

La noción de sacramento de Joseph Ratzinger

Manuel Aroztegi Esnaola

FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN El artículo intenta exponer la noción general de sacramento de Joseph Ratzinger. Este autor se ha ocupado de la categoría de sacramento como tal en dos conferencias: “Die sakramentale Begründung christlicher Existenz” (pronunciada en Salzburgo en 1965) y “Zum Begriff des Sakramentes” (leída en Eichstätt en 1978). Se procura mostrar cuáles son los problemas que ambos textos abordan, así como la evolución que -debido principalmente al diálogo con la teología evangélica- se percibe entre uno y otro.

PALABRAS CLAVE Jüngel, misterio, Ratzinger, sacramentalidad primordial, sacramentos, tipología.

SUMMARY *The article tries to present the general notion of sacrament by Joseph Ratzinger who has dealt with the category of sacrament in two lectures: “Die sakramentale Begründung christlicher Existenz” (given in Salzburg in 1965) and “Zum Begriff des Sakramentes” (read in Eichstätt in 1978). The author of this article tries to show the problems that both texts tackle as well as the evolution perceived between them mainly due to the dialogue with the evangelical theology.*

KEY WORDS *Jüngel, mystery, Ratzinger, essential sacramentality, sacraments, typology.*

En este artículo voy a intentar exponer la noción general de sacramento de Joseph Ratzinger. Que yo sepa, nuestro autor se ha ocupado de la categoría de sacramento como tal en dos conferencias: la primera, titulada “Die sakramentale Begründung christlicher Existenz” (“El fundamento sacramental de la existencia cristiana”) la pronunció en el marco de la “salzburger Hochschulwoche” de 1965¹, que aquel año tuvo como tema “Der Christ in der Welt - Grundfragen christlicher Existenz” (“El cristiano en el mundo- cuestiones fundamentales de la existencia cristiana”; de ahí el título de la ponencia); la segunda se titula “Zum Begriff des Sakramentes” (“El concepto de sacramento”)

1 Cfr. SCHÖTTLER (2006:120).

y fue pronunciada el 23 de enero de 1978 en la facultad de teología de la universidad de Eichstätt.

I. LA CRISIS DE LOS SACRAMENTOS

1. DESCRIPCIÓN

Ambas conferencias empiezan de forma parecida, constatando el distanciamiento que, por lo que respecta a los sacramentos, se da entre la Iglesia y el mundo contemporáneo: para la conciencia cristiana los sacramentos siempre han sido algo central, máxime en el siglo XX, el de Odo Casel y el movimiento litúrgico y sacramental; en cambio, para la conciencia moderna los sacramentos son algo marginal, un residuo mítico que aleja al cristiano del mundo y de la historia de los hombres²:

die Sakramente sind ihm etwas allzu Kirchliches, allzu sehr an eine vergangene Stufe des Glaubens Gebundenes, als dass er darüber in ein Gespräch einzutreten für nützlich finden könnte. Oder ist es nicht eine Zumutung sich vorzustellen, dass das Begießen eines Menschen mit ein wenig Wasser etwas Existenzentscheidendes für ihn sein sollte?³.

Ratzinger tiene un texto en el que señala que esta extrañeza ante los sacramentos ha penetrado también en algunos cristianos e, incluso, sacerdotes⁴:

Auch die Priester fangen da und dort an zu fragen, ob denn die Handauflegung des Bischofs, die man Priesterweihe nennt, wirklich eine unwiderrufliche Bindung eines Lebens bis in seine letzte Stunde hinein

2 Cfr. RATZINGER (1966:197-198; 1979:215).

3 RATZINGER (1966:198). RATZINGER (1967:58): “[Al hombre actual] los sacramentos le resultan demasiado eclesiásticos, algo excesivamente ligado a un estadio pretérito de la fe, para que pueda encontrar útil un diálogo sobre ellos. ¿No es una impertinencia imaginarse que el bautismo de un hombre con un poco de agua es algo que decide su existencia?”

4 RATZINGER (1976:29) dice que ha llegado también a los teólogos.

bedeuten könne und ob hier nicht doch die Bedeutung des Ritus überschätzt sei, dem man doch schließlich nicht die täglich neu sich zutragenden Existenz mit ihrer stets offenen Zukunft, mit ihren Unabwägbarkeiten und ihren je neu sich andrängenden Situationen unterordnen könne⁵.

2. CAUSAS

2.1. Materialismo

¿Cuáles son las causas de esta dificultad del mundo contemporáneo para entender los sacramentos cristianos? En la conferencia de 1965 se señala, en primer lugar, el materialismo de nuestra época. En su *Carta sobre el humanismo* Heidegger dice que la esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino más bien en una concepción de la realidad según la cual todo ente aparece como material de trabajo; por tanto, el materialismo en el fondo coincide con la mentalidad técnica⁶. Ratzinger sigue a Heidegger, a quien cita⁷, y dice que el materialismo consiste en concebir la

5 RATZINGER (1966:198). RATZINGER (1967:59): "También los sacerdotes empiezan a preguntarse, en diversos sitios, si la imposición de manos del obispo, que llamamos consagración sacerdotal, puede significar realmente el compromiso irrevocable de toda una vida hasta su última hora, si no se ha supervalorado la significación del rito, al que, en definitiva, no se puede subordinar la existencia, con su diaria renovación, con su futuro siempre abierto, con sus imponderables y sus situaciones apremiantes continuamente renovadas".

6 HEIDEGGER (1949:340): "Hierzu ist freilich auch nötig, daß man sich von den naiven Vorstellungen über den Materialismus und von den billigen Widerlegungen, die ihn treffen sollen, freimacht. Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint. [...] Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik, über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird". HEIDEGGER (2000:53-4): "Claro que para eso también es necesario librarse de las representaciones ingenuas que se suelen tener del materialismo, así como de las críticas baratas que se le suelen echar en cara. La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo. [...] La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, sobre la que ciertamente se escribe mucho, pero se piensa poco".

7 Cfr. RATZINGER (1966:212).

materia como mero material del trabajo humano; su visión del mundo es puramente funcional:

In einer Zeit, in der man sich angewöhnt hat, in dem Stoff der Dinge nur noch das Material menschlicher Arbeit zu sehen, in der, kurz gesagt, die Welt als Materie und die Materie als Material angesehen wird, bleibt fürs erste kein Raum mehr für jene symbolistische Transparenz der Wirklichkeit auf das Ewige hin, auf der das sakramentale Prinzip beruht. Man könnte wohl ein wenig abkürzend und vergrößernd sagen, die Sakramentsidee setze eine symbolistische Weltverständnis voraus, das heutige Weltverständnis aber sei funktionalistisch: Es sieht die Dinge bloß als Dinge, als Funktion menschlicher Arbeit und Leistung, und bei einem solchen Ausgangspunkt ist nicht mehr zu verstehen, wie aus einem „Ding“ ein „Sakrament“ werden soll⁸.

2.2. Idealismo

Paradójicamente, otra raíz de la crisis sacramental es, según Ratzinger, la filosofía diametralmente opuesta al materialismo: el idealismo, que concibe al hombre como un espíritu puro que se relaciona directamente con Dios sin necesidad de mediaciones corpóreas ni comunitarias. Ratzinger considera que este idealismo „ist im europäischen Bewusstsein (mindestens im deutschen) noch immer tief verankert“⁹ y cita como ejemplo a Rudolf Bultmann. Este exegeta rechaza tanto la mediación corpórea como la comunitaria. Refiriéndose a la primera, habla de „die Paradoxie des Sakraments“¹⁰: „Wie

8 RATZINGER (1966:197-198). RATZINGER (1967:58): “En una época en la que nos hemos acostumbrado a ver en la materia de las cosas solamente el material del trabajo humano, en la que, dicho brevemente, sólo consideramos al mundo como materia y a la materia como material, no le queda a ésta espacio libre para transparentar simbólicamente la realidad de lo eterno, que es donde se apoya el principio sacramental. Podríamos decir, simplificando y resumiendo, que la idea sacramental presupone una interpretación simbólica del mundo, mientras que nuestra visión actual de él es funcional: consideramos las cosas puramente como cosas, como función del trabajo y la tarea humanos; con este punto de partida es imposible comprender cómo una ‘cosa’ se convierte en un ‘sacramento’ ”.

9 RATZINGER (1966:211). RATZINGER (1967:80): “Se ha enraizado profundamente en la conciencia europea, al menos en la alemana”.

10 “La paradoja del sacramento”.

können geistige Kräfte an materielle Elemente als ihre Träger gebunden sein?¹¹. Y por lo que respecta a la mediación comunitaria, dice Bultmann que Jesús, a diferencia del legalismo judío, individualiza la relación con Dios, “ya que no coloca primeramente al pueblo, sino al individuo inmediatamente ante Dios”. Señala también este exegeta que con ello Jesús no está sino llevando a sus últimas consecuencias la predicación profética¹².

Pero en realidad estas ideas proceden— al menos según Ratzinger— no tanto de la predicación de Jesús y los profetas cuanto del idealismo alemán y, en particular, de Fichte¹³. En un artículo publicado en 1976 Ratzinger se retrotrae más atrás y sitúa su origen en Descartes. Dice así:

11 BULTMANN (1948:138). “¿Cómo pueden fuerzas espirituales estar unidas a elementos materiales que las contienen?”

12 BULTMANN (1948:36-37): “Denn mag sich seine Verkündigung in ihrem Radikalismus noch so sehr gegen die jüdische Gesetzlichkeit richten, ihr Inhalt ist doch nichts anderes als echter alttestamentlich-jüdischer Gottesglaube, radikalisiert im Sinne der Verkündigung der großen Propheten. Und wenn sie auch über diese noch hinausgeht in der Individualisierung des Gottesverhältnisses, weil sie nicht erst das Volk, sondern schon den Einzelnen unmittelbar vor Gott stellt, und weil sie nicht in der Zukunft des Volkes, sondern in der Herrschaft Gottes das eschatologische Heil erblickt, so ist sie doch auch darin nur die Erfüllung der Tendenzen, die die Predigt der großen Propheten tragen.” “Pues aunque su [=de Jesús] predicación, en su radicalismo, se dirige en tan gran medida contra el legalismo judío, sin embargo su contenido no es nada más que la auténtica fe en Dios del judaísmo veterotestamentario, radicalizada en el sentido de la predicación de los grandes profetas. Y aunque [la predicación de Jesús] va aún más allá que esta [predicación de los grandes profetas] en la individualización de la relación con Dios, ya que no coloca primeramente al pueblo, sino al individuo inmediatamente ante Dios, y porque no ve la salvación escatológica en el futuro del pueblo, sino en el señorío de Dios, sin embargo en esto [la predicación de Jesús] es tan sólo el cumplimiento de las tendencias que alberga la predicación de los grandes profetas.”

13 Cfr. RATZINGER (1966:211). FICHTE (1794:10): “Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben.- Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines bloßen Seyns.- Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß.” “Por tanto, el ponerse del yo a través de sí mismo es la pura actividad del mismo.- El yo *se pone a sí mismo* y es en virtud de este puro ponerse a través de sí mismo; y viceversa: El yo *es* y *pone* su ser en virtud de su puro ser.- Es al mismo tiempo el que actúa y el producto de la actuación; lo activo y lo

Trotz aller Wiederentdeckung des Leibes, trotz aller Verherrlichung der Materie bleiben wir bis zur Stunde tiefgehend von der kartesischen Teilung der Wirklichkeit bestimmt: In das Gottesverhältnis wollen wir die Materie nicht hineinnehmen. Wir halten sie für unfähig, Ausdruck der Gottesbeziehung oder gar Medium zu werden, durch das Gott uns berührt. Wir sind nach wie vor versucht, Religion allein auf Geist und Gesinnung zu beschränken, und provozieren gerade dadurch, daß wir Gott nur die Hälfte der Wirklichkeit zusprechen, den krassen Materialismus, der seinerseits keine Verwandlungsfähigkeit in der Materie mehr entdeckt¹⁴.

En *Introducción al cristianismo* Ratzinger tiene un texto muy expresivo en el que intenta meterse en la mente de un hombre de nuestra época y pone en su boca estas palabras:

Wohnt Gott denn in Institutionen, Ereignissen oder Worten? Berührt er nicht als der Ewige jeden von uns von innen her? [...] Er [=Gott] bedarf keiner Zwischenschaltungen, um in die Seele des Einzelnen einzutreten, dem er innerlicher ist als er sich selbst; nichts kann näher und tiefer in den Menschen hineinreichen als Er, der dieses Geschöpf im innersten Punkt seiner Innerlichkeit berührt. Zur Rettung des bloß Einzelnen bedürfte es weder einer Kirche noch einer Heilsgeschichte, noch einer Menschwerdung und Passion Gottes in der Welt¹⁵.

que es producido a través de la actividad; actuación y actividad son uno y exactamente lo mismo; y por eso es el: yo soy expresión de un acto; pero también del único [acto] posible, como debe probarse a partir de toda la doctrina de la ciencia." Cfr. FICHTE (2005:46).

14 RATZINGER (1976:30). RATZINGER (1985:32): "A pesar del redescubrimiento del cuerpo, a pesar de la glorificación de la materia, seguimos, hasta ahora, profundamente marcados por la división cartesiana de la realidad: no queremos introducir a la materia en nuestras relaciones con Dios. La tenemos por incapaz de convertirse en expresión de la relación con Dios o en el medio al menos a través del cual Dios nos alcanza. Hoy como antes, intentamos reducir la religión tan sólo al ámbito del espíritu y de la conciencia y llegamos hasta el punto de atribuir a Dios sólo la mitad de la realidad, incurriendo así en un craso materialismo, que no acierta a percibir en la materia ninguna capacidad de transformación".

15 RATZINGER (1968:230). RATZINGER (1969:205): "¿Está Dios en las instituciones, en los acontecimientos, en las palabras? Dios, que es eterno, ¿no nos llama desde dentro? [...] Dios no ne-

3. RESPUESTA A MATERIALISMO E IDEALISMO: CONCEPCIÓN SIMBÓLICA DE LA REALIDAD

3.1. "Ursakramente" (sacramentos primordiales)

Frente a idealismo y materialismo, Ratzinger propone una concepción del mundo que integra lo corpóreo y lo espiritual mediante la categoría de símbolo¹⁶. Esta concepción simbólica de la realidad no es en absoluto nueva: la historia de las religiones muestra que allá donde los hombres viven en común- también en el mundo técnico aparentemente desacramentalizado- surgen lo que Ratzinger denomina indistintamente "Ursakramente" (sacramentos primordiales), "Schöpfungssakramente" (sacramentos de la creación) o "Knotenpunkte" (puntos nodales de la existencia). En nuestro autor esta categoría de "Ursakrament" tiene un sentido muy distinto del que posee, por ejemplo, en Semmelroth¹⁷ o Rahner¹⁸: engloba, en primer lugar, realidades biológicas como el nacimiento, la alimentación, el sexo y la muerte, en las cuales el hombre percibe la presencia de lo trascendente; puede decirse que son como grietas a través de las cuales lo eterno se deja ver en lo cotidiano¹⁹.

cesita de ningún intermediario para entrar en el alma del hombre, porque está más dentro de él que el hombre mismo, y no hay nada ni nadie que pueda llegar más cerca y más hondo al hombre que quien palpa a esa criatura en lo más profundo de su interioridad. Para salvar al individuo no se necesita ni la Iglesia, ni la historia de la salvación, ni la encarnación, ni la pasión de Dios en el mundo".

16 Cfr. BOZZOLO (1999:29-30): según este autor, para explicar la crisis de la conciencia simbólica entre los creyentes habría que tener también en cuenta, además de las deficiencias culturales del hombre contemporáneo (materialismo e idealismo), la modalidad "restauradora" que ha adoptado la renovación litúrgica.

17 Cfr. SEMMELROTH (1953).

18 En RAHNER (1960:passim) llama "Ursakrament" a la Iglesia; a partir de 1966 pasó a denominar "Ursakrament" a Cristo, mientras que para la Iglesia empezó a emplear el término "Grundsakrament", aunque en dos pasajes de RAHNER (1976:402 y 408) sigue llamándola "Ursakrament"; cfr. LEIJSEN (1994:92-93). Los "Ursakramente" de Ratzinger serían análogos a lo que Semmelroth y Rahner llaman "Natarsakramente"; cfr. SEMMELROTH (1962) y RAHNER (1964); cfr. BOFF (1972:160-1), MÜLLER (2002:26-7), SAUER (2004:195-6) y WAHL (2008:145-6).

19 Cfr. RATZINGER (1966:201). BOZZOLO (1999:31,33) piensa que en la argumentación de Ratzinger hay algunas lagunas. En primer lugar, del hecho de que en la existencia haya momentos fuertes, en los cuales se experimenta la apertura al sentido misterioso de la vida, no se puede pasar sin más a afirmar la sacramentalidad de dichos momentos; el uso del calificativo de "sa-

Además de estos cuatro “Ursakramente” que podríamos denominar biológicos, existen también otros vinculados a experiencias específicamente humanas y espirituales: Ratzinger menciona dos, la penitencia y el oficio de rey y sacerdote. La penitencia puede adoptar las formas exteriores más variadas: lavacros culturales, ritos de transferencia de culpa a esclavos o animales, etcétera. Pero en todas estas prácticas tan diversas subyace la conciencia de que cuando el hombre reconoce la verdad de su culpa, experimenta la cercanía de su Dios. Por otra parte, en el oficio de rey y sacerdote muchos pueblos han visto, más allá de un servicio meramente funcional, una transparencia de lo divino; detrás está el convencimiento de que la comunidad humana no depende de sí misma, sino que se fundamenta en algo que es más grande que ella y que se hace presente precisamente en esos oficios²⁰.

Aparte de estos “Ursakramente” Ratzinger podría haber citado muchos más. Dice Mircea Eliade que han sido considerados hierofánicos- es decir, manifiestativos de lo sagrado- ciertamente la alimentación y el sexo, pero también la caza, la pesca y la agricultura; los animales, los barcos, los carros; el acto de levantarse, de andar o correr. Lo cual lleva al gran estudioso de las religiones a afirmar que:

Il faut nos habituer à accepter les hiérophanies n'importe où, dans n'importe quel secteur de la vie physiologique, économique, spirituelle ou sociale. En somme, nous ne savons pas s'il existe *quelque chose*- objet, geste, fonction physiologique, être ou jeu, etc.- qui n'ait jamais été quelque part, au cours de l'histoire de l'humanité, transfiguré en hiérophanie.²¹

cramental” debería estar más controlado. Además, en su descripción del nacimiento, la alimentación, etcétera, Ratzinger no fundamenta suficientemente sus afirmaciones sobre el carácter simbólico de estas experiencias; las conclusiones, en vez de seguirse de un estudio riguroso de estos fenómenos, parecen impuestas desde fuera. Por último, falta una fenomenología del cuerpo como cuerpo propio, que sería la que fundamentaría, a su vez, la fenomenología del valor simbólico de las realidades elencadas.

20 Cfr. RATZINGER (1966:203-4).

21 ELIADE (1949:24). ELIADE (1974:77): “Tenemos que habituarnos a aceptar las hierofanías en cualquier parte, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social. En definitiva, no sabemos si existe *algo*- objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etcétera- que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la hu-

No resulta demasiado difícil de adivinar por qué Ratzinger elige los ejemplos citados de sacramentos primordiales y no tantos otros que podría haber mencionado: el “Ursakrament” del nacimiento apunta al sacramento cristiano del bautismo; la alimentación, a la eucaristía; el sexo, al matrimonio; la muerte, a la unción de enfermos; la penitencia, al sacramento de la confesión; y el oficio de rey y sacerdote, al orden sacerdotal. En definitiva, quiere mostrar que el septenario sacramental no es algo ajeno que adviene extrínsecamente, sino que conecta con experiencias humanas fundamentales y, por tanto, con lo que podríamos denominar religiosidad natural²²:

Mit dem Blick auf diese gemein-menschlichen Wurzeln des Sakraments eröffnet sich die Möglichkeit, dieses scheinbar rein binnenchristliche und der heutigen Rationalität tief entfremdete Phänomen unserem Verstehen anzunähern und einen Sakramentsbegriff zu bilden, der das Besondere des Christlichen als Aufnahme und Entfaltung von menschlich-Universalem verstehen lässt.²³

3.2. La novedad de la sacramentalidad cristiana

Pero al mismo tiempo que enlaza con la experiencia humana universal, la sacramentalidad cristiana comporta una novedad, porque mientras que en los “Ursakramente” se manifiesta el misterio oscuro e insondable del cosmos, en los sacramentos cristianos se hace presente el misterio de Cristo. La divinidad oscuramente barruntada adquiere rostro, carne y sangre²⁴. En esto

manidad, en hierofanía”

22 Cfr. RATZINGER (1976:31).

23 RATZINGER (1979:216). “Con la mirada puesta en estas raíces comunes-humanas del sacramento se abre la posibilidad de aproximar a nuestra comprensión este fenómeno en apariencia puramente intracristiano y profundamente alejado de la racionalidad actual, y de formar un concepto de sacramento que permite entender lo específico de lo cristiano como acogida y despliegue de lo humano-universal”.

24 RATZINGER (1966:206): “Wenn wir das bisher Gesagte überdenken, können wir mancherlei Gemeinsamkeiten mit der allgemein menschheitlichen Idee des Sakraments feststellen, aber doch auch schon deutlich die Spuren der Unterscheidung des Christlichen erkennen, die sich zunächst einfach durch die Klärung des Gottesbegriffes mit innerer Notwendigkeit ergibt: Es bleibt nicht länger im Dunklen, wer Gott ist; er erscheint nicht mehr als das unergründliche Geheimnis des Kosmos im Allgemeinen, sondern als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs;

consiste la singularidad y, también, el escándalo de los sacramentos cristianos, porque si bien el hombre de hoy estaría- dentro de lo que cabe- dispuesto a admitir un misterio divino en el cosmos, sin embargo no comprende cómo puede depender el destino último del hombre de una contingencia histórica, de la historia concreta que nace de Jesús y se hace presente en los sacramentos cristianos²⁵.

näherhin als der Gott Jesu Christi: als der Gott, der für den Menschen da ist und durch sein Mitsein mit den Menschen geradezu definiert ist. Mit einem Wort: Er erscheint als der persönliche Gott, der Erkenntnis und Liebe ist und der deshalb auf uns hin Wort und Liebe ist. Wort, das uns ruft, und die Liebe, der vereint.“ RATZINGER (1967:72-3): “Considerando lo dicho hasta ahora, podemos establecer numerosos puntos de contacto con la idea humana de los sacramentos, aunque también notamos claramente los rasgos diferenciadores del cristianismo, que se advierten, sobre todo, en el concepto más acertado sobre Dios. Ya no queda entre tinieblas quién es él. Ya no aparece como el misterio profundo del cosmos, sino como el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; más exactamente, como el Dios de Jesucristo. Un Dios que vive para los hombres y que se define por su comunidad con ellos. En una palabra: aparece como el Dios personal que es conocimiento y amor y que, por tanto, es para nosotros palabra y caridad. Palabra que nos llama, amor que nos une”

- 25 RATZINGER (1966:208): “Denn die christlichen Sakramente bedeuten nicht nur Einfügung in den durchgotteten Kosmos- das ließe sich in einem gewissen Sinn, wie wir sahen, durchaus auch schon im Vorchristlichen aufweisen-, sie bedeuten zugleich die Einfügung in die von Christus herkommende Geschichte. Diese Hinzufügung der Dimension des Geschichtlichen stellt sogar die eigentlich christliche Umgestaltung der sakramentalen Idee dar, die der naturalen Symbolik erst ihre Verbindlichkeit und ihren konkreten Anspruch gibt, sie von allen Zweideutigkeit reinigt und zu einer sicheren Bürgschaft für die Nähe des einen wahren Gottes werden lässt, der nicht etwa bloß die geheimnisvolle Tiefe des Kosmos, sondern sein Herr und Schöpfer ist. Dies eigentlich Christliche, dem wir damit auf die Spur gekommen sind, bildet freilich zugleich den eigentlichen Anstoß für den Menschen von heute, der allenfalls bereit ist, dem Kosmos ein göttliches Geheimnis zuzuschreiben, aber nicht recht einzusehen vermag, wieso die Zufälligkeit einer geschichtlichen Linie die Entscheidung seines menschlichen Schicksals sollte beinhalten können.“ RATZINGER (1967:75): “Porque los sacramentos cristianos no sólo significan una inserción en el cosmos divinizado— esto ya ocurría, como vimos, en el período precristiano— sino también la inserción en la historia que nace con Cristo. Esta dimensión histórica representa la auténtica transformación cristiana de la idea sacramental, subraya las exigencias concretas y el compromiso implicados en el simbolismo natural, lo purifica de toda clase de equívocos y lo convierte en una garantía segura de la proximidad del Dios verdadero, que no es la profundidad misteriosa del cosmos, sino su señor y creador. Esto típicamente cristiano, que es lo que buscábamos, representa al mismo tiempo el obstáculo más fuerte para el hombre de hoy, que está dispuesto a admitir un misterio divino en el cosmos, pero que no ve cla-

Para intentar dar respuesta a esta objeción- cuya raíz es, una vez más, el idealismo- Ratzinger establece una analogía entre el lenguaje y los sacramentos cristianos:

1) Es claro que el lenguaje es un medio esencial en la realización de mi existencia. Ahora bien, el lenguaje no lo creo yo, sino que lo recibo de una comunidad particular que tiene una determinada historia distinta de las de otras colectividades; y de hecho, el lenguaje es en buena medida expresión de esa historia contingente. Resulta, pues, que a través del lenguaje lo contingente de la comunidad y de su historia se vuelve esencial para el hombre²⁶.

2) De forma análoga los sacramentos nos incorporan a la comunidad histórica que nace de Jesús. Pues bien, si la inserción en una comunidad lingüística particular y contingente no sólo no aliena, sino que resulta necesaria para que el hombre pueda realizar su esencia, cuánto más la inclusión en la comunidad sacramental, en la cual opera la fuerza liberadora y salvífica que mana de Cristo.

3.3. Síntesis: los tres principios de los sacramentos cristianos

Por tanto, los sacramentos cristianos tienen un principio que Ratzinger llama cósmico, en virtud del cual conectan con la religiosidad natural, y también un principio histórico, que dota de carne y sangre al misterio divino del cosmos. De ahí que también los sacramentos consten de dos principios, materia y palabra: "So kann man auch sagen, daß das Wort in unsere Gottesbeziehung den Faktor Zeit einträgt, wie das materielle Element den kosmischen Raum darin einbringt"²⁷.

Al principio cósmico y al histórico habría que añadir según Ratzinger el espiritual, porque, como acabamos de señalar, cuando nos insertamos mediante los sacramentos en la comunidad histórica que nace de Jesús, opera en nosotros la fuerza liberadora y salvífica que nace de él, es decir, la gracia del Espíritu Santo. De modo que,

ramente cómo la contingencia de una línea histórica puede incluir la decisión de su destino humano". La misma idea en RATZINGER (1976:30-1). Cfr. BOFF (1972:141-2).

26 Cfr. RATZINGER (1966:208-9).

27 RATZINGER (1976:30). RATZINGER (1985:32): "Y así, puede también decirse que la palabra introduce en nuestra relación con Dios el factor tiempo, del mismo modo que el elemento material introduce el espacio cósmico".

Unvermerkt sind wir mit dieser Analyse der sakramentalen Dimension des Christlichen bereits in den engeren dogmatischen Sakramentesbegriff der heutigen Theologie eingetreten, dessen Hauptmerkmale wir seinerzeit im Katechismus gelernt haben: Einsetzung durch Jesus Christus- Äußeres Zeichen- Innere Gnade²⁸.

En realidad de estos tres elementos habla ya Hugo de san Víctor en su célebre definición de sacramento: “el sacramento es un elemento corporal o material, presentado exteriormente de forma sensible, que representa por la similitud, significa por la institución, y por la santificación contiene alguna gracia invisible y espiritual”²⁹; a continuación, Hugo refiere la similitud a la cre-

28 RATZINGER (1966:209-210). RATZINGER (1967:77): “Sin darnos cuenta, este análisis de la dimensión sacramental de lo cristiano nos ha conducido al concepto dogmático de sacramento de la teología actual, cuyas notas distintivas aprendimos ya en el catecismo: inserción en Cristo-signos externos- gracia interna”. Cfr. Ratzinger (1977:48s).

29 HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis fidei christianae* I, IX (209 21s): “Si quis autem plenius & perfectius quid sit sacramentum diffinire uoluerit. potest dicere quia sacramentum est corporale. uel materiale elementum. foris sensibiliter propositum ex similitudine representans. & ex institutione [nos apartamos del ‘extinctione’ de Berndt y aceptamos la enmienda del Migne] significans. & ex sanctificatione continens aliquam inuisibilem & spiritaalem gratiam. Hec diffinitio ita propria ac perfecta cognoscitur ut omni sacramento solique conuenire inueniatur. Omne enim quod hec tria habet. sacramentum est. Et omne quod his tribus caret. sacramentum proprie dici non potest. Debet enim omne sacramentum similitudinem quandam habere. ad ipsam rem cuius sacramentum est. secundum quam habile sit. ad eandem rem suam representandam. Institutionem quoque per quam ordinatum sit ad illam significandam. Postremo sanctificationem per quam illam contineat. & efficax sit ad eandem sanctificandis conferendam. Hoc autem interesse uidetur quod omne sacramentum similitudinem quidem habet ex prima conditione. institutionem ex superaddita dispensatione. sanctificationem ex apposita uerbi uel signi benedictione. Ut ergo in uno sacramento. ea que de omnibus dicta sunt. tria hec qualiter sint agnoscamus. aquam baptismi per exemplo assumimus. Ibi enim est aqua uisibile elementum quod est sacramentum. & inueniuntur hec tria in uno. Representatio ex similitudine. Significatio ex institutione. uirtus ex sanctificatione. & ipsa similitudo ex creatione est. Ipsa institutio ex dispensatione. ipsa sanctificatio ex benedictione. Prima indita per creatorem. Secunda adiuncta per saluatorem. Tercia ministrata per dispensatorem. Est ergo aqua uisibile sacramentum. & gratia inuisibilis res. siue uirtus sacramenti. Habet autem omnis aqua ex naturali [nos apartamos del ‘materiali’ de Berndt y aceptamos la enmienda del Migne] qualitate similitudinem quandam cum gratia sancti spiritus. quia sicut hec abluit sordes corporum. ita illa mundat inquinamenta animarum. Et ex hac quidem ingenita qualitate omnis aqua

ación, la significación a Cristo y la gracia al Espíritu Santo. La definición será

spiritalem gratiam representare habuit. priusquam etiam illam ex superaddita institutione significauit. Venit autem saluator & instituit uisibilem per aquam ablutionem corporum ad significandam inuisibilem per spiritualem gratiam emundationem animarum & ex eo iam aqua non ex sola naturali similitudine representat. sed ex superaddita etiam institutione significat gratiam spiritualem. sed quia hec duo ut diximus nondum adhuc ad perfectum sufficiunt. accedit uerbum significans ad elementum et fit sacramentum. Ut fit sacramentum aqua uisibilis. ex similitudine representans. ex institutiones significans. ex sanctificatione continens gratiam spiritualem”.

“Pero si alguno quisiera definir más plena y perfectamente qué es el sacramento, puede decir que el sacramento es un elemento corporal o material, presentado exteriormente de forma sensible, que representa por la similitud, significa por la institución, y por la santificación contiene alguna gracia invisible y espiritual. Esta definición se muestra tan propia y perfecta que conviene a todos los sacramentos y sólo a los sacramentos. Pues todo cuanto tiene estas tres [cosas], es sacramento. Y todo cuanto carece de estas tres [cosas], no puede llamarse propiamente sacramento. Pues todo sacramento debe tener cierta similitud con la misma cosa de la cual es sacramento, [similitud] según la cual es capaz de representar dicha cosa. [Debe tener] también una institución por la cual está ordenado a significarla. Por último, [debe tener] santificación por la cual contiene [la cosa] y puede conferirla a los santificandos. Ahora bien, parece importante que todo sacramento ciertamente tiene la similitud por la primera creación, la institución por la dispensación sobreañadida, la santificación por la bendición aplicada de la palabra o signo. Por tanto, para que reconozcamos en un sacramento cómo son estas tres cosas que han sido dichas de todos, tomamos como ejemplo el agua del bautismo. Pues ahí es el agua el elemento visible que es sacramento, y se encuentran estas tres cosas en uno. La representación, por la similitud. La significación, por la institución; la virtud, por la santificación, y la similitud es por la creación. La institución, por la dispensación; la santificación, por la bendición. La primera fue introducida por el creador. La segunda, añadida por el salvador. La tercera, servida por el dispensador. Por tanto, el agua es el sacramento visible, y la gracia, la ‘res’ invisible o virtud del sacramento. Ahora bien, tiene toda agua por cualidad natural cierta similitud con la gracia del Espíritu Santo, porque, como esta limpia las inmundicias de los cuerpos, así también aquella limpia las suciedades de las almas. Y ciertamente por esta cualidad ingénita toda agua pudo representar la gracia espiritual, antes de que también la significara por la institución sobreañadida. Pues vino el salvador e instituyó la ablución visible de los cuerpos mediante el agua para significar la purificación invisible de las almas mediante la gracia espiritual y por ello el agua ya no sólo representa por la similitud natural, sino que por la institución sobreañadida significa la gracia espiritual, pero dado que estas dos [cosas], como dijimos, todavía no bastan para lo perfecto, [entonces] accede al elemento la palabra que significa y se hace el sacramento. Para que el agua visible sea sacramento, que representa por la similitud, significa por la institución, [y] por la santificación contiene la gracia espiritual”.

acogida por san Buenaventura³⁰ y santo Tomás³¹ y se difundirá por todo lo largo y ancho de la teología escolástica, hasta llegar, como dice Ratzinger, hasta los catecismos.

II. CRÍTICA EVANGÉLICA

1. OBJECCIÓN DE KARL BARTH

Esta concepción de la sacramentalidad cristiana como acogida, purificación, despliegue y concreción de la sacramentalidad primordial ha sido fuertemente criticada por la teología reformada. No sin ironía, el autor evangélico Reinhard Hempelmann dice que la ponencia de Ratzinger, en vez de “Die sakramentale Begründung christlicher Existenz” (“El fundamento sacramental de la existencia cristiana”) se debería haber titulado “Die anthropologische Begründung der sakramentalen Existenz” (“El fundamento antropológico de la existencia sacramental”)³²; probablemente tiene razón, aunque ya hemos señalado al inicio el porqué del título elegido. Ratzinger es perfectamente consciente de esta crítica reformada y la formula así:

Karl Barth hat in der Einfügung des Christlichen in die gemeinsame Analogie des Menschlichen das Wesen des katholischen Abfalls erblickt, der das Einmalige, Anknüpfungslose und Unableitbare von Gottes neuem Handeln in Christus wieder herunterrückt in unser Eigenes; das Göttliche werde nun doch aus dem Unsrigen, dem Menschlichen, abgeleitet und so genau das Eigentliche des Christlichen verfehlt.³³

30 Cfr. IV *Sent.* dist. I pars I art. unicus quaest. II.

31 Cfr. IV *Sent.* dist. I quaest. I art. I.

32 Cfr. HEMPELMANN (1992:138).

33 RATZINGER (1979:216-7). “ Karl Barth ha visto en la introducción de lo cristiano en la analogía común de la humanidad la esencia de la apostasía católica, que vuelve a rebajar la unicidad, la ausencia de puntos de contacto y la indeducibilidad del nuevo obrar de Dios en Cristo, hasta lo propio nuestro; lo divino se deduciría de lo nuestro, de lo humano, y precisamente así se malogra lo propio de lo cristiano.”

Es decir, una teología como la que Ratzinger propone habría obtenido su noción de sacramento a partir de una experiencia humana universal- la que percibe la presencia de lo divino en determinadas realidades-, no desde de la revelación; de hecho, en toda la conferencia de 1965 no hay ni una sola cita bíblica.

En la inmediata postguerra esta objeción de Barth tenía gran peso en la teología; en cambio, a partir de la segunda mitad de la década de los cincuenta y, sobre todo, en los sesenta el “mainstream” de la teología entró en una fase antropológica en la que, según Ratzinger, el purismo barthiano ya no estaba de moda. Quizá por eso en la conferencia de 1965 despacha la objeción en apenas nueve líneas, en las que se limita a constatar que no está de acuerdo ni con el modo en que Karl Barth concibe la relación entre religión y fe, ni con la idea del cristianismo anónimo según la cual todo el mundo es de repente cristiano³⁴. En cambio, en la conferencia de 1978 dice que el teólogo que busca la verdad debe tomarse muy en serio la objeción de Barth, independientemente de que ya no esté de moda en la coyuntura teológica presente³⁵.

2. EBERHARD JÜNGEL

Este cambio de actitud de Ratzinger se debe a la publicación de dos artículos del teólogo evangélico Eberhard Jüngel- discípulo de Barth-. El primero recoge una conferencia titulada „Das Sakrament- was ist das?“, pronunciada en Berlín el 15 de octubre de 1965 y publicada en *Evangelische Theologie* 26 (1966). En 1971 la editorial Herder publicó- dentro de la colección *Ökumenische Forschungen*, dirigida por Hans Küng y Jürgen Moltmann- un libro titulado *Was ist ein Sakrament?*, en el cual Rahner redactó la parte católica y Jüngel, la evangélica. En su contribución Jüngel recoge la conferencia de 1965- en la cual únicamente añade algunas referencias en el aparato de notas- más un segundo artículo en el que, según él mismo señala, dice lo mismo que en el primero pero con otras palabras. Ratzinger va a citar según este volumen de 1971.

34 Cfr. RATZINGER (1966:205).

35 Cfr. RATZINGER (1979:217).

Expongamos la tesis del teólogo evangélico. Jüngel señala que Lutero en *De captivitate Babylonica y Disputatio de fide infusa et acquisita* (ambas de 1520) afirma que según el “usus scripturae” el único sacramento es Jesucristo; al bautismo y a la cena más que “sacramentos” habría que denominarlos “signos sacramentales”³⁶. Un año después Melancthon dice exactamente lo mismo en sus *Loci*: Pablo sólo llama “sacramento” a Cristo, por lo cual a lo que habitualmente llamamos “sacramentos” habría que denominarlos más bien “signos sacramentales”³⁷. Zwinglio en *De vera et falsa religione* (1525) expresaba sus reservas hacia el uso del término “sacramento” y decía que ojalá no hubiera entrado nunca esta palabra en la lengua alemana³⁸. Schleiermacher en *Glaubenslehre* (1822) manifestaba su deseo de eliminar la expresión “sacramento” del lenguaje eclesástico, aunque reconocía que todavía los tiempos no estaban maduros para ello³⁹; en *Kirchliche Dogmatik* IV/2 (1955) Karl Barth pensaba que ya había llegado el momento esperado por Schleiermacher: el Nuevo Testamento no conoce otro sacramento que Jesucristo y ya es hora de ser fieles al “usus scripturae”, decía el teólogo de Basilea⁴⁰.

Jüngel se adhiere decididamente a esta propuesta de su maestro, que, como hemos visto, hunde sus raíces en las tesis de los grandes reformadores. Para argumentar la validez de esta postura, razona de la siguiente manera. En los padres de la Iglesia el término latino “sacramentum” traduce el griego *μυστήριον*. Si investigamos el uso que hace la Sagrada Escritura de este vocablo, llegamos a una conclusión sorprendente: en el Nuevo Testamento *μυστήριον* no tiene nada que ver con el culto y la liturgia. Las pocas veces que se emplea el término, tiene un significado cristológico y escatológico, sin ninguna connotación cultural; a su vez, en los textos neotestamentarios en los que se habla de acciones litúrgicas- como el bautismo y la eucaristía- no aparece esta palabra. Jüngel formula así su conclusión:

36 Cfr. JÜNGEL (1966:31); JÜNGEL- RAHNER (1971:45). La discusión con Karlstadt haría que Lutero matizara esta tesis: cfr. JÜNGEL- RAHNER (1971:45).

37 Cfr. JÜNGEL (1966:32).

38 Cfr. JÜNGEL- RAHNER (1971:46).

39 Cfr. JÜNGEL- RAHNER (1971:47).

40 Cfr. JÜNGEL- RAHNER (1971:48). Para la evolución de Barth hasta llegar a esta posición, cfr. JÜNGEL (1966:33-5).

Wo solche Beziehungen erkennbar sind (wie z. B. in den sakramentalen Texten), findet sich der Begriff *Mysterion* nicht; wo aber der Begriff begegnet, fehlen sie (=die gottesdienstlichen Bezüge)⁴¹.

Ahora bien, según Jüngel está claro que para los padres de la Iglesia la categoría clave para entender el culto es la de *μυστήριον*; si esta conexión no pudieron tomarla de la Escritura, ¿de dónde procede?: evidentemente, de los misterios paganos. Con lo cual, el culto se está explicando no desde la palabra de Dios, sino desde experiencias religiosas humanas. Esta línea se prolonga en la teología medieval clásica- Jüngel menciona a Tomas de Aquino-, la cual, al explicar el bautismo a partir del nacimiento, la eucaristía a partir de la comida, etcétera, se fundamenta en la “analogia entis” entre la “vita spiritualis” y la “vita corporalis”, pero no en el “usus scripturae”⁴². Exactamente lo mismo hace la teología católica contemporánea de orientación antropológica, que elabora su noción de sacramento a partir de la experiencia humana universal de la presencia de lo divino en determinadas realidades creadas, y no desde la palabra de Dios.

No creo que Jüngel estuviera pensando en Ratzinger cuando redactó estas líneas, pues la conferencia que este pronunció en Salzburgo no se publicó hasta 1966, pero ciertamente su crítica le alcanza de pleno. Ratzinger se dio perfecta cuenta de ello y, como ya he señalado, pienso que la conferencia de 1978 es en buena medida una respuesta a esta objeción.

3. RESPUESTA DE RATZINGER: HISTORIA DEL TÉRMINO *μυστήριον*

En su contestación Ratzinger se sitúa en el mismo terreno que Jüngel, es decir, en el examen de la categoría de *μυστήριον*) Parte de los estudios del exegeta evangélico Günther Bornkamm (*1905; †1990), quien preparó la voz *μυστήριον* para el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. No

41 JÜNGEL (1966:30). “Allí donde son reconocibles tales referencias (como por ejemplo en los textos sacramentales), no se encuentra el concepto de *mysterion*; pero allí donde aparece el concepto, faltan (las referencias sacramentales)”. En realidad, se trata de una cita que a su vez Jüngel toma de BORNKAMM (1942:831).

42 Cfr. JÜNGEL (1966:31).

deja de ser bastante paradójico que Ratzinger recurra a Bornkamm, porque es precisamente el autor de quien toma Jüngel la afirmación de que en el Nuevo Testamento el μυστήριον no tiene relación con el culto. Pero veamos cómo le da la vuelta Ratzinger a la argumentación de Bornkamm.

3.1. El Antiguo Testamento

Bornkamm constata que el término no se emplea en los escritos clásicos del Antiguo Testamento; no nos lo encontramos hasta la época helenística: en concreto, en Tobías, Judith, Sabiduría, Sirácida, Daniel y segundo libro de los Macabeos. En ningún caso aparece vinculado a ritos sacramentales: en Tobías, Judith, Sabiduría, Sirácida y 2Macabeos equivale simplemente a cosa secreta⁴³; en Daniel, en cambio, significa algo más, como se ve en el texto siguiente:

22⁷ἐκφωνήσας δὲ ὁ Δαυνηλ ἐπὶ τοῦ βασιλέως εἶπεν Τὸ μυστήριον, ὃ ἐώρακεν ὁ βασιλεύς, οὐκ ἔστι σοφῶν καὶ φαρμάκων καὶ ἐπαυιδῶν καὶ γαζαρηνῶν ἢ δὴλωσις, ²⁸ἀλλ' ἔστι θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀνακαλύπτων μυστήρια, ὃς ἐδήλωσε τῷ βασιλεῖ Ναβουχοδοноσορ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. βασιλεῦ, εἰς τὸν αἰῶνα ζῆθι. τὸ ἐνύπνιον καὶ τὸ ὄραμα τῆς κεφαλῆς σου ἐπὶ τῆς κοίτης σου τοῦτο ἔστι. ²⁹σύ, βασιλεῦ, κατακλιθεῖς ἐπὶ τῆς κοίτης σου ἐώρακας πάντα, ὅσα δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, καὶ ὁ ἀνακαλύπτων πυστήρια ἐδήλωσέ σοι ἃ δεῖ γενέσθαι. ³⁰κάμοι δὲ οὐ παρὰ τὴν σοφίαν τὴν οὐσαν ἐν ἐμοὶ ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τὸ μυστήριον τοῦτο ἐξεφάνθη, ἀλλ' ἔνεκεν τοῦ δηλωθῆναι τῷ βασιλεῖ ἐσημάνθη μοι ἃ ὑπέλαβες τῇ καρδίᾳ σου ἐν γνώσει ⁴⁴ [...]

43 Cfr. BORNKAMM (1942:820); RATZINGER (1979:219).

44 RAHLFS, A.- HANHART, R. (2006:877-8). "2²⁷Clamando dijo Daniel ante el rey: El misterio que ha visto el rey, no es de los sabios ni los magos ni los encantadores ni los adivinos la manifestación, ²⁸pero hay un Dios en el cielo que revela los misterios, el cual manifestó al rey Nabucodonosor lo que tiene que suceder en los últimos de los días. Rey, vive para siempre: el sueño y la visión de tu cabeza sobre tu lecho es este. ²⁹Tú, rey, acostado sobre tu lecho has visto todo lo que tiene que suceder en los últimos de los días, y el que revela los misterios manifestó lo que tiene que suceder. ³⁰Y a mí, no por la sabiduría que hay en mí sobre todos los hombres me fue mostrado este misterio, sino para manifestar[lo] al rey me fue manifestado lo que recibiste en tu corazón en conocimiento".

⁴⁷καὶ ἐκφωνήσας ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν Δανιηλ εἶπεν Ἐπ' ἀληθείας ἐστὶν ὁ θεὸς ὑμῶν θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν βασιλέων ὁ ἐκφαίνων μυστήρια κρύπτὰ μόνος, ὅτι ἐδυνάσθησθαι δηλώσαι τὸ μυστήριον τοῦτο.⁴⁵

En este importante pasaje μυστήριον designa un acontecimiento que Dios ha dispuesto que suceda al final de los tiempos (δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν); el contenido del mismo sólo lo conocen Dios y aquellos a quienes- como a Daniel- Dios se lo revela⁴⁶.

3.2. Literatura apocalíptica

Esta revelación del misterio divino va a constituirse en el tema que vertebrará la literatura apocalíptica del tardojudaísmo: el cielo, la tierra, la creación, la historia y su desenlace final escapan a la comprensión humana, pues están llenos de misterio. Como dice Hen(et) 63,3: “Profundos e innumerables son todos tus arcanos, y tu justicia no tiene cómputo”⁴⁷. Se habla del misterio “por el que fueron creados cielo y tierra, mar y tierra seca, montañas y colinas, ríos y manantiales, gehenna, fuego y granizo, el jardín del Edén y el árbol de la vida; por el cual fueron formados Adán y Eva, el ganado y las fieras salvajes del campo, las aves del cielo y los peces del mar, Behemot y Leviatán, gusanos y reptiles, los reptiles del mar, los reptiles de los desiertos; la Torá, la sabiduría, el conocimiento, el pensamiento, la comprensión de las cosas superiores y el temor de los cielos”⁴⁸. Todas estas realidades que se enumeran esconden misterios que le son revelados por un ser divino al vidente, el cual conoce a partir de esa revelación la clave última de la totalidad del cosmos y de la historia; este conocimiento debe ser celosamente custodiado por el vidente, el cual sólo puede transmitirlo a los sabios⁴⁹.

45 RAHLFS- HANHART (2006:880). “Y clamando el rey a Daniel dijo: En verdad es vuestro Dios el Dios de los dioses y el Señor de los reyes, el único que manifiesta los misterios escondidos, pues tú pudiste manifestar este misterio”.

46 Cfr. BORNKAMM (1942:821); RATZINGER (1979:219).

47 NAVARRO (1984:86).

48 Hen(heb) 48D, 8; NAVARRO (1984:290).

49 Cfr. BORNKAMM (1942:821-2); RATZINGER (1979:219-20).

3.3. Rabinismo

La relación del judaísmo rabínico con la literatura apocalíptica fue ambigua. A partir de la destrucción de Jerusalén el rabinismo rechazó y prohibió la doctrina apocalíptica de los misterios. En cambio, en épocas anteriores- por ejemplo, en tiempo de Jesús- estas especulaciones cosmológicas y teosóficas de la apocalíptica habían sido valoradas y utilizadas por el rabinato⁵⁰; sin embargo, el planteamiento apocalíptico experimentó una modificación significativa en la teología de los rabinos: estos consideraban que ese misterio creador de Dios que se halla en el fundamento de todo cuanto existe y sucede, se revela, no a través de las típicas visiones apocalípticas, sino por medio de la Torá. Se habla así de “los misterios de la Torá”, que constituyen su fundamento íntimo; es decir, para los rabinos las múltiples palabras de la ley tienen un centro oculto que es el auténtico desvelamiento de la realidad. Este sentido profundo no es evidente sin más, sino que sólo se puede penetrar en él mediante una interpretación mística de la Torá⁵¹.

3.4. Evangelios

A continuación Bornkamm- y con él Ratzinger- estudia el uso del término *μυστήριον* en el Nuevo Testamento y empieza por los evangelios. La palabra únicamente aparece en un logion que los sinópticos colocan entre la parábola del sembrador y su explicación: Mc 4,11 (ὕμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται⁵²; “a vosotros os ha sido dado el misterio del reino de Dios, pero para aquellos de fuera todo es en parábolas”); Mt 13,11 (ὕμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκεῖνοις δὲ οὐ δέδοται⁵³; “a vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de los cielos, pero a ellos no les ha sido dado”); Lc 8,10 (ὕμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς⁵⁴; “a vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de Dios; a los demás, en parábolas”).

50 Cfr. BORNKAMM (1942:823).

51 Cfr. BORNKAMM (1942:823); RATZINGER (1979:219-20).

52 NESTLE- ALAND (52005:99).

53 NESTLE- ALAND (52005:33).

54 NESTLE- ALAND (52005:180).

Veamos cómo interpreta Bornkamm estos textos: a través de las parábolas sale al encuentro del hombre el misterio- es decir, el fondo mismo de la realidad-, aunque de forma velada y enigmática; su desciframiento sólo puede tener lugar en virtud de una revelación reservada a quienes pertenecen al círculo de los discípulos de Jesús. El logion no explicita cuál es ese fundamento último que se esconde en las parábolas, pero, según Bornkamm, se puede averiguar a partir de la consideración del texto: el misterio es Jesús mismo en cuanto Mesías; con él tiene lugar la irrupción de la βασιλεία, dispuesta por Dios desde siempre⁵⁵.

3.5. Escritos paulinos

A continuación se estudian los escritos paulinos (en sentido amplio). El término μυστήριον tiene veintiún apariciones, concentradas sobre todo en tres textos: 1Corintios (seis veces), Efesios (seis veces) y Colosenses (cuatro veces). Hemos visto que el objetivo de la exégesis rabínica consistía en penetrar místicamente el texto de la Torá para acceder al misterio, es decir, al centro oculto que se esconde detrás de las múltiples palabras de la ley; pues bien, al rabino Pablo le ha sido revelado ese misterio de la Torá en Cristo crucificado⁵⁶. Merece la pena citar un hermoso texto de Ratzinger explicando esta idea:

Das Mysterion der Tora und aller Gleichnisse ist für ihn sichtbar geworden in dem gekreuzigten Christus. Er ist der bisher verborgene Gehalt, der hinter den vielfältigen Worten und Begebnissen der Schrift steht, das allem Seienden zugrunde liegende Geheimnis Gottes. In ihm wird das Woher, Warum und das Woraufhin der Schöpfung und des Menschen offenkundig. In ihm enthüllt sich der Mittelpunkt der Parabel, die die Schrift ausschreitet; in ihm hat Gott sich selbst ausgelegt und die authentische Hermeneutik der Schrift, den authentischen Einstieg in sie gegeben. Deswegen ist Christus dann schlicht benennbar als „das Mysterion Gottes“ (1Kor 2,1; vgl. 2,7 in Verbindung mit 1,23; Kol 2,2; cfr. 1,27; 4,3)⁵⁷.

55 Cfr. BORNKAMM (1942:823-825); RATZINGER (1979:220).

56 Cfr. BORNKAMM (1942:825-6); RATZINGER (1979:221).

57 RATZINGER (1979:221). "El mysterion de la Tora y de todas las parábolas ha sido hecho visible para él [=Pablo] en el Cristo crucificado. Él es el contenido hasta ahora escondido, que está de-

A esta luz se entiende la tan traída y llevada cuestión de la relación de Pablo con los cultos místéricos. En estos el *μυστήριον* era algo elitista, pues no podía ser conocido por cualquiera, sino tan sólo por unos pocos y tras varias iniciaciones sucesivas; este elitismo había penetrado en la comunidad de Corinto, la cual buscaba una sabiduría cristiana superior- el *μυστήριον*- que trascendiera el cristianismo eclesial normal. La noción de *μυστήριον* de Pablo- que, como hemos visto, es una cristianización de la rabínica- le permite dialogar con las religiones místicas y, en particular, con su versión cristiana en Corinto. En ese diálogo Pablo acepta la idea, típica de los cultos místéricos, de que la salvación consiste en conocer el fundamento vital último del mundo y del hombre. Ahora bien, según Pablo esa clave última no consiste en una fórmula intelectual- como pensaban los corintios-, sino en el acontecimiento histórico de la crucifixión de Jesús en el Calvario. Por eso, acceden a ella no las élites ilustradas, sino los cristianos sencillos que acogen con fe ese kerygma ingenuo que los corintios se esfuerzan en vano por superar⁵⁸.

3.6. Padres de la Iglesia: “Wortsakramente” (sacramentos de la palabra), “Schöpfungssakramente” (sacramentos de la creación) y “Ereignissakramente” (sacramentos del acontecimiento)

Hasta aquí Ratzinger sigue casi literalmente a Bornkamm, pero ahora se va a apartar de él. El exegeta evangélico señala que en los padres apostólicos apenas aparece la palabra *μυστήριον*; en cambio, a partir de los apologetas el término va a adquirir una extraordinaria importancia. La causa de este hecho hay que buscarla en la controversia con los cultos místéricos, que- como tantas veces sucede- va a llevar a la asunción de muchas de las tesis del antagonista. Así, los cristianos van a empezar a denominar a sus prácticas culturales *μυστήρια*, lo cual es totalmente ajeno al Nuevo Testamento. Utilizarán también ese término para referirse a determinados acontecimientos del Anti-

trás de las múltiples palabras y sucesos de la Escritura, el misterio de Dios que está en la base de todo cuanto existe. En él se hace manifiesto el ‘de dónde’, ‘por qué’ y ‘a dónde’ de la creación y del hombre. En él se desvela el centro de la parábola, que trasciende a la Escritura; en él Dios se ha interpretado a sí mismo y ha dado la auténtica hermenéutica de la Escritura, el auténtico acceso a la misma. Por eso Cristo puede ser denominado simplemente como ‘el mysterion de Dios’ (1Cor 2,1; cfr. 2,7 en conexión con 1,23; Col 2,2; cfr. 1,27; 4,3)!”

58 Cfr. BORNKAMM (1942:825-7); RATZINGER (1979:221-2).

guo Testamento que prefiguraban tipológicamente el misterio de Cristo: así, llamarán *μυστήριον* a los brazos extendidos de Moisés durante la batalla contra los amalecitas, al sacrificio del cordero pascual, etcétera; tampoco esta acepción— dice Bornkamm— tiene precedentes en el Nuevo Testamento⁵⁹.

Ratzinger no está de acuerdo con estas conclusiones y cree que estos dos usos de *μυστήριον* están en continuidad con la tradición bíblica. Según él, es de gran importancia a este respecto Ef 5,32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν⁶⁰. Este texto está afirmando que el fundamento último del cosmos y de la historia se manifiesta no sólo a través de la Torá, sino también por medio de una realidad creada como es el matrimonio⁶¹. Con ello queda abierta la puerta para que otras realidades creadas como el agua, el pan, el vino o el aceite puedan ser consideradas como manifestaciones del secreto radical de la realidad, es decir, *μυστήρια*.

Y por lo que se refiere a los acontecimientos del Antiguo Testamento, dice Ratzinger que parece bastante razonable que si, por ejemplo, el texto de Gn 6-9 es— como toda la Torá— *μυστήριον*, lo sea también el acontecimiento del diluvio⁶² narrado en esos capítulos. Es decir:

Dies wieder schließt ein, dass nicht nur die Worte, sondern die von ihnen beschriebenen Wirklichkeiten *Mysteria* sind, zeichenhafte Verweisungen auf Christus⁶³.

Por tanto, cuando Justino dice que los brazos extendidos de Moisés, el nombre de Josué, el octavo día de la circuncisión o el cordero pascual son *μυστήρια*, entronca perfectamente con la tradición bíblica.

Así pues, se pueden distinguir „dreierlei sacramenta [...], nämlich Wort-sakramente, Ereignissakramente, Schöpfungssakramente“⁶⁴. Según Jüngel y

59 Cfr. BORNKAMM (1942:831-4).

60 NESTLE-ALAND (52005:513).

61 Cfr. RATZINGER (1979:222-3).

62 Cfr. RATZINGER (1966:205-6).

63 RATZINGER (1979:223). “Esto a su vez incluye que no sólo las palabras, sino [también] las realidades descritas por ellas son *mysteria*, referencias figurativas a Cristo”.

64 RATZINGER (1979:224). “Tres sacramenta, a saber, sacramentos de la palabra, sacramentos del acontecimiento, sacramentos de la creación.” Cfr. también RATZINGER (1966:205-206).

Bornkamm el Nuevo Testamento tan sólo conoce los “Wortsakramente”, mientras que los “Ereignissakramente” y los “Schöpfungssakramente” de la Iglesia antigua son préstamos helenísticos ajenos a la palabra de Dios; Ratzinger, en cambio, cree que las tres categorías se fundamentan en la revelación bíblica.

Piensa también que estas tres categorías, siendo distintas, están intrínsecamente unidas. De la conexión entre los “Wortsakramente” y los “Ereignissakramente” acabamos de hablar; también los “Schöpfungssakramente” están íntimamente trabados con los otros dos. Por ejemplo, en el “Schöpfungssakrament” del agua del bautismo se realiza aquello que profetizaban el “Ereignissakrament” del diluvio y, correlativamente, el “Wortsakrament” de Gn 6-9. Esta conexión presupone una interpretación tipológica del Antiguo Testamento: se parte de la convicción de que sus palabras y los acontecimientos que estas recogen son τύποι τοῦ μέλλοντος (Rm 5,14), “tipos de lo que está por venir” o, quizá mejor, “del que está por venir”⁶⁵.

3.7. Escolástica y Trento

¿Cómo se pasó de este concepto triple, amplio y diversificado de sacramento- propio de la Iglesia antigua- a la noción tridentina que limita el sacramento al septenario? Según Ratzinger la transición se produjo en los siglos XII y XIII. En este período tuvo lugar un debate muy interesante acerca de la relación entre los sacramentos del Antiguo Testamento y los del Nuevo. Pedro Lombardo aborda la cuestión en *IV Sent.* dist. I cap. VI, titulado “De differentia Sacramentorum veterum et novorum”, es decir, “Sobre la diferencia entre los Sacramentos antiguos y nuevos”. El Maestro resuelve la cuestión con una cita de Agustín, *Enarrationes in psalmos* LXXIII, 2: “Illa promittebant tantum et significabant, haec autem dant salutem”; “Aquellos [=los sacramentos del Antiguo Testamento] tan sólo prometían y significaban; estos [=los sacramentos del Nuevo Testamento], en cambio, dan la salvación”. Para expresar esta diferencia, los comentaristas sentenciaros acuñarán el binomio “ex opere operato” y “ex opere operantis”: así, en el sacramento del bautismo se nos da ya realizado (“opus operatum”) lo que en el sacramento del diluvio de Gn 6-9 era objeto de fe y esperanza (“opus operans”). Dos comentaristas célebres de Pedro Lombardo en los cuales aparece ya esta nueva nomenclatura son Buenaventura (*IV Sent.* dist. I p. I art. unicus quaest. V, concl.) y Tomás

65 Cfr. RATZINGER (1979:224).

de Aquino (IV *Sent.* dist. I quaest. I art. V quaestiuncula D). Por tanto, esta categorización no se elaboró, como a veces se piensa, para resolver el problema de los sacramentos administrados por ministros indignos, sino para explicar la diferencia entre los sacramentos del Antiguo Testamento y los del Nuevo. Pues bien, Trento va a reservar el nombre de “sacramento” para los que justifican “ex opere operato”⁶⁶. Esto no supone una ruptura con la noción de sacramento de la Iglesia antigua, sino simplemente una sistematización de la misma⁶⁷.

3.8. Modernidad: la raíz más profunda de la crisis de los sacramentos

En cambio, cuando sí que se produjo una ruptura fue en la modernidad. En ella empezó a practicarse una nueva forma de exégesis del Antiguo Testamento: durante las edades antigua y medieval la escritura veterotestamentaria se interpretaba a partir de su futuro, de τοῦ μέλλοντος; en cambio, en época moderna el Antiguo Testamento empezó a interpretarse hacia atrás, a partir de los documentos desde los que se formó. Es decir, la interpretación tipológica fue superada mediante la exégesis histórico-literaria⁶⁸.

Esta interpretación histórica fue saludada como una liberación, pues sus partidarios consideraban que la tipología- hasta entonces dominante- era una superestructura impuesta al texto bíblico desde fuera: es decir, una alienación, en definitiva⁶⁹. Pero, a la hora de la verdad, el abandono de la exégesis tipológica tuvo consecuencias con las que no se había contado.

En primer lugar, el Antiguo Testamento se convirtió en un problema, porque se descubrió que, por ejemplo, los relatos de la creación están llenos de contradicciones, tanto de unos pasajes con otros como con la ciencia moderna; en cambio, „solcher Widerspruch konnte gar nicht entstehen, solange klar war, dass alles über den Buchstaben hinaus in Christus hineinzulesen ist”⁷⁰.

66 Cfr. RATZINGER (1979:226-8).

67 Cfr. RATZINGER (1979:226 y 229).

68 Cfr. RATZINGER (1979:225).

69 Cfr. RATZINGER (1979:229).

70 RATZINGER (1979:230). “Tal contradicción no podía en modo alguno surgir mientras estuviera claro que todo, más allá de la letra, debe ser leído en referencia a Cristo”.

En segundo lugar, también el Nuevo Testamento entra en crisis: si la tipología es una alienación ilegítima, entonces el Nuevo Testamento ha entendido mal el Antiguo. „Alles, was das Neue Testament sagt, will ja gar nicht eine neue Schrift hervorbringen, sondern nur Anleitungen geben, den Christusgehalt des Alten zu verstehen. Wer solche Weise des Umgangs mit der Bibel für unerlaubt hält, mag vielleicht ein wörtliches Verständnis des Alten Testaments gewinnen, das Neue Testament und sein Verständnis des Alten lehnt er damit von seiner Wurzel her ab“⁷¹.

La tercera consecuencia se deriva de la segunda: Pablo, al igual que los restantes autores neotestamentarios, leía cristológicamente el Antiguo Testamento y, de hecho, su noción de *μυστήριον* nació de esta lectura; ahora bien, si la tipología paulina no es legítima, debe abandonarse asimismo su idea de *μυστήριον*, que es también- como hemos visto- la de la Iglesia antigua y medieval. Como dice Ratzinger:

Dass bedeutet freilich auch, dass der katholische Begriff von sacramentum auf der „typologischen“ Auslegung der Schrift, auf einer Auslegung in Entsprechungen auf Christus hin beruht; er verliert seinen Halt, wo diese gänzlich verloren geht⁷².

Personalmente pienso que este abandono de la tipología es la raíz profunda de la crisis contemporánea de los sacramentos, más allá incluso del materialismo y el idealismo característicos de nuestra cultura; corresponde a Ratzinger el mérito de este diagnóstico⁷³.

71 RATZINGER (1979:225). “Todo cuanto dice el Nuevo Testamento, no quiere en modo alguno producir una nueva Escritura, sino tan sólo ofrecer indicaciones para entender el contenido cristológico del Antiguo. Quien considera ilegítima tal forma de tratamiento de la Biblia, puede que obtenga quizá una comprensión literal del Antiguo Testamento, pero con ello rechaza el Nuevo Testamento y su comprensión del Antiguo de raíz”

72 RATZINGER (1979:224). “Por supuesto, eso significa también que el concepto católico de sacramentum se basa en la interpretación ‘tipológica’ de la Escritura, en una interpretación en correspondencia con Cristo; pierde su base allí donde esta se pierde del todo”

73 Bibliografía utilizada: BOFF, L. (1972), *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil* (Paderborn); BORNKAMM, G. (1942), art. *μυστήριον*, en G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV (Stuttgart); BOZZOLO, A.

(1999), *La teología sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi* (Roma); BUENAVENTURA: edición de Quaracchi; BULTMANN, R.K. (1948; ⁹1984), *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen); CORRIENTE, F.- PIÑERO, A. (1984), *Libro 1 de Henoc*, en Díez Macho, A. ET ALII, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV (Madrid), 11-143; ELIADE, M. (1949; nouvelle édition revue et mise a jour 1970), *Traité d'histoire des religions* (Paris); (1974; ³2000), *Tratado de Historia de las Religiones* (Madrid); FICHTE, J.G. (1794), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Leipzig); (2005), *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (Pamplona); HEIDEGGER, M. (1949), *Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main) (= *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 9, 313-364); (1976; ³2004), *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken* (Frankfurt am Main); (2000), *Carta sobre el humanismo* (Madrid); HEMPELMANN, R. (1992), *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog* (Göttingen); HÖFER, J.- RAHNER, K. (ed.) (1957-1968), *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage*, I-XIV (Freiburg im Breisgau); HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis Christianae fidei*, ed. BERNDT, R. (Monasterii Westfolorum 2008); JÜNGEL, E. (1966), „Das Sakramente- was ist das? Versuch einer Antwort“, *Evangelische Theologie*, 26: 320-336 (= *Was ist ein Sakrament?*, 11-40); JÜNGEL, E.- RAHNER, K. (1971), *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung* (Freiburg im Breisgau); LEIJSEN, L. (1994), „La contribution de Karl Rahner (1904-1984) au renouvellement de la sacramentaire“, *Questions Liturgiques*, 75: 84-102; MÜLLER, W.V. (2002), *Gnade in Welt: eine symboltheologische Sakramentenskizze* (Münster); NAVARRO, M.A. (1984), *Libro hebreo de Henoc*, en Díez Macho, A. ET ALII, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV (Madrid), 203-291; NESTLE, E.- ALAND, K. (⁵2005), *Novum Testamentum. Graece et Latine* (Stuttgart); PEDRO LOMBARDO, *Liber IV Sententiarum*, citado según Buenaventura; RAHLFS, A.- HANHART, R. (2006), *Septuaginta. Editio altera* (Stuttgart); RAHNER, K. (1960), *Kirche und Sakramente* (Freiburg im Breisgau); (1964), „Sakramententheologie“, en HÖFER- RAHNER (1957-1968:IX, 240-3); (1976; ⁸1977), *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg im Breisgau); RATZINGER, J. (1966), *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Meitingen/Freising) (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 197-214); (1967), *Ser cristiano* (Salamanca); (1968; Neuausgabe 2000), *Einführung in das Christentum* (München); (1969; ¹²2005), *Introducción al cristianismo* (Salamanca); (1976), „Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche- die Einheit von Struktur und Gehalt“, *Internationale katholische Zeitschrift- Communio*, 5: 216-234 (= *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, 28-45); (1977), „Die Kirche als Heilssakrament“, en REIKERSTORFER, J., *Zeit des Geistes. Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche*, 59-70 (= *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, 45-57); (1979), *Zum Begriff des Sakramentes* (München) (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 215-232); (1982; ²2005), *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München; Donauwörth); (1985; ²reimp²2005), *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona); (1997; ⁴2005), *Mi vida* (Madrid); (1998), *Aus meinem Leben* (München); (2008), *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, *Theologie der Liturgie* (Freiburg im Breisgau-Basel-Wien); SAUER, R. (2004), *Neue Glaubenswege erschließen: gesammelte Beiträge zur religionspädagogischen Diskussion* (Münster); SCHÖTTLER, H.-G. (2006), „„Signa fidei“ und „rites de passage“.

Kasualpraxis als pastoraltheologische und homiletische Herausforderung“, en J. FÖRST, J.– KÜGLER, J. (ed.), *Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben?: Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen - Bericht und interdisziplinäre Auswertung* (Münster), 117-128; SEMMELROTH, O. (1953), *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt am Main); (1962), „Natursakramente“, en HÖFER- RAHNER (1957-1968:VII, 829-30); TOMÁS DE AQUINO: edición leonina; WAHL, H. (2008), *LebensZeichen von Gott - für uns: Analysen und Impulse für eine zeitgemässe Sakramentenpastoral* (Berlin).