántica pagana.

En el gran escrito polémico *De la cautividad babilónica de la Iglesia*, del año 1520, niega Lutero que Cristo haya instituido el sacramento del orden. Y como la Iglesia es creatura verbi, no puede elevar por sí sola a la categoría de sacramento ciertos usos, como la unción para el sacerdocio o la entrega de los objetos del culto. Una de las consecuencias de esta invención humana del sacramento del orden sería, según Lutero, «la vergonzosa tiranía de los clérigos sobre los laicos». De pastores de la Iglesia habrían pasado a lobos; los clérigos están más interesados en las ventajas mundanas y en su poder personal que en el servicio desinteresado a la palabra y el sacramento. Se hacía, pues, indispensable, desenmascarar la doctrina del ministerio sacerdotal y descubrir su verdadero rostro de ideología de dominio.

Al invocar el carácter indeleble, que da a la diferencia entre los sacerdotes y los seglares una fundamentación ontológica, la Iglesia se habría pervertido de verdadera comunión de los santos en comunidad de superiores y súbditos. Y esto está en contradicción con el evangelio, según el cual todos somos hermanos en la fe, bajo la única palabra de Dios. Los titulares no pueden reclamar para sí la exclusiva de la posesión del sacerdocio, porque todos los bautizados pertenecen al reino del sacerdocio real (1Pe 2,5.9).

El sacerdocio general suprime todo tipo de diferencias entre los sacerdotes y los laicos. Este sacerdocio contiene una inmediatez personal con la palabra justificadora de Dios en la fe, así como la vocación de todos los cristianos a ser hermanos en la fe, en virtud del confortamiento del evangelio, a ser consoladores y «mediadores» de la palabra del perdón de los pecados. Lutero enseña que todos los bautizados tienen, en cuanto sacerdotes, «el mismo poder en la palabra de Dios y en los sacramentos».

Ciertamente, el sacerdocio general debe ser ejercido de acuerdo con el ordenamiento de la comunidad. No es, por tanto, competencia de cada individuo, sin más, predicar en público, enseñar, bautizar o dirigir la celebración de la cena como presidente de la comunidad, etc. Para conseguir la edificación ordenada de la comunidad, Cristo mismo ha entregado a la Iglesia un ministerio de predicación y el poder de las llaves. y este ministerio sólo lo puede desempeñar quien ha sido rectamente llamado (*rite vocatus*) y encargado por la comunidad y (o) por los titulares de ministerios (Lutero).

En este sentido, puede decirse que la entrega o transmisión de un ministerio es «sagrada ordenación». Por ella se es llamado al servicio de la palabra en virtud de la autoridad de Cristo. Se perfila, pues, en el campo de la proclamación de la palabra, un enfrente de la autoridad de Cristo y del oyente humano del evangelio que tiene su reflejo en el enfrente del párroco y los que escuchan su predicación. El ministerio parroquial sería, por tanto, un *ministerium verbi*.

El rito para el nombramiento de dirigentes de las comunidades y de predicadores no es, según Lutero, un sacramento que los sitúe esencialmente por encima de los laicos, sino que significa simplemente una llamada divina para el servicio público y eficaz de la proclamación del evangelio y de los ejercicios sacramentales de la palabra en el bautismo, la cena y la absolución.

Lutero se atuvo firmemente a estos principios también en los años posteriores, cuando, para rechazar las ideas de los exaltados, fundamentó con mayor énfasis el ministerio «desde arriba», es decir, desde la representación de Cristo. En el formulario de ordenación por él mismo redactado, la describe como la confirmación pública de los candidatos presentados por la comunidad, los titulares de ministerios o las autoridades civiles.

Si se entiende el ministerio exclusivamente como servicio a la palabra de la justificación ya la edificación de la comunidad eclesial, desaparecen todos los fundamentos objetivos en favor de una diferencia dogmática entre el obispo y el presbítero, aunque puedan reservársele al primero, por derecho humano, determinadas funciones.

«Pues donde hay recta Iglesia, hay también el poder de elegir y ordenar servidores de la Iglesia, de modo que en caso de necesidad un simple laico puede absolver a otro y puede convertirse en su párroco». Se afirma asimismo que «por derecho divino no existe ninguna diferencia entre el obispo y el párroco».

La ordenación significa llamada (*vocatio*). La misión efectiva se produce por medio de Cristo, y la consagración para el ejercicio del ministerio señala una comunicación del Espíritu Santo.

En la apología de la *Confessio Augustana* se enumera el orden entre los sacramentos, pero bajo el supuesto de que se entienda este ministerio no como sacerdocio sacrificial sino como servicio a la palabra y al sacramento. No es, además, un sacramento de la misma categoría que el bautismo, la cena y la absolución. El orden se distingue esencialmente de estos dos últimos porque le falta la promesa (*promissio*) del perdón de los pecados.

Calvino asumió la crítica básica de Lutero a la concepción católica del sacramento del orden. Pero en un cierto sentido lo enumera entre los sacramentos extraordinarios, ya que a la imposición de las manos de los apóstoles ya la vocación de los pastores, doctores, presbíteros y diáconos no les puede faltar la promesa del Espíritu. La ordenación es una señal eficaz de la institución en el cargo. Siguiendo el modelo apostólico, la función de ordenar no les compete, según Calvino, a los fieles, sino a los pastores.

La doctrina de la sucesión apostólica de los obispos desaparece en la Reforma. Según la concepción católica, esta sucesión es una señal sacramental eficaz constitutiva de la unión de la Iglesia con su origen apostólico y con la *communio ecclesiarum*. A tenor de las ideas protestantes, debería resituarse hoy día el concepto de sucesión apostólica en perspectiva

ecuménica como un elemento útil para la unión de la Iglesia y para la vinculación con los orígenes apostólicos (Documento de Lima, 1982).

Afirmaciones del Magisterio

La doctrina del concilio de Trento sobre el sacramento del orden

En su sesión 23 (1563), el concilio de Trento reaccionó frente a las dudas que la Reforma arrojaba sobre el ministerio sacramental con cuatro capítulos doctrinales y ocho cánones (DH 1763-1778). No hay en su exposición planteamientos nuevos, ni tampoco una clarificación hermenéutica de los conceptos básicos de «sacerdocio» y «sacrificio». Como idea rectora para la descripción de la esencia del sacerdocio se recurrió a la definición escolástica del sacramento del orden, es decir, a la potestad de consagrar la eucaristía y de perdonar los pecados en el sacramento de la penitencia. Por consiguiente, el verdadero punto de orientación para la teología del sacerdocio lo constituye el presbiterado.

En el capítulo 1 (y en el canon 1) se enseña como verdad de fe la institución divina de un sacerdocio sacramental visible de la nueva alianza, y como la eucaristía es un sacrificio sacramental y visible por el que no es que el hombre reconcilie a Dios consigo, sino por el que Cristo actualiza su sacrificio expiatorio en la cruz (cf. el Decreto sobre el santísimo sacrificio de la misa, DH 1740), ha sido el mismo Cristo quien ha otorgado a los apóstoles y a sus sucesores (los obispos y los presbíteros) la potestad de actuar como sacerdotes (DH 1764,1771).

El capítulo segundo retorna la doctrina medieval de los siete grados o niveles del orden, aunque sin describirlos con detalle, sobre todo en lo que respecta a los grados inferiores. Tiene importancia determinante que se diga que a la estructura articulada de la Iglesia le corresponde también la articulación del ministerio (DH 1765). El canon 2 lanza el anatema contra quien dijere que fuera del sacerdocio (de los presbíteros) no hay otros órdenes mayores o menores (DH 1772).

En el capítulo 3 se establece que el orden es un signo salvífico propio y verdadero, que forma parte de los siete sacramentos (DH 1766). El canon 3 confirma que no se trata sólo de un rito externo para elegir a los servidores o ministros de la palabra y el sacramento, sino de un sacramento verdadero, instituido por Cristo (DH 1773) que -de acuerdo con el canon 4- da el Espíritu Santo (DH 1774). Quien ha recibido este sacramento válidamente de un obispo no puede ya volver al estado laico, porque está marcado con un sello indeleble que es el fundamento permanente del poder de consagración (DH 1767). En el canon 5 se confirma la práctica de la unción usada en la Iglesia para la consagración, en contra de quienes la juzgan despreciable y pernicioso (DH 1775). Pero esto no significa que dicha unción sea un elemento constitutivo del signo material. Simplemente, se defiende la costumbre de utilizar la unción como signo (explicativo).

El capítulo 4 y los cánones 6, 7 y 8 tratan del orden eclesial sacramental, es decir, de la jerarquía. Quien niegue la existencia por disposición divina- del orden ministerial sacramental y de su ejercicio en los grados o niveles de obispos, presbíteros y ministros (diáconos), y afirme que «todos los cristianos son indistintamente sacerdotes del Nuevo Testamento o que todos están dotados de potestad espiritual igual entre sí» cae bajo el anatema (DH 1767,1776).

Los obispos son sucesores de los apóstoles y han sido instituidos por el Espíritu Santo (DH 1768). Ni el pueblo ni las autoridades civiles tienen autoridad para instituir obispos y sacerdotes, ni para declarar válida o inválida la ordenación, ni para rechazar «como legítimos ministros de la palabra y del sacramento» a los que proceden de otras partes (DH 1768,1777). En el canon 8 se castiga con el anatema a quienes negaren el episcopado sacramental a los obispos designados por el papa o afirmaren que se trata de una creación humana (DH 1778).

El canon 7 destaca la diferencia esencial entre el obispo y el presbítero. Esta diferencia se manifiesta en el hecho de que no poseen la misma potestad de confirmar y ordenar, ni los presbíteros la tienen en común con los obispos. Los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, son puestos en su cargo por el Espíritu Santo para dirigir la Iglesia de Dios. Son superiores a los presbíteros, porque tienen una potestad diferente, cuyo ejercicio no compete a los situados en niveles inferiores (DH 1768).

El hecho de que, con autorización pontificia, los simples sacerdotes puedan administrar la confirmación no supone contradicción con lo anterior ni les convierte automáticamente en ministros extraordinarios del sacramento del orden. La confirmación busca, en efecto, la salvación personal, mientras que el sacramento del orden se orienta a la ordenación y la edificación de la Iglesia, para las que el obispo tiene propia e inmediata potestad.

En la teología posterior al concilio de Trento se discutieron de forma especial algunas concretas cuestiones históricas: la costumbre de la Iglesia alejandrina del siglo II de elegir por aclamación al obispo de entre el grupo de los presbíteros; el tema de si los corepiscopos (= obispos de las Iglesias rurales dependientes de una metrópoli) eran verdaderos obispos o simples sacerdotes que administraban las órdenes en virtud de una potestad pontificia; el problema de los privilegios para conferir órdenes concedidos por algunos pontífices en la Baja Edad Media.

La constitución apostólica *Sacramentum ordinis* de Pío XII establece que el obispo, el presbítero y el diácono son diferentes niveles o grados del sacramento del orden.

La doctrina del II concilio Vaticano

El II concilio Vaticano acertó a desarrollar la doctrina del sacramento del orden en el contexto de la eclesiología comunión y sin acentos polémicos contrarreformistas. La Iglesia es en Cristo el sacramento por el que el Señor exaltado realiza el reino de Dios y por el que ejerce su ministerio de mediación real, sacerdotal y profética (LG 1). Forma parte de la esencia sacramental de esta comunión sacerdotal eclesial hacer visible, a través de señales o símbolos, la primacía de Cristo y su enfrente respecto de la comunidad. y así, el servicio sacerdotal de la Iglesia es ejercido por esta misma Iglesia como cuerpo de Cristo, pero no menos por Cristo, en cuanto cabeza y origen permanente de la misión salvífica eclesial (LG 10). De donde se sigue que el sacerdocio jerárquico ejercido en la persona de Cristo, la cabeza sacerdotal, se distingue del ejercido por todos los fieles.

El ministerio sacramental hunde sus raíces en la potestad espiritual y en la misión de los apóstoles y de sus sucesores, los obispos (LG 20). Mediante la consagración episcopal se

transfiere la plenitud de este sacramento. Por eso el obispo puede ser principio y fundamento de la unidad de la Iglesia local y de la comunión con los restantes obispos de la Iglesia universal.

«La consagración episcopal confiere la plenitud del sacramento del orden ... Según la tradición... es cosa clara que con la imposición de las manos y las palabras consagradorias se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, del tal manera que los obispos en forma eminente y visible hagan las veces de Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y obren en su nombre» (LG 21).

Los presbíteros, en comunión con el obispo, comparten las funciones fundamentales (salvo el poder de ordenar), el ministerio pastoral supremo (dirección de la Iglesia local) y la potestad doctrinal autorizada del magisterio ordinario y extraordinario de la Iglesia. Lo esencial, con todo, es que, en virtud de su poder espiritual, los sacerdotes actúan en la persona de Cristo, cabeza de la Iglesia (LG 28; PO 2).

En la ordenación de los diáconos, los ordenados reciben, mediante la imposición de las manos y la oración del obispo, «gracia sacramental» (LG 29). Queda, pues, fuera de discusión la sacramentalidad del diaconado.

El Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos (CD) y el Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros (PO) desarrollan algunos aspectos concretos de la temática básica de la Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG).

Entre las aclaraciones esenciales, relevantes también para el diálogo ecuménico, pueden mencionarse las siguientes:

1. La relación entre los laicos y los titulares del ministerio espiritual no se deriva de una supremacía o de una subordinación socio-política ni ha sido impuesta mediante ley por motivos de conveniencia o de utilidad. La unión se desprende de la común participación en la misión salvífica única de la Iglesia. La diferencia es el resultado de la diferente delegación recibida y, por consiguiente, de los distintos poderes y funciones que ello implica y que, una vez más, están vinculados a la sacramentalidad de la Iglesia ya la distinción entre «Cristo como cabeza y como cuerpo de la Iglesia».
2. Ha de insistirse en la unidad del sacramento del orden, que es ejercido en los tres niveles del episcopado, el presbiterado y el diaconado.
2. La calificación de la Iglesia como comunidad sacerdotal y la denominación de las funciones específicas de obispos y sacerdotes (junto al ministerio doctrinal y pastoral) no procede de una asunción de las concepciones paganas sobre los sacrificios y el sacerdocio. Aparece aquí una dimensión específicamente cristológica y pneumatológica del ministerio apostólico y espiritual por medio del cual ejerce Cristo su propio servicio salvífico sacerdotal en la liturgia de la Iglesia, y especialmente en los sacramentos.

Ha podido comprobarse, finalmente, que la controversia reformista-católica en torno a la intelección del sacerdocio como servicio de mediación carecía de sentido. Según la concepción católica, ningún titular humano es, como sacerdote, mediador en el sentido de causa de la salvación. Es servidor de Cristo, único que produce la salvación:

«A los sacerdotes... de la nueva alianza se les puede llamar mediadores entre Dios y los hombres en cuanto que son servidores del verdadero mediador, en cuyo lugar ofrecen a los hombres los sacramentos que aportan la salvación» (Tomás de Aquino: «Por tanto, ejercen el servicio de mediador»).

Punto de partida dogmático del sacerdocio ministerial en una eclesiología de comunión

No puede construirse arbitrariamente la idea básica del sacramento del orden partiendo, por ejemplo, de los tres ministerios de Cristo como maestro, sacerdote y pastor/rey, o de la doctrina medieval sobre la potestad, que definiría al sacerdote exclusivamente desde la potestad de consagrar, o a base de arrebatarle a una esfera sacra que le separa y aleja del mundo profano y laico.

1. Es determinante una eclesiología que entienda a la Iglesia como sacramento y comunión. En este contexto puede establecerse una conexión con la eclesiología paulina: con la edificación interna de la Iglesia mediante los servicios, carismas y operaciones que le confieren Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (Rom 12; 1Cor 12). El ministerio se fundamenta en Cristo y está internamente determinado por el don del Espíritu. Representa y organiza la unidad de la comunidad en la multiplicidad de los carismas. El carisma del ministerio sacramental consiste en la dirección de la comunidad: promueve y desarrolla las diferentes tareas y servicios. Así es como ejerce el sacerdote el servicio de Cristo, Señor y cabeza de su Iglesia. La naturaleza de Cristo como cabeza de su Iglesia consiste, en efecto, en que es su fuente, su origen y su vínculo de unión. El ministerio actúa como representación sacramental de la función de Cristo en cuanto cabeza en su cuerpo, la Iglesia.

Para desempeñar este ministerio se necesita, además de la fundamentación del ser cristiano en el bautismo y la confirmación, una autorización específica, que se obtiene en la ordenación. La gracia otorgada en el orden no se orienta preferentemente a la santidad personal, sino a la edificación de la Iglesia mediante el servicio de la palabra y de los sacramentos, es decir, a la santificación de los hombres y como la eucaristía es, ya desde los primeros testimonios de la cristiandad primitiva (1Cor 10,17), la condensación sacramental de la unión de la Iglesia en sus miembros concretos y con Cristo, su cabeza, le corresponde, justamente al ministerio de la unión, la presidencia de las celebraciones eucarísticas. Por donde se advierte que la conexión entre el sacerdocio sacramental y la celebración de la eucaristía no es una constatación simplemente positivista (con el propósito de legitimar el poder), sino que brota interna y orgánicamente desde la realización vital entendida como unidad de sentido de la Iglesia de Cristo, por quien está capacitada para llevar a cabo su misión.

Aunque la Iglesia se caracteriza por la unión con Cristo fundamentada en la encarnación, no se distingue menos por su permanente diferencia respecto a Cristo. También esta diferencia está expresada en la referencia mutua del presidente de la comunidad con los fieles.

2. Si la Iglesia, como un todo, es el sacramento de la salvación del mundo, debe ser entendida como actualización de la palabra de la promesa de Dios que, pronunciada en el curso de la historia, se va implantando victoriosamente y se ha hecho en Jesucristo realidad corpórea. La posibilidad de pronunciar esta palabra fundamental de la promesa aparece en las diferentes

situaciones de la vida humana, especialmente en la celebración de la muerte y resurrección de Jesucristo. y aunque es , indudable que algunas funciones de este servicio de la palabra pueden transferirse a otras personas fuera del ministerio sacramental (profesores de religión, catequistas), no por eso se elimina la necesidad de un ministerio que se cuide específicamente de este servicio, sobre todo en el contexto de la celebración de la eucaristía.

Este servicio de la palabra afecta a la existencia personal del sacerdote. La palabra de la salvación no puede resultarle una actividad extrínseca: no es un funcionario de la palabra (K. Rahner).

3. La idea del ministerio sacramental puede exponerse también, y con mayor amplitud, bajo el prisma de la misión apostólica. El punto de partida es aquí la llamada de los discípulos llevada a cabo por Jesús, cuya existencia total está ya a su vez determinada por la misión que le ha confiado el Padre y que él transfiere a los apóstoles. Por consiguiente, la esencia íntima del apostolado consiste en una relación personal con Jesús análoga a la relación de misión que se da entre Jesús, el Hijo, y el Padre (Jn 20,22s.). Así, pues, el ministerio sacerdotal no se deriva de las necesidades sociológicas de una institución o de una asociación religiosa, sino de una relación personal de misión. y por eso el presbítero es, en su propia persona, representante de Cristo.

«Los presbíteros, ejerciendo, según su parte de autoridad, el oficio de Cristo, Cabeza y Pastor, reúnen, en nombre del obispo, a la familia de Dios, con una fraternidad alentada unánimemente, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu» (PO 6).

De donde se sigue que la esencia de esta autoridad espiritual tiene poco que ver con lo que en otros contextos se denomina poder, ministerio, cargo o jurisdicción. Aquí se trata de la exposición pública de la fuente cristológica de la realidad salvífica total tal como es presentada por la Iglesia, (J. Ratzinger).

4. Es de fundamental importancia el punto de vista de que Dios quiere la salvación de todos los hombres. Lo pone en práctica en su Hijo hecho hombre y lo actualiza en el Espíritu Santo. De donde se deriva la actualización permanente de la salvación en Cristo y en el Espíritu bajo la modalidad sacramental: la Iglesia es, como un todo, sacramento de la salvación para el mundo. En la dimensión sacramental de la Iglesia debe expresarse también, simbólicamente, que sólo Cristo es la fuente permanente y el origen de toda la vida eclesial, tanto en lo referente a su misión como a su realización comunitaria. y esto equivale a decir que este predominio de Cristo como cabeza de la Iglesia tiene su manifestación en el ministerio apostólico.

El apóstol pone bien en claro esta preeminencia en las comunidades por él fundadas. Él es sólo un representante de Cristo: «Hacemos de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta» (2Cor 5,20). Por tanto, se perfila entre el apóstol y la comunidad una relación constitutiva de la Iglesia que es irreversible y que adquiere en la celebración eucarística una peculiar intensificación (cf. 1Cor 3,9: «Somos colaboradores con Dios; y vosotros sois labranza de Dios, edificio de Dios»).

De todo ello se le sigue al ministerio un ejercicio específico del servicio de salvación de Cristo en el cumplimiento de las actividades básicas de la martyria, la leiturgia y la diakonia, que se

distingue de las actividades llevadas a cabo por los laicos en virtud de la misión sacerdotal y profética de la Iglesia (LG 9-12). Pero titulares de ministerios y laicos se encuentran unidos en el común ejercicio del servicio profético y sacerdotal de Cristo: «Está presente (Cristo) en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro... sea sobre todo bajo las especies eucarísticas.

Está presente con su fuerza en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra... Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: "Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20). Con razón, entonces, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella, los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro» (SC 7).

SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Derecho Canónico (Cann. 1055 - 1165)

1055 § 1. La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados.

1056 Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento.

1057 § 1. El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir.

§ 2. El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio.

1061 § 1 El matrimonio válido entre bautizados se llama sólo rato, si no ha sido consumado; rato y consumado, si los cónyuges han realizado de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza y mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne.

§ 2. Una vez celebrado el matrimonio, si los cónyuges han cohabitado, se presume la consumación, mientras no se pruebe lo contrario.

§ 3. El matrimonio inválido se llama putativo, si fue celebrado de buena fe al menos por uno de los contrayentes, hasta que ambos adquieran certeza de la nulidad.

1063 Los pastores de almas están obligados a procurar que la propia comunidad eclesial preste a los fieles asistencia para que el estado matrimonial se mantenga en el espíritu cristiano y progrese hacia la perfección. Ante todo, se ha de prestar esta asistencia:

1 mediante la predicación, la catequesis acomodada a los menores, a los jóvenes y a los adultos, e incluso con los medios de comunicación social, de modo que los fieles adquieran formación sobre el significado del matrimonio cristiano y sobre la tarea de los cónyuges y padres cristianos;

2 por la preparación personal para contraer matrimonio, por la cual los novios se dispongan para la santidad y las obligaciones de su nuevo estado;

3 por una fructuosa celebración litúrgica del matrimonio, que ponga de manifiesto que los cónyuges se constituyen en signo del misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia y que participan de él;

4 por la ayuda prestada a los casados, para que, manteniendo y defendiendo fielmente la alianza conyugal, lleguen a una vida cada vez más santa y más plena en el ámbito de la propia familia.

1065 § 1. Los católicos aún no confirmados deben recibir el sacramento de la confirmación antes de ser admitidos al matrimonio, si ello es posible sin dificultad grave.

§ 2. Para que reciban fructuosamente el sacramento del matrimonio, se recomienda encarecidamente que los contrayentes acudan a los sacramentos de la penitencia y de la santísima Eucaristía.

1066 Antes de que se celebre el matrimonio debe constar que nada se opone a su celebración válida y lícita.

1069 Todos los fieles están obligados a manifestar al párroco o al Ordinario del lugar, antes de la celebración del matrimonio, los impedimentos de que tengan noticia.

1083 § 1. No puede contraer matrimonio válido el varón antes de los dieciséis años cumplidos, ni la mujer antes de los catorce, también cumplidos.

§ 2. Puede la Conferencia Episcopal establecer una edad superior para la celebración lícita del matrimonio.

1092 La afinidad en línea recta dirime el matrimonio en cualquier grado.

1094 No pueden contraer válidamente matrimonio entre sí quienes están unidos por parentesco legal proveniente de la adopción, en línea recta o en segundo grado de línea colateral.

1095 Son incapaces de contraer matrimonio:

1 quienes carecen de suficiente uso de razón;

2 quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar;

3 quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica.

1103 Es inválido el matrimonio contraído por violencia o por miedo grave proveniente de una causa externa, incluso el no inferido con miras al matrimonio, para librarse del cual alguien se vea obligado a casarse.

1112 § 1. Donde no haya sacerdotes ni diáconos, el Obispo diocesano, previo voto favorable de la Conferencia Episcopal y obtenida licencia de la Santa Sede, puede delegar a laicos para que asistan a los matrimonios.

§ 2. Se debe elegir un laico idóneo, capaz de instruir a los contrayentes y apto para celebrar debidamente la liturgia matrimonial.

1122 § 1. El matrimonio ha de anotarse también en los registros de bautismos en los que está inscrito el bautismo de los cónyuges.

§ 2. Si un cónyuge no ha contraído matrimonio en la parroquia en la que fue bautizado, el párroco del lugar en el que se celebró debe enviar cuanto antes notificación del matrimonio contraído al párroco del lugar donde se administró el bautismo.

1130 Por causa grave y urgente, el Ordinario del lugar puede permitir que el matrimonio se celebre en secreto.

1131 El permiso para celebrar el matrimonio en secreto lleva consigo:

1 que se lleven a cabo en secreto las investigaciones que han de hacerse antes del matrimonio;

2 que el Ordinario del lugar, el asistente, los testigos y los cónyuges guarden secreto del matrimonio celebrado.

1133 El matrimonio celebrado en secreto se anotará sólo en un registro especial, que se ha de guardar en el archivo secreto de la curia.

1136 Los padres tienen la obligación gravísima y el derecho primario de cuidar en la medida de sus fuerzas de la educación de la prole, tanto física, social y cultural como moral y religiosa.

Fundamentos bíblicos del sacramento del Orden

El punto de referencia específico del ministerio sacramental en la Iglesia post-pascual es la misión de Jesús, el mediador escatológico del reino de Dios. Su actividad y su destino en la cruz y la resurrección son el origen del pueblo de la alianza neotestamentaria, su fuente y su fundamento permanente.

Una de las características esenciales de la actividad de Jesús era la potestad divina (*exousia*) con que actuaba. Ejerció su misión salvífica y su poder también a través de los hombres a los que llamó para que le representaran y le actualizaran allí donde él no quiso o no pudo llegar. Por eso, y en virtud de su potestad divina, eligió a los Doce. Ellos fueron los signos y los representantes de su pretensión escatológica sobre todo el pueblo de Dios, que debe reagruparse y restablecerse en ellos. Instituyó, además, a estos Doce, como un sólido círculo unido en la comunión con él. Los envió como sus apóstoles/mensajeros a predicar ya expulsar demonios: es decir, a poner en práctica la salvación de la Basilea. y para ello les otorgó el poder de actuar en su nombre (Mc 3,13ss.).

Así pues, la raíz de la totalidad de la misión salvífica de la Iglesia y de sus presidentes, maestros y pastores se halla en el poder que Jesús ha conferido a los discípulos que él mismo ha elegido, llamado y enviado (cf. Mc 6,7).

Los acontecimientos de Pascua y Pentecostés no superan el testimonio, la misión y el poder de los Doce, sino que lo transforman en virtud de su encuentro con el Resucitado.

El servicio de salvación de los Doce, de los testigos de la resurrección y de los primeros misioneros (apóstoles) es una actualización de la permanente actividad salvífica de Cristo, el Señor exaltado, en su Iglesia por medio del Espíritu Santo, y es ejercido en la proclamación del evangelio, en la celebración del bautismo y de la eucaristía, en el perdón de los pecados, en la dirección y la edificación de las comunidades.

En el círculo del primitivo apostolado surgieron (tal como se descubre a la luz de una reflexión sobre los hechos históricos contemplados en perspectiva teológica) los servicios y los ministerios de los presidentes (1Tes 5,12; Rom. 12,8; 1Cor 12,28), los ministerios de los «obispos y los diáconos» (Flp 1,1; 1Tit 3,2; Tit 1,7), de los dirigentes (Heb 13,7.17.24) o de los «presbíteros que ejercen bien su cargo... y se afanan en la predicación y la enseñanza» (1Tim 5,17).

El elemento que determina la esencia y la base del ministerio de los presbíteros episcopos es su actividad por el poder del Espíritu Santo, en nombre de Cristo, pastor de la Iglesia o Primer Pastor (Hch. 20,28; 1Pe 5,4) de pastorear la Iglesia por medio del evangelio (Hch. 11,30; 15,2; 16,4; 20,17, 21,8; Sant 5,14; 1Tim, 5,17.19; Tit 1,5; 1Pe 5,1-4) y de incitar a «volverse al pastor y obispo de vuestras almas» (1Pe 2,25). El servicio de reconciliación y de predicación de los apóstoles se hace «en lugar de Cristo» (2Cor 5,20). A los titulares de la comunidad se les puede considerar «colaboradores de Dios en el edificio de Dios que es la Iglesia» (1Cor 3,9). Como servidores de Cristo Jesús, son «administradores de los misterios de Dios» (1Cor. 4,1).

Según el testimonio bíblico, fueron los propios apóstoles quienes organizaron , la transición de la primera Iglesia a la Iglesia postapostólica (Tit 1,5). La transición se produjo mediante el acto específico de la imposición de las manos y la oración de súplica por la venida del Espíritu Santo y

describe con mayor detalle el ministerio desde el poder de este Espíritu. El rito de la imposición de las manos está enraizado en la tradición bíblica total y señala la transmisión del espíritu y del poder de Dios a los dirigentes ya los ancianos del pueblo de Dios (Núm. 8,10; 11,16s.24s.; 27,18.23; Dt. 34,9).

Al rito de la instalación en el cargo mediante la imposición de las manos y la oración (Hch. 6,6; 14,23; 15,4; 1Tit 4,14; 2Tit 1,6), heredado de los apóstoles y los presbíteros (o respectivamente de los testigos bíblicos y post-bíblicos de la tradición conocida como apostólica) le aplicó Tertuliano la denominación técnica de *ordinatio*. También Cipriano llamó ordenación a la investidura sacramental en el cargo.

Su efecto es un don (carisma) del Espíritu Santo que confiere la potestad espiritual de ejercer el ministerio (cf. 1Tim 4,14: «No dejes de cuidar el don que hay en ti y que mediante intervención profética se te confirió por la imposición de las manos»; 2Tit 1,6: «... te insisto en que re avives ese don de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos...»).

Este carisma no confiere, en sentido profano, el poder que ejerce un superior sobre sus súbditos. No se está hablando aquí del poder que detentan los señores del mundo, sino de un servicio que debe prestarse en nombre de Cristo (cf. Mt 23,9-11). La potestad conferida en la ordenación presta a las acciones simbólicas realizadas en nombre de Cristo una eficacia que procede de Dios y tiene consistencia, ante él. A los titulares de ministerios se les transfiere en especial el poder de «atar y desatar» (Mt 16,19; 18,18), es decir, de perdonar los pecados por el poder recibido del Espíritu Santo (Jn 20,22s.), de predicar en todos los rincones de la tierra el evangelio y de llamar a los hombres a convertirse, mediante el bautismo, en discípulos de Jesús (Mt 28,19), de celebrar la eucaristía (1Cor 11,26; Hch. 20,11), por la que se edifica la Iglesia como comunión, y de desempeñar el ministerio de dirección, en el que se manifiesta el cuidado pastoral de Cristo por su Iglesia (Hch. 20,28; 1Pe 5,1-4).

Desarrollo histórico

El sacramento del orden según Hipólito

Hipólito ofrece un primer testimonio global de la liturgia de la ordenación. Su *Traditio apostolica*, redactada en los primeros años del siglo III, es el exponente de una tradición que se remonta hasta muy atrás en el siglo II y cuyo rito nuclear puede rastrearse incluso en los escritos de la última etapa neotestamentaria.

Es el obispo quien instituye a los obispos, presbíteros y diáconos. A él le compete en exclusiva la administración de la consagración sacramental. Los candidatos a titulares de ministerios, seleccionados mediante elección y aprobación del pueblo, son presentados al obispo, consagrados por él mediante la imposición de las manos y la oración de súplica de la venida del Espíritu e instalados en su cargo: Elección de obispos y diáconos destinados a ejercer el servicio sacerdotal de los profetas y los mártires; sin mencionar un rito de institución).

Los obispos de las Iglesias locales son ordenados por los obispos de las Iglesias vecinas. La oración de la consagración se dirige a Dios Padre ya su Hijo, Jesucristo, que ha enviado el Espíritu del Padre a los santos apóstoles, quienes han fundado la Iglesia en todos los lugares como su santuario para la glorificación y la alabanza incesante de su nombre. El candidato es elegido para el ministerio episcopal de pastorear al pueblo de Dios (Hch. 20,28; 1Pe 5,2s.; Ez.

34,11-16), de servir a Dios noche y día como sumo sacerdote y de presentar las ofrendas de la santa Iglesia. El candidato a obispo, «sobre el que se ha derramado el poder del Espíritu de dirección» recibe, «a través del espíritu sacerdotal, la potestad, de acuerdo con la divina instrucción, de perdonar pecados, según el ordenamiento divino, de adjudicar los ministerios y, en virtud de la potestad que Dios ha concedido a los apóstoles», de «liberar de todas las cadenas...».

Los sacerdotes ordenados por el obispo (con la participación del presbiterio, en señal de comunión) reciben, mediante la imposición de las manos y la oración, «el espíritu de la gracia y del presbiterio», de modo que, en comunión con el obispo, pueden desempeñar los servicios salvíficos esenciales confiados al episcopado (salvo la potestad de la ordenación).

El diácono es ordenado por el obispo «para que esté a su servicio».

Cuando en los siglos VIII y IX se introdujo en la liturgia de la ordenación, en el ámbito de las Iglesias galicanas, y siguiendo el modelo paleotestamentario, la costumbre de la unción, ya partir del siglo X, la entrega de los objetos litúrgicos, surgió la pregunta de qué elementos pertenecen a la esencia misma y cuáles otros sólo a la especial solemnidad del rito de la ordenación. Como ya se ha indicado antes, Pío XII, en 1947, estableció que el elemento constitutivo material del signo sacramental es la imposición de las manos.

El obispo como ministro del orden y representante de su unidad

Es indudable, de acuerdo con los testimonios patrísticos, que al obispo le compete el grado o nivel supremo del orden sacramental. Fue tenida por herética la opinión del arriano Aerio de Sebaste, en el siglo IV, que negaba la diferencia dogmática y la superioridad del obispo (Epifanio de Salamina, Agustín).

Desde otros supuestos, Jerónimo afirmaba que en la época neotestamentaria apenas existen diferencias entre el presbiterado y el episcopado. Las desigualdades entre ambos se deberían más a decisiones eclesiásticas que a disposición divina. El Ambrosiaster y Juan Crisóstomo hablan también de una gran proximidad entre los dos ministerios, que constituyen el único sacerdocio: todo obispo es presbítero, aunque no todo presbítero es obispo. En todo caso, se admitía sin discusión que sólo el obispo puede administrar válida y lícitamente el sacramento del orden: «El presbítero sólo posee, en efecto, la capacidad de recibir el Espíritu, pero no la potestad de dispensarlo. Por tanto, no puede ordenar a otros clérigos. Sella (mediante la imposición de las manos) la ordenación del sacerdote, pero sólo el obispo ordena» (Hipólito).

Tuvo importantes repercusiones históricas la distinción de Beda el Venerable, entre el obispo y el presbítero. Según él, los obispos están prefigurados en los 12 apóstoles y los presbíteros en los 72 discípulos (Lc 10,1). La posición teológica y exegética de una diferencia mínima entre el episcopado y el presbiterado, asumida sobre todo por la tradición canonista de la Escolástica, contaba con el apoyo del escrito pseudojeronimiano *De septem ordinibus* y de Isidoro de Sevilla.

En estas ideas se basaba la opinión teológica de que el papa podría, en virtud de la potestad apostólica, conferir a un simple sacerdote (sin necesidad de la ordenación episcopal) el poder de ordenar que posee ya de forma latente (potestas ligata). En este contexto surgían las preguntas relativas al fundamento propio ya la significación de ciertos privilegios de ordenación otorgados

a personas que no habían alcanzado el orden del episcopado. Así, por ejemplo, el papa Bonifacio IX el año 1400 (DH 1145s.) y el papa Inocencio VIII en 1489 (DH 1435) concedieron a los abades la potestad de ordenar diáconos.

El papa Martín V había otorgado en 1427 esta potestad a ciertos abades para la ordenación de presbíteros (DH 1290). ¿Constituye la concesión de estos privilegios una prueba de que aunque el obispo es ciertamente el ministro ordinario del sacramento del orden, el simple presbítero puede ser ministro extraordinario? Si la potestad de ordenación no está originariamente vinculada al ministerio episcopal, la Iglesia podría, en principio, renunciar al episcopado y el papa podría dirigir, como obispo único ya través de los sacerdotes, tanto a la Iglesia universal como a las Iglesias locales.

Pero como el episcopado es de derecho divino, y el papa no puede suprimirlo (DH 3051,3061), los mencionados privilegios han de ser tenidos por casos excepcionales «sumamente discutibles», que deben interpretarse desde la regla de la tradición eclesiástica, y no a la inversa. No puede cuestionarse la praxis, por otra parte clara y patente, del convencimiento de la Iglesia de que el obispo es, por derecho divino, el único ministro de la ordenación de los obispos y presbíteros.

Buenaventura y Tomás de Aquino, enseñan que sólo al obispo le compete, por autoridad divina, la potestad de ordenar. El papa no puede concedérsela a un simple sacerdote mediante un acto extrasacramental.

La Escolástica hizo suya la posición agustiniana de la eficacia objetiva de los sacramentos. Según esta opinión, a la cuestión, todavía controvertida en la Iglesia antigua, de si la ordenación administrada por un obispo hereje o cismático o recibida por un cismático o un hereje es válida, se le daba la siguiente respuesta: Una ordenación en estas condiciones es ilícita según el derecho eclesiástico, pero en la dimensión del orden sacramental está válidamente administrada o recibida. Para la validez se presupone, por lo demás, la intención de hacer lo que en este signo sacramental hace la Iglesia (cf. sobre este punto la declaración de León XIII, en 1896, acerca de la invalidez de las ordenaciones anglicanas: DH 3315-3319). No deben, pues, recibir de nuevo la ordenación los obispos, sacerdotes y diáconos válidamente ordenados fuera de la Iglesia, cuando entran en comunión plena con la Iglesia católica.

La definición escolástica de la esencia del sacerdocio, exclusivamente entendida desde la potestad de consagrar la eucaristía, provocó un fuerte desplazamiento de acentos. Aquí, en efecto, es cuestión difícil ver en qué se apoya la afirmación de la sacramentalidad específica del episcopado. La consagración episcopal no confiere más poderes respecto de la eucaristía (*corpus Christi mysticum*), aunque sí respecto de la dirección de la Iglesia (*corpus Christi verum*). De donde se sigue que la ordenación episcopal otorga al obispo sólo nueva dignidad, añadida a la del sacerdocio (Pedro Lombardo; Buenaventura).

En este sentido, también Tomás de Aquino declaraba: «Como en lo que atañe a la eucaristía, el obispo no tiene ningún poder superior al de un simple sacerdote, el episcopado no es un grado específico (*ordo*) propio. Puede entenderse como *ordo* propio en cuanto que capacita para un ministerio (*officium*) que supera al sacerdocio en lo referente a la potestad (*potestas*) para desempeñar actividades jerárquicas en el ámbito de la Iglesia».

Juan Duns Escoto se opuso, con razón, a la opinión de Alberto Magno que establecía una diferencia meramente jurídica entre el presbiterado y el episcopado. Escoto argumentaba que, de ser así, el papa podría suprimir el poder episcopal y quedar sólo él como único obispo. y esto

está, como ya se ha dicho, en contradicción con la doctrina de la existencia del episcopado en la Iglesia por derecho divino.

El receptor del sacramento del orden

Sólo pueden recibir el sacramento del orden los miembros bautizados de la Iglesia declarados dignos de ello de acuerdo con las condiciones de admisión. Otra característica vinculada a este sacramento (en cuanto señal del enfrente de Cristo, como cabeza y esposo de la Iglesia y de la Iglesia como su cuerpo y su esposa) es que sólo pueden recibirlo válidamente los candidatos masculinos. Las mujeres no pueden ejercer ministerios en la Iglesia que requieran la ordenación sacerdotal (LG 33).

En la primitiva Iglesia a veces se consideraba al diaconado como parte del clero (concilio de Calcedonia, canon 15) y otras veces no (concilio de Nicea, canon 19; Epifanio de Salamina. En todo caso, las diaconisas no ejercieron las funciones litúrgicas de los diáconos. Epifanio de Salamina menciona, que la secta de los montanistas admitía a las mujeres en el orden del presbiterado y del episcopado.

Invocando la voluntad institucional de Cristo y la praxis clara y unánime de la Iglesia, el papa Juan Pablo II declaraba en la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, de 1994: «Para que queden eliminadas todas las dudas respecto a esta importante materia, que afecta a la constitución divina de la Iglesia, declaro, por el poder de mi ministerio de confirmar a los hermanos (cf. Lc 22,32), que la Iglesia no tiene potestad para conceder la ordenación sacerdotal a las mujeres y que todos los fieles de la Iglesia están obligados a aceptar esta sentencia como definitiva.

La crítica de la Reforma a la concepción católica del sacramento del orden

La crítica reformista al orden no se limita a algunos aspectos concretos, ni a determinados abusos o anomalías en el ejercicio del sacerdocio, sino que afecta al fundamento dogmático del ministerio sacerdotal. El trasfondo está configurado por la doctrina de la justificación por la sola fe y la sola gracia, por medio del Dios único y el único mediador Cristo. Se rechaza, por tanto, la concepción de la misa entendida como sacrificio ofrecido por sacerdotes y mediadores humanos para conseguir la reconciliación con Dios y la participación en la gracia. El ministerio eclesial habría sido en sus orígenes un servicio a la palabra y al sacramento, que más tarde se pervirtió al convertirse en un ministerio sacerdotal satisfactorio. Según esto, los sacerdotes católicos se imaginarían que podían presentar a Cristo, como víctima y como buena obra, al Padre, en vez de aprender que el hombre sólo puede recibir la gracia de Dios en la fe. Por donde se advierte que en la concepción del ministerio episcopal y sacerdotal y de la potestad de consagración de Lutero subyace una semántica pagana.

En el gran escrito polémico *De la cautividad babilónica de la Iglesia*, del año 1520, niega Lutero que Cristo haya instituido el sacramento del orden. Y como la Iglesia es creatura verbi, no puede elevar por sí sola a la categoría de sacramento ciertos usos, como la unción para el sacerdocio o la entrega de los objetos del culto. Una de las consecuencias de esta invención humana del sacramento del orden sería, según Lutero, «la vergonzosa tiranía de los clérigos sobre los laicos». De pastores de la Iglesia habrían pasado a lobos; los clérigos están más interesados en las ventajas mundanas y en su poder personal que en el servicio desinteresado a la palabra y el

sacramento. Se hacía, pues, indispensable, desenmascarar la doctrina del ministerio sacerdotal y descubrir su verdadero rostro de ideología de dominio.

Al invocar el carácter indeleble, que da a la diferencia entre los sacerdotes y los seculares una fundamentación ontológica, la Iglesia se habría pervertido de verdadera comunión de los santos en comunidad de superiores y súbditos. Y esto está en contradicción con el evangelio, según el cual todos somos hermanos en la fe, bajo la única palabra de Dios. Los titulares no pueden reclamar para sí la exclusiva de la posesión del sacerdocio, porque todos los bautizados pertenecen al reino del sacerdocio real (1Pe 2,5.9).

El sacerdocio general suprime todo tipo de diferencias entre los sacerdotes y los laicos. Este sacerdocio contiene una inmediatez personal con la palabra justificadora de Dios en la fe, así como la vocación de todos los cristianos a ser hermanos en la fe, en virtud del confortamiento del evangelio, a ser consoladores y «mediadores» de la palabra del perdón de los pecados. Lutero enseña que todos los bautizados tienen, en cuanto sacerdotes, «el mismo poder en la palabra de Dios y en los sacramentos».

Ciertamente, el sacerdocio general debe ser ejercido de acuerdo con el ordenamiento de la comunidad. No es, por tanto, competencia de cada individuo, sin más, predicar en público, enseñar, bautizar o dirigir la celebración de la cena como presidente de la comunidad, etc. Para conseguir la edificación ordenada de la comunidad, Cristo mismo ha entregado a la Iglesia un ministerio de predicación y el poder de las llaves. y este ministerio sólo lo puede desempeñar quien ha sido rectamente llamado (rite vocatus) y encargado por la comunidad y (o) por los titulares de ministerios (Lutero).

En este sentido, puede decirse que la entrega o transmisión de un ministerio es «sagrada ordenación». Por ella se es llamado al servicio de la palabra en virtud de la autoridad de Cristo. Se perfila, pues, en el campo de la proclamación de la palabra, un enfrente de la autoridad de Cristo y del oyente humano del evangelio que tiene su reflejo en el enfrente del párroco y los que escuchan su predicación. El ministerio parroquial sería, por tanto, un ministerium verbi.

El rito para el nombramiento de dirigentes de las comunidades y de predicadores no es, según Lutero, un sacramento que los sitúe esencialmente por encima de los laicos, sino que significa simplemente una llamada divina para el servicio público y eficaz de la proclamación del evangelio y de los ejercicios sacramentales de la palabra en el bautismo, la cena y la absolución.

Lutero se atuvo firmemente a estos principios también en los años posteriores, cuando, para rechazar las ideas de los exaltados, fundamentó con mayor énfasis el ministerio «desde arriba», es decir, desde la representación de Cristo. En el formulario de ordenación por él mismo redactado, la describe como la confirmación pública de los candidatos presentados por la comunidad, los titulares de ministerios o las autoridades civiles.

Si se entiende el ministerio exclusivamente como servicio a la palabra de la justificación ya la edificación de la comunidad eclesial, desaparecen todos los fundamentos objetivos en favor de una diferencia dogmática entre el obispo y el presbítero, aunque puedan reservársele al primero, por derecho humano, determinadas funciones.

«Pues donde hay recta Iglesia, hay también el poder de elegir y ordenar servidores de la Iglesia, de modo que en caso de necesidad un simple laico puede absolver a otro y puede convertirse en su párroco». Se afirma asimismo que «por derecho divino no existe ninguna diferencia entre el obispo y el párroco».

La ordenación significa llamada (vocatio). La misión efectiva se produce por medio de Cristo, y la consagración para el ejercicio del ministerio señala una comunicación del Espíritu Santo.

En la apología de la Confessio Augustana se enumera el orden entre los sacramentos, pero bajo el supuesto de que se entienda este ministerio no como sacerdocio sacrificial sino como servicio a la palabra y al sacramento. No es, además, un sacramento de la misma categoría que el bautismo, la cena y la absolución. El orden se distingue esencialmente de estos dos últimos porque le falta la promesa (promissio) del perdón de los pecados.

Calvino asumió la crítica básica de Lutero a la concepción católica del sacramento del orden. Pero en un cierto sentido lo enumera entre los sacramentos extraordinarios, ya que a la imposición de las manos de los apóstoles ya la vocación de los pastores, doctores, presbíteros y diáconos no les puede faltar la promesa del Espíritu. La ordenación es una señal eficaz de la institución en el cargo. Siguiendo el modelo apostólico, la función de ordenar no les compete, según Calvino, a los fieles, sino a los pastores.

La doctrina de la sucesión apostólica de los obispos desaparece en la Reforma. Según la concepción católica, esta sucesión es una señal sacramental eficaz constitutiva de la unión de la Iglesia con su origen apostólico y con la *communio ecclesiarum*. A tenor de las ideas protestantes, debería resituarse hoy día el concepto de sucesión apostólica en perspectiva ecuménica como un elemento útil para la unión de la Iglesia y para la vinculación con los orígenes apostólicos (Documento de Lima, 1982).

Afirmaciones del Magisterio

La doctrina del concilio de Trento sobre el sacramento del orden

En su sesión 23 (1563), el concilio de Trento reaccionó frente a las dudas que la Reforma arrojaba sobre el ministerio sacramental con cuatro capítulos doctrinales y ocho cánones (DH 1763-1778). No hay en su exposición planteamientos nuevos, ni tampoco una clarificación hermenéutica de los conceptos básicos de «sacerdocio» y «sacrificio». Como idea rectora para la descripción de la esencia del sacerdocio se recurrió a la definición escolástica del sacramento del orden, es decir, a la potestad de consagrar la eucaristía y de perdonar los pecados en el sacramento de la penitencia. Por consiguiente, el verdadero punto de orientación para la teología del sacerdocio lo constituye el presbiterado.

En el capítulo 1 (y en el canon 1) se enseña como verdad de fe la institución divina de un sacerdocio sacramental visible de la nueva alianza. y como la eucaristía es un sacrificio sacramental y visible por el que no es que el hombre reconcilie a Dios consigo, sino por el que Cristo actualiza su sacrificio expiatorio en la cruz (cf. el Decreto sobre el santísimo sacrificio de la misa, DH 1740), ha sido el mismo Cristo quien ha otorgado a los apóstoles ya sus sucesores (los obispos y los presbíteros) la potestad de actuar como sacerdotes (DH 1764,1771).

El capítulo segundo retorna la doctrina medieval de los siete grados o niveles del orden, aunque sin describirlos con detalle, sobre todo en lo que respecta a los grados inferiores. Tiene importancia determinante que se diga que a la estructura articulada de la Iglesia le corresponde también la articulación del ministerio (DH 1765). El canon 2 lanza el anatema contra quien dijere que fuera del sacerdocio (de los presbíteros) no hay otros órdenes mayores o menores (DH 1772).

En el capítulo 3 se establece que el orden es un signo salvífico propio y verdadero, que forma parte de los siete sacramentos (DH 1766). El canon 3 confirma que no se trata sólo de un rito externo para elegir a los servidores o ministros de la palabra y el sacramento, sino de un sacramento verdadero, instituido por Cristo (DH 1773) que -de acuerdo con el canon 4- da el Espíritu Santo (DH 1774). Quien ha recibido este sacramento válidamente de un obispo no puede ya volver al estado laico, porque está marcado con un sello indeleble que es el fundamento permanente del poder de consagración (DH 1767). En el canon 5 se confirma la práctica de la unción usada en la Iglesia para la consagración, en contra de quienes la juzgan despreciable y pernicioso (DH 1775). Pero esto no significa que dicha unción sea un elemento constitutivo del signo material. Simplemente, se defiende la costumbre de utilizar la unción como signo (explicativo).

El capítulo 4 y los cánones 6, 7 y 8 tratan del orden eclesial sacramental, es decir, de la jerarquía. Quien niegue la existencia por disposición divina- del orden ministerial sacramental y de su ejercicio en los grados o niveles de obispos, presbíteros y ministros (diáconos), y afirme que «todos los cristianos son indistintamente sacerdotes del Nuevo Testamento o que todos están dotados de potestad espiritual igual entre sí» cae bajo el anatema (DH 1767,1776).

Los obispos son sucesores de los apóstoles y han sido instituidos por el Espíritu Santo (DH 1768). Ni el pueblo ni las autoridades civiles tienen autoridad para instituir obispos y sacerdotes, ni para declarar válida o inválida la ordenación, ni para rechazar «como legítimos ministros de la palabra y del sacramento» a los que proceden de otras partes (DH 1768,1777). En el canon 8 se castiga con el anatema a quienes negaren el episcopado sacramental a los obispos designados por el papa o afirmaren que se trata de una creación humana (DH 1778).

El canon 7 destaca la diferencia esencial entre el obispo y el presbítero. Esta diferencia se manifiesta en el hecho de que no poseen la misma potestad de confirmar y ordenar, ni los presbíteros la tienen en común con los obispos. Los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, son puestos en su cargo por el Espíritu Santo para dirigir la Iglesia de Dios. Son superiores a los presbíteros, porque tienen una potestad diferente, cuyo ejercicio no compete a los situados en niveles inferiores (DH 1768).

El hecho de que, con autorización pontificia, los simples sacerdotes puedan administrar la confirmación no supone contradicción con lo anterior ni les convierte automáticamente en ministros extraordinarios del sacramento del orden. La confirmación busca, en efecto, la salvación personal, mientras que el sacramento del orden se orienta a la ordenación y la edificación de la Iglesia, para las que el obispo tiene propia e inmediata potestad.

En la teología posterior al concilio de Trento se discutieron de forma especial algunas concretas cuestiones históricas: la costumbre de la Iglesia alejandrina del siglo II de elegir por aclamación

al obispo de entre el grupo de los presbíteros; el tema de si los corepiscopos (= obispos de las Iglesias rurales dependientes de una metrópoli) eran verdaderos obispos o simples sacerdotes que administraban las órdenes en virtud de una potestad pontificia; el problema de los privilegios para conferir órdenes concedidos por algunos pontífices en la Baja Edad Media.

La constitución apostólica *Sacramentum ordinis* de Pío XII establece que el obispo, el presbítero y el diácono son diferentes niveles o grados del sacramento del orden.

La doctrina del II concilio Vaticano

El II concilio Vaticano acertó a desarrollar la doctrina del sacramento del orden en el contexto de la eclesiología comunión y sin acentos polémicos contrarreformistas. La Iglesia es en Cristo el sacramento por el que el Señor exaltado realiza el reino de Dios y por el que ejerce su ministerio de mediación real, sacerdotal y profética (LG 1). Forma parte de la esencia sacramental de esta comunión sacerdotal eclesial hacer visible, a través de señales o símbolos, la primacía de Cristo y su enfrente respecto de la comunidad. y así, el servicio sacerdotal de la Iglesia es ejercido por esta misma Iglesia como cuerpo de Cristo, pero no menos por Cristo, en cuanto cabeza y origen permanente de la misión salvífica eclesial (LG 10). De donde se sigue que el sacerdocio jerárquico ejercido en la persona de Cristo, la cabeza sacerdotal, se distingue del ejercido por todos los fieles.

El ministerio sacramental hunde sus raíces en la potestad espiritual y en la misión de los apóstoles y de sus sucesores, los obispos (LG 20). Mediante la consagración episcopal se transfiere la plenitud de este sacramento. Por eso el obispo puede ser principio y fundamento de la unidad de la Iglesia local y de la comunión con los restantes obispos de la Iglesia universal.

«La consagración episcopal confiere la plenitud del sacramento del orden ... Según la tradición... es cosa clara que con la imposición de las manos y las palabras consagradorias se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, del tal manera que los obispos en forma eminente y visible hagan las veces de Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y obren en su nombre» (LG 21).

Los presbíteros, en comunión con el obispo, comparten las funciones fundamentales (salvo el poder de ordenar), el ministerio pastoral supremo (dirección de la Iglesia local) y la potestad doctrinal autorizada del magisterio ordinario y extraordinario de la Iglesia. Lo esencial, con todo, es que, en virtud de su poder espiritual, los sacerdotes actúan en la persona de Cristo, cabeza de la Iglesia (LG 28; PO 2).

En la ordenación de los diáconos, los ordenados reciben, mediante la imposición de las manos y la oración del obispo, «gracia sacramental» (LG 29). Queda, pues, fuera de discusión la sacramentalidad del diaconado.

El Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos (CD) y el Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros (PO) desarrollan algunos aspectos concretos de la temática básica de la Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG).

Entre las aclaraciones esenciales, relevantes también para el diálogo ecuménico, pueden mencionarse las siguientes:

3. La relación entre los laicos y los titulares del ministerio espiritual no se deriva de una supremacía o de una subordinación socio-política ni ha sido impuesta mediante ley por motivos de conveniencia o de utilidad. La unión se desprende de la común participación en la misión salvífica única de la Iglesia. La diferencia es el resultado de la diferente delegación recibida y, por consiguiente, de los distintos poderes y funciones que ello implica y que, una vez más, están vinculados a la sacramentalidad de la Iglesia ya la distinción entre «Cristo como cabeza y como cuerpo de la Iglesia».
2. Ha de insistirse en la unidad del sacramento del orden, que es ejercido en los tres niveles del episcopado, el presbiterado y el diaconado.
4. La calificación de la Iglesia como comunidad sacerdotal y la denominación de las funciones específicas de obispos y sacerdotes (junto al ministerio doctrinal y pastoral) no procede de una asunción de las concepciones paganas sobre los sacrificios y el sacerdocio. Aparece aquí una dimensión específicamente cristológica y pneumatológica del ministerio apostólico y espiritual por medio del cual ejerce Cristo su propio servicio salvífico sacerdotal en la liturgia de la Iglesia, y especialmente en los sacramentos.

Ha podido comprobarse, finalmente, que la controversia reformista-católica en torno a la intelección del sacerdocio como servicio de mediación carecía de sentido. Según la concepción católica, ningún titular humano es, como sacerdote, mediador en el sentido de causa de la salvación. Es servidor de Cristo, único que produce la salvación:

«A los sacerdotes... de la nueva alianza se les puede llamar mediadores entre Dios y los hombres en cuanto que son servidores del verdadero mediador, en cuyo lugar ofrecen a los hombres los sacramentos que aportan la salvación» (Tomás de Aquino: «Por tanto, ejercen el servicio de mediador»).

Punto de partida dogmático del sacerdocio ministerial en una eclesiología de comunión

No puede construirse arbitrariamente la idea básica del sacramento del orden partiendo, por ejemplo, de los tres ministerios de Cristo como maestro, sacerdote y pastor/rey, o de la doctrina medieval sobre la potestad, que definiría al sacerdote exclusivamente desde la potestad de consagrar, o a base de arrebatarle a una esfera sacra que le separa y aleja del mundo profano y laico.

5. Es determinante una eclesiología que entienda a la Iglesia como sacramento y comunión. En este contexto puede establecerse una conexión con la eclesiología paulina: con la edificación interna de la Iglesia mediante los servicios, carismas y operaciones que le confieren Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (Rom 12; 1Cor 12). El ministerio se fundamenta en Cristo y está internamente determinado por el don del Espíritu. Representa y organiza la unidad de la comunidad en la multiplicidad de los carismas. El carisma del ministerio sacramental consiste en la dirección de la comunidad: promueve y desarrolla las diferentes tareas y servicios. Así es como ejerce el sacerdote el servicio de Cristo, Señor y cabeza de su Iglesia. La naturaleza

de Cristo como cabeza de su Iglesia consiste, en efecto, en que es su fuente, su origen y su vínculo de unión. El ministerio actúa como representación sacramental de la función de Cristo en cuanto cabeza en su cuerpo, la Iglesia.

Para desempeñar este ministerio se necesita, además de la fundamentación del ser cristiano en el bautismo y la confirmación, una autorización específica, que se obtiene en la ordenación. La gracia otorgada en el orden no se orienta preferentemente a la santidad personal, sino a la edificación de la Iglesia mediante el servicio de la palabra y de los sacramentos, es decir, a la santificación de los hombres y como la eucaristía es, ya desde los primeros testimonios de la cristiandad primitiva (1Cor 10,17), la condensación sacramental de la unión de la Iglesia en sus miembros concretos y con Cristo, su cabeza, le corresponde, justamente al ministerio de la unión, la presidencia de las celebraciones eucarísticas. Por donde se advierte que la conexión entre el sacerdocio sacramental y la celebración de la eucaristía no es una constatación simplemente positivista (con el propósito de legitimar el poder), sino que brota interna y orgánicamente desde la realización vital entendida como unidad de sentido de la Iglesia de Cristo, por quien está capacitada para llevar a cabo su misión.

Aunque la Iglesia se caracteriza por la unión con Cristo fundamentada en la encarnación, no se distingue menos por su permanente diferencia respecto a Cristo. También esta diferencia está expresada en la referencia mutua del presidente de la comunidad con los fieles.

6. Si la Iglesia, como un todo, es el sacramento de la salvación del mundo, debe ser entendida como actualización de la palabra de la promesa de Dios que, pronunciada en el curso de la historia, se va implantando victoriosamente y se ha hecho en Jesucristo realidad corpórea. La posibilidad de pronunciar esta palabra fundamental de la promesa aparece en las diferentes situaciones de la vida humana, especialmente en la celebración de la muerte y resurrección de Jesucristo. y aunque es , indudable que algunas funciones de este servicio de la palabra pueden transferirse a otras personas fuera del ministerio sacramental (profesores de religión, catequistas), no por eso se elimina la necesidad de un ministerio que se cuide específicamente de este servicio, sobre todo en el contexto de la celebración de la eucaristía.

Este servicio de la palabra afecta a la existencia personal del sacerdote. La palabra de la salvación no puede resultarle una actividad extrínseca: no es un funcionario de la palabra (K. Rahner).

7. La idea del ministerio sacramental puede exponerse también, y con mayor amplitud, bajo el prisma de la misión apostólica. El punto de partida es aquí la llamada de los discípulos llevada a cabo por Jesús, cuya existencia total está ya a su vez determinada por la misión que le ha confiado el Padre y que él transfiere a los apóstoles. Por consiguiente, la esencia íntima del apostolado consiste en una relación personal con Jesús análoga a la relación de misión que se da entre Jesús, el Hijo, y el Padre (Jn 20,22s.). Así, pues, el ministerio sacerdotal no se deriva de las necesidades sociológicas de una institución o de una asociación religiosa, sino de una relación personal de misión. y por eso el presbítero es, en su propia persona, representante de Cristo.

«Los presbíteros, ejerciendo, según su parte de autoridad, el oficio de Cristo, Cabeza y Pastor, reúnen, en nombre del obispo, a la familia de Dios, con una fraternidad alentada unánimemente, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu» (PO 6).

De donde se sigue que la esencia de esta autoridad espiritual tiene poco que ver con lo que en otros contextos se denomina poder, ministerio, cargo o jurisdicción. Aquí se trata de la exposición pública de la fuente cristológica de la realidad salvífica total tal como es presentada por la Iglesia, (J. Ratzinger).

8. Es de fundamental importancia el punto de vista de que Dios quiere la salvación de todos los hombres. Lo pone en práctica en su Hijo hecho hombre y lo actualiza en el Espíritu Santo. De donde se deriva la actualización permanente de la salvación en Cristo y en el Espíritu bajo la modalidad sacramental: la Iglesia es, como un todo, sacramento de la salvación para el mundo. En la dimensión sacramental de la Iglesia debe expresarse también, simbólicamente, que sólo Cristo es la fuente permanente y el origen de toda la vida eclesial, tanto en lo referente a su misión como a su realización comunitaria. y esto equivale a decir que este predominio de Cristo como cabeza de la Iglesia tiene su manifestación en el ministerio apostólico.

El apóstol pone bien en claro esta preeminencia en las comunidades por él fundadas. Él es sólo un representante de Cristo: «Hacemos de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta» (2Cor 5,20). Por tanto, se perfila entre el apóstol y la comunidad una relación constitutiva de la Iglesia que es irreversible y que adquiere en la celebración eucarística una peculiar intensificación (cf. 1Cor 3,9: «Somos colaboradores con Dios; y vosotros sois labranza de Dios, edificio de Dios»).

De todo ello se le sigue al ministerio un ejercicio específico del servicio de salvación de Cristo en el cumplimiento de las actividades básicas de la *martyria*, la *leiturgia* y la *diakonia*, que se distingue de las actividades llevadas a cabo por los laicos en virtud de la misión sacerdotal y profética de la Iglesia (LG 9-12). Pero titulares de ministerios y laicos se encuentran unidos en el común ejercicio del servicio profético y sacerdotal de Cristo: «Está presente (Cristo) en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro... sea sobre todo bajo las especies eucarísticas.

Está presente con su fuerza en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra... Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: "Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20). Con razón, entonces, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella, los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro» (SC 7).

TRABAJO PRÁCTICO Y EVALUATIVO

Explorando nuestro mundo personal como sacramento

- ¿qué objetos/signos cargados de sentido descubro en mi casa familiar...? - Elegir uno.

- ¿Qué nos recuerda, qué nos hace presente, qué sentimientos produce, con qué y con quién me vincula?
- Relatar la historia que se encuentra contenida en el objeto-signo que elijo.

Ritualizando experiencias

- Tomando como modelo el "sueño de Jacob" leído en clase, recordar algún hecho personal de la propia vida que haya sido muy significativo. ¿A la manera como lo hizo Jacob, cómo ritualizarías esa experiencia para recordarla y celebrarla?

Cristo y la Iglesia como sacramento

- ¿Cómo le explicarías a una persona no creyente que para nosotros Cristo es sacramento de Dios Padre y la Iglesia es sacramento de Cristo? ¿Qué usarías de ejemplos?

TRABAJO PRACTICO DE SACRAMENTOS

SACRAMENTO DE BAUTISMO:

- **LEYENDO EL APUNTE DEL SACRAMENTO, MÁS LO ESCUCHADO EN LA RADIO: PUEDO DECIR QUE EL BAUTISMO ES EL SACRAMENTO DE LA VIDA: SI, NO, PORQUÉ. FUNDAMENTAR LA RESPUESTA CON AL MENOS 7 RENGLONES.**
- **CUÁL ES LA RIQUEZA Y CUAL LA DEBILIDAD EN LA PASTORAL BAUTISMAL DE LA COMUNIDAD A LA QUE PERTENZCO. JUSTIFICAR PORQUÉ.**
- **QUE NO DEBE FALTAR EN UN ENCUENTRO PRE-BAUTISMAL.**

SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN:

- ❖ **CUALES SON LAS HERRAMIENTAS QUE UN CATEQUISTA DE CONFIRMACIÓN NECESITA TENER PARA ASUMIR ESTE SERVICIO. EXPLICAR.**
- ❖ **QUÉ TEMAS SON ESCENCIALES PARA LOS JÓVENES QUE SE PREPARAN A ESTE SACRAMENTO.**
- ❖ **A TU CRITERIO, CUÁL CREES ES LA EDAD APROPIADA PARA COMENZAR LA PREPARACIÓN A ESTE SACRAMENTO.**

SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA:

- **PODES DECIR QUE LA EUCARISTÍA ES UNA FIESTA DE LA COMUNIDAD. PORQUÉ. EXPLICAR.**
- **QUÉ ES LO QUE MÁS CUESTA ENTENDER O VIVENCIAR DE ESTE SACRAMENTO. JUSTIFICAR EN 5 RENGLONES.**
- **ALGO QUE EL DERECHO CANÓNICO TE HAYA APORTADO DE ESTE SACRAMENTO QUE NO SABÍAS.**

SACRAMENTO DEL MATRIMONIO:

- ✓ **CUÁL ES LA RIQUEZA DE ESTE SACRAMENTO.**
- ✓ **QUÉ GRITOS ACTUALES ESCUHAS RESPECTO A ESTE SACRAMENTO. PORQUÉ? QUÉ RESPUESTAS SE DEBERÍA DAR COMO IGLESIA? EXPLICAR EN NO MENOS DE 10 RENGLONES.**
- ✓ **QUÉ TE CUESTIONA DE ESTE SACRAMENTO, PARA BIEN, O DE AQUELLO QUE NO ENTIENDAS.**

SACRAMENTO DEL ORDEN SAGRADO:

- **ESCRIBÍ ALGO QUE TE HAYA QUEDADO SOBRE EL *DESARROLLO HISTÓRICO DEL SACRAMENTO.***
- **QUÉ DE *LA DOCTRINA DEL CONCILIO VATICANO II* TODAVÍA NO ES TAN VISIBLE RESPECTO A ESTE SACRAMENTO.**
- **CUÁL ES EL PAPEL Ó EL SERVICIO A TU CRITERIO, QUE HOY DEBERÍAN ASUMIR LOS SACERDOTES PARA TENER *OLOR A OVEJA.***

SUGERENCIAS O INQUIETUDES QUE TE GENERARON ESTOS SACRAMENTOS.