

CAPÍTULO VIII

EL SACRAMENTO, SIGNO EFICAZ DE LA GRACIA

BIBLIOGRAFIA

COLOMBO, J., «Dove va la teologia sacramentaria?», en SC 6 (1974), 673-717; ESPEJA, J., «Para una renovación de la teología sacramental», en CT XCIX (1972), 227-228; RAHNER, K., «Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale», en *Nuovi saggi* V, p. 509-542; ROGUET, A. M., «Il dinamismo dei sacramenti e l'efficacia del votum», en SD 12 (1967), 86-89; SCHMAUS, M., «Contenido salvífico (causalidad) de los sacramentos», en *Dogmática Católica*, VI. *Los sacramentos*; SCHEEBEN, J., «El misterio de la Iglesia y sus sacramentos», en *Los misterios del cristianismo* II (Barcelona 1953), capítulo VII, p. 567-627; SCHILLEBEECKX, E., «La plena realidad de la esencia de los sacramentos: su fecundidad»; Id., «El encuentro eclesial con Cristo como sacramento del encuentro con Dios: Los efectos de los sacramentos», en *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, p. 149-171 y 173-225; VAN ROO, G., «De effectibus sacramentorum» y «De efficacia sacramentorum», en *De sacramentis in genere*, editio secunda (Romae 1960), p. 196-262 y 263-342.

I. LA GRACIA, EFECTO CAUSADO POR LOS SACRAMENTOS

Observación previa

Ya en el capítulo cuarto, al tener que recopilar la respuesta de Trento a los planteamientos sacramentales formulados por Lutero, hicimos una explícita referencia a la causalidad sacramental, tomando en consideración las dos orientaciones que durante la escolástica se habían ido fraguando a partir de la valoración física o moral de la causalidad sacramental. Y en aquel momento dimos como conclusión definitiva del análisis histórico que el Concilio de Trento formuló con total independencia de criterio su doctrina acerca del modo como los sacramentos causan la gracia, sin decantarse hacia ninguna de las dos respuestas dominantes en las escuelas. En el momento presente hemos de replantear la pregunta acerca del efecto de los sacramentos, es decir, sobre la causalidad sacramental, y al intentarlo adoptamos como norma también didáctica para su desarrollo la doctrina formulada por la Iglesia, la que adoptamos como pauta para hacer discurrir sobre ella nuestra reflexión, y dejamos de lado los que desde siglos vienen siendo considerados planteamientos de escuela. Sobre esta última decisión ha influido el juicio de Espeja

cuando, tras haber reconstruido la actual situación teológica sobre el tema de la causalidad sacramental, sostiene que tanto la causalidad física como la moral «hoy resultan un poco extrañas e incomprensivas por su excesivo logicismo y cosificación de la gracia, fuera de un proceso en que Dios salva y el hombre coopera a su propia salvación»¹. El planteamiento actual de la causalidad sacramental ha de partir de tres supuestos que se implican entre sí de tal forma que prescindir de alguno de ellos equivale a imposibilitar una explicación convincente. Porque, atendiendo a la actual sensibilidad, a la hora no sólo de reflexionar teológicamente, sino incluso de formular la confesión de fe sobre la causalidad sacramental, se ha de partir del sacramento como del ofrecimiento gratuito que Dios hace de su don al hombre, que le otorga por la mediación de una celebración litúrgica de la Iglesia. Resumiendo en una proposición concisa lo que venimos enunciando en forma de introducción, hemos de concluir que el marco para fijar la causalidad sacramental queda integrado por la relación entre la gratuidad divina, que otorga el don, y la libertad humana, que cooperando lo acepta, y todo ello dentro de una acción eclesial de índole litúrgica. Adelantando conceptos, debemos decir que este planteamiento se reduce a establecer la relación que media entre el *ex opere operato*, lo que objetivamente es obrado por el sacramento, y el *ex opere operantis*, o aquello que en el efecto depende del comportamiento del hombre. En la perfecta adecuación del *ex opere operato* con el *ex opere operantis* se cifra el efecto del sacramento, pues si todo dependiera de lo obrado por el sacramento, dejando de lado el comportamiento responsable del hombre, estaríamos ante un mero mecanicismo inhumano y por ello impropio del orden sobrenatural, y si, por el contrario, todo dependiese del comportamiento humano, la sacramentalidad quedaría reducida a un puro subjetivismo sin consistencia divina. La relación entre el don dado y el don recibido circunscribe la realidad causada por el sacramento como acción divina que incluye el recíproco comportamiento humano.

A partir de estos elementos hay que procurar elaborar una reflexión teológica que, al darle formulación lógica a la proposición del magisterio, esté prestando un servicio a la Iglesia y, por lo tanto, al evangelio. Este es nuestro intento en materia tan fundamental. Y por ello, en la presente exposición del tema, recogeremos en primer lugar y como premisa fundamental el magisterio de la Iglesia; exponeremos a continuación el sentir de aquellos teólogos que consideramos más cualificados dentro de la actual perspectiva teológica; y por último ofreceremos nuestra propia reflexión sistemática.

¹ ESPEJA, J., «Para una renovación de la teología sacramental», en *CTom* 99 (1972), 227-228.

Antes de pasar adelante, y para aportar la máxima claridad didáctica posible, hemos de advertir que el tema de la causalidad sacramental abarca dos partes bien diferenciadas: la que aborda la gracia de Dios como efecto propio de la recepción de cada uno de los sacramentos, y la que trata sobre el carácter sacramental como efecto permanente causado por determinados sacramentos. En la primera, a su vez, se ha de clarificar la relación y la diferencia que existe entre la gracia santificante y la gracia sacramental, la que es propia de cada uno de los sacramentos. Dependientes de estos dos grandes bloques surgen otras preguntas, y así, en relación con la gracia causada, hay que tomar en consideración si el deseo del sacramento no recibido materialmente es suficiente para recibir su efecto, y hay que estudiar también la importante cuestión de la reviviscencia de los sacramentos. Por último, a partir de la dimensión eclesial que hoy día se le confiere al carácter, surge como cuestión obligada la pregunta ecuménica sobre la pertenencia o no pertenencia a la Iglesia de cuantos han recibido el sacramento del bautismo. A cada uno de estos aspectos de la doctrina general sobre la causalidad sacramental procuraremos darle adecuado planteamiento y respuesta, estudiando en este capítulo la causalidad con todas sus derivaciones y dejando para el próximo la consideración sobre el carácter con sus problemas.

La gracia santificante, don sacramental de Dios

La Iglesia viene enseñando de manera constante que los sacramentos causan la gracia. Si para recopilar su doctrina recurrimos a las formulaciones del concilio de Trento cuando trata sobre los sacramentos en general, nos encontramos con el siguiente planteamiento. En primer lugar, y en la corta introducción a los cánones, el Concilio propone la consideración sobre los sacramentos como una ampliación para rematar la exposición de la doctrina acerca de la justificación, ya que mediante los sacramentos se aplica al hombre la justificación, se desarrolla en él la vida de la gracia y, si la ha perdido, la recupera ². En este primer planteamiento conciliar, los sacramentos aparecen descritos como el cauce de aplicación al hombre de la gracia de Dios.

Ya dentro de los cánones, en el referido con el numero seis condena a cuantos niegan que los sacramentos de la Nueva Ley causan

² DS 1600: «Ad consumationem salutaris de iustificatione doctrina... de sanctissimis Ecclesiae sacramentis agere, per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepit, vel amissa reparatur».

la gracia que significan y que la conceden siempre mientras no se oponga un óbice a su efecto³. En el canon séptimo, reafirma la concesión universal de la gracia a cuantos reciben los sacramentos y condena a quienes lo niegan y proponen que la gracia tan sólo se concede a algunos y en determinadas ocasiones⁴. Y por último, en el canon octavo, el Concilio dirige la condenación contra quienes niegan de los sacramentos que causan la gracia *ex opere operato*⁵. Dentro de la afirmación general de la causalidad sacramental propuesta por el concilio de Trento, hay que distinguir nítidamente estas tres proposiciones: 1.^a la que sostiene de los sacramentos que causan la gracia, 2.^a la que enseña que la causan siempre y a todos, y 3.^a la que formula que causan *ex opere operato* la gracia que significan. Con fundamento en esta triple enseñanza conciliar, tiene el rango de una proposición de fe la que enseña de los sacramentos que causan *ex opere operato* la gracia que significan.

Tomando pie en la doctrina de Trento, ha surgido una problemática, de la que resulta obligado hacerse eco para comprender el sentido exacto de las proposiciones conciliares. El planteamiento de esta cuestión teológica parte de la enseñanza de Trento que dice de los sacramentos que causan la gracia que significan (canon 6.^o). Con esta promulgación, el Concilio propuso como doctrina de fe que los sacramentos causan la gracia; ahora bien, ¿qué quiso enseñar cuando, además de proponer que los sacramentos causan la gracia, especificó la gracia que significan? ¿Definió también como verdad de fe que cada sacramento causa una gracia particular y distinta de la gracia santificante? Esta es la cuestión, y a ella han respondido los teólogos, por regla general, afirmando que se trata de una doctrina cierta, aunque no de fe, la que admite de cada sacramento que, además de la gracia santificante, causa como gracia propia aquello que significa. Así, por citar tan sólo un par de ejemplos, coincidentes en lo fundamental, aunque no en la explicación de la que se vale cada uno para exponer su propio pensamiento, aducimos los testimonios de Doronzo y de Van Roo, quienes proponen como teológicamente cierta la doctrina según la cual cada sacramento concede una gracia propia, a la que llaman gracia sacramental, que añade una cualidad distinta a la gracia santificante⁶.

Este suele ser el aserto común entre los teólogos; sin embargo, existen fuertes discrepancias entre ellos a la hora de formular la relación que se da entre la gracia santificante y la gracia sacramental.

³ DS 1606.

⁴ DS 1607.

⁵ DS 1608.

⁶ DORONZO, E., *De sacramentis in genere* (Milwaukee 1946), p.213. De la misma opinión se muestra VAN ROO, G., *De sacramentis in genere* (Romae 1960), p.198-199.

Para reconstruir las líneas dominantes en el pensamiento teológico sobre este particular, analizaremos primero la doctrina de Santo Tomás y después daremos una sucinta información sobre la opinión de aquellos teólogos más representativos en la actualidad.

Para reconstruir el pensamiento de Santo Tomás sobre la gracia sacramental se ha de tener presente lo ya dicho al reconstruir el pensamiento de los escolásticos, y recordar que en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* hizo suyo el pensamiento de Hugo de San Víctor y consideró el sacramento como remedio del pecado. Mientras se mantuvo fiel a este supuesto, Santo Tomás redujo el efecto de la gracia sacramental a prestar una ayuda al hombre contra el efecto del pecado. La lectura del texto redactado por Santo Tomás en su comentario ofrece la siguiente información sobre la gracia santificante y la gracia sacramental. En esta ocasión, Santo Tomás inicia su reflexión desde el principio psicológico de Aristóteles que afirma de las potencias que parten de la esencia única del alma. Asumida esta manera de comprender la relación entre el alma y sus potencias para explicar qué es la gracia santificante y qué la gracia sacramental como efecto causado por el sacramento, afirma que la gracia santificante reside en la esencia única del alma y que desde allí fluye hasta las potencias para purificarlas del pecado. Ahora bien, como quiera que esta purificación del pecado no tiene un nombre propio, como lo tienen las virtudes, se le denomina genéricamente gracia sacramental, por ser el fin específico al que se ordena el sacramento. Santo Tomás ha afirmado y ha distinguido la gracia santificante, que radica en el alma, de la gracia sacramental, que purifica las potencias, pero ha especificado que la gracia sacramental no puede darse sin la gracia santificante, pues en último término se apoya en ella, que es la que radica en la esencia del alma⁷. Como puede comprobarse a partir de la explícita formulación de Santo Tomás, su pensamiento sobre la gracia sacramental arranca de la comprensión del sacramento como remedio del pecado.

Distinto fue el planteamiento en la *Suma Teológica*; pero antes de estudiarlo conviene recordar que en su opúsculo titulado *De arti-*

⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a.4, ad 5: «Gratia gratum faciens est una, et est in essentia animae sicut in subjecto, et ab ipsa fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animae, sicut etiam potentiae fluunt ab essentia. Similiter etiam a gratia illa quae est in essentia animae, effluit aliquid ad reparandum defectus qui ex peccato inciderunt; et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum. Sed quia hujusmodi defectus non sunt ita noti sicut actus ad quos virtutes perficiunt; ideo hic effectus ad reparandum defectum non habet speciale nomen, sicut virtus, sed retinet nomen suae causae, et dicitur gratia sacramentalis ad quam directe sacramenta ordinantur: quae tamen non potest esse sine gratia quae respicit essentiam animae, sicut nec virtutes» (*Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t.IV [Parisiis 1947], p.38).

culis christianae fidei et Ecclesiae sacramentis, libro que tanta resonancia ha tenido y continúa teniendo en el magisterio de la Iglesia, no plantea directamente el efecto de la gracia sacramental como distinto de la gracia santificante y no se esfuerza por especificar la gracia particular de cada sacramento por su efecto restaurador del pecado. En este opúsculo, a la hora de fijar el efecto de los sacramentos, se refiere a la vida espiritual del hombre, a la que explica desde la analogía con el vivir humano. Así, dice que el hombre espiritual, al igual que el corporal, es engendrado y nace a la vida; se desarrolla y llega hasta la virtud perfecta; por la comida se sustenta en la vida y, cuando enferma, recupera la salud⁸. A través del símil del desarrollo humano expone Santo Tomás en este opúsculo el efecto de los sacramentos, sin hacer referencia alguna a la superación del pecado y sin abordar tampoco la relación que existe entre la gracia santificante y la gracia sacramental. En esta ocasión, Santo Tomás toma en consideración el efecto de los sacramentos a partir del desarrollo espiritual al que conducen. La vigencia del símil tomista ha pervivido hasta nuestros días, pues el papa Pablo VI, al comienzo de la constitución apostólica *Divinae consortium naturae*, con la que aprobó la nueva forma de administrar el sacramento de la confirmación, lo hace suyo y apela a la analogía con el desarrollo del cuerpo humano para explicar el dinamismo espiritual causado por la recepción de los sacramentos⁹.

La exposición más amplia y más acabada de su pensamiento la ofrece Santo Tomás en la *Suma Teológica* y, aunque volverá sobre el asunto al exponer la doctrina aplicada a cada uno de los sacramentos, aborda el tema de un modo general cuando se pregunta si la gracia sacramental añade algo a la gracia santificante¹⁰. En este caso, aunque desde una perspectiva distinta, repite el argumento aristotélico que había empleado al comentar las Sentencias y, para exponer su punto de vista, afirma de nuevo que la gracia santificante perfecciona el alma en su esencia desde el momento en que la hace

⁸ «Vita enim spiritualis conformatur vitae corporali... Sic est in vita spirituali. Primo enim indiget homo regenerationis, quae fit per baptismum... Secundo oportet quod homo accipiat perfectam virtutem quasi quoddam spirituale augmentum, scilicet per sacramentum confirmationis... Tertio oportet quod homo spiritualiter nutriatur per Eucharistiae sacramentum... Quarto oportet quod homo sanetur spiritualiter per sacramentum penitentiae... Quinto spiritualiter simul et corporaliter per sacramentum extremae unctionis sanatur... Quantum ad comunem Ecclesiae utilitatem ordinantur duo sacramenta, scilicet ordo et matrimonium. Nam per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, et per matrimonium multiplicatur corporaliter» (*Opuscula theologica* I [Romae 1954], n.613, p.147-148).

⁹ *Enchiridion Documentorum Institutionis Liturgicae* I (Turin 1976), n.2591.

¹⁰ *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 2: «Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum».

participe de una semejanza con el ser divino. Al tener que explicar la relación de las virtudes sobrenaturales con la gracia santificante, dice que así como del alma fluyen sus potencias, del mismo modo de la gracia surgen aquellas perfecciones que afectan a las potencias del alma. Hasta aquí el argumento corre paralelo con el ya conocido del comentario, pero es a partir de este momento cuando, dejando de lado la antigua consideración del efecto de los sacramentos como remedio contra el pecado, plantea el efecto sacramental desde una dimensión positiva y enseña que cada sacramento, puesto que está ordenado a causar un fin propio en el hombre, le otorga juntamente con la gracia santificante un auxilio para que alcance dicho fin sacramental. La gracia sacramental, según el definitivo planteamiento de Santo Tomás, consiste en la pertinente ayuda para que el hombre alcance la finalidad a la que le conduce cada sacramento.

Ante este planteamiento surge la pregunta sobre si existe una distinción real entre la gracia santificante y la gracia sacramental o si, más bien, se trata de un aspecto modal distinto, predicable de la gracia santificante en cuanto que es otorgada por cada uno de los sacramentos. Para responder a esta cuestión desde dentro del pensamiento tomista, nada va a resultar tan conveniente como recurrir a las mismas formulaciones de Santo Tomás. Pero hemos de advertir que la respuesta no la ofrece de modo directo en la redacción de un artículo determinado, sino parcialmente dentro de los que dedica al efecto de diversos sacramentos. Así, cuando expone el porqué final del sacramento de la confirmación, enumera como efectos del mismo la adquisición de la madurez de la vida espiritual, la plenitud de la gracia, la recepción plena del Espíritu Santo para robustecer el alma, como compete a la edad perfecta¹¹. Pero al ofrecer de forma sintética una respuesta a la pregunta sobre el efecto del sacramento de la confirmación, dice que la gracia que santifica —*gratum faciens*— no se concede sólo para la remisión de los pecados, sino también para aumentar y afianzar la justicia. Y concluye: que así es como se otorga en este sacramento¹². Luego, a tenor del pensamiento de Santo Tomás, si en el sacramento de la confirmación la gracia sacramental es la misma gracia santificante recibida como desarrollo y fortaleza, se ha de concluir en términos generales que la gracia sacramental es el aspecto formal propio de la gracia causada por cada sacramento. Desde aquí tiene un alcance real el aforismo que sustenta de los sacramentos que causan lo que significan¹³.

¹¹ *Suma Teológica*, III, q. 72, a. 1 y 2.

¹² *Suma Teológica*, III, q. 72, a. 7 ad 1.

¹³ Van Roo, en *De sacramentis in genere*, después de ofrecer un amplio análisis histórico de esta cuestión, se inclina por la distinción formal de la gracia en cada sacramento, pues concluye con esta afirmación: «*Gratia sacramentalis, igitur, specialis*

Sin embargo, entre los tomistas no ha sido éste el parecer común, pues no pocos de ellos establecen una distinción real y no sólo modal entre la gracia santificante y la gracia sacramental. Y la sentencia que establece la distinción real entre la una y la otra hay que hacerla derivar de los comentaristas de Santo Tomás, de un modo especial de Pedro Palude y de Cayetano ¹⁴. Los teólogos contemporáneos han urdido teorías diversas a la hora de explicar qué sea la gracia sacramental y, por ejemplo, Billot la comprende como una disposición habitual distinta a partir de cada uno de los diversos sacramentos. Pienso que la teoría de Billot, en último término, se reduce a admitir diversos aspectos formales en la gracia otorgada por cada sacramento. Lo que ocurre es que por tratarse de la gracia, que en términos escolásticos viene descrita como un hábito, empleó la denominación de hábitos distintos ¹⁵.

Hasta aquí la reflexión teológica ha discurrido por los cauces abiertos por los teólogos escolásticos y de una manera muy particular por Santo Tomás. Admitiendo, como ya lo hemos hecho, el valor de la síntesis elaborada por Santo Tomás, hemos de reconocer que la teología contemporánea ha descubierto rutas nuevas para exponer la causalidad sacramental, aunque, si se habla con propiedad, se habrá de reconocer que se trata de redescubrir o de actualizar determinados presupuestos en torno a la causalidad sacramental, pues sus propuestas fundamentales ya habían sido formuladas, con redacción distinta, por los Santos Padres. Para dar razón del nuevo planteamiento teológico sobre la sacramentalidad bastará con atender a lo que han enseñado Scheeben y Rahner, y a continuación añadiremos un punto de vista personal que ayude a centrar el actual planteamiento sobre la causalidad sacramental.

a) *El ser místico de los sacramentos, según Scheeben*

Cuando Scheeben aborda la consideración sobre los sacramentos no tiene inconveniente en emplear el término místico. Y quien se adentra en el estudio de su pensamiento llega a comprender que, con este término, Scheeben entiende el contenido auténticamente sobrenatural y, por lo tanto, divino de los sacramentos. Si hay algún aspecto en los sacramentos que Scheeben pone auténticamente de relieve es su naturaleza estrictamente sobrenatural y divina. Por ello escribe: «Entendemos por sacramentos de la Iglesia, en sentido estricto, aquellos signos exteriores que significan y nos comunican la

est tanquam ulterior determinatio gratiae Christi, quae per singula sacramenta conferuntur cum effectibus proportionatis ad fines speciales».

¹⁴ Cf. BRAZZAROLA, B., *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di San Tommaso* (Grottaferrata 1941).

¹⁵ BILLOT, L., *De Ecclesiae sacramentis* I (Romae 1932), p.94-96.

gracia de Cristo. Con ello queda dicho también, en principio, que *contienen* un misterio grande y, por consiguiente, precisamente en su calidad de sacramentos *son* grandes misterios»¹⁶. Al poner de relieve la naturaleza misteriosa de los sacramentos, hace notar que no sería suficiente una comprensión de los mismos que los redujese a simples acciones simbólicas con capacidad de representar realidades invisibles. Esta mera representación analógica, al no otorgar a los sacramentos un reconocimiento místico, no la considera suficiente para expresar su realidad. Lo mismo ocurriría si se partiese de la Iglesia como simple sociedad religiosa fundada por Dios, pero que no incluyese en sí la elevación absolutamente sobrenatural de sus miembros a la participación de la divina naturaleza. En el supuesto que una tal Iglesia administrase sacramentos, serían meros actos oficiales de incorporación eclesial e incluso de perdón del pecado, pero carecerían de la entidad misteriosa y mística que les otorga la estricta naturaleza sobrenatural. Porque el efecto que se intenta con los sacramentos, la gracia santificante, al decir de Scheeben, no es una simple relación moral con Dios, sino algo completamente real, algo místicamente real, una participación por parte del hombre de la divina naturaleza y de la vida divina; efecto que no puede lograrse por medio de la exclusiva autorización concedida por Dios a un hombre, sino por la intervención e influencia subsistente y sobrenatural del Espíritu Santo con toda su virtud divina taumatúrgica¹⁷.

Scheeben, con su radical afirmación mística de los sacramentos, y con la dependencia real que ha establecido entre la causalidad sacramental y el Espíritu Santo, se coloca al margen de los planteamientos y discusiones anteriores, sean del signo que sean, y atendiendo tan sólo a la acción del Espíritu Santo en la obra sacramental escribe: «De cualquier manera que se conciba la cooperación de los signos sacramentales y de sus dispensadores en la producción de la gracia en el alma, tanto si se considera que la virtud del Espíritu Santo pasa por ellos como que es atraída por los mismos, ya que son los *predatarios* de los méritos de Cristo, lo cierto es que en la producción de la gracia mediante los sacramentos ha de desarrollarse una actividad divina sumamente real y sumamente prodigiosa del Espíritu Santo; y, por lo tanto, han de ir unidas de alguna manera con los sacramentos mismos, con los signos exteriores, una virtud y una actividad no meramente morales, sino hiperfísicas, prodigiosas»¹⁸.

Scheeben, al decidirse a recorrer el camino de la causalidad sacramental siguiendo un itinerario nuevo, y por lo tanto ajeno al que

¹⁶ SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo* II (Barcelona 1953), p.598.

¹⁷ *Ibid.*, p.599.

¹⁸ *Ibid.*, p.599.

había servido de base para la trayectoria medieval, recurre de modo primordial a la acción del Espíritu Santo, que causa en el alma y a través del signo sacramental un prodigio más portentoso que los mismos milagros, pues si en el milagro, precisa Scheeben, se hace patente el poder de Dios es siempre a través de realidades físicas, y en los sacramentos opera un efecto estrictamente sobrenatural, que confiere la participación en la misma vida divina. Pero a la hora de precisar la intervención del Espíritu Santo en las acciones sacramentales, Scheeben recuerda que la capacidad de obrar del Espíritu sobre los órganos de la Iglesia, es decir, sobre los sacramentos, se fundamenta en el misterio de la Encarnación, y esto no sólo por la razón de signo que tiene la humanidad de Cristo, sino porque en el momento de la unión hipostática el Hombre-Dios trajo para el género humano la plenitud de la divinidad y, con su propia Persona divina, trajo también al Espíritu Santo, que procede de la misma. Aplicando, aunque sin citarlo, el antiguo aforismo trinitario que predica de las Personas divinas que se distinguen entre sí, pero que no se separan, Scheeben afirma la presencia del Espíritu Santo en la obra de la santificación desde el momento mismo de la Encarnación. Es éste un planteamiento auténticamente novedoso, pues recurre a la humanidad de Cristo a partir de la unión hipostática, que trajo a la tierra la divinidad de Jesucristo y con ella al Espíritu Santo. De este modo, la virtud espiritual divina —la fuerza del Espíritu— llega hasta el hombre precisamente por la humanidad de Cristo, es decir, mediante el órgano que está íntimamente unido con la divinidad. Y a partir de la humanidad de Cristo se extiende la fuerza del Espíritu a todos los hombres por medio de otros órganos, que son los siete signos sacramentales. Las acciones externas de estos órganos sacramentales son, por lo tanto, verdaderos vehículos de la fuerza del Espíritu que Cristo infunde en los miembros de su Cuerpo, que es la Iglesia. Y esta fuerza espiritual, que genera en el hombre vida divina desde el Espíritu, es el efecto de los sacramentos. Al retomar literalmente las palabras de Scheeben para concluir esta reflexión, advertimos que hace suya la terminología clásica y que no tiene inconveniente en hablar de causalidad física, aunque entendiendo este término desde sus propias categorías: «Este modo de comunicar la gracia mediante los sacramentos se suele llamar ordinariamente causalidad física de los mismos, no como si el signo exterior según su propia naturaleza contribuyese al sacramento, sino porque es el vehículo verdadero de una virtud sobrenatural que le asiste o inhabita en él. Se la llama física únicamente en contraposición a la operación moral del mérito; de suyo tendría que designarse, más bien, hiperfísica»¹⁹.

¹⁹ SCHEEBEN, M. J., o. c., p.603.

Al tener que valorar la teoría de Scheeben, nos permitimos hacerlo a dos niveles distintos. Hay que considerarla, en primer lugar, como una aportación muy positiva en cuanto expone la causalidad sacramental desde la vitalidad eclesial que, partiendo de la Encarnación del Verbo, se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo. Se ha de decir que Scheeben, desde un marco estrictamente sobrenatural, explica qué causan los sacramentos y porqué. Pero, en segundo lugar, hay que reconocer que, a pesar de su buena voluntad y de su aportación positiva, la propuesta de Scheeben no acaba de aclarar el modo como los sacramentos causan la gracia. Pues, concluir la reflexión hablando de una acción catalogable como hiperfísica, no es suficiente para aclarar una cuestión históricamente tan debatida como la causalidad. Por ello, hay que estar de acuerdo con el editor de *Los misterios del cristianismo* cuando en nota a pie de página reconoce el término hiperfísico como insuficiente y concluye que éste es un caso en el que la teología de Scheeben se muestra más como un comienzo que como una consumación²⁰.

b) *Punto de vista de Rahner: la causalidad simbólica*

Teniendo en cuenta que Rahner ha sido el teólogo contemporáneo que con mayor insistencia y atención ha tratado sobre los sacramentos, resulta lógico que se le dedique una especial atención. Hay que advertir desde el comienzo de esta reflexión que la opinión de Rahner sobre la causalidad no resulta clara, pues junto a principios tradicionales desarrolla conceptos nuevos, y el lazo de unión entre ambos no siempre se percibe con nitidez. Sin embargo, el balance de la opinión sostenida por Rahner es positivo, ya que ofrece la posibilidad de hacer progresar la relación fundamental que existe entre la Iglesia y los sacramentos, incluida, claro está, la causalidad de los mismos.

Aunque son muchos los textos que Rahner ha dedicado a la consideración de los sacramentos, en este apartado recurriremos de manera básica a los siguientes: al libro *La Iglesia y los sacramentos*²¹, al artículo *Sakrament*²² y a los apartados *Efficacia del sacramento nel segno*, más *Il sacramento come autoattuazione della chiesa*²³. A partir de estos escritos se puede puntualizar la que Rahner ha llamado causalidad simbólica y precisar hasta qué punto predica directa-

²⁰ HÖFER, J., en SCHEEBEN, o. c., p.603, nota 3.

²¹ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967).

²² ID., «Sakrament V. Systematik», en *LThK*, tomo 9 (Freiburg in B. 1964), c. 225-230.

²³ ID., «Efficacia del sacramento nel segno», en *Nuovi saggi*, V, p.532-538.

mente de los sacramentos, o lo hace tan sólo a través de la Iglesia, el efecto sacramental, es decir, el *opus operatum*. Se ha de tener muy en cuenta que el propio Rahner, al admitir la posibilidad de la recepción de la gracia al margen de los signos sacramentales, considera que establecer la adecuada relación entre la gracia que actúa internamente y el sacramento que actúa desde el exterior es una cuestión difícil de resolver desde determinadas posiciones teológicas²⁴.

Como punto de partida para exponer el pensamiento de Karl Rahner sobre la causalidad sacramental tomamos el artículo que aparece en el *Lexikon*²⁵, por ser en él donde dejó por primera vez constancia expresa de la fórmula «causalidad simbólica»²⁶. En esta ocasión, avanzando cuanto tendrá que ir desarrollando en años sucesivos, propuso que el sacramento causa la gracia precisamente en cuanto que es un símbolo, es decir, en cuanto que es una acción representativa. Cuando Rahner se instala en la noción de signo para explicar la causalidad sacramental, se confiesa vinculado con la más genuina tradición teológica y precisa que, al hablar de la eficacia del signo sacramental, no se puede imaginar dicha eficacia como algo externo o añadido a la función del signo, sino como una eficacia que depende del signo en cuanto tal.

Hasta aquí Rahner se ha mantenido a la vez fiel a la antigua tradición y coincidente con la teología contemporánea que ha revalorizado en el sacramento la noción de signo, y más en concreto la de signo celebrado. Pero Rahner no reduce su pensamiento a estas categorías a la vez tradicionales y modernas. La originalidad de su concepción radica en haber adoptado un planteamiento afín con la más reciente filosofía simbólica y haberle concedido al símbolo una extensión no frecuente hasta ahora en la teología. Es este un momento en que hay obligación de reconstruir su pensamiento sobre el símbolo, y aunque en parte ya lo hemos hecho al estudiar el sacramento como realidad simbólica²⁷, ahora hay que reflexionar sobre aspectos nuevos entonces no tratados directamente. Para comenzar la reconstrucción será bueno aportar cuanto escribe en un corto e interesante estudio sobre la eficacia del sacramento como signo²⁸. Para explicar

²⁴ Rahner escribe literalmente: «Può darsi che la riflessione teologica non riesca molto facile a conciliare fino in fondo la verità della grazia, sempre attiva già dall'interno, e del segno sacramentale, che sopravviene in maniera puntiforme dall'esterno» («Riflessioni sopra la celebrazione personale», en *Nuovi saggi*, V, p.531).

²⁵ En la col. 228 expone Rahner de forma sintética la que llama «causalidad simbólica».

²⁶ Una coincidencia formal y, por lo tanto, terminológica, aunque no conceptual, dentro de un planteamiento religioso se halla en C. LEVI-STRAUSS, «La eficacia simbólica», en *Antropología estructural*, cuarta edición (Buenos Aires 1972).

²⁷ Véase el apartado «Aplicación del símbolo en la teología», del capítulo 5.

²⁸ RAHNER, K., «Eficacia del sacramento nel segno», en *Nuovi saggi*, V, p.532-534.

en este caso su noción de signo, Rahner comienza analizando el valor simbólico de la expresión corporal en el hombre²⁹, y afirma que mediante dicha expresión corporal el hombre se va manifestando, a la vez que va haciéndose en su realidad concreta e histórica. Ante esta proposición, se ha de tener presente que para Rahner el símbolo es siempre una manifestación creadora, ya que la realidad se va haciendo en la medida en que se va manifestando. Por esta razón reconoce la expresión corporal como un símbolo real, que representa las determinaciones fundamentales del hombre, y por ello también su «opción fundamental». Opción fundamental que, si se interpreta correctamente según Rahner, no ha de entenderse en sentido ético, sino óntico, es decir, como la opción para ser el hombre lo que es como ente racional e histórico. La íntima intención del hombre se hace realidad mediante el gesto y, por ello, el símbolo real, en la unidad corpóreo-espiritual del hombre, es a la vez manifestación y causa de la realidad puesta de manifiesto³⁰.

Aplicando estos prenotandos al acto humano libre ejercido desde la gracia, afirma Rahner que el acto humano es una realización de la gracia desde el momento en que es expresado por un símbolo, y esta expresión es, a tenor de todo lo dicho, causa del acto sobrenatural y de la gracia que otorga el sacramento. Ya en su librito sobre la Iglesia y los sacramentos había afirmado que el signo, al significar, lleva consigo lo significado³¹. Quizá el lugar donde ha expresado con mayor claridad su concepción del «símbolo esencial» es en *La Iglesia y los sacramentos* cuando lo describe como «manifestación y tangibilidad histórica, espacial y temporal, en la que un ser, al ponerse de manifiesto, se anuncia, y al anunciarse se pone presente, originando esta manifestación que es realmente distinta de él. En los “símbolos esenciales”, el signo en cuanto “manifestación” es un momento interno de lo que se manifiesta y se actualiza, aun cuando es realmente distinto de eso que se manifiesta»³². Desde aquí se comprende la dimensión radical que Rahner otorga a la causalidad simbólica. A pesar de ser reiterativos, hemos de advertir una vez más que para entender la teoría de Rahner sobre la causalidad simbólica no se puede prescindir de su pensamiento central, que, dentro de una ontología de la realidad simbólica, considera al signo como expresión causal de la realidad³³ y que sin los signos ninguna realidad puede lle-

²⁹ Sobre el valor simbólico del cuerpo puede verse la reflexión de M. MERLEAU PONTY, en la primera parte, «El cuerpo», de *Fenomenología de la percepción* (Barcelona 1975), p.87-218.

³⁰ RAHNER, K., «Eficacia del sacramento nel segno», en *Nuovi saggi*, V, p.533.

³¹ ID., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.37.

³² Ibid., p.40-41.

³³ En este momento ha de tenerse presente el estudio fundamental de Rahner «Para

gar a ser, pues sería, si se permite el ejemplo, como un ente ciego y mudo que, por carecer de sentidos, no se expresa ni se realiza.

Rahner no termina aquí el planteamiento sobre la causalidad simbólica, pues da un paso adelante y lo incorpora en la comprensión eclesial de los sacramentos³⁴, partiendo de la formulación del Vaticano II que comprende a la Iglesia como sacramento de salvación para el mundo. Ante tal forma de hablar sobre la Iglesia, Rahner se pregunta sobre el significado auténtico de estas palabras y advierte en ellas un cambio, pues, hasta ahora, se ha concebido a la Iglesia como principio de salvación para los que ya pertenecen a ella, y desde esta perspectiva se establecía una contraposición entre Iglesia, identificada con los fundamentalmente justos, y el mundo, entendido como el residuo del pecado. Rahner, en cambio, no considera así a la Iglesia, desde el momento en que es una entidad histórico-social, pues la imagina como la promesa de salvación también para cuantos están fuera de su cuerpo y no le pertenecen. Rahner da por cierto que existen de hecho santos, y quienes se han salvado, que, durante la permanencia en este mundo, no pertenecieron nunca a la Iglesia en sentido empírico. Para fundamentar su afirmación, aplica el antiguo aforismo que sostiene de Dios que no niega nunca su gracia a quienes viven siguiendo la buena conciencia. Estos son los que llama «cristianos anónimos» y para ellos la Iglesia es también un signo de gracia, pues de alguna manera hace presente en el mundo el don de Dios. La Iglesia, en este sentido, es para todo hombre signo y causa de salvación, de un modo consciente o inconsciente.

Desde esta base de la Iglesia, entendida como signo universal de salvación para el mundo, comprende y explica Rahner el *opus operatum* de los sacramentos, es decir, el efecto que otorga cada uno de ellos mediante la causalidad. Y aquí es donde Rahner formula uno de los puntos más sugestivos de su pensamiento sacramental, aunque también más abierto a la crítica. Revisémoslo.

Tras una serie de planteamientos tomados del mismo comportamiento de la Iglesia, en los cuales es lícito relacionar el efecto sacramental con el efecto que se sigue de comportamientos comunitarios o personales, por ejemplo, la oración tenida por un grupo en nombre de Jesucristo, a la cual ha quedado vinculada la gracia por la promesa divina, o el perdón del pecado fuera del sacramento de la penitencia por el acto de contrición perfecta, Rahner concluye que la certeza subjetiva del cristiano de haber recibido un sacramento con capaci-

una teología del símbolo», en *Escritos de teología*, IV (Madrid 1963), p.283-321; nuestro comentario puede verse en el capítulo cuarto de este libro.

³⁴ RAHNER, K., «La Iglesia como protosacramento», en *La Iglesia y los sacramentos*, p.11-20 y «La Chiesa quale sacramento fondamentale della salvezza del mondo» e «Il sacramento come autoattuazione della Chiesa», en *Nuovi saggi* V, p.534-538.

dad objetiva de causar el *opus operatum*, es decir, la gracia sacramental propia, radica en que aquéllos son signos de la Iglesia, en cuanto tal. La fundamentación última del *opus operatum* sacramental se fundamenta en la promesa divina otorgada por Jesucristo a unos signos que exteriorizan y concretan su voluntad salvífica, cuya ejecución inmediata se vincula a la Iglesia, que, como protosacramento, actúa la sacramentalidad que radica en su propia naturaleza. Como conclusión de su raciocinio, Rahner describe el *opus operatum* como la promesa inequívoca y permanente, hecha a los hombres individuales por el Dios de la nueva y escatológica alianza, en forma irrevocable, y en cuanto tal reconocible e históricamente captable por la mediación objetiva de la Iglesia ³⁵.

Habíamos dicho que este planteamiento de Rahner era el más sugestivo, y también lo más criticable de su pensamiento. Y así es. Resulta sumamente sugerente por la íntima trabazón con que vincula los sacramentos y su efecto a la acción de la Iglesia. A partir del momento en que afirma que los sacramentos obran objetivamente su efecto por ser acciones eclesiales, ha sostenido que tan sólo en la Iglesia como tal se da la sacramentalidad y con ello la objetividad, y subjetivamente la certeza de que lo realizado causa la gracia. En toda esta consideración, la base real e inmediata en que Rahner apoya la objetividad operativa de los sacramentos es la Iglesia en cuanto tal; de ahí que en lógica consecuencia se tenga que afirmar que los sacramentos son acciones de la Iglesia. Hasta aquí no hay nada que oponer y sí que aceptar, pues se ha precisado el aspecto eclesiológico de los sacramentos.

La dificultad surge cuando, a partir de lo dicho por Rahner, se quiere precisar si el sacramento opera por sí mismo el *opus operatum* o si es la Iglesia en sí misma el *opus operatum*, el don de la gracia, del que los sacramentos son tan sólo medios instrumentales de comunicación. Si Rahner ha propuesto esto, y en algún momento así parece, ha reducido la causalidad sacramental a bien poca cosa, si no es que la ha anulado totalmente, ya que los sacramentos no causan, sino que transmiten lo que posee la Iglesia, por ser ella el protosacramento. Esta es la objeción que opone Colombo al planteamiento de Rahner ³⁶. Objeción que es válida desde el momento, que

³⁵ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.25-35.

³⁶ COLOMBO, G., «Dove va la teologia sacramentaria?», en *SC* 6 (1974), 673-717; en la p.683 escribe: «La natura sacramentale della Chiesa (Uhrsakrament) è messa in evidenza dalla dottrina dell'*opus operatum* e quindi della causalità dei sacramenti; mentre, d'altra parte, essa consente di riprendere in una prospettiva nuova la questione della istituzione dei sacramenti. In sostanza il pensiero di Rahner porta oggettivamente a concludere che la Chiesa stessa deve considerarsi l'*opus operatum* dell'azione di Gesù Cristo. Di essa infatti la Chiesa è insieme segno e causa, in quanto la realizza in se stessa».

Rahner acentúa de tal forma la sacramentalidad de la Iglesia en relación con la causalidad del *opus operatum* que, al igual que le ocurre al considerar la institución de los sacramentos a partir de la institución de la Iglesia, apenas deja cabida para la entidad de los sacramentos y para la causalidad *ex opere operato*, con lo que los sacramentos corren el riesgo de quedar diluidos en la misma realidad de la Iglesia. La parte del planteamiento de Rahner que vincula los sacramentos a la Iglesia y los considera, por tanto, acciones eclesiales será, desde su validez, el punto de partida para nuestra reflexión sobre la causalidad y el *opus operatum* de los sacramentos.

c) *La intención de la Iglesia en la causalidad sacramental*

Como se ha visto, desde hace siglos se viene buscando una explicación con la que dar adecuada razón de la causalidad sacramental. Las formulaciones clásicas, tanto la que recurre a la causalidad física como la que se apoya en la causalidad moral, no resultan hoy por hoy ni convincentes ni atractivas; por ello los teólogos contemporáneos, como Scheeben y Rahner, por no referirnos más que a dos³⁷, han buscado nuevos cauces de expresión con los que resolver el problema. Pero tampoco estas nuevas opiniones han conseguido un reconocimiento general; con lo cual, la cuestión permanece abierta en busca de una respuesta adecuada y convincente o, por lo menos, de un tanteo que posibilite abrir perspectivas nuevas. Esta situación nos permite, y en parte nos urge, a procurar, si no dar una respuesta definitiva, sí, por lo menos, aportar un elemento más para la búsqueda de una solución.

Los sacramentos, según la definición de Trento, causan la gracia *ex opere operato* a quienes no ponen óbice alguno para recibirla. Supuesta la debida voluntad en el receptor, la cuestión se centra en explicar cómo un signo material puede causar en el alma la gracia, que es espiritual y sobrenatural. En la solución de este doble enigma radica toda la cuestión. Y para intentar resolverla hay que partir de la noción de sacramento, lo cual obliga a volver al momento institucional, es decir, al momento en que Jesucristo, mediante el imperativo de su palabra, los dejó insinuados en el Nuevo Testamento, indicando su finalidad salvífica. Una vez más hemos de repetir que los sacramentos se fundamentan en la palabra de Dios y que se realizan en un acto de obediencia de la Iglesia. Si desde aquí intentamos dar una definición de sacramento, que pueda servir de base para explicar

³⁷ Hace unos cuantos años tuvo bastante aceptación la teoría que el cardenal L. Billot expuso en su obra *De Ecclesiae sacramentis*, séptima edición (Roma 1932).

el efecto de su causalidad, habremos de decir que son signos sagrados que, a partir del mandato institucional de Jesucristo, han de ser celebrados por la Iglesia para que causen la gracia. Los sacramentos causan por tanto la gracia en cuanto son acciones de la Iglesia celebradas desde la palabra de Dios. Así parece que ya lo entendió San Agustín cuando, al preguntarse sobre el bautismo, formuló con preciosa exactitud que sin la palabra, es decir, sin la fe en la palabra de Dios profesada por la Iglesia, el agua es solamente agua, y que cuando sobre ella se pronuncia la palabra de la fe se convierte en sacramento³⁸. A tenor de la proposición agustiniana, el sacramento es de hecho y en concreto signo eficaz cuando se administra en una acción creyente de la Iglesia. Desde esta premisa se ha de concluir que el signo sacramental causa la gracia al ser aplicado intencionalmente por la Iglesia desde un comportamiento de fe. Y aquí nos vemos obligados a hacer una advertencia. Aunque en el capítulo siguiente habremos de tratar sobre el ministro y la repercusión de su comportamiento sobre la acción sacramental, ahora llamamos la atención para que no se identifique la fe de la que hemos hablado con la fe del ministro. En este caso, no se trata de la fe de una determinada persona, sino de la fe de la comunidad eclesial, en cuanto integrada en la Iglesia universal, que es el Cuerpo de Cristo. Tras este corto paréntesis tomamos de nuevo la reflexión, y repetimos que el elemento del rito sin más, llámese agua, óleo o crisma, no es principio causal de la gracia hasta que la Iglesia lo hace suyo desde su intencionalidad orante o celebrante, que viene a ser lo mismo. Porque la Iglesia manifiesta su intención de asumir un rito a partir del momento en que lo celebra.

Como quiera que la celebración del sacramento presupone el acto de fe en la palabra de Dios, se sigue que el signo causa la gracia remotamente a partir de la palabra institucional de Jesucristo, que ni se engaña ni engaña, pero próximamente en el momento en que la fe de la Iglesia lo celebra en un contexto de oración. Desde la intención de la Iglesia, que implica siempre un acto de fe y de obediencia en la palabra institucional de Jesucristo, que asume el signo sacramental, causa éste aquella gracia para la que ha sido designado por la palabra de Jesucristo. Y como quiera que la palabra de Dios no se muda, la promesa santificante que Jesucristo vinculó al signo sacramental se cumple a través de la intencionalidad orante de la Iglesia, que desde la fe y la obediencia hace suyo el mandato institucional y lo lleva a ejecución. No es preciso decir que en esta reflexión la

³⁸ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, 80, 3: «Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», en *Obras completas de San Agustín*, t.XIV (BAC 165), p.436-437.

intencionalidad a la que nos referimos no depende de la persona del ministro, como si se tratase de la antigua norma formulada por el Florentino, que exigía en el ministro la intención de hacer lo que hace la Iglesia ³⁹, sino de la intención de la Iglesia como tal, es decir de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, que de manera determinante y de una vez para siempre ha manifestado su voluntad de celebrar un acto salvífico en la liturgia sacramental. Voluntad que de hecho aplica en cada caso sobre cada una de las personas en la celebración eclesial de los sacramentos, al concretar su intención de realizar lo que la palabra divina ha instituido.

Un ejemplo podrá aclarar esta reflexión. Un signo determinado en un momento concreto es el signo sacramental de un sacramento. Pensemos en el caso clarísimo del sacramento del orden que se administró durante siglos mediante la entrega de los instrumentos. Pasa el tiempo y otro signo, ahora la imposición de manos, sustituye al anterior. ¿En virtud de qué causan la misma gracia, o dejan de causarla, signos distintos? Imposible afirmar que por la causalidad física, ya que si se tratase de una relación directa u física de causa a efecto se mantendría siempre mientras se mantuviese el elemento físico causante, lo cual no es verdad. Tampoco se trata de causalidad moral, porque también está vinculada directamente al signo. La gracia sacramental se otorga a través de un signo, pero quien determina la capacidad del signo para causar la gracia de hecho es la intención de la Iglesia, que hace de dicho signo el medio eficaz para conceder la gracia. Tan sólo desde la intención de la Iglesia el signo causa la gracia. De ahí que a la causalidad sacramental se la tenga que considerar una intención eclesial. Ahora bien, como esta intención de la Iglesia se formula en una oración, se puede concluir afirmando que la causalidad sacramental radica en la intención orante de la Iglesia. Por ello hemos sostenido que los sacramentos causan la gracia al celebrarse, es decir, en la celebración litúrgica, que es el marco en el que se concreta la intención de la Iglesia.

Aunque el *Catecismo de la Iglesia Católica* no ha tomado partido en las cuestiones disputadas por los teólogos, su formulación sobre los sacramentos como signos de salvación puede ser aducida en favor de la propuesta que acabamos de formular sobre la intención orante de la Iglesia. Al exponer la causalidad sacramental dice así: «Celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan. Son *eficaces* porque en ellos actúa Cristo mismo; El es quien bautiza, El quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa. El Padre escucha siempre la oración de la Iglesia de su Hijo que, en la epiclesis de

³⁹ DS 1312.

cada sacramento, expresa su fe en el poder del Espíritu Santo. Como el fuego transforma en sí todo lo que toca, así el Espíritu Santo transforma en vida divina lo que se somete a su poder»⁴⁰. Para el Catecismo, la causalidad de los sacramentos queda vinculada a la fe de la Iglesia que los celebra. Y son eficaces porque en ellos es Cristo quien actúa a través de la fidelidad instrumental de la Iglesia. Se ha de decir, por lo tanto, que los sacramentos causan la gracia que significan porque la palabra de Dios, que es infalible, se actúa mediante la intención de la Iglesia, que la expresa al profesar la fe creída y celebrada en la oración. Desde aquí se explica que la disposición del ministro no determine el efecto del sacramento y que sin la comunión eclesial, como ha enseñado el Vaticano II⁴¹, no pueden darse acciones sacramentales.

II. LA DISPOSICION DEL SUJETO

Causalidad y libertad: *ex opere operantis*

Comencemos esta parte de la reflexión sacramental puntualizando la amplitud que otorgamos en este momento a la expresión *ex opere operantis*. Su simple traducción dice: en virtud del que obra. Pero el que obra en un sacramento se puede entender referido a quien lo administra o a quien lo recibe, pues uno y otro tienen su propio cometido en la acción sacramental. En esta ocasión nos vamos a referir tan sólo al sujeto del sacramento, es decir, a quien lo recibe, dejando la consideración sobre el ministro para otro lugar.

Ya hemos estudiado el sentido que tiene en la doctrina de la Iglesia afirmar que los sacramentos causan la gracia *ex opere operato*. Hemos dicho, y aquí tenemos que repetirlo, que con semejante fórmula la Iglesia no propuso una concepción mágica ni tampoco mecanicista de la sacramentalidad, sino su fe en la operatividad infalible de la promesa de Jesucristo y en que la justificación no es debida al mérito de los actos humanos, sino al hecho de recibir los sacramentos con la debida disposición. Ahora bien, el hecho de que la Iglesia proponga como doctrina de su magisterio que los sacramentos causan la gracia en virtud de lo que hacen, ¿querrá decir, acaso, que en la recepción de los sacramentos queda anulada la libertad humana? Este es el punto que interesa ahora tomar en consideración, y ello para tratar de establecer la necesaria relación que ha de mediar entre *ex opere operato* y *ex opere operantis*, entre el valor objetivo

⁴⁰ Catecismo de la Iglesia Católica, n.1127.

⁴¹ LG, *Notificationes*, N. B.

de la acción sacramental y el comportamiento personal y subjetivo de quien la recibe.

El sacramento, en cuanto es un don divino ofrecido gratuitamente al hombre, ha de esperar siempre la correspondencia de su aceptación para ser eficaz. Y esto no por vía de excepción, sino por ser el estilo normal del obrar divino en los hombres. Buena prueba de ello la ofrece el magisterio de Trento cuando, al definir qué es la justificación, afirma que es la renovación y la santificación del hombre interior por la voluntaria aceptación de la gracia y de los dones ⁴². En esta preciosa definición, la Iglesia ha medido cada una de sus palabras y no ha tenido inconveniente en vincular el efecto de la gracia y de los dones sobrenaturales a la libre aceptación por parte del hombre. Y la Iglesia no podía expresarse de otro modo, si se tiene en cuenta que éste es el único lenguaje del Evangelio. La llamada de Cristo a una persona se reduce siempre a un «si quieres», es decir a una invitación que requiere una respuesta para que se cumpla. Ente los muchos pasajes evangélicos en los que podría comprobarse esta proposición, quizá el más elocuente sea el del joven rico que aspiró a seguir a Jesucristo, y ante la invitación a dejarlo todo para seguirle, se retiró porque tenía mucha hacienda. A la hora de comentar este pasaje con preocupación ascética o vocacional, se suelen cargar las tintas sobre el comportamiento cobarde del joven, lo cual es cierto, pero lo más válido en este relato no es que el rico desistiese de su buen propósito inicial, sino el comportamiento de Jesucristo, quien, a pesar de haber admirado sus buenas cualidades, le dejó marchar. La gracia, y por lo tanto el orden sobrenatural, nunca recibe por parte de Dios un tratamiento de imposición, sino de ofrecimiento, que ha de ser aceptado voluntariamente. Por ello, la Santísima Virgen es un acabado modelo para todos cuantos han de ser fieles a la invitación divina, pues en el momento cumbre de su vida, cuando le fue anunciada la propuesta de la maternidad divina, ante el cúmulo de sospechas y dificultades que acudieron a su mente, tuvo como respuesta a la invitación divina el acto de fe personal que la puso confiadamente en manos de Dios. El llamarse María esclava del Señor y el desear que se cumpliese en todo la palabra que le había sido propuesta, es y será siempre la razón ejemplar en la que tendrán que contemplarse quienes reciban la invitación para aceptar el don de Dios.

Y esta disposición de libre aceptación es la necesaria para la recepción de los sacramentos. Teniendo en cuenta que ante el don divino que se le ofrece, el hombre puede contestar con un sí de aceptación o con un no de rechazo, Rahner afirma con toda precisión que

⁴² DS 1528.

los sacramentos, en cuanto signos de la nueva y eterna alianza, son para siempre promesas inderogables de la gracia hechas por Dios. Y pueden, sí, ser rechazadas por los individuos en cuanto tales, pero, no obstante, siguen siendo la oferta valedera de la salud, hecha por Dios en forma también valedera⁴³. El valor objetivo de los sacramentos, y también de todo el orden sobrenatural, se apoya exclusivamente en la voluntad salvífica de Dios y en la determinación de Jesucristo, aunque la eficacia de los mismos, y con ello la aceptación del don divino, depende de la disposición del hombre. El efecto de los sacramentos en la persona es siempre el resultado de haberse coordinado lo objetivo con lo subjetivo, el don de Dios con la disposición personal. Ni la objetividad sacramental del *ex opere operato* y del *opus operatum* anula la libertad humana, ni es el hombre desde su subjetividad quien otorga la validez objetiva a los sacramentos. Es Dios quien los fundamenta y quien los ofrece al hombre con su objetividad; y es el hombre quien, al recibirlos, posibilita desde su comportamiento personal que sean eficaces. En toda acción sacramental se ha de dar un perfecto acoplamiento entre lo objetivo y lo subjetivo, entre Dios que otorga y el hombre que recibe. Y dentro de este acoplamiento, el sacramento realiza su obra *ex opere operato* y le concede al hombre el *opus operatum*.

El efecto del sacramento *in voto*

Preguntarse sobre la posibilidad de recibir la gracia mediante un sacramento no recibido materialmente, pero que se ha tenido el deseo de recibirlo, es una cuestión que se remonta a los orígenes de la teología sacramental y cuya pervivencia se advierte en el Concilio Vaticano II. El porqué de esta pregunta es triple. Por una parte está el principio que proclama del poder de Dios que está sobre los sacramentos, que son criaturas suyas. Principio que Pedro Lombardo formuló con toda claridad al asegurar que Dios no está maniatado por sus criaturas y, por lo tanto, puede conceder la gracia sin la mediación de los sacramentos⁴⁴. En segundo lugar, en tiempo pasado estuvo concreto en el planteamiento de los teólogos el hecho pastoral muy concreto de quienes morían sin haber podido recibir los sacramentos. La pregunta sobre la suerte última de quienes así morían preocupó en gran manera y durante muchos siglos a los teólogos⁴⁵.

⁴³ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967), p.34.

⁴⁴ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 1, 4: «Cum igitur absque sacramentis (quibus non alligavit potentiam suam Deus) homini gratiam donare potest» (PL 192, col. 840).

⁴⁵ Téngase en cuenta la variada problemática teológica que ha suscitado a lo largo

Y por último, fue la misma letra del Nuevo Testamento, y en concreto la del Evangelio de San Juan cuando pone en labios de Jesucristo que sólo quien come su carne y bebe su sangre tendrá vida eterna y será resucitado en el último día ⁴⁶, la que planteó una muy interesante pregunta sobre si la recepción del bautismo implica el voto de recibir la Eucaristía, constituyendo la unidad de estos dos sacramentos un principio único de salvación. Pregunta que, como habremos de ver, todavía en la actualidad está presente en el pensamiento de los teólogos.

Todas estas cuestiones giran en torno al llamado sacramento en voto, cuya problemática se integra directamente en la distinción entre sacramentos cuya recepción obliga *necessitate medii*, es decir, que de modo absoluto y por institución divina han de ser recibidos, y si no se reciben no hay salvación posible, y los que obligan *necessitate precepti*, tan sólo por el mandato de la Iglesia. Si un sacramento que obliga con necesidad de medio no se puede recibir sin culpa personal y propia, ¿se sigue como consecuencia directa la condenación? Esta fue la cuestión, a la vez pastoral y teológica, a la que se hizo frente y se buscó resolverla con la formulación del sacramento recibido en voto.

Antes de pasar adelante en el estudio sistemático de esta cuestión, y con el fin de aportar un valioso testimonio sobre la vigencia que tiene en la actualidad el estudio del sacramento en voto, referimos la opinión de un teólogo tan docto en materia sacramental como Roguet, quien, al referirse al sacramento en voto, dice hallarse delante de una doctrina de importancia capital, cuya enseñanza, por regla general, se deja en la sombra ⁴⁷. De momento, quede recogida la recomendación de Roguet, a la espera de comentar más adelante las aplicaciones pastorales que hace derivar de su enunciado.

El planteamiento sobre el sacramento recibido en voto, como observa Landgraf ⁴⁸, fue una pregunta que tomó cuerpo en la medida que iba creciendo el interés por los sacramentos en general, aunque en un principio, como era lo normal que ocurriese hasta el siglo XII, nació dentro de la consideración de algún sacramento particular, concretamente del bautismo y de la penitencia, como sacramentos que hacen referencia inmediata a la gracia de la justificación primera

de la historia de la Iglesia la pregunta sobre la suerte de los niños que han muerto sin haber recibido el bautismo. No entramos en detalle en esta cuestión por no considerarla propia de este tratado.

⁴⁶ Jn 6, 54.

⁴⁷ ROGUET, A. M., «Il dinamismo dei sacramenti e l'efficacia del votum», en *SD* 12 (1967), 86-89.

⁴⁸ LANDGRAF, A. M., «Das sacramentum in voto», en *Dogmengesichte der Frühcholastik* III/1, p.210.

o recuperada, y de la Eucaristía, por la problemática deducida del texto de San Juan. Hay que notar que la formulación sobre el sacramento en voto, como todas las otras cuestiones sacramentales que han terminado acuñando una terminología propia, comenzó de manera un tanto imprecisa.

Su antecedente remoto se halla en el cuerpo doctrinal de San Agustín; sin embargo, como quiera que su pensamiento no se manifiesta con claridad a través de sus diversas formulaciones, es conveniente llamar la atención a quien tenga que interpretar su doctrina para que afine el tacto, pues la lectura de sus textos induce a pensar que en circunstancias distintas mantuvo opiniones diversas. Veamos algunos casos. Mientras se muestra sumamente riguroso a la hora de sostener que los niños que mueren sin haber recibido el bautismo están condenados al fuego eterno, porque, si es cierto que no han cometido pecado actual, si arrastran consigo el pecado original que han contraído en el seno materno⁴⁹, en otra ocasión, cuando tiene presente el ejemplo del buen ladrón, que arrepentido pide perdón en la cruz y recibe del Señor la promesa del paraíso, aunque no había sido bautizado, reconoce que se dan circunstancias en las que se puede recibir el efecto del bautismo sin la recepción del sacramento⁵⁰. Aunque este texto fue uno de los que se retractó San Agustín, no obstante la retractación, como advierte Pedro Lombardo, afectó al ejemplo del cual dudaba, pues no sabía si el buen ladrón había sido bautizado o no, pero no a la sentencia, que se continuó manteniendo en pie. Y en base a lo propuesto por San Agustín, concluye afirmando el Maestro de las Sentencias que sin la recepción sacramental del bautismo alguien se puede salvar, si por la penitencia ya ha recibido la gracia que es el efecto del sacramento⁵¹.

La doctrina de San Agustín, a pesar de sus contradicciones, puede ser reducida a unidad. Lo que el Santo daba por cierto era la necesidad del bautismo para salvarse, y por ello concluía de forma

⁴⁹ SAN AGUSTÍN, *De fide ad Petrum*, c. 27: «Firmissime tene, et nullatenus dubites... parvulos qui sive in uteris matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur, sive jam de matribus nati sine sacramento sancti baptismatis... de hoc saeculo transeunt, ignis aeterni supplicio sempiterno puniendos. Quia, etsi peccatum propriae actionis nullum habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione et nativitate traxerunt» (PL 40, 774).

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, L. IV, XXII, 29: «Baptismi sane vicem aliquando implere passionem de latrone illo, cui non baptizato dictum est (Lc 23, 43): «Hodie mecum eris in paradiso»... Quod etiam adque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod ex baptismo deerat posse suplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest», en *Obras completas de San Agustín*, t.XXXII (BAC 498), p.560.

⁵¹ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. IV, 7 (PL 192, 850).

general que quien no lo había recibido se condenaba, aunque fuese un recién nacido. Pero en el caso del bautismo de deseo no se está ante tal suposición, sino ante el caso en que un adulto desea el bautismo y por circunstancias ajenas a su voluntad no puede recibirlo. En una ocasión similar, Inocencio III, apelando a la autoridad de San Agustín cuando en *La Ciudad de Dios* habla del bautismo invisible, admite como posible que se reciba el efecto del bautismo sin que haya precedido la administración del sacramento⁵². Llevando esta doctrina adelante, Inocencio III propuso como norma canónica, y por lo tanto como práctica para la Iglesia, el principio establecido por San Agustín en el comentario a los salmos y según el cual Dios computa por hecho aquello que queriendo hacerlo no ha sido posible hacerlo⁵³. Con esta determinación legal de Inocencio III quedó establecido a nivel teórico el principio, para que llegara a ser doctrina común en la Iglesia la posibilidad del sacramento en voto.

El primer testimonio escolástico que ofrece una referencia al voto del sacramento no recibido, se halla en un sermón pronunciado en el siglo XII por el abad Guerricus, el cual, al considerar la disposición por la que el hijo pródigo detestó su vida de pecado y decidió retornar a la casa de su padre, computa este cambio interior como una voluntad penitencial, cuyo efecto salvífico permite hablar de un sacramento recibido en voto⁵⁴.

Pero quien introdujo este tema en la literatura teológica fue, como hizo en tantas otras cuestiones, Pedro Lombardo, y lo incorporó al formular de manera programática una serie de preguntas sobre cuándo se reciben conjuntamente el sacramento y el efecto del sacramento [*sacramentum et res sacramenti*], cuándo se recibe solamente el signo sacramental, pero sin el efecto gracia [*sacramentum et non res sacramenti*] y, por último, cuándo se recibe el efecto del sacramento sin que haya mediado antes la recepción del signo sacramental [*res et non sacramentum*]⁵⁵. Al sistematizar las respuestas pertinentes a estas tres conjeturas, admite la posibilidad de recibir el efecto sacramental sin la recepción previa del signo, lo cual equivale a recibir el sacramento en voto, y presenta dos circunstancias. La primera es la que se da en quien confiesa la fe derramando la sangre en el martirio, confesión que se le computa como un acto de justificación plena de todos sus pecados. Pedro Lombardo deduce esta conclusión de una afirmación que había sido formulada por San Agustín

⁵² FRIEDBERG, E., *Corpus Iuris Canonici*, parte segunda (Graz 1959), p.648.

⁵³ SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*: «Quidquid vis et non potest, factum Deus computat», Psalmus 57, 4, en *Obras completas de S. Agustín*, t.XX (BAC 246), p.424.

⁵⁴ GUERRICUS, *In quadragésima, sermo* 2, en SSL 185, 96.

⁵⁵ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib IV, dist 4 (PL 192, col. 846).

y en la que admite que, a cuantos mueren por Jesucristo, el martirio les vale por la regeneración bautismal⁵⁶. La segunda circunstancia es la de quien confiesa la fe sin el martirio. En este segundo supuesto, Pedro Lombardo hace suya la doctrina expuesta por San Cipriano y San Agustín y concluye que, al igual que el buen ladrón mereció la justificación tan sólo por la profesión de fe, pues no había sufrido el martirio por el Señor, aquel que sin poder recibir el bautismo confiesa la fe en Jesucristo recibe el efecto del sacramento. Para afianzar esta afirmación, Pedro Lombardo recurre al símil de los niños, los cuales, y de nuevo apela a la doctrina de San Agustín, se salvan por la fe que los mayores profesan en el bautismo por ellos. Y desde aquí concluye, que si la fe de los padres sirve para la salvación de los niños, de igual forma ha de servir la fe de una persona para salvarse si, deseando recibir el sacramento, no puede recibirlo⁵⁷. Pedro Lombardo, a partir del sacramento del bautismo, ha llegado a la conclusión teórica que afecta a los sacramentos en general, y a la que con denominación técnica llamamos sacramento en voto o de deseo.

Santo Tomás recoge el tema y lo trata tanto en el *Comentario a las Sentencias*⁵⁸ como en la *Suma Teológica*. Pero como quiera que entre uno y otra no media diferencia conceptual alguna, y en la *Suma Teológica* lo amplía con ciertas particularidades, reducimos a su estudio la reflexión sobre el tema.

Dando un paso sobre el planteamiento de Pedro Lombardo, Santo Tomás desarrolla la cuestión planteando con una pregunta metodológica si se dan tres tipos de bautismo, y al responder afirmativamente, los denomina de agua, de sangre y de penitencia⁵⁹. Al argumentar teológicamente en favor del llamado bautismo de sangre, recuerda que el bautismo de agua recibe su eficacia de la Pasión de Cristo, con la cual se configura quien recibe el efecto del sacramento; ahora bien, como una persona que sufre el martirio queda también configurada con la Pasión de Cristo, Santo Tomás concluye afirmando que ha recibido idéntico efecto a como si se hubiera bau-

⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIII, VII: «Nam quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis», en *Agustín-BAC XVI-XVII*, p.867.

⁵⁷ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, dist IV, 5: «Si enim non valentibus credere parvulis sufficit baptismus, multo magis sufficit adultis volentibus, sed non valentibus baptizari... tantum valet fides aliena parvulo, quantum propria adulto» (*PL* 192, col. 848).

⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super sententias*, In, IV d. IV, a. 3: «De baptizatis baptismus flaminis et sanguis, qui non recipiunt sacramentum, sed rem sacramenti».

⁵⁹ *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 11.

tizado. Analizando en el mismo artículo otro aspecto de la posibilidad de recibir el efecto del sacramento sin el rito sacramental, Santo Tomás reconoce como efecto similar al del bautismo el otorgado por el acto de penitencia y de amor a Dios hecho bajo la moción del Espíritu Santo por quien no puede recibir de hecho el bautismo, pero lo desea. A este bautismo lo llama bautismo de penitencia, y le reconoce el mismo efecto santificante que al bautismo sacramental.

Sobre la posibilidad de recibir el efecto sacramental sin la mediación del signo vuelve Santo Tomás cuando pregunta directamente si alguien puede salvarse sin recibir el bautismo⁶⁰, y al responder afirmativamente, propone como condición para la recepción de la gracia salvífica que el deseo del hombre proceda de la fe y que ésta, a su vez, esté movida por la caridad. Habiéndose dado esta doble circunstancia, concluye Santo Tomás, Dios concede la gracia sin la mediación del signo sacramental, porque su poder no está atado a los sacramentos visibles⁶¹. Formulación ésta muy clara que pone de manifiesto hasta qué punto se puede recibir el efecto del sacramento, la *res sacramenti*, sin la mediación del signo sacramental, *sacramentum tantum*.

El Concilio Vaticano II ha replanteado esta cuestión, sin recurrir al aparato técnico, pero sí ofreciendo una respuesta que engarza con la doctrina tradicional, a la que matiza con una nota propia. En la constitución dogmática sobre la Iglesia, el Concilio dirige un recuerdo explícito a cuantos todavía no han recibido el Evangelio, y proclama de ellos que también están ordenados al Pueblo de Dios. Hace mención, en primer lugar, de cuantos creen en el Dios Uno, y recuerda de manera muy especial al pueblo judío, y se refiere después a quienes adoran al Dios creador, bien sea de forma explícita, como los musulmanes, o de manera implícita o entre sombras, como son cuantos hombres buscan al Dios desconocido. Al referirse a estos últimos, el Vaticano II describe en estos términos las condiciones que han de darse para que puedan conseguir la salvación eterna: «Los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación»⁶². La claridad del texto dispensa de posteriores comentarios, sin embargo, y para establecer la afinidad y las discrepancias de su enseñanza con la doctrina anterior, concretamente con la de Santo Tomás, bien vale la pena reconstruirlo analíticamente.

⁶⁰ *Suma Teológica*, III, q. 68, a. 2, c.

⁶¹ *Ibid.*, «... salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur».

⁶² LG 16.

En primer lugar, el texto conciliar se refiere a hombres de buena voluntad, los cuales no son culpables de no conocer el Evangelio y la Iglesia; en segundo lugar, supone en tales hombres la disposición de la búsqueda de Dios a partir de la propia situación vital, es decir, a partir de aquello que constituye el propio mundo, y como estas circunstancias son tan variadas como las personas, el Concilio no describe ninguna con especial concisión, y otorga a la propia conciencia individual el valor de norma para manifestar el deseo de buscar y servir a Dios; por último, enseña que el hombre en tales circunstancias procede movido por el impulso de la gracia, con lo que el Concilio rechaza de plano hasta la mínima posibilidad de un planteamiento pelagiano e incluso semipelagiano de la salvación. El Vaticano II se muestra afín con el planteamiento tradicional desde el momento en que reconoce la posibilidad de una justificación, objeto de la *res sacramenti* del bautismo, sin la mediación del signo sacramental, pero matiza con lógica muy consecuente la proposición tradicional, cuando reconoce al hombre instalado en un contexto rigurosamente personal, y que a partir de tales circunstancias históricas procede, impulsado por la gracia, a la búsqueda y servicio de Dios, regido por la norma de la propia conciencia. Santo Tomás había dicho que el hombre procede motivado por la fe, expresión no empleada por el Concilio, porque la fe es la virtud propia para asentir a la palabra de Dios, y esta palabra es precisamente la que, sin propia culpa, le es desconocida.

A partir de la doctrina tradicional y moderna que propone que el hombre puede ser justificado sin la mediación del rito sacramental, es lícito hablar, como ha hecho Rahner, de los «cristianos anónimos», y se llega a comprender en su justa dimensión teológica este planteamiento, que no tiene nada de sociológico ni mucho menos de político. En el pensamiento de Rahner se es católico sólo desde la gracia, gracia que reciben en el mundo quienes están en el mundo, y que les proyecta hacia la Iglesia de manera real, aunque no siempre consciente. Rahner con esta expresión no sólo propone la posible salvación de quienes explícitamente no creen en Dios, sino que admite también su posible pertenencia a la Iglesia⁶³. Y todo ello por haber llevado a sus últimas consecuencias que Dios puede conceder la gracia santificante y por ella la salvación a los hombres sin la mediación del signo sacramental. Si se tiene en cuenta que la gracia es la que santifica, la que hace santos, la lógica obliga a admitir, por lo menos como posible, la existencia de santos fuera de la total per-

⁶³ RAHNER, K., «La efectiva autorrealización de la Iglesia como signo del hecho individual de salud», en *La Iglesia y los sacramentos*, p.21-25, y «La Chiesa quale sacramento fondamentale della salvezza del mondo», en *Nuovi saggi*, V, p.535.

tenencia a la Iglesia. Esta sería la última consecuencia derivada del principio teológico hasta aquí analizado.

Para acabar de conocer la importancia que tiene en la teología contemporánea la consideración del sacramento en voto, será bueno recordar las proposiciones de Roguet. Ya hemos referido la valoración positiva con que enjuicia esta cuestión, y ahora, lógicamente, debemos de atender a los factores concretos en los que fundamenta su aprecio. Haciendo partir de la urgencia pastoral su reflexión teológica sobre el sacramento en voto, Roguet da como supuesto a la vez teórico y práctico, y por ello teológico y pastoral, que en el sacramento no sólo se recibe, sino que se da. Es decir, en el sacramento el hombre recibe la gracia, pero se da él mismo a Dios. La participación activa del sujeto es según este autor un componente esencial para el efecto pleno del sacramento. Entendida la plenitud del sacramento a partir del dinamismo recíproco de recibir y darse, en la vida de una persona pueden ofrecerse situaciones existenciales en las que el deseo de darse sea pleno y, sin embargo, lo que falla es la posibilidad real de recibir el sacramento. En tal caso, el deseo de donación a Dios por vía sacramental tan sólo se podrá llevar a término mediante el sacramento en voto. De la autodonación por parte del sujeto en la recepción del sacramento, bien sea que se trate de la recepción material o solamente de la recepción en voto, Roguet ha hecho un principio ascético sacramental a desarrollar plenamente por el cristiano, incluido, claro está, el cristiano situado en medio del mundo. Por ello concluye que la importancia de esta cuestión no es menor en el plano de la acción pastoral que en el de la piedad individual.⁶⁴

El segundo caso en que los clásicos tomaron en consideración la posibilidad del sacramento en voto fue en la recepción de la Eucaristía. Quien estudia este apartado guiado por la mano de Santo Tomás, se encuentra con un planteamiento más amplio que ante el bautismo en voto, ya que en su consideración eucarística ofrece dos aspectos, uno coincidente con el ya ofrecido al tratar del bautismo en voto, y otro peculiar de la Eucaristía. Como en el caso del bautismo, Santo Tomás supone la posibilidad de recibir el efecto de la Eucaristía sin la recepción sacramental de la misma; es la que el Santo llama comunión espiritual y la propone en el caso de que alguien desea recibir la comunión, sin poder hacerlo sacramentalmente por motivos circunstanciales. En este caso recibe el efecto del sacramento, aunque sin el sacramento. Para comprobar el grado de similitud que Santo Tomás establece entre el bautismo y la Eucaristía es suficiente

⁶⁴ ROGUET, A. M., «Il dinamismo dei sacramenti e l'efficacia del votum», en *SD* 12 (1967), 87: «L'importanza di questa dottrina non è minore sul piano dell'azione pastorale che su quello della pietà individuale».

advertir que, a la hora de explicar la posibilidad de la comunión espiritual, recurre al ejemplo del bautismo de sangre, que se recibe sin haber podido recibir el de agua ⁶⁵.

El segundo aspecto que Santo Tomás ofrece en la consideración de la Eucaristía en voto es el que establece una relación de la Eucaristía con la Iglesia. Este supuesto lo aborda cuando se pregunta si la Eucaristía es necesaria con necesidad de salud para la salvación. Cuando contesta a la cuestión formulada, tras haber distinguido entre la recepción del sacramento y el efecto del sacramento, sostiene que de hecho se puede no haber recibido el sacramento, pero que todo cristiano, por serlo y para serlo en plenitud, ha de tender a recibirlo. Teniendo en cuenta que para Santo Tomás el efecto que causa la Eucaristía en quienes la reciben es vincularles a la unidad del Cuerpo místico de Cristo, es decir, su incorporación total a la Iglesia, y que sin pertenecer a la Iglesia nadie se puede salvar, concluye afirmando que una persona para salvarse es preciso que haya recibido el efecto de la Eucaristía, si no sacramentalmente, si por lo menos en voto. Y añade una razón en la que enseña implícitamente que en la misma recepción del bautismo hay ya un voto implícito a la Eucaristía. Para montar este raciocinio, Santo Tomás parte del hecho, por todos admitido desde San Agustín, de que los sacramentos se ordenan a la recepción de la Eucaristía, por ser el centro de la vida sacramental y eclesial, por lo cual ya en el bautismo se formula un voto implícito a la Eucaristía. Y en una formulación práctica, deducida de la vinculación del bautismo a la Eucaristía, acaba su argumento afirmando que los niños que han recibido el bautismo, un día tendrán que recibir también la Eucaristía, pues hacia ella han quedado proyectados eclesialmente ⁶⁶.

Como un necesario paso intermedio entre la teología escolástica y la moderna hay que colocar la referencia que el Concilio de Trento hace al sacramento en voto. En el canon cuarto de los dedicados al tratado de los sacramentos en general, al referirse a la necesidad de los sacramentos, propone que su recepción ha de ser por lo menos en voto ⁶⁷. En esta ocasión el Concilio no desarrolla doctrina alguna sobre el sacramento de deseo, pero deja constancia clara de conocer y de haber aceptado la nomenclatura con que se expresa la realidad de poder recibir el efecto de un sacramento sin la mediación del signo correspondiente.

Cuando la doctrina que establece la relación entre el bautismo y la Eucaristía fue asumida por Santo Tomás, contaba ya con una larga tradición de pensamiento, cuyas raíces se pueden ubicar en el pensa-

⁶⁵ *Suma Teológica*, III, q. 80, a. 1, ad 3m.

⁶⁶ *Ibid.*, III, q. 73, a. 3 c.

⁶⁷ DS 1604.

miento de San Agustín, aunque nunca, hasta que fue redactada la *Suma Teológica*, había sido sistematizada de manera tan orgánica. Y prueba del valor objetivo de esta consideración sobre el voto del bautismo a la Eucaristía es que hoy día su planteamiento se mantiene vivo. Entre los teólogos modernos, quizá ninguno ha formulado de modo tan claro como Scheeben la dimensión eclesial del porqué del voto implícito a la Eucaristía contenido en el bautismo. Cuando dentro de la reflexión general sobre el misterio de la Iglesia y los sacramentos propone la unión de Cristo Cabeza y Esposo con todo su Cuerpo eclesial mediante el vínculo de la comunión, afirma que el derecho de participar en la Eucaristía como sacrificio y sacramento es el elemento principal que determina la calidad de un miembro perteneciente a la Iglesia. La fe y el bautismo, sostiene Scheeben, nos introducen en la Iglesia únicamente porque nos capacitan para participar de la Eucaristía⁶⁸. Al formular la relación entre el bautismo y la Eucaristía, ha propuesto en términos absolutos el voto implícito a la Eucaristía contenido en el bautismo, ya que ha legalizado la razón misma del bautismo e incluso la de la fe en la posterior recepción de la Eucaristía. De ahí, se ha de concluir que quien recibe el bautismo, al mismo tiempo está pronunciando el voto de acercarse un día a la participación en el sacrificio y en el sacramento del cuerpo y de la sangre de Jesucristo. Como lógica consecuencia del planteamiento de Scheeben se ha de afirmar que no se es cristiano en plenitud hasta que no se ha recibido la Eucaristía.

En esta misma línea de pensamiento se mueve la teología sacramental y eclesial del Vaticano II cuando, al presentar la incorporación a la Iglesia por medio de los sacramentos como un proceso dinámico que tiende hacia la plenitud, considera el bautismo como un principio y un comienzo del mismo⁶⁹; a la confirmación, como un vínculo que une más estrechamente con la Iglesia⁷⁰, y a la Eucaristía, como la incorporación plena al Cuerpo eclesial de Cristo⁷¹. Según el Vaticano II, el bautismo se entiende en último término en función de la unidad eclesial que se consigue en la Eucaristía, por lo cual se ha de afirmar que la fundamentación sacramental de la Iglesia, y por ello de la incorporación a la misma, la expone el Concilio teniendo en cuenta, aunque sin nombrarlo, el voto implícito del bautismo y de la confirmación a la Eucaristía.

Antes de cerrar esta reflexión queremos recordar algunas proposiciones de Schillebeeckx sobre el sacramento en voto. Su plantea-

⁶⁸ SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, II, p.572.

⁶⁹ UR 22.

⁷⁰ LG 11.

⁷¹ PO 5.

miento, si se compara con el de los otros grandes teólogos contemporáneos, resulta un tanto pobre. Empecemos reconociendo que presta un servicio en orden a la claridad didáctica, pues puntualiza que ni en el matrimonio ni en el orden cabe el voto, y esto por la dimensión social que acompaña a ambos sacramentos, y en virtud de la cual su efecto, al proyectarse hacia terceros, imposibilita la viabilidad del deseo sacramental a nivel particular⁷². Considera que quienes han recibido el sacramento de deseo, en este momento preciso está hablando del bautismo, han recibido la purificación del pecado original y el perdón de los pecados corporales, pero no así el carácter ni la incorporación visible a la Iglesia, ni, por consiguiente, la aptitud para recibir los demás sacramentos. Con lo que termina afirmando de quien ha recibido el bautismo de deseo que ha quedado como un miembro atrofiado de la comunidad eclesial.

Cuando se toma en consideración la descripción trazada por Schillebeeckx del efecto del bautismo de deseo, y se la compara con el planteamiento eclesiológico de Scheeben y de Rahner, se advierte a simple vista una notable diferencia, en la que el juicio de valor no se inclina por Schillebeeckx. Sus descarnadas afirmaciones, sin matices de ninguna clase, hacen que su proposición resulte sumamente endeble. Porque si es cierto que quien ha recibido el bautismo de deseo no pertenece a la Iglesia visible desde la visibilidad que otorga la recepción litúrgica del sacramento, ¿quiere esto decir que no pertenece a la Iglesia? Pero ¿acaso es posible recibir la gracia fuera de la Iglesia? Esta es la pregunta que se formula Rahner, y al responderla afirma la vinculación eclesial de quien recibe la gracia de Jesucristo. Schillebeeckx, sin establecer ninguna precisión, sostiene que quien ha recibido el bautismo de deseo está incapacitado para recibir los restantes sacramentos; a lo cual es preciso responder que no es cierto, porque puede recibir la *res sacramenti*, es decir, la gracia de la confirmación, de la penitencia, de la unción de los enfermos y sobre todo de la Eucaristía. Aunque Schillebeeckx ofrece una reflexión sobre la posible explicación del bautismo de deseo, acaba concluyendo que se trata «de un estadio imperfecto incoativo de la gracia ordinaria»⁷³. Me parece que en esta formulación última lo que sobra es el adjetivo «imperfecto». El texto quedaría mejor, porque ¿acaso puede ser imperfecta la obra de Dios que concede la gracia? Y en el sacramento de deseo o en voto quien otorga la gracia es Dios, que no está atado a sus criaturas, aunque éstas sean los sacramentos.

⁷² SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, p.159-164.

⁷³ *Id.*, o. c., p.161.

