

CAPÍTULO 2

TEOLOGÍA DE LOS SACRAMENTOS EN LOS ÚLTIMOS SIGLOS

HAY QUE ESPERAR al segundo milenio para que los teólogos se preocupen de sistematizar sus reflexiones teológicas sobre los sacramentos. A partir del siglo XII algunos intentaron precisar la noción de *sacramentum*, determinar su número y especificar el tipo de eficacia que les es propia. La reflexión teológica no sólo se centró sobre cada sacramento o grupo de sacramentos, sino que se hizo más global, de tal modo que así surgió el tratado sobre los sacramentos en general (*De sacramentis in genere*). Lo que por una parte puede parecer un avance, por otra se convierte en un estrecho callejón a través del cual se pierden de vista los grandes horizontes abiertos en el primer milenio por medio de la comprensión de los sacramentos como *mysterion* e imagen o símbolo.

La reforma protestante centró gran parte de sus críticas en la praxis y teología sacramental de la Iglesia de Roma. Tal vez la respuesta a sus objeciones llegó tarde. El movimiento litúrgico de comienzos de este siglo y sobre todo el concilio Vaticano II han introducido en la Iglesia una reforma litúrgico-sacramental de gran alcance. Es a partir de los horizontes reabiertos por el concilio desde donde ha de emprenderse toda nueva reflexión sistemática sobre los sacramentos.

1. La devaluación de la calidad simbólica: Primeros tratados sobre los sacramentos

1.1. Pérdida de la noción de símbolo

Ya a comienzos del siglo XI el concepto de signo se había desvinculado de su trasfondo místico. Para Berengario de Tours († 1088), signo y significado eran diferentes; lo significado no está realmente presente en el signo; solamente como mera referencia intelectual. Berengario aceptaba la noción agustiniana de sacramento como signo de una realidad sagrada; pero no advertía que los presupuestos intelectuales desde los que entendía el signo eran ya muy diferentes¹. Esto le trajo problemas, sobre todo en la explicación de la presencia de Jesucristo en el pan y vino eucarísticos.

Los adversarios de Berengario quedaron también prendidos en los mismos presupuestos intelectuales de su antagonista. Contrapusieron *sacramentum* a *veritas*, signo a realidad. Su noción del signo era tan extrínseca como la de Berengario. Según este planteamiento, Jesucristo estaría presente en la eucaristía “non solum sacramento sed in veritate”². Berengario y sus adversarios estaban ya muy lejos del trasfondo cultural platónico propio de la patrística.

En este tiempo se siente la necesidad de restringir el área de “lo sacramental”, y por eso se empezó a buscar una definición de sacramento más precisa.

1.2. Hacia una definición del sacramento

a) *Un nuevo contexto: el deseo de saber*. No es extraño que sea precisamente el siglo XII el momento en que encontramos las primeras definiciones de “sacramento”. Ese momento histórico se caracterizó por una gran curiosidad intelectual. Florecieron las escuelas. Laon era el mayor centro teológico. Anselmo, benedictino, arzobispo de Canterbury (1033/34-1109), atraía estudiantes de todas las partes del mundo. Otro

¹ Cf A. CAPRIOLI, *Alle origini della “definizione” di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo*, en “Scuola Cattolica” 102 (1974) 718-743.

² “No sólo en sacramento (signo) si no en verdad”: DS 690.

gran maestro era Abelardo, filósofo y teólogo francés (1079-1142), uno de los pensadores más originales e influyentes del siglo XII.

París se convirtió en la heredera del esplendor de Atenas. Las escuelas parisinas eran numerosas: la escuela de Notre-Dame, de Sainte-Geneviève, la escuela de San Víctor. El latín, lengua universal, permitía la transmisión de las ideas en toda Europa. La filosofía ocupaba un lugar importante entre los saberes. El *Timeo* de Platón estaba a la base de toda enseñanza filosófica. Se produjo colateralmente un renacimiento de los estudios de derecho romano, sobre todo en Bolonia; a partir del 1140 Graciano realizó una copilación de los documentos canónicos anteriores; de lo cual se sirvió la Iglesia para reivindicar el poder espiritual y temporal en la sociedad, llevándola a una sacralización excesiva.

b) *Un gran tratado sobre los sacramentos: Hugo de San Víctor.* Hugo de San Víctor, teólogo y místico († 1141), influenciado por san Agustín y gran admirador del Pseudo-Dionisio³, escribió una obra titulada *De Sacramentis christianae fidei*. Su aportación a la teología sacramental suele ser presentada de forma excesivamente sesgada. Los autores suelen referirse únicamente a su definición de “sacramento”, olvidando que la ofrece en el marco de una reflexión sobre toda la historia de la salvación, desde la creación hasta la consumación. Reflexiona sobre el “opus conditionis” (= creación con todos sus *elementos*) y el “opus restorationis” (= encarnación del Verbo con todos sus *sacramentos*, tanto aquellos que le precedieron históricamente como aquellos que le siguieron posteriormente).

El Verbo encarnado es nuestro rey —dice—. Los santos que le precedieron son los soldados que van delante del rey; los santos que vienen y seguirán viniendo después son los soldados que le siguen. En medio del ejército está el rey. Los soldados tienen diferentes armas, diferentes “sacramentos”, pero el rey y el estandarte es el mismo⁴. También los soldados del enemigo tienen sus sacramentos: los “diaboli sacramen-

³ Escribió un comentario al *De Hierarchia ecclesiastica*, cf PL 175.

⁴ Cf HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis christianae fidei*, Prolog., I: PL 176, 183; cf o.c., II, 11: PL 176,342.

“La semejanza se debe a la creación; la institución, a la dispensación; la santificación, a la bendición. La semejanza depende del Creador; la institución, del salvador; la santificación es administrada por el dispensador”
(HUGO DE SAN VÍCTOR).

ta”⁵. Los sacramentos son para él como “armas para la lucha”. Éstos fueron instituidos cuando el hombre se vio desarmado por el pecado⁶. Como se puede apreciar, ¡Hugo de San Víctor se sirve de la metáfora de Tertuliano! Con todo, hubo un sacramento instituido antes del pecado: el matrimonio. No lo fue para remedio del pecado, sino para ejercer una función⁷.

Es en este contexto global en el que Hugo de San Víctor da su definición de sacramento, “*propria ac perfecta*”⁸: “Sacramento es un elemento corporal o material propuesto externamente de una forma sensible, que representa o actualiza por semejanza la gracia invisible y espiritual, la designa en virtud de la institución (por Jesucristo) y la contiene (para santificación de los hombres)”⁹.

Siguiendo la línea neoplatónica, Hugo de San Víctor repetía incesantemente que la naturaleza, la creación, es signo de Dios: “*Omnis natura Deum loquitur*”¹⁰. Compara a la naturaleza con un libro escrito por la mano de Dios. Dentro de esta perspectiva incluye los sacramentos de la Iglesia: son signos visibles de la gracia invisible. Pero explícita cuál es el origen de ellos: ¡han sido instituidos! Unida a su institución está la fuerza espiritual y santificante que de ellos deriva: la eficacia contra el mal.

Esta definición pone de relieve algunos aspectos que hasta ahora habían pasado desapercibidos: la institución de los sacramentos por parte de Cristo y la eficacia santificadora. No obstante, en esta definición está ausente toda referencia a la

⁵ *Id, o.c.*, col. 312.

⁶ “Tempus est morbi et tempus remedii. In ipsa et propter ipsam instituta sunt sacramenta” (*Id, o.c.*, II, 12: PL 176,313).

⁷ “Quia morbus in homine non fuit qui sanaretur, sed virtus quae exercetur” (*Id, o.c.*, II, 12: PL 176,314).

⁸ Cf *Id, o.c.*, I, IX, 2: PL 176,317.

⁹ *Id, o.c.*, I, 9,2: PL 176,318.

¹⁰ *Id, Eruditionis didascalicae*, 6,5 y 7,1: PL 176,814.

liturgia, a la ritualidad celebrativa, a la oración; no se acierta a decir nada sobre la gracia que en el sacramento o por medio del sacramento se actualiza. Cuando Hugo de San Víctor intentó explicar cómo la gracia podía hacerse presente y transmitirse en el signo, recurrió a la imagen de los sacramentos como “*vasa gratiae*”, “*vasa medicinalia*”, desplazando el acento del signo a la eficacia. Autores medievales como Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvergne y Alejandro de Hales siguieron esa línea y explicaron los sacramentos como instrumentos de la gracia.

¿Cuántos son los sacramentos? Hugo de San Víctor dice, en primer lugar, que hay tres tipos de sacramentos: *a*) aquellos en los que ante todo consiste y se percibe la salvación (agua del bautismo, cuerpo y sangre de Cristo); *b*) aquellos que aunque no son necesarios para la salvación son útiles para ella (agua de aspersion, la ceniza y otros); *c*) aquellos que posibilitan los otros sacramentos (orden)¹¹. Después, en el segundo libro *De Sacramentis* completa esta respuesta, tratando extensamente de los sacramentos del orden, bautismo, confirmación, cuerpo y sangre de Cristo, sacramentos que santifican por medio de la palabra de Dios (ceniza, agua bendita, palmas), matrimonio, votos, penitencia, unción de los enfermos y muerte cristiana¹².

c) Entre el “ex opere operato” y el “ex opere operantis”. Los teólogos de aquel tiempo destacaban, por otra parte, dos cosas importantes: *a*) que el sacramento es obra de Dios (“*opus operatum*”) y no del ministro, el cual sólo actúa por encargo de Dios como instrumento y actúa válidamente cuando se identifica con la *intentio Ecclesiae* (cuando está dispuesto a realizar lo que quiere la Iglesia); *b*) y que el sacramento no es obra del que lo recibe (“*opus operantis*”), aunque solamente será recibido fructuosamente cuando éste no interponga ningún *obex* (impedimento personal). De aquí deriva la doctrina sobre el carácter, que a veces parece tan complicada y que fue desechada por Lutero.

Esta doctrina se elaboró en la segunda mitad del siglo XII: ¡bautismo, confirmación y ordenación son sacramentos irre-

¹¹ Id., *o.c.*, II, IX, 7; PL 176,327.

¹² Cf Id., *o.c.*, II, I-XVI; PL 176,371-595.

petibles e imprimen un carácter indeleble! Se discutía si se trata de una señal visible o invisible. El carácter se entendía como el efecto primero de los sacramentos (*ex opere operato!*), independientemente de la actitud del que lo recibía (*ex opere operantis!*); por eso se le llamaba *res et sacramentum*. Más tarde, santo Tomás explicaría que el carácter es un *signum configurativum* con Cristo sacerdote (consagración permanente) y un *signum distinctivum* (pues diferencia a los que han sido señalados de los demás)¹³. Con todo, los teólogos medievales no llegaron a ponerse de acuerdo.

d) *¡Nuevas perspectivas!* Hugo de Saint Cher († 1263) fue el primero que aplicó a los sacramentos la teoría hilemórfica y comenzó a explicarlos con las categorías de materia y forma. Lo cual cambió en profundidad la perspectiva. Se dedicó una atención particular a la causalidad en el acontecimiento sacramental.

La irrupción del aristotelismo en la alta Edad Media, por otra parte, tuvo su efecto en la doctrina de los sacramentos. En Pedro Lombardo (hacia el 1159 obispo de París), un nombre que no podemos omitir en esta visión panorámica, se mantenía aún la perspectiva agustiniana, aunque se introducía de forma vaga e imprecisa la entonces nueva visión aristotélica, como se puede detectar en la definición de sacramento que da en su *Libro de las Sentencias*: “Se dice propiamente sacramento lo que es signo de la gracia de Dios y forma de la gracia invisible, de tal modo que es imagen y causa de la gracia”¹⁴.

En ella Pedro Lombardo no hace referencia al elemento corpóreo ni a la institución por parte de Jesucristo; se centra en la noción de sacramento como signo y, por primera vez, afirma que el sacramento es causa o fundamento de la gracia de Dios. Cuando se pregunta por el número de los sacramentos, responde taxativamente que “siete”. Había un movimiento coincidente entre canonistas y teólogos sobre esta cuestión del número de los sacramentos, como vamos a ver seguidamente.

¹³ Como el sacerdocio de Cristo es eterno, también el carácter sacramental es indeleble: “Character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae” (*Summa Theologica*, III, q. 63, a. 3).

¹⁴ PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum* IV, dist. 1,4.

“El número diez significa la vida eterna. Porque se compone del tres y el siete. El tres se refiere a la santa Trinidad. El siete se refiere a la doble naturaleza del hombre, que consta de alma y cuerpo, puesto que (el siete) se compone del tres y del cuatro” (PEDRO LOMBARDO).

e) *¿Por qué los sacramentos son siete? ¡El simbolismo!*
De la noción de sacramento depende la respuesta a la cuestión de su número. Es sabido que san Agustín enumeraba centenas de sacramentos o signos de realidades sagradas. San Pedro Damiano hablaba de tres sacramentos principales: bautismo, eucaristía y ordenación¹⁵, y de una múltiple variedad de sacramentos, entre los que enumera complexivamente doce: bautismo, confirmación, unción de los enfermos, consagración del pontífice, unción del rey, dedicación del templo, confesión, el sacramento de los canónigos, el de los monjes, el de los eremitas, el sacramento de las monjas y el matrimonio. Hugo de San Víctor, como acabamos de ver, tampoco tiene una visión delimitada.

Quienes comenzaron a hablar del número septenario de los sacramentos fueron un grupo de canonistas del siglo XII que comentaron el *Decretum* de Graciano (Esteban de Tournaí, Juan de Faenza, Sicard de Cremona) y diversos teólogos que redactaron a mediados de ese siglo *Las Sentencias* (el maestro Simón y, sobre todo, Pedro Lombardo). La unanimidad al respecto se impuso en la segunda mitad del siglo XIII. Pedro Lombardo no ofrece ninguna razón. Con toda probabilidad la respuesta pueda encontrarse en el simbolismo de los números. El hombre medieval veía en ellos misterios ocultos y símbolos altísimos; la teología del siglo XII “resulta en gran medida incomprensible si no se tiene presente el sentido simbólico que los autores de aquel tiempo otorgaban a los números”¹⁶.

El número siete tenía un simbolismo específico: era la suma

¹⁵ Cf PEDRO DAMIÁN, *Opus VI*, c. IX: PL 145,109.

¹⁶ Cf J. M. CASTILLO, *Simbolos de libertad*, Sígueme, Salamanca 1981, 386-387.

del tres (= símbolo de la divinidad) y del cuatro (= símbolo de “lo creado”). Siete era el número perfecto; el número virgen, en el cual se significaba la integridad de la doctrina y la pureza del espíritu; era el número del Espíritu septiforme prometido por Isaías; “por él todo llega a su madurez”, como decía Filón¹⁷. El siete es el número que une lo par y lo impar, lo cerrado y lo abierto, lo visible y lo invisible, sintetiza el movimiento y el reposo, significa la unión del hombre con Dios, el Verbo encarnado. Es, pues, “símbolo de lo sacramental”¹⁸.

El mismo Pedro Lombardo hacía referencia a este simbolismo¹⁹. Entendía los sacramentos como remedios contra los destrozos que produce el pecado: siete son los pecados capitales, siete las virtudes, siete los dones de Dios. Tal vez pueda existir una cierta correlación²⁰. El canonista Sicard de Cremona escribió: “Otros ponen siete sacramentos, de la misma manera que se habla de los siete dones”²¹.

Un siglo más tarde san Alberto Magno explicaba también simbólicamente el porqué del número septenario²²: “Y eso es lo que se dice, que descansó el Señor el día séptimo; lo que se debe explicar según san Agustín por el concepto de causa, es decir, hizo descansar a la criatura racional, no en las obras, sino en Dios; por eso santificó el día séptimo y situó las obras santas en el número septenario; de ahí que son siete las virtudes, siete los dones, siete las bienaventuranzas, siete los sacramentos”.

1.3. *Sacramento, el signo que santifica: Tomás de Aquino*

a) *El aristotelismo de fondo*. El punto de partida del pensamiento tomista es aristotélico y no platónico. Según Aristóteles (384 / 383 a.C- 322 / 321 a.C) lo primero que conocemos es la condición de ser que tienen las cosas materiales sensibles (el

¹⁷ FILÓN, *De officio mundi*, 102-103.

¹⁸ J. DOURNES, *Para descifrar el septenario sacramental*, en “Concilium” 4 (1968), 90.

¹⁹ P. LOMBARDO, *Commentarium in psalmos*, 150.5: PL 191,1295A.

²⁰ Así piensa J. M. CASTILLO, *o.c.*, 391.

²¹ Según un ms. de la Biblioteca Vaticana, Palat. let. 362, citado por J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruges 1948, 504.

²² ALBERTO MAGNO, *De Sacramentis*, i. q. 4 ad 12, ed. Opera Omnia, Westfal 1958, 26,11.

ser que hay en ellas). Ése es el principio unificador de la multiplicidad de todo lo que es. Por esto lo que la inteligencia y la actividad humana captan o manipulan de la realidad es el “ente”. El conocimiento filosófico, o la filosofía primera, “ilumina” las percepciones de los sentidos y abstrae de ellas la imagen del “ser” en general. Rechaza el *chorismos* platónico, es decir, la teoría de que las ideas existan en sí y separadas de los seres contingentes, sus sombras. Para Aristóteles el mundo no se divide en mundo sensible y mundo espiritual, sino que es un único cosmos en el que están unidas indisolublemente la acción del espíritu (como ser) y la acción de la materia (como no-ser). Todo lo que existe y es contingente (los entes, lo individual) tiene buenas dosis de “no-ser”, pero es ahí donde lo supra-individual y espiritual tiene realidad. Para llegar a conocerlo hay que realizar un proceso intelectual de “abstracción”, no de “anámnesis”, como decía Platón. Dios no es el creador, sino “el pensamiento que se piensa a sí mismo” (“*noesis noeseos*”), es el fin hacia el que todos los entes tienden sin alcanzarlo nunca. Es el “motor inmóvil”. Es la pura teoría. No es la práctica. Por analogía, las formas teoréticas son más perfectas que las prácticas (ética, política) y las poéticas (técnica, poética, estética): acercan más a Dios.

En Aristóteles el signo tiene varias dimensiones: ontológica, lógica, retórica. El signo es un instrumento de conocimiento que sirve para dirigir la atención del sujeto cognoscente de un fenómeno a otro, en virtud de cierta conexión que normalmente se encuentra entre los dos²³. El conocimiento que adquirimos a través del signo no siempre es seguro y necesario, sino que a veces pertenece al campo de la opinión. Desde un punto de vista más bien lógico, el signo es una forma de *entimema*, es decir, una forma de razonamiento silogístico, al cual le falta una de sus premisas. Que el signo no es necesariamente portador de un conocimiento científico es evidente en la *retórica*: la demostración a través de signos es característica de la retórica, arte cuyo objetivo no es el conocimiento científicamente fundado²⁴. La retórica se limita a persuadir, no a penetrar en la sustancia de las cosas. El signo es un razonamiento a través del accidente, no de la esencia.

²³ ARISTÓTELES, *Analytica priora*, 70a-7, en *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, W. de Gruyter, Berlín 1960-61.

²⁴ Id., *De arte rhetorica*, 135a-6.

“Es sabio quien conoce todas las cosas, en cuanto le es posible: y no porque tenga la ciencia de cada cosa en su singularidad. Es sabio quien puede conocer las cosas difíciles de comprender para el hombre (¡el conocimiento sensible, que es común a todos y por eso es fácil, no se define como sabiduría!). Y dentro de las ciencias, es más sabio quien tiene un mayor conocimiento de las causas y puede enseñarlas a otros. La ciencia suprema es elegida por sí misma y con la única finalidad de saber, no para obtener beneficios... Se podría pensar que la posesión de la sabiduría sólo corresponde a Dios: ‘Dios sólo puede tener tal privilegio’ (Simónides)... En todo caso, la ciencia superior es aquella que tiene como objeto las cosas divinas” (ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 982a-983a).

Desde una perspectiva aristotélica, la reflexión sobre los sacramentos resulta compleja, difícil. ¿Cómo afirmar que en unos *signos* se exterioriza, se hace presente la realidad oculta? En la mentalidad aristotélica resulta más obvio hablar de “instrumentos” y asumir el lenguaje de las “causas” y de la eficacia.

Tomás de Aquino (1221-1274) redescubrió la obra de Aristóteles y se hizo deudor a ella. Para reconciliar el aristotelismo con el cristianismo hubo de realizar reinterpretaciones y hasta desfiguraciones históricas²⁵. Hubo de afirmar que no solamente la luz natural de la razón nos permite conocer la realidad. La conocemos auténticamente cuando estamos iluminados por la luz de la fe (*lumen supernaturale*). Se vio precisado a prescindir, romper en un determinado momento con la teoría aristotélica, al afirmar que en la eucaristía los accidentes de pan y vino permanecían sin sujeto de inhesión o sustancia, consciente de que en este punto estaba en contradicción con la doctrina aristotélica²⁶. Se trataba de un auténtico *sacrificium intellectus*.

²⁵ Cf MAX MÜLLER y A. HALDER, *Breve Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1976, 427.

²⁶ Cf *S.Th.*, III, q. 77, a. 1.

b) *Los sacramentos, ¿culto a Dios o mediaciones de la gracia?* Santo Tomás escribió sobre los sacramentos en varias de sus obras²⁷. En ellas se manifiesta continuador de las definiciones clásicas de sacramento (Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo), aunque con ciertas modificaciones: el sacramento no es *vasum gratiae* (el recipiente que contiene el remedio contra el mal), sino que el sacramento es *remedium*, no es solo *signum rei sacrae*, sino *signum sacrans*²⁸. La noción de causalidad pone su impronta en el signo.

Sobre santo Tomás fueron ejerciendo un influjo cada vez mayor los escritos del Pseudo-Dionisio, lo cual se pone de manifiesto sobre todo en la redacción de la *Summa Theologica*. Ya habla de los sacramentos en la II-II cuando trata sobre la virtud de la religión, es decir, los actos a través de los cuales el hombre se religa a Dios (actos interiores de devoción²⁹ y oración³⁰, actos exteriores corporales de adoración³¹, ofrendas y sacrificios³² o votos³³, o por el uso de las cosas sagradas en los sacramentos³⁴); la perspectiva adoptada es moral y con ella intenta incluir los sacramentos en los actos religiosos con los que todo creyente se pone en relación con Dios. En este contexto, los sacramentos no son comprendidos, ante todo, como manifestaciones de la acción de Dios en favor del hombre, como signos y mediaciones de la gracia; por eso santo Tomás precisa que es mejor tratar de ellos en la tercera parte³⁵.

Justamente es en la III donde santo Tomás nos ofrece un auténtico tratado “De sacramentis in communi” con cinco apartados:

- ¿Qué es el sacramento? (q. 60).
- Sobre la necesidad de los sacramentos (q. 61).
- Sobre los efectos de los sacramentos (qq. 62-63).

²⁷ En el *Scriptum (Commentarium) in libros sententiarum* (1254-1256), en la *Suma contra gentiles*, libro IV (1258-1268) y en el *De articulis fidei et sacramentis ecclesiae* (1258-1268).

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *IV sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2 y ad 4.

²⁹ ID., *Summa Theologica*, II-II, q. 82.

³⁰ *Summa Theologica*, II-II, q. 83.

³¹ *Summa Theologica*, II-II, q. 84.

³² *Summa Theologica*, II-II, qq. 85-87.

³³ *Summa Theologica*, II, q. 88.

³⁴ *Summa Theologica*, II-II, qq. 89-91.

³⁵ Cf *Summa Theologica*, III, q. 89, prolog.

- Sobre las causas de los sacramentos (q. 64).
- Sobre el número de los sacramentos (q. 65).

La perspectiva adoptada es teológico-cristológica. Después del tratado sobre el Verbo encarnado estudia los sacramentos, que son las mediaciones a través de las cuales se comunica y aplica a los creyentes la salvación de Cristo, y precisamente tienen una estructura análoga a la del Verbo encarnado³⁶.

“Se llama propiamente sacramento lo que está ordenado a significar nuestra santificación. En la santificación pueden considerarse tres realidades:

- *la causa eficiente, que es la pasión de Cristo;*
- *la causa formal, que consiste en la gracia y en las virtudes;*
- *la causa final última, que es la vida eterna.*

Pues bien, estas tres realidades son significadas por los sacramentos. Por esto el sacramento es:

- *signo conmemorativo del pasado, es decir, de la pasión de Cristo;*
- *signo demostrativo del fruto producido en nosotros por su pasión, es decir, de la gracia;*
- *signo profético, es decir, pre-anuncio de la gloria futura” (TOMÁS DE AQUINO).*

c) *Signos del misterio total de Cristo.* Según Tomás de Aquino los sacramentos pertenecen al género de los signos sagrados: “son signos de una realidad sagrada en cuanto que santifica a los hombres”³⁷. Corrigió su opinión antecedente, expresada en el *Comentario a las Sentencias*, donde los entendía como instrumentos para causar la gracia, o remedios contra el pecado. El sacramento cristiano es aquel signo en el que

³⁶ *Summa Theologica*, III, q. 60, prolog.; cf. A. M. ROGUEI, *S. Thomas d’Aquin. Somme théologique: les sacrements*, ed. de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome 1951.

³⁷ *Summa Theologica*, III, q. 60, a. 1.

confluyen las tres dimensiones del tiempo salvífico (pasado, presente y futuro) y en el que se expresan las tres formas de causalidad santificadora (eficiente, formal y final). Nuestra santificación, pneumatización, como superación del pecado y configuración con Jesucristo, tiene su origen en el acontecimiento pascual (“passio et resurrectio Christi); es lo que santo Tomás llama “causa eficiente”. La santificación actúa en nosotros a través del acontecimiento de la gracia y las virtudes, por las cuales el Espíritu nos configura con la santidad y justicia de Dios; Tomás las denomina “causa formal” de nuestra santificación. Esta santificación no ha llegado aún a su plenitud en nosotros: está presente como tensión hacia el futuro, porque la gracia es la gloria en la peregrinación y la gloria es la gracia en la plenitud; la vida eterna ejerce por eso un admirable influjo de “causa final” que nos atrae hacia la santificación definitiva³⁸. El sacramento es comprendido por santo Tomás como un admirable signo tridimensional en tensión temporal: significa el pasado que actuó nuestra santificación (*rememorativo* de la pasión de Cristo), el presente que nos configura con Cristo (*indicativo* de la gracia que actúa en nosotros) y el futuro de la plenitud de santidad hacia el que caminamos (*prognóstico* de la gloria)³⁹.

El signo sacramental no está formado únicamente por las realidades materiales que utilizamos en ellos. Estas realidades sensibles pueden tener muchos significados; por eso es necesario que sean precisadas con más detalle por medio de la palabra; la palabra completa la condición de signo de las cosas⁴⁰. Por esto la palabra tiene la preeminencia sobre el elemento visible. Lo más importante en la palabra en cuanto signo

³⁸ “Sin embargo, la santidad, realidad sagrada de la que el sacramento deriva su nombre, es una realidad traducida más bien en términos de causa formal o final. La palabra sacramento no implica, pues, siempre la idea de causalidad eficiente”, (*Summa Theologica*, III, q. 60, a. 1, ad 1).

³⁹ *Summa Theologica*, III, q. 60, a. 3.

⁴⁰ “La condición de signo se da con mayor perfección en las palabras que en las cosas. Y por esto en los sacramentos, se realiza en cierta manera una unidad, a partir de las palabras y de las cosas, como de la materia y la forma, en cuanto la condición de signo de las cosas se completa por medio de las palabras” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 60, a. 6, ad 2). “En los sacramentos las palabras son como la forma, y las cosas sensibles como la materia. Pero en todas las cosas compuestas de materia y forma el fundamento determinante es la forma, que al mismo tiempo es el fin y el límite de la materia” (*Summa Theologica*, III, q. 60, a. 7).

sacramento es el sentido, no el sonido material; por esto la palabra no está ligada a un idioma determinado⁴¹.

d) *Signos e instrumentos del Verbo encarnado*. Santo Tomás subordina la noción de causalidad a la de signo: “sacramentum est in genere signi”⁴²; pero advierte que a su concepción aristotélica de signo le falta algo: “Es necesario decir (*necesse est dicere*) que los sacramentos de la nueva ley causan de alguna manera la gracia”⁴³.

Y ¿cómo se explica esta causalidad? Los sacramentos no son sólo una ocasión o una disposición que mueve a Dios a conceder su gracia (*causalidad dispositiva*), sino que “realizan aquello que significan (*quod figurant*)”. El signo es la mediación de la gracia. El signo sacramental no puede causar sino a través de la significación. El signo es otra forma de causalidad; es causalidad instrumental de la cual se sirve la causa principal. Unas cuarenta veces aparece en las obras de santo Tomás la fórmula de san Juan Damasceno: “humana natura in Christo erat velut organum divinitatis”; esta fórmula se convierte en la *Summa Theologica* en un axioma de la cristología tomista: instrumento de la divinidad es la humanidad de Cristo y son los sacramentos; la diferencia entre ambos instrumentos consiste en que la humanidad es “instrumentum coniunctum” y los sacramentos son “instrumentum separatum”⁴⁴. Los sacramentos son los sacramentos del Verbo encarnado, de quien ellos recaban su eficacia y a quien se conforman en cuanto que unen “el verbo” —la palabra— a la cosa sensible⁴⁵. Los sacramentos de la antigua alianza no eran eficaces porque sólo significaban “promesas” y fe en lo que había de suceder, pero todavía no había sucedido. Los sacramentos de la nueva alianza, en cambio, son signos de la realidad acontecida, de la promesa realizada. Por eso “contienen y causan la gracia”⁴⁶.

⁴¹ Ib.

⁴² *Summa Theologica*, III, q. 60, a. 1.

⁴³ *Summa Theologica*, q. 62.

⁴⁴ *Summa Theologica*, III, q. 62, a. 5.

⁴⁵ *Summa Theologica*, III, q. 60, prolog. Para todo este apartado, cf. H. F. DONDAINE, *La définition des sacrements dans la Somme théologique*, en “RSPT” 31 (1947) 213-228; A. M. ROGUET, *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique: les sacrements*, ed. de la “Revue des Jeunes”, Paris-Tournai-Rome 1951.

⁴⁶ *Summa Theologica*, III, q. 61, a. 4.

Santo Tomás insiste tanto en la causalidad⁴⁷ porque el pensamiento metafísico no puede representarse la relación entre sujetos o con Dios de otra forma que utilizando el esquema técnico de la causa y del efecto. Sería necesario pasar del esquema técnico al esquema simbólico, el único capaz de representar la apofaticidad de Dios⁴⁸. Por otra parte, la fuerte acentuación de la “palabra” frente a la realidad sensible hizo que el carácter de “misterio” del sacramento pasase a segundo término. El concepto de sacramento se hizo más abstracto. En lugar del arquetipo divino, se puso ahora a Dios como causa.

e) *El número de los sacramentos: argumento de conveniencia.* Santo Tomás de Aquino no asumió la explicación simbólica de sus antecesores. Se autoobjetaba diciendo que en realidad no debiera existir sino un único sacramento, Cristo⁴⁹. En la respuesta daba por supuesto esta afirmación; pero la completaba diciendo que Cristo, el agente principal de la sacramentalidad, se servía de diversos instrumentos para actuar su gracia (“per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta”). Éste es el marco en el que debe entenderse su explicación del número septenario.

Jesucristo nos concede su gracia por medio de los siete “sacramentos”: es conveniente que sean siete, porque “la vida espiritual guarda cierta conformidad con la vida corporal”⁵⁰.

A la generación corporal corresponde la generación espiritual del bautismo; al crecimiento corporal corresponde el crecimiento por el Espíritu Santo de la confirmación; a la nutrición que conserva la vida del hombre corresponde el alimento espiritual de la eucaristía.

El hombre está sujeto también a la enfermedad corporal y espiritual y necesita de un tratamiento: uno de curación que le

⁴⁷ Los sacramentos realizan lo que significan: “el efecto principal de los sacramentos que es la gracia”, “causan la gracia”, la “producen”, la “contienen”, la “confieren”, la pasión de Cristo es la “virtud causativa de la gracia” de los sacramentos. Estas expresiones son utilizadas por santo Tomás “analógicamente”. Se trata de la analogía llamada de “atribución”. Según este tipo de analogía un mismo término (signo, instrumento) puede ser atribuido a seres diferentes según razones diferentes. El concepto de “signo” y de “instrumento” son utilizados analógicamente. La analogía esquivada cualquier interpretación “cosificada” del pensamiento tomista.

⁴⁸ Cf L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 24-29.51-87.

⁴⁹ Cf TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 65, a. 1, ad Ium.

⁵⁰ *Id*, *o.c.*, q. 65, a. 1c.

restituya la salud, al que corresponde la penitencia, y otro de restablecimiento del vigor primero, que se obtiene por un régimen y ejercicio apropiados, y a esto corresponde la extremaunción, que borra las reliquias del pecado y deja dispuesto al hombre para la gloria final.

Con relación a la comunidad el hombre se perfecciona por el hecho de recibir el poder de gobernar, lo que corresponde en el plano espiritual al sacramento del orden, y por la propagación de la especie, a la cual corresponde el sacramento del matrimonio.

1.4. *Las primeras decisiones magisteriales*

El magisterio se fue aproximando progresivamente en sus declaraciones oficiales a la doctrina de los teólogos. En el pontificado de Inocencio III encontramos el primer documento magisterial en el que se mencionan los siete sacramentos: se trata de la profesión de fe que el Papa impuso a los valdenses el año 1208⁵¹. Había en este tiempo movimientos sectarios que negaban los sacramentos de la Iglesia: los cátaros, por ejemplo, rechazaban el bautismo y la eucaristía y atacaban el matrimonio. El rechazo de los sacramentos era común a las sectas de aquel tiempo. El concilio Lateranense IV (1215), convocado para condenar estas herejías, definió contra cátaros y albigenses la fe en la eucaristía, en el bautismo y en la penitencia como sacramentos; indirectamente también del orden y defendió a los cónyuges casados⁵²; no dijo nada respecto a los demás sacramentos; ni determinó su número.

Posteriormente, en el concilio II de Lyon (1274), sobre cuya ecumenicidad se discute y que fue presidido personalmente por el papa Gregorio X, se leyó una profesión de fe que debía ser impuesta al emperador Miguel Paleólogo; en ella se afirmaba explícitamente el número septenario de los sacramentos: “septem esse ecclesiastica sacramenta”⁵³. Casi dos siglos más tarde (1439) el papa Eugenio IV impuso a los armenios una fórmula de fe, en vistas a su unión con la Iglesia

⁵¹ Cf DS 793-794.

⁵² Cf DS 802.

⁵³ Cf DS 860.

romana, en la que se recopilaba la doctrina sobre los siete sacramentos de santo Tomás de Aquino en su opúsculo *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*⁵⁴. Un poco más tarde, el concilio Florentino (1445) afirmaba en su decreto *Pro Armenis*: “Los sacramentos de la nueva ley son siete... y difieren mucho de los sacramentos de la antigua ley”⁵⁵.

2. La doctrina sacramental, en su más profunda crisis: Contestación de los reformadores

2.1. *La doctrina y la praxis sacramental de la Iglesia, cuestionadas: Martín Lutero*

Tras su controversia sobre las indulgencias, Martín Lutero (1483-1546) pasó a cuestionar la doctrina y la praxis sacramental de la Iglesia: el valor de la penitencia, de la confesión, del castigo; después se cuestionó otros sacramentos y la Iglesia en cuanto administradora de ellos. La doctrina sacramental de Lutero se desarrolló en tres períodos:

— *No al sacramento sin fe* (1518/19): el sacramento es un signo externo y visible que tiene una significación interior y espiritual que capta el hombre en su espíritu; esto sólo es posible por medio de la fe⁵⁶. El sacramento como signo externo, sin la fe no sería eficaz en su significado; por esto Lutero se opone al “opus operatum”; sólo la fe (el “ex opere operantis”) permite que el sacramento sea eficaz. Por otra parte, los sacramentos fueron instituidos según Lutero para alimentar la fe⁵⁷.

— *No al sacramento sin Palabra* (desde julio 1520): la palabra de Dios actúa de dos modos: a) por medio de la predicación o proclamación, que es siempre eficaz (“todas las palabras, todas las narraciones del evangelio son, por decirlo

⁵⁴ Bula *Exultate Deo*, 22 noviembre 1439: DS 1310.

⁵⁵ DS 1310.

⁵⁶ Cf. M. LUTERO, *Sermon von wahren Leichnam Christi*, ed. de München, XXI, 377. “Los sacramentos no son sino signos que sirven a la fe y la estimulan; sin la fe no sirven para nada” (*Sermon von der Bereitung zum Sterben*, München, A I, 348).

⁵⁷ “Omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta” (MARTÍN LUTERO, *De captivitate babilonica*, en *Werke* VI, Weimar 1888, 529).

así, sacramentos, que quiere decir signos sagrados, por los que Dios actúa en los creyentes lo que estas narraciones significan”⁵⁸; b) por el sacramento, por una promesa a la que se le ha añadido un signo externo⁵⁹.

— *No al número septenario* (desde el 1525). En su famosa obra *De captivitate babilonica* negó los siete sacramentos y los redujo a tres: bautismo, penitencia y pan: “Comienzo por refutar el reconocimiento de siete sacramentos y, por el momento, sólo propongo tres: el bautismo, la penitencia y el pan. Se los ha reducido a una lamentable cautividad por falta de curia romana; la Iglesia ha sido enteramente despojada de su libertad”⁶⁰. En 1523, a dos: bautismo y santa cena. La penitencia la unía al sacramento del bautismo, pues “no es otra cosa que el ejercicio y la fuerza del bautismo; así que los dos sacramentos, bautismo y santa cena, son los que entre nosotros, junto con el evangelio, quedan intactos. El Espíritu da y efectúa abundantemente el perdón de los pecados”⁶¹.

2.2. *Los sacramentos bajo la palabra: otros reformadores*

Huldrych Zwinglio (1484-1531), el reformador de Zurich, adoptó la posición más radical. Sentía un rechazo a la palabra “sacramento” y expresó el deseo de que nunca hubiera entrado a formar parte de la lengua alemana: “¿Por qué me ha de preocupar a mí cómo llaman los latinos la cosa santificadora? *Sacramentum* es un nombre latino; los griegos no lo emplean y utilizan la palabra *mysterium*, pero no en el sentido en que los latinos usan *sacramentum*”. Entendía que una cosa era el concepto de “sacramento” y otra la realidad expresada por él: “Cristo, aun siendo el origen de aquellas cosas en orden a la salvación que nosotros llamamos sacramentos, nunca usó la palabra sacramento”⁶².

⁵⁸ M. LUTERO, *Pr. 89 in Matth.* 1, 1ss.

⁵⁹ “Ita baptismus neminem iustificat nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus: haec enim iustificat et implet quod baptismus significat” (MARTÍN LUTERO, *De captivitate babilonica*, en *Werke VI*, Weimar 1888, 532-533).

⁶⁰ M. LUTERO, *De captivitate babilonica*, en *Werke VI*, Weimar 1888, 501.

⁶¹ M. LUTERO, *Von Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528)*, EA, XXX, 371.

⁶² H. ZWINGLIO, *Auslegen und Gründe der Schlussreden (1523)*, art. 18: *Sämtliche Werke II*, 127.

Para Zwinglio la religión consiste en la fe, que es como una experiencia religiosa interior y una seguridad de la salvación obrada por Dios. Los sacramentos no son vehículos de la gracia, sino “signos o símbolos de cosas espirituales”. El símbolo viene en ayuda de la palabra, como en los profetas. Los sacramentos no son gracias, sino medios para hacerlas patentes.

Calvino partió de la definición agustiniana de sacramento: signo del don gratuito de Dios a los hombres y de la respuesta del hombre a Dios, de la gracia y de la fe: “El sacramento es el testimonio de la gracia divina en nosotros, confirmado por un signo externo, junto con el testimonio de nuestra devoción hacia Dios”⁶³.

Entendía los sacramentos como una concesión de Dios a la naturaleza del hombre ligada a los sentidos. Por eso los sacramentos eran para él “signos externos” para sellar en nuestra conciencia la gracia de Dios. El Señor nos instruye primero con su palabra, después nos fortalece por medio de los sacramentos y finalmente nos ilumina por medio del Espíritu para que la palabra y los sacramentos actúen en nuestro interior. Para Calvino la fe es hasta tal punto obra del Espíritu que puede ser denominada *opus passivum*. Dios lo hace todo. Sin la fe, la recepción del sacramento no sirve para nada. Calvino nunca estuvo dispuesto a conceder una causalidad instrumental a los sacramentos, puesto que sólo Jesucristo es causa de la salvación. En esta comprensión agustino-calvinista, el sacramento quedaba privado de su carácter último de misterio.

3. Un concilio contra los reformadores: Sacramentalidad a la defensiva

3.1. ¿Qué son los sacramentos?

En contra de los reformadores, el concilio de Trento entendió los sacramentos como “símbolo de una realidad sagrada y forma visible de la gracia invisible”⁶⁴, que no sólo significan la gracia de forma externa, sino que la comunican⁶⁵; por

⁶³ CALVINO, *Institutio christianae religionis*, c. 14,1.

⁶⁴ DS 1639.

⁶⁵ Cf DS 1606.

medio de ellos inicia la justificación, se incrementa o, si se ha perdido, se repara⁶⁶. El concilio no se detuvo a elaborar una definición propia de “sacramento”, aunque ya casi al final de las sesiones Jerónimo Seripando lo pidió, para conseguir una mayor unidad de pensamiento. La meta que el Concilio se propuso fue salir al paso de los “errores y herejías” de los reformadores⁶⁷, y no tanto elaborar una doctrina sobre los sacramentos. Estos datos nos indican que los padres conciliares no dieron respuestas tan claras y precisas a las cuestiones sacramentales, como a veces se supone. Su objetivo era salir al paso del grave problema que suponía la reforma y no resolver cuestiones teológicas, que manifestaban un legítimo pluralismo en la Iglesia de aquel tiempo.

Hay elementos en la definición convencional de “sacramento” que eran aceptados por todas las escuelas teológicas: signo sensible de una cosa sagrada, de la gracia santificante, instituido por Jesucristo, que no sólo posee el poder de indicar esta gracia, sino también de producirla; los sacramentos son instrumentos de la justificación y Dios es su autor. Las divergencias venían cuando se trataba de explicar cómo Jesús instituyó los sacramentos, qué tipo de eficacia es la suya y otras cuestiones particulares⁶⁸.

3.2. *Siete sacramentos, “ni más ni menos”*

El concilio de Trento afirmó taxativamente —en contra de los reformadores— que los sacramentos son siete, “ni más ni menos”. Las intervenciones de los “theologi minores” y de los padres conciliares aportaron distintas motivaciones, que resumimos en cuatro:

- a) los *documentos del magisterio eclesiástico*: Alfonso Salmerón se apoyaba en Dionisio Areopagita, san Agustín, Hugo de san Víctor⁶⁹; Sebastián de Castello citó el concilio de Cartago⁷⁰; otros evocaron la decretal *Ad abolendam de haereticis*⁷¹

⁶⁶ DS 1600.

⁶⁷ Cf DS 1600.

⁶⁸ Cf LLIGADAS VENDRELL, *La eficacia de los Sacramentos. “Ex opere operato” en la doctrina del Concilio de Trento*, Barcelona 1983.

⁶⁹ Cf *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum*, Societas Goerresiana, Friburgi Br. 1901ss (= CT), V, 849.

⁷⁰ Cf CT V, 847.

⁷¹ Se piensa en el *Decretum contra haereticos* del papa Lucio II (4 noviembre

- y el concilio Florentino⁷²; otros teólogos, finalmente, afirmaban que la negación del número septenario se oponía al consenso universal de toda la Iglesia⁷³;
- b) el *argumento escriturístico*: “Ex sacris Scripturis habetur sacramenta esse septem”; no porque se encuentre explícitamente el número septenario, sino porque cada sacramento puede ser comprobado con textos neotestamentarios⁷⁴;
 - c) el *argumento simbólico* o el simbolismo del número siete⁷⁵;
 - d) el *argumento tomista* de la conveniencia antropológica⁷⁶.

En la mente de los padres no estaba condenar a teólogos anteriores que, a causa de una noción amplia de sacramento, hablaron de más sacramentos; por esto algunos padres pidieron que se añadiera al texto: “son verdadera y propiamente sacramentos...”⁷⁷.

A favor de la cláusula “ni más ni menos” se pronunciaron la mayoría de los padres. El argumento más sólido fue el aportado por Seripando, general de los agustinos, en su intervención del 19 de febrero de 1547⁷⁸: algunos reformadores

1184), en el que no se hacía referencia al número septenario (PL 201,1298; Mansi 22,477); se refirieron a este decreto Ludovico Vitriario (CT V, 846), Ricardo Cenomanus (CT V, 845), Melchor Bosmediano (CT V, 855).

⁷² Se refirieron a este concilio los siguientes teólogos: Ricardo Cenomanus (CT V, 845), Sebastián de Castello (CT V, 847), Bartolomé Miranda (CT V, 848), Gregorio de S. Jacobo (CT V, 849), Alfonso Salmerón (CT V, 849), Juan Consilii (CT V, 853), Melchor Bosmediano (CT V, 855).

⁷³ Cf Francisco Herrera (CT V, 852), Vicente Leoninus (CT V, 854); Pedro Sarra dijo: “id credendum est etiam ex doctrina apostolorum” (CT V, 857).

⁷⁴ ANDRÉS NAVARRA: CT V, 856; el obispo Asculano, CT V, 905; a esta misma opinión se adhirió el obispo Portuense, CT V, 908.

⁷⁵ Aurelio de Rocca cita a san Agustín y san Buenaventura reconociendo la relación de los sacramentos con el simbolismo del número siete, referido a las siete estrellas del Apocalipsis, los siete panes, las siete purificaciones de Amán (CT V, 851). El carmelita francés Nicolás Trecensis se refirió al simbolismo a partir de las siete columnas de Prov 9,1, las siete horas canónicas, las siete peticiones del padrenuestro (CT V, 852). El franciscano Sigismundo de Diruta se refiere al simbolismo del número septenario en san Agustín y afirma que en cierta forma “ipsam septenarium numerum Sancto Spiritui quodammodo dedicatum commendat Scriptura et novit Ecclesia” (CT V, 854). Se adhirió a esta opinión el obispo Motulano (CT V, 922).

⁷⁶ El obispo Bracio Martello dijo: “Maxime etiam humanae conditioni congruum et consentaneum fuit... pro earum rerum similitudine et comparatione nobis distincta numero atque ordine distributa darentur, quas ad corpoream vitam primum ordinatas natura esse videmus” (CT V, 910); este mismo argumento alegó Seripando (CT V, 963) y el general de los carmelitas (CT V, 968).

⁷⁷ CT V, 933,936.

⁷⁸ Cf CT V, 963.

—decía— afirman que los sacramentos son únicamente dos o tres, otros que son todos aquellos signos que en la Escritura tienen una promesa, por lo tanto, más de siete; ello revelaba, según Seripando, que para los reformadores era indiferente el número de los sacramentos; la causa de semejante indiferencia era su indiferencia ante “lo sacramental”, porque según ellos la justificación del pecador se produce únicamente a través de la Palabra y de la fe, no a través de los sacramentos. El añadir “ni más ni menos” no es ya una cuestión simplemente numérica; se trata de afirmar con ella que los sacramentos son en la Iglesia principio o fuente de justificación: dice acertadamente Seybold que el “número septenario de los sacramentos en Trento es el símbolo del principio sacramental de nuestra salvación”⁷⁹.

Por otra parte, el concilio afirmó el primado de Cristo en la cuestión sacramental diciendo que la Iglesia no tiene potestad sobre la “sustancia” de los sacramentos⁸⁰. De hecho no se tiene noticia de concilio alguno que haya instituido algún sacramento. La defensa del principio sacramental no significa, sin embargo, que todos los sacramentos sean iguales. El concilio distingue entre sacramentos mayores y menores: “Si alguno dijere que estos siete sacramentos de tal modo son entre sí iguales que por ninguna razón es uno más digno que otro, sea anatema”⁸¹.

3.3. *¿Quién instituyó los sacramentos y cómo?*

Existía en la Edad Media la convicción de que el Espíritu Santo era verdadero “cofundador” de la Iglesia. Y esto era referido asimismo a la institución de los sacramentos. Cristo habría dado una significación de gracia a determinadas acciones, pero la determinación de los ritos sacramentales habría sido precisada a lo largo de la historia. Los doctores franciscanos del siglo XIII, Alejandro de Hales y san Buenaventura atribuían al Espíritu Santo, a su inspiración activa en los concilios y en la Iglesia, la definitiva institución de los sacra-

⁷⁹ Cf M. SEYBOLD, *Die Siebenzahl der Sakramente*, en “Münchener theologische Zeitschrift” 27 (1976) 138.

⁸⁰ “Salva illorum substantia”: DS 1728.

⁸¹ DS 1603.

mentos de la confirmación, del orden, del matrimonio, de la unción de los enfermos⁸². Los apologistas y teólogos, llamados a responder a las acusaciones de Lutero, argumentaban diciendo que Cristo determinó la comunicación de las gracias sacramentales, pero fue la Iglesia, bajo la guía o inspiración del Espíritu, la que precisó o eventualmente modificó la forma de los signos sacramentales⁸³.

El concilio de Trento enseñó que todos los sacramentos fueron instituidos (*instituta*) por Cristo⁸⁴. No obstante, esta afirmación es una fórmula de compromiso entre dos explicaciones teológicas diversas:

- Unos entendían el verbo “instituir” en sentido específico (si la Iglesia no tiene poder en la sustancia de los sacramentos⁸⁵ y ésta consiste en la materia y en la forma⁸⁶, luego Cristo instituyó la materia y la forma de cada sacramento).
- Otros explicaban el verbo “instituir” en sentido genérico (la sustancia del sacramento no se identifica con la materia y la forma del rito, sino “con aquellas cosas que según las fuentes testimoniales de la revelación el mismo Cristo determinó que se observaran en el signo”⁸⁷, es decir, la significación sacramental que remite a la gracia y la capacidad del rito para expresarla); el rito externo no es todo el sacramento, su sus-

⁸² Cf J. BITREMIÉUX, *L'institution des sacrements d'après Alexandre de Halès*, en “EphThLouv” (1932) 234-251; Fr. SCHOLZ, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales*, Breslau 1940; J. BITREMIÉUX, *L'institution des sacrements d'après S. Bonaventure*, en “Etudes Franciscaines” (1923) 129-152; H. BARRI, *La doctrine de S. Bonaventure sur l'institution des sacrements*, Montreal 1954.

⁸³ Cf A. POVER, *Nouveaux propos sur le “salva illorum substantia”*, en “Divus Thomas” 57 (1954) 3-24. Hablaron en estos términos John Fisher, Clichtove, Pustinger, Contarini, Gropper, Jean Eck, Albert Pigghe antes del concilio. Y en el concilio asumieron esta perspectiva Salmerón y otros.

⁸⁴ El término *institutum* fue aplicado por el concilio a la eucaristía (DS 1638), a la penitencia (DS 1668), al sacrificio de la misa (DS 1765) y en general a los demás sacramentos al afirmar que todos ellos fueron instituidos por Jesucristo (DS 1601).

⁸⁵ Cf DS 1728.

⁸⁶ *Materia* del sacramento es el elemento material que lo constituye: agua, pan, vino, aceite, ablución, imposición de manos, manducación, gesto de absolución. Y *forma* son las palabras unidas indisolublemente a la acción material, o la fórmula de cada uno de los sacramentos: “Yo te bautizo en el nombre del Padre...”, “Tomad y comed esto, es mi cuerpo...”, etc.

⁸⁷ Ésta fue la interpretación dada por Pío XII de la sustancia de los sacramentos en Trento: se identifica “cum iis quae testibus divinae revelationis fontibus ipse Christus in signo servanda statuit” (Pío XII, *Sacramentum Ordinis*: AAS 40 [1948] 5).

tancia. No obstante, Jesús habría instituido de forma específica los sacramentos del bautismo, eucaristía y penitencia, pero genéricamente⁸⁸ —es decir, sin determinar el rito esencial— los restantes sacramentos, aunque sí determinando la gracia constitutiva de cada sacramento y su esencial comunicación a través de signos que él no instituyó, pero dejó confiados a su Iglesia⁸⁹.

Esta explicación última no es tan apriorística como la anterior y tiene en cuenta las notables modificaciones —tanto en la materia como en la forma de algunos sacramentos— que la Iglesia ha ido introduciendo legítimamente en su praxis⁹⁰. La Iglesia apostólica determinó —según ella— los signos materiales y las fórmulas del signo. Otra cuestión sería ver si la Iglesia apostólica pretendió que los ritos por ella instituidos fueran preceptivos para la Iglesia posapostólica o le dio una cierta discrecionalidad al respecto⁹¹.

⁸⁸ San Buenaventura hablaba de una institución *mediatamente divina* de los sacramentos: para él Cristo había instituido el matrimonio y la penitencia “confirmando, aprobando et consummando”; la confirmación y la extremaunción, “insinuando et iniciando”; el bautismo, la eucaristía y el orden, “iniciando et consummando et in semetipso suscipiendo” (SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium*, p. 6, c. 4, 1); cf J. BITTREMIEUX, *L'institution des sacrements d'après saint Bonaventure*, en “Fph. Theol. Lovan” 9 (1932) 234-252.

⁸⁹ Esta opinión fue defendida en el concilio de Trento por Tapper. Posteriormente, autores como De Lugo, Billot, Galtier, Hugon, Doronzo, Leeming, Schillebeeckx y Rahner se adhirieron a ella, aunque con las lógicas diferencias y matizaciones.

⁹⁰ El cambio de “materia” es apreciable en la historia de la confirmación; en unos casos su materia consistía en la imposición de manos; en otros, en la unction. También se aprecia este cambio en el sacramento del orden: de él se afirmaba comúnmente que su materia sacramental consistía en la imposición de las manos del ordenante y en la entrega de los instrumentos sacerdotales (cáliz, patena); en cambio, el papa Pío XII determinó en la constitución *Sacramentum Ordinis* que la materia del sacramento consistía en la “una manuum impositio”. Justamente por esto ofreció la interpretación del concepto de sustancia a la que anteriormente nos referimos. Lo mismo cabe decir del cambio de la forma sacramental: en los orígenes el bautismo se realizaba —según los teólogos de Trento— “en el nombre de Jesús”, posteriormente fue introducida la fórmula trinitaria; también ha cambiado la fórmula de la confirmación y de la penitencia.

⁹¹ Esta cuestión se aborda en el capítulo tercero de E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*. A. Duval prueba, analizando la doctrina y los cánones tridentinos sobre el sacramento de la penitencia, que el debate fundamental del concilio consistía en fin de cuentas en determinar hasta dónde llegaba el poder sacramental del que la Iglesia era depositaria. Dice expresamente: “El origen, la naturaleza, la extensión de la ‘potestas’, en la Iglesia de Cristo, tal es sin duda el problema central del concilio de Trento, tal vez el menos estudiado” (A. DUVAL, *Des Sacrements au concile de Trente*, Du Cerf, Paris 1985, c. 4, 176).

4. Hacia la recuperación del “mysterion”

La teología católica posterior se mantuvo fiel a los cánones de Trento y a la sistemática medieval, adhiriéndose en gran medida a la doctrina tomista. No mostró capacidad de diálogo con la reforma protestante, ni tampoco con las cuestiones planteadas por la filosofía y fenomenología de las religiones. Los católicos aparecíamos ante los protestantes como “la Iglesia de los sacramentos”, mientras que ellos constituían para nosotros como la “Iglesia de la Palabra”. Se creó así una alternativa perniciosa tanto para unos como para otros, que en este último siglo se ha ido superando por ambas partes.

4.1. *Nuevas cuestiones en nombre de la crítica histórica*

A partir de finales del siglo XVIII la apologética de los sacramentos tuvo que enfrentarse con nuevos problemas:

- La *crítica de la religión* ponía los sacramentos al nivel de los ritos mágico-supersticiosos de las religiones paganas, considerándolos como expresiones de alienación religiosa. Denunciaba a la Iglesia por su explotación del pueblo indefenso, por la ignorancia y por la violencia espiritual que se ejercía sobre él en orden a mantener los privilegios de la clase clerical.
- La *historia de las religiones*, en plena pujanza a finales del siglo XIX y comienzos del XX, reforzó la crítica del racionalismo, defendiendo que los sacramentos (bautismo, eucaristía) no fueron instituidos por Jesucristo, sino que aparecieron en el protocristianismo como fruto del sincretismo helenista, desde el cual se formó posteriormente el edificio dogmático cristiano.
- Se niega, pues, en nombre de las ciencias históricas, que Jesucristo haya instituido los sacramentos; se afirma que su origen está en los misterios paganos, cuya naturaleza es claramente mágica y cuyas raíces penetran en el terreno de la alienación, común a todas las religiones.

Dom Odo Casel, monje benedictino de Maria Laach (Alemania), respondió a estas objeciones defendiendo que el paralelismo entre los sacramentos y los misterios paganos se debe al autor de la economía de la salvación que, por medio de ellos, preparó el terreno para la institución de los sacramentos auténticos⁹². Ya san Justino reconoció semejante paralelismo,

⁹² Cf ODO CASEL, *Le mystère du culte, richesse du mystère du Christ*, Paris

aunque lo atribuyó al demonio, el cual, en previsión de la venida de Jesucristo, inventó los misterios paganos con el fin de desacreditar a los misterios cristianos.

La investigación histórica, iniciada en Tubinga en el siglo XIX, dio sus primeros frutos a mediados del siglo XX. Otto Semmelroth descubrió en los escritos de Johannes Möhler la concepción de la Iglesia como "Ur-sakrament" (Protosacramento), elaborada a partir de la noción paulina de *mysterion*. Semmelroth ofreció así a la teología contemporánea un nuevo marco para entender el misterio de Cristo, de la Iglesia y de los sacramentos, que otros teólogos aceptaron inmediatamente⁹³. La investigación histórica acabó descubriendo cuáles eran las raíces verdaderas de los sacramentos y pudo precisar su peculiaridad con relación a los misterios paganos y a otras prácticas mágicas y supersticiosas.

Por su parte, la teología protestante contemporánea comenzó a redescubrir la dimensión sacramental de la Iglesia; para Paul Tillich el verdadero cristianismo debe emerger de la convergencia armoniosa entre la Palabra y el sacramento, lugar de encuentro futuro entre católicos y protestantes⁹⁴. La teología católica ha subrayado, por su parte, la dimensión verbal de la fe⁹⁵. Los acuerdos ecuménicos han supuesto un gran avance en esta dirección⁹⁶.

1965; cf A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterien-theologie Odo Casels*, Mainz 1982.

⁹³ Cf OTTO SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián 1966; K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona 1967.

⁹⁴ Cf P. TILlich, *Teología sistemática III*; H. FRIES, *Wort und Sakrament*, München 1966; cf U. REEFTZ, *Das Sakramentale in der theologie Paul Tillichs*, Calwer, Stuttgart 1974; J. DUPHY, *Paul Tillich et le symbole religieux*, Paris 1977; J. L. MCKENZIE, *Los sacramentos en la teología de Bultmann*, en *Rudolf Bultmann en el pensamiento católico*, Sal Terrae, Santander 1970; A. SKOWRONEK, *Sakrament in der Evangelischen Theologie der Gegenwart*, München 1970.

⁹⁵ Cf L. BOUYER, *Parole, Église et sacrements. Dans le protestantisme et le catholicisme*, Desclée de Brouwer, Brujas 1960; M. J. WEBER, *Wort und Sakrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neueinterpretation*, en "Münchener theologische Zeitschrift" 23 (1972) 241-274; H. FRIES, *Wort und Sakrament*, München 1966; K. RAHNER, *Palabra y eucaristía*, en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1964, 323-366; E. JÜNGEL y K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg 1971; M. KÖHNLEIN, *Was bringt das Sakrament? Disputation mit K. Rahner*, Göttingen 1971.

⁹⁶ Cf D. SALADO, *Un modelo de sacramentología integral (Grupo de Dombes: 1979)*, en "Ciencia Tomista" 109 (1982); Consejo Mundial de las Iglesias. Comisión Fe y Constitución, *Die Diskussion über Tanfel, Eucharistie und Amt, 1982-1990*, otta Lembeck, Frankfurt a.m. 1990.

4.2. *El concilio Vaticano II o la gran reforma*

El concilio Vaticano II ha acabado con varios siglos de inmovilismo en la comprensión y praxis sacramental de la Iglesia. Ha supuesto una liberación de los símbolos sacramentales de la cautividad a la que habían sido sometidos. Los padres conciliares superaron las barreras impuestas por una interpretación restringida y estrecha de las decisiones del concilio de Trento. Iniciaron una audaz reforma, una gran reforma, que le ha permitido a la Iglesia renacer a su sacramentalidad. ¿No es una gracia para la Iglesia recuperar la comprensión de los sacramentos como *mysterion*? ¿No es liberador el retorno a las fuentes neotestamentarias para no sentirse obligados a nada más que a aquello que fue revelado e instituido por el Señor? ¿No es un regalo de Dios para los creyentes poder participar como auténticos sujetos, y no espectadores, en las celebraciones sacramentales, tener la posibilidad de entender en la propia lengua los textos litúrgicos y escriturísticos? ¿No es para toda la Iglesia un momento decisivo aquel en el que se atreve, movida por el Espíritu, a interrumpir una tradición paralizante? Aunque en nuestro recorrido histórico no nos hemos confrontado con las tradiciones y modificaciones litúrgicas en las celebraciones sacramentales —solamente hemos atendido a las teologías sobre la sacramentalidad que han ido emergiendo—, sin embargo hemos de reconocer que la ritualidad ha paralizado a la sacramentalidad. Y ha sido por falta de “vigilancia” en quienes tenían que haber ejercido a su debido tiempo ese ministerio.

Gracias al Espíritu, la Iglesia actual se ha abierto a nuevos horizontes. La comisión conciliar de liturgia explicó de la forma que sigue el concepto de “sacramento” que iba a utilizar en la constitución sobre sagrada liturgia: “Cristo es en su

“La sacramentalidad de la Iglesia se expresa concretamente y se verifica en sumo grado y perfección en los siete sacramentos de la Iglesia estrictamente dichos, según la actual terminología, y de manera primordial en el sacrificio eucarístico de la misa” (Comisión conciliar *De Ecclesia*).

persona y en su obra el *summum et primordiale Dei Sacramentum*. Los teólogos entienden la palabra *sacramentum* en este contexto *sensu generalissimo* como un ‘signo visible que manifiesta a los creyentes la realidad y la fuerza divina y se lo oculta a los no-creyentes, no verificable por los sentidos y contenido de alguna manera en el signo y comunicado eficazmente al que está bien preparado’. Todos estos conceptos están a la base del texto ofrecido”⁹⁷.

Y lo explicitaba aún más con las siguientes palabras: “El texto afirma que la Iglesia ‘post Christum et ex eo’ es un gran y admirable *sacramentum*, tomando esta palabra en el sentido general arriba explicado. Se afirma además que esta sacramentalidad de la Iglesia se expresa concretamente y se verifica en sumo grado y perfección en los siete sacramentos de la Iglesia estrictamente dichos, según la actual terminología, y de manera primordial en el sacrificio eucarístico de la misa”⁹⁸.

Otra comisión conciliar (la comisión *De Ecclesia*) completaba la perspectiva anterior haciendo derivar la estructura sacramental de la Iglesia de la encarnación de Cristo: “El misterio de la Iglesia se asimila por una gran analogía al misterio del Verbo encarnado..., del cual se deriva; así como la naturaleza humana de Cristo sirve a la divina, así la estructura de la sociedad de la Iglesia, en la cual los miembros son agraciados cada uno con su carisma del Espíritu Santo, debe ser instrumento apto del Espíritu Santo”⁹⁹.

A pesar de la falta de unanimidad en la comisión teológica, fueron muchos los padres conciliares que pidieron en el aula que se introdujera en el esquema la concepción de la Iglesia como sacramento. La palabra *sacramentum* era la categoría clave, la categoría de mediación para armonizar y articular aspectos eclesiológicos que frecuentemente se contraponían: humano, divino, jurídico, carismático, su necesidad para la salvación. Quienes estaban a favor de incluir la concepción sacramental de la Iglesia se dividían en dos perspectivas:

- unos entendían la Iglesia como “*vivum instrumentum et salutis sacramentum*” —acentuando la dimensión de instrumentalidad—; éstos ponían más de relieve la dimensión de instrumen-

⁹⁷ *Schema transmissum sodalibus Commissionis*, die 10.8; 10-11.

⁹⁸ *Ib.*, 14.

⁹⁹ *Proyecto*, n. 6,3.

to de la gracia y de la salvación todavía no-comunicada (planteamiento categorial);

- otros, como “sacramentum fundamentale et universale et eschatologicum salutis” —acentuando la dimensión de significación, o función simbólica—; resaltaban más la dimensión de signo de la salvación ya presente y comunicada (planteamiento trascendental);¹⁰⁰.

En atención a quienes se oponían a la utilización eclesiológica del término “sacramento” —porque pensaban que contradecía la doctrina de Trento sobre el número septenario “ni más ni menos”— se introdujo en el texto conciliar la expresión mitigada “veluti sacramentum”¹⁰¹.

El Vaticano II recuperó la antigua comprensión bíblico-patristica del *mysterium-sacramentum*. Tal planteamiento deberá repercutir necesariamente en la comprensión de las acciones sacramentales de la Iglesia.

Para la Iglesia contemporánea el concilio Vaticano II ha sido el punto de partida de una gran reforma, que ha afectado de modo peculiar a la comprensión y práctica de los sacramentos. En este proyecto de reforma participaron, además de los padres conciliares, más de doscientos peritos o teólogos de todas las partes del mundo, que trabajaron durante más de ocho años¹⁰². Nunca se había dado en la Iglesia un tipo de reflexión teológico-práctica sobre los sacramentos tan universal y tan articulada. Las grandes líneas de la reforma propuestas por el concilio se concretizaron posteriormente, durante el papado de Pablo VI, en una serie de constituciones apostólicas.

4.3. *Hacia un nuevo amanecer de la teología sacramental*

El concilio, con todo, no resolvió todas las cuestiones que en la actualidad acucian a la teología sacramental. Los problemas que suscita la praxis y la teología de los sacramentos

¹⁰⁰ Cf L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weiterführung*, Paderborn 1972, 243-252.

¹⁰¹ “La Iglesia es en Cristo signo e instrumento o como (*veluti*) un sacramento de la íntima unidad de todo el género humano y de su unión con Dios” (LG 1).

¹⁰² Cf A. BUGNINI, *Situación actual de la reforma litúrgica*, en “Phase” 13 (1973) 495-504.

van más allá de la simple aplicación de las directrices conciliares y del cumplimiento exacto de todo lo que prescribe el nuevo CIC¹⁰³. El desafío con el que nos enfrentamos es la adecuación de la sacramentalidad al momento histórico que vivimos, a las diferentes culturas y pueblos. El problema nuclear estriba en la situación espiritual del hombre contemporáneo y el indiferentismo religioso que conlleva la cultura adveniente¹⁰⁴.

a) *Teología fundamental de los sacramentos*. La nueva situación eclesial e histórica nos exige replantearnos cuestiones muy fundamentales para poder dar razón de nuestra fe en el momento presente. El planteamiento clásico de la teología de los sacramentos no da respuesta a las preguntas que hoy se hacen los hombres y mujeres de nuestros pueblos.

Desde el siglo XIII el tratado teológico sobre los sacramentos se subdividía en dos partes: “De Sacramentis in genere o in communi” y “De Sacramentis in specie”. En el primero se estudiaba la definición, necesidad, efectos, causas y número de los sacramentos¹⁰⁵. La metodología empleada era “deductiva”, “descendente”. En el segundo se abordaban las cuestiones referentes a cada uno de ellos.

La reflexión teológica actual, aun aceptando esta bipartición, adopta una perspectiva diferente. Tras algunas vacilaciones —dado que algún eminente teólogo, como Congar pensó que sólo después de estudiar los sacramentos en particular podría elaborarse un adecuado tratado de sacramentos en general¹⁰⁶—, los teólogos se han decidido a convertir, casi podríamos decir “transustanciar” el viejo tratado de *Sacramentis in genere* en un tratado de teología fundamental de los sacramentos¹⁰⁷. Karl Rahner escribió al respecto: “El tratado

¹⁰³ Dedicó 325 cánones (cáns. 840-1165) a los sacramentos.

¹⁰⁴ Cf. L. MALDONADO, *Viejos ritos, nuevos ritos. Entre la nostalgia y la frustración. Un análisis psicológico de la crisis de la reforma litúrgica y de su impugnación*, en “Phase” 17 (1977) 11-31.

¹⁰⁵ “Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent. Et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 60, prol.).

¹⁰⁶ Cf. Y. M. CONGAR, *La idea de “sacramentos mayores o principales”*, en “Concilium” 31 (1968) 11-51.

¹⁰⁷ Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Para una teología fundamental de los sacra-*

De sacramentis in genere, bien comprendido no es una formalización abstracta de la esencia de los sacramentos en particular, sino que forma parte del tratado de la Iglesia, que precede realmente a la doctrina de los sacramentos en particular, en lugar de seguirlos como una generalización *a posteriori*, dado que sólo partiendo del tratado del protosacramento se puede reconocer la sacramentalidad de más de un sacramento”¹⁰⁸.

La teología fundamental “trata de responder a las preguntas básicas que constituyen el presupuesto de todo quehacer teológico cristiano; las preguntas que sirven para situar el acto de fe, su objeto, sus límites, sus condiciones de posibilidad subjetivas y objetivas y lo declaran legítimo ante las exigencias de la pura razón”¹⁰⁹. Una teología fundamental de los sacramentos ha de responder a cuestiones básicas, como presupuesto para comprender y legitimar la praxis simbólico-sacramental de la Iglesia. Nos hemos de preguntar si la experiencia religiosa cristiana necesita de expresiones sacramentales, de signos rituales; hemos de abordar críticamente el origen cristiano de los actuales sacramentos de la Iglesia y la justificación de las configuraciones que asumen en la liturgia y normativa eclesial. La teología fundamental ha de preguntarse si los sacramentos son realidades independientes, explicables desde sí mismas, o forman más bien parte del universo simbólico que constituye la fe cristiana. Tales interrogantes y muchos otros no pueden ser eludidos; ni basta evocar las respuestas del pasado. Es preciso “fecundar las viejas verdades de la tradición cristiana con el injerto de aportaciones de las ciencias humanas hodiernas (la antropología, la fenomenología, la psicología, etc.)”¹¹⁰.

En un segundo momento y respondidas estas cuestiones básicas, es honesto estudiar cada uno de los siete sacramentos, la teología *especial*. Como veremos en los próximos volúmenes, la teología especial de los sacramentos es replanteada de forma nueva, a partir de una comprensión más unitaria y

mentos, en *Teología y mundo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid 1978; L. MALDONADO, *Iniciaciones a la teología de los sacramentos*, Cristiandad, Madrid 1977, 10; C. ROCCHETTA, *Corsi di teologia sistematica. Sacramentaria fondamentale*, Dehoniane, Bologna 1989.

¹⁰⁸ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 45.

¹⁰⁹ J. M. ROVIRA BELLOSO, *o.c.*, 447.

¹¹⁰ L. MALDONADO, *o.c.*, 9.

articulada, como se deduce de una adecuada teología fundamental de los sacramentos.

b) *Principales cuestiones debatidas en la teología fundamental.* La teología fundamental de los sacramentos, tal como ha ido configurándose desde el Vaticano II hasta hoy, parte de una serie de convicciones, ampliamente compartidas, que son — a mi modo de ver — las siguientes:

- Los siete sacramentos no son una *realidad errática* dentro del conjunto de las realidades cristianas. No son simples ritos con vida autónoma. La tradición bíblica y patrística nos muestran que radican en la Iglesia, sacramento fundamental, de la que forman parte y son expresiones fundamentales. Es más: la misma Iglesia forma parte de todo un sistema simbólico, a través del cual Dios se revela en la historia, cuyo centro es Cristo. En esta perspectiva han profundizado teólogos como Odo Casel, Dom Vonier, K. Rahner, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth, J. Ratzinger, Schulte, Maldonado, J. L. Segundo, Alfaro, L. Boff, etc.¹¹¹
- Ante la *indiferencia y la oposición a la expresión simbólica sagrada*, propia del secularismo de la modernidad y de la era de la razón instrumental, se han buscado nuevas respuestas de legitimación. La modernidad conlleva un desplazamiento de la antigua concepción simbólica y religiosa del mundo, que desacredita los símbolos sagrados y los ritos religiosos, como realidades anacrónicas y mágicas. Los símbolos que utiliza el hombre científico-técnico son signos o señales arbitrarias. Los sacramentos son rechazados como residuos mágicos. No obstante, el advenimiento de esa nueva era que por su brumosidad algunos definen como posmodernidad, tal vez traiga consigo una nueva sensibilidad ante lo simbólico: ella cuestiona y replantea los grandes dogmas de la modernidad como son la libertad, la razón, la instrumentalidad, los sistemas fuertes..., y tiende hacia un nuevo tipo de cultura hiperestético, emotivo, cultura de la fruición, de la superación humorística de las alternativas¹¹². En todo caso asistimos a una revalorización cultural de la antropología del símbolo y del símbolo ritual o

¹¹¹ Cf bibliografía general; M. BERNARDS, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts*, en "Münchener theologische Zeitschrift" 20 (1969) 29-54.

¹¹² Cf A. KROKER y D. COOK, *The postmodern scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, Macmillan Education, London 1988; cf en otro sentido P. BERGER, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona 1979; H. COX, *La seducción del Espíritu*, Santander 1979.

rito. La pura informática no permite al hombre expresar su riqueza interior, ni desarrollarla. En esta perspectiva se sitúan estudios importantes como los de P. Ricoeur, Vergotte, J. Cazeneuve, U. Eco, W. Jetter, J. P. Manigne, M. Merlau-Ponty, M. Elíade, E. Ortigues, T. Todorov, G. Fourez, L. M. Chauvet, Th. Schneider, M. Meslin, Ch. A. Bernard, L. Maldonado, Amaladoss, V. Mulago, Fr. Schupp, G. Worgull, etc.¹¹³

- Los sacramentos han sido “*administrados*”, utilizados con exceso, inadecuadamente. Esto ha comportado consecuencias fatales para la religiosidad del pueblo: ha favorecido la existencia de un catolicismo débil en conversión y en evangelización; alejado de las exigencias de transformar una sociedad injusta y pecaminosa; un catolicismo sacramental y celebrante en una sociedad en pecado, que despertó dudas y reacciones contra la eficacia histórica de la praxis religiosa sacramental. Los sacramentos, ¿son magia o medios para la transformación de la realidad?
- Las comunidades eclesiales de base y no pocos pastoralistas y teólogos se han preocupado de resaltar la relevancia de los sacramentos dentro del proceso de liberación de los pueblos y han ido elaborando una teología de liberación, verificada en el campo de la sacramentalidad. Como autores más significativos dentro de esta línea hay que mencionar a L. Boff, C. Floristán, J. M. Castillo, J. L. Segundo, F. Tabora, J. Espeja, G. Fourez, González Dorado¹¹⁴.
- Desde el punto de vista dogmático-teológico se está haciendo una reinterpretación de la doctrina sacramental del magisterio, especialmente del concilio de Trento, sobre cuestiones como, definición de sacramento, número septenario, su institución por parte de Cristo, el carácter indeleble, las cuestiones sobre el ministro... La teología pone en cuestión estas formulaciones tradicionales. Por otra parte, el diálogo ecuménico está impulsando a realizar esa “revisión dogmática”. Es importante estudiar los sacramentos en estereofonía, en correlación constante con la teología ortodoxa y reformada. Entre las obras de teología fundamental de los sacramentos en esta perspectiva hay que mencionar a autores como E. Schillebeeckx, L. Villette, C. Rocchetta, L. M. Chauvet, J. L. Larrabe, L. Lies, J. Saraiva Martins, H. Vorglimler, J. Espeja, R. Schulte, L. Maldonado, A. Ganoczy¹¹⁵.

¹¹³ Cf bibliografía general.

¹¹⁴ Cf bibliografía general.

¹¹⁵ Cf bibliografía general.

“De hecho los sacramentos no son signos de liberación histórica; son en teoría signos de salvación intemporal o ultraterrestre. Los sacramentos están secuestrados por las ideologías de los rituales y de las autoridades, que es la ideología abstracta y uniformista, al servicio de unas clases dominantes. En realidad, los rituales se relacionan con hechos naturales (nacimiento, crecimiento, hambre, culpa, enfermedad, muerte) o con acontecimientos salvíficos intemporalizados, sin conexión concreta con los hechos socio-políticos actuales. En realidad la eficacia de los sacramentos no es histórica y su lenguaje es intemporal” (CASIANO FLORISTÁN).

- Finalmente, en la medida en que la Iglesia se está comprendiendo como pueblo de Dios y comunión de Iglesias particulares, se está haciendo más interpelante el reto de la inculturación. ¿Inculturación de los grandes símbolos cristianos, de los grandes ritos de nuestra fe? ¿Hasta dónde se puede llegar? ¿Es posible iniciar nuevas tradiciones sacramentales? Son muchas las cuestiones que aquí pueden plantearse.

5. Conclusión teológico-pastoral

Sí. Se nos han llenado las bibliotecas de escritos, artículos, libros sobre los sacramentos. Durante este segundo milenio los mejores teólogos han dedicado su reflexión y escritos a la realidad sacramental. También otros, sin tanta inspiración, los han estudiado como si fueran objetos, cosas, casi fósiles, sin percatarse que se trataba de la sombra de un encuentro entre Dios y el hombre proyectada sobre la pantalla de nuestra historia. Desgraciadamente, durante este milenio el pueblo cristiano no ha sido conducido hacia la mistagogia. La piedad de los creyentes ha debido suplir aquello que ha faltado en la dirección espiritual del pueblo de Dios en lo referente a la espiritualidad sacramental.

¿Qué conclusiones podemos deducir de este largo itinerario y de la contemplación de un tan amplio y complejo panorama?

5.1. Conclusiones teológicas

1) El segundo milenio se ha visto afectado por un importante estrechamiento de perspectivas con relación al primer milenio. Durante siglos los sacramentos han sido celebrados de forma tan objetiva, tan confiada en el “ex opere operato”, que no ha interesado hacer accesible la Palabra, el gesto simbólico, al creyente. De la manifestación del *mysterion*, de la guía mistagógica, propias del primer milenio, se ha pasado al ocultamiento, al alejamiento del misterio. Durante siglos la palabra de Dios en su versión vernácula ha estado ausente de las celebraciones sacramentales; estaba aprisionada en la “sacralizada” lengua latina, que el pueblo de Dios no comprendía. La teología que acompaña a esta praxis pecaba de excesivamente objetivista, con el peligro de caer en dogmatismos teóricos que impedían renovar la práctica.

2) La pérdida de la categoría neoplatónica de *mysterion* o de la concepción simbólica de la realidad y la introducción del concepto aristotélico de signo, como forma deficiente de conocimiento, ha sido la razón del debilitamiento de la teología sacramental. Desde Berengario, pasando por la reforma protestante, hasta prácticamente nuestro tiempo, la categoría de *signum*, desprovista de entidad ontológica y no interpretada en el ámbito de la interpersonalidad, ha sido la causante de tantos desenfocos como se han dado en la comprensión de la sacramentalidad. Ni siquiera el intento tomista por entender los sacramentos en la perspectiva del signo eficaz consiguió corregir esa tendencia. La falta de una adecuada filosofía y teología del signo-símbolo hizo que la reflexión teológica sobre los sacramentos se sirviera más bien de la categoría de causalidad instrumental y de ahí surgiera una concepción “cosificada” de los sacramentos y de la gracia que ellos mediatizan.

3) La concepción de los sacramentos fue separándose cada vez más de sus raíces e inspiración bíblica. No se puede negar la legitimidad de todo proceso de ritualización en las comunidades humanas. Es sumamente positivo también este proceso en las realidades sacramentales. Pero allí donde falta un contexto de genuinas experiencias de fe, la ritualidad deviene morbosa. Ése ha sido un peligro permanente en la Iglesia. Los encuentros sacramentales, fuertemente ritualizados,

se convertían en “momentos obligatorios” para justificar la pertenencia a la sociedad eclesial. Tales ritos eran sometidos a una normativa estricta, que hacía olvidar sus orígenes mucho más espontáneos y hasta contraculturales en la perspectiva de la religión del Antiguo Testamento. Se ha pasado de una vivencia mística de los sacramentos, a una exigencia moral o jurídica. La teología sacramental llegó a hablar de la conexión íntima que debe mediar entre “materia y forma”, es decir, entre realidad sensible y palabra. ¡Lo extraño es que esa palabra, fuera la fórmula —ante todo— y no tanto la palabra de Dios! ¿No era justificada la reacción de los reformadores protestantes, aunque se excedieran en el modo de hacerlo y en las consecuencias que dedujeron?

4) La Iglesia, el pueblo de Dios, no es, sin más, su teología o sus teólogos, ni su jerarquía o sus pastores. Gracias a ello este pueblo ha seguido encontrándose sacramentalmente con su Dios, con su Señor Jesús. El Espíritu ha sido quien ha conducido por los misteriosos caminos de la sacramentalidad a tantos santos y santas anónimos y notorios. Él hizo que la concepción patristica del *mysterion* no estuviese ausente de la vida, aunque sí lo estuviera de la teología y de la normativa sacramental.

5) La Iglesia del Vaticano II lo comprendió, estimulada por fuertes movimientos internos dentro de la Iglesia. En el concilio Vaticano II la Iglesia rehabilitó a no pocos creyentes, teólogos, comunidades cristianas que clamaban por la liberación sacramental. Por vez primera fueron escuchadas bastantes de las propuestas de Martín Lutero, del movimiento litúrgico y del movimiento bíblico. La constitución sobre liturgia y la constitución dogmática *Dei Verbum* son dos joyas de las que la Iglesia de nuestro tiempo nunca dará a Dios rendidas gracias.

5.2. Conclusiones pastorales

1) La historia de la teología sacramental nos instruye sobre aquello que es esencial, constitutivo, y aquello que es accidental, circunstancial. Convertir en esencial lo accidental, en permanente lo transitorio, ¿no es una forma de idolatría o de demonización? Toda tendencia idolátrica —a la que el

ámbito de la sacramentalidad es muy propenso— ha de ser vigilada y conminada. Es necesario, por tanto, preguntarse muy frecuentemente, como los padres de Trento, por “la sustancia” de los sacramentos y discernir a la luz de la palabra de Dios y de la experiencia en el Espíritu en qué consiste. ¡Todo lo demás es mudable! En todo lo demás vale el axioma “sacramenta propter homines”, y la Iglesia tiene poder para adecuarlos a la sensibilidad, expectativas, cultura de hombres, mujeres y pueblos.

2) El gran desafío en la pastoral de la Iglesia, que se deduce del panorama histórico que hemos contemplado, es el de situar su sacramentalidad “in genere signi”, en crear atmósferas y ámbitos en los cuales los símbolos rituales de nuestra fe puedan ejercer toda su potencia transmisora de experiencia. Necesitamos con urgencia la creación de ambientes “mistagógicos” y de auténticos “mistagogos” que nos introduzcan en la vivencia del *mysterion*.

3) La Iglesia del segundo milenio ha tenido una gran carencia: le han faltado procesos iniciáticos. Éstos han existido, pero trasladados al ámbito de las formas de vida, como la vida religiosa o el ministerio ordenado. No han tenido continuidad las grandes escuelas catequísticas del primer milenio, ni los procesos de iniciación que se instauraban en las comunidades. Tras el concilio Vaticano II se ha experimentado enseguida esta urgencia. Han ido surgiendo comunidades eclesiales, grupos catecumenales, se han ido instaurando procesos de iniciación, en no pocas Iglesias locales. Pero, las grandes masas del pueblo de Dios no han entrado todavía en esa dinámica.

4) Una teología de los sacramentos que no es práxica, es decir, que no entra en dialéctica con la praxis de nuestras comunidades de fe, tiene el peligro de convertirse en teología meramente académica, como lo fue durante la Edad Media y Moderna. Gran parte de los teólogos de la Iglesia sienten muy fuerte sobre sí esta responsabilidad. Es más: me atrevo a decir que así como toda comunidad cristiana ha de estar adornada no sólo de ministerios, sino también de carismas, uno de los carismas y ministerios que no deberían faltar en ninguna Iglesia particular sería el del teólogo, o la teóloga. Éste o ésta debería acompañar constantemente la vida de la comunidad con su reflexión, con su interpretación de los hechos y expe-

riencias. No sólo necesitamos teólogos para “dar clases”, sino para acompañar la praxis en una fecunda dialógica con la teoría.

Con estos presupuestos queremos introducirnos seguidamente en esa tarea, tan importante en toda ejercitación teológica, que consiste en “dar razón de nuestra fe a quien nos la pidiere” o en aportar una reflexión sistemática sobre la sacramentalidad, que responda a las preocupaciones y preguntas de nuestros hermanos y hermanas en la fe, en primer lugar, y manifiesta, por otro lado, el lado humano y humanizante, histórico y utópico de nuestra fe en los sacramentos.