

PERSPECTIVAS SOBRE EL TRATADO GENERAL DE LOS SACRAMENTOS

CAPITULO I.

PROBLEMATICA ACTUAL DEL TRATADO DE SACRAMENTOS.

I.A. Revisión Histórica y Metodología.

Entre los estudios que constituyen la Teología de hoy el tratado clásicamente llamado “De Sacramentis in Genere”, la Sacramentología General, es uno de los más modernos y más completos; pero para llegar a él la Iglesia ha tenido que realizar un largo recorrido, cuya historia brevemente descrita es la siguiente:

Los Santos Padres nunca escribieron un tratado sobre los sacramentos en general, a pesar de que con mucha frecuencia expresaron su pensamiento sobre ellos; por ejemplo, las obras características de San Ambrosio, “De Mysteriis” y “De Sacramentis”, son reflexiones pastorales sobre los sacramentos de incorporación a la Iglesia, pero no pueden ser consideradas como tratados generales que abarquen todos los sacramentos. Fue hasta mucho después de San Ambrosio cuando los teólogos de la Escolástica, apoyándose en las reflexiones exegéticas y dogmáticas formuladas por San Agustín contra los Pelagianos y Donatistas, comprendieron la necesidad de exponer de una manera unitaria todo el contenido doctrinal incluido en la Sacramentología.

Los autores escolásticos que más contribuyeron al estudio de la Sacramentología fueron Berengario de Tours, Pedro Abelardo, Hugo de San Victor, la Summa Sententiarum, Pedro Lombardo y Santo Tomás de Aquino; pero la Sacramentología General en forma de tratado independiente llegó a su apogeo hasta el siglo XVI, pues fue a partir del Concilio de Trento en que se afianzaron los conceptos sacramentales y su léxico, cuando pudo estructurarse con seguridad un verdadero tratado de los sacramentos en general.

Pero llegado el momento de interpretar la doctrina sacramental propuesta por el Concilio los teólogos leyeron sus documentos sin tener una perspectiva histórica de su trascendencia, resultando de ello que achacaron al Magisterio contenidos doctrinales que en realidad no había formulado; así les pareció que los sacramentos eran elementos capaces de producir la Gracia por sí mismos con una precisión y exactitud mecánicas, y no acciones vivas de Jesucristo celebradas por la Iglesia. Sobre este tema se volverá más adelante, pues es de mucha importancia.

La situación resultante, indeseada por Trento y que ya ha durado más de tres siglos, se ha visto alterada en los últimos tiempos por voces que se alzan reiteradamente pidiendo una revisión metodológica del Tratado de Sacramentología General. La renovación en este campo ha surgido sobre todo por la consideración histórica de los sacramentos, por un planteamiento más teológico y litúrgico sobre el Signo Sacramental, y por el nuevo impulso que a partir del Concilio Vaticano II ha promovido la revisión de los temas del Tratado General de los Sacramentos. Una de las primeras mutaciones operadas en la teología sacramental contemporánea ha consistido en visualizar al sacramento desde su comprensión como “cosa” hasta su apreciación como “acción”.

Para Santo Tomás de Aquino el lugar propio de los sacramentos es el que sigue a la Cristología: “Después de la consideración de cuanto atañe al misterio del Verbo Encarnado, hay que estudiar los sacramentos de la Iglesia, cuyo efecto depende del mismo Verbo Encarnado” (Sth. III, q. 60), pero a partir del Concilio Vaticano II ya no es posible concebir el tratado general de los sacramentos al margen de la Cristología, pues son acciones de Cristo en la Iglesia y para la Iglesia.

En los campos en que más ha progresado la Teología Sacramental ha sido en el del conocimiento histórico de las fuentes litúrgicas, y en el de la comprensión de las categorías teológicas que la han impulsado en su tarea investigadora. Hoy día tenemos un conocimiento bastante exacto de como la Iglesia ha ido administrando de modo distinto cada uno de los siete sacramentos a lo largo de su historia, así como los principios teológicos con que ha contado en toda ocasión que ha tenido que alterar su ritual de administración.

Se debe concluir que la Historia es un camino que el teólogo tiene que recorrer necesariamente si quiere comprender lo que ha sido de los signos sacramentales a través del tiempo.

I.B. Revaloración del Signo Sagrado.

Las raíces de este cambio de sensibilidad teológica sobre los sacramentos están en el siglo XIX, ya que su comienzo fue promovido por el movimiento litúrgico que se inició entonces, aunque fue hasta en ese siglo cuando se presentó su efecto. Para el desarrollo de la Teología Sacramental ya desde el siglo XIX fueron muy importantes las abadías de Solesmes, Beuron, Mailenstain, MontCesar y María Lach; pero en el aspecto personal fueron sobre todo importantes las aportaciones del sacerdote y profesor Romano Guardini, y del monje benedictino Odo Casel.

Romano Guardini estuvo siempre vinculado al movimiento litúrgico; ya en Tubinga, donde realizó sus estudios, permaneció en estrecho contacto con los benedictinos de la abadía de Beuron. Su pensamiento giraba entonces en torno de la Iglesia, esa misteriosa realidad que está situada profundamente en la Historia y sin embargo es garantía de lo eterno; estuvo también preocupado por la realización de la persona desde su vivencia de Dios en el seno de la comunidad litúrgica y eclesial. Más tarde entró en contacto con la abadía de María Lach, cuna del movimiento litúrgico en los comienzos del siglo XX; luego, en 1918, la revista Ecclesia Orans publicó en su primer número una obra de Guardini, “El Espíritu de la Liturgia”, y en 1922 el autor publicó “El Sentido de la Iglesia”.

Con estas dos obras Guardini se reveló como un pensador que reflexionaba con categorías renovadas sobre el culto desde su posición de cristiano, considerándolas como un acontecimiento que es personal a la vez que comunitario, el cual es vivido por cada cristiano en el seno de la Iglesia.

Dentro de una sugerente filosofía sobre el valor humanista del signo, Guardini aspiró a liberar al hombre tanto de la influencia del materialismo positivista como del subjetivismo despersonalizador y, al proponer su pensamiento sacramental a partir del signo, estableció una triple relación entre Fe, Iglesia y Sacramentos, moviéndose desde una consideración teológica como res sacra (= cosa sagrada) hacia la de actio ecclesiae (= acción eclesial) en la Liturgia. Odo Casel (+ 1948), por su parte, dejó tras de sí una obra litúrgica y teológica que suponía una ruptura con lo que se había dicho anteriormente sobre los sacramentos. Casel partió del planteamiento sobre el *misterio* implicado en los sacramentos; sostuvo que la acción conmemorativa de la Liturgia no se apoya en la devoción individual sino en la mediación objetiva de la acción eclesial, aunque su efecto santificante recaiga sobre las personas concretas que la celebran. Esta concepción de sacramentos está en su obra “El Misterio del Culto Cristiano” (San Sebastián 1953). Toda la reflexión de Casel sobre la presencia del misterio en la acción litúrgica obtuvo su primer reconocimiento por parte del Magisterio de la Iglesia el año 1947, cuando Pío XII en la Encíclica *Mediator Dei* afirmó que en toda acción litúrgica están simultáneamente presentes la Iglesia y su Divino Fundador, y fue ratificada más tarde en el documento *Sacramentum Concilium* del Vaticano II.

Además de los autores mencionados, contribuyeron a la renovación litúrgica y sacramental las publicaciones de Semmerlroth “La Iglesia como Sacramento Original” (San Sebastián 1966); de K. Rahner “La Iglesia y los Sacramentos” (Barcelona 1964); y en 1957 el estudio de E. Schillebeeckx “Cristo, Sacramento del Encuentro con Dios” (San Sebastián 1968).

La cuestión sacramental ha estado presente en varios Concilios:

El primer Concilio que abordó directamente el conjunto de la Sacramentología General fue el de Florencia; en él la preocupación de la Santa Sede, movida por el deseo de conseguir la vuelta a su comunión de la Iglesia autocéfala de Armenia, giró en torno a la determinación del número de sacramentos y de la descripción de los elementos integrantes de cada uno de ellos.

Vino después el Concilio de Trento enfrentándose con los Reformadores que negaban la causalidad sacramental. El Concilio sostuvo como acerto fundamental que los sacramentos, en cuanto signos instituidos por Jesucristo, causan la Gracia que significan en virtud de la acción realizada, es decir, *ex opere operato*. Determinar el efecto salvífico de los sacramentos fué la preocupación de Trento.

El Concilio Vaticano II ha tomado otra perspectiva al contemplar a los sacramentos como medios a través de los cuales la Iglesia llega a su propia realización. Ya no es posible, después del Concilio, hablar de sacramentología al margen de la Eclesiología, como tampoco es posible hablar de la Iglesia si se prescinde de los sacramentos.

I.C. Cultura actual, y Signo Sagrado.

Con reiterada frecuencia se viene afirmando que la cultura contemporánea está regida por postulados pertenecientes al mundo tecnificado, positivista y poco apto para apreciar los signos, y en consecuencia los sacramentos. Así se lee en “*Mysterium Salutis*” de R. Schulte (MysS IV,2 p. 57): “La mentalidad de nuestra época está influida decisivamente por la técnica moderna, y de suyo es mas bien contraria a una interpretación personal sacramental de la realidad”. También en “*Los Sacramentos del Evangelio*” (CELAM) de A. Gonzalez Dorado, vol. IXI, pp. 23ss: dice: “En el secularismo actual subyace un rechazo a toda antropología simbólica y religiosa, como antropología irracional. Nos encontramos en un ataque frontal a la sacramentalidad”.

Es cierto que, por estar presionado por la técnica, el ambiente cultural en el que tiene que desarrollarse la Teología Sacramental es materialista e inmanentista, sin embargo no sería cierta la afirmación que sostuviese, de manera absoluta, que la cultura contemporánea es incapaz de valorar los signos; basta recordar la vigencia del símbolo conscientemente formulada por los filósofos (ver el estudio de J. Vidal “*Sacré, symbole, crativité*”, LouvainLaNeuve 1990) que investiga a Karl Gustav Jung, Mircea Eliade y Paul Ricoeur. Estos tres autores han ofrecido sistemáticamente las notas diferenciales del símbolo, y a través de las mismas, además de definirlo, han puesto de manifiesto la complejidad de la vivencia simbólica, pues han afirmado que se trata de un factor humano montado simultáneamente sobre lo racional y lo irracional. El mayor de los filósofos contemporáneos, Ernest Bloch, utiliza más el lenguaje figurado para expresar su pensamiento, que el lenguaje abstracto.

Paulo VI, en la exhortación apostólica “*Marialis Cultus*”, dice: “En nuestro tiempo los cambios producidos en las usanzas sociales, en la sensibilidad de los pueblos, en los modos de expresión de la literatura y del arte, y en las formas de comunicación social, han influido también sobre las manifestaciones del sentimiento religioso. Ciertas prácticas culturales, que en tiempo no lejano parecían apropiadas para expresar el sentimiento religioso de los individuos y de las comunidades cristianas, parecen hoy insuficientes o inadecuadas porque están vinculadas a esquemas socioculturales del pasado, mientras en distintas partes se van buscando nuevas expresiones de la inmutable relación de la creatura a su Creador, de los hijos a sus padres”.

I.D. Sacramentos e Iglesia.

Con los sacramentos se forma la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo.

*Con el Bautismo se engendran y agregan nuevos miembros a la vida sobrenatural de ese Cuerpo.

*Con la Confirmación se robustecen.

*Con la Eucaristía se nutren y vigorizan, se unen más íntimamente a Cristo, y participan con mayor pujanza de la vida del Cuerpo.

*Con la Penitencia se les restaura la Vida, si la hubieran perdido con heridas mortales; o se purifican de las escorias, para que la Vida penetre y circule libremente.

*Con la Unción de los enfermos se fortalecen los miembros enfermos y sanan de las secuencias del pecado.

*Con el Orden se crean ministros y jefes para que obren en nombre y persona de Cristo.

*Con el Matrimonio se santifica la unión conyugal y se adquieren nuevos miembros.

Los sacramentos nos adentrarán más y más en el Cuerpo de Cristo, adquiriendo en El una nueva situación eclesial cada vez más interior. Son la manera de participar mejor de los bienes comunitarios que hay en la Iglesia disponibles para la Historia de la Salvación.

I.E. Los Sacramentos y la Historia de la Salvación.

Los sacramentos hacen presente y actual la historia salvífica de cada hombre; son presencializaciones y actualizaciones de esa historia. Los sacramentos son una inserción en el Misterio Pascual; nos unen más con Cristo paciente y resucitado. Los sacramentos hacen vivir mas intensamente la vida litúrgica, porque los principales actos del culto público de la Iglesia son el Sacrificio Eucarístico y los demás sacramentos.

Con los sacramentos se forma el Reino de Dios en la tierra; sirven para agregar como ciudadanos a este Reino en orden de recibir sus bienes (el Bautismo), para agregar a la milicia laical (la Confirmación), para sustentar la lucha (la Eucaristía), para reconciliar a los desertores (la Penitencia), para confortar en la enfermedad y en la agonía (la Unción de enfermos), para agregar a la familia jerárquica (el Orden), y para procrear hijos y miembros de este Reino (el Matrimonio). Los sacramentos continúan así la historia sagrada del Israel y del pueblo de Dios. Biblia y sacramentos son parte de la misma Historia de Salvación.

La teología contemporánea ha preferido considerar los sacramentos, más que como cosas que se aplican, como fundamentos de la relación personal con Dios, con Cristo y con su Iglesia. El encuentro y la unidad con Dios, con Cristo y con la Iglesia, se obra a través de signos y símbolos que acreditan una condescendencia divina para acomodarse a la manera sensible y material del hombre, pero con efectos netamente divinos.

Los sacramentos, cuyo efecto es obra de Dios, son acciones y gestiones de Cristo que los ha instituido, y que actúa en ellos y los realiza en su Iglesia y por su Iglesia. Del mismo modo como la Iglesia continúa unida a Cristo y es su prolongación visible en la tierra, así también los sacramentos son presencia de Cristo y prolongación terrena de su obra salvífica. Con los sacramentos se conjunta inseparablemente la acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo con la acción de la Iglesia, para lograr la salvación del hombre.

I.F. Biblioteca Básica sobre Sacramentología General.

Arnau, R., Tratado General de los Sacramentos. (BAC, Madrid 1994).

Auer, J., Sacramentos. Eucaristía. (CTD VI, Barcelona 1987).

Boff, L., Los Sacramentos de la Vida y la Vida de los Sacramentos. (Mínima Sacramentalis, Bogota 1975).

Borobio, D., La Celebración de la Iglesia. I Liturgia y Sacramentología Fundamental, Salamanca 1987.; II. Sacramentos, Salamanca 1988.

Casel, O., El Misterio del Culto Cristiano, San Sebastián 1953.

Cassier, E., Filosofía de la Formas Simbólicas, México 1971/1976.

Danielou, J., Sacramentos y Culto Cristiano, San Sebastián 1964.

García Paredes, J., Teología Fundamental de los Sacramentos, Madrid 1991.

Gonzalez Dorado, A., Los Sacramentos del Evangelio, Sacramentología Fundamental y Orgánica, México 1993.

Guardini R., Los Signos Sagrados, Barcelona 1957., El Espíritu en la Liturgia, Barcelona 1945.

Mateos, J., Los Cristianos en Fiesta. Madrid 1973.

Moltmann, J., La Iglesia, Fuerza del Espíritu. Salamanca 1977.

Nicolau, M., Teología del Signo Sacramental. BAC 294, Madrid 1969.

Rahner, K., La Iglesia y los Sacramentos, Barcelona 1964. Devoción Personal y Sacramental, en Escritos de Teología II Madrid 1963 pp 115140. Para una Teología del Símbolo, en Escritos de Teología IV. Pp 283-322, Palabra y Eucaristía, Escritos de Teología IV, pp 323365.

Ratzinger, J., El Fundamento Sacramental de la Existencia Cristiana, en Ser Cristiano, Salamanca 1967, pp 5784.

Ricoeur, P., Una Interpretación de la Cultura, México 1970.

Rodriguez, P., Sacramentalidad de la Iglesia, y Sacramentos. IV Simposio Internacional de la Teología, Pamplona 1983.

Sartore, D.Triacca A. Nuevo Diccionario de Liturgia, Madrid 1987.

Scheeben, M.M., Los Misterios del Cristianismo, 2 Tomos, Barcelona 1953.

Schillebeeckx, E., Cristo, Sacramento del Encuentro con Dios, San Sebastián 1965.

Schwitzer, A., La Iglesia Primitiva, Salam. 1974. Sobre todo los artículos.

Diez Macho, A., El Culto en el Nuevo Testamento y la Actualidad, pp 5582. El Ambiente Judío en que Nace el Cristianismo.

Schmaus, M., Teología Dogmática Vol VI, Los Sacramentos, Madrid 1961

Snackenburg, R., "Culto y Sacramento", en La Iglesia en el Nuevo Testamento, Madrid 1965.

Semmelroth, O., El Sentido de los Sacramentos, Madrid 1965.

Vorgriemer, H., Teología de los Sacramentos, Barcelona 1989.

Vagaggini, C., El Sentido Teológico de la Liturgia. Ensayo de Teológica Fundamental, Madrid 1959.

CAPITULO II: DEL “MYSTERION” AL “SACRAMENTUM”. ESTUDIO BÍBLICO Y PATRISTICO.

II.A. El Misterio, como antecedente del Sacramento.

II.A.1. Noción genérica de Misterio.

La palabra “Sacramentum” entró en el léxico teológico como traducción latina de la primitiva expresión griega “Mysterion”.

En el Nuevo Testamento no aparece palabra alguna que exprese la realidad de los siete sacramentos. Aquellos sacramentos que el Nuevo Testamento menciona con mayor claridad, como el Bautismo y la Eucaristía, son llamados siempre con sus respectivos nombres propios, sin que en el texto se haga referencia a un nombre genérico que los agrupe, pues el sustantivo sacramentum no era conocido por sus autores.

La noción teológica de sacramento traduce el término mysterion. Se comprende que no se halle recogida la voz “sacramentum” en los diccionarios bíblicos, y que tan solo en alguno de ellos (en función pedagógica y tras repetir que en la Biblia no aparece esa palabra), se recuerde que en la Vulgata la expresión latina sacramentum se emplea como traducción simple de la griega mysterion.

Para el teólogo G. Bornkamm el sustantivo mysterion deriva del verbo múein, equiparable a “cerrar los ojos”, por lo que su significado sería equivalente a secreto o intimidad guardada; secreto que desde un comienzo hizo referencia a la materia religiosa, por lo que el término misterio nos parece siempre como envuelto en un cierto aire misterioso.

La palabra latina sacramentum está formada por la raíz sacr y la desinencia mentum. sacr (sacrum, sacrare, consecrare) indica siempre una relación con lo Divino; el sufijo mentum designa el medio o el instrumento mediante el cual se hace algo. De ahí que sacramento signifique “aquello mediante lo cual algo o alguien se hace sagrado”.

La Iglesia occidental no asumió directamente el término griego mysterion, y prefirió traducirlo por el latino sacramentum. Más adelante veremos el porqué de esta situación, pero de momento adelantamos que lo que los latinos buscaron fue no tener que mencionar la palabra mysteria, plural de mysterion, que para los cristianos hacía referencia a los misterios paganos.

II.A.2. Mysterion, en el Antiguo Testamento.

Las primeras referencias bíblicas al *mysterion* se hallan en las fuentes apocalípticas del judaísmo tardío, de las cuales quizá la más importante sea la de Daniel (2,2829), en cuyo texto la palabra mysterion alcanza el significado, hasta entonces nuevo, de proclamar un secreto escatológico: el anuncio profético de un hecho que Dios tiene ya determinado, aunque no lo da a conocer de inmediato pues se reserva la revelación del mismo para el futuro: “Pero hay un Dios en el cielo que revela los misterios y que ha dado a conocer.... lo que sucederá al final de los días.... lo que ha de suceder en el futuro y el que revela los misterios te ha dado a conocer lo que sucederá”.

La palabra mysterion mantiene siempre como trasfondo el hebreo sod (= consejo) y aparece en el texto 23 veces, de las cuales tan solo en cinco casos tiene el significado preciso de secretum. En la versión de los LXX el término griego mysterion aparece veinte veces, y solamente en los libros más recientes.

En el Antiguo Testamento mysterion significa, pues, un signo cuyo sentido está oculto, como por ejemplo en Dan 2,18ss; también puede significar una verdad oculta, enigmática, oscura, como en Sab 2,22; 6,24; en el sentido religioso se refiere a las verdades ocultas del Plan Salvífico de Dios.

II.A.3. Mysterion, en el Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento la expresión mysterion se emplea de manera muy desigual; en los Evangelios se halla sólo una vez, en Marcos, haciendo referencia al Reino de Dios (4,11 y en sus paralelos). En el Apocalipsis aparece cuatro veces, pero sólo una con significado teológico repitiendo, a ejemplo de Daniel, la acepción escatológica cuando anuncia que al hacer sonar la trompeta el séptimo Angel se habrá consumado el misterio de Dios. (Ap 10,7). Las otras tres citas de Apocalipsis hacen referencia al secreto; es decir, al significado original del término mysterion (Ap 1,20; 17,5,7).

Es en las cartas de Pablo donde con mayor frecuencia se emplea esta palabra; en particular en la Carta a los Efesios, donde adquiere una importancia fundamental. En ella el misterio no es Dios en sí mismo, sino la decisión tomada por Dios para salvar de manera definitiva al hombre, como lo afirma Fil 1,9: “el misterio de su voluntad”.

El misterio, como realidad intrínsecamente sobrenatural, pertenece en exclusiva al ámbito de la fe, por lo que, como dice San Pablo, supera todo conocimiento (Ef 3,19).

La exposición paulina del misterio abarca varios aspectos:

1. El misterio de la Persona de Cristo.

En Col 2,2b3 dice que el misterio de Dios es el misterio de Cristo, proponiendo, por tanto, que no se trata de una exaltación gratuita, sino el reconocimiento explícito de que en Cristo se da de forma ilimitada la participación de los atributos divinos: “En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad” (Col 2,9).

El Misterio que Dios nos ha dado a conocer según Efesios 1,9, cuya comunicación nos hace sabios y prudentes, se contempla desde aquello que el apóstol dice (en esta carta y en otras partes) que es el Misterio de Dios en Cristo, el Misterio de su sabiduría, el Misterio de Cristo como sabiduría, y el Misterio de la Iglesia como cuerpo de Cristo.

2. La Crucifixión, expresión del Misterio de Cristo.

Tan solo quien es capaz de conocer esta sabiduría oculta, la sabiduría que se encierra en Cristo y en su cruz, llega a comprender la realidad de Cristo; y si quienes le crucificaron la hubiesen conocido, jamás hubiesen dado muerte a

Cristo. (1 Cor 2,8). La cruz participa del Misterio de Dios, por cuanto que a través de la misma Dios ejecuta de una manera definitiva su voluntad salvífica en favor de los seres humanos.

3. La Resurrección de Cristo, Misterio de valor universal.

Reunir en Cristo todas las cosas al llegar a la plenitud de los tiempos significa que, en virtud de su muerte y resurrección, se cumple en el tiempo la plena voluntad salvífica de Dios, que había dado comienzo en el momento histórico en que determinó llevarla a cabo dentro de una circunstancia temporal (según San Pablo esta situación temporal quedó inicialmente determinada por la encarnación del Verbo en el seno de María, Gal 4,45). Por ello hay que decir que el tiempo ha alcanzado la plenitud, no en virtud de factores propios de la temporalidad, sino a través de la ejecución del Misterio del Padre, que ha enviado a Cristo para hacer operativamente presente el plan salvífico de su voluntad. Es pues Cristo, desde su venida y con su muerte en la cruz, quien concede al tiempo la nota de plenitud, y por ello, tras la resurrección, se le somete con todas las creaturas que lo ocupan. Cristo resucitado es el Señor del tiempo, al que le ha otorgado con su venida un sentido de plenitud; así lo ha descrito San Pablo en la Carta a los Efesios. En la resurrección es el momento en que se revela la plenitud del poder universal de Cristo, poder que no queda restringido en exclusividad a las realidades materiales, sino que se extiende también a las espirituales presentes y futuras, a las habidas y a las por haber. Cristo, desde su resurrección, es aclamado por Pablo como el Kyrios, como el Señor al que se le ha sometido toda la Creación, y con esta entronización de Jesús ha culminado la manifestación del Misterio de Dios, ha quedado cumplida y revelada la voluntad universalmente salvífica del Padre.

4. Pervivencia eclesial del Misterio de Cristo.

La universalidad de la obra salvífica de Cristo tiene para Pablo un concreto campo de acción dentro de una realidad corporativa y nueva a la que denomina Iglesia de Cristo. En la Iglesia es donde hallarán su común encuentro con Cristo el judío y el gentil, el libre y el esclavo, el hombre y la mujer.

Se ha de entender la Iglesia como un instrumento subalterno de Cristo por medio del cual permanece en el tiempo, y se lleva a su total cumplimiento el Misterio como designio salvífico de Dios Padre en Jesucristo.

5. El Misterio, realidad predicable.

El Misterio, en el planteamiento paulino, no tiene el sentido esotérico que se le había dado en el seno de las religiones místicas. Contra la incomunicabilidad pagana, San Pablo presenta el Misterio cristiano como una realidad comunicable, y en cierto modo accesible para el hombre. En la teología paulina el Misterio es anunciado por la predicación de quienes han sido enviados para ello, ya que el fruto salvífico de su aceptación siempre está condicionado a la respuesta libre que el hombre de a su mensaje.

6. Conclusión.

En el Misterio paulino hay una finalidad soteriológica, en cuanto que la escondida voluntad del Padre ha sido anunciada al hombre por Jesucristo, con una intención exclusivamente salvífica.

Desde su iniciación, el término Misterio ha indicado tanto las verdades de la fe: los dogmas, como las realidades a practicar: los sacramentos. La Iglesia siempre ha tenido presente que en el Misterio se concreta operativamente la voluntad salvífica del Padre; de allí que se llame Misterio o Sacramento a la acción ordenada por la voluntad divina para la santificación del hombre, aunque en el Nuevo Testamento no se le de todavía un nombre propio.

II.B. Planteamiento MísticoSacramental de los Santos Padres.

II.B.1. Los Padres Orientales.

a). San Ignacio de Antioquía (siglo II).

Cuando este obispo se dirigía a los cristianos de Traila con el deseo de calificar el ministerio de los diáconos, los amonestaba y les recordaba que también los diáconos están al servicio de los misterios de Jesucristo. El término misterio (mysterion) tiene aquí una clara referencia salvífica, y por ello sacramental y eucarística (Trailianos 2,3).

b. Los Padres apologistas.

Para los Padres apologistas mysterion tiene varios significados:

1. Los misterios paganos, en los cuales San Justino halla una cierta semejanza, aunque diabólica, con los sacramentos cristianos.
2. Hace referencia a las acciones salvíficas realizadas por Jesucristo, tales como su nacimiento o su muerte en la cruz.
3. Lo presentan también como la necesaria relación entre arquetipo y tipo, aplicada a las figuras del Antiguo Testamento, según el principio establecido por San Pablo al proponer que todo lo que les había sucedido en el desierto a sus antepasados fue como un ejemplo dado para que comprendieran las nuevas generaciones al llegar la plenitud de los tiempos (I. Cor 10,11); así se interpreta mysterion como parábola, símbolo o tipo (Dial 68).

c. Los Padres Alejandrinos.

Fueron los Padres de Alejandría quienes aplicaron el término mysterion a la teología cristiana. San Clemente utilizó la expresión 99 veces refiriéndose a los misterios paganos, pero en otros pasajes de sus escritos le dio una acepción netamente cristiana; se refiere en ellos a Cristo, al que representa como el gran mistagogo que guía al gnóstico a partir de la incorporación inicial hasta llegar a la plena (Strom 4,162, 1920). En otros textos se refiere a la verdad revelada, como sinónimo de símbolo o de verdad oculta.

Por otra parte, Clemente impuso la ley del arcano en la catequesis cristiana, incorporando en ella una auténtica disciplina pagana con el fin de evitar posibles profanaciones de los misterios cristianos si estos llegaban de modo inadecuado a quienes los desconocían.

Orígenes, al igual que otros, veía en el *mysterion* la voluntad salvífica del Padre; pero junto con esta aceptación vio surgir una segunda de ser como medio que se relaciona con la verdad que manifiesta, así que para él, el *mysterion* significa también la verdad que esclarece una doctrina.

Fue también Orígenes quien comenzó a formular en forma técnica la noción del signo como principio operativo, como medio a través del cual se consigue la Gracia como efecto. Otra aportación de Orígenes es distinguir entre *mysterion* y *tois mysteriois*. El gran *mysterion* consiste en la triple revelación del Verbo mediante la Encarnación, en la Iglesia y por la Sagrada Escritura; por otro lado los ritos del cristianismo, tales como el Bautismo, y la Eucaristía, son misterios derivados del *Mysterion* fundamental.

Para comprender en su justa medida la forma en que el cristianismo se apropió del término misterio durante los siglos III y IV, es importante hacernos la siguiente reflexión:

El cristianismo no es una religión mística, es decir, no se trata de una religión con misterios al estilo de las religiones paganas. Se trata de una religión basada en el misterio de Dios que ha dispuesto en lo recóndito de su voluntad la salvación del hombre, salvación que da por medio de su Hijo y que aplica a través de su Iglesia.

El Padre Van Roo trata este tema del misterio cristiano y de los misterios paganos en su obra *De Sacramentis in Genere*, y en un documentado capítulo en el que estudia el concepto de *mysterion* en la Escritura y en los Santos Padres puntualiza que el misterio del Nuevo Testamento, sobre todo el paulino, de ninguna manera depende de una noción pagana, pues continúa y perfecciona la que aparece en el Antiguo Testamento y en la tradición judía; por el contrario, dice Van Roo, la doctrina de muchos Padres no se podría entender sin tomar en cuenta el concepto pagano de *mysterion*, tanto en su aspecto ritual como filosófico, ya que sus nociones y su terminología han sido asimilados en varios niveles por los Santos Padres.

II.B.2. Los Padres Occidentales.

En forma resumida podemos decir que los Padres Latinos de los cuatro primeros siglos de la Iglesia no aceptaron utilizar el término misterio para significar a los sacramentos, aunque al igual que el Nuevo Testamento si lo admitieron para referirse a las verdades de la Fe.

Para explicar por qué la palabra griega *mysterion* fue cambiada por la palabra latina *sacramentum* debemos saber que las palabras *mysteria*, *sacra*, *arcana* e *initia* tenían entre los paganos un valor importante dentro de sus propios cultos; por eso los cristianos no las hicieron suyas.

El autor E. De Backer aporta una serie de datos anteriores a Tertuliano, que a su modo de ver, y por la importancia objetiva de los mismos, no pueden ser olvidados; y advierte que en la literatura latina clásica el primer sentido que se descubre en la palabra *sacramentum* es el de ser un juramento militar, pero luego la palabra poco a poco fue asumiendo dos nuevos matices:

1. Como juramento religioso, y por ello pasó a significar la consagración de una víctima a las divinidades infernales (infierno = de abajo de la tierra).

2. Más tarde tomó un valor ético y escatológico, aunque continuó manteniendo el significado de consagración, pero abarca también la consagración ofrecida a las divinidades celestiales (en el cielo, de arriba de la tierra).

Ahora bien, la palabra *sacramentum* se estructura en su composición semántica sobre la raíz *sacrum* *sacrare* que significa santificar o consagrar, lo que equivale a “consagrar a la divinidad” o “sacralizar”, hacer sagrado mediante un rito o símbolo el don ofrecido.

El *mysterion* griego acentúa la acción o verdad oculta en Dios, mientras que el latín *sacramentum* acentúa el asentimiento humano y la obligación moral frente a la divinidad.

Una vez que fue traducida del griego *mysterion* al latín *sacramentum*, la palabra quedó transformada y alcanzó nuevas posibilidades de comprensión, de estas sobresalen tres:

1. El *mysterion*, al ser comprendido como *sacramentum*, tendía a ser incorporado a la concepción latina de lo sagrado (*sacrum*) y de las cosas sagradas (*sacra*). Lo sagrado especificaba en la religión romana su dimensión oficial, pública y jurídica.

2. En segundo lugar *sacramentum* tendía a subrayar el aspecto dinámico, activo y eficaz del misterio en el horizonte de la salvación y liberación en Cristo.

3. Por último, *sacramentum* era también el juramento y el compromiso con los dioses y con el ejército, e implicaba la exigencia de fidelidad a un determinado estilo de vida. Sacramento era la posibilidad y la responsabilidad de una determinada manera de vivir en la milicia romana; así este término tenía la posibilidad de incorporar el compromiso fiel de Cristo con el Padre (Fil 2,57), de la Iglesia con Cristo (Ef 5,21-24), y del cristiano con Cristo y la Iglesia en orden de que pueda realizarse su salvación personal (I. Cor 9,24-10,13) (Gonzalez Dorado, 48).

a). Tertuliano.

En las versiones más antiguas de la Sagrada Escritura (Itala) la palabra *mysterion* está traducida por *sacramentum* (I. Cor 13,2; Ef 5,32). Tertuliano utilizó en sus escritos 84 veces la palabra *sacramentum* en su sentido original de juramento, y 50 veces como traducción latina del *mysterion* griego.

Tertuliano, Padre apologeta, se opuso a los paganos que sostenían que los ritos y las imágenes del culto de Mitra tenían un efecto salvífico; reprobó los misterios de Mitra y los calificó de copias diabólicas de los sacramentos divinos (De Baptismo III,6). Entendía el sacramento como un signo sensible con efectos sobrenaturales; en su libro *Del Bautismo* responde a una mujer que negaba que un baño corporal (el Bautismo) pudiera causar la limpieza del alma y otorgar la salvación. Tertuliano propone la eficacia del sacramento (al cual entiende como un elemento material, en este caso el agua) a través del cual Dios realiza la obra de santificar a los hombres (De Baptismo III.6).

Tertuliano entendió al sacramento como un signo sensible capaz de otorgar la Gracia divina, así lo expresa en su obra *Adversus Marcionem*, en la que habla del agua con que Cristo lava a los suyos; del óleo con que los unge; de la miel y la leche juntos, con que cría a los recién nacidos; del pan, con el que representa su cuerpo. A todos estos ritos los agrupa bajo la denominación de sacramentos (Adv. Marc. I,XIC,3).

En el libro *De Carnis Resurrectione* insiste en los sacramentos como signos sensibles que otorgan al alma una Gracia sobrenatural. De forma gradual describe la relación entre el signo sacramental y su efecto; dice que la carne es lavada y el alma se limpia, que la carne es ungida y el alma consagrada, que se signa la carne para que el alma se fortalezca, que la carne se configura con la imposición de las manos para que el alma quede iluminada en el Espíritu, y que la carne se alimenta con el cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma se nutra de Dios (VIII,3).

A partir de Tertuliano, se afirmará de manera constante en la Iglesia que los sacramentos son elementos sensibles por medio de los cuales Dios otorga su Gracia, y con Tertuliano se repetirá la íntima relación que existe entre el efecto de los sacramentos y la muerte y resurrección de Cristo.

b. Cipriano.

San Cipriano percibe varios aspectos en los sacramentos:

1. Como un juramento del que servía la consagración. De este juramento se deriva el comportamiento del cristiano cuya vida ha de ser de fidelidad a la fe, que como un juramento ha profesado en la iniciación cristiana.
2. Sacramento como sinónimo de misterio en la doble vertiente de dar a conocer la realidad de Dios; expresión de su verdad a aceptar por la fe, o de recibir el Don de Dios a través de los elementos sensibles determinados por Jesucristo.
3. El sacramento como figura profética, bien sea que se trate de un vaticinio futuro, o de un acontecimiento que ya se ha cumplido en el pasado, o está en trance de cumplirse en el presente.
4. Sacramento como expresión de la revelación en el sentido del acto revelador, o también el contenido de la verdad revelada
5. Signo de un mandato divino, siempre misterioso o sacramental por expresar la voluntad divina.

Lo más importante es que los Sacramentos son medios a través de los cuales el hombre recibe participación en la vida divina. Son camino que conduce a la Vida (*viam vitae per salutaria sacramenta teneamus*) (Ad Quirinum III).

c. San Agustín.

En un estudio sobre San Agustín, *Edudes Augustiniennes* (Paris 1963, p 165), el autor C. Couturier dice haber encontrado 2,279 aplicaciones de las palabras *mysterion* y *sacramentum* en su obra.

De la utilización de estos dos términos por parte de San Agustín hay que decir, en primer lugar, que los aplica como sinónimos, tan como puede verse en *Sermones* 2,4,4, donde se refiere a la orden que Abraham ha recibido de Dios para que sacrifique a su hijo Isaac, a la que llama primero sacramento y a continuación misterio.

En segundo lugar se nota que San Agustín considera al sacramento como un signo visible de la Gracia invisible que otorga; de hecho, en la *Epístola ad Bonifacium* escribe de los sacramentos que no serían en absoluto sacramentos si no tuviesen una cierta semejanza con aquellas realidades sobrenaturales que representan (Ep. ad B. 9).

En tercer lugar San Agustín habla de la causalidad sacramental. Dice que el hombre, consciente de su indigencia, necesita apoyarse en realidades externas y sensibles sin detenerse en ellas, trascenderlas en un doble proceso de interiorización y de ascensión hasta encontrar a Dios en su propia intimidad espiritual; de esta manera el Espíritu Santo conduce al hombre por medio de los sacramentos desde lo visible a lo invisible, y de lo corporal a lo espiritual (Carta a Jenaro, V,9); y así, desde la materialidad del signo sacramental, le impele hacia la trascendencia sobrenatural que le lleva hasta Dios.

Por otro lado San Agustín reconoce en el misterio de los sacramentos una función vicaria, es decir, que el ministro es un instrumento en manos del Señor, quien es el que los administra con autoridad. El verdadero ministro de los sacramentos es Cristo, de allí que el sacramento sea siempre una acción de Cristo administrada por medio del ministro eclesial. El ministro subalterno podrá fallar en su fe personal o en su conducta moral, pero Cristo que es el ministro verdadero del sacramento nunca falla, por eso es que los sacramentos siempre son eficaces.

CAPITULO III: ELABORACIÓN ESCOLÁSTICA DEL 'SACRAMENTUM'.

III.A. Métodos y Temas Sacramentales de los Siglos XI y XII.

Al concertar las aportaciones que proporcionaron los teólogos del siglo XII en el primer momento de la reflexión escolástica, especialmente Berengario de Tours y Pedro Abelardo, debemos anotar a su favor el haberle dado entrada a la fórmula agustiniana que considera al Sacramento como forma visible de la Gracia invisible. Todavía Berengario habla de la genérica forma visible, mientras que Pedro Abelardo se refiere al Sacramento como signo visible, con lo que prestó una decisiva ayuda a la Teología para formular la definición clásica del Sacramento como 'signo visible de la Gracia invisible' (*visible signum invisibilis agratiae*).

Con la incorporación del Signo, la Teología del siglo XII había encontrado la palabra clave para referirse al Sacramento; faltaba todavía estudiar aspectos muy importantes del Sacramento, tales como la causalidad y la razón sobrenatural de toda acción sacramental, pero Berengario de Tours, y sobre todo Pedro Abelardo, mostraron muy bien uno de los aspectos más importantes del Sacramento, como lo es el Signo.

III.B. Hacia la Definición del Sacramento.

III.B.1. Hugo de San Víctor.

El autor que fue más citado durante el Concilio de Trento, después de San Agustín, es Hugo de San Víctor; él escribió lo que viene a ser el primer tratado general sobre los sacramentos, *De Sacramentis Christianae Fidei* (PL 176, col 173618). Afirma que los sacramentos surgieron a partir del pecado que necesita ser perdonado; por eso los sacramentos son tan antiguos como la humanidad, surgieron con el pecado de Adán y Eva que requería de una necesaria restauración. El hombre, caído entonces, fue recibiendo la medicina sacramental en circunstancias distintas, primero mediante la Ley y después por la Gracia de Jesucristo.

Las reflexiones de Hugo le llevan a establecer como principio que siempre que hay enfermedad debe haber la correspondiente medicina contra ella, y puesto que la enfermedad ha acompañado al hombre desde siempre, desde siempre también le acompañan los sacramentos. Advierte luego que la realidad sacramental tiene un alcance universal, que abarca por igual a los sacramentos de la ley natural, a los de la Ley escrita del Antiguo Testamento, y a los instituidos por Jesucristo.

Hugo de San Víctor presentó de dos maneras distintas la causalidad sacramental. En su obra *De Sacramentis* propuso que los sacramentos contienen una Gracia invisible y espiritual (DeS I,IX,2), pero la mejor explicación de la causa de los sacramentos se encuentra en otra de sus obras, *Dialogus*, en donde ante la pregunta del alumno que le cuestiona cómo los sacramentos, siendo cosas materiales, pueden darle al hombre la salud y curarle sus dolencias, el maestro responde que en los sacramentos hay algo más de lo que se ve a simple vista, y es la virtud sobrenatural, pues no arranca el sacramento de lo natural, de aquello que se puede ver de manera sensible, sino del Espíritu Santo que obra en lo visible de manera invisible. Así Hugo de San Víctor da un paso en la explicación de la causalidad sacramental, al proponer que el Espíritu Santo es quien opera de manera invisible a través de lo visible de los sacramentos.

III.B.2. La Summa Sententiarum.

Esta es una obra muy breve escrita en el siglo XII, y se desconoce quien haya sido su autor, pero es muy importante para el estudio de la Sacramentología. Ya desde San Agustín, y luego con Hugo de San Víctor, se hizo la definición de Sacramento como signo visible de una realidad sagrada e invisible, pero el anónimo autor de la *Summa Sententiarum* puso de manifiesto la eficacia del Sacramento en estos términos: El Sacramento es la forma visible de la Gracia invisible que en él se recibe, Gracia que él mismo confiere. No es sólo el signo de una cosa sagrada, sino también el signo eficaz (IV,1).

III.C. El Aristotelismo y la Nueva Comprensión de la Sacramentalidad.

III.C.1. Introducción.

Al asumir los teólogos la teoría hilemorfista, es decir, al hacer suyo el binomio materia y forma como componentes de toda realidad física, y explicar el Sacramento a partir de la misma, se inició un proceso no solo de cambio terminológico de los sacramentos, sino de comprensión de los mismos, ya que al aplicar en la Teología Sacramental las normas derivadas de los principios hilemorfistas los sacramentos dejaron de ser apreciados como acciones y comenzaron a ser considerados como cosas. Veremos a continuación algunos trazos del proceso seguido por la Teología Sacramental durante la adopción del hilemorfismo aristotélico.

III.C.2. Hugo de San Caro, y la estructura del Sacramento.

La incorporación del binomio materiaforma en el sentido hilemorfista, entró en la corriente teológica a través del cardenal dominico Hugo de San Caro, quien al describir los elementos que constituyen la esencia del sacramento del Orden se refirió a la "materia sacramenti cum forma verborum".

Con la asimilación del hilemorfismo los antiguos términos agustinianos de palabra y elemento cambiaron de sentido, pues hasta entonces habían sido considerados como partes necesarias del Sacramento, pero a partir del hilemorfismo se comenzó a considerar a la materia y a la forma como partes constitutivas del mismo, y esto porque al Sacramento se le había equiparado con una cosa (res).

Lo positivo del hilemorfismo fue que se estructuró la Sacramentología en una forma más metafísicamente orgánica, pero lo muy negativo fue que se inició un proceso de "cosificación" sacramental, al entender los Sacramentos como algo igual a las restantes realidades materiales.

III.C.3. Síntesis de Santo Tomás de Aquino.

Hay un cambio del planteamiento que hace Santo Tomás acerca de los Sacramentos entre su *Summa Teológica* y su *Comentario a las Sentencias de Pedro Abelardo*. En el *Comentario a las Sentencias* había tomado como punto de partida al hombre caído cuyo remedio está en los sacramentos; en la *Summa Teológica*, en cambio, el planteamiento básico no es el remedio sino el signo. El paso del remedio al signo como referencia para determinar lo que es el sacramento marca la diferencia metodológica y temática que Santo Tomás establece entre estas dos obras.

Como se advierte a simple vista, en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* Santo Tomás se mantuvo en la línea del pensamiento de Hugo de San Víctor y los demás teólogos posteriores, en cambio en la *Summa Teológica* regresó al de San Agustín al considerar al Sacramento como signo.

a. La noción de Sacramento.

Santo Tomás pone de manifiesto la intrínseca finalidad analógica que acompaña al Sacramento, y añade que es propio del signo posibilitar la conocimiento de la realidad por él significada. Al argumentar sobre este particular Santo Tomás recurre al modo de conocer natural del hombre, y concluye que así como la inteligencia humana llega siempre al conocimiento de lo espiritual a través de lo sensible, de la misma forma todo signo posibilita la capacidad de llegar al conocimiento de una realidad concreta, es decir, de la realidad significada; así, a través del signo, que es una realidad conocida por el hombre, llega al conocimiento de una verdad que le es oculta y que el signo hace patente mediante su significación.

La causa de la santificación del hombre, aquello que lo santifica, no es otra cosa que la Pasión de Cristo; la forma de su propia santificación, es decir, la realidad por la que el hombre es santo, no es otra que la Gracia y las virtudes; por último, el fin de la santificación, aquello para lo que el hombre es santificado, se concreta en la posesión de la Vida Eterna.

Teniendo en cuenta esta triple efectividad de la santificación que se significa en los sacramentos, se ha de decir que cada uno de ellos es signo conmemorativo de lo que representa, es decir, de la Pasión de Cristo; signo demostrativo de lo que causa en quien lo recibe, por lo tanto, de la Gracia y de las virtudes; y signo pronóstico, es decir, anunciador de la Gloria futura para la que dispone el mismo signo sacramental, que no es otra que la Vida Eterna. En este recorrido existencial, que arranca de la Pasión de Cristo como un pasado recordado, y se orienta hacia el futuro salvífico de la Gloria, se concreta la acción de los Sacramentos (ST III,q.60).

b. La determinación del signo.

Los elementos que integran un Sacramento, su materia y su forma, deben haber sido determinados por quien los ha instituido, por Jesucristo; por lo tanto instituir un Sacramento equivale a determinar, por parte de Jesucristo, su materia y su forma concretas.

Es necesario, pues, que hayan sido determinados divinamente los elementos sensibles que han de utilizarse en los sacramentos (ST III,q.60); y lo mismo puede decirse de la forma, asumiendo así las categorías del hilemorfismo aristotélico de materia y forma. Santo Tomás especifica que por las palabras, es decir por la forma, alcanza su significación la materia sacramental (ST III,q.60 a.7).

c. El Sacramento como acción.

Santo Tomás interpreta la célebre fórmula de San Agustín en la que propone que al venir la palabra sobre el elemento se hace Sacramento como si fuera una palabra visible, y edifica la estructura de su pensamiento acerca de la naturaleza del Sacramento sobre estas tres categorías:

1. La materia de cualquier Sacramento contiene una virtud instrumental en orden a causar la Gracia.
2. Tal virtud, que no radica de manera permanente en la materia, fluye hasta el hombre cuando la materia es aplicada.
3. Con la aplicación de la materia es que queda santificado el hombre, por lo que el Sacramento propiamente dicho se da tan solo cuando se aplica la materia.

III.D. Proceso de la Terminología Sacramental.

1. El “Sacramentum”, y la “Res Sacramenti”.

Hugo de San Víctor había ya distinguido entre el Sacramento exterior y el efecto interior del mismo; distinción que le serviría para proponer con toda claridad que lo exterior, lo material del signo, el Sacramentum, y que lo interior, lo invisible y espiritual, es la Res Sacramenti o la virtud del Sacramento. Puso como ejemplo los bautismos de Juan y de Cristo, los cuales fueron iguales en cuanto al signo externo pero no en cuanto a sus efectos, porque en el de Juan sólo hubo Sacramento pero no remisión de los pecados, y en el de Cristo hubo Sacramento y virtud del Sacramento, virtud que consiste en el perdón de los pecados (De Sacramentis II,VI,6 y I,IX,2).

Ampliando la aportación anterior, Santo Tomás de Aquino describe los sacramentos de la siguiente manera:

- 1º. El Sacramentum Tantum, es el Sacramento visible y exterior, lo que constituye el símbolo.
- 2º. Res et Sacramentum, es el carácter que recoge a la vez la significación del signo exterior (Sacramentum), la justificación significada (Res Sacramenti), y la Gracia como justificación interior.

Por Sacramento se entiende lo que es signo de Gracia.

Por Res se entiende el efecto producido por el Sacramento válido.

Sacramentum Tantum es el signo sacramental sensible, considerado en sí mismo.

Res et Sacramentum contiene lo que es efecto del Sacramento (Res), y al mismo tiempo significa ulteriormente la colación de la Gracia (Sacramentum).

Santo Tomás escribió que *character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et es Sacramentum respectu ultimi effectus*. (El carácter sacramental es cosa respecto del Sacramento exterior, y es Sacramento respecto al efecto último ST III,q.63, a.3).

Ya en la formulación de Hugo de San Víctor se había distinguido entre el Sacramento exterior y el efecto interior del mismo, distinción que serviría para proponer con toda claridad que lo exterior, lo material del signo, es el Sacramentum, y que lo interior, lo invisible y espiritual, es el Res Sacramenti.

2. Materia y forma.

Tanto en Hugo de San Víctor como en la Summa Sententiarum y en Pedro Lombardo aparecen referencias a la “forma”, pero nunca en el sentido restrictivo que más tarde habría de conseguir, sino en el genérico equivalente a la manera de administrar el Sacramento. El paso hacia la comprensión de la materia y la forma como elementos

constitutivos del Sacramento se dio a partir de la aplicación del hilemorfismo; se inició aproximadamente en el último tercio del siglo XII y comenzó a fijarse en el siglo XIII con Guillermo de Auxerre.

Fue sin embargo Santo Tomás quien le confirió un valor decisivo a la terminología sacramental: Las *palabras* deben tomarse como la forma de los sacramentos, y las *cosas* como materia de los mismos (ST III, q.60.a.7).

Esta terminología llegó al Concilio de Florencia, en cuyo Decreto a los Armenios quedaron definitivamente acuñados para la Teología los términos de *materia* y *forma*, pues el Concilio los empleó para describir la estructura de los signos sacramentales.

CAPÍTULO IV: LUTERO Y CALVINO: EN LA CRISIS SACRAMENTAL DEL SIGLO XVI.

IV.A. La Crisis Luterana del Siglo XVI.

IV.A.1. Visión de Conjunto.

Para Martín Lutero la naturaleza de la Iglesia se reducía a ser espiritual y escondida, y a partir de ese postulado fundamental concluía que el único vínculo de unión posible entre quienes pertenecen a la Iglesia es el de la comunión de los santos. De esta manera si en lo externo, en su estructura temporal, la Iglesia no tiene un sentido fundamental, tampoco lo deben tener los sacramentos como signos sensibles de ella. La vigencia de los sacramentos, en cuanto que son signos sensibles de la Gracia invisible, no tiene sentido precisamente por la misma razón de su visibilidad. Lutero no podía admitir una visibilidad causal en el signo sacramental, cuando no la había aceptado previamente en la Iglesia.

Lutero fue incapaz de sentar las bases para construir el edificio de una eclesiología con rasgos universales y visibles; sin embargo acertó al apoyarse en la Patrística para asegurar que el hombre cristiano se explica a partir de su realidad sacerdotal, en cuanto que por la fe y el Bautismo participa del sacerdocio de Jesucristo, pero no supo construir para el hombre un hogar común, es decir, no supo edificarle una eclesiología dentro de la cual llevase a término su propia realidad sacerdotal y cristiana.

Por otra parte, la Cristología de Lutero es una constante revaloración de la obra salvífica llevada a cabo por Dios omnipotente, que permanece invisible en el interior de cada hombre, reduciendo al máximo la mediación de los signos externos.; de allí el mínimo aprecio que Lutero siente por la naturaleza humana de Jesucristo y, en consecuencia, por la Iglesia como institución externa, y por los sacramentos como signos sensibles que son.

IV.A.2. La institución de los Sacramentos.

Lutero hizo suya una sentencia escolástica en la que se afirma que la Iglesia no puede instituir sacramentos. Por sí misma esta consideración luterana no constituye una novedosa aportación al cuerpo doctrinal de la Sacramentología, pues en el siglo XVI era ya un patrimonio de la Teología, pero Lutero le dio a la palabra instituir un significado personal al afirmar que es lo mismo determinar de una manera concreta el signo sacramental, es decir precisar lo que hoy llamamos su materia y su forma, que instituir un sacramento.

Esta misma era la doctrina de Santo Tomás y de la Tradición; para ambos la institución de los sacramentos fue un acto en el cual Jesucristo determinó de manera explícita la materia y la forma de cada uno de ellos. Santo Tomás sacó en conclusión que a partir de la institución divina el efecto causal de la Gracia quedó vinculado a la estructura material del signo sacramental, el cual fue determinado de una forma concreta en el mismo momento de su institución.

Sucedía así que cuando Lutero sostiene que los signos sacramentales deben de haber sido instituidos por Jesucristo entronca en la más genuina corriente de la tradición teológica, pero se aleja de ella al considerar como Sacramento solamente aquel signo que ha sido explícitamente determinado por Jesús.

IV.A.3. La comprensión de los Sacramentos.

Lutero rechazaba de manera absoluta la idea de que la gracia sacramental dependiera de determinada acción realizada por un hombre; se negaba a aceptar la mediación de un signo ejercido por un hombre para conseguir la gracia santificante que ha de recibir otro hombre. Aceptaba como sacramentos solo aquellos signos en los que por institución divina va incluido siempre el perdón de los pecados, y rechazaba como sacramento todo signo que no concluye en el perdón. Nunca llegó a advertir que los sacramentos no se agotan en el efecto sanante del perdón, y les negó todo el efecto cristológicoeclesial que permite a quienes los reciben quedar capacitados para ejercer acciones muy específicas en la Iglesia.

Si Lutero hubiese seguido globalmente a San Agustín en su exposición sobre los sacramentos en lugar de hacerlo sólo parcialmente, habría advertido que los sacramentos tienen además de su efecto sanante otra dimensión eclesial, pero al no aceptar todo el planteamiento de San Agustín solo lo entendió en parte.

IV.A.4. Los Sacramentos, signos de la Fe.

La concepción luterana de los sacramentos viene a sostener que sólo en la medida en que el hombre crea que Dios le otorgará su misericordia por la fe que profese en un sacramento, este le resultará eficaz.

La doctrina de Lutero enseña que la fe es el lazo de unión entre el signo sacramental (*el sacramentum tantum*) y el efecto mismo del Sacramento, que es la Gracia (*res sacramenti*). El planteamiento de Lutero peca de radical al vincular en forma exclusiva el efecto del Sacramento a la fe del creyente, y desde este planteamiento niega que el

signo sacramental cause la Gracia en virtud de lo obrado, es decir, *ex opere operato*. Para Lutero la eficiencia de los sacramentos depende en exclusiva de la fe, y no de alguna otra capacidad inherente en ellos. Para la Teología Católica es artículo de fe creer que los sacramentos causan la Gracia *ex opere operato*, y que algunos de ellos imprimen carácter, pero estas dos formulaciones fueron calificadas por Lutero de diabólicas. Hay textos suyos en que claramente desprecia la eficacia *opere operato* y la doctrina del carácter sacramental: En su obra *De Captivitate Babylonica* dice que el carácter lo imprime el Papa, ignorándolo Cristo (6,567,19); y en un sermón pronunciado el 25 de mayo de 1528 declaró con toda contundencia que las obras externas de los sacramentos no hacen nada que sirva para la salvación, la cual depende exclusivamente de la fe; veamos a continuación con más detenimiento la doctrina luterana sobre estos dos puntos.

IV.A.5. ¿Admitió el "ex opere operato"?

Lutero jamás hizo suya la formulación escolástica que habla del efecto *ex opere operato*, ni tampoco la que se refiere al *carácter sacramental*, y en este aspecto, aunque no coincidiendo exactamente, se sitúa muy cerca del pensamiento de los teólogos medievales al asegurar que es la acción del Espíritu Santo, operada a través del ministro que oficia, la que da su eficacia al Sacramento; así lo expuso en el sermón de Pascua del año 1529, donde comentó el texto de Jn 29,1923. En otro sermón del año 1536 (WA 49,140,3638) enseñó que cuando un párroco bautiza o absuelve no lo hace en nombre propio, sino en cuanto ministro enviado para pronunciar la Palabra de Dios; sus acciones son fruto de una potestad divina, de una virtud que proviene de Dios, y que por tanto no es humana.

IV.A.6. ¿Admitió el carácter sacramental?

Escribió Lutero en un discurso hipotético, dirigido a un sacerdote católico que fundamentaba sus acciones sacramentales en el carácter sacerdotal que le fue conferido: "tu ordenación, y la Consagración que haces, no son más que blasfemias y experimentos contra Dios" (WA 38,200,1719).

Lutero negó insistentemente que los sacramentos imprimieran carácter, sobre todo durante el año de 1520; sin embargo en fechas posteriores comenzaría a admitir como válidos ciertos comportamientos, y a proponer ciertas normas pastorales que reflejan su aceptación de que en el sujeto pervive de manera estable un determinado efecto otorgado por los sacramentos. En más de una ocasión sostuvo que el ministerio sacerdotal instituido por Jesucristo permanece activo incluso entre los herejes y cismáticos; admitió, pues, que el ministerio conferido por el Sacramento ha impreso en el alma del receptor la capacidad para realizar en la Iglesia determinadas acciones, al margen de su disposición subjetiva. Es cierto que en esas ocasiones no menciona el término *carácter*, pero el contenido de su mensaje corresponde a la doctrina católica sobre el carácter sacramental.

A partir de 1535, Lutero se decidió a ordenar de manera solemne a los nuevos ministros de la Reforma. Su planteamiento no era ya el de 1520, según el cual debería ser cada comunidad eclesial la que ordenara a sus ministros sino que ahora todos los ministros protestantes serían ordenados en Wittenberg, con la expresa intención de que predicasen en Evangelio y administrasen los sacramentos allá donde hiciese falta, o donde ellos fueran requeridos por su vocación (WA BR XI,451,11452,15).

Con la ordenación absoluta conferida en Wittenberg, y válida de ejercer en cualquier parte del mundo, Lutero estaba admitiendo un efecto constitutivo y permanente en los ministros ordenados para el servicio de toda la Iglesia. A esta capacidad del cristiano ordenado Lutero jamás la llamó *carácter*, pero en su manera de pensar y actuar estaba admitiendo un efecto sacramental permanente que en lo fundamental coincide con la teología católica.

IV.A.7. Conclusion.

Si al plantearse las cuestiones sacramentales los teólogos católicos y luteranos hubiesen apelado menos a las costumbres rituales y a las formulaciones concretas de sus escuelas, y se hubieran atendido más a las razones fundamentales de los principios que estaban en juego, quizá la Reforma no habría llegado hasta donde llegó. El diálogo en aquel siglo no fue posible, y se produjo la lamentable ruptura en que nos hallamos hoy.

IV.B. La Respuesta del Concilio de Trento.

IV.B.1. Metodología del Concilio.

El Concilio tomó como norma de trabajo formular propuestas concretas, desde la doctrina de la Iglesia, a cada una de las cuestiones planteadas por los reformadores, sin entrar a tratar aspectos que eran discutidos entre los teólogos católicos. Para cada tema se nombró una comisión de teólogos que preparara el temario de la discusión, entresacando las proposiciones de los reformadores de los propios escritos en que las habían formulado. Se redactó así una lista de 35 errores sobre los sacramentos en general, la mayoría de ellos se encontraron en el *De Captivitate Babylonica* de Lutero; veamos los más importantes.

IV.B.2. El número de los Sacramentos.

La negación luterana de los Sacramentos afectaba a una doctrina que se venía enseñando explícitamente desde el Segundo Concilio de Lyon (DS 860), y que había sido refrendada en el decreto formulado por el de Florencia para los Armenios (DS 1310).

La Sagrada Escritura no habla expresamente de siete sacramentos, sin embargo son siete, y solamente siete, los signos sacramentales proclamados por el Concilio de Lyon, descritos después por el de Florencia, y propuestos de una manera definitiva por el de Trento (Teología Dogmática VI, Los Sacramentos, p. 103).

La Patrística, dado el uso tan variado, tan amplio y hasta cierto punto tan impreciso que hizo del término *sacramento*, no pudo llevar a definir el número exacto de ellos. Fue durante la época de la Escolástica, y en la medida que se iba perfilando el concepto de Sacramento, cuando finalmente se determinó que Jesucristo había instituido justamente los siete que conocemos.

El primer esbozo de una lista de los sacramentos lo ofreció Hugo de San Víctor cuando en respuesta a una cuestión afirmó que existen de tres géneros, y otorgó un cometido distinto a cada uno de ellos: Distingue Hugo de San Víctor entre los sacramentos que de forma principal otorgan la salvación al hombre, y aquellos otros que, sin ser necesarios para salvarse, ayudan a la santificación porque a través de ellos actúa la virtud y se adquiere la Gracia con mayor abundancia. A los primeros pertenecen el Bautismo y la Eucaristía; a los segundos los sacramentales, y al tercer grupo pertenecen aquellos que preparan para otros sacramentos. (De Sacramentis Fidei I,9,7). Hugo de San Víctor no distingue con claridad entre sacramentos y sacramentales porque en su tiempo aun no habían sido precisados estos términos..

Haciendo suya la insinuación de Hugo de San Víctor sobre los Sacramentos Principales, Pedro Lombardo la aplicó al tratar explícitamente de los sacramentos de la Nueva Ley, a los que hizo coincidir con aquellos. Para Lombardo los sacramentos son el Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía, la Penitencia, la Unción Extrema, el Orden y el Matrimonio, los mismos de ahora (Libri IV Sententiarum, dist. 2,1).

Tiempo después Santo Tomás de Aquino partiría de dos aspectos, el penitencial y el cultural, para profundizar teológicamente sobre la razón de que los sacramentos sean siete. Para ello estableció un símil entre la vida corporal y espiritual, y afirmó que así como el hombre tiende hacia la perfección personal y social, procurando a la vez lo que es perfecto y desarraigando lo que es defectuoso, lo mismo ha de ocurrirle en su vida espiritual. Y si en la vida corporal el hombre adquiere la perfección mediante un desarrollo vital que tiene comienzo en su nacimiento, que se perfecciona con el crecimiento y se mantiene mediante el alimento, en la vida espiritual estas tres necesidades quedan cubiertas con los sacramentos del Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía; pero al igual que en la vida corporal pueden surgir enfermedades y el hombre necesita de remedios para vencerlas, así también en la espiritual, en el orden de la Gracia, cumplen este cometido los sacramentos de la Penitencia y la Extrema Unción. Por último, Santo Tomás observa que el hombre puede encontrarse frente a su comunidad de dos maneras: sirviéndola mediante el ministerio del gobierno, a lo cual en la estructura sobrenatural corresponde el sacramento del Orden, o procurando la conservación de sus miembros, que es lo propio del sacramento del Matrimonio. De esta manera Santo Tomás concluye que el número de los sacramentos debe ser precisamente siete.

IV.B.3. Los Sacramentos en su relación con la Gracia.

Lutero propuso que los Sacramentos habían sido instituidos por Dios para nutrir la fe, y que no causaban la Gracia *ex opere operato*, esto lo afirmaba basándose en su principio de la justificación del hombre se obtiene solamente por la fe. En la sesión VII, el Concilio de Trento formuló en forma directa su doctrina rechazando las dos proposiciones luteranas, una que reducía los sacramentos a meras motivaciones de la fe, y otra que se refería a la causalidad sacramental. Estudiaremos estas dos proposiciones de Lutero en forma independiente, porque así fue como las sancionó en Concilio con cánones propios.

a). La Fe y los Sacramentos.

El Quinto Canon de los que fueron dedicados a los sacramentos en general en la sesión VII del Concilio, contiene el anatema a la suposición luterana de que los sacramentos son solo signos que sirven para nutrir la fe; esta condena está expresada con una fórmula empleada por el mismo Lutero: *Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidei nutriendam instituta fuisse, anathema sit* "quien diga que los sacramentos fueron instituidos solamente para nutrir la fe, sea anatema" (DS 1605).

No fue difícil que los padres conciliares llegaran a un acuerdo sobre este punto, porque Lutero chocaba en él contra toda la tradición de la Iglesia; y aunque el Concilio abordó esta cuestión solamente de manera negativa, de rechazo y de condena a la doctrina protestante, su labor no terminó allí, sino que también afirmó, de modo positivo, que los Sacramentos son verdaderos signos de fe.

Ya en la sesión VI el Concilio se había referido por primera ocasión a la relación entre fe y sacramentos, llegando a concretar que el Bautismo es la causa instrumental de la justificación y calificándolo de "Sacramento de la fe", confirmando que sin la fe no puede darse justificación alguna (DS 1529).

Al hablar de la relación entre fe y sacramentos, el Concilio de Trento estaba continuando la corriente teológica que viene desde los santos Padres, pues ya San Agustín se había expresado en términos semejantes, y se vinculaba el Concilio también con el magisterio eclesial que le había precedido, como lo fueron las dos ocasiones en que el Papa Inocencio III había empleado la fórmula "sacramento de la fe", al referirse al Matrimonio en la primera, y al Bautismo en la segunda (DS 769 y 788).

Santo Tomás había subrayado de manera precisa el alcance que tiene la fe en la celebración de los sacramentos; la estudió en su relación directa con la causalidad sacramental al preguntarse si los sacramentos de la Antigua Alianza causaban la Gracia del mismo modo como la causan ahora los sacramentos de la Nueva Ley (TT III,q.66.a.1).

Enseñaba Santo Tomás que la diferente causalidad entre los sacramentos de la Antigua Ley y los de la Nueva depende la distinta manera de creer en uno y en otro momento en la pasión de Cristo: los Padres del Antiguo Testamento se justificaban por la fe que tenían en la pasión futura de Cristo, y los actuales creyentes se justifican por la fe en el presente o en el pasado de su pasión. Los Padres antiguos creían con fe en lo futuro, y los sacramentos correspondientes no causaban en ellos la Gracia *ex opere operato*. En cambio los actuales creyentes confían en lo que ha sido, en lo que ya ha cumplido su eficacia salvífica, por lo que los signos a través de los cuales se aplica el mérito de la pasión de Cristo si son eficaces *ex opere operato*.

Cuando el Concilio de Trento negó que los sacramentos hubiesen sido instituidos para alimentar la fe, como pretendía Lutero, no estaba desvinculando una realidad de la otra, ni proponiendo la fe por una parte y los sacramentos por la otra, sino que estaba estableciendo la unidad salvífica que exige afirmar al mismo tiempo la necesidad de la fe para la justificación y la eficacia de los sacramentos.

Ahora, al describir el Concilio Vaticano II la finalidad de los sacramentos, enumera para ella tres aspectos: la santificación del hombre, la edificación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, y el culto rendido a Dios; y añade la función pedagógica de instruir, pues considera que los sacramentos no solo suponen la fe, sino que por medio de las palabras y los gestos que les son propios, en cuanto signos, la nutren y la robustecen, y por ello son llamados sacramentos de la fe.

b). La Causalidad Sacramental.

La distinción entre los términos *opus operatum*, que significa lo causado por el sacramento, y *opus operans*, u *opus operantis*, empleado para significar el efecto ligado a la disposición del sujeto o a la del ministro del sacramento, es decir, de quien sea el sujeto que lo reciba o quien lo administre, tuvo su origen en el siglo XII y fue Pedro de Poitiers el primero en aplicarla, y rápidamente fue admitida por los teólogos de la época por ser un concepto que se encontraba respaldado por la autoridad de San Agustín, fue así como para mediados del siglo XIII ya era del dominio común. Cuando Santo Tomás de Aquino trató de desarrollar su punto de vista sobre la causalidad de los sacramentos comenzó por establecer la distinción que media entre la *causa principal* y la *causa instrumental*. Para él la *causa principal* es aquella que al obrar produce un efecto similar a su propia naturaleza, y aplicando esta aclaración a la Gracia causada por los sacramentos concluyó que solamente Dios puede ser su causa principal. De la *causa instrumental* dice que no produce la Gracia desde su propia naturaleza, sino por el impulso que recibe de la causa principal, por lo que el efecto que causa no es semejante al instrumento causante sino al agente que lo impulsa. Llevando esta explicación a la Teología Sacramental concluyó Santo Tomás que los sacramentos causan la Gracia en cuanto son instrumentos al servicio de Dios, y que por lo tanto quien la causa es Dios, aunque a través de determinados instrumentos.

El Concilio de Trento definió la fe de la Iglesia en la eficacia de los sacramentos, y propuso con toda claridad que la justificación, en función de la cual son comprensibles los sacramentos, no es debida al mérito de los actos humanos sino al hecho de recibir los sacramentos con la debida disposición. Según Trento, en el proceso ordinario de la justificación del hombre quien otorga la Gracia es Dios, a través de los sacramentos.

IV.C. La Comprensión de los Sacramentos, después de Trento.

Francisco de Vitoria (+1544), introductor de la Suma Teológica de Santo Tomás en la Universidad de Salamanca, publicó la "Suma Sacramentorum Ecclesiae".

Domingo de Sto. (+1560) elaboró un comentario al IV libro de "Las Sentencias".

Melchor Cano (+1560) publicó las "Relaciones de Sacramentos in Genere".

Francisco Suárez (+1617) editó su tratado "De Sacramentis", dejando establecido prácticamente el esquema que seguirían los teólogos posteriores. La concepción suareciana de los sacramentos es clásicamente tomista:

"Sacramento es un signo sensible instituido para conferir cierta santificación, y para significar la verdadera santidad del alma. También podemos afirmar que el sacramento es una ceremonia sagrada y sensible que santifica de alguna manera a los hombres, y que por razón de institución significa la verdadera santidad del alma" (Disp.I, sect.4).

A principios del siglo XIX se inició en Alemania una importante renovación teológica y eclesiológica encabezada por el profesor de Tubinga Juan Sebastián Drey (1777-1853), la cual tuvo como principal exponente a Juan Adam Mohler (+1838), y cuya influencia llegó hasta el Concilio Vaticano II.

Matías José Scheen (+1888) escribió la obra "Los Misterios del Cristianismo" (Edit. Herder, Barcelona 1964), iniciando un nuevo enfoque de la Sacramentología, en ella dice que "Al correr el tiempo el significado de *sacramentum* evolucionó, y se llegó a emplear dicho vocablo para designar ante todo cosas visibles que de una u otra manera contienen un misterio en sentido estricto, y que, por tanto, son misteriosas a pesar de lo visible. En tales cosas el misterio, lo oculto, se une con lo visible, y el conjunto integrado por ambos elementos participa a un tiempo del carácter de sus dos partes; con toda propiedad podría llamársele misteriosacramento" (p. 591-592).

La constitución *Sacrosantum Concilium*, promulgada por el Concilio Vaticano II el año de 1963, es el documento más importante del magisterio conciliar sobre Liturgia y Sacramentología; estuvo precedida por una larga historia de investigación y reflexión teológica que había culminado con la encíclica *Mediator Dei*, del Papa Pío XII (1947). Para la Sacramentología Fundamental son de especial importancia las enseñanzas propuestas en sus números 512, 57, 59 y 61 de la S.C., así como en la introducción.

Mérito especial del Concilio Vaticano II ha sido el incorporar su magisterio sobre los sacramentos en el amplio contexto de una comprensión orgánica de toda la Liturgia.

CAPITULO V.: LOS SACRAMENTOS, SIGNOS INSTITUIDOS POR JESUCRISTO.

V.A. Sobre la Institución Divina de los Sacramentos.

V.A.1. Planteamiento.

El magisterio de la Iglesia, manifestado en los concilios de Florencia, de Trento, y en los escritos del Papa Pío XII, son la base que nos permitirá conocer en su totalidad la doctrina propuesta por la Iglesia, pues nos ofrece un apoyo sólido para cimentar sobre él la investigación del proceso histórico, y para fundamentar la reflexión teológica que permita comprender el significado que tiene la institución de los sacramentos; pero antes es necesario adelantar las diversas maneras de interpretar el hecho de la institución de los sacramentos, al respecto son cuatro las interpretaciones que se han dado.

Primera: La institución inmediata, que sostienen quienes afirman que Jesucristo instituyó inmediatamente, y sin mediación alguna, los siete sacramentos.

Segunda: La institución mediata, que defienden quienes admiten que Jesucristo instituyó determinados sacramentos a través de segundas personas, como pueden haber sido los apóstoles o la Iglesia. Esta fue la opinión de algunos escolásticos, como Hugo de San Victor y San Buenaventura.

Tercera: La institución *in concreto*, es la opinión de los que afirman que Jesucristo especificó la materia y la forma de cada uno de los siete sacramentos, en el momento de su institución. Esta teoría fue defendida por Santo Tomás de Aquino.

Cuarta: La institución *in genere*, sustentada por quienes aseguran que Jesucristo, al instituir los sacramentos, tan sólo determinó en signo como elemento a significar y su finalidad, pero no los elementos significantes, los cuales pueden ser cambiados por la Iglesia. Esta teoría la propuso entre otros el teólogo tridentino Tapper.

Hay que añadir que entre los teólogos escolásticos estuvo vigente el principio fundamental de que la Iglesia no puede instituir sacramentos.

V.A.2. La Postura del Magisterio de la Iglesia.

a). El Concilio de Florencia.

El Concilio de Florencia no especificó directamente que los sacramentos hayan sido instituidos por Jesucristo, sin embargo al revisar el conjunto de la documentación conciliar se ha de concluir que el Decreto para los Armenios propone su origen divino, ya que recurre a la letra del Nuevo Testamento en busca de su fundamento.

Lo que si dijo expresamente el Concilio de Florencia fue que cada uno de los siete sacramentos se configura por la integración de tres elementos: por determinadas cosas, como materia; por ciertas palabras, como forma; y por el ministro que proporciona el sacramento, con la intención de hacer lo que la Iglesia hace (DS 1312).

b). La fe de Trento.

El Concilio de Trento aceptó de manera explícita y directa la institución de todos y cada uno de los sacramentos hecha por Jesucristo, en su Canon Primero sobre los Sacramentos en General (DS 1601), pero al igual que el Concilio de Florencia, el de Trento no especificó el modo como fue llevada a cabo por Jesucristo la institución sacramental, es decir, si determinó la materia y la forma de los sacramentos en el mismo momento de instituirlos, o si los instituyó de manera genérica y mediata sin determinar la materia y la forma de cada uno de ellos, delegando en la Iglesia el poder de determinarlos posteriormente.

En la segunda referencia explícita de Trento, en la profesión de fe promulgada después de haber sido clausurado el Concilio, el Papa Pío V repitió casi de forma literal el texto del Canon Primero.

El Concilio estableció dos importantes principios, al tratar sobre la posibilidad de los laicos de recibir la Comunión bajo las dos especies:

1. La Iglesia tiene potestad para alterar la administración de los sacramentos, menos en aquello que afecte la substancia de los mismos.
2. Esta mutación, aunque posible, no puede llevarla a cabo cualquiera con criterio individual y según su propia determinación (DS 1728).

La competencia para determinar cambios en la administración de los sacramentos queda restringida, según el Concilio de Trento, a la suprema autoridad de la Iglesia; la razón de ello es que se trataría de una precisión ritual que afecta a toda la Iglesia por tratarse de signos de carácter universal, y solamente tendrá facultad de aprobarlos quien goza de potestad universal. Esta doctrina había sido ya formulada por Clemente VI al dirigirse a los Armenios en su carta *Super Quibusdam* (DS 1061), y ha sido asumida también por el Concilio Vaticano II, que en la constitución *Sacrosanctum Concilium* establece lo siguiente:

1. La reglamentación de la Sagrada Liturgia es de competencia exclusiva de la Sede Apostólica, y en la medida que lo determine la ley lo será también de los obispos.
2. En virtud del poder concedido por el Derecho, la reglamentación de la Liturgia corresponde, dentro de los límites establecidos por la ley, a las asambleas territoriales de los obispos legítimamente constituidas.
3. Nadie, aunque sea sacerdote, puede añadir, quitar o cambiar cosa alguna por iniciativa propia en la estructura de los elementos litúrgicos (SC 22,13).

Así es la doctrina que reconoce la capacidad de la Iglesia para modificar los ritos sacramentales y que, al mismo tiempo, limita el ejercicio a las supremas instancias de la autoridad eclesial; ha estado en vigor prácticamente de manera inalterada hasta la fecha.

c). Planteamientos Anteriores al Concilio de Trento.

En la época de la Escolástica (ss XII-XIII) se dieron dos concepciones distintas acerca de la institución de los sacramentos, y ambas han llegado hasta nuestros días. Como representantes de la primera están Pedro Cantor y Alejandro de Hales, y de la segunda Santo Tomás de Aquino.

Alejandro de Hales admitía la institución de los sacramentos en forma mediata, y por tanto a través de los apóstoles, e incluso de la Iglesia. Santo Tomás, por el contrario, propuso siempre la institución de los sacramentos como una acción inmediata de Jesucristo.

Por otro lado, para Alejandro de Hales la materia y la forma rituales no pertenecían a la substancia del sacramento; en cambio, Santo Tomás distingue entre los elementos que corresponden a la esencia, en concreto la materia y la forma, y los que atañen solamente al ornato de la acción sacramental, como pueden ser todos los gestos y las oraciones que acompañan a la celebración litúrgica. Estos ritos o adornos pueden haber sido instituidos por hombres, mientras que los primeros, por afectar a la substancia del sacramento, tan solo pueden haber sido instituidos por Jesucristo.

Los escolásticos elaboraron dos concepciones diferentes en torno a la institución de los sacramentos; una y otra coincidían en afirmar que Jesucristo es el autor de ellos, sin embargo se diferenciaban entre sí al precisar la forma en que los había instituido, si mediata o inmediatamente.

d). Neutralidad del Concilio de Trento.

Los padres conciliares de Trento buscaron una razón que les permitiera establecer que se administrara la Comunión a los laicos exclusivamente mediante la especie del pan, mientras que los protestantes sostenían que debía ser bajo las dos especies del pan y el vino. El Concilio hizo uso entonces de una facultad que, según su propia manera de expresarse, es universal y se extiende a todos los aspectos de la sacramentalidad, menos aquellos en que se afecte la substancia del sacramento, *salva illorum substantia*.

Como ya se ha dicho, en el Concilio estuvieron presentes las dos maneras de pensar en la institución de los sacramentos que se venían fraguando desde los primeros días de la Escolástica, sin embargo el Concilio no quiso intervenir en la discusión entre ellas y se mantuvo fiel al principio que previamente había establecido, e imparcialmente afirmó que es Jesucristo quien ha instituido los siete sacramentos, y que la Iglesia tiene poder para actuar sobre ellos en todo, menos en su substancia. Pero en Trento no se llegó a precisar el modo como Jesucristo los instituyó, si en forma concreta o genérica, si especificando la materia y la forma o insinuando tan solo genéricamente el signo sacramental; en esto el Concilio no intervino.

Hay que hacer notar que según los teólogos Eck y Tapper existen datos históricos que permiten establecer una precisión teológica sobre el significado de la institución sacramental. La institución de un sacramento, dicen, radica en que Jesucristo estableció su signo en función del efecto particular que produce (la Gracia), pero no radica en la determinación concreta del signo. Tomemos, por ejemplo, el texto bautismal de Marcos 16,16, en donde el signo del Bautismo radica en la ablución acompañada de un acto de fe, y ordenada a conseguir la salvación: "El que crea y sea bautizado, se salvará...". En este texto, que tiene sin duda un valor institucional, no se hace referencia alguna a si la fórmula que se utilizará será la cristológica o la trinitaria, y con el tiempo ambas se usaron, ni tampoco al modo como se ha de administrar el agua, si por inmersión, por infusión o por aspersion; lo único establecido en él es una profesión de fe y una ablución.

Lo exacto, a partir de los datos neotestamentarios, es afirmar que para la institución del Bautismo Jesucristo no determinó ningún rito más allá del acto de fe y la ablución. Tan signo bautismal en la ablución cuando se administra por inmersión como cuando se da por infusión o por aspersion, y tan válida es la profesión de fe trinitaria como la cristológica, ya que en este texto no se ha determinado ninguna de las dos opciones. A partir de esta reflexión se ha de afirmar que la substancia del sacramento no radica en la materia y la forma, como lo había dicho Pedro Lombardo y repetido algunos escolásticos, sino en la razón de signo al que Cristo vinculó el efecto salvífico, y que ha de ser mantenido siempre. Sobre esta razón de signo no tiene poder la Iglesia, aunque sí lo tiene sobre el modo concreto y ritual como ha de expresarse el signo en la administración del sacramento.

e). Pervivencia después de Trento: el proceder de Pío XII.

Pío XII hizo suya la doctrina de Trento acerca de la institución de los sacramentos, repitió que todos y cada uno de los siete sacramentos han sido instituidos por Jesucristo, y propuso nuevamente la doctrina sobre la limitación del poder de la Iglesia en lo relativo a la substancia del sacramento.

A partir de estos dos principios tridentinos se ha de concluir que la materia y la forma del sacramento del Orden no fueron determinados por Jesucristo al instituirlo, porque de haber sido así la Iglesia no los hubiera podido cambiar antes, ni los podría modificar ahora. La constitución *Sacramentum Ordinis* de Pío XII invita a los teólogos a retomar esta problemática que desde hace siglos se viene planteando

V.B. Del Sacramento Unico a los Siete Sacramentos. (Planteamiento de K. Rahner).

V.B.1. Introducción.

Considerando a Karl Rahner como el máximo exponente del saber sacramental contemporáneo, trataremos de entrar en diálogo con su pensamiento. La concepción sacramental de Rahner se basa en tres presupuestos íntimamente relacionados entre sí:

1º. Se apoya en la verificación histórica de los datos, tanto bíblicos como patrísticos, para poner en tela de juicio la institución de los siete sacramentos.

2º. Se fundamenta en la terminología utilizada por el Concilio Vaticano II, que denomina a la Iglesia Sacramento de Salvación.

3º. Parte de la comprensión de los siete sacramentos, como acciones deducidas del sacramento original que es la Iglesia.

Rahner parte de los problemas históricos planteados en torno al origen de los sacramentos, para fundamentar las razones dogmáticas con que intenta resolverlos; así lo dice él mismo al exponer las dificultades que existen para poder precisar, con rigor histórico, la institución divina de la mayor parte de los sacramentos. En su obra 'La Iglesia y los Sacramentos', página 76, se refiere, sobre esto, a la Confirmación, La Unción de los enfermos, el Orden y el Matrimonio.

V.B.2. La Iglesia, como Sacramento.

Reconocerle a la Iglesia el título de sacramento no es una aportación novedosa del Vaticano II, pues el mismo Concilio se apoya en San Cipriano para denominarla 'sacramento de unidad' (LG 9; San Cipriano, epístolas 69,6; De Catholicae Ecclesiae Unitate 7).

Después de la época patrística el término sacramento, en su acepción eclesial, había desaparecido de las formulaciones teológicas; entre los siglos V y XIX solamente el historiador del Dogma Luis Thomassin utilizó el término 'sacramento' con referencia a la Iglesia (Cfr. Ramón Arau, Tratado General de los Sacramentos, Madrid 1994). Fue en el ambiente de los patrólogos y de los liturgistas ingleses y alemanes del siglo XIX donde comenzó la recuperación de esta acepción. Denominar a la Iglesia sacramento volvió a ser bastante normal entre los teólogos del siglo XX; en 1917 el dominico francés Sertillanges llamaba sacramento a la Iglesia, y lo mismo hicieron H. Dieckemann, H. Keller, C. Feckes y otros (L'Église II, París 1917, p. 1).

A O. Semmelroth se debe la primera sistematización de esta idea, expuesta en su obra 'La Iglesia como Sacramento Original' (1953); a partir de ella los teólogos alemanes se dieron a la tarea de tratar a la Iglesia como el sacramento prístino, y capitaneados por K. Rahner fueron muchos los que hicieron suyo este planteamiento. De hecho, esta doctrina entró en el Concilio Vaticano II por conducto de los teólogos alemanes, y su texto fundamental está el Lumen Gentium 1, donde dice: "La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo, e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano". Esta misma idea aparece también en LG 48, SC 26, AG 1 y 5, GS 42 y 45.

El texto de LG 1 no define a la Iglesia como sacramento, sino que la presenta analógicamente a la manera de sacramento. El 'Veluti Sacramentum' del texto latino tiene una gran importancia, y sirve para comprender desde un primer momento el alcance dogmático que el Concilio concede a su expresión; pero no cabe pensar que el Concilio identifique a la Iglesia con los sacramentos, como si se tratara de un sacramento más entre los siete, porque lo que el Concilio afirma es que la Iglesia tiene una estructura que es similar a la de los sacramentos.

Así como Jesucristo es, desde la unión hipostática, el instrumento y el signo de la Gracia, también la Iglesia, desde la unión con su cabeza que es Cristo, ejerce una función mediadora en la redención del hombre, y es signo permanente de la presencia de Dios; por eso se puede decir que la Iglesia opera como si se tratase de un sacramento.