

CAPÍTULO VI

LOS SACRAMENTOS, SIGNOS INSTITUIDOS POR JESUCRISTO

BIBLIOGRAFIA

ARNAU-GARCÍA, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», en *ASV* 8 (1964), 5-27; BERNARDS, M., «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament», en *MThZ* 20 (1969), 29-54; COLOMBO, J., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 102 (1974), 673-717; LANDGRAF, A. M., «Materia und Form im äusseren sakramentalen Zeichen» y «Substantia sacramenti», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1 (Regensburg 1954), p. 109-118 y p. 158-168; LENNERZ, H., «Salva illorum substantia», en *Gregorianum* 3 (1922), 385-419 y 524-557; PASCHER, J., *Evolución de las formas sacramentales* (Madrid 1966); RAHNER, K., *La iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967); RAMBALDI, G., «La proposizione 27 di Alessandro VIII ed il potere della Chiesa sui sacramenti», en *Gregorianum* 31 (1950), 114-124; SCHOLZ, F., *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Ales* (Breslau 1940); SEMMELROTH, O., «La Iglesia como sacramento radical», en *Mys* IV/1 (Madrid 1969), p. 330-362.

I. SOBRE LA INSTITUCION DIVINA DE LOS SACRAMENTOS

Planteamiento de la cuestión

No cabe duda de que abrir una pregunta sobre la institución divina de los sacramentos equivale a enfrentarse con un tema de máxima importancia dentro de la teología sacramental, pues con su planteamiento se trata de establecer el fundamento general de los sacramentos y la razón de ser de cada uno de ellos. Si a esta motivación objetiva se le junta la circunstancial de haber sido en alguno de sus aspectos una cuestión fuertemente debatida a lo largo de la historia de la teología, se alcanza a comprender la magnitud que hoy día continúa teniendo su planteamiento y su estudio. Para andar por camino cierto partiremos de las proposiciones del magisterio eclesiástico en tres momentos distintos: en el Florentino, en Trento, y en el emitido por Pío XII. Esta base nos permitirá conocer en su totalidad la doctrina de la Iglesia, pues nos ofrecerá un apoyo sólido para montar 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 de abordar el estudio histórico-sistemático de la institución de los siete sacramentos, y con el fin de aportar una previa clarificación metodológica sobre determinados conceptos, es conveniente adelantar, aunque sea en apretado esquema, las diversas maneras de interpretar el hecho de la institución de los sacramentos que se han dado a lo largo de la historia de la teología.

A cuatro grupos han de reducirse las varias interpretaciones de la institución. A saber: 1) la institución inmediata, que sostienen quienes afirman que Jesucristo instituyó inmediatamente y sin mediación alguna los siete sacramentos; 2) 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; ésta fue la opinión de algunos escolásticos, como Hugo de San Víctor o San Buenaventura; 3) la institución *in concreto*, es la opinión de cuantos afirman que Jesucristo en el momento de la institución especificó la materia y la forma de todos y cada uno de los sacramentos; ésta fue la teoría propuesta por Santo Tomás de Aquino; y 4) la institución *in genere*, proposición sustentada por quienes aseguran que Jesucristo, al instituir los sacramentos, tan sólo determinó el signo como elemento a significar y su finalidad, pero no los elementos significantes, que puede cambiarlos la Iglesia; así lo propuso, por ejemplo, el teólogo tridentino Tapper.

Para acabar de ofrecer una introducción con concisión pedagógica a la temática surgida en torno a la institución de los sacramentos, hay que añadir que entre los escolásticos estuvo vigente el principio fundamental según el cual la Iglesia no puede instituir sacramentos. Con semejante principio, los escolásticos vinculaban a Jesucristo la autoría de los siete sacramentos. Y teólogos tan distintos como Santo Tomás de Aquino¹ y Lutero² entendieron a través de este aforismo la institución *in concreto* de los sacramentos, con lo que negaron, como en el caso de Santo Tomás, o no entendieron, como en el de Lutero, la evolución de la materia y de la forma ritual de los sacramentos.

El alcance teológico de este aforismo continúa hoy teniendo el mismo valor que tuvo en tiempos pasados, y por ello todo teólogo ha de sostener que la Iglesia no puede instituir sacramentos; pero hoy hemos de tener muy claro que esta afirmación no es sinónima de afirmar la institución en concreto de los sacramentos, pues, contra quienes tal supongan, se levanta la evidencia histórica del comportamiento de la Iglesia, que ha cambiado la materia y la forma de los sacramentos cuantas veces así se lo ha aconsejado la necesidad pastoral de buscar una mayor inteligibilidad del signo sacramental.

¹ *Suma Teológica*, III, q. 64, a. 2, ad c. y ad 3m.

² LUTERO, M., *De captivitate babilonica*, en *WA* 6, 561, 19-20.

Proposición del concilio de Florencia

El concilio de Florencia, al formular en el *Decreto para los armenios* la doctrina sobre los sacramentos, afirma que son siete y, tras enumerarlos y referirlos uno tras otro, los denomina genéricamente sacramentos de la Nueva Ley. Aunque no especifica directamente que fueron instituidos por Jesucristo, del conjunto de la exposición conciliar se ha de concluir que el *Decreto para los armenios* propone el origen divino de los siete sacramentos, ya que recurre a la letra del Nuevo Testamento a la hora de fundamentarlos. Lo que sí dice expresamente el Florentino es que cada uno de los siete sacramentos se configura por la integración de estos tres elementos: por determinadas cosas como materia, por ciertas palabras como forma, y por el ministro que administra el sacramento con la intención de hacer lo que hace la Iglesia³. Una serena lectura de este texto conciliar permite advertir que si en él nada se dice de la institución del signo sacramental, si se refiere a sus dos partes integrantes, es decir, a la materia y a la forma, y que describe a la primera como una entidad material, y a la segunda, como una expresión verbal. Ahora bien, lo que tampoco dice el texto, e incluso ni lo insinúa, es si Jesucristo en el momento de la institución ha determinado en concreto la materia y la forma o si las instituyó de manera genérica, delegando su futura determinación al poder de la Iglesia. No deja de sorprender este silencio, si se tiene en cuenta que hace una explícita referencia a la materia y a la forma de cada uno de los sacramentos, y que entre los teólogos de aquel tiempo continuaba siendo una cuestión viva y debatida la manera como Cristo había instituido los sacramentos. La pregunta sobre el modo como Jesucristo instituyó los sacramentos, que se justifica y queda planteada desde el contexto mental que precedió al Concilio y en el que se celebró, no obtiene respuesta en la misma letra del *Decreto para los armenios*.

La fe de Trento

Tanto en los textos como en el contorno del concilio de Trento se encuentran dos referencias explícitas y una implícita a la institución de los sacramentos por Jesucristo. De las dos explícitas, la primera se halla directamente en un documento del Concilio y la segunda en otro documento que tan sólo es conciliar de forma indirecta, pues se trata de la profesión de fe que a partir de la doctrina de Trento promulgó el papa Pío IV. Por último, la referencia implícita a la institu-

³ DS 1312.

ción de los sacramentos la ofrece el Concilio en un contexto eucarístico, concretamente cuando tiene que dilucidar si los seculares, tal y como habían comenzado a defenderlo los reformadores, pueden comulgar bajo las dos especies.

El Concilio propone de manera directa la institución por Jesucristo de todos y cada uno de los siete sacramentos en el canon primero sobre los sacramentos en general, cuando condena la doctrina que sostiene el parecer contrario⁴. En este caso, la proposición de la Iglesia queda clara, pues formula que es Cristo quien ha instituido cada uno de los siete sacramentos. A partir de esta declaración conciliar, tanto los teólogos como los simples creyentes tenemos que profesar como doctrina de fe la institución por Jesucristo de todos y cada uno de los sacramentos. Pero, al igual que Florencia, Trento tampoco especifica el modo como fue llevada a cabo por Jesucristo la institución de los sacramentos, si de manera inmediata y específica, es decir, determinando la materia y la forma de cada uno de los sacramentos en el mismo momento de la institución realizada personalmente, o, por el contrario, si instituyó los sacramentos de manera genérica y mediata, sin determinar directamente la materia y la forma de cada uno de ellos y delegando al poder de la Iglesia su posterior determinación.

En la segunda referencia a la institución de los sacramentos por Jesucristo, es decir, en la profesión de fe promulgada después de haber sido clausurado el Concilio de Trento, y en la que se recogen de manera sintética los puntos fundamentales con significación dogmática de los decretos y cánones conciliares, Pío IV repite casi de forma literal la formulación del canon primero correspondiente a los sacramentos en general, y enseña que es materia de fe que Jesucristo instituyó los siete sacramentos de la Nueva Ley⁵. Hasta aquí hemos recogido lo que el Concilio de Trento enseña directamente acerca de la institución divina de los sacramentos.

Un planteamiento distinto acerca de la institución de los sacramentos es el que, en un ambiente circunstancial y, por lo tanto, indirecto, ofrece el mismo concilio de Trento cuando, al tratar sobre la posibilidad de permitir a los laicos la comunión bajo las dos especies, establece los siguientes principios: primero, que la Iglesia tiene potestad para alterar la administración de los sacramentos, menos en

⁴ DS 1601: «Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit».

⁵ DS 1864: «Profiteor quoque septem esse vere et proprie sacramenta Novae Legis a Iesu Christo Domino nostro instituta».

aquello que afecta a la substancia de los mismos y, segundo, que esta mutación aunque posible, no puede llevarla a cabo cualquiera con criterio individual y según su propia determinación ⁶. La última parte de esta proposición viene a coincidir con lo que ya había sido decretado por Trento en el canon 13 de los sacramentos en general. La legislación promulgada en aquella ocasión establecía que los ritos aprobados por la Iglesia para la solemne administración de los sacramentos, no pueden ser suprimidos por ningún ministro a su arbitrio sin que cometa pecado, y que ningún pastor puede tampoco cambiarlos ⁷. Ni los ministros, léase presbíteros, ni siquiera los pastores, léase obispos, pueden, a tenor de la norma tridentina, cambiar los ritos establecidos por la Iglesia para la administración de los sacramentos ⁸. La competencia para determinar los cambios sacramentales queda restringida según Trento a la suprema autoridad de la Iglesia. La razón es obvia, ya que por tratarse de una precisión ritual que afecta a una realidad con repercusión sobre toda la Iglesia, pues a todos ha de llegar la gracia a través del signo determinado, es lógico que tan sólo quien tiene la potestad sobre toda la Iglesia tenga la facultad de concretar los cambios en los signos sacramentales. Por tratarse de un signo con vigencia universal, tan sólo tiene la facultad de determinarlo quien goza de potestad universal.

Esta doctrina, que con anterioridad a Trento ya había sido formulada por Clemente VI al dirigirse a los armenios en su carta *Super quibusdam* ⁹, ha sido asumida en nuestros días por el concilio Vaticano II y, al proponerla, la ha reelaborado a partir de estas tres sentencias: 1.^a) 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.^a) 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.^a) Nadie, aunque sea sacerdote, puede añadir, quitar o cambiar cosa alguna por iniciativa propia en la estructura de los elementos litúrgicos ¹⁰. Como se ve, la doctrina que reconoce la capacidad de la Iglesia para modificar los ritos sacramentales y que, al mismo tiempo, limita el

⁶ DS 1728: «Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum veneratione pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire iudicaret... sine ipsius Ecclesiae auctoritatem pro libito mutare non licet».

⁷ DS 1613.

⁸ Sobre este particular puede verse el artículo de ARNAU-GARCÍA, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», en *ASV* 8 (1964), 5-27.

⁹ DS 1061.

¹⁰ SC 22 1,2 y 3.

ejercicio de esta posibilidad a las supremas instancias de la autoridad eclesial, se sigue manteniendo en vigor dentro de la Iglesia de manera prácticamente inalterada. La cuestión problemática, aquella que viene apasionando a los teólogos desde el mismo momento en que se formularon la pregunta sobre la relación entre el poder de la Iglesia y el signo sacramental, radica en precisar el ámbito de la limitación sobre los sacramentos que la Iglesia se reconoce en sí misma, es decir, en determinar el alcance real de la expresión tridentina: poder sobre los sacramentos, menos en la sustancia de los mismos.

Y la cuestión se amplía con otra pregunta, pues, cuando el Concilio de Trento reconoció que la Iglesia tiene potestad para cambiar los ritos sacramentales, menos en aquello que afecta a la *substantia sacramenti*, ¿estaba admitiendo implícitamente que Jesucristo había instituido los sacramentos de manera genérica, reservando a la Iglesia el poder de determinar en cada caso los elementos del signo sacramental, es decir, la materia y la forma? Para contestar con precisión a esta pregunta, es preciso recurrir a los datos históricos que permitan saber cómo se pensaba antes de Trento, qué opinaron los Padres de Trento, y cuál ha sido la problemática después de Trento. Tan sólo a partir de este rastreo histórico se podrá comprender el magisterio eclesiástico de Trento y el posterior a Trento, concretamente el de Pío XII, quien, con las normas que dictó, ha replanteado la cuestión y la ha dejado abierta a la reflexión de la teología contemporánea. No se debe olvidar que esta problemática, a partir de Pío XII, es una cuestión pendiente, frente a la cual la teología contemporánea ha emprendido derroteros, sobre los cuales y en el momento oportuno habremos de emitir un juicio crítico.

Planteamientos anteriores a Trento

La cuestión sobre el modo como Jesucristo instituyó los sacramentos es muy antigua. Ya en los albores de la escolástica, allá por el siglo XII quedó formulada la pregunta que investiga en qué radica la substancia del sacramento¹¹, aunque, para los teólogos de aquel siglo, hablar sobre la institución de los sacramentos no tenía todavía el sentido de fijación concreta de la materia y de la forma que adquirió entre los teólogos del siguiente siglo. Para los teólogos del si-

¹¹ Véanse a este respecto VAN DEN EYNDE, D., «The theory of the composition of the sacraments in early scholasticism (1125-1240)», en *FStudies* 11 (1951), 3; LANDGRAF, A. M., «Substantia sacramenti», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1 (Regensburg 1954), 158-168. Una reflexión sobre el sentido que otorga Santo Tomás de Aquino a la *substantia sacramenti* la ofrece DONDAINE, H., «Substantia sacramenti», en *RSThPh* 29 (1940), 328-330.

glo XII, la institución de los sacramentos, en cuanto signos visibles de la gracia invisible, tan sólo era comprensible desde la fe en la encarnación del Verbo, y a partir de ahí establecían una íntima relación entre la naturaleza humana de Jesucristo, el signo eficiente por antonomasia de la causalidad sacramental, y la operatividad de los restantes signos sacramentales. Esta manera de comprender la sacramentalidad quedó reflejada en la estructura de los nacientes tratados teológicos, en los cuales la consideración sobre los sacramentos aparece siempre integrada y formando parte de la doctrina de la Encarnación¹². Lo cual no afectó al planteamiento concreto sobre el grado de fijación de los signos por parte de Jesucristo, que es el tema que ahora nos interesa fijar.

a) *Sobre una nueva cuestión sacramental*

La primera vez que apareció en la terminología teológica la expresión *substantia sacramenti* fue en el *Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo. Al llevar a cabo un análisis sobre el valor que tiene cada uno de los elementos que se integran en la administración ritual de los sacramentos, distingue entre elementos que corresponden sólo al decoro de los sacramentos y los que se integran en su misma *substantia*. Y manteniendo, pues entonces todavía estaba vigente, la terminología *verbum et elementum* propuesta por San Agustín, concluye afirmando que a la *substantia* del sacramento corresponden el verbo y el elemento¹³. Como se deduce de este texto, Pedro Lombardo, en su apreciación teológica de los sacramentos, asigna a la *substantia* del sacramento, como elementos integrantes de la misma, el *verbum et elementum*, con lo que hay que decir que, según su opinión, las actuales materia y forma rituales corresponden a la *substantia* del sacramento. A partir de esta nueva formulación del Maestro de las Sentencias comienza una reflexión con su correspondiente casuística sobre qué es y en qué radica la *substantia* de los sacramentos.

Entre las muchas particularidades que se plantearon en aquel entonces acerca de esta cuestión, y en función del propósito que en este

¹² GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode* II (Berlin 1957), p. 163: «Die Wahrheit und Tatsache, dass Christus nach seiner Inkarnation die Sakramente eingesetzt hat, berichtigt zu einer Angliederung der Sakramentenlehre unmittelbar an die Inkarnationslehre».

¹³ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 3 c.1, n. 23: «Nam et in hoc sacramento et in aliis quaedam solent fieri ad decorem et honestatem sacramenti, quaedam ad substantiam et causam sacramenti pertinentia. De substantia huius sacramenti sunt verbum et elementum, caetera ad solemnitatem ejus pertinent» (PL 192, col. 843).

momento mueve nuestra intención, se ha de reparar en una que por la repercusión teológica que ha tenido no se debe pasar por alto. Se trata del poder de la Iglesia sobre los sacramentos. Quizá la primera formulación práctica sobre este particular la ofreció el canonista Huguccio, cuando tomó en consideración el caso en que, urgidos por una necesidad extrema, a pesar de estar mandado que sean tres los obispos que consagren a un nuevo obispo, no se pueda proceder según lo dispuesto y lo consagre tan sólo uno. Ante tal hipótesis concluye que el Papa, o en su ausencia el concilio general, puede conceder la dispensa y con ello alterar la manera de conferir el episcopado¹⁴. Huguccio acaba de reconocer la potestad de la Iglesia sobre el signo sacramental.

Esta nueva problemática, que en su origen tuvo un planteamiento meramente casuístico, tan grato al método seguido por los canonistas, comenzó a caminar por otros derroteros y adquirió la estructura propia de una cuestión teológica desde Pedro Cantor. Este, a partir de esta doble observación: 1) que se da una notable diferencia entre determinados textos de la Escritura, a los que se les otorga el tratamiento de institucionales de algún sacramento, y el concreto proceder litúrgico de la Iglesia, que no coincide con aquellos, y 2) que existe gran cantidad de ritos diversos que se agolpan en la administración de algún sacramento, por ejemplo el del orden, que no permite precisar con claridad a cual de todos ellos se ha de vincular la substancia del sacramento, planteó por primera vez el recurso decisivo a la autoridad de la Iglesia, a la que consideraba origen y justificación tanto de los ritos sacramentales como de sus variaciones¹⁵. Con semejante planteamiento y solución, Pedro Cantor acababa de afirmar en la teología el poder de la Iglesia sobre los sacramentos y, en consecuencia, formuló la duda sobre el modo como Jesucristo los había instituido, si de manera genérica o específica, y por ende quedaba abierta la pregunta sobre el grado de concreción que había otorgado a cada sacramento al instituirlo. La incipiente formulación de Pedro Lombardo, que vinculaba la materia y la forma a la substancia del sacramento, se ha convertido en una cuestión problemática sobre la institución de los sacramentos con gran ramificación de temas, que de una o de otra forma van a estar presentes en toda la historia de la teología hasta el día de hoy.

¹⁴ LANDGRAF, A.M., o. c., p.165.

¹⁵ Pedro Cantor: «Credimus tamen hoc inolevisse et originem habuisse a matre sancta ecclesia», en LANDGRAF, A. M., o. c., p.166-167, nota 48.

b) *Dos concepciones en la escolástica*

A lo largo de los siglos XII y XIII se dieron dos concepciones distintas acerca de la institución de los sacramentos, y como quiera que las dos, con las modificaciones que el tiempo impone, han llegado hasta nuestros días, es conveniente reconstruirlas. Como representantes de la primera aducimos a los teólogos Pedro Cantor y Alejandro de Hales, y como referencia de la segunda aportamos el testimonio de Santo Tomás de Aquino.

Mediado ya el siglo XII, Pedro Cantor planteaba la pregunta acerca de la institución de la confirmación, cuestión que se convertirá en tema clásico, cuando los teólogos pertenecientes a una determinada línea de pensamiento en este siglo y en el siguiente aborden la institución de los sacramentos. Y al desarrollar la cuestión, compara con los datos neotestamentarios la práctica vigente en la Iglesia al administrar este sacramento, y como resultado del cotejo afirma que no se sabe cuándo tuvo comienzo la manera eclesial de administrar la confirmación, pues no consta que los Apóstoles signaran a alguien en la frente y le ungiesen con crisma para administrarle este sacramento. Partiendo de esta discrepancia entre Biblia y liturgia, y deseando dar una adecuada justificación a la misma, sostiene que estos ritos, y con ellos la substancia de la confirmación, corresponden parte a los Apóstoles, en lo referente a la imposición de las manos, y parte a la Iglesia en lo que se refiere a la unción con crisma. De lo expuesto se deduce que para Pedro Cantor los sacramentos fueron instituidos por Jesucristo de manera mediata, ya que, según su propuesta, han sido los Apóstoles y la Iglesia quienes han concretado la substancia del sacramento, que, como en el caso de Pedro Lombardo, hace coincidir con la materia y la forma del sacramento.

Uno de los autores medievales que más han atraído la atención de los teólogos modernos al reflexionar sobre la institución de los sacramentos ha sido Alejandro de Hales¹⁶. La razón de esta predilección estriba en haber sido el autor que de manera más drástica ha planteado el modo mediato de la institución de los sacramentos por Jesucristo, y a esta conclusión llega, no por una mera vía casuística que resuelve dificultades, sino desde dentro de una reflexión sistemática sobre el tema.

En su *Summa Theologica*, Alejandro de Hales formula una serie de cuestiones referentes todas ellas a la institución de los sacramen-

¹⁶ Sirvan los siguientes escritos como mero testimonio del atractivo que los modernos han sentido por el estudio de Alejandro de Hales: GUILLAUME, E., «De institutione sacramentorum et speciatim confirmationis juxta Alexandrum Halensem», en *Antoniannum* 2 (1927), 437; BITTREMIEUX, J., «L'institution des sacrements d'après Alexandre de Halés», en *ETHL* 9 (1932), 234-251; SCHOLZ, F., *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Ales* (Breslau 1940).

tos. En primer lugar, pregunta de manera abierta si la institución de los sacramentos fue llevada a cabo directamente por Dios o la realizó a través de un hombre. Y al tener que responder a esta pregunta, distingue entre instituir desde la propia autoridad e instituir por delegación ministerial. El primer supuesto corresponde exclusivamente a Dios, que es el único que puede instituir sacramentos a partir de su autoridad; el segundo corresponde al hombre cuando, por delegación de Dios, interviene ministerialmente en la institución de los sacramentos. Al aplicar este principio universal, Alejandro de Hales concreta que Jesucristo instituyó los sacramentos directamente desde su autoridad en cuanto que es Dios, y de modo ministerial en cuanto que es hombre. Y con respecto a los Apóstoles, afirma que pueden instituir sacramentos como delegados a partir del ministerio que han recibido de Jesucristo¹⁷. Como se advierte en la misma redacción del texto, el término *instituire* se refiere tanto a la institución que obra Dios por autoridad como a la institución obrada por el ministerio; sin embargo, si se tiene en cuenta que entre la una y la otra media la diferencia que hay entre la autoridad fundamentante —la de Dios— y la autoridad vicaria o fundamentada —la de los Apóstoles— se ha de concluir que, hablando con exactitud a partir de Alejandro de Hales, el único que instituye los sacramentos es Dios, por ser el sujeto de la autoridad institucional, aunque mediatamente puede actuar esta potestad a través de los hombres.

Al preguntarse Alejandro de Hales, como era corriente en aquel tiempo, sobre la relación que existe entre los sacramentos de la Antigua Ley y los de la Nueva Ley, sostiene que éstos son de mayor dignidad que aquéllos, entre otras razones, por haber recibido el origen de quienes son más dignos que los personajes de la Antigua Ley, pues de hecho han sido instituidos por Jesucristo o por sus Apóstoles. Y concretando esta formulación general, sostiene que dos sacramentos, a saber el bautismo, que es el de máxima necesidad y eficacia, y la eucaristía, han sido instituidos directamente por el mismo Jesucristo, y los de la confirmación y la unción de los enfermos los ha concedido a los hombres por medio de los Apóstoles. Con respecto a los otros tres reconoce que, según el Evangelio, mantienen una vinculación con el Señor, aunque no especifica el grado de dependencia que tienen a partir de la institución¹⁸. A tenor de lo hasta

¹⁷ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, p.4, q. 1, M, a. 4: «A quo facta sit institutio sacramentorum, scilicet a Deo vel ab homine?... A Deo auctoritate, ab homine puro solum ministerio... Apostoli ut ministri, assumpto officio ministerii a Christo auctore».

¹⁸ ALEJANDRO DE HALES, o. c., p. 4, q. 8, M, 2, a. 1: «Sacramenta novae legis digniora sunt sacramentis veteris legis in quantum hujusmodi et per digniorem sunt instituta scil. per Christum vel per Apostolos auctoritate ipsius et doctrina. Sed duo instituit per

aquí visto, se ha de concluir que, para Alejandro de Hales, la institución de los sacramentos ha de ser predicada siempre de Cristo, lo cual no quiere decir que los haya instituido todos directamente, pues cuando los instituyen los Apóstoles es porque han sido dotados por Jesucristo de la pertinente potestad. Y por ello, según Alejandro de Hales, hay que concluir que si los Apóstoles instituyeron determinados sacramentos, no desde su propia potestad, sino desde la autoridad recibida de Jesucristo, fueron ellos quienes configuraron el signo sacramental en cuanto a la materia y la forma.

Hasta aquí Alejandro de Hales se ha manifestado hablando en términos generales, pero merece que se preste una atención especial a su planteamiento sobre la institución de la confirmación. En relación con este sacramento no tiene inconveniente en afirmar que ni Jesucristo ni los Apóstoles lo instituyeron, ni tampoco lo administraron, sino que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, fue la Iglesia en el Concilio Meldense quien lo instituyó, al concretar su materia y forma¹⁹. En este caso, Alejandro de Hales identifica con toda claridad la institución del sacramento con la determinación de los elementos del signo sacramental. Lo cual no se opone a lo que había establecido como principio general, al sostener que el poder de instituir los sacramentos radica exclusivamente en Dios, puesto que una cosa es fundamentar desde la autoridad los sacramentos y otra distinta instituirlos por delegación, asignándoles la materia y forma rituales. Y en el caso de la confirmación, la Iglesia no obró desde su propia potestad, sino que lo hizo por delegación.

Además de los testimonios ya aducidos, sirva la pequeña encuesta que ahora ofrecemos para demostrar la manera de pensar de algunos teólogos escolásticos cuando, a partir de la confirmación y de la unción de los enfermos, defendían la institución mediata de los sacramentos.

Hugo de San Víctor afirma que el sacramento de la unción fue instituido por los Apóstoles²⁰; Pedro Lombardo repite literalmente la misma proposición²¹; San Buenaventura, refiriéndose al sacra-

seipsum scil. sacramentum baptismi, quod est maximae necessitatis et efficaciae, et sacramentum eucharistiae... Sacramentum vero confirmationis et extremae unctionis dedit per apostolos... haec duo data sunt dispensatione apostolorum, qui tamen quantum ad potestatem, quam acceperunt a Christo majoris erant dignitatis, quam ille, qui erat in lege. Alia vero tria quandam habent additionem a Domino in evangelio».

¹⁹ ALEJANDRO DE HALES, *Glosa in Quator libros Sententiarum*, in IV, dist. VII, 1: «De forma [confirmationis] dubitatur, quae non est instituta a Domino vel Apostolis; sed in securiorem partem vergendum, secundum Ecclesiae institutionem».

²⁰ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I, XV, 2: «Sacramentum unctionis ab apostolis institutum legitur», en *PL* 176, col. 577.

²¹ PEDRO LOMBARDO: *Libri Sententiarum*, lib. IV, dist. 23, 2: «Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur», en *PL* 192, col. 899.

mento de la confirmación, opina que no fue instituido ni administrado por Jesucristo, y que su institución ha de ser vinculada al Espíritu Santo ²². De una manera o de otra, todos estos autores han propuesto la institución mediata de los sacramentos, sin que algunos de ellos, como ya lo había formulado Alejandro de Hales y ahora lo repite San Buenaventura, tenga inconveniente en vincular a la Iglesia la institución de la confirmación. Interesa repetir aquí, aunque ya lo hemos dicho en otro lugar, que los escolásticos identificaban la institución de los sacramentos con la determinación de la materia y de la forma; por lo tanto, cuando afirmaban que los Apóstoles o la Iglesia habían instituido un sacramento, lo que estaban sosteniendo es que habían determinado el signo sacramental.

Una opinión totalmente distinta fue la sostenida por Santo Tomás de Aquino. Para el Santo, instituir un sacramento no equivale simplemente a promulgarlo, como lo había entendido Alejandro de Hales, sino a dotarlo de la capacidad pertinente para causar la gracia. Y el único que puede otorgar tal capacidad es Jesucristo. Así lo propone explícitamente cuando, al preguntarse sobre el momento de la institución del sacramento del bautismo, enseña que en el Jordán, cuando Cristo fue bautizado por Juan, pues en aquel momento recibió el agua el poder de conferir la gracia ²³. Desde la misma noción de instituir, diferente en Alejandro de Hales y en Santo Tomás de Aquino, se dedujeron dos planteamientos distintos sobre la institución de los sacramentos, ya que Alejandro de Hales admitía la institución mediata y, por tanto, a través de los Apóstoles e incluso de la Iglesia, y Santo Tomás, por el contrario, la propuso siempre como una acción inmediata de Jesucristo.

Desde otro punto de vista se distingue también el planteamiento de Santo Tomás del de Alejandro de Hales con respecto a la institución de los sacramentos. Para Alejandro de Hales, la materia y la forma rituales no pertenecían a la substancia del sacramento. En cambio, Santo Tomás, al tratar sobre la estructura de los sacramentos, distingue entre los elementos que corresponden a la esencia del sacramento, 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 oraciones que acompañan a la celebración litúrgica. Y a partir de esta distinción, sostiene que estos últimos ritos, por no pertenecer a la substancia del sacramento, pueden haber sido instituidos

²² SAN BUENAVENTURA, *In IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 7, a. 1, q. 1: «Et melius credo, quod illud sacramentum Christus nec dispensavit, nec instituit... sed... instituit Spiritus Sanctus hujus sacramenti formam».

²³ *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 2: «Sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui quando accipit virtutem producendi suum effectum». Y el agua bautismal lo recibió en el Jordán.

por los hombres, mientras que los primeros, por afectar a la substancia del sacramento, tan sólo pueden haber sido instituidos por Jesucristo²⁴. Por ello, repitiendo lo que ya hemos dicho en otra ocasión, se comprende que para Santo Tomás es inválido el bautismo administrado con palabras afines a las del mandato bautismal del Evangelio de Mateo, si en la administración no se han empleado literalmente las mismas, y que los Apóstoles tan sólo pudieron administrar el bautismo en nombre de Jesucristo en virtud de un privilegio especial recibido de Dios para ello²⁵.

Como puede comprobarse, los escolásticos elaboraron dos concepciones diferentes en torno a la institución de los sacramentos. Una y otra coincidían a la hora de afirmar que Jesucristo es el autor de los sacramentos; sin embargo, se diferenciaban entre sí a la hora de precisar el modo como los había instituido, si mediata o inmediatamente, y por lo tanto al tener que precisar de qué manera era su autor. Los teólogos escolásticos no hallaron en su tiempo una solución teórica a esta cuestión, que se adentró en el siglo XVI, afectando a la temática reformadora y tridentina.

Neutralidad de Trento

Cuando el Concilio de Trento hubo de responder al deseo de los reformadores que pedían para los laicos la comunión bajo las dos especies, se vio urgido a justificar el porqué de la administración de la eucaristía bajo la sola especie del pan, manera que no se adecuaba literalmente al mandato formulado en el Nuevo Testamento. Y al buscar una razón desde la que legalizar la comunión bajo la sola especie del pan, el Concilio recurrió al poder que tiene la Iglesia sobre los sacramentos, poder que, según la manera de expresarse el Concilio, es universal y se extiende a todos los aspectos de la sacramentalidad, menos a cuanto afecta a la substancia del sacramento: *salva illorum substantia*, dice literalmente la norma conciliar. A partir de esta expresión se ha suscitado en la teología la pregunta sobre si Trento había admitido la institución *in genere* de los sacramentos. Esta cuestión ha llegado hasta nuestros días y, como no podía ser de otra manera, ha incitado a los investigadores que, de una u otra forma, la han abordado y han intentado darle solución²⁶. Las opiniones

²⁴ *Suma Teológica*, III, q. 64, a. 2, ad 1m.

²⁵ *Suma Teológica* III, q. 66, a. 6 y a. 7.

²⁶ A este respecto pueden consultarse los estudios siguientes: ARNAU-GARCÍA, R., «La posibilidad de evolución en los ritos sacramentales», en *ASV* 8 (1964), 5-27, estudia la cuestión a partir del canon 13, *De sacramentis in genere*, de Trento; LENNERZ, H. «*Salva illorum substantia*», en *Gregorianum* 3 (1922), 385-419 y 524-557; este

que después de Trento se han ido formulando sobre la doctrina propuesta por el Concilio acerca de la institución de los sacramentos son muy distintas entre sí. Mientras algunos, como Lennerz²⁷, sostienen que el Concilio tuvo presente esta cuestión, pero no tomó postura definitiva ante la misma, otros, como Doronzo²⁸, quieren encontrar en las proposiciones del Concilio las razones con las que sostener que Jesucristo instituyó de manera inmediata y concreta los siete sacramentos, con la determinación de la materia y forma ritual de cada uno de ellos.

A fin de poder formar un juicio lo más exacto posible sobre esta cuestión, intentaremos reconstruir el pensamiento expuesto en sus escritos por algunos teólogos cuya influencia se dejó sentir en las sesiones del Concilio de Trento. Tan sólo así podremos advertir las corrientes teológicas que estuvieron presentes en el Concilio y se podrá precisar si las determinaciones conciliares están influidas por alguna de ellas o si por el contrario gozan de total independencia, con lo que posibilitan la libre y ulterior reflexión de los teólogos.

El pensamiento de Pedro de Soto, por tratarse de un teólogo que tomó parte directa en la sesión que dio origen a la formulación *salva illorum substantia*, es sin duda de máximo interés. Cuando trata del sacramento de la confirmación en el manifiesto que presentó al Concilio en nombre del duque de Wittenberg²⁹, propone como doctrina de la Iglesia católica que este sacramento lo instituyó Jesucristo el día de Pentecostés y que los Apóstoles lo recibieron con la venida del Espíritu Santo, que aquéllos lo confirieron a los bautizados mediante la imposición de las manos y que más tarde añadieron la unción con crisma³⁰. En esta exposición de Pedro de Soto hay que

estudio está dividido en dos partes, y a lo largo de las mismas el P. Lennerz no pretende emitir un juicio sobre cuál de las dos proposiciones es verdadera, la que defiende la institución inmediata o la mediata, sino demostrar que Trento con la expresión «*salva illorum substantia*» no tomó partido sobre esta cuestión. SCHOLZ, F., *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Ales* (Breslau 1940); ampliando el contenido enunciado en el título, Scholz arranca en su estudio de Alejandro de Hales y estudia la pervivencia del tema sobre la institución de los sacramentos hasta los días en que escribió su libro, lo que hace de esta obra un arsenal de datos y de opiniones.

²⁷ Como conclusión de su estudio, Lennerz escribe: «Aus den Worten "salva illorum substantia" lässt sich weder ein Beweis für die Einsetzung in genere, noch auch für die Einsetzung in specie entnehmen» (o. c., p.557).

²⁸ DORONZO, E., *De sacramentis in genere* (Milwaukee 1946); en la p.401 resume su pensamiento con el enunciado de la siguiente tesis: «Inmediata institutio omnium sacramentorum a Christo est, juxta omnes, theologice certa propter documenta Conc. Trid.; juxta aliquos est de fide; unde dici potest saltem theologice certa».

²⁹ PEDRO DE SOTO, *Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomine illustrissimi ducis Wirtenbergensis oblatae per Legatos eius Concilio Tridentino*, citado por LENNERZ en o. c., p.401-402.

³⁰ ID.: «Credidit Catholica Ecclesia, quod sicut Apostoli baptizati sunt, cum Christus baptismum instituit, et per ipsos aliis tradidit, ita et confirmati in adventu Spiritus

subrayar la clara distinción que establece entre instituir el sacramento y determinar su materia y forma. De manera clara ha sostenido que Jesucristo ha instituido la confirmación, y con la misma claridad ha vinculado a los Apóstoles la determinación, primero, de la imposición de las manos y, después, de la unción con crisma. Esta manera de concebir la institución de los sacramentos no es conciliable con la institución específica e inmediata, es decir, con aquella que vincula a la intervención directa de Jesucristo la determinación de la materia y de la forma del sacramento.

El mismo parecer muestra cuando trata del sacramento del orden, pues, al comprobar que inicialmente los Apóstoles lo administraron con la imposición de las manos y después pasó a ser conferido mediante la entrega de los instrumentos, es decir, del cáliz con el vino y de la patena con la forma, admite que no consta con certeza que Cristo haya determinado el modo de ordenar, y que por ello la Iglesia tiene poder para especificar las palabras y los signos mediante los cuales conferir este sacramento³¹.

Pedro de Soto, ante el doble hecho de la institución genérica de los sacramentos y de la posterior determinación de la materia y forma de los mismos, no tiene inconveniente en afirmar que los siete sacramentos han sido instituidos por Jesucristo³², y, al mismo tiempo, ante la imprecisión de los elementos de determinados signos sacramentales, insinuar como categoría teológica que la Iglesia tiene poder sobre los mismos. Y que esta categoría eclesiológica se iba abriendo paso entre los teólogos del siglo XVI se comprueba, no sólo por las ya conocidas determinaciones de Trento al admitir las modificaciones eclesiásticas de los sacramentos *salva illorum substantia*, sino por las opiniones formuladas por los teólogos conciliares en torno a la determinación de la materia y de la forma de los sacramentos. Como punto de referencia ofrecemos el parecer de dos de los teólogos que por aquel entonces mayor claridad aportaron a toda

Sancti, in quo non tantum exterius illud donum linguarum et miraculorum receperunt, sed augmentum etiam gratiae ipsius Spiritus Sancti... et hanc ipsam confirmationem illi tradiderunt per impositionem manuum baptisatis... Et hoc sacramentum a Cristo institutum... nec in adventu Spiritus Sancti in die Pentecostes, nec deinceps in principio Ecclesiae, chrismate usi fuerint Apostoli... docuerunt tamen Apostoli chrismate insigniendos esse ab episcopis, sub certa verborum forma, baptisatos, cuius doctrinae, non scripto, sed verbo traditae, sunt certissima testimonia» (LENNERZ, o. c., p.401).

³¹ PEDRO DE SOTO, *Lectiones de institutione sacerdotum* (Lugduni MDLXXXVI), en la lect. 4 *De sacramento ordinis*, que titula «De ratione et modo sacramenti ordinis», escribe: «Ubi de modo tradendi hanc potestatem ordinum non est certum aliquid institutum a Christo, potest Ecclesia constituere quibus vel verbis vel actibus vel signis aliis in eiusmodi traditione utendum sit» (fol. 258 r).

³² PEDRO DE SOTO, o. c., *Prima pars de institutione sacramentorum*, lect. 7, fol. 10: «Asserimus itaque septem quosdam cultus Dei exteriores, proprios novae legis tantum institutos esse a Christo».

esta cuestión; se trata de Juan Eck, profesor de Ingolsadt, y de Ruardo Tapper, doctor de la Universidad de Lovaina.

Eck, al enfrentarse con los Reformadores para precisar hasta qué punto el poder de la Iglesia se ha mostrado de hecho superior al de la Escritura, recurre a datos diversos. Así, recuerda que la Escritura mandaba santificar el sábado, y que la Iglesia por su propia autoridad ha cambiado la observancia del sábado por la del domingo; que Cristo, según el testimonio de Mateo, había mandado bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con lo que había determinado de manera explícita la forma de administrar el bautismo en nombre de la Trinidad, y la Iglesia primitiva cambió esta forma trinitaria por otra cristológica. A la vista de estos y de otros comportamientos eclesiales, concluye Eck que la Iglesia tiene autoridad sobre la Escritura³³. Como quiera que un ejercicio de esta potestad de la Iglesia lo comprueba Eck en el cambio de la forma bautismal, afirma que los sacramentos han sido instituido por Jesucristo genéricamente, y que posteriormente han sido concretados en su estructura ritual por medio de la determinación que ha formulado el poder de la Iglesia.

Una aportación nueva para dilucidar el tema que estamos estudiando la ofrece el teólogo lovaniense Tapper, cuya autoridad a este respecto es máxima por dos motivos. Por haber redactado el manifiesto con el que la Universidad de Lovaina, y frente a las proposiciones luteranas, dio razón en 1555 del modo como ha de ser entendida correctamente la doctrina sacramental de la Iglesia católica, y por haber sido teólogo conciliar en Trento. Atendiendo a todas las circunstancias que concurren en el prestigio de Tapper, se puede decir del mismo que fue en el siglo XVI el teólogo más representativo de la institución genérica de los sacramentos. Veamos como propuso su pensamiento.

En su manifiesto universitario, Tapper enseña con respecto a los sacramentos que todos han sido instituidos por Jesucristo, y que por ello todos son eficaces y causan la gracia. Esta primera afirmación, por cuanto hace depender la causalidad sacramental de la institución divina, ha de ser considerada como un principio fundamental en su concepción de los sacramentos y en particular en su valoración de la

³³ Eck, Ioh., *Enchiridion*: «Scriptura docet: memento ut diem sabbati sanctifices, sex diebus operaberis, et facies omnia opera tua, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est. Et tamen Ecclesia mutavit sabbatum in dominicam auctoritate sua... Dixit Christus discipulis: Euntes ergo baptisate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Hic Christus dedit formam baptisandi in nomine Trinitatis explicite, et tamen Ecclesia primitiva mutavit hanc formam baptisandi in nomine Christi... Ecce potestas Ecclesiae super Scripturas» (LENNERZ, o. c., p.390).

institución divina de los mismos. Ahora bien, el hecho de afirmar la institución divina de todos los sacramentos no quiere decir que la entendiéndose en un sentido concreto, pues atendiendo a la doctrina de ciertos doctores, a los que llama católicos, admite como la opinión más probable que Jesucristo ha instituido los sacramentos de manera genérica y mediata, ya que ha concedido poder a los Apóstoles para que, en su nombre, instituyan algunos sacramentos y modifiquen la materia y la forma de otros ³⁴.

Una atención especial en el conjunto de su pensamiento merece su exposición sobre el sacramento de la confirmación. Cuanto escribe en esta ocasión resulta sumamente interesante, porque en la materialidad de la redacción hace uso de la expresión *in genere*, referida a la institución de los sacramentos, y porque en términos de reflexión teológica propone que Jesucristo confirió a la Iglesia la pertinente potestad para alterar la materia y la forma de los sacramentos, pues explícitamente se refiere, además de la confirmación, al orden e incluso al bautismo. En este contexto sienta como principio fundamental que, mientras en el sacramento se mantengan la significación y el efecto, aunque cambien los elementos significantes, subsiste el sacramento ³⁵.

No todos los teólogos de Trento pensaron como los hasta aquí estudiados. Hubo quienes a la hora de proponer la institución de los sacramentos mantuvieron una postura diametralmente opuesta. Entre éstos, merece una especial mención Domingo de Soto, quien, en fidelidad a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, sostuvo que por derecho divino en cada sacramento hay determinadas palabras que sirven de forma y que no pueden alterarse sin que quede afectado el

³⁴ TAPPER, R.: «Et ideo quidam Doctores catholici probabiliter docent, ab Apostolis quaedam sacramenta ex Christi commissione et suggestione Spiritus eius esse instituta et alterata in forma et materia» (LENNERZ, o. c., p.403).

³⁵ TAPPER, R.: «Sacramentum hoc a Christo esse institutum, saltem in genere... ex scripturis citatis est manifestum... Determinationem autem materiae et formae, hoc est certi signi sensibilis, sub quo Spiritus Sanctus daretur, Christus Apostolis suae Ecclesiae prepositis, reliquit... Qui Apostoli primo vel suo spiritu apostolico vel Christi suggestione (nam de speciali mandato aut institutione nihil habent scripturae) utebantur manuum impositione tamquam hujus sacramenti materia... Et visum est Apostolis convenientissimum fore quod hoc signum institueretur in chrismate ab episcopo consecrato, una cum certa verborum forma, quibus hactenus utitur et uteretur semper ecclesia catholica... Nec solum in hoc sacramento materiam et formam determinandi potestate usi sunt Apostoli, verum etiam in sacerdotio, diaconatu, et baptismo... Apud nos quoque adhuc libertas est, si lex Christi sola spectetur, ut conferatur baptismus verbis indicativis, vel deprecativis, una vel trina immersione: Et olim in nomine Christi conferebatur. In sacramentis enim potissimum spectatur significatio, quae quanto est manifestior, tanto convenientius est signum sacramentale, et ubi eadem est significatio et effectus, idem est sacramentum: quamvis res significantes sint aliae» (LENNERZ, o. c., p.405-406).

sacramento³⁶. Cuando se encuentra con hechos como el de la confirmación o el del orden en los que los datos históricos hablan de una variación constatable entre la Escritura y la liturgia de la Iglesia, Domingo de Soto, sobreponiéndose a la historia, o niega que se haya dado tal evolución, como sostiene en el caso del sacramento del orden, pues afirma que la imposición de las manos no pasó de ser un sacramental, o afirma que todos los cambios son deducibles del mismo texto evangélico. Para Domingo de Soto, ni los Apóstoles, ni mucho menos la Iglesia, tuvieron poder para instituir sacramento alguno o para cambiar su materia y forma. El planteamiento de Domingo de Soto es el de un fiel tomista que ha hecho suyo el pensar de su maestro Santo Tomás de Aquino.

Como se ve, en Trento estuvieron presentes las dos maneras de pensar acerca de la institución de los sacramentos que se venían fraguando desde los primeros días de la escolástica. Sin embargo, el Concilio, a la hora de proponer su doctrina, fue fiel al principio que previamente había establecido y no se hizo eco de tal discusión, sino que con plena libertad e imparcialidad afirmó que Jesucristo ha instituido los siete sacramentos y que la Iglesia tiene poder sobre los mismos, menos en lo que hace referencia a su substancia. Pero Trento no precisó el modo como Jesucristo había instituido los sacramentos, si concretamente o genéricamente, si especificando la materia y la forma o insinuando tan sólo genéricamente el signo sacramental. En este asunto no entró. Al tener que definir la institución divina de los sacramentos, el concilio de Trento, sin hacerse eco de las muchas cuestiones debatidas entre los teólogos, propuso la fe católica y estableció los justos límites de la ortodoxia frente a los innovadores, pero, esto sí, dejó abierta la cuestión teórica a la reflexión de los teólogos.

Antes de terminar este apartado, y a manera de reflexión sistemática elaborada a partir de los datos históricos, deseamos hacer notar que, partiendo de las proposiciones de Eck y de Tapper, se puede llegar a establecer una interesante precisión teológica sobre el significado de la institución de los sacramentos. A nuestro modo de ver, la institución de un sacramento radica en el enunciado por parte de Jesucristo de un signo en función de su efecto particular, pero no en la determinación concreta del signo. Si para comprobarlo tomamos como punto de referencia el texto bautismal de Marcos³⁷, el signo del bautismo radica en una ablución acompañada de un acto de fe y

³⁶ DOMINGO DE SOTO, *In IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 1, q. 1, a. 7: «Universis sacramentis sit iure divino adscripta certa verborum forma, cuius variatio sacramentum irritaret».

³⁷ Mc 16,16.

ordenada a conseguir la salvación: «quien creyera y se bautizare se salvará». En este texto, que sin duda tiene un valor institucional, no se hace referencia alguna a la fórmula trinitaria o a la cristológica, ni tampoco al modo como se ha de administrar el agua, si por inmersión, por infusión o por aspersión. Lo único que se pide es una profesión de fe junto con una ablución. Y tan signo bautismal es la ablución cuando se administra por inmersión, como si se da por infusión o por aspersión, 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. Lo exacto, a partir de los datos neotestamentarios, es afirmar que, para la administración del bautismo, Jesucristo, más allá de exigir el acto de fe y la ablución, no determinó ningún rito bautismal. A partir de esta reflexión, se ha de afirmar que la substancia del sacramento no radica en la materia y en la forma, como había dicho Pedro Lombardo, y de una manera u otra habían repetido algunos escolásticos, sino en la razón de signo a la que Cristo vinculó el efecto salvífico y que se ha de mantener siempre. Sobre esta razón de signo no tiene poder la Iglesia, aunque sí lo tiene sobre los elementos que la determinan y, por lo tanto, sobre el modo concreto y ritual como ha de expresarse el signo en la administración del sacramento.

Pervivencia después de Trento

La teología posttridentina, siguiendo las pautas típicas a las que ya nos hemos referido en el capítulo anterior, se decantó en términos generales por la institución concreta de todos los sacramentos, hasta llegar a proponer algunos autores como Vázquez, Belarmino y Gonet que la institución inmediata de todos los sacramentos era materia de fe y, por lo tanto, que las proposiciones en contra sostenidas por determinados escolásticos eran heréticas³⁸. Suárez, mostrándose más cauto, no llegó a tanto, y aunque negaba que el hecho de la institución inmediata de los sacramentos estuviese definido, lo proponía como absolutamente cierto. Una doctrina similar fue propuesta ya en el siglo XX por algunos autores. Así, por ejemplo, Van Noort³⁹ reconocía que el canon 1, *De sacramentis in genere*, de

³⁸ VÁZQUEZ, G., en *In tertiam partem St. Tomae*, dipt. 135, c. 1, n. 3 y n. 14; BELLARMINO, R., en *Opera omnia*, tomo 3, c. 23; GONET, J. B., en *Clypeus Theologiae Thomisticae* (Paris 1876), tom. 5, dipt. 5, a. 1, n. 1-2.

³⁹ VAN NOORT, G., *Tractatus de sacramentis Ecclesiae*, tom. 1 (Hilversum 1905), n. 96.

Trento no condenaba la postura de los escolásticos que habían defendido la opinión contraria, aunque sí la desautorizaba.

Para completar el planteamiento posttridentino sobre la potestad de la Iglesia en los sacramentos, es preciso hacer una explícita mención al movimiento que, sostenido por los jansenistas, se dio durante la segunda mitad del siglo XVII en la universidad de Lovaina y frente a la cual tomó postura el Santo Oficio en 1690 por mandato del papa Alejandro VIII. Entre las distintas proposiciones sancionadas por el Santo Oficio, la numerada con el 27 sostiene que vale el bautismo administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo sin haber dicho «yo te bautizo»⁴⁰.

Se trata de una tesis en la que su autor⁴¹ defiende como posible alterar la forma en la administración del sacramento del bautismo. Esta manera de pensar no aparece como un caso único en la universidad de Lovaina; se dieron varias manifestaciones de este pensamiento en diversas tesis defendidas en aquel entonces, sin embargo tampoco fue la doctrina sostenida de manera general en aquel momento⁴². Se trata de una corriente de opinión que defendía que la Iglesia puede alterar la materia y la forma de los sacramentos. Formando parte de una serie de proposiciones jansenistas, esta proposición fue sancionada por el Santo Oficio. Pero hay que reconocer que la estructura del documento condenatorio del papa Alejandro VIII es más bien confusa, pues tan sólo ofrece el enunciado de las tesis no aceptadas, sin especificar la censura con que se juzga a cada una de ellas. Tan sólo al final del documento se emite un juicio global sobre las 31 proposiciones en él recogidas, y se las considera prohibidas por ser temerarias, escandalosas, mal sonantes, etc.⁴³. No se puede, pues, concluir que con la decretal de Alejandro VIII se haya condenado como herética la doctrina que defiende el poder de la Iglesia para modificar la materia y forma de los sacramentos. El magisterio en este caso tampoco aclara el asunto, aunque implícitamente reafirma que nadie puede alterar individualmente la materia y la forma ritual del sacramento.

⁴⁰ DS 2327.

⁴¹ FARVACQUES, F., *Opusculum de sacramento baptismi* (Leodici Eburorum 1683), c. III, q. IV.

⁴² RAMBALDI, G., «La proposizione 27 di Alessandro VIII ed il potere della Chiesa sui sacramenti», en *Gregorianum* 31 (1950), 114-124; en la 115, un amplio informe sobre las tesis similares defendidas por aquel entonces en Lovaina.

⁴³ DS 2332.

Proceder de Pío XII

Sin formular una reflexión sistemática, pero sí adelantando principios muy válidos para el comportamiento eclesial, el papa Pío XII, al promulgar el 30 de noviembre de 1944 la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*⁴⁴, propuso como norma de hecho que la Iglesia tiene potestad sobre la materia y la forma de los sacramentos, pues determinó que la entrega de los instrumentos en el rito de la ordenación sacerdotal no es por derecho divino la materia del sacramento del orden. Ahora bien, como quiera que durante siglos se había administrado este sacramento mediante la entrega de los instrumentos, a la que se reconocía como materia del sacramento según se comprueba por el Concilio de Florencia⁴⁵, Pío XII dispuso que si este rito había sido necesario para la ordenación en virtud de una determinación de la Iglesia, quedaba derogado en aplicación del principio según el cual la Iglesia puede cambiar y derogar en un momento lo que ella misma había establecido en otro⁴⁶.

Pío XII, antes de dictaminar sobre el hecho particular al que se dirige la constitución apostólica por él promulgada, reafirmó, haciéndola suya, la doctrina sacramental de Trento acerca de la institución de los sacramentos y repitió que todos y cada uno de los siete sacramentos han sido instituidos por Jesucristo, y propuso también de nuevo la doctrina tridentina sobre la limitación del poder de la Iglesia en la substancia del sacramento. A partir de estos dos principios tridentinos, que fueron invocados por Pío XII como pauta para su documento legal, se ha de concluir que, según la doctrina expuesta por el Papa en esta ocasión, la materia y la forma del sacramento del orden no ha sido determinada por Jesucristo en la institución de este sacramento, porque de haber sido así ni la Iglesia la hubiese podido cambiar antes, ni la podría modificar ahora, con lo que queda replanteada la cuestión acerca del modo como Jesucristo instituyó los sacramentos. La teología se ve apremiada por la constitución apostólica de Pío XII a retomar en la actualidad esta problemática, que desde hace ya tantos siglos tiene planteada. Veremos qué soluciones aporta.

⁴⁴ DS 3857-3861.

⁴⁵ DS 1326: «Sextum est sacramentum ordinis cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo».

⁴⁶ DS 3858: «Omnes norunt Ecclesiam quod statuit etiam mutare et abrogare valere».

II. DEL SACRAMENTO UNICO A LOS SIETE SACRAMENTOS

Planteamiento de Karl Rahner

Preguntarse acerca del modo como Jesucristo ha instituido los sacramentos no es un comportamiento que pertenezca a la teología del pasado; los teólogos contemporáneos continúan abordando esta cuestión, aunque la plantean desde una perspectiva nueva, en la que queda incorporada la Iglesia como un factor determinante. Buena prueba de la pervivencia de esta cuestión la ofrecen teólogos tan conspicuos como Rahner y Semmelroth, por citar de forma paradigmática tan sólo a dos entre otros muchos posibles. Así, Rahner se pregunta sobre el rigor histórico de la institución de determinados sacramentos por Jesucristo⁴⁷, y Semmelroth deja en un interrogante el modo como haya que entender de forma concreta la institución divina de los sacramentos⁴⁸.

Considerando a Rahner como al máximo representante del saber sacramental contemporáneo, trataremos de entrar en diálogo con su pensamiento con el fin de ofrecer una reflexión acerca del actual planteamiento sobre la institución de los sacramentos. Y para que el esquema a seguir quede claro desde el primer instante, nos permitimos adelantar que la concepción sacramental de Rahner se basa en tres presupuestos íntimamente relacionados entre sí, aunque de tipo muy distinto. El primero se apoya en la verificación histórica de los datos, tanto bíblicos como patristicos, a partir de los cuales se pone en tela de juicio la institución de los siete sacramentos por Jesucristo; el segundo se fundamenta en la terminología del Vaticano II, que denomina a la Iglesia sacramento de salvación; y el tercero, ordenado a resolver las cuestiones que le llegan a la teología sacramental formuladas por la historia, parte de la comprensión de los siete sacramentos como acciones deducidas del sacramento original que es la Iglesia.

Rahner no sólo toma en consideración los problemas históricos planteados en torno al origen de los sacramentos, sino que parte de ellos para fundamentar las razones dogmáticas con que intenta resolverlos. Así nos lo dice él mismo, al exponer en una amplia relación

⁴⁷ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.45: «Es necesario plantear la cuestión de cómo se puede presentar en forma históricamente creíble la sacramentalidad, es decir, en este caso, el hecho de la institución por Cristo del matrimonio, del orden, de la extremaunción y de la confirmación».

⁴⁸ SEMMELROTH, O., «La Iglesia como sacramento radical», en *MJS* IV/1 (Madrid 1969), p.331: «Con la palabra "sacramento" queremos referirnos a aquellos signos sagrados que han sido instituidos por Cristo integrándolos en su Iglesia (de cualquier manera como haya que entender en concreto esta institución)».

las dificultades que existen para poder precisar con rigor histórico la institución divina de la mayor parte de los sacramentos.

De forma concisa ha escrito: «En esta sección nos hemos ocupado de la cuestión del difícil problema de comprobar históricamente la institución de ciertos sacramentos por Cristo»⁴⁹. Y se ha referido en concreto a la confirmación, a la unción con crisma, al orden y al matrimonio. Aunque con un planteamiento formal distinto, el punto de partida de Rahner coincide con el que ya había estado presente a lo largo de toda la Escolástica cuando se preguntaba sobre la institución de los sacramentos de la confirmación y del orden, y que a partir del siglo XVI cobró un nuevo aire crítico. Insinuado ya su punto de partida, tratemos de reconstruir el fundamento y el desarrollo de su pensamiento.

a) *La Iglesia como sacramento*

Tanto Rahner como el resto de los teólogos actuales intentan sacar un máximo provecho de las formulaciones con las que el Vaticano II describe a la Iglesia como sacramento, aunque las lecturas de los textos conciliares que han hecho son muy diversas. Mientras Auer, al tratar de la Iglesia como realidad sacramental y como sacramento de unidad, separa esta noción eclesiológica de la estrictamente sacramental y fundamenta la sacramentalidad eclesial en la misión por la que anuncia entre las gentes la palabra salvífica del Señor⁵⁰, Semmelroth, tras recordar que el Vaticano II, al describir a la Iglesia como sacramento, ha presentado directamente su comportamiento operativo en el ámbito salvífico, precisa que lo operativo y lo esencial en la Iglesia no pueden separarse y que, por ello, la denominación sacramental propuesta por el Concilio se refiere a la esencia de la misma Iglesia⁵¹. Rahner, que se muestra más comedido a la hora de valorar la formulación sacramental del Concilio referida a la Iglesia, dice que se trata de una doctrina explícita del Vaticano II, que se vincula con la teología de los Santos Padres a través del concepto de misterio, pero que a pesar de estos antecedentes, como el Concilio no desarrolla de modo sistemático y concluyente qué es el sacramento de salvación predicado de la Iglesia, no resulta fácil establecer con precisión qué cosa pretenda decir con tal denominación⁵².

⁴⁹ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.76.

⁵⁰ AUER, J., «La Iglesia. Sacramento universal de salvación», en AUER, J.-RATZINGER, J., *Curso de Teología Dogmática*, tomo VIII (Barcelona 1986), p.101-115.

⁵¹ SEMMELROTH, O., «La Iglesia como sacramento radical», *MjS* IV/1, p.321.

⁵² RAHNER, K., «La funzione di segno nella chiesa», en *Nuovi Saggi* (Edizioni Paoline 1975), p.482-483: «In ogni caso è una dottrina esplicita del Vaticano II, che si

De todas formas, como quiera que la letra del Vaticano II es el punto de referencia al que apelan los teólogos contemporáneos a la hora de establecer aquella relación entre la Iglesia y los sacramentos que fundamenta, por lo menos, la aplicación práctica de cada uno de los siete sacramentos, se impone reconstruir con la mayor precisión posible la génesis histórica del concepto sacramental de la Iglesia y ver de qué forma lo asume y predica el Concilio Vaticano II⁵³.

Reconocerle a la Iglesia el título de «sacramento» no es una aportación novedosa del Vaticano II. El propio Concilio, consciente de ello, se apoya en San Cipriano para denominarla sacramento de unidad⁵⁴. Aunque, a decir verdad, la introducción de esta terminología en el Concilio para designar la naturaleza y la finalidad de la Iglesia se debió de hecho al influjo de los obispos y de los teólogos alemanes.

Una elemental reconstrucción del recorrido histórico que ha seguido el término sacramento predicado de la Iglesia desde el inicio patrístico hasta alcanzar la aceptación que hoy tiene, nos obligará a reconocer que, tras la época patrística, el término sacramento en su acepción eclesial había desaparecido de las formulaciones teológicas⁵⁵, y que fue en el ambiente de los patrólogos y de los liturgistas ingleses y alemanes del siglo XIX donde comenzó su recuperación. Pero si esta recuperación se dio en trabajos más o menos positivos, pronto pasó a la reflexión sistemática y en Scheeben se halla ya un planteamiento de la sacramentalidad que, sin aplicar a la Iglesia la categoría «sacramento», la considera directamente como un gran sacramento⁵⁶. Entre los dogmáticos alemanes del siglo XIX se fue abriendo paso la concepción sacramental de la Iglesia, en la medida que fueron tomándola en consideración a partir del misterio de la

riallacia allá teologia dei Padri con il suo concetto ampio di «mysterion» e de «sacramentum», che la Chiesa è il «sacramento dell'unità di tutto il genere umano (LG 1). Siccome il Concilio non sviluppa mai in maniera sistematica ed esauriente il concetto di sacramento della salvezza del mondo, che la Chiesa è, non è facile stabilire che cosa esso intenda precisamente dire con tale concetto».

⁵³ A este respecto véanse los artículos siguientes: Pozo, C., «La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto», en *EstEcl* 157 (1966), 139-159; BERNARDS, M., «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», en *MThZ* 20 (1969) 29-54.

⁵⁴ En LG 9, al decir de la Iglesia que es para todos y para cada uno el sacramento de la unidad, se apoya en San Cipriano, *Epist.* 69, 6, en *PL* 3, 1142 B, y en *SC* 26; cuando repite el mismo concepto, toma como punto de referencia el *De catholicae ecclesiae unitate* 7, en *CSEL* III, 1, p.215-16.

⁵⁵ A lo largo de catorce siglos, concretamente en el período que media del V al XIX, tan sólo el historiador del dogma Luis Thomassin utilizó el término sacramento referido a la Iglesia; cf. BERNARDS, M., o. c., p.35.

⁵⁶ SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, capítulo séptimo: «El misterio de la Iglesia y sus sacramentos» (Barcelona 1953), p.567-647.

Encarnación, y consideraron a Cristo como el sacramento por antonomasia⁵⁷. Cuando se volvió a predicar la sacramentalidad de Cristo resultó fácil y lógico predicarla también de la Iglesia que, al decir de San Pablo, es el cuerpo de Cristo.

Los teólogos del siglo xx han recogido la herencia eclesiológico-sacramental que les venía legada por sus inmediatos predecesores, y con un comportamiento homogéneo que abarcaba a ingleses, franceses y alemanes la llevaron adelante, perfeccionándola. Denominar a la Iglesia sacramento, comenzó a ser un comportamiento bastante normal entre los teólogos del siglo xx que habían bebido en los Santos Padres. Para ofrecer un par de referencias a modo de ejemplo, recordamos que ya en 1917 el dominico francés Sertillanges llamaba a la Iglesia sacramento⁵⁸, y que del mismo modo la denominaba el alemán Dieckmann⁵⁹.

En la medida en que avanzaba el siglo xx, se iba adentrando en el tiempo la teología inmediatamente anterior a la segunda guerra mundial, y en este momento, con preeminencia germánica, se iba familiarizando con la idea de Iglesia sacramento. Así, el benedictino de Beuron H. Keller habla abiertamente de la Iglesia como sacramento⁶⁰, y el dogmático de Colonia Feckes acentúa el calificativo y la denomina el gran sacramento cristiano⁶¹.

Pero fue en los años que precedieron al Concilio Vaticano II cuando la idea que presentaba a la Iglesia como sacramento alcanzó una perfecta sistematización, exponente de la madurez que a lo largo de más de cien años había ido adquiriendo este concepto eclesial. Y como libro señero de esta situación teológica hay que citar el de Semmelroth, *Die Kirche als Uhersakrament*⁶². A partir de aquí, los teólogos alemanes se dieron decididamente a tratar a la Iglesia como el sacramento prístino y, capitaneados por Rahner, fueron muchos los que con anterioridad al Vaticano II hicieron suyo este planteamiento. Por ello, se ha de reconocer que esta doctrina entró de hecho en el Concilio llevada por la mano de los alemanes.

⁵⁷ Sirva de ejemplo la formulación de J. B. Franzelin, en *Theses de ecclesia Christi* (Roma 1887), cuando, comentando el texto de 1 Tim 3, 16, en la p.326 escribe de la encarnación del Verbo: «magnum pietatis sacramentum» y añade que es «fundamentum, origo et exemplar omnium sacramentorum».

⁵⁸ SERTILLANGES, A. D., *L'église* II (Paris 1917), p.1: «L'église est sacrament... de même que son Christ... est sacrament».

⁵⁹ DIECKMANN, H., *De ecclesia* I (Freiburg in B. 1925), p.2: «Ipsa ecclesia magnum quoddam "sacramentum" vocata est».

⁶⁰ KELLER, H., «Die Kirche als Kultgemeinschaft», en *Benediktinische Monatschrift* 16 (1934), 34.

⁶¹ FECKES, C., *Das Mysterium der hl. Kirche* (Paderborn 1934), p.123.

⁶² La primera edición alemana apareció en 1953. Hay traducción española del año 1966 con el título: *La Iglesia como sacramento original*.

Con el fin de poder conocer con fidelidad lo que el Vaticano II enseña sobre la Iglesia como sacramento, será conveniente analizar sus principales formulaciones para reconstruir su doctrina con la mayor exactitud posible.

La primera vez que en los documentos conciliares aparece una explícita referencia a la Iglesia como sacramento es en el mismo comienzo de la constitución dogmática *Lumen Gentium* cuando ofrece la primera definición de la Iglesia. En esta ocasión 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»⁶³. La definición se repite dentro de esta misma constitución dogmática cuando, al tratar del carácter escatológico de la Iglesia, describe que Jesucristo, al resucitar, envió su Espíritu a sus discípulos y por medio de El constituyó su Cuerpo, la Iglesia, como sacramento universal de salvación⁶⁴. En estos dos textos de *Lumen Gentium*, sobre los que tendremos que volver, la noción sacramental de la Iglesia aparece claramente descrita desde su mediación funcional en favor de la unidad de los creyentes. Un sentido afín es el que hay que otorgarle al texto de la constitución sobre la sagrada liturgia cuando habla de la Iglesia como sacramento de unidad⁶⁵. Una interpretación más dudosa es la que tiene el término sacramento aplicado a la Iglesia en otro texto de la misma constitución sobre la sagrada liturgia, aquel que hace referencia al origen de la Iglesia desde el costado abierto de Jesucristo. Como advierte Pozo, en esta ocasión no es fácil precisar si *sacramentum* se ha de entender, al igual que en *Lumen Gentium*, como signo eficaz o simplemente como sinónimo de «misterio»⁶⁶. En el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia aparecen dos referencias más a la Iglesia entendida como sacramento. En primer lugar, repitiendo la formulación de *Lumen Gentium*, afirma de la Iglesia el decreto *Ad Gentes* que es sacramento de unidad, y en segundo lugar propone que la Iglesia ha sido instituida por Jesucristo como sacramento de salvación⁶⁷. Por último, en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual hace suyas de nuevo las proposiciones formuladas en *Lumen Gentium* y repite, en primer lugar, que la Iglesia ha sido instituida como sacramento de unidad, y en segundo lugar, que es un sacramento universal de salvación⁶⁸.

⁶³ LG 1: «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum vel signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis».

⁶⁴ LG 48.

⁶⁵ SC 26.

⁶⁶ Pozo, C., «La Iglesia como sacramento primordial», en *EstEcl* 41 (1966), 139, nota de pie de página 3.

⁶⁷ AG 1 y 5.

⁶⁸ GS 42 y 45.

Como resultado de haber recogido las distintas referencias del Vaticano II a la Iglesia como sacramento, se puede concluir que el texto fundamental entre los varios formulados o repetidos por el Concilio es el primero de *Lumen Gentium*, aquel que describe a la Iglesia como sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios de todos los hombres y, por tanto, como signo o instrumento de la unidad de todo el género humano. Dada su importancia, bien vale la pena analizar este texto con cierta atención.

Un dato que se advierte en el texto, y que interesa retener, es que no define a la Iglesia como sacramento, sino que análogicamente la presenta a 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. No cabe pensar que el Concilio identifica a la Iglesia con los sacramentos, como si se tratase de un sacramento más entre los siete. No. El Concilio lo que afirma es que la Iglesia tiene una estructura similar a los sacramentos. Y esta similitud es la que interesa poner de relieve.

Lo primero que hay que reconocer es que el Concilio hace derivar desde Cristo la función sacramental de la Iglesia; por ello no dice de ella misma que es un sacramento, sino que es en Cristo como un sacramento. Aplicando en este momento la que ha sido doctrina constante en la teología católica, y específicamente formulada por la primera escolástica, se puede concluir que la Iglesia tiene una función sacramental a partir de Jesucristo, que es el sacramento por antonomasia, por ser el instrumento decisivo de la gracia redentora. Así como Jesucristo es desde la unión hipostática el instrumento y el signo de la gracia, también la Iglesia, desde su unión con su Cabeza, que es Cristo, ejerce una función de mediación y de signo eficaz entre Dios y los hombres. En este sentido, porque la Iglesia no se reduce a ser una entidad intimista (recuérdese lo dicho sobre la ecle-siología de Lutero), sino visible, ejerce una función mediadora en la redención del hombre y es signo permanente de la presencia de Dios. Por todo lo cual se puede decir de ella que opera como si se tratase de un sacramento. Esto es lo que dice el Vaticano II: que la Iglesia es en Cristo y actúa ante los hombres como un sacramento. Y de ahí han sacado algunos teólogos derivaciones que afectan tanto a la Iglesia como a los sacramentos y sobre las cuales debemos reflexionar.

b) *La Iglesia, protosacramento, según Karl Rahner*

Puesto que Karl Rahner ha sido el teólogo que con más insistencia y profundidad ha tratado sobre la relación entre la Iglesia y los

sacramentos, y por lo mismo ha sido el de mayor influencia en el actual ambiente teológico y también el más discutido, a él tenemos que referirnos al intentar diseñar la situación de este asunto en el momento presente.

Ha sido el mismo Karl Rahner quien ha puesto de manifiesto la doble preocupación que le ha lanzado al estudio de este tema. Según su propia confesión, al estudiar la relación entre la Iglesia y los sacramentos ha intentado «comprender más profundamente a la Iglesia, preguntándose qué son en realidad los sacramentos, y, por otra parte, que se logre una mayor comprensión de éstos al considerar qué es la Iglesia»⁶⁹. Y a la hora de presentar a la Iglesia partiendo de los sacramentos, la define como «la presencia permanente de esa protopalabra sacramental de la gracia definitiva que es Cristo en el mundo». Y concluye su inicial exposición afirmando que «es realmente el protosacramento, el punto de origen de los sacramentos en el sentido propio de la palabra. Por parte de Cristo tiene la Iglesia ya en sí una estructura sacramental. Tiene el carácter de algo captable históricamente: en el espacio y en el tiempo»⁷⁰. Tres afirmaciones, todas ellas de gran importancia, aparecen formuladas en este corto pasaje de Rahner. El atento análisis que debemos dedicar a las mismas, nos permitirá conocer el pensamiento general de su autor.

Aunque ya nos hemos referido a ello, hemos de comenzar la reflexión repitiendo que en la consideración que hace Rahner de la Iglesia, ésta tiene un carácter subsidiario; por ello no inicia su consideración a partir de su propia naturaleza, sino que la comprende desde Cristo como genuino fundamento de la misma. Y de Cristo sostiene que desde el mismo momento de la Encarnación ha obrado formalmente la redención de modo predefinido, es decir, que ya en la Encarnación y en virtud de la unión hipostática Jesucristo ha quedado constituido en principio operativo y, a la vez, en signo de la redención que tenía que culminar en la cruz⁷¹. Por ello, con suma precisión conceptual, Rahner formula esta preciosa proposición teológica: «Cristo es la presencia real e histórica del triunfo escatológico de la misericordia de Dios en el mundo... aquí “aparece” la gracia de Dios en nuestra espacialidad y en nuestra temporalidad; en ella tiene su signo espacial y temporal, que lleva consigo eso mismo que indica. Cristo, en su existencia histórica, es a un tiempo el signo y la cosa, *sacramentum* y *res sacramenti*, de la gracia redentora de Dios»⁷². Desmenuzando esta proposición de Rahner, hay que preci-

⁶⁹ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.9.

⁷⁰ *Ibid.*, p.19.

⁷¹ *Ibid.*, p.15.

⁷² *Ibid.*, p.16.

sar que, cuando reconoce en Cristo la presencia real del designio salvífico de Dios, le está otorgando un rango sacramental por ser signo de la suprema realidad invisible que es Dios, a la que patentiza. Pero con suma precisión, Rahner da un paso adelante y no limita la realidad sacramental de Cristo a ser signo de la gracia sin más, sino que lo considera signo de la gracia redentora; de ahí que pueda afirmar de Cristo que es a un tiempo la realidad significada y causada por el sacramento; en términos latinos, la *res sacramenti* o la gracia otorgada por el sacramento, y su elemento significante o signo sacramental, es decir, el *sacramentum tantum*. Con esta proposición, Rahner ha predicado de Cristo la noción sacramental de una manera total, y, en afinidad con la más genuina tradición de la teología católica, lo ha reconocido como el supremo sacramento. Desde aquí, y llevado de la mano por el pensamiento primordial de la eclesiología paulina que considera a la Iglesia Cuerpo de Cristo, Rahner presenta a la Iglesia participando de la dimensión sacramental de Cristo, y, en consecuencia, la llama protosacramento y afirma de ella que es «la presencia de la salud en el mundo»⁷³. Hasta aquí Rahner ha sido un fiel y brillante expositor de una doctrina antigua, patrimonio de la primera escolástica, a la que ha remozado. Y así ha sido reconocido por todos, incluso por los que discrepan de otras proposiciones suyas a la vez eclesiales y sacramentales⁷⁴. Otro es el resultado que se sigue cuando, en aplicación de esta noción sacramental de la Iglesia, reflexiona acerca de la institución de los siete sacramentos. Esta es la tercera noción implicada en la descripción de Iglesia ofrecida por Rahner y a ella tenemos que dedicarnos ahora.

Las afirmaciones de Rahner al establecer la relación entre la Iglesia sacramento y los siete sacramentos adolecen de cierta ambigüedad. Veamos, por ejemplo, esta primera: «La actualización de la salud escatológicamente triunfante... tiene efecto para los individuos... en una acción de la Iglesia sobre el hombre mismo... Y tal acción de la Iglesia sobre el hombre tiene necesariamente en sí la estructura del ser de la Iglesia. Es sacramental, porque corresponde a la Iglesia como protosacramento de la gracia»⁷⁵. A tenor de las palabras aquí reproducidas, no se puede precisar si con ellas Rahner se está refiriendo a la doctrina sacramental clásica, que, a partir de San Agustín,

⁷³ RAHNER, K., o. c., p.22.

⁷⁴ COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 6 (1974), 673-717, En la p.685 dice sobre el pensamiento eclesiológico y sacramental de Rahner: «Puntualizando la posizione di Rahner si dovrebbe dire del. mentre il discorso sulla Chiesa è fatto in recto, è quindi anche per questo riesce a darsi una sufficiente chiarezza, il discorso sui sacramenti è fatto solo in obliquo, e quindi risulta incompleto e scompenato, se non unilaterale».

⁷⁵ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.24.

viene enseñando de los sacramentos que son acciones de la Iglesia, o pretende proponer un pensamiento nuevo y particular. La duda empieza a despejarla el mismo Karl Rahner cuando, unas páginas después de lo leído, afirma que «partiendo de la Iglesia, como protosacramento se puede sacar otra conclusión... relativa a la institución de todos los sacramentos por Jesucristo»⁷⁶. No se trata pues de la mera administración de los sacramentos como acciones de la Iglesia, sino de algo mucho más profundo y radical; se trata de explicar la institución de los sacramentos a partir de la naturaleza sacramental de la Iglesia, desde la Iglesia como protosacramento, según el modo de decir de Karl Rahner.

En este intento suyo, Rahner parte de una situación que le viene dada por la historia. Concretamente se pregunta sobre el fundamento histórico que tiene la institución de determinados sacramentos. Ya nos hemos referido en otro pasaje anterior a este planteamiento suyo, y ahora, tan sólo en función de la claridad didáctica, nos permitimos repetir esta cita suya ya anteriormente aducida: «Es necesario plantear la cuestión de cómo se puede presentar en forma históricamente creíble la sacramentalidad, es decir, en este caso, el hecho de la institución por Cristo del matrimonio, del orden, de la extremaunción y de la confirmación»⁷⁷. Rahner, cuando plantea en estos términos la consideración crítica de la institución de los sacramentos por Jesucristo, empalma con la larga tradición que desde siglos viene preguntando sobre este tema. Pero a la hora de ofrecer una solución, no se vincula a ninguna de las respuestas ofrecidas en tiempos anteriores, y por ello ya no se pregunta si Jesucristo instituyó directa o indirectamente los sacramentos y si lo hizo de manera genérica o concreta. El planteamiento de Rahner va a abrir un camino nuevo y, por lo tanto, original; a la hora de intentar dar una respuesta a tan antigua pregunta, va a proponer que los siete sacramentos fueron instituidos por Jesucristo al instituir la Iglesia, y que los siete son otros tantos desdoblamientos de la naturaleza sacramental de la Iglesia. La formulación más clara de esta proposición la ofrece en un corto estudio suyo sobre el sacramento como autorrealización de la Iglesia. En esta ocasión afirma explícitamente que los sacramentos no son otra cosa que actos de la concreta autorrealización de la Iglesia en cuanto es el sacramento fundamental de la salvación del mundo⁷⁸.

La propuesta de Rahner resulta atractiva y sugestiva por dos razones. La primera, por cuanto vincula con lazo indisoluble los sacra-

⁷⁶ RAHNER, K., o. c., p.44.

⁷⁷ Ibid., p.45.

⁷⁸ RAHNER, K., «Il sacramento come autoattuazione della Chiesa», en *Nuovi saggi*, V, p.537: «I singoli sacramenti... non sono altro che atti di una concreta autoattuazione della Chiesa quale sacramento fondamentale della salvezza del mondo».

mentos a la Iglesia, con lo que de manera substancial pasan a ser acciones suyas. La segunda, porque a partir de este planteamiento quedan resueltas de manera definitiva, las preguntas sobre el modo de la institución de los sacramentos, que por más de un milenio vienen preocupando a los teólogos, sin que hayan encontrado la solución adecuada. Sin embargo, cuando se reflexiona detenidamente sobre esta teoría, se halla en ella un punto que suscita serias dudas y que no permite aceptar sin más su planteamiento. Se trata de la escasa fundamentación en el derecho divino que otorga a la institución de los sacramentos, comportamiento que se opone al sentir general de la Iglesia, manifestado en el Florentino y en Trento, que sostiene que tan sólo a partir del derecho divino son y pueden ser los sacramentos lo que de ellos se predica, es decir, signos eficaces de la gracia.

Rahner ha sido consciente de esta posible objeción y ha intentado salirle al paso mediante el entramado de dos razones. Según la primera, los sacramentos han sido instituidos genéricamente, al ser instituida la Iglesia, ya que son acciones que conforme a su esencia proceden de la naturaleza misma de la Iglesia establecida por Dios y son, por ello, de derecho divino⁷⁹. Y desde aquí surge la segunda razón planteada en forma de pregunta: ¿por qué estas y no otras acciones son los únicos y verdaderos sacramentos? Al tener que dar respuesta a este interrogante, Rahner ofrece el desarrollo de la segunda razón, en este caso de tipo vitalista, y afirma que en la medida en que la Iglesia experimenta y vive su propia esencia a partir de lo que Cristo le comunicó explícitamente en el hecho mismo de instituirlos, llega a conocer que determinadas realizaciones suyas, por arrancar de su propia naturaleza, son realizaciones fundamentales y absolutas de su propio ser y que son, por consiguiente, lo que nosotros llamamos sacramentos⁸⁰.

Llegar a reconocer las propias realizaciones como acciones sacramentales es, al decir de Rahner, fruto de un proceso vital de la Iglesia, en virtud del cual adquiere determinadas concreciones históricas, que una vez adquiridas son irreversibles⁸¹. A partir de la auto-

⁷⁹ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.77.

⁸⁰ *Ibid.*, p.75-76.

⁸¹ *Ibid.*, p.77: «Esto se puede afirmar con tanta mayor facilidad y evidencia si se presupone —cosa que es muy factible— que en determinados casos puede perfectamente darse una decisión histórica *irreversible* de la Iglesia, que responda a su esencia, si bien *anteriormente* no era necesaria en forma absolutamente concluyente, y que una vez adoptada, por una parte, no se puede ya anular y, por otra parte, haya de considerarse como *iuris divini*, dado que conforme a la esencia procede de la naturaleza misma de la Iglesia establecida por Dios y es inderogable. Si se admite en principio tal posibilidad, entonces también es posible admitir como *iuris divini* el número septenario de los sacramentos en cuanto tal, sin por ello zanjar de antemano la cuestión de si en

conciencia sobrenatural que la Iglesia tiene de sí misma, descubre la razón sobrenatural de determinadas acciones estables suyas en favor de la salvación del hombre.

¿Qué decir de esta manera de aclarar la institución de los sacramentos propuesta por Rahner? Por regla general ha sido adoptada por los teólogos. Tan sólo algunas notables excepciones han puesto una nota discordante en tan universal reconocimiento. Baste citar al profesor de la Universidad Gregoriana Van Roo⁸², a Giuseppe Colombo⁸³ y a McCue⁸⁴. Más allá de éstos, pocos son los que directamente se hayan opuesto a Rahner. Indirectamente lo hace alguno, como Saraiva Martins⁸⁵. Por nuestra parte no aceptamos el planteamiento de Rahner por la razón ya aducida, por la escasa fuerza que otorga al derecho divino en la institución de los sacramentos, pues las razones con las que Rahner intenta resolver esta fundamental objeción no convencen, por dejar el problema como estaba, ya que su referencia al derecho divino no es directa, sino indirecta. Y si el derecho divino no es directamente el fundamento de una acción eclesial, sino tan sólo indirectamente, ¿se puede hablar en este caso de derecho divino o se reduce el fundamento de los sacramentos a la providencia divina, es decir, a las causas segundas? Pero la providencia divina nunca ha sido reconocida por la Iglesia como el fundamento de una verdad de fe. La hipótesis de Rahner merecería llegar a tesis si consiguiese establecer una relación directa entre la Palabra de Dios, la Iglesia y los sacramentos; pero de estos tres términos Rahner prescinde del primero, que es el fundamental, y reduce la fundamentación de los sacramentos a la autocomprensión de la Iglesia sacramental, lo que equivale a decir a una causa segunda, pues la Iglesia no es identificable ella misma con la palabra de Dios ni, por lo tanto, con Dios.

¿Y qué decir por nuestra parte no sólo del planteamiento de Rahner, sino de toda la cuestión largamente debatida entre los teólogos en el intento de ofrecer una explicación clara, justa y por ello convincente de la institución de los sacramentos? Es deber de todo teólogo no sólo reconstruir el proceso histórico de las cuestiones, sino procurar también ofrecer una respuesta, y así lo vamos a intentar nosotros.

el estadio de la Iglesia todavía en formación no hubiera sido posible desdoblarse el ser protosacramental de la Iglesia en un número mayor de semejantes realizaciones fundamentales».

⁸² VAN ROO, W. A., «Reflections on Karl Rahner's Kirche und Sakramente», en *Gregorianum* XLIV (1963), 465-500.

⁸³ COLOMBO, G., *Dove va la teologia sacramentaria?*, SC 6 (1974), 673-717.

⁸⁴ McCUE, J. F., «La penitencia, signo sacramental independiente», en *Concilium* 61 (1971), 52-62.

⁸⁵ SARAIVA MARTINS, J., *I sacramenti della nuova alleanza* (Roma 1991), p.68-76.

III. HACIA UN POSIBLE INTENTO DE SOLUCION

Fundamentación del sacramento en la palabra de Dios

La cuestión primaria a dilucidar en el tema de la institución de los sacramentos, y en el problema anexo sobre la evolución de las formas sacramentales⁸⁶, estriba en precisar estos dos puntos: primero, en qué consiste la institución divina de los sacramentos, y segundo, dónde radica la substancia de los mismos. Comenzaremos nuestro intento de reflexión formulando una observación fundamental desde el que hemos llamado punto segundo, e inmediatamente pasaremos al estudio del primero. A modo de premisa inicial, hay que sostener que, según la enseñanza de la constitución apostólica de Pío XII, la materia y la forma aplicadas en la celebración ritual de los sacramentos no constituyen su substancia y, por tanto, no han de ser vinculadas directamente al momento institucional. De no ser así, la Iglesia no las hubiese podido alterar, cosa que sí ha hecho. Por lo tanto, para llegar a conocer la substancia de un sacramento, aquello que por pertenecer al derecho divino es inmutable para el poder de la Iglesia, es preciso fijar con toda precisión en qué consiste la institución de los sacramentos y de qué modo fueron instituidos por Jesucristo.

Toda consideración dogmática sobre la institución divina de los sacramentos ha de partir de la proposición fundamental de Trento que afirma que los sacramentos son siete, ni más ni menos, y que todos han sido instituidos por Jesucristo, lo cual quiere decir que, según el magisterio de la Iglesia, así consta en la revelación divina⁸⁷. El teólogo que quiere ser fiel a Trento ha de sostener que si la Iglesia no hubiese hallado en la Sagrada Escritura un fundamento en el que apoyar su doctrina sobre la institución de los sacramentos, no habría podido formularla. Es, pues, desde la Escritura de donde se ha de partir a la hora de intentar fundamentar y explicar tanto el hecho de la institución de los sacramentos como el modo de su institución.

Ahora bien, cuando el teólogo ha de fundamentar sobre el texto revelado de la Escritura la existencia de cada uno de los sacramentos

⁸⁶ Hablamos de evolución en las formas sacramentales haciendo nuestra la exacta formulación de PASCHER, J., en su corto pero denso e interesante escrito *Evolución de las formas sacramentales* (Madrid 1966).

⁸⁷ MCCUE, J.F., en su artículo «La penitencia, signo sacramental independiente», aparecido en *Concilium* 61 (1971), 58, reprocha a Schillebeeckx y a Rahner, cuya argumentación dice no convencerle, porque en su explicación teológica dejan de lado a Trento y se colocan en la tesitura teológica anterior a Pedro Lombardo, cuando se usaba el término sacramento de una forma tan imprecisa que permitía denominar con ella a un sinfín de signos y ritos eclesiales, al margen de los siete sacramentos en sentido estricto.

no ha de buscar momentos institucionales, es decir, no ha de pretender hallar con un procedimiento positivista determinados textos a los que referir de manera directa la institución de éste o aquel sacramento. No es éste el modo correcto de proceder, porque adolece de un positivismo mecanicista para el que la Sagrada Escritura no da pie. Con semejante comportamiento va a resultar muy difícil, por no decir imposible, encontrar en el texto sagrado la fundamentación de todos los siete sacramentos. Por el contrario, en vez de recurrir a textos determinados, a los que de manera incorrecta se les considera momentos institucionales, se ha de buscar en el conjunto de la predicación de Jesucristo el mandato institucional. Y por mandato institucional hay que entender aquellas insinuaciones sobre los sacramentos que pertenecen al mensaje de Jesucristo, y que, por lo tanto, se le presentan a la Iglesia formando parte del imperativo que supone siempre para ella el anuncio de la fe. Estas insinuaciones, que pueden encontrarse esparcidas aquí o allá en el texto sagrado, constituyen el fundamento directamente divino de cada uno de los sacramentos. A partir de estas insinuaciones sacramentales, que por formar parte de la predicación de Jesucristo tienen un valor sobrenatural objetivo y pertenecen al derecho divino, la Iglesia, bajo la acción del Espíritu Santo y en la medida que ha ido profundizando en el conocimiento de la fe, se ha ido percatando del contenido sacramental de cada una de ellas y ha terminado reconociendo en las mismas los siete sacramentos instituidos por Jesucristo.

Téngase en cuenta que el concilio de Trento⁸⁸, al aducir el texto de Ef 5,31 para fundamentar la sacramentalidad del matrimonio, emplea el verbo *innuit*, de «indicar», con lo que reconoce que en este pasaje neotestamentario el Apóstol ofrece una indicación, una insinuación de la sacramentalidad matrimonial, que progresivamente ha sido reconocida y explícitamente promulgada por la Iglesia como el sacramento del matrimonio.

Con este modo de comprender la institución de los sacramentos se salvan simultáneamente dos cosas: la objetividad del dato revelado, que ofrece la insinuación institucional de los sacramentos, y el desarrollo histórico que desde el inicial reconocimiento de las insinuaciones ha obrado la Iglesia sobre los sacramentos y tendrá que continuar obrando en la medida en que tenga que expresar con claridad la razón de signo que tiene cada uno de los sacramentos. Nuestra manera de proponer la institución de los sacramentos tiene fuertes discrepancias y alguna afinidad con la de Rahner. Discrepa, en cuanto la nuestra parte directamente de la Sagrada Escritura, y no de la conciencia refleja de la Iglesia; es afín, en cuanto valora con aquella

⁸⁸ DS 1799.

la vida de la Iglesia como el procedimiento para pecatarse de la realidad sacramental de los siete sacramentos. Aunque en este caso también hay que establecer una diferencia, pues mientras Rahner supone un dinamismo eclesial reflejo, que bien podría ser denominado subjetivismo eclesial, nosotros apoyamos el dinamismo de la Iglesia en la penetración del dato revelado bajo la acción del Espíritu Santo.

Para razonar nuestra manera de proponer la institución divina de los sacramentos a partir de las insinuaciones objetivas radicadas en el Nuevo Testamento, recurrimos al apoyo filosófico de la epistemología formulada por Zubiri a partir de los rasgos objetivos de la verdad. Para este filósofo, la verdad, que radica siempre en la realidad, se le ofrece al entendimiento a través de rasgos objetivos, que si inicialmente le son desconocidos, en un momento dado se le hacen perceptibles y los reconoce como manifestaciones de la verdad. Para que la razón pueda llegar a pecatarse de la verdad radicada y escondida en la realidad, ha de haber alcanzado la madurez suficiente que le capacite para conocerla cuando se le manifiesta a través de determinadas insinuaciones que ponen al descubierto sus propiedades. Siguiendo este planteamiento, se ha de afirmar que la verdad es siempre objetiva y que para llegar a conocerla se requiere la pertinente disposición subjetiva que capacita para pecatarse de que dicha verdad está ahí, aunque anteriormente no la hubiese reconocido. Para exponer esta relación entre verdad objetiva y disposición subjetiva, que acaba posibilitando la formulación de una proposición verdadera, cabe recurrir al símil que ofrece Zubiri cuando pregunta si el hombre del siglo XVIII pudo volar. Y al tener que contestar negativamente, da como razón bien sencilla que no lo hizo porque no había descubierto el avión. Para medir el alcance de esta formulación, recurrimos a un texto de Zubiri, en el que precisa que «la potencia para el vuelo» no estaba «dispuesta», no se hallaba «a punto» en el siglo XVIII»⁸⁹. Y ésta es la pura verdad. El hombre del siglo XVIII no pudo volar porque no estaba capacitado para fabricar el avión. Y no lo pudo fabricar porque su mente no había conseguido la madurez necesaria que le habría permitido, en primer lugar, cerciorarse de que las leyes físicas que posibilitan la navegación aérea estaban ahí y, en consecuencia, haberlas podido aplicar. Cuando tuvo esa madurez intelectual, sí pudo volar. Si se tiene en cuenta que tales leyes físicas están radicadas en la naturaleza como verdad objetiva desde la creación del mundo, se ha de concluir que el hombre alcanza nuevos grados en el conocimiento de la verdad cuando consigue la suficiente madurez que le capacita para ello.

⁸⁹ ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, segunda edición (Madrid 1951), p.308.

Aplicando el contenido de la teoría epistemológica de Zubiri al conocimiento de los sacramentos como realidades sobrenaturales instituidas por Jesucristo, hemos de formular dos principios fundamentales. Primero, que toda verdad sobrenatural tiene su fundamentación noética en la objetividad de la Sagrada Escritura. Segundo, que los siete sacramentos, como realidades intrínsecamente sobrenaturales, se asientan en el conjunto de la Sagrada Escritura. A partir de aquí ya se puede proponer que, formando parte de la predicación de Jesucristo, se hallan en los Evangelios aquellos indicios a través de los cuales se manifiestan los signos objetivos de la sacramentalidad, y que la Iglesia, motivada en su vivir por el Espíritu Santo, los ha reconocido como los siete sacramentos en la medida, que espiritualmente ha estado capacitada para ello. Con esta manera de comprender la institución divina de los sacramentos se salva, por una parte, el derecho divino, y por otra, la posible distinción entre la substancia del sacramento y los ritos accesorios en el mismo. Pues pertenece a la substancia del sacramento aquello que desde la insinuación divina queda indicado como la finalidad sobrenatural de cada uno de los sacramentos.

Un planteamiento afín ha sido propuesto en los últimos días por el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuando enseña: «... por el Espíritu que la conduce “a la verdad completa” (Jn 16,13), la Iglesia reconoció poco a poco este tesoro recibido de Cristo y precisó su “disposición”, tal como lo hizo con el canon de las Sagradas Escrituras y con la doctrina de la fe, como fiel dispensadora de los misterios de Dios (cf. Mt 13,52; 1 Cor 4,1). Así, la Iglesia ha precisado a lo largo de los siglos que, entre sus celebraciones litúrgicas, hay siete que son, en el sentido propio del término, sacramentos instituidos por el Señor»⁹⁰. En afinidad con la doctrina del Catecismo afirmamos nosotros que en el Nuevo Testamento están las insinuaciones sacramentales. Y que en cada una de las diversas insinuaciones sacramentales, la Iglesia ha reconocido un signo en función de una finalidad sobrenatural, y a esta íntima relación entre la insinuación del signo (aunque no de los elementos significantes) y el efecto al que está destinado es a lo que Trento llamó substancia del sacramento, y sobre lo que reconoce que la Iglesia no tiene autoridad alguna para cambiarlo.

A dos posible objeciones es preciso salir el paso tras la hipótesis que hemos aventurado. La primera puede decir: si la Iglesia, en la medida en que ha ido viviendo, se ha ido percatando de que determinadas insinuaciones contenidas en los Evangelios ofrecen la base revelada sobre la que asentar todos y a cada uno de los siete sacra-

⁹⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1117.

mentos, ¿por qué no admitir que con el correr del tiempo, puesto que la Iglesia es siempre una entidad vivificada por el Espíritu Santo, proponga la existencia de nuevos sacramentos? Desde un planteamiento meramente teórico, la pregunta podría admitirse, ya que la revelación, aunque quedó clausurada con la muerte del último Apóstol, es algo vivo y la Iglesia, bajo la acción del Espíritu Santo, continúa profundizando diariamente en el contenido de lo revelado y alcanzando nuevos conocimientos y nuevas formas de vida. Pero prácticamente no se le puede conceder valor a la suposición formulada, por la misma promulgación de la Iglesia que ha definido en Trento que los sacramentos no son ni más ni menos que siete. Y a partir de esta proposición magisterial hay que concluir que el conocimiento eclesial sobre el número de los sacramentos ha llegado a su término. Para acabar de formular la respuesta será bueno recurrir a San Agustín y proponer un paralelismo entre la fe y los sacramentos. Dice el Santo que cree en el evangelio porque se lo enseña la Iglesia⁹¹, y en formulación paralela cabe decir que creemos en los siete sacramentos porque nos los ha propuesto la enseñanza de la Iglesia. A partir del magisterio eclesial hay que hacer un acto de fe en el número septenario de los sacramentos y dar por concluido el proceso cognoscitivo de la realidad sacramental revelada en la Escritura.

La segunda objeción podría venir formulada a partir del decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 contra los modernistas. En el número 40, y entre los errores referentes a los sacramentos que deben ser rechazados por todos los creyentes, se propone el que sostiene de los sacramentos que nacieron por la interpretación que los Apóstoles, a merced de determinadas circunstancias, hicieron de ciertas ideas o intenciones de Jesucristo⁹². El planteamiento de los modernistas era meramente historicista y subjetivista, pues negando toda objetividad del dato revelado, hacían deducir el comportamiento de los Apóstoles de meras influencias externas. En nuestra proposición, el planteamiento es radicalmente diverso, ya que a las insinuaciones sacramentales se les da el rango de verdades objetivas contenidas en la revelación, y se afirma que la Iglesia desde la motivación del Espíritu Santo, y no por la influencia de meras circunstancias externas, se percata del significado sacramental de las insinuaciones sacramentales contenidas en el Nuevo Testamento. Ni el planteamiento es el mismo ni las consecuencias tampoco.

⁹¹ «Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas», en *Contra epistolam quam vocant fundamenti*, c. 5 (*Obras completas de S. Agustín*, t. XXX [BAC 487], p.391).

⁹² DS 3440.

Desde la explicación propuesta para aclarar la institución de los sacramentos, se comprende que la Iglesia puede mudar los elementos significantes, sin que por ello altere la razón del signo⁹³. Por lo tanto, hay que decir que la Iglesia, al modificar en el pasado los elementos integrantes del signo sacramental, y cuando siga el mismo proceder en el futuro y los modifique de nuevo, estará observando como norma la fidelidad a la razón significante de cada sacramento, que en forma de indicio aparece en la Sagrada Escritura desde el momento institucional de Jesucristo. Así lo propuso implícitamente Pío XII al dar a conocer las nuevas modificaciones en la administración del sacramento del orden, pues reconoció que en las actuales circunstancias la imposición de las manos es el rito más apropiado para expresar la potestad conferida por el sacramento del orden. En función de la significación del efecto sacramental, es decir, de la transmisión de la potestad divina en el sacramento del orden, Pío XII modificó los elementos significantes. Y desde aquí se puede concluir que toda alteración en la materia y en la forma de los sacramentos ha de estar motivada siempre por la urgencia pedagógica, y por lo tanto catequística, de dar a conocer con la mayor claridad posible el efecto que causa el signo sacramental.

⁹³ Recuérdese a este propósito la correcta formulación de Tapper en Trento.