

E. SCHILLEBEECKX, O. P.

CRISTO, SACRAMENTO DEL ENCUENTRO CON DIOS

TRADUCTOR: VÍCTOR BAZTERRICA

(Versión aprobada por el autor)

EDICIONES DINOR, S. L.

Título original:

«DE CHRISTUSONTMOETING ALS
SACRAMENT DER GODSONTMOETING»

Copyright © by Uitgeverij H. Nelissen, de Bilthoven (Holanda)

Exclusiva de los derechos uni-
versales para el idioma español,
por EDICIONES DINOR, S. L.
San Sebastián, España

Depósito Legal: BI. 278-1965

Número del Registro: 287-1964

Nihil obstat:

DR. CRISOSTOMO PAMPLONA

Imprimatur:

© JAGOBUS, EPISCOPUS

Sancti Sebastiani, 20 februar 1963

CRISTO, SACRAMENTO
DEL ENCUENTRO CON DIOS

P R E F A C I O

En principio toda cosa está abierta a las demás. De una manera las cosas materiales, de otra diferente el espíritu y el hombre, y de diverso modo finalmente Dios.

Las cosas materiales no tienen interioridad, no poseen misterio alguno personal. Ellas se entregan al espíritu humano que las busca y las domina. Por ello en este contexto no hablamos jamás de encuentros con cosas, plantas y animales. El hombre actúa señorialmente con ellas.

Pero sucede algo muy distinto con las cosas espirituales. En virtud de su libertad son ellas mismas fuente de lo que son propiamente. Ellas poseen o mejor son un misterio personal íntimo, sobre el que no se puede imponer cosa alguna desde fuera. En su intimidad en tanto son accesibles a los demás en cuanto se manifiestan y se abren en libertad. Un espíritu se da a conocer. Cuanto mejor dispone de sí mismo como persona libre, el abrirse a los demás será un acto, tanto más libre, de donación amorosa, y de comunicación confidencial. Por esta razón el otro se encuentra realmente con la persona de su semejante. El encuentro es posible solamente dentro de una «aproximación» de la apertura confiada, por una parte, y por la otra de la entrega acogedora y benigna del prójimo.

Si se trata de hombres, el caso es aún más complicado. Toda relación humana con los demás se da a través de la corporeidad. El hombre está abierto al exterior a través de la corporeidad. Esto nos indica ya la limitación de la posesión personal y libre del hombre. El cuerpo manifiesta, pero a la vez oculta el misterio de la persona humana. Por una parte el hombre está abierto y es accesible a sus semejantes, lo quiera o no lo quiera. Su corporeidad descubre su interior. Por otra parte, él se manifiesta sólo en la libertad, porque precisamente el origen de su expresión corporal es una acción libre hasta cierto punto. Por esta razón un encuentro personal de hombre con hombre no puede existir en el dominio de las manifestaciones propias corporales e involuntarias del otro. En ese caso

el otro quedaría reducido a la categoría de un objeto. Un encuentro auténticamente humano sólo puede darse, cuando la persona humana se abre libremente al otro que se confía a esta manifestación. Toda aproximación arbitraria a nuestro semejante es una eliminación, una desconsideración de la persona humana y por consiguiente nunca podrá ser un «encuentro personal». Entonces sólo se alcanza al hombre en aquello que no es típicamente personal. De ese modo queda oculto para nosotros el misterio de su vida. Por eso en todo encuentro personal con un semejante están presentes la revelación o manifestación y la fe. Sólo en el ámbito del amor reciben esa revelación y esa fe su pleno significado.

Finalmente Dios, que es la fuente absoluta de su misterio íntimo, que es persona en el sentido más propio de la palabra, sólo puede aproximarse en el misterio personal de su vida, cuando sale a nuestro encuentro. En este caso la revelación y la fe reciben su más pleno significado como constitutivos del auténtico encuentro. En la idea del «encuentro con Dios» se halla una referencia a nuestra experiencia natural de la existencia. Sin este significado mundano humano del encuentro, el concepto teológico del «encuentro con Dios» no tendría sentido alguno para nosotros.

En virtud, de la peculiaridad y corporeidad del encuentro humano la revelación religiosa y la fe religiosa tienen un aspecto corporal de visibilidad y perceptibilidad histórica. Este aspecto culmina en el hombre Jesús y llega a su cúspide en la muerte y resurrección de Jesús así como en la efusión de su Espíritu.

La manifestación evidente e histórica de este misterio de Cristo es la Iglesia. En virtud de la Encarnación de Dios y de su prolongación en la Iglesia esta forma visible de manifestarse pertenece a la esencia de la misma gracia cristiana. Esta venida de la gracia en visibilidad va a ser sometida a análisis aquí, para llegar finalmente a comprender que los siete sacramentos de la Iglesia constituyen sólo los focos de una sacramentalidad más amplia, que abarca el mundo entero.

INTRODUCCIÓN

EL ENCUENTRO PERSONAL CON DIOS

Es sorprendente el constatar que la teología de los manuales omite con frecuencia el hacer la distinción precisa entre el modo propio de la existencia humana y la simple presencia de las cosas naturales. Sobre todo en la doctrina de la gracia y en la reflexión sobre los sacramentos, a veces se ha perdido asimismo de vista el dato tan simple del encuentro con Dios. La intimidad de la llamada personal de Dios al hombre se ha pasado por alto con frecuencia en virtud de una consideración demasiado objetivada de lo que constituye el núcleo vital de la religión: la comunión personal con el Dios que se da.

En la doctrina sacramentaria, esta *cosificación* ha tenido como consecuencia que la vida sacramental se haya circunscrito sobre todo al orden de las categorías físicas. Se ha empezado a considerar a los sacramentos como una aplicación, particular sin duda, del caso general de la acción de causa y efecto. La consecuencia inevitable de todo esto fue que la gracia sacramental parecía llegar hasta nosotros de manera automática y pasiva, por decirlo así. Pero no queremos detenernos aquí en los defectos de la reflexión teológica de los dos últimos siglos: vamos a describir más bien los sacramentos de la Iglesia de manera positiva y constructiva, partiendo de la idea del encuentro humano personal.

La religión es esencialmente un diálogo salvífico entre el Dios vivo y el hombre. El hombre puede ya dirigirse a Dios partiendo de la creación; no puede,

sin embargo, mantener relaciones personales inmediatas con El en virtud de sus fuerzas de criatura, por la sencilla razón de que por sus fuerzas exclusivamente naturales (y estas fuerzas no son una ficción) no puede llegar hasta Dios sino sólo a través de lo creado y en lo creado, como fundamento absoluto de la existencia de la creación. Humanamente, no podemos llegar hasta Dios en cuanto persona, en sí mismo y por sí. Sin embargo, al reconocerlo, incluso a través de la criatura, como un absoluto personal en el que halla su fundamento nuestra existencia, por tanto como el ser que es la razón última de nuestra vida, podemos, y tal es la suprema posibilidad de nuestra vida en este mundo, *desear* mantener relaciones personales con Dios. Pero ya que por nosotros mismos no podemos alcanzar a Dios sino a través de las criaturas, este deseo es esencialmente *impotente*, se reduce en esencia a una *nostalgia* de relaciones religiosas o personales con Dios. Este deseo no puede ser realizado efectivamente por nosotros. Por nosotros mismos, retrocedemos siempre a nuestro punto de partida: nuestro mundo y su fundamento. La religión trasciende todas nuestras fuerzas humanas. Sólo en virtud de la gracia podemos ser religiosos, no en virtud de nuestros propios méritos. La comunión personal con Dios no es posible sino en y por un acercamiento benévolo de Dios a nosotros.

Pero esto significa asimismo que la religión es esencialmente una relación personal del hombre con Dios, una relación de persona a persona: un encuentro personal o una comunión personal con Dios. Es eso lo que llamamos una actitud de vida *teologal*. Sobre la base de una aproximación gratuita, condescendiente de Dios, el hombre religioso se pone en relación vital inmediata con El, que, mediante esta relación, se convierte para nosotros en el «Dios vivo». Al acto mismo de este encuentro entre Dios y el hombre, que no puede

tener lugar sobre la tierra si no es por la fe, llamamos salvación. Por parte de Dios, este encuentro incluye una *revelación* que manifiesta; por parte del hombre, incluye la *religiosidad*. El encuentro mismo, visto *desde la vertiente humana*, es el núcleo más íntimo de lo que suele llamarse la *gracia santificante* (1), a la que por eso no podemos concebir separada, ni del amor personal de Dios hacia el hombre, ni de la respuesta humana a esta aproximación divina (2). Allí donde la filosofía habla de la presencia divina, que coincide con la creación continua del hombre por Dios, y que no es enteramente real sino en la conciencia de ser criatura (3), la Escritura habla mucho más íntimamente de la «inhabitación de Dios». La inhabitación significa intimidad, unión familiar con Dios, con las tres Personas, por parte del hombre. En este plano sólo puede tratarse de una comunión personal de Dios con el hombre. Solamente por la gracia se desarrolla la presencia de Dios en el hombre resultando una comunión vital.

(1) Con todas las consecuencias que se encierran en ésta para el hombre: criatura que no es por sí capaz de encontrarse con Dios en cuanto tal, y que por esta razón comienza a vivir por dentro *en* este encuentro de una manera que no puede explicarse únicamente teniendo en cuenta lo puramente humano (el aspecto de la gracia llamada «creada»),

(2) En el pleno sentido de la palabra esto no puede decirse sino de la gracia de los adultos. Más adelante, hablaremos explícitamente de la gracia de aquellos que no han llegado al uso de razón. De todos modos, no se construye un tratado de la gracia partiendo de esta gracia, tal como se da a los que no han llegado a la edad del uso de razón.

(3) Esta conciencia de ser criatura, con todas las consecuencias que implica, puede ya llamarse «religión», pero evidentemente en un sentido muy analógico. Ver *Godsdienst en sacrament*, en *Studia Catholica* 34 (iq=iq), 267-283.

La revelación y la religión, es decir, el encuentro del hombre creado, situado en el tiempo, con el Dios increado, son esencialmente *históricas*. Por su revelación, en electo, Dios se compromete personalmente con la humanidad, no sólo en su calidad de Creador que conduce la historia en una trascendencia creadora, sino como Aquel que participa en el juego cambiante de la historia y que viene a colocarse al lado de los hombres. Ya que la gracia es un encuentro personal con Dios, es un factor histórico y, por esta razón precisamente es «sacramental». Porque es *sacramental* toda realidad sobrenatural que se realiza históricamente en nuestra vida. En la historia de la humanidad, Dios realiza sus designios sobre la humanidad. Y lo hace de una manera tal que su intervención salvífica se hace visible precisamente como acción divina. La acción misericordiosa de Dios «hace historia» porque se revela y se revela al convertirse en historia.

En esta obra dirigimos nuestra atención a la sacramentalidad en la religión, para concluir finalmente que los sacramentos son el modo específicamente humano del encuentro con Dios.

CAPITULO PRIMERO

CRISTO SACRAMENTO DE DIOS

I. LA HUMANIDAD A LA BÚSQUEDA DEL SACRAMENTO DE DIOS

San Agustín expuso de forma magistral que la religión, que conocemos y profesamos actualmente en la Iglesia, es tan antigua como el mundo. Dejando a un lado ciertos matices, dividió el santo Doctor esta realización progresiva de la Iglesia en la historia de la humanidad en tres grandes fases: la «Iglesia» del paganismo religioso, la fase precristiana de la Iglesia de Cristo en la forma del pueblo de Dios israelita, y en fin, la manifestación perfecta de la Iglesia, la Iglesia de los «primogénitos» (1). Esta evolución nos ofrece ya la primera idea del significado de la sacramentalidad de la Iglesia.

I. El sacramento en el paganismo religioso

La Iglesia sacramental está ya presente de una manera vaga, pero de todos modos visible, en la vida de toda la humanidad religiosa (2). Toda la humanidad está bajo la influencia del llamamiento interior de Dios

(1) Hebr. 12, 23.

(2) San Agustín, ver P_VL. 44, col. 161, 315 y 974; 41, col. 609-610.

que la invita a la comunidad de gracia con El. En el paganismo, este llamamiento vago, si es escuchado por un corazón sincero, suscita ya un sentimiento obscuro del Dios Redentor que se compromete personalmente en la salvación también de estos hombres. Pero esta experiencia religiosa interior operada por la gracia no encontró todavía la forma visible de esta gracia, que estaba por decirlo así oculta, bajo un semblante desconocido, en lo más profundo del corazón humano.

La vida en el mundo de la creación recibe un sentido más profundo si el hombre se sitúa en este mundo como aquél a quien Dios se dirige íntimamente. Entonces el mundo creado se convierte en un momento de este diálogo interior aunque todavía anónimo con Dios. Si el Dios que quiere mantener con nosotros relaciones personales es el creador del cielo y de la tierra, esto supone que nuestra confrontación con el mundo, nuestra existencia en este mundo, nos hablará del Dios vivo más de lo que podría el mundo por sí mismo. Así sabremos que Dios no es sólo el creador de todo lo que existe. Por consiguiente la vida misma en el mundo pertenece al contenido del llamamiento interior de Dios. Ella traduce de una manera vaga algo de lo que Dios vivo sugiere al oído de nuestro corazón personalmente en virtud de su gracia que nos atrae. Aunque de una manera vaga, tenemos ahí una auténtica revelación exterior sobrenatural, en la que la criatura nos va a hablar el lenguaje de la salvación, convertida en signo de realidades superiores. Las cosas naturales, la vida humana en el mundo y con el mundo, expresarán más, en virtud de esta palabra interior de Dios, de lo que podrían por sí mismas; a todo esto se añade un sentido particular, incluso personal, un sentido que trasciende las posibilidades creadas normales de la naturaleza y de la vida en el mundo. De esta manera, la gracia interior llega aun, dentro del paganismo, a

una cierta manifestación visible. El paganismo religioso ha procurado asimismo dar una forma exterior a su expectación interior (3). El hombre no puede alejarse de Dios, porque Dios no le abandona. Este esfuerzo por dar forma a una «intención» religiosa, profundamente oculta pero auténtica, ha dado origen en el paganismo a un conjunto variado de vida y aspiraciones religiosas que, a través de toda la diversidad de sus manifestaciones y aspiraciones, pueden sin embargo reducirse a algunos motivos religiosos principales. Estos motivos no son fácil de dilucidar por nuestra inteligencia humana: ¿qué hay de verdad, qué hay de falsedad en ellos? Puesto que no se fundaban en una revelación especial y visible de Dios, se convirtieron en una mezcla de religiosidad verdadera, de humanidad, de humanidad demasiado débil, de deformación dogmática y de perversión moral en torno a un núcleo de santidad que llegaba a asomar en algunas partes, y en fin incluso de ascendente diabólico. Sólo por la realización de estos motivos religiosos en el Antiguo Testamento y finalmente en el Nuevo Testamento, resulta claro para nosotros que Dios se ha preocupado igualmente del paganismo. Su revelación nos ha hecho comprender los motivos de la respuesta pagana a esta preocupación: el hombre se encuentra frente a Dios en una relación de tú a tú, en una relación de conversación. El hombre ha perdido esta relación viva con Dios, esta relación de hijo a Padre, y ni la puede recuperar por sí mismo. La vida en este mundo le hace comprender esto. En su realización visible, en primer lugar en los hombres piadosos de Israel, después en su

(3) A este respecto, Santo Tomás, siguiendo la línea de una larga tradición anterior, habla de «sacramentos naturales», en los cuales reconocía un elemento verdaderamente sobrenatural (Ver SCHILLEBEECKX, *De sacraméntele heüseconomie*, I, Antwerp-Bilthoven 1952, p. 52-59).

perfección definitiva en el hombre Jesús, se manifiesta el contenido de verdad que ocultaban los mitos deformes de las religiones paganas. Lo que en estos mitos, proyecciones de experiencias humanas en los que la gracia actuaba sin embargo de una manera oscura, recibía una expresión deforme, constituía una pálida prefiguración de las realidades futuras. Esto recibió su forma auténtica en la exterioridad visible de la santidad perceptible de Israel, más tarde con Cristo. La comunidad religiosa pagana, puesta en movimiento cada vez por figuras sobresalientes, esta comunidad por la que el hombre religioso era *conducido* en su vida y por la que *sustentaba* su vida, fue el primer esbozo providencial de la Iglesia futura, de la verdadera Iglesia de Cristo. Así, la «Iglesia», presencia de gracia visible, es una realidad tan vasta como el mundo. Más todavía, es un fragmento de cristianismo inconsciente, como decían los antiguos Padres de la Iglesia (4). Porque en el orden en que vivimos, toda gracia se refiere al único mediador, Jesucristo. Por esta razón podemos decir de una manera general: no hay religiosidad sin eclesialidad. La gracia no viene nunca a nosotros de una manera puramente interior, sino que viene más bien en forma visible. Querer establecer una separación entre la Iglesia y la religión significa finalmente la muerte de la vida religiosa. El que es religioso debe vivir de manera eclesial y sacramental.

2. Israel como sacramento

Lo que precede nos lo ha mostrado: lo que Dios quiere realizar en Israel y a continuación en Cristo, lo ha dejado ya adivinar en la vida de la humanidad

(4) Por esta razón Santo Tomás decía que en los mismos sacramentos naturales hay una referencia oculta a Cristo (I, II. q. 103, a. 1).

situada bajo esta vocación interior de salvación. Pero la visibilidad de esta presencia de gracia en el paganismo queda envuelta en un fuerte anonimato, y esto vale asimismo respecto de la religiosidad que puede existir entre los «paganos modernos». La forma exterior de esta gracia vital no resultará clara sino en la revelación especial de Dios. Primeramente en Israel.

Un grupo de beduinos de procedencias etnológicas diversas, agotados por los trabajos forzados de Egipto, país adonde el delta fértil del Nilo había atraído a sus antepasados, se reúnen en la caravana del Éxodo. De esta reunión de clanes diferentes, en el que cada uno resultó tener su religión propia, nació un pueblo que se reunió en el desierto bajo el nombre de Dios «Yahvé», que se apareció a Moisés. Tal fue la hora del nacimiento de Israel como pueblo de Dios. La aparición de Dios a Moisés, tal como nos la refiere la Biblia, lleva una manifiesta intención de mostrar que este pueblo alcanzó la unidad por una intervención especial y personal de Yahvé, el Dios vivo. Después de la toma de posesión del país de Canaán preparado por Dios para este pueblo nuevo, Josué recuerda todavía a Israel los dioses extraños a los que ha servido «al otro lado del río (es decir, Abrahán en Mesopotamia) y en Egipto» (5). Sólo Yahvé ha hecho con este pueblo toda clase de bondades, convirtiéndolo en lo que es ahora. El profeta Ezequiel describe de manera impresionante y realista la constitución de este rebaño de beduinos errantes en Iglesia o pueblo de Dios: «Así habla el Señor Yahvé a Jerusalén: por tu origen y tu nacimiento eres una cananea. Tu padre era amorreo y tu madre jetea (es decir, paganos). A tu nacimiento, el día que naciste, no se te cortó el cordón, no se te lavó en agua para limpiarte, no se frotó tu cuerpo con sal,

(5) Jos., 24, 14; ver asimismo Judit, 5, 7; Ex., 20, 6-9.

no se te envolvió en pañales. Nadie se inclinó sobre ti para realizar en ti uno de estos menesteres, para testimoniar su compasión. Estuviste expuesto en el campo como un objeto de horror en el día de tu nacimiento. *Entonces vine yo* (Yahvé), te vi debatiéndote en medio de sangre. Te hablé, mientras estabas cubierto de sangre, te dije: *¡vive!*... Yo te bañé en agua, lavé la sangre que te cubría y te ungué con aceite; hice que crecieras hermoso como la flor de los campos» (6). «Israel, la primera fase de la Iglesia, es el fruto de la intervención misericordiosa de Dios, preludio de lo que San Pablo dirá de la Iglesia de Cristo: «Cristo amó a la Iglesia. Se entregó por ella a fin de santificarla y de purificarla con el baño de agua... para prepararse una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga... santa y sin mácula (7)».

La religión visible de Israel con su pueblo creyente, su culto, sus sacramentos, sacrificios y sacerdotes es *la primera fase de la Iglesia grande* (8).

Esta Iglesia era ya una presencia de gracia visible, un signo que comunicaba la gracia santificante, no por una especie de anticipación (por otra parte, difícil de comprender) del futuro misterio de Cristo, sino porque el mismo Israel era ya una parte realizada del misterio de Cristo, era el hecho-de-Cristo-in-fieri. La Iglesia vetero-testamentaria era signo y causa de la gracia en cuanto el tiempo de Cristo estaba iniciado de hecho en ella. Presencia imperfecta del misterio de Cristo, la Iglesia en Israel no podía conferir la gracia perfecta, sino solamente la gracia de una receptividad total frente al Mesías que había de venir: la gracia santificante del

(6) Ez., 16, 3-13.

(7) ^{Ef}es-, 5, 25-27-

(8) San Agustín, ver PL, 44, 973-974; 33> 281, 523 y 845-846; 41, 314; 42, 356-

adviento de una expectación mesiánica, la religión del Dios «que iba a venir» (9).

El núcleo de esta revelación de Dios está contenido en muchos pasajes del Antiguo Testamento de la manera siguiente: «Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo» (10). En favor de Israel Dios será fiel a esta alianza, con Israel e incluso en contra de Israel. Pero Israel, por su parte, debe conservar la fidelidad a la alianza, vivir como un auténtico pueblo de Dios. Tal es la misión de la Iglesia.

Toda la revelación del Antiguo Testamento es el proceso histórico que procede de la fidelidad divina y de la infidelidad frecuentemente repetida del pueblo judío. En esta situación dialéctica se desarrolla la revelación. En última instancia Dios quiere lograr un pueblo fiel. En conjunto, este deseo fracasará continuamente, hasta que Dios mismo suscite un Hombre en el que se concentre toda la vocación de la humanidad a ser fiel, que realizará en sí mismo la fidelidad a la alianza con Dios en una fidelidad correlativa perfecta: *Jesús*. En el hombre Jesús la fidelidad a la alianza se realiza así bilateralmente de una manera visible. El diálogo siempre interrumpido entre Dios y la humanidad halla finalmente un interlocutor humano: en una sola y misma persona se realiza la invitación divina y la respuesta fiel del hombre Jesús, que por su resurrección es el Cristo. En su persona la alianza, sellada con su sangre, ha sido definitivamente concluida. En El la gracia se ha hecho *totalmente* visible, y esto como gracia final de victoria, manifestada personalmente a los

(9) De este modo debemos comprender cómo los sacramentos judíos, según el Concilio de Trento, no conferían la gracia (Denzinger, n. 967).

(10) Ex., 6 y 7; Lev., 26, 12, Deut. 26, 17-18; 29, 12-13; Jeremías, 7, 23; 11, 4; 24, 7; 31, 33; Ez., 11, 20; 14, n; 37, 27; Os., 1, 9.

apóstoles. Cristo mismo es «iglesia», comunidad invisible de gracia con Dios vivo (del Hijo hecho hombre con el Padre), concretada y realizada en una forma y aparición humana visible. Esto se realizó en El como en «primogénito» y cabeza de toda la creación. En su Cabeza, toda la humanidad se congregó en comunión con Dios (la «gran asamblea», *qahal* en hebreo, significa la Iglesia).

Es necesario que analicemos en primer lugar esta presencia visible de la gracia, que es Cristo personalmente, para obtener así una idea clara de la sacramentalidad de la Iglesia.

II. CRISTO, SACRAMENTO ORIGINAL

i. **§1 encuentro con el Cristo terrestre como sacramento del encuentro con Dios**

La definición dogmática de Calcedonia, según la cual Cristo es «una persona en dos naturalezas», supone que una sola persona, el Hijo de Dios, determinó manifestarse también en forma humana. Cristo es hijo de Dios hasta en su humanidad. La segunda persona de la Santísima Trinidad es personalmente hombre; y este hombre es personalmente Dios (11). Cristo es Dios de una manera humana, y hombre de una manera divina. En cuanto hombre vive su vida divina *en* y *según* la humanidad. Todo cuanto realiza en calidad de hombre es acto del Hijo de Dios, acto de Dios en su

(i i) Santo Tomás lo expresa con fuerza: «Ipsum Verbum... personaliter... homo». (De unione Verbi Incarnati q., un., a, i). Con más fuerza todavía: «In quo (Christo) humana natura assumpta est ad hoc quod *sit persona Fñi Dei*». (Suma Teol. III, q. 2, a. 10). La edición leonina «corrige» erróneamente los manuscritos, que dicen, todos ellos menos uno, «persona», y no «personae». Esta última lectura debilita el texto. Santo Tomás quiere decir que la Humanidad de Jesús es realmente un *modo de .ser* de Dios Hñn

manifestación humana: traducción y trasposición de actividad divina en actividad humana. Su amor humano es la forma humana del amor redentor de Dios.

Esta humanidad de Jesús es querida concretamente por Dios como la realización de sus promesas de salvación, es una realidad *mesiánica*. Esta intención redentora, mesiánica, de la encarnación supone que el encuentro de Jesús con sus contemporáneos era siempre por su parte proposición de gracia bajo una forma humana. El amor del hombre Jesús es en efecto la encarnación humana del amor redentor de Dios, una aproximación del amor de Dios en forma visible. Y como estos actos humanos de Jesús son actos de Dios, o sea, actos personales del Hijo de Dios —actos de Dios en forma de manifestación humana—, poseen esencialmente una fuerza divina de salvación, son salutíferos, «causa de gracia». Aunque esto es cierto tratándose de todo acto específicamente humano de Cristo (12), es sobre todo verdadero respecto de aquellos actos que, aunque realizados en una forma humana, son sin embargo por su naturaleza exclusivamente actos de Dios: los milagros y la redención. Esta es la razón por la que esto es particularmente cierto, en el fondo de toda la vida humana de Jesús, respecto de sus grandes misterios: la pasión, la muerte, la resurrección, la elevación a la diestra del Padre (13).

Hay más todavía. Los actos salvíficos del hombre Jesús, habiendo sido realizados por una persona divina, tienen una fuerza divina en orden a la salvación; pero como esta fuerza divina se nos aparece bajo una forma terrestre, *visible*, los actos saludables de Jesús son

(12) Ver por ejemplo, Santo Tomás, Suma Teológica, III, q. 48, a. 6; q. 8, a. 1, adl; q. 78, a. 4. En esta cuestión Santo Tomás repite un dato de la patrística griega.

(13) Ver *ib.* respectivamente III. q. 48, a. 6; q. 50, a. 6; q. 56, a. 1, ad 3; q. 57, a. 6 ad 1.

sacramentales. «Sacramento» significa en efecto don divino de salvación en y por una forma exteriormente perceptible, constatable, que concretiza ese don: un don salvífico en visibilidad histórica. El Hijo de Dios se hizo *en realidad* hombre, es decir un espíritu humano que habita de manera visible en nuestro mundo por una corporeidad que le es propia. La Encarnación de la vida divina implica pues aspectos corporales. Y debemos considerar aquí que toda relación interhumana, todo contacto de hombres entre sí se realiza por intermedio de la corporeidad. Toda influencia espiritual de un hombre sobre otro supone por su misma naturaleza un encuentro en el que el cuerpo desempeña la función de intermediario. La vida interior del hombre se manifiesta como una realidad que está en este mundo por y en la corporeidad. Por el cuerpo y en el cuerpo se abre un hombre al exterior, y se hace presente a sus semejantes. El encuentro humano se realiza pues por y en la presencia visible del cuerpo, el cual es un *signo* que cubre y revela a la vez la interioridad humana.

Si pues el amor humano y todos los actos humanos de Jesús poseen una fuerza divina de salvación, la manifestación humana de esta fuerza de salvación implica esencialmente un aspecto de visibilidad concreta de esta salvación: en otros términos, la sacramentalidad. El hombre Jesús en cuanto manifestación terrestre *personal* de la gracia de redención divina, es el sacramento por excelencia: el sacramento original, porque este hombre, Hijo de Dios, es destinado por el Padre a ser en su humanidad el acceso *único* a la realidad de la salvación. «Así como hay un solo Dios, hay también un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo» (I Tim., 2, 5). Para los contemporáneos de Jesús el encuentro personal con El era una invitación al encuentro personal con el Dios vivificador, porque este hombre es personalmente el Hijo de Dios.

El encuentro humano con Jesús es pues el sacramento del encuentro con Dios o con la vida religiosa en cuanto relación existencial teologal con Dios (14). Los actos salvíficos humanos de Jesús son pues «signo y causa de gracia» (15). *Signo y causa* de salvación no están en este caso yuxtapuestos como dos elementos extraños entre sí y reunidos por casualidad. Antropológicamente —en una identidad inadecuada—, la corporeidad humana es la misma interioridad humana en una manifestación visible.

La fuerza interior salvadora de la voluntad salvífica y del amor humano de Jesús constituyen la fuerza salvífica del mismo Dios en una forma humana, por ello los actos salvíficos de Jesús son el don divino de la gracia en una manifestación humana, visible, es decir, que causan lo que significan (16). Se trata de *sacramentos*.

2. Los actos de la vida de Jesús como manifestación del amor divino para con los hombres y del amor humano para con Dios: religiosidad y don de gracia.

«Como el Padre me envió, así Yo os envío. Y cuando dijo estas palabras, sopló sobre ellos, y dijo:

(14) Por «relación existencial teologal» (ver Introducción) entendemos una actividad vital humana de la que Dios mismo es el objeto, el motivo y el cooperador, es decir, la vida de la gracia en la fe, la esperanza y la caridad, las únicas virtudes que causan por su naturaleza la relación personal del hombre con Dios.

(15) Es lo que Santo Tomás pone de relieve de acuerdo con toda la Patrística. Ver *De sacraménte heüseconomie*, pp. 159-160, donde el autor muestra las relaciones existentes entre los *mysteria carnis Christi* y los sacramentos, y su importancia en la teología de Santo Tomás.

(16) Más adelante ofrecemos un análisis de estas relaciones entre *signo y fuerza salvífica* a propósito de los sacramentos de la Iglesia.

Recibid el Espíritu Santo. Aquellos a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados» (17). La revelación del amor misericordioso y redentor de Dios, éste es el sentido de la misión del Hijo sobre la tierra. La finalidad concretamente asignada por Dios a la encarnación del Hijo es la divinización del hombre a modo de redención: la salvación del hombre, partiendo del pecado, hasta llegar a la comunión personal de gracia y de amor con Dios. Esto implica por una parte que la plenitud de gracia que el hombre Jesús posee esencialmente en virtud de su divinidad es objeto querido concretamente por Dios redentor como fuente de gracia para los demás hombres, quienes en su totalidad deben recibir de El. El amor humano de Cristo hacia los hombres es pues la manifestación comunicadora del amor divino hacia los hombres: la misericordia redentora del mismo Dios que llega hasta nosotros a través de un corazón humano.

Pero junto a este movimiento de arriba hacia abajo, que procede del amor de Dios por nosotros a través del corazón humano de Jesús, hay en el hombre Jesús un movimiento de abajo hacia arriba, que parte del corazón humano de Jesús, el Hijo, hacia el Padre.

La línea descendente en los actos humanos de la vida de Jesús afecta a *su valor santificador* respecto de los demás hombres. Estos actos son, bajo la forma de un amor humano, el amor misericordioso y santificador del mismo Dios. La línea ascendente indica *su valor de culto*; estos actos son una verdadera adoración y un reconocimiento de la existencia de Dios en cuanto Dios: son religión, culto, oración, en una palabra, son el amor hacia Dios del hombre Jesús. De este modo Jesús no es sólo la revelación salvífica de Dios. Es igualmente el adorador supremo del Padre, la realiza-

ción suprema y perfecta de toda religión. En efecto, Jesús se ha hecho redentor por y en la realización libre de su vida humana en servicio religioso de su Padre y en su adhesión a El. En Cristo no sólo se nos ha revelado Dios y su amor hacia los hombres, sino que Dios nos ha mostrado asimismo lo que es un hombre que se entrega enteramente a El, el Padre invisible. Dios nos ha revelado pues la forma concreta de la religión, la figura de un hombre verdaderamente religioso. La relación vivida y visible, personal, de Jesús con el Padre nos revela lo que significan la majestad y la misericordia del Padre. En la religiosidad de Jesús y por medio de ella se ha revelado Dios.

Si consideramos que esta humanidad de Jesús es representativa de todos nosotros, resulta claro que el movimiento de abajo hacia arriba es un movimiento que parte de toda la humanidad y llega hasta el Padre, a través de la humanidad representativa de Jesús. Jesús no es solamente la concretización de la oferta divina de amor al hombre, es asimismo la realización prototípica (como en una imagen original) suprema y perfecta de la respuesta humana de amor a esta oferta divina, «en nuestro lugar» y «en nombre de todos nosotros», como lo repite la Sagrada Escritura. Lo que hace Cristo en cuanto hombre libre es, a modo de manifestación humana, no sólo un acto de Dios en orden a nuestra salvación, sino al mismo tiempo la aceptación humana, representativa de todos nosotros, del ofrecimiento redentor de Dios. El hombre Jesús es *personalmente* diálogo con Dios (el Padre), realización suprema y, por este motivo, *fuentes* y *norma* de todo encuentro con Dios. Concretamente la religión no es comprensible sino partiendo de la encarnación de Dios, el Hijo. Si el ser redimido significa que, por el acto redentor de Dios, la humanidad ha vuelto nuevamente hacia Dios en una actitud de amor y en comunión íntima de vida

con El, esto implica que en el hombre Jesús, en su calidad de cabeza, toda la humanidad ha sido ya objetiva y realmente redimida.

El fundamento de todo esto se encuentra en la Encarnación. Pero esta encarnación del Hijo de Dios es una realidad que se va desarrollando. No es un acontecimiento que se da en un solo instante: por ejemplo la concepción de Jesús en el seno de su madre, o su nacimiento. La encarnación no es sólo el acontecimiento de Navidad. Ser hombre es *hacerse* hombre, una realidad que crece a través de toda la vida de Jesús y que alcanza su punto culminante en el momento supremo de la encarnación: la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesús. Sólo entonces se ha realizado plenamente la encarnación. Así debemos entender que hemos sido redimidos por la misma encarnación del Hijo. Esta es la razón por la que podemos llamar a este misterio de Jesús o de la redención *misterio del culto santificador*, misterio de culto (línea ascendente) y de santificación (línea descendente).

Este dinamismo ascendente y descendente penetra toda la vida hermosa de Jesús. A pesar de que, en su vida terrestre, Jesús es todavía el «Servidor de Dios» humillado, sigue siendo sin embargo, en medio de su abyección el Hijo de Dios, la revelación condescendiente de Dios (18). Y a pesar de que en su glorificación Cristo pudo distribuir todo el tesoro de su gracia, aun entonces sigue siendo un hombre que adora y honra al Padre en una servidumbre religiosa filial, y que debe recibir todo del Padre. Pero sin embargo, podemos observar una evolución en el transcurso soteriológico del misterio de Cristo a través de la historia. Por el

(18) Santo Tomás lo repite también sin cesar: «en virtud de su divinidad las acciones de Cristo eran salvíficas para nosotros, es decir, causaban la gracia tanto por mera causalidad de mérito, como por una causalidad eficiente (S. Th. III, q. b, a. i, ad i).

hecho de hacerse hombre, el Hijo de Dios es ya fundamentalmente Cristo. Por otra parte, fue *constituido* primeramente como Cristo por el Padre, a causa de su actitud religiosa, en su resurrección. Debemos contemplar de más cerca esta evolución hacia la redención plena, porque nos encontramos aquí frente al misterio de la vida de Cristo: como «Siervo de Dios», Jesús humillado, por su vida de amor sobre la tierra y por su obediencia hasta la muerte, obtuvo para nosotros la gracia de la redención, que, una vez glorificado a la diestra del Padre, nos puede comunicar abundantemente en su calidad de Cristo y Señor. Esta realidad de salvación exige un examen atento, ya que encontramos en ella el fundamento del sentido de sacramentalidad eclesial en su relación con el Kyrios o Señor resucitado y glorificado, y por consiguiente con el Espíritu Santo.

3. La humillación religiosa de la vida de Jesús y su elevación celeste: misterio redentor de Cristo.

«Dios nos ha reconciliado con Él en Cristo». Este principio debe presidir todas las consideraciones acerca de nuestra Redención. El mismo Dios vivo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es nuestro redentor. Pero ha realizado esta redención en la forma humana de ja segunda persona, el Hijo de Dios, quien, en su unidad con el Padre, es asimismo la fuente de vida del Espíritu Santo. Esta manifestación humana, a partir de la concepción de Jesús en el seno de María, es y aún tras la muerte, hasta ser constituido poderoso como Cristo resucitado, constituye el misterio redentor de Cristo. En esta redención podemos distinguir cuatro elementos. *En primer lugar*, la iniciativa del Padre por el Hijo

en el Espíritu Santo. Esta iniciativa es el plano fundamental trinitario, intra-divino, que aparece como cubierto por el velo de la economía temporal soteriológica del *Hijo* encarnado, quien «se ofreció sin mancha al *Padre* por el *Espíritu* Eterno» (19). *En segundo lugar*, la respuesta humana de la vida de Cristo a la iniciativa de misión del Padre: «Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (20), en otras palabras se trata de la obediencia religiosa del «Santo de Yahvé» o del «Siervo de Dios». *En tercer lugar*, la respuesta divina a la humillación obediente de la vida de Jesús. «Por esto Dios (es decir, el Padre) lo ha glorificado y le ha dado un nombre que está por encima de todo nombre» (21), es decir, una fuerza superior a todas las fuerzas; Jesús se ha convertido en el Señor, el Kyrios, es decir, en Aquél que tiene poder, dominio, «Dios lo ha *constituido* como Kyrios» (22). *En cuarto lugar*, la misión del Espíritu Santo, por el Kyrios glorificado o Señor, sobre el mundo de la Humanidad. «Ahora que Cristo ha alcanzado la perfección (sólo ahora), se ha convertido para nosotros en fuente de eterna bienaventuranza» (23). Sólo por la elevación de Jesús a la diestra del Padre la fuerza de su redención ha entrado plenamente en vigor. «Cuando sea *elevado*, atraeré todo hacia Mí» (24). La última fase del misterio de Cristo, entre la ascensión y la parusia, es, pues, el misterio de la misión del Espíritu por Cristo, culminación de la obra de la redención.

(19) Hebr., 9, 14.

(20) FiL, 2, 8.

(ai) FiL, 2, 9-11.

(22) Hechos, 2, 36.

(23) Hebr., 5, 9.

(24) Juan, 12, 13. Este Evangelio considera la elevación sobre la cruz en la perspectiva de la elevación de Jesús a la diestra del Padre (a pesar de que ciertos exégetas como C. H. Dodd lo nieguen).

Debemos analizar detalladamente este conjunto. Examinemos primeramente lo que la Escritura nos enseña acerca de la Pascua, la Ascensión y Pentecostés, para reflexionar a continuación sobre estos misterios.

A. PASCUA, ASCENSIÓN Y PENTECOSTÉS

En la última Cena, Cristo atribuyó a su muerte el sentido de una donación de Sí mismo hecha *a Dios* en beneficio de muchos (25). En el fondo, se trata de una donación de Sí mismo al Padre por amor. Esta donación está concretizada en la muerte que le inflige la Humanidad pecadora. La muerte, el sacrificio de la vida, es el modo propio de realizarse el sacrificio de su vida al Padre en nuestro favor. Las palabras explicativas que emplea la Sagrada Escritura en relación con el pan y el vino nos presentan la futura muerte de Cristo como un verdadero sacrificio expiatorio, que restaura la alianza con Dios. El cuerpo de Cristo, del «Siervo de Yahvé», se *ofrece* en una muerte expiatoria vicaria. La «sangre de Cristo» es por eso un tema que era verdaderamente central en la primitiva Iglesia y del que la Escritura hace llegar un eco hasta nosotros. Esta muerte santifica la Humanidad, la reconcilia, restaura la paz, redime, constituye la Iglesia, edifica por consiguiente una comunidad (26). Hemos sido redimidos *con sangre*, *in sanguine Christi*, es lo que encontramos casi en cada página de la Escritura. No podemos, pues, espiritualizar este sacrificio de Cristo en un acto de amor exclusivamente interior. Se trata

(25) Hebr., 7, 14 y Efes., 5, 2.

(26) Efes., 1, 7; 2, 13; Rom., 3, 25; 5, 9; Col. 1, 20; Hebr. 9, 12 ss.; 10, 1-19 y 29; I Pedr., 1, 18-19; I Juan, 1, 7, 2, 2; Apoc. i> 5; 5> 9; Hech., 20, 28.

ciertamente de este amor, pero ha tomado forma en el sacrificio cruento. A causa de su libre aceptación por parte de Jesús, la muerte entra en verdad como elemento interno en la realización de la Redención. En efecto, la encarnación por la que hemos sido redimidos no es, como ya lo hemos dicho, el acontecimiento de un solo instante. Comprende más bien toda la vida humana de Cristo, incluida su muerte. En esta vida humana, y en esta muerte, Cristo vive su filiación divina en fiel adhesión al Padre y en dependencia de El.

Esta muerte es al mismo tiempo una tentativa suprema que llevan a cabo Satán y la Humanidad pecadora para abatir lo divino en este mundo. Pero si el pecado ha matado a Cristo, Dios ha devuelto a Cristo a la vida. Esta es la victoria de Dios sobre el pecado del hombre. La Resurrección se sitúa por consiguiente en la esencia misma de la Redención. Sin embargo Dios, el Padre, no sólo ha vuelto a Cristo a la vida. Lo ha constituido además como Kyrios o Señor. «Que toda la casa de Israel esté persuadida de que Dios ha hecho *Señor y Cristo a* este mismo Jesús a quien habéis crucificado» (27). En este texto tenemos una profesión fundamental de la primitiva Iglesia: *nosotros* hemos matado a Jesús de Nazaret, pero *Dios* lo ha vuelto a la vida. La Pascua es pues nuestra Redención propiamente dicha, la expresión del «Ego vici mundum», *yo he vencido al mundo* (28). En y por la Resurrección de Cristo, Dios ha realizado sobre nuestra tierra el «mundo nuevo».

En esta Resurrección, estado de salvación eternamente duradero de Cristo, se juntan la Ascensión, la constitución como Señor o el dominio actual de Cristo, y finalmente también en cierta medida la pa-

(27) Hech., 2, 36.

(28) Juan, 16, 33.

rusia. Fundamentalmente, todo esto constituye el único misterio de la Redención duradera, la persona misma de Cristo humillado y glorificado como realidad soteriológica. Pero, en su manifestación comunicativa, la riqueza de este misterio entra en un proceso histórico de salvación. He ahí por qué el Nuevo Testamento habla de diversos momentos de la Redención, los cuales, incluidos en la resurrección de la muerte, poseen sin embargo un contenido salutífero distinguible y se manifestaron a lo largo del tiempo de maneras diversas (29). De este modo llegamos a un contenido dogmático de la Pascua, Ascensión y Pentecostés, que se puede presentar así:

a. La *Pascua* es el misterio de la sumisión plena de amor de Jesús al Padre, hasta la muerte, la fidelidad del Encarnado al Padre, a pesar de la condición degradante en la que este hombre fue situado a causa de nuestros pecados. Es al mismo tiempo el misterio de la respuesta divina a esta donación de amor: la misericordia divina para con este sacrificio, y la anulación y enervamiento del pecado: la resurrección.

b. La *Ascensión* es en primer lugar la investidura de Cristo resucitado de la muerte como Señor y Rey del universo (30); en segundo lugar y en conexión con esto, la glorificación de Cristo (31) por la que queda

(29) Ver *Hemelvaart en pinksteren*, en *Tijdschrift voor Liturgie XLIIH* (1959), blz. 161-180, donde traté de exponer esto mismo más detalladamente.

(30) En Lucas: Hechos, 5, 31; 2, 34-36; 3, 13; En Marcos: 8, 38; 13, 26; 14, 62; En Pablo: Gal., 4, 4-6; Fil., 2, 9-11; I Cor., 12, 3; Rom., 14, 9; 15, 43; Col., 1, 4; Efes., 1, 2, 3, 15, 17; 2, 21; 4, 1, 17; 5, 8, etc. En la epístola a los Hebreos, 2, 9; 1, 8, 13; En Juan: 12, 23; 13, 31; 17, 1, 5; En el Apocalipsis, 3, 21; 17, 14.

(31) Esto está implicado en los textos anteriores. Menciones explícitas de la Glorificación: Mat., 24, 30; Marc, 8, 38; 13, 26; San Lucas: Hechos., 3, 13; San Pablo: I Cor., 15, 43; Col., 3, 1-4; San Juan: textos ya citados; Hebr., 2, 9; Apoc, la apoteosis del Cordero, 5, 13-14.

constituido plenamente como Mesías (32) y el Hijo del Hombre escatológico (33). La Ascensión es el paso de la *exinanitio* a la *glorificatio*, de la humillación a la elevación (34), punto final eternamente duradero de la encarnación del Hijo de Dios; podemos decir: la encarnación misma en su estado definitivo, la Redención. En tercer lugar, la Ascensión es el preludio de la donación del Espíritu (35) y la conclusión de la misión terrestre de Jesús (36). Este conjunto de prerrogativas del *hombre* Jesús se basa en el hecho de que por su Ascensión se encuentra «junto al Padre» (37), elevado en la nube de la presencia divina (38) que renueva todo. Jesús de Nazaret es el rey del universo, el *Christus victor*. Es evidente que, según la Escritura, Cristo *se ha convertido* en esto realmente. Lo cual no excluye que el *fundamento* de todo ello se haya dado ya en la Encarnación, como, sobre todo, San Juan lo subraya constantemente (39). Pero la Encarnación de Cristo es precisamente un acontecimiento que se desarrolla en el tiempo. El acto de la Redención es un devenir progresivo en el que podemos distinguir, sobre el fondo de toda la vida humana de Cristo, tres elementos principales:

(32) «Dios ha hecho Señor y *Ungido* a este mismo Jesús que vosotros habéis crucificado», Hech., 2, 36.

(33) Se presupone en Marc., 14-62.

(34) Ver los textos citados en las notas precedentes. Explícitamente Filip. 2, 6-11; Hech. 3, 13; Hebr., 2, 9.

(35) Lucas, Hech., 2, 33; Marcos, tipológicamente, 1, 10; Pablo, Gal., 4, 4-6; Juan, 7, 39; 14, 16; 15, 26.

(36) Hebr., 1, 3, y toda la temática de Lucas (ver arriba).

(37) Sobre todo en San Juan: la Ascensión, es «ir al Padre», o por lo menos uno de los momentos esenciales de este acontecimiento progresivo; 14, 12. 28; 16, 28, etc.

(38) Sobre todo en la teología de Lucas (narración de los Hechos).

(39) Ver W. Grossouw, *La glorification du Christ dans la quatrieme Evangile*, en *L'évangile de Jean*, Recherches bibliques III, Brujas, 1958, pp. 131-145.

la Muerte y la bajada a los infiernos, la Resurrección de los muertos, la glorificación y la constitución por parte del Padre como Señor y por consiguiente como emisor del Espíritu. San Juan considera este acto progresivo como un proceso de *glorificación*.

Siendo así que todo esto se realizó en Cristo como en las primicias y el precursor de la Humanidad (40), también nosotros estamos desde el principio, por la Ascensión de Jesús, «junto al Padre» (41).

c. *Pentecostés* es el ejercicio o la realización eternamente duradera de este misterio en y por el Espíritu, que va a realizar y completar ahora en nosotros lo que se llevó a cabo en Cristo. La realidad cristiana de que los fieles se sentarán a la derecha del Padre no se realiza sino en virtud del Espíritu, enviado a nosotros por Cristo, realidad que se cumplirá de hecho en nosotros mismos. El Espíritu actualiza en nosotros lo que Cristo realizó *por nosotros "una vez por todas"*. Su acción, que viene después de la acción terrestre de Jesús, es pues una acción realmente *propia* del Espíritu como tercera Persona de la Trinidad. Pero todo cuanto hace, se deriva de la obra redentora de Cristo: «El recibirá de lo Mío», había dicho Cristo (42). Cristo no permanece inactivo en el cielo. Al orar e interceder por nosotros (43) es El, quien en su amor hacia el Padre, nos envía el Espíritu. La fuente última de esta acción salutífera de Cristo y del Espíritu sigue siendo el *Padre*, porque «Dios (es decir, el Padre) nos ha reconciliado con El en Cristo» (44).

(40) Hebr., 6, 20.

(41) Sobre todo San Pablo, Efes., 2, 6.

(42) Juan, 16, 14-15.

(43) Hebr., 7, 25-27; Rom., 8, 34.

(44) II Cor., 5, 18; ver Juan, 16, 15.

B. REFLEXIÓN SOBRE LOS MISTERIOS
SALVIFICOS DE JESÚS, EL CRISTO

«Yo he salido del Padre y he venido a este mundo; de nuevo dejo el mundo y vuelvo junto al Padre» (45).

a. El misterio del culto terrestre de Dios a través del Encarnado Hijo de Dios

La Encarnación comprende toda la vida de Cristo, comenzando desde el seno maternal, y continuando a través de todos los actos de Jesús, concluyendo con la Muerte, la Resurrección, la constitución como Señor y emisor del Espíritu, y prosiguiendo en prolongación eterna en la misión ininterrumpida del Espíritu. En esta Encarnación se expresa el misterio que San Juan tradujo con estas palabras: «Si Yo no me voy, el Espíritu Santo no puede venir» (46). Cristo sólo nos puede enviar el Espíritu *de parte del Padre* (47). Bajo cierto aspecto, el Cristo terrestre, por muy íntimamente que esté unido al Padre por su dependencia llena de amor, no está sin embargo con el Padre. No se trata de alejamiento local, constituido por el hecho de que Cristo está sobre la tierra, mientras el Padre está «en los cielos». Se trata sin embargo de cierta «ausencia», de cierto «alejamiento» respecto del Padre. «Mientras vivimos en la carne (es decir concretamente, mientras somos hombres que vivimos en situación de infortunio), estamos lejos de Dios» (48). Cristo se ha convertido realmente en carne (*sarx*): el Verbo se hizo carne

(45) Juan, 16, 28.

(46) Juan, 16, 7. Ver igualmente 14, 16; 15, 26; 16, 7 y 20, 22. Nuevamente Juan, 7, 37-39; Hechos, 2, 32-33 y 5, 31-32; Gal., 4, 4-6 parece igualmente conocer este tema.

(47) Juan, 15, 26.

(48) II Cor., 5, 6.

(sarx), dice San Juan, es decir, que se ha hecho hombre, no sólo enteramente hombre, hablando antropológicamente, sino hombre en la situación existencial concreta de los hijos de Adán. En cuanto hombre, el Hijo de Dios entra a tomar parte en una Humanidad que ha atravesado una historia de infortunio y que está marcada con la señal de la desobediencia o del alejamiento de Dios, en otras palabras: de la muerte. Por su Encarnación concreta, dice San Pablo de manera expresiva, Dios ha hecho a Cristo «pecado» (49). Aunque personalmente carece de pecado, el Cristo terrestre vive sin embargo en una situación de «alejamiento de Dios», no tanto por su parte, sino porque representa personalmente en nuestro lugar a la Humanidad pecadora frente al Padre. Todo esto no es obrar «como sí». Aunque nosotros somos incapaces de penetrar por nuestra razón humana en la profundidad de esta realidad salvadora, ella ha debido constituir para Cristo una experiencia formidable, alcanzando su punto culminante en el jardín de los olivos y en la cruz. En el fondo humano de su experiencia personal, Jesús es realmente Aquél que ha sido cargado con nuestros pecados; y así se presenta delante de su Padre. «Todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» (50), es decir, no poseen el Espíritu de Dios. Por consiguiente en la manifestación humana de Jesús sobre la tierra, esta «gloria de Dios» está ausente. Jesús podía, pues, pedir con insistencia a su Padre, justamente antes de su Muerte: «Padre, glorifica ahora a tu Hijo» (51), es decir, «da tu gloria a este hombre Jesús». Durante la vida terrestre de Jesús, dice San Juan, «no había todavía Espíritu, *porque* Cristo no había

(49) II Cor., 5, 21.

(50) Rom., 3, 23.

(51) Juan, 17, 1.

sido todavía glorificado» (52). Si en efecto el Espíritu y la Carne, el Pneuma y la Sarx se encuentran en conflicto (53), esto quiere decir que el Espíritu debe primeramente vencer la condición de la Sarx, el estado de infortunio de la humanidad de Jesús, y que debe divinizar y renovar enteramente esta humanidad hasta en su corporeidad. Sólo entonces el hombre Jesús, que es Dios, puede comunicarnos de una manera soberana el Espíritu de Dios. «Ahora que ha sido elevado a la diestra del Padre y que ha recibido del Padre el Espíritu prometido, ha distribuido sobre nosotros lo que veis y oís» (54).

En su vida terrestre, Jesús, Mesías o representante de la Humanidad pecadora, ha partido realmente del Padre. Y esto de tal manera que puede orar con nosotros (no en un sentido local, sino en un sentido cualitativo): *De profanáis clamavi ad te Domine*, «desde las profundidades de la situación infortunada de los hombres dirijo a Vos mi oración, Dios mío». Este grito resonó sobre todo en la cruz, como grito de un hombre que se sabe sin duda alguna unido al Padre personalmente en lo más profundo de su corazón humano en un amor íntimo, pero que vive asimismo en plena realidad el alejamiento de Dios que constituye *nuestro* pecado, identificándose con todo aquello que ha estado, está o estará presente en el mundo en calidad de alejamiento de Dios. Debe pasar a través de la impotencia de este alejamiento de Dios para llegar a la glorificación que el Padre le concederá. En el despojamiento de Sí mismo, Jesús se consagra al Padre, en el que encuentra su elevación y su glorificación. ¿Qué misterio de insondable profundidad se esconde tras todo esto?

(52) Juan, 7, 39.

(53) Gal., 5, 17.

(54) Hechos, 2, 33; ver Hebr., 5, 9.

«Partir del Padre» es en la vida familiar judía un término técnico para designar una *misión* confiada al hijo por el padre de familia. Esta misión es aquí: la Encarnación *redentora*. Así la partida desde el seno del Padre supone la entrada en la Humanidad pecadora. Es cierto que el Padre continúa amando al Hijo (55); el Hijo mismo jamás fue abandonado por el Padre, incluso en la cruz (suele presentarse esto de vez en cuando de manera errónea); «jamás está solo» el Hijo (56). Pero no se trata sólo de El, a la vez que es «El mismo» es también «todos nosotros», nuestro representante, en el sentido más real de la palabra. Y nosotros somos pecadores. En este sentido, «partir del Padre» significa entre los judíos la ruptura con la familia (ver la parábola del hijo pródigo). En esta segunda acepción, la partida del Hijo *del seno* del Padre y su entrada *en* el mundo pecador, extraño a Dios, constituyen para Jesús la misión de testimoniar ante esta Humanidad «extraña a Dios» la dependencia de la misma respecto del Padre, cumpliendo con este deber hasta el fin.

Esto nos revela horizontes divinos. En el seno de la Santísima Trinidad, el Hijo es puro don de Sí mismo al Padre. *En* Dios, este don de Sí mismo no implica un abandono de Sí, un despojamiento. Pero en el plano de la Encarnación este don de Sí mismo al Padre se hace abandono, o sea sacrificio de la vida. Sólo una criatura puede sacrificar, porque ser criatura significa ser dependiente. La epístola a los Hebreos nos ofrece una perspectiva misteriosa, que se enlaza con el misterio insondable de la misma vida de Dios: «Aunque era el Hijo, tuvo que experimentar por el sufrimiento lo que es *obedecer*» (57). Cristo se consagró enteramente

(55) Juan, 3, 35.

(56) Juan, 8, 16.

(57) Hebr., 5, 8.

al Padre por un sacrificio. La consecuencia de esta acción es que «después de su glorificación se hizo causa de salvación eterna para todos aquellos que le obedecen» (58). La condición propiamente dicha de la misión del Espíritu de santificación es pues la obediencia de Cristo, y su sumisión al Padre. Aquí se manifiesta el sentido más profundo de la Encarnación; en la humanidad terrestre de Jesús es esto lo que se revela en primer término: hasta en esta humanidad Cristo es el Hijo de Dios, obediente en todo filialmente al Padre. Esta es la traducción *humana* real de lo que El es en el seno de la Trinidad: «del Padre». Y sólo después de haber vivido esta filiación hasta el extremo de su vida humana, después de haber expresado esta vida en el Padre por una obediencia perfecta de amor hasta la muerte, se realizó enteramente su filiación divina y se manifestó igualmente en el plano de la Encarnación. Analicemos esto.

Como Dios, Cristo es en todo igual al Padre. Pero esto de tal manera que El mismo es *lo que es* por el Padre; al recibir todo del Padre, el Hijo se conforma totalmente a El. Sin embargo no hay una dependencia propiamente dicha del Hijo respecto del Padre en el sentido habitual y propio de esta palabra (59). Entre el Padre y el Hijo hay una intimidad de vida de la que, dentro de la igualdad y unidad divinas, el Padre es el primer principio, de modo que el Hijo, aunque igual al Padre, se refiere en todo al Padre en una concepción enteramente activa.

El ser humano de Jesús, como humanidad del Hijo divino, es la revelación de estas relaciones de vida divina, su traducción y trasposición en forma de ma-

(58) Ib., 5, 9.

(59) «In hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales» (Símbolo Pseudo-atanasiano).

nifestaciones humanas, es más bien la Encarnación. De este modo la intimidad viviente del Hijo con el Padre viene a integrarse, por la Encarnación del Hijo, en el plan de lo *creado*, y por tanto de la auténtica dependencia. Porque humanidad significa ser criatura. Esto significa pues que la intimidad viviente del hombre Jesús con el Padre se convierte esencialmente en Cristo en una *obediencia* saturada de amor. Porque esto constituye una dependencia en esa relación de amor. Como revelación de esta realidad intra-divina, la vida humana de Cristo se expresa esencialmente a manera de religión, a modo de culto a Dios. En cuanto hombre, Cristo *es* el culto supremo rendido al Padre. Debe vivir este culto en su calidad de hombre, en y según la humanidad, en y frente al mundo de hombres y de cosas. Toda la vida humana de Cristo es amor obediente al Padre, vivido en y por nuestras situaciones humanas y concretas. Y su contenido concreto (no fuera o por encima de éstas) su vida humana es la expresión religiosa de su adhesión a pesar de todo, a pesar de la muerte, a la voluntad santa del Padre. Entre todos los actos de la vida de este Hombre, su Muerte es la expresión *suprema* de su donación religiosa al Padre. Concretamente, Cristo *realiza* en cuanto hombre su filiación divina *en* esta forma de vida humana.

Lo hace en cuanto Mesías, en nuestro nombre y en nuestro lugar, prototípicamente. Sobre todo, el momento supremo de su vida, su Muerte aceptada libremente, es una muerte mesiánica, una muerte en favor de su pueblo. Este culto mesiánico de Dios es «litúrgico». Porque en Cristo, nuestra Cabeza y representante, el sacrificio de la cruz, por el que se expresa el culto interior de Jesús y se constituye en un culto realmente sacrificatorio, es un «acto comunitario» (*geiton ergon* un acto del pueblo), no realizado todavía, es cierto, por la misma comunidad, sino por el representante de

toda la familia humana y por consiguiente en su nombre y a su favor. El mismo sacrificio de la cruz es el gran *misterio del culto litúrgico*, por el que Cristo implora al Padre la gracia de la Redención para todos los hombres. Así Cristo da satisfacción al Padre en nuestro lugar y en nuestro nombre, por nuestra desobediencia y nuestra irreligión.

El hecho de dar *satisfacción* al Padre significa que en su vida humana, prototipo de la nuestra, reconoce el lugar que corresponde a Dios, justamente como Dios, afirma por su entrega la superioridad de Dios sobre el hombre (oblatio), «el Padre es mayor que Yo» (60); y renuncia así por esto a Sí mismo como valor supremo (immolatio); «se ofreció a Sí mismo al Padre como sacrificio inmaculado» (61). Esta donación de Sí mismo a modo de desasimiento de Sí mismo es el núcleo mismo de toda vida religiosa (62). En todo esto es necesario considerar que precisamente el Hijo de Dios se hizo hombre para poder vivir esta donación de Sí mismo a modo de sacrificio y de desprendimiento propio. En cualquier grado que el Hijo sea pura donación de Sí al Padre en cuanto Dios, es imposible que lo sea en el plano divino a modo de sacrificio, de desprendimiento o de inmolación, como pretenden proponernos algunos teólogos ruso-ortodoxos (como Bulgakov, Lossky). Sólo en el plano humano puede la donación eterna de Sí mismo al Padre tomar forma de manifestación real de sacrificio y despojamiento de Sí. Para esto precisamente, al entrar el Hijo en el miserable mundo de la humanidad, adoptó la *caro*, es decir, el ser humano colocado bajo el signo del pecado, la humanidad pasible condenada a muerte, para hacer de esta maldición, signo de la no-Redención, el signo del culto supremo

(60) Juan, 14, 28.

(61) Hebr., 9, 14.

(62) Ver *De sacraméntele heilseconomie*, I. P. 515-518.

a Dios (63). Su Muerte vino a ser una muerte al pecado (64). Como Mesías terrestre o Cabeza de la Humanidad *caída*, cuyo pecado toma sobre Sí (65), debe conquistar esta Humanidad y hacer de ella el pueblo de Dios mesiánico, redimido, por el culto que rinde al Padre durante su vida humana. Así Cristo, en y por la religión de su vida humana que culmina en el sacrificio de la cruz, llega a ser la Cabeza de la Humanidad *rescatada*. «Cristo amó a su Iglesia (el pueblo mesiánico de Dios) y se entregó por ella, para santificarla... a fin de preparar para Sí una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga, ni nada semejante, sino más bien santa e irreprehensible» (66).

En y por el misterio del culto litúrgico de su sacrificio sobre la cruz, sobre el fondo de toda su vida religiosa, el ser «del Padre» y «hacia el Padre» del Hijo de Dios se manifiesta y se realiza hasta el extremo en el plano humano de su Filiación. En el momento de la realidad suprema de la vida de Jesús, «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (67), se manifiestan plenamente en el *hombre* Jesús el origen divino del Hijo a partir del Padre y su orientación total hacia el Padre: «Yo he salido del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y me voy al Padre» (68). En y por su Muerte de amor, traducción humana de su adhesión intradivina al Padre en un amor mesiánico de redención, Jesús ha *expresado* hasta el fin su vida humana al Padre al sacrificarla.

(63) Ver *De dood van een christen*, en: *Kultuurleven*, XXII (1955), y sobre todo P. 6-12.

(64) Rom., 6, 10.

(65) II Cor., 5, 21; Rom., 6, 6, etc.

(66) Efes., 5, 25-27.

(67) Lúa, 23-46.

(68) Juan, 16, 28.

b. La respuesta paternal a la vida religiosa terrestre del Hijo: Resurrección, glorificación e institución como Señor y Emisor del Espíritu

La aceptación divina de un sacrificio entra dentro de la esencia misma de esta inmolación sacrificial de la vida. La aceptación del sacrificio de Jesús por el Padre, es precisamente la Resurrección de Cristo. La Resurrección es la respuesta del Padre al sacrificio de la cruz, y a ese sacrificio en cuanto mesiánico, por consiguiente como al sacrificio de toda la Humanidad. Por eso exclusivamente la «Redención objetiva» se convirtió en realidad y nosotros hemos sido redimidos principalmente (in principe), es decir, en Cristo, nuestra Cabeza. En virtud de este sacrificio el Padre elevó a Cristo. «Siéntate a mi derecha» (69): Cristo fue instituido por el Padre como *Kyrios*. «El dominio divino se puso sobre sus espaldas» (70). Por su Resurrección y su elevación junto al Padre, Cristo se convirtió plenamente en Mesías: el Hijo de Dios con potestad (71) en su humanidad. Por la aceptación paterna de toda la vida de Jesús, expresión de su culto divino, el ciclo divino de amor entre el Padre y el Hijo se encarna plenamente en el plano de la humanidad de Cristo. Sólo entonces Jesús «alcanzó la perfección» (72). Fundándose en el amor de Jesús al Padre, amor incorporado al sacrificio, ha suscitado Dios en la «sarx» de Cristo una «nueva creación», resucitándolo: es la humanidad glorificada. Sólo en ella quedó redimida realmente la Humanidad.

(69) Salmo 109 (no), frecuentemente aplicado a Cristo glorificado en el Nuevo Testamento.

(70) Isaías, 9, 5.

(71) Rom., 1, 3-4.

(72) Hebr., 5, 9.

c. El Cristo celestial, Emisor del Espíritu de santificación

«Yo os enviaré el Espíritu que partirá del Padre» (73).

De acuerdo con la concepción neotestamentaria, Cristo no puede darnos el Espíritu sino después de su elevación; ahora comprendemos su profundo significado trinitario. En su calidad de Dios, la segunda persona de la adorable Trinidad no es sólo el Hijo del Padre; en cuanto Hijo, en unión con el Padre, es también principio del Espíritu Santo: *qui procedit a Patre per Filium*. En el seno del Dios trino, el Padre y el Hijo son pura donación, y donación mutua, y la intimidad de vida de estas dos personas en su donación recíproca es de tal manera estática que, en el interior de la divinidad una, trasciende las personalidades y se convierte, en donación recíproca, en la fuente de vida del Espíritu Santo. La tercera persona divina no es pues concebible sino partiendo del amor recíproco del Padre y del Hijo.

Siendo el mismo Hijo —en el interior de la Trinidad— *en* su plena pertenencia total al Padre el principio vital del Espíritu Santo, no podrá comunicarnos al Espíritu Santo en el plano de la Encarnación, por consiguiente en su calidad de hombre, sino cuando esa Filiación se realice plenamente en su humanidad y cuando haya expresado al Padre hasta el fin, en un acto humano libre, respondiendo el Padre a esa donación con la Resurrección. El ciclo de este amor recíproco del Padre y del Hijo, fuente del Espíritu Santo, queda representado en el hombre Jesús en la misión del Espíritu Santo. Sólo cuando ha llevado a cabo su obediencia religiosa al Padre, que acepta el sacrificio de su vida con el amor que tiene hacia su Hijo, ya que este Hijo representa a toda la Humanidad y es Mesías,

sólo en virtud de esta obediencia por la que el *hombre* Jesús ha sido constituido en poder, puede ser co-principio de la misión del Espíritu Santo sobre nosotros; el Kyrios es Emisor del Espíritu Santo hasta en su humanidad. Así Pentecostés no es comprensible sino a partir de Pascua como «tránsito de la muerte a la vida». En su esencia, Pentecostés es un acontecimiento pascual. Así lo considera San Juan, que no conoce el Pentecostés lucaniano, a los cincuenta días después de Pascua. Según San Juan, la primera misión del Espíritu tuvo lugar el mismo día de Pascua, después de la Ascensión pascual. Cuando Cristo dijo a María Magdalena que estaba a punto de ir al Padre y que ella debía comunicar esto a los Apóstoles, se les apareció a éstos. Su primer acto como resucitado y como glorificado consiste en la inmediata misión del Espíritu sobre los Apóstoles: «Como el Padre me envió así os envió a vosotros. Y diciendo esto, sopló sobre ellos y dijo: Recibid el Espíritu Santo» (74). Podemos considerar esto como el *tema pentecostal de Juan* que muestra, tan bien como el de Lucas, que la Ascensión es la condición inmediata de la misión del Espíritu. El Pentecostés cristiano propiamente dicho es pues un acontecimiento pascual.

Pero esta primera efusión del Espíritu no pone fin a la manifestación del Señor constituido en poder. Pentecostés es un acontecimiento duradero. Entre las diversas e incesantes efusiones del Espíritu que tuvieron lugar en la primitiva Iglesia, podemos destacar unas conspicuas. El Nuevo Testamento mismo, no actúa de otro modo. Juan insiste en la primera misión en el día de Pascua. Lucas, por el contrario (75), sitúa Pen-

(74) Juan, ao, 21-22. Juan dice explícitamente que esto sucede «en la misma tarde del mismo día», es decir, en el día de Pascua (ib., v. 19).

(75) Hechos, 2, 1-14.

tecostés en el día quincuagésimo después de Pascua, es decir, el día en que tuvo lugar la primera misión del Espíritu sobre la primera comunidad eclesial, la Iglesia de Jerusalén; se trata del inicio de cristianización del pueblo judío, y por medio de este pueblo cristianizado o algunos de sus representantes, del mundo entero. Podemos calificar esto como *tema pentecostal lucaniano*. Podemos igualmente hablar de un *tema pentecostal paulino* (76), cuando Lucas considera la misión del Espíritu sobre la Iglesia de Efeso como el punto de partida de la cristianización del mundo pagano. (La narración ha sido compuesta evidentemente de acuerdo con la misma estructura que la misión del Espíritu Santo sobre la Iglesia de Jerusalén). Esto ya nos hace ver que hay algo de arbitrario en la instauración del quincuagésimo día después de Pascua como fiesta de Pentecostés o de la efusión del Espíritu Santo. Nos encontramos aquí con una temática (basada en hechos históricos y en relación con el Pentecostés judío). En el fondo, Pentecostés sigue siendo un hecho pascual; por su institución como Kyrios —tema de la Ascensión, distinto lógicamente al menos, de la resurrección como victoria sobre la muerte—, Cristo es el Emisor del Espíritu Santo. Así pues las efusiones del Espíritu comienzan con la Pascua. Pero algunas de estas efusiones históricas están temáticamente situadas en el origen de la «plantación de la Iglesia» o de algunas comunidades eclesiales.

Sobre el plano litúrgico, el motivo lucaniano se ha impuesto. Y ha sucedido esto por razones comprensibles, porque la constitución en poder de la Iglesia Madre de Jerusalén inaugura de hecho el período soteriológico de la Iglesia, la historia de la Iglesia en cuanto comunidad soteriológica de Cristo resucitado que,

(76) Hechos, 19, 1, 7.

por su colegio apostólico y en virtud de su Espíritu, edifica su Iglesia en el tiempo y en el espacio.

Conclusión

Este análisis tan somero muestra suficientemente que en el plano de la traducción humana del misterio trinitario redentor, *en y por* el misterio de Cristo, las relaciones intra-trinitarias del Hijo con el Padre, y del Hijo, en su unión de amor con el Padre, respecto del Espíritu Santo, se transponen en el misterio de *Pascua*, muerte, resurrección y elevación, y de *Pentecostés*. Porque en la vida trinitaria el Hijo recibe del Padre el ser principio del Espíritu Santo. Traducido al plano de la Encarnación, esta donación paternal se convierte en la institución del *hombre* Jesús como *Cristo*, como Kyrios y como Emisor del Espíritu con respecto al mundo humano.

d. El misterio del amor de Cristo para con el Padre como fundamento de su comunicación infalible de gracia

El misterio de Cristo es pues el misterio de la Natividad que se completa a lo largo de la vida humana de Jesús en un misterio de Pascua y Pentecostés. Este conjunto constituye la revelación del misterio redentor de la Trinidad que se realiza en humanidad. En y por el misterio de culto de su vida, Cristo mereció (77) o

(77) Más adelante explicaremos este mérito desde el punto de vista «cristológico». De una manera general podemos decir ya que el hecho de *merecer* la gracia de la Redención o el Espíritu Santo muestra que el hombre Jesús poseía la gracia hasta *en* sus actos humanos *libres*, y que la gracia incluye al hombre Jesús (y esto en cuanto es nuestro representante) gracia concedida por el Padre mediante el Hijo y en virtud del Espíritu Santo, que compenetra hasta en sus actos humanos libres, representativos

adquirió para nosotros del Padre la gracia de la Redención, que puede comunicarnos en plenitud en su calidad de Kyrios. Toda la actividad celestial del Señor sigue siendo una intervención filial junto al Padre y un culto al Padre (78), pero es además una constante misión del Espíritu sobre los hombres. Y esto sucede en el orden siguiente: Cristo santifica a los hombres *en y por* su vida religiosa de Hijo encarnado del Padre. Porque *en* su unión divina con el Padre y en su relación hacia Él, el Hijo es el principio del Espíritu Santo. Esta relación intra-divina se convierte en esta otra en el plano de su humanidad mesiánica glorificada: en su amor al Padre, mediante ese amor y a causa de él, el Señor nos envía de parte del Padre el Espíritu de Filiación. Así el misterio de culto que es Cristo es al mismo tiempo nuestra santificación, es misterio de culto santificador (79). Hay, pues, como ya lo hemos dicho, dos aspectos inseparables en todos los actos vitales de Cristo, tanto en su

respecto de nosotros, y que le conduce a lo largo de su vida humana hasta la glorificación en favor nuestro. El mérito es la pura gratitud de la gracia *en* la libertad humana. De este modo se ve que Dios nos ha rescatado, si bien en la Humanidad de Cristo y en virtud de ella.

(78) «Que siempre vive para interceder por nosotros». (Hebr., 7, 25; ver asimismo Rom., 8, 34).

(79) «Misterio de culto» no debe entenderse en sentido estrictamente cultural. No sólo la oración de Jesús, y su actitud de vida moral y religiosa, son culto al Padre, sino también su actividad apostólica. La noción completa de culto comprende todos estos aspectos, y todos ellos son asimismo apostolado. Esto mismo debe decirse del misterio de culto «litúrgico». *Litúrgico* significa en nombre de la comunidad y para la comunidad: esta cualidad concierne pues a los actos de Cristo ya sea bajo su aspecto cultural como bajo su aspecto apostólico. Esta noción es importante, como lo muestran por ejemplo las dos tendencias opuestas que se refieren a la confirmación, la tendencia estrictamente cultural y la tendencia apostólica.

Cfr. L. Bouyer, *Que signifie la confirmation en Paroisse et liturgie*, XXXIV, 195a, pp. 3-12.

estado de humillación como de glorificación, si bien la humillación subraya el culto redentor al Padre, mientras que la glorificación destaca la efusión de la gracia. No nos contradecemos en esto. En efecto, si bien Jesús no glorificado debe todavía llevar a cabo la Redención propiamente dicha, ni fue todavía propiamente «Emisor del Espíritu», sigue siendo sin embargo, incluso en su estado de humillación, el Hijo siempre amado por el Padre. Esto explica que el encuentro con Jesús terrestre era ya causa de gracia. Por otra parte, en Sí mismo, Jesús realizaba ya en su corazón el sacrificio sobre el que reposaba de antemano la complacencia del Padre: «Tú eres mi Hijo bienamado, en Ti tengo Yo mis complacencias» (80). Sin embargo la gran efusión de gracia no podía tener lugar sino después de su Resurrección de entre los muertos. Y de este modo decimos que sobre la base de su misterio de culto terrestre el *Señor* nos concede la gracia de la Redención, sin olvidar por esto que ya su misterio de culto terrestre tocaba las almas al darles la gracia, y sin olvidar asimismo que la misión celeste del Espíritu Santo se funda en la liturgia celeste de Cristo quien, en el culto que rinde al Padre, «vive siempre para interceder por nosotros». Así Cristo es y sigue siendo el «gran sacerdote por toda la eternidad»: *implorando siempre por nosotros, en nombre de todos nosotros y en nuestro lugar, la gracia del Padre, y comunicándonos asimismo la gracia implorada*. Su oración en efecto es escuchada infaliblemente (81), porque es el Hijo bienamado hasta en su humanidad. Se dice ordinariamente que se le escucha infaliblemente a causa de su obra redentora terrestre, que es altamente meritoria, pero esto quiere decir: *a causa de su naturaleza misma de Hijo*, que El vivió fielmente hasta

(80) Luc, 3, 21-22; Mat., 17, 5.

(81) Juan, 11, 42.

el fin en un acto terrestre libre. Lo que llamamos «mérito» es un servicio, que consiste en la libre manifestación humana del amor divino de Jesús como Hijo. De este modo el misterio cultural terrestre y celeste de Cristo, es decir la forma religiosa humana de su Filiación, es el fundamento de la donación infalible de la gracia del Señor, expresión o traducción humana del misterio de amor intra-divino, de la donación recíproca que se realiza en la unidad del amor divino.

Por consiguiente, si hablamos del misterio de culto santificador de Cristo, o de su santificación mediante el culto, no podemos perder de vista que el culto humano rendido por Jesús al Padre es en sí mismo la revelación de la divinidad que El *recibe* del Padre (82). El amor humano de Jesús es la traducción humana del amor mismo de Dios. Este amor del corazón humano del Hijo de Dios le impulsaba al culto redentor mediante el sacrificio de la cruz. El mismo amor de Dios lleva a cabo este culto. Para el hombre Jesús, esto significa que su mismo culto es puro don de gracia por parte del Padre, sin el cual nada puede (83). Nuestra santificación mediante el culto de Jesús no puede comprenderse por consiguiente sino porque Jesús mismo, como hombre, ha sido santificado por el Espíritu de Dios; el acto de amor redentor del hombre Jesús es un culto personal mediante la santificación, y por tanto, respecto de nosotros, es una santificación cultural.

Así, incluso en Cristo Señor, el misterio trinitario guarda prioridad absoluta sobre la redención cristológica por el hombre Jesús. Esta condescendencia absoluta que es la Santísima Trinidad domina en el fondo todo el misterio de culto cristológico que nos santifica.

(82) Santo Tomás, *De Potentia*, q. 3, a. 15, ad 17.

(83) Juan, 5, 30.

El resultado de esta encarnación redentora, realidad celestial que dura por siempre, es que nosotros somos los hijos del Padre en Cristo. Por la encarnación de su vida divina de amor, Cristo nos ha merecido que su Padre sea también *nuestro* Padre; y por esta misma Encarnación, pasa sólo en cuanto está completada en la glorificación, Cristo nos comunica en efecto «el Espíritu de la filiación» (84), de manera que también nosotros *somos en realidad* los hijos del Padre. Por la *gracia* nos convertimos en aquello que El es *por naturaleza*: Hijo de Dios. De este modo somos asumidos como *fili in Filio* en las relaciones providenciales particulares que reinan entre el Padre y el Hijo encarnado, y el Padre se muestra realmente como *Padre nuestro* durante toda nuestra vida, por la misión continua del Espíritu de su Hijo. Lo que se ha realizado por la providencia paternal *a título de prototipo*, como en una imagen original, en el hombre Jesús a través de su humillación hasta su elevación, debe realizarse a continuación al modo de anticipo en su familia mesiánica, el pueblo de Dios que es su Iglesia. ¿Cómo se realizaría esto concretamente?

III. LA NECESIDAD DE UNA PROLONGACIÓN TERRESTRE DEL SACRAMENTO ORIGINAL GLORIFICADO

1. Necesidad de nuestro encuentro con el Cristo celestial

En las páginas que preceden hemos explicado que la realidad soteriológica es Cristo, el único sacramento salvador original. Pero precisamente esta propiedad de

(84) Rom., 8, 15.

Cristo como «sacramento de Dios», nos sitúa frente a un problema a partir del momento en que Jesús, en virtud de su Resurrección y glorificación, desapareció de nuestro horizonte visible. En virtud de la economía salvífica de Dios, el don de la gracia, o el encuentro con Dios, queda ligado al encuentro personal con el hombre Jesús, único acceso al Padre. ¿Cómo podemos nosotros encontrar al Señor glorificado que se ha sustraído a nuestros ojos? La corporeidad de Jesús ha abandonado nuestra vida terrestre como medio directo de comunicación. La dificultad se acentúa todavía más por las palabras de Jesús: «El espíritu vivifica, la carne no sirve para nada» (85). Más todavía, en contradicción flagrante con lo que hemos dicho hasta aquí, la mediación corporal no parece tener significación alguna en nuestro encuentro con Jesús, puesto que El mismo ha dicho: «Es bueno para vosotros que Yo me vaya». ¡Su ausencia corporal parece más bien favorable al encuentro mismo con Cristo!

Ciertamente, Cristo debía marcharse allí donde todavía nosotros no podíamos seguirle. Resucitó, y por consiguiente ha salido de nuestro comercio visible. Pero no es precisamente su desaparición lo mejor para nosotros, sino su glorificación en el seno del Padre, la cual, implicaba para nosotros, hombres todavía no glorificados, su partida. Esto significa que la unión corporal glorificada con el Señor, inaugurada por la Parusia, es el punto final y eterno de la vida cristiana. La encarnación de Cristo precede por decirlo así en algunos momentos nuestra divinización por el Hombre Dios, de modo que desaparece por cierto tiempo del horizonte visible, y dispone allí la perfecta reunión corporal, actuando interiormente en nosotros hasta que nuestro corazón sea suficientemente puro y pueda, una

vez glorificado, contemplarlo cara a cara en el encuentro corporal de la parusia. Esta es la razón por la que el cristianismo, es decir, esa vida que se extiende entre la Pascua y la Parusia, es tan acentuadamente escatológica. Ahora nos vemos parcialmente privados de ese encuentro corporal con Cristo. La vida cristiana es un adviento, una espera, una marcha hacia adelante, no es todavía pleno encuentro. El cristianismo es la religión del Maranatha: «Venid, Señor Jesús».

Pero con esto no queda dicho todo. Esta espera del encuentro pleno no se comprende sino teniendo en cuenta que ya ahora y hasta cierto punto tenemos ante nosotros a Cristo glorificado, no sólo en virtud del recuerdo de lo que sucedió hace siglos en Palestina y en virtud de la fe viva en el Cristo celestial, actual, que actúa invisiblemente en nuestras almas. Hay más que eso. Cristo hace visible y palpable su presencia activa de gracia entre nosotros, no directamente por su propia corporeidad, sino prolongando su corporeidad celestial, por decirlo así, en formas de manifestación visibles, que desempeña entre nosotros la acción de su Cuerpo celeste. Se trata precisamente de los *sacramentos*, prolongación terrestre del «Cuerpo del Señor». Se trata en concreto de la Iglesia (86). Antes de estudiar la eclesialidad de este «Cuerpo del Señor» en la tierra, debemos considerar el significado general de la prolongación terrestre de la humanidad glorificada de Cristo.

¿Para qué esta prolongación? Sin esta prolongación sacramental habríamos perdido un aspecto profundamente humano de la Encarnación de Dios. Dios ha seguido fiel a su pedagogía soteriológica, respetando de una manera benévola y soberana nuestra materialidad humana, es decir, nuestra naturaleza humana de persona que vive en virtud de su cuerpo en un mundo

dado de hombres y de cosas, y que avanza en es le mundo hacia su Perfección espiritual. Dios nos propone siempre el Reino de los Cielos revestido de forma terrestre. Lo ha hecho en el Antiguo Testamento. Lo ha hecho asimismo en la «Ephapax», la única manifestación del Dios redentor en forma humana. Prolonga en fin esta pedagogía en la Iglesia sacramental, órgano visible en la tierra del Señor vivo. Tratemos ahora de explicar la comprensibilidad interior de este misterio.

2. Posibilidad real de nuestro encuentro con Cristo por parte del mismo Cristo.

No es posible el comercio entre los hombres sino en virtud de la corporeidad. Los hombres muertos y no resucitados no pueden ejercer acción alguna directa, de hombre a hombre, sobre nosotros. Si estos hombres son santos y están en el cielo, no pueden ejercer influencia alguna sobre nosotros sino por su oración de intercesión, pero no directamente de hombre a hombre. Esto nos muestra ya que por parte de Cristo la posibilidad de influir sobre nosotros por su gracia en calidad de hombre procede de la Resurrección. Y esto tiene una importancia capital. Tenemos siempre la tendencia a disolver la vida humana de Cristo, a mirar a su divinidad pasando por encima de su humanidad. Precisamente en cuanto hombre el Hijo es mediador de gracia: en su humanidad y por consiguiente según el modo de su Humanidad. Su mediación *humana* de gracia supone su corporeidad, «la cara del alma que está dirigida hacia las demás almas» (J. Guittou). En la corporeidad glorificada de Cristo la redención nos muestra su cara. En la Resurrección, el misterio de culto santificador sigue siendo realmente una oferta de gracia que se nos hace. La corporeidad glorificada da al alma de Cristo

la apertura hacia el exterior que le permite influir realmente sobre nosotros en su calidad de hombre.

Hasta desde el punto de vista antropológico aparece bien fundada la afirmación de la patrística griega que vuelve a repetir Santo Tomás: «la gracia abunda en nosotros partiendo de Cristo... por un acto *personal* de Cristo» (87), y por otra parte «toda la Humanidad de Cristo, es decir, su alma, y su cuerpo, actúa sobre los hombres» (88).

3. Necesidad de los sacramentos para la reciprocidad humana en el encuentro entre el Cristo celestial y los hombres sobre la tierra

Por parte de Cristo, la posibilidad del encuentro es positivamente evidente. Pero un encuentro humano implica reciprocidad. Es cierto, sin duda, que en virtud de su Humanidad glorificada, el Cristo celestial puede llegar hasta nosotros e influir del mismo modo sobre nosotros, ya se trate de cualquier hombre o de cualquier lugar en que nos encontremos. Pero nosotros, hombres terrestres, no podemos sin embargo *encontrarnos* con El revestido de carne viviente (in propria carne) a causa de su invisibilidad celestial. Por consiguiente, si Cristo no confiere de una manera u otra a su corporeidad celestial una visibilidad en el plano de nuestro mundo terrestre, su Redención ya no sería *para nosotros* a fin de cuentas, no dirigiría ya su cara hacia nosotros. Su mediación *humana* carecería entonces de significado para nosotros, hablando estrictamente. Una vez realizada la Redención, la Humanidad de Cristo no tendría razón de existir, y la consecuencia lógica de ello sería la posición de Juliano de Halicarnaso, que afirmaba

(87) Suma Teológica, III, q. 8, a. 5, ad 1.

(88) Ib., III, q. 8, a. 2.

que una vez realizada la obra de la Redención, la Encarnación dejaba de existir.

Pero si, por otra parte, Cristo no se muestra ya en su corporeidad propia, el dogma de la permanencia de la Redención y de la mediación humana de Cristo en el orden de la gracia exige que el Señor pueda hacerse presente a nosotros y para nosotros, hombres terrestres, asumiendo las realidades terrestres no glorificadas en su actividad salvadora de hombre glorificado. Este elemento terrestre reemplaza para nosotros a su Humanidad celestial invisible. Tales son los sacramentos, la cara de la Redención que está dirigida a nosotros de manera que podamos encontrar en ellos al Cristo vivo. El acto celestial soteriológico, que nos es invisible, se hace visible en el sacramento.

Suponiendo que los sacramentos han sido revelados, y tratando de comprender íntimamente este hecho revelado, debemos afirmar que los sacramentos son exigidos inexorablemente por la permanencia de la mediación del hombre Jesús en el orden de la gracia (89). A partir del momento en que el sacramento original abandonó el mundo después de su Ascensión, la economía de los «sacramentos separados» entra en acción, como prolongación de la encarnación. Constatamos asimismo de acuerdo con las Escrituras que ninguno de los doce apóstoles que estuvieron en contacto inmediato con el mismo sacramento original, fue bautizado: mientras que el apóstol Pablo, que se reunió a ellos y que jamás se encontró como creyente con el Cristo terrestre, sí fue bautizado (90). La sacramentalidad es como un puente sobre la lejanía o la desproporción que

(8g) Ya hemos visto más arriba cómo y en qué medida es posible una «religiosidad» en la Humanidad independientemente de una vinculación *explícita* con Cristo, el único mediador de la gracia.

(90) Hechos, g, 18.

existe entre el Cristo celestial y la Humanidad no glorificada, y hace posible el encuentro humano recíproco entre Cristo y los hombres después de la Ascensión, si bien de una manera especial. El cristianismo exige con necesidad interna una sacramentalidad verdadera.

Esta necesidad, a la vez cristológica y antropológica, de los sacramentos como prolongación terrestre de la Humanidad glorificada de Cristo, muestra de manera inmediata que los sacramentos de la Iglesia no son *cosas*, sino *encuentros* de los hombres que viven en la tierra con el hombre glorificado, Jesús, por medio de una forma visible. Los sacramentos son, en la dimensión de la visibilidad histórica, una manifestación concreta del acto salvífico celestial de Cristo. Son este mismo acto salvífico en cuanto se dirige a nosotros, acto personal del Señor en visibilidad y manifestación terrestre (91).

De este modo queda expuesta la primera y más íntima definición de sacramentalidad. En formas manifestativas terrestres y visibles para nosotros, Cristo celestial sacramentaliza (92) por una parte su intercesión permanente y su comunicación efectiva de gracia. Los sacramentos son pues la traducción visible terrestre del misterio del culto santificador de Cristo. «Lo que

(91) Santo Tomás emplea esta hermosa expresión: «El mismo Cristo realiza todos los sacramentos: El es quien bautiza, El quien perdona los pecados, El es el verdadero sacerdote que se ofreció en la Cruz y en virtud del cual su Cuerpo se consagra todos los días en el altar. Pero puesto que no iba a estar presente corporalmente ante todos los hermanos, escogió servidores» (eclesiásticos) (Suma contra los Gentiles, IV, 76).

(92) «Sacramentalizar» significa la acción personal de Cristo que confiere mediante su Iglesia una forma terrestre visible a su acto salvífico o donación de gracia invisible, y se hace así presente a nosotros en ese acto.

era visible en Cristo, ha pasado a los sacramentos de la Iglesia» (93).

La realidad que debemos analizar ahora gradualmente es la siguiente: en los sacramentos y en virtud de ellos entramos en contacto vital con el misterio santificante del culto realizado por Cristo, el gran Sacerdote. Encontramos en ellos a Cristo en un misterio de Pascua y Pentecostés. Bajo un velo terrestre, los sacramentos *son* ese misterio del culto santificante. Esta forma de manifestación terrestre es concretamente la Iglesia. Analicemos esto en primer lugar.

(93) «Quod conspicuum erat in Christo, transivit in Ecclesiae sacramenta» (San León Magno, Sermo 74, 2, P. L., 54, col. 398).

CAPITULO II

LA IGLESIA SACRAMENTO DEL CRISTO CELESTIAL

I. EL MISTERIO DE LA IGLESIA: «CUERPO DEL SEÑOR» EN LA TIERRA

1. La Iglesia, sacramento terrestre del Cristo celestial

Hemos dicho que el hombre mesiánico, Jesús, es impensable sin su comunidad salvífica. Dios lo ha instituido por vocación como representante de la Humanidad caída; en su vida terrestre y por medio de la misma, Jesús debía conquistar esta comunidad y hacer de ella el pueblo de Dios redimido. Esto significa que Jesús, el Mesías, se convirtió efectivamente por su Muerte aceptada por el Padre, en cabeza del pueblo de Dios que *se congregó* en su Muerte, es decir, en cabeza de la Iglesia. Por su vida mesiánica como «Siervo de Dios», se adueñó de la Iglesia como fruto de los dolores de su sacrificio mesiánico: «Cristo muere para que nazca la Iglesia en su Muerte» (i). En este sacrificio mesiánico aceptado por el Padre, por consiguiente en su Cuerpo glorificado, Cristo mismo es la comunidad salvífica escatológica, la Iglesia. El «Cuerpo del *Señor*» es la Iglesia. En sí mismo Cristo glorificado es a la vez «cabeza y miembros».

(i) «Moritur Christus ut fiat Ecclesia» (San Agustín, InJo. Evangelium, Tr. 9, n. 10, P. L., 35, col., 1463).

La Iglesia terrestre es la aparición de esta realidad salvífica en el plano de la visibilidad histórica. Es comunidad visible de gracia. Esta misma comunidad, constituida por miembros y una dirección jerárquica, es el signo terrestre de la gracia de Redención victoriosa de Cristo. Decimos con insistencia que no sólo la Iglesia jerárquica sino que toda la comunidad laica de creyentes pertenece a ese signo de gracia, signo que la expresa y la confiere, que es la Iglesia. Tanto en su jerarquía como en sus miembros fieles, la comunidad eclesial es la forma de manifestación histórica de la victoria reportada por Cristo. La unión de gracia interior con Dios en Cristo se hace visible y se realiza por el signo social exterior. La esencia de la Iglesia consiste en que la gracia final de Cristo se hace presente históricamente y visiblemente en *toda* la Iglesia como sociedad visible.

En otros tiempos solía hacerse la distinción entre el alma de la Iglesia (la comunión de gracia interior con Cristo) y el cuerpo de la Iglesia (la sociedad visible con sus miembros y su jerarquía). Con toda razón se ha abandonado este punto de vista. Incluso ha sido condenado hasta cierto punto por Pío XII. La misma Iglesia visible *es* el Cuerpo místico del Señor. La Iglesia es la forma de manifestación visible de la gracia redentora de Cristo en la figura de un signo social (*societas-signum*). Es necesario excluir aquí todo dualismo según el cual la comunión de gracia interior con Cristo sería contraria a la sociedad eclesial visible, jurídica, o inversamente. La Iglesia no es sólo un medio de salvación. Es la salvación misma de Cristo, es decir, la forma corporal de esa salvación, en cuanto se manifiesta ésta en el mundo. Es, pues, de manera casi idéntica, «el Cuerpo del Señor».

Hemos dicho que esta manifestación de gracia califica a la Iglesia entera: no sólo a la Jerarquía sino

también a la comunidad de los fieles. Es el conjunto, es decir, el pueblo de Dios conducido por la jerarquía sacerdotal, lo que constituye «el signo que ha sido levantado entre las naciones» (2). La actividad del pueblo fiel así como la de sus autoridades es una actividad *eclesial*. Lo que equivale a decir que no es sólo la jerarquía, sino el pueblo fiel además lo que pertenece a la esencia del sacramento original, que es la Iglesia sobre la tierra después de la Ascensión de Cristo; la una y la otra son signos de gracia eficaz del Cristo subido al cielo. Sin embargo hay una diferencia en su sacramentalidad. Cristo es en sí, lo hemos dicho ya, «cabeza y miembros». La Iglesia como sociedad, es decir como agrupación o comunidad conducida por una autoridad, es la representación terrestre de esa realidad. Aunque la jerarquía constituye una parte de la Iglesia fiel, y la Iglesia fiel se encuentra bajo la influencia directa del Kyrios (de manera que también en la comunidad creyente de los laicos Cristo se hace hasta cierto punto visible como Señor), sin embargo, las *funciones sacramentales* eclesiales son distintas. Si la Iglesia es el Cristo sacramental, esto significa que también ella, como Cristo, es «cabeza y miembros» de una manera mística. Pero esta doble función de Cristo, hecha visible en un signo social, implica en el seno de la comunidad eclesial una distinción real en las funciones y por consiguiente en los sujetos de esas funciones.

2. La eclesialidad de la función jerárquica y de la función laica

¿Cómo debemos considerar esta distinción en lo que respecta a la función? La manifestación sacramental del Señor en su calidad de *jefe* del pueblo de Dios se

(2) Concilio Vaticano I, Denzinger, n. 1794.

realiza formal y oficialmente en la *función apostólica* ó en la jerarquía de la Iglesia. Por su parte la Iglesia jerárquica es soberana frente a la comunidad creyente. Por otra, toda la comunidad creyente o pueblo de Dios es la sacramentalización terrestre del Señor en su calidad de «pueblo de Dios representativo». Bajo ese aspecto, los mismos fieles son Iglesia. En su conjunto, función apostólica y comunidad de fe visible, la Iglesia es el Cristo sacramental o místico. Y en su conjunto es a la vez comunidad salvífica e institución salvadora. En la actividad visible de la Iglesia y mediante ella, es decir, mediante la función apostólica y de los fieles sellados con el carácter sacramental. Cristo realiza aquello cuyo fundamento ha puesto en su calidad de Mesías histórico: la redención. La Iglesia es la presencia visible de esta actividad perfecta de Cristo en y por su Humanidad glorificada. Esta presencia de gracia, y por consiguiente esta comunicación de gracia, visible en la Iglesia, se realiza de doble manera: por la función apostólica sobre la base del carácter sacerdotal, y por los fieles en virtud de su carácter de bautizados y de confirmados (3). Lo que Cristo opera invisiblemente en este mundo por su Espíritu, lo realiza también visiblemente por la misión de sus apóstoles y por los miembros de la comunidad eclesial. Estas dos misiones, del Espíritu y de la Iglesia, están orgánicamente unidas. Lo que la jerarquía, en virtud de su función apostólica, y los fieles, en virtud del carácter de su bautismo y confirmación, hacen en el plano de la visibilidad objetiva, exterior de la vida eclesial, el Espíritu de Cristo lo hace

(3) Aquí no podemos sino mencionar esta cuestión. Más adelante analizaremos el carácter del bautismo y de la confirmación, y por oposición, el del orden. Es necesario anticipar alguna cosa para prevenir malentendidos, como lo han mostrado las reacciones habidas frente a la primera edición de esta obra.

interiormente *en* esa actividad visible y en los corazones de los hombres.

Respecto de sus consideraciones acerca de la Iglesia según la epístola a los Efesios, H. Schlier dice que, para San Pablo, el Cuerpo glorificado de Cristo es la Iglesia celestial que viene sobre la tierra mediante el Espíritu, y que se convierte en Iglesia terrestre (4). Llegamos al mismo resultado por otro camino. El cuerpo de Cristo es el elemento-signo permanente de la Redención mesiánica o del culto santificante que es Cristo: un signo que es realmente portador de la cosa significada, puesto que es en sí ese acto de Redención mesiánica en visibilidad corporal. Pero provisionalmente, hasta la Parusia, este signo celestial permanece invisible para nosotros, hombres terrestres. Por esta razón el Señor le ha conferido una prolongación visible sobre la tierra, la Iglesia visible. Por eso se nos ha revelado la Redención como realizada para nosotros; como fructuosa en este mundo en el que vivimos.

3. Implicación eclesial de la función y del carisma

En su conjunto la Iglesia no es sólo institución salvífica, sino también y por ello mismo comunidad salvífica y de santificación. Como representación terrestre del signo celestial de salvación, la Iglesia en su conjunto, es un signo que está cargado ya de la realidad de la Redención de Cristo. Su propia comunión de gracia interior, invisible, con Dios en Cristo, se hace visible en las acciones eclesiales salvíficas. El cuerpo terrestre del Señor, la Iglesia, es al mismo tiempo el *pleroma* de Cristo; saturado él mismo de Cristo,

(4) *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, en *Die Zeit der Kirche*, Friburgo, 1956, pp. 159-185.

satura de El a los fieles. Por esta razón la Iglesia sacramental, en su jerarquía y en su comunidad de fieles sellados con el carácter sacramental, no es sólo la visibilidad terrestre de la actividad del Sumo Sacerdote Cristo, sino además un signo que es él mismo, en su actividad salvífica sacramental, o visible, cargado de la realidad que hace visible. Esto significa que la Iglesia es, como manifestación institucional, visible y social, la expresión de su propia comunión de gracia y de vida con Cristo, y no sólo la manifestación del mismo Cristo. Representante de Cristo, ella es asimismo «la hija del Padre», culto supremo al Padre y, al mismo tiempo, la que ha sido constituida en poder en el día de Pentecostés; ella transmite el Espíritu Santo que previamente recibe de Cristo en la oración. Por esta razón hay en la Iglesia ese doble movimiento que hemos visto tratándose de Cristo, el movimiento de arriba hacia abajo, y el movimiento opuesto.

De este modo, en su actividad eclesial propia, la Iglesia es manifestación o forma representativa visible, histórica, del amor mismo de Dios hacia los hombres en Cristo (don de gracia), y de su amor y veneración a Dios en el mismo Señor (culto). Siendo «llena de gracia», en su calidad de Esposa de Cristo, es una oferta de gracia para todos los hombres que se acercan a ella, y don de gracia para aquéllos que se abren a ella. Así la Iglesia es comunidad de santificación y comunidad de culto.

Todo cuanto precede muestra que la gracia de la Redención en la Iglesia se hace visible de doble manera: por la función o ministerio y por el carisma.

Esto significa: *funcionalmente* o *institucionalmente*, ya sea por la actividad sacerdotal de la jerarquía, por la administración de los sacramentos, el ministerio de la palabra, la predicación eclesial (o magisterio doctrinal), el gobierno pastoral (o guía de las almas), como por la

función eclesial propia de los fieles ordinarios, es decir, las actividades relacionadas con los caracteres del bautismo y de la confirmación (veremos más adelante lo que esto implica), y *carismáticamente*, por la actividad de la jerarquía y de los fieles, *en cuanto* se trata de una expresión de la comunión *interna* de gracia con Dios. Tanto el elemento funcional-institucional como el elemento carismático son auténtica eclesialidad. Es necesario tener en cuenta en todo esto el carácter de *misterio* propio de esta eclesialidad. La Iglesia es un signo social portador de esta unión interior con Dios en Cristo. Eclesiológicamente, según la condición interna de la misma Iglesia, la función, tanto de la jerarquía como de los fieles, está guiada por el carisma. Una ruptura entre los dos, tal como puede producirse, no sin duda en la Iglesia como conjunto, sino entre miembros aislados de la jerarquía y del pueblo fiel, es por su propia naturaleza una situación anormal, en la cual la Iglesia no es enteramente Iglesia. Todo esto se verá mejor en los análisis que seguirán a continuación.

4. El sacramento como acción funcional de la institución eclesial salvífica

Podemos ahora definir lo que es una acción sacramental de la Iglesia. Un sacramento, es decir, un acto del sacramento primordial que es la Iglesia, es un acto visible puesto por la Iglesia *como institución salvífica*, un acto funcional eclesial, en virtud, sea del carácter sacerdotal, sea del carácter del bautismo o de la confirmación. Un sacramento de esta naturaleza, supone que lo concebimos de una manera más amplia que lo que entendemos ordinariamente por los «siete sacramentos», y sin embargo menos ampliamente que lo que llamamos la visibilidad general de gracia, es decir, la sacramen-

talidad como expresión, no de la *función*, sino directamente de la comunión de gracia interior (es decir, la visibilidad de la vida de los santos de la Iglesia). Pero es preciso situar los siete sacramentos en este conjunto sacramental más amplio de la Iglesia total. Un sacramento es por tanto ante todo y sobre todo un acto personal del mismo Cristo que nos abraza, en el plano de la visibilidad terrestre de la Iglesia, en una forma de manifestación funcional o institucional, un acto pues para el que se ha recibido poder en la Iglesia en virtud de una designación del mismo Cristo por razón del carácter: «ex officio».

No intentamos ofrecer aquí un tratado completo acerca de la Iglesia, sino que tratamos más bien de hablar acerca del significado eclesial de lo que se llama «los siete sacramentos» (5). Por este motivo, en las líneas siguientes, vamos a limitar nuestra atención a la actividad sacramental propiamente dicha de la Iglesia. Hablaremos a continuación, en relación con el carácter del bautismo y de la confirmación (la función eclesial del laicado), después en relación con la vida de gracia de los fieles (el carisma), de la función-signo propiamente sacramental, funcional y carismática, de la misma comunidad de fe. Se trata aquí de los siete sacramentos oficiales y constitutivos, incluso cuando en casos determinados, como en el matrimonio o en el bautismo de necesidad, el sacramento es administrado por los mismos laicos.

Esto que precede muestra que los siete sacramentos, antes de ser llamados tal o cual sacramento en particular, son ante todo, fundamentalmente, un acto visible

(5) Santo Tomás llama a estos sacramentos, por oposición a la sacramentalidad general de la Iglesia entera, los sacramentos «*quae ad cultum pertinent*».

y oficial de la Iglesia (6). Llegamos así, partiendo de la definición de la Iglesia como sacramento original, a una primera definición general de los siete sacramentos. Un sacramento es un *acto salvífico personal del mismo Cristo celestial, en forma de manifestación visible de un acto funcional de la Iglesia*, en otras palabras, la actividad salvífica de Cristo en forma manifestativa de un acto *eclesial*. La validez de un sacramento es pues el equivalente de su eclesialidad auténtica. El elemento primario, expresado en una perspectiva septiforme en la recepción de cada uno de los siete sacramentos, es por consecuencia el contacto vital con la Iglesia en cuanto *misterio* terrestre del Cristo celestial. Así la recepción acompañada de fe de los sacramentos de la Iglesia es el encuentro con el mismo Cristo. Bajo este aspecto, la sacramentalidad de los siete sacramentos coincide con la sacramentalidad general de toda la Iglesia. Esta estructura se manifiesta sin embargo de una manera propia en cada uno de los sacramentos. Todo el análisis ulterior no será sino la explicación de esto.

II. LOS SACRAMENTOS COMO CELEBRACIÓN ECLESIAL DE LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO

1. La presencia del misterio de Cristo en los sacramentos

El hecho de que los siete sacramentos son la actividad celestial salvífica llevada a cabo por Cristo mismo

(6) No podemos decirlo todo a la vez. Pero el capítulo que sigue tenderá a demostrar que los siete sacramentos no son sólo, aunque lo sean en primer término, actos oficiales de la Iglesia jerárquica (mediante su ministro). Son asimismo actos del sujeto que los recibe. Este, a raíz de su bautismo, por la *intención* expresada

en una forma eclesial institucional, plantea inmediatamente el problema de la manera cómo este misterio de gracia celestial está presente en los sacramentos. Desde las publicaciones de Dom Casel (7) se llama a esto el problema de la presencia del misterio (Mysteriengedart). Haciendo abstracción de toda polémica en torno a la solución dada por Casel a este problema, vamos a contentarnos con exponer simplemente aquí las implicaciones de la idea que tenemos de momento.

A. EL MISTERIO DE REDENCIÓN DE CRISTO COMO REALIDAD ETERNAMENTE ACTUAL

Expresada en términos de tiempo, la Encarnación de Dios es la entrada personal del Eterno en los límites del tiempo, de la misma eternidad en una forma de manifestación temporal. Y esto de tal manera que los actos históricos del hombre Jesús son *personalmente* los actos del Hijo Eterno de Dios, un acto de Dios eterno en una forma que aparece como humana e histórica. Esta realidad humano-divina comprende pues dos dimensiones, que sin embargo no están separadas entre sí, ni son extrañas la una a la otra.

En primer lugar, el mismo tiempo es irreversible. Lo que ha sucedido una vez, históricamente, no puede hacerse presente actualmente otra vez, ni siquiera por el mismo Dios, ni siquiera «a modo de misterio». Lo que pasó en la historia es algo irrevocablemente pasado

en la recepción efectiva del sacramento, contribuye real y esencialmente a la validez o eclesialidad del sacramento en cuestión.

Todo esto no suprime la unicidad de cada sacramento en particular, por ejemplo de la eucaristía, del matrimonio, e incluso del primero de todos ellos, del bautismo.

(7) Ver *De sacraméntale heilseconomie*, I, (P. 215-219).

y no se repetirá más (8). Un acontecimiento que tuvo lugar históricamente no puede nuevamente actualizarse de una manera mística o «en el sacramento». Si todavía es ésta la concepción de Casel, me parece que constituye una contradicción interna. Si Dios se hizo *realmente* hombre, el sacrificio de la cruz es también en su aparición histórica un acontecimiento pasado que no puede actualizarse nuevamente en el sacramento. La historicidad del hombre Jesús y de sus actos humanos salvíficos participa inevitablemente de la irreversibilidad de las cosas temporales. Si afirmamos lo contrario, nos enfrentaríamos con una nueva forma de docetismo (9), negaríamos el realismo histórico de la Humanidad de Jesús. La omnipresencia de Dios, del Hijo, reviste en el hombre Jesús una forma *humana*, situada históricamente por medio de su corporeidad. Esta omnipresencia adopta pues en el hombre Jesús la estructura de la presencia de un hombre ante su semejante. Aunque esta presencia humana esté condicionada por el elemento corporal, no está sin embargo vinculada a este elemento. Pero en su calidad humana, queda sin embargo limitada y no puede compararse con la omni presencia.

Si hay sin embargo, en los sacramentos una cierta presencia del misterio, esto no es posible sino porque en los actos históricos de la Redención de Cristo hay ya un elemento de perennidad o duración, un elemento trans-histórico, que se sacramentaliza en un hecho

(8) Ciertamente, lo pasado continúa actuando sobre el presente y el porvenir, y continúa asimismo teniendo cierta forma de actualidad, sobre todo en la persona humana. Pero esta actualidad no es la actualidad histórica del hecho que se realiza. De todos modos no es éste el aspecto que puede ser el fundamento auténtico de la «presencia a modo de misterio».

(9) El docetismo es la herejía que, en los primeros tiempos del cristianismo, negaba la realidad de la Humanidad de Jesús. Jesús no habría tomado sino la apariencia (dokesis) del ser humano.

terrestre, con su tiempo propio, en un acto visible de la Iglesia. Sobre bases cristológicas, debemos afirmar que este elemento trans-histórico está incontestablemente presente en los actos humanos de la vida terrestre de Cristo. De este modo llegamos al segundo aspecto de los actos redentores de Cristo.

En el hombre Jesús, Dios Hijo está presente personalmente. Su Humanidad misma es en su integridad una presencia personal de Dios entre nosotros. Pero esto se realiza plenamente sólo en los actos vitales de Jesús. Los actos históricos, por consiguiente pasados, de Cristo, a los que es imposible actualizar nuevamente, son actos *personales* del Hijo de Dios, revestidos de forma humana. Actos temporales que son personalmente actos del Dios eterno, del Hijo. Ahora bien, el hombre Jesús no es hombre y, además, Dios. Es *Hombre-Dios*, no una confusión: es Dios en forma humana. En la unión hipostática se trata de un modo divino de ser hombre y de un modo humano de ser Dios. El hombre Jesús es la existencia del mismo Dios, de Dios Hijo, según un modo humano y en un modo humano. Persona y naturaleza no están nunca separadas como dos realidades extrínsecas. El Hombre-Dios es *una persona* (10). Como acto personal de Dios, el sacrificio de la Cruz y todos los misterios de la vida de Cristo son igualmente realidades eternamente actuales, indestructibles. En estos actos humanos el mismo Hijo está pues presente de una manera que trasciende el tiempo. Porque esta presencia no es sólo la de un acto se trata de la presencia una persona, de una presencia *personal*, que se manifiesta precisa-

do) Santo Tomás dice: «persona humanae naturae»; notemos que no dice «persona humana»: «persona Filii Dei est persona... humanae naturae in Christo» (Compendium theologiae, c. 211).

mente por un acto (11). El acto humano de Jesús, acto del Hijo de Dios en su Humanidad, no puede expresarse únicamente en términos de tiempo, como si la persona que es hombre se encontrara enteramente fuera de la Humanidad de Cristo. Precisamente por ser los actos humanos de Cristo actos de Dios participan del misterio de Dios en la Humanidad y según la Humanidad. Al tener su raíz en el Dios eterno, el acto humano redentor de Jesús no puede absolutamente ser absorbido en el pasado histórico. Su presencia humana en los demás hombres está penetrada de su modo de *existencia divina* y de su *presencia divina*.

Cuanto hemos dicho más arriba acerca del misterio redentor de Cristo, como revelación de la Trinidad redentora que se realiza en el hombre Jesús, muestra por otra parte el íntimo significado del elemento de duración o perennidad de la Redención. La Resurrección y la elevación del «Siervo de Dios» no fue otra cosa que la respuesta de Dios al sacrificio de la Cruz; por eso mismo, el ciclo de amor que existe entre el Padre y el Hijo se completa sobre el plano humano, de suerte que este hombre ha sido constituido por el Padre como principio de la misión del Espíritu Santo sobre nosotros. Cristo elevado *es* el sacrificio de la Cruz glorificado, y por consiguiente el sacrificio de la Cruz en su poder emisor del Espíritu. Y este Cristo elevado es «el mismo, ayer, hoy y por toda la eternidad» (12). Su Humanidad glorificada es la realidad permanente en la que se encuentra presente y transferido el amor del Hijo hacia el Padre, bajo la forma del sacrificio de

(11) Nos damos cuenta perfectamente que una exposición completa de este problema no puede ofrecerse sin haber desarrollado antes una fenomenología de la «presencia». Para esto indicamos desde ahora la segunda parte de nuestro trabajo «*De sacraméntale heüseconomie*».

(12) «Christus **herí, hodie** et in saecula» (Hebr., 13, 8).

la Cruz aceptado por el Padre y en el que está al mismo tiempo presente, realizado de manera humana, el coprincipio del Espíritu Santo. En su modo de glorificación, el sacrificio de la Cruz, adhesión obediente del Hijo encarnado al Padre, es una realidad duradera. Lo que llamamos elemento de perennidad concuerda pues con la perennidad o la *permanencia* de la Encarnación. Por esta razón precisamente la patrística griega se defendió espontáneamente contra la posición de Juliano de Halicarnaso, para el que, después de la realización de la obra redentora terrestre, la permanencia de la Humanidad de Cristo no tenía ya razón de ser. Y puesto que toda la vida humana de Cristo no ha sido sino la expresión de su relación intradivina con el Padre, es decir, la misma filiación en forma humana, debemos decir que todos los misterios de la vida de Cristo (13), se han perpetuado en su modo de glorificación. Tenemos pues un misterio eterno de Pascua y un misterio eterno de Pentecostés, cuyo *signo* celestial permanente para toda la eternidad es el Cuerpo glorificado de Cristo.

Por este motivo la epístola a los Hebreos podía hablar de un «altar celestial» y de un «sacrificio celeste»; por esta razón los primeros cristianos estaban tan íntimamente persuadidos de la unicidad definitiva, de la *Ephapax*, del «una vez por todas» de la Redención. Como forma de realización humana de la Trinidad redentora, los misterios históricos de la vida, de Cristo, que eran personalmente actos del Hombre-Dios, son una realidad duradera y permanente en el modo de existencia glorificada del Señor. El misterio santifi-

(13) Según la hermosa expresión de la patrística y de la alta escolástica: «*mysteria carnis Christi*».

cante de culto o el acto de Redención de Cristo es una realidad *eternamente actual* (14) en el modo glorificado, como lo dice muchas veces la Epístola a los Hebreos.

B. LA PRESENCIA SACRAMENTAL DEL MISTERIO ETERNO DE REDENCIÓN

Hemos dicho ya que la actividad personal del Cristo celestial, su misterio santificante de culto eternamente actual, puede llegar hasta nosotros e influir en todos nosotros directamente por medio de su corporeidad celeste, seamos quienes seamos y allí donde nos hallemos. De este modo el hombre Jesús está personalmente presente en medio de nosotros en virtud de su actividad de gracia. Pero, por otra parte hemos dicho asimismo que esta actividad celestial no puede hacerse presente *visiblemente* ante nosotros y para nosotros, a causa de nuestro estado no glorificado sino por mediación de símbolos terrestres. El hombre Jesús *es* la presencia entre nosotros del Dios Redentor, pero al modo de una presencia humana, por consiguiente, en virtud de un intermedio corporal. Por esta razón precisamente,

(14) Adviértase bien que para explicar este elemento de perennidad no nos referimos a lo que se llama «la visión beatífica» del hombre Jesús en su calidad de *viator*, que incluiría una eternidad participada. Sea lo que fuere de esta participación, ella no constituye el fundamento de ese elemento de perennidad. Tampoco nos referimos aquí, al menos directamente, al acto fundamental o a la voluntad salvífica humana de Cristo; ésta puede ser una voluntad *fundamental fija*, pero no puede ser fundamento, al menos directamente, de la presencia a modo de misterio. Situamos pues formalmente el fundamento propio en la *personalización divina* de los actos humanos de Jesús, de manera que la duración concierna tanto al aspecto espiritual como al aspecto corporal del sacrificio de la Cruz: el acto mismo del sacrificio de la Cruz está, en su modo espiritual y corporal, presente de manera permanente en Cristo. Este acto influye en los sacramentos.

la economía de la Encarnación exige, desde la Ascensión de Cristo, una mediación corporal que la prolongue. Sabemos ya que este «Cuerpo del Señor» sacramental es concretamente la Iglesia. Hemos llamado a los sacramentos la actividad específica de esta realidad-signo eclesial. Del mismo modo que Cristo obra invisiblemente" en el mundo por medio de su corporeidad celeste, actúa asimismo visiblemente en y por medio de su cuerpo terrestre, la Iglesia, de modo que los sacramentos no son otra cosa que los actos salutare personales de Cristo que toman la forma visible de actos funcionales de la Iglesia.

Si comparamos esto con las ideas adquiridas acerca de la duración de la Redención, resulta claro que lo que se hace presente activamente ante nosotros y para nosotros en los sacramentos es precisamente el misterio de culto santificante eternamente actual, es decir, el mismo Cristo. Tal es el núcleo auténtico de la «presencia a modo de misterio». Este se basa pues en el hecho de que los sacramentos son actos personales de Cristo, como lo repite Pío XII de acuerdo con la Tradición en su encíclica *Mystici Corporis*: «Es Cristo el que bautiza..., el que absuelve, el que ofrece» (15). A pesar de que en la Eucaristía esta presencia sea máxima, porque en ella Cristo está presente real y personalmente, formalmente como sacrificador y como sacrificio en formas de manifestación sacramentales, cada sacramento sin embargo es una presencia sacramental de Cristo, pero lo es sobre la base de su *acto* de Redención eternamente actual. En uno y otro caso, se trata de la presencia del mismo Cristo pero el *fundamento* de la presencia es diferente. En la Eucaristía Cristo está presente en virtud de la transubstanciación; en los demás sacramentos lo está bajo una forma sacramental visible en virtud del

(15) Acta Apostolicae Sedis, XXXV (1943) p. 218.

acto salvífico. Si presintió esto, ya fuese sobre la base de una exégesis demasiado despreocupada de los textos de la Escritura y de los Padres, e incluso fundándose en una explicación teológica inexacta, tal es el mérito de la obra ante todo visionaria de Dom Casel. Los sacramentos son los misterios o las celebraciones a modo de misterio de la Redención llevada a cabo por Cristo.

C. LA DURACION ETERNAMENTE ACTUAL DE LA REDENCIÓN Y LA PERSPECTIVA HISTÓRICA DE LA SALVACIÓN EN LOS SACRAMENTOS

El núcleo fundamental de la acción sacramental salvífica es el acto salvífico eternamente actual del misterio de Cristo, y este núcleo es idéntico al sacrificio histórico de la Cruz en su contenido de misterio, y por consiguiente a la actividad actual salvífica del *Kyrios celeste*. Si Santo Tomás afirma por una parte que la eficacia de los sacramentos procede de la «Pasión de Cristo», y por otra parte que el Cristo celestial actúa en los sacramentos (16), esto no supone contradicción alguna. Se trata de la misma y única actividad salvífica en su forma permanente. Resulta igualmente de esto que la eficacia de los sacramentos no destruye la suficiencia y el carácter de *ephapax* o de unicidad del sacrificio de la Cruz, sino que es idéntica a él bajo velos sacramentales visibles.

Los sacramentos son asimismo, una celebración a modo de misterio de actos pasados, históricos, de la vida de Cristo (17). Contienen siempre una referencia

(16) *De sacramétele heilseconomie*, I, P. 161-174, en donde hemos tratado de exponer los fundamentos de la concepción histórico-tomista acerca de la presencia de los misterios.

(17) Los «*acta et passa Christi*», según la fórmula estereotipada de Santo Tomás.

al acontecimiento *histórico*, porque sobre la Cruz histórica, y sólo allí, en aquel momento histórico, Dios sacrificó realmente para nosotros su vida humana. ¿No es típico que la Epístola de los Hebreos afirme repetidas veces que Cristo entró como Sumo Sacerdote en el santo de los santos, en el cielo, gracias a su sacrificio sangriento? El acto de Redención eternamente actual en su forma humana conserva por esta misma razón su relación con el sacrificio pasado de la Cruz en su historicidad. Por este motivo juntamente con esta relación se hace visible en los sacramentos.

Todo esto nos muestra que los sacramentos, en su calidad de «mediación» entre Cristo y nosotros, deben considerarse, menos como un lazo entre el sacrificio históricamente pasado de la Cruz y nuestro mundo del siglo veinte, que como un lazo entre el Cristo que está ahora vivo en el cielo y nuestro mundo actual. Más exactamente, en los sacramentos se realiza el encuentro inmediato entre el Kyrios vivo y nosotros. Los sacramentos son este encuentro. Y este encuentro inmediato con Cristo explica precisamente la triple dimensión histórica de los sacramentos. Estos son en primer lugar una *anamnesis* o celebración rememorativa del sacrificio pasado (18), a causa de la referencia del acto de Redención eternamente actual al momento histórico en que Cristo derramó su sangre en el sacrificio; en segundo lugar, una *afirmación* visible *que comunica* el don actual de la gracia (19), al mismo tiempo que el sujeto que los recibe está implicado actualmente en ese acto de Redención permanente por el que el Kyrios lo acoge concretamente; en tercer lugar una *garantía* de salvación escatológica y un *anticipo* de la parusia (20), ya que el

(18) «Signum rememorativum» (III, q. 60, a. 3).

(19) «Signum demonstrativum» (ib.),

(ao) «Signum prognosticum» (ib.).

sacramento es la presencia sacramental de Cristo, el *Eschaton*, sea en virtud de una transubstanciación real (Eucaristía), sea en virtud de la sacramentalidad de su *acto* de Redención eternamente actual (los otros seis sacramentos). Es decir, que en los sacramentos se realiza una irrupción visible del *Eschaton* en nuestro tiempo. El encuentro sacramental con Cristo en la Iglesia es pues, en virtud de los misterios históricos de la vida de Cristo, el comienzo actual de la salvación escatológica en la tierra.

Decir que la Iglesia es en sus sacramentos la continuación de la vida *terrestre* de Cristo parece más bien una expresión elíptica o incompleta. Ciertamente, la Iglesia prolonga en su visibilidad la función de la visibilidad terrestre de Cristo pasada. Pero la Pascua ha traído un desplazamiento de perspectiva: Cristo vive ahora. Su cuerpo glorioso continúa cumpliendo la función que ejerció en su vida terrestre. Pero este signo del acto vivificante y salvífico realizado por Jesús se ha hecho invisible para nosotros, y «este Cuerpo del Señor» se prolonga en una forma terrestre visible, es decir, en la Iglesia sacramental. En este sentido, la Iglesia es pues ante todo una prolongación terrestre del Cristo *celestes*, y he ahí precisamente por qué prolonga la función del Cuerpo *terrestre* de Jesús. Esta perspectiva se halla falseada en muchos tratados acerca de la Iglesia; se olvida que el sentarse a la diestra del Padre por parte de Jesús constituía el centro y el corazón de la fe primitiva cristiana, que proclamaba a Cristo viviente más que lo que había hecho por nosotros en el pasado, aunque esto sea el fundamento de aquello, y en este sentido es fundamental. En la conciencia de esta presencia de Cristo viviente, los primeros cristianos deseaban la presencia *entera* de Cristo o la *parusia*. «Cristo es el Señor, sentado a la diestra del Padre», tal es el credo fundamental, partiendo del cual proclamaban el pasado

y el futuro o la parusia. Todo esto se encuentra en los sacramentos.

2. Los sacramentos como manifestación eclesial del amor divino de Cristo hacia los hombres (don de gracia) y del amor humano de Cristo hacia Dios (culto)

El segundo aspecto que queda expresado en los sacramentos es, decíamos, el hecho de que no sólo constituyen la visibilidad del acto salvador de Cristo, sino también el del culto y el de la santidad interiores de la misma comunidad eclesial. Es lo que tenemos que analizar ahora.

A LA ACTIVIDAD SIMBÓLICA RELIGIOSA EN GENERAL

Nos contentaremos con expresar brevemente lo que exigiría todo un estudio de fenomenología. Se trata del aspecto antropológico de la religiosidad ritual, sacramental, en toda la Humanidad religiosa. El hecho en sí mismo no admite réplica y se explica por la implicación material de la persona humana. El mundo material es por decirlo así el dominio en el que y al que se manifiesta el hombre en su calidad de espíritu en el mundo. Lo corporal queda así asumido en una finalidad específicamente humana, en un campo de acción viva, libre, orientada espiritualmente. En virtud del dato primordial de la corporeidad propia, el mundo material es para el hombre aquello, en que y hasta cierto punto aquello por lo que llega a la realización de su persona, y por consiguiente, aquello es lo que expresa el desarrollo de su persona. La corporeidad es un dato que constituye pues el fundamento de la actividad humana en cuanto

creadora de símbolo. En este sentido, el elemento corporal, considerado en la perspectiva humana vital, se convierte en *símbolo* y *signo*. Si, en cuanto elemento de la actividad del signo, pertenece a la subjetividad humana, no es sin embargo sino signo de ella a causa del velo corporal, de la enajenación con la que se expresa la interioridad humana, que le es trascendente, en su simbolismo activo. Porque el espíritu humano sólo se expresa a través de un elemento *tomado* del mundo (21).

El simbolismo juega sobre todo un papel preponderante en la vida religiosa y en las relaciones personales con Dios, ya que las experiencias religiosas internas se sitúan en un plano trascendente, que no podemos expresar en términos propios. El hombre religioso se vale entonces de objetos de la vida cotidiana, que se convierten en medios de expresión de sus experiencias superiores. Y no sólo en medio de expresión; porque esta actividad simbolizante crea al mismo tiempo la posibilidad de hablar de aquello que se experimenta, y permite intensificar la vida de las experiencias religiosas. El «culto exterior» se convierte así en la expresión del «culto interior» de Dios y crea al mismo tiempo la posibilidad de vivir plenamente lo que es interior. El culto exterior, decía ya Santo Tomás, es una «profesión de fe» exteriorizada visiblemente: «cierta profesión de fe mediante signos exteriores» (22). Y si esta expresión simbólica se *socializa*, en otras palabras, si hay una exteriorización cultural de la fe de una comunidad en símbolos bastante constantes y sociales, entonces, decían

(21) Respecto de las bases antropológicas y filosóficas de estas ideas, ver D. M. De Petter, *De oorsprong van de zijnskennis volgens de H. Thomas van Aquino* en *Tijdschrift voor filosofie*, XVII, '955> PP- 199-254-

(22) Suma Teológica, III, q. 63, a. 4, ad 3.

ya Santo Tomás (23), y San Agustín (24), llamamos propiamente a estas profesiones rituales con el nombre de «sacramentos» o de culto sacramental. Considerados desde el punto de vista religioso-humano, los sacramentos son pues actos simbólicos culturales que expresan la fe de una comunidad religiosa determinada. Las formas simbólicas, por las que se expresa lo religioso, son asimismo, en su estructura fundamental, poco más o menos las mismas en todas las religiones. C. J. Jung las llama los «arquetipos humanos» de la actividad religiosa creadora del símbolo. Se trata, en trasposición moderna, de los sacramentos naturales de los que Santo Tomás habla en repetidas ocasiones (25).

B. *LA ACTIVIDAD SIMBÓLICA EN LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA: CULTO Y SANTIFICACIÓN ECLESIALES*

Las actividades eclesiales por las que Cristo se hace presente en su acto de Redención eternamente actual, son precisamente en su forma religiosa antropológica tales actos rituales de una comunidad religiosa: una actividad simbólica religiosa de la comunidad eclesial. Santo Tomás llama a los sacramentos en cuanto actividad simbólica de la Iglesia los «insignes» de la Iglesia (26): la actividad comunitaria típica, específica y propia por la que puede reconocerse esta comunidad

(23) Suma Teológica, III, q. 61, a. 1, concl.

(24) Contra Faustum, XIX, 11 (P. L., 42, col. 355).

(25) Por ejemplo III, q. 61, a. 2 y a. 3, concl. y ad. 2; q. 70, a. 4, ad 2.

Desde el punto de vista de la historia de las religiones se hallarán datos abundantes en M. Eliade, *Traite d'histoire des religions*. París, 1949, o F. Cumont *Lux perpetua*, París, 1949. (Nota del traductor).

(26) En Ad Efes., 4, lect. 2.

religiosa. Y el que esta actividad simbólica eclesial pueda identificarse con los actos personales de Cristo, supone naturalmente la institución por el mismo Cristo de esos sacramentos eclesiales. Estudiaremos esto más adelante. Lo que nos interesa aquí, es el hecho de que los sacramentos, en cuanto sacramentalización del misterio de culto santificante de Cristo, son también, por el hecho de ser actos simbólicos de la Iglesia, la expresión del culto interior y de la santidad de la misma comunidad eclesial. La Iglesia misma, en su visibilidad sacramental, no es un signo *vacío*. En cuanto Iglesia santa, es ya una comunidad de gracia, el *pleroma* de Cristo: está incluso llena de la santidad de Cristo. En su actividad simbólica, la Iglesia expresa lo que es ella misma: el pueblo de Dios redimido, que se adhiere a su Señor, al Kyrios, en la fe, la esperanza y la caridad. Los sacramentos son así la expresión visible, sacral, de la comunidad de gracia de la Iglesia con Dios en Cristo. Y esta misma visibilidad eclesial saturada de gracia es precisamente asimismo el acto salvífico personal del Cristo viviente. Un sacramento es la visibilidad del amor divino que Cristo tiene por los hombres (don de gracia) y del amor humano que siente hacia Dios (culto).

Todo esto significa que un sacramento, en cuanto acto simbólico visible de la Iglesia, no es sólo la presencia terrestre del misterio de culto santificante de Cristo, sino la Iglesia se une también interiormente por la fe y el amor a este misterio de culto. Es cierto, esta vida de gracia de la Iglesia no añade nada a la plenitud de gracia de Cristo, pero participa de todos modos realmente de esa gracia. Los sacramentos son actos de todo el Cuerpo místico de Cristo y de su Iglesia. En el sentido de que son actos de Cristo *en y por* su Iglesia. Cristo desempeña un papel activo en los sacramentos *junto con* su «pueblo de Dios» ya realizado en el mundo.

De este modo llegamos a una definición más precisa de los sacramentos. Son éstos un acto cultural de la Iglesia, en el que ésta, en comunión de gracia con su cabeza celeste, Cristo, *implora* del Padre la gracia para aquél que recibe el sacramento, y al mismo tiempo los sacramentos son también una actuación *santificante* de la misma Iglesia en cuanto comunidad de santificación en santa unión con Cristo. En la expresión sacramental de su propia santidad, la Iglesia actúa de una manera santificadora. Así, pues, partiendo de la plenitud de Cristo, plenitud de la que la Iglesia nos ofrece una expresión cultural en los sacramentos, la Iglesia actúa precisamente en éstos como una comunidad de santificación. Como en Cristo, también en este caso hay una santificación mediante el culto, siendo el mismo culto puro fruto de la gracia. Sólo de este modo los sacramentos, actividad simbólica de Cristo en y mediante su Iglesia, reciben su significado pleno. Lo que Cristo ha hecho solo, si bien en nuestro nombre y en nuestro lugar, en la «Redención objetiva», vuelve a hacerlo ahora en los sacramentos (a favor del sujeto que los recibe, y en la Eucaristía por todos los hombres), *en unión* de todo el pueblo de Dios, la santa Iglesia que conquistó con su sangre. En la Eucaristía aparece de manera eminente aquello que está presente en los demás sacramentos; el culto de Cristo y de toda su Iglesia (aun cuando esa realidad no se verifique del modo y bajo el aspecto de *sacrificio* en los otros seis sacramentos). Por esta razón Santo Tomás decía que en los sacramentos, la santidad, la fe y la *devotio*, o voto religioso de toda la Iglesia, son igualmente activos (27). Todo sacramento es pues una oración cultural de toda la Iglesia junto con Cristo intercesor, la cual comunica infaliblemente la gracia pedida al sujeto religioso. Por

(27) Suma Teol., III, q. 39, a. 5.

parte del sujeto receptor, esto significa que quien quiera que reciba fructuosamente un sacramento, entra (por el bautismo) o queda incorporado más íntimamente (por los demás sacramentos), a la unión vital de la Iglesia junto con su Cristo y su eterno misterio de Pascua y Pentecostés. Para la Iglesia misma esto significa por consiguiente que ella se actualiza más y más íntimamente en su actividad sacramental y mediante esa misma actividad.

De todo esto brota inmediatamente una conclusión práctica: la administración de los sacramentos, en cuanto acto eclesial, no es nunca un asunto individual, por mucho que concierna personalmente al sujeto que los recibe. Todos los fieles están interesados en un acto de fe sacramental de la Iglesia, en cuanto que éste es una profesión pública de fe. No se trata sólo de la Eucaristía (respecto de la cual entran en juego otras consideraciones), sino también por ejemplo del bautismo de un niño, que para la comunidad creyente es un acto litúrgico, un acto específicamente comunitario del pueblo de Dios, en cuanto éste está interesado en la santificación del que recibe el sacramento. La santidad eclesial que está sacramentalizada junto con la santidad de Cristo en los sacramentos, no es la santidad de una entidad abstracta, sino la de todos aquellos que pertenecen a la Iglesia en la gracia. Por este motivo conviene, incluso es exigencia interna del mismo sacramento, que, en favor del sujeto que recibe el sacramento, la comunidad se una por la oración y la súplica a la oración sacramental del culto eclesial, por la que la Iglesia se integra sacramentalmente en el misterio de culto santificante del Cristo celeste. Lo que Cristo hace invisiblemente como Kyrios en virtud de su cuerpo glorificado a favor de todos los hombres de la tierra, lo hace de manera visible en favor de los mismos hombres en virtud de su cuerpo terrestre,

la Iglesia, la cual es «la que ora e intercede sin cesar por nosotros» y la «santa que santifica». Aun en el sacramento de la penitencia, que es el sacramento en el que más hemos perdido esa conciencia del alcance comunitario de todo sacramento, la gracia de la remisión de los pecados se asegura al penitente porque la Iglesia ora con Cristo en favor del pecador. La expresión casi desvirtuada, pero real de este hecho, en otros tiempos notablemente subrayada en la práctica penitencial, subsiste todavía en las oraciones que preceden a la absolución (*Misereatur, Infulgentiam, Dominus... te absolvat*). La Iglesia actúa en favor del penitente ya antes de que se arrodille en el confesonario. Se concede el perdón porque Cristo ha orado junto con la Iglesia para obtenerlo. Cada vez Cristo y su Iglesia se adelantan a nosotros. Dentro del sacramento mismo, esta oración de la Iglesia alcanza su punto culminante en la oración filial de Cristo que es siempre escuchada. Esto nos conduce a tratar de la eficacia infalible de gracia en todos los sacramentos.

C. LA EFICACIA INFALIBLE DE GRACIA EN LOS SACRAMENTOS: MISTERIO SACRAMENTAL DE PASCUA Y DE PENTECOSTÉS

Hemos dicho más arriba que el misterio cultural que es el mismo Cristo comunica de hecho infaliblemente la gracia pedida. La filiación de Cristo aporta el vínculo infalible entre el misterio de culto de Cristo y el don de la gracia en virtud de la misión del Espíritu. En el plano de la visibilidad sacramental del misterio de culto santificante realizado por Cristo en la Iglesia, ese vínculo infalible se ha encarnado eclesialmente, y la tradición designa ese vínculo con palabras consagradas: los sacramentos producen la gracia *ex*

opere operato (28). No es extraño que muchas veces, sobre todo entre los reformados, se haya interpretado esta expresión como si designara una especie de magia. Por esta razón debemos examinarla más de cerca.

El Concilio Ecuménico de Trento definió, contra la doctrina protestante de la justificación por la fe sola, que los sacramentos, supuestas las disposiciones requeridas en el sujeto que los recibe (29), producen la gracia *ex opere operato* (30). Los reformadores se opusieron a este punto de la fe porque pensaban equivocadamente que siguiendo esta concepción los sacramentos se imponían a Dios, y que esto comprometía la libertad de Dios que dispensa su gracia según su beneplácito. Pero en este caso se trata de una concepción radicalmente falsa de lo que pretende ser el sacramentalismo católico, aunque sea preciso conceder que ciertas prácticas sacramentales populares, del tiempo de Lutero, no suponían una noción muy exacta y liberadora de los sacramentos de la Iglesia. Pero no se juzga la ideología de una Iglesia en materia de fe por sus deformaciones populares. Por otra parte, en el ambiente de esa misma Edad Media menospreciada aparece muy claramente el sentido profundo, cristológico, de la eficacia sacramental *ex opere operato*. Santo Tomás que no cree ya necesario el emplear en la *Suma* esta terminología, la admitía sin embargo en sus obras de juventud, y se ve ahí que este término era perfectamente ajeno a toda magia y a toda disposición arbitraria de la gracia de Dios por el hombre. Negativamente, el *ex opere operato* sacramental significa que esta

(28) Literalmente esto significa «por el hecho mismo de que el rito sacramental se pone (válidamente)», por consiguiente «en virtud del rito». Lo que esto implica, se expone en las líneas siguientes.

(29) Denzinger, 849.

(30) Ib., 851 y 894.

gracia no depende de la santidad del ministro, y que la fe del sujeto no se apodera de la gracia: Cristo queda soberanamente libre e independiente frente a todo mérito humano. Positivamente, el *ex opere operato* significa que nos encontramos ante un acto del mismo Cristo. *Ex opere operato* y «eficacia a partir del misterio de Cristo» significa la misma cosa (31).

La auténtica concepción católica de la fuerza salvífica contenida en los sacramentos resulta todavía más clara por lo que hemos dicho. Los sacramentos son el misterio cultural santificante del mismo Cristo que se hace visible en la Iglesia, de su culto filial que es infaliblemente escuchado e implica el don efectivo de la gracia. Este vínculo infalible se expresa, respecto de los sacramentos, por las palabras *ex opere operato* o «por la eficacia del rito». ¿Por qué es esto así? Porque en el acto simbólico ritual de la Iglesia, por una parte se sacramentaliza visiblemente la oración cultural de Cristo, y por otra parte se realiza de manera visible el don efectivo de la gracia, que sigue infaliblemente a esta oración. Se trata, pues, aquí del misterio de culto santificante de Cristo *hecho visible* por el rito; se trata por consiguiente de la Encarnación, del ofrecimiento concreto de la voluntad de gracia gratuita de Dios en Cristo. Se confunden las cosas cuando se afirma que los sacramentos se imponen a la gracia y que ésta perdería su gratuidad merced a ellos. La libertad de la benevolencia divina queda absolutamente intacta. Porque, concretamente, los sacramentos son la señal exterior de la benevolencia divina frente a un hombre en particular: el sacramento es precisamente esa benevolencia divina. Evidentemente esta concepción católica supone la fe en el misterio de la misma Iglesia, y por consiguiente en la institución de los sacramentos

(31) Ver *De sacraménte heilseconomie*, pp. 642-646.

por el mismo Cristo; de lo contrario un acto de la Iglesia no podría ser jamás aquello que hace visible una señal personal de amor de parte de Cristo en el sentido de un don efectivo de gracia, y sólo entonces un acto humano pretendería de hecho, por propia iniciativa, apoderarse de la gracia. Sin embargo, supuesto el misterio de la Iglesia instituido por Cristo (y los reformados van llegando cada vez más a la comprensión de la Iglesia como dato bíblico), todo reproche de captación de la gracia por el hombre pierde su fundamento. Por consiguiente, puesto que los sacramentos *son*, el misterio de culto de Cristo siempre escuchado por el Padre, aunque oculto bajo el velo eclesial, producen por sí mismos infaliblemente (32) es decir, *ex opere operato*, la gracia.

Lo que en efecto ha dado ocasión a tantos reproches contra el sacramentalismo católico en su tesis del *ex opere operato*, constituye por el contrario su misterio más íntimo: la sacramentalización eclesial del misterio redentor de la Trinidad en Cristo. El misterio de culto santificante de la Iglesia es (bajo cierto aspecto, indicado por el signo exterior) el misterio *sacramental* de Pascua y Pentecostés que se dirige personalmente mediante la Iglesia y en ella hacia el sujeto que lo recibe. Como misterio de culto que implora la gracia redentora *ex opere operato* para el sujeto, el sacramento se refiere a la relación filial de Cristo con el Padre. Como misterio de gracia que concede de hecho al sujeto *ex opere operato* la gracia solicitada, el sacramento

(32) Es esto lo que no hay que perder de vista. Sin embargo el hecho de insistir en la eficacia cultual (demasiado tiempo menospreciada en la doctrina sacramental), no debemos minimizar la causalidad instrumental salvífica de los sacramentos. Los dos aspectos son auténticos. Hagamos notar al mismo tiempo que la causalidad cultual que atribuimos también a los sacramentos es algo completamente diferente de la causalidad llamada *moral* que Franzelin les atribuye «a causa de su dignidad intrínseca».

se refiere a Cristo en cuanto coprincipio del Espíritu Santo. La Iglesia, cuerpo terrestre del Señor cuyo cuerpo celeste, es el signo permanente del misterio de Pascua y Pentecostés, es en sí mismo el signo terrestre de ese misterio. Se sigue pues que partiendo del misterio de Cristo, tanto el Hijo como el Espíritu Santo, en su distinción dentro de la unidad trinitaria, desarrollan parte activa y propia de cada uno en los sacramentos, y que este conjunto está dominado por la iniciativa universal del Padre, *a quien* la Iglesia dirige su oración sacramental en unión con Cristo, y *de quien* procede, mediante el Hijo y en el Hijo la espiración o procesión eterna del Espíritu Santo. En el hombre Jesús, segunda persona de la Trinidad, estas relaciones divinas se revelan y realizan en favor nuestro. De este misterio, expresado en términos humanos de redención, el cuerpo glorioso de Jesús es el signo *celeste*, del que la Iglesia, cuerpo *terrestre* del Señor, comunica entre nosotros la visibilidad terrestre hasta su aparición corporal en la parusia.

Todo esto no significa en modo alguno que, bajo el aspecto de culto, los sacramentos no sean sino la obra del Hijo de Dios y no la del Espíritu Santo; porque nosotros no podemos siquiera dirigirnos a Cristo en la fe si no es en virtud de su Espíritu que clama en nosotros: «Padre». Ni, por otra parte, que la santificación sacramental se debe exclusivamente al Espíritu Santo sólo, porque cuanto realiza el Espíritu Santo ha recibido del Padre por el Hijo. Dentro de la unidad de esta actividad sacramental las tres divinas Personas, en su unidad y distinción, realizan una obra única y distinta. De esto se seguirá, ya lo veremos más tarde, que en Cristo la gracia sacramental es trinitaria.

Este doble aspecto de los sacramentos, es decir, en primer lugar, la impetración cultural de la gracia por el mismo Cristo, impetración a la cual la Iglesia une

su oración y en la que expresa ella asimismo su culto ritualmente; en segundo lugar, el don efectivo de la gracia pedida, este doble aspecto nos permite comprender mejor que la «substancia» de un sacramento comprende siempre dos elementos: una *epiclesis* en forma de oración (in forma deprecativa), es decir, una imprecación por la que suplicamos al Padre en virtud del Espíritu y en unión con Cristo, y un *don afirmativo* (in forma indicativa). Los dos elementos están siempre presentes, aun cuando no se presenten ya, lo que sucedía sobre todo en otros tiempos, como dos elementos rituales separados en la liturgia. El único elemento central (ya se trate de la forma expresa de una epiclesis, o de una fórmula exclusivamente afirmativa) comprende en cada caso ese doble *significado*, que con demasiada frecuencia por desgracia hemos perdido de vista, por la reducción del núcleo sacramental a un solo elemento de toda esta liturgia ampliamente desarrollada. Se puede acaso lamentar que, por lo menos en la liturgia occidental, la formulación litúrgica contraiga muchas veces este núcleo sacramental en una fórmula indicativa (como elemento esencial del sacramento), mientras que la epiclesis o forma deprecativa, disimulada acá y allá pero realmente presente en el conjunto litúrgico, queda las más de las veces rebajada al rango de una ceremonia accesorio lo que, equivocadamente, es cierto, podría favorecer la concepción jurídica de los sacramentos. Cuando la Teología enseña por consiguiente que, puesto correctamente el signo exterior, el rito opera la gracia por sí mismo o *ex opere operato*, no podemos olvidar el profundo misterio cristológico y trinitario que profesamos con ello: es decir que, puesta la oración humana del Hijo de Dios elevado, que está sacramentalizada en y mediante un acto religioso auténticamente eclesial entre nosotros, el Padre de las misericordias nos concede en

efecto en este sacramento la gracia en virtud de la misión del Espíritu por Cristo.

D. LA VISIBILIDAD ECLESIAL DE LOS SACRAMENTOS: «LOS SACRAMENTOS CONFIEREN LA GRACIA QUE SIGNIFICAN»

Lo que precede muestra de manera inmediata el vínculo que existe entre el valor de signo de los sacramentos y su eficacia salvífica, o como se dirá en la tradición posterior, que el sacramento es un *signum efficax gratiae*, es decir, un signo que confiere efectivamente la gracia que simboliza (33). Del mismo modo que el signo salvífico permanente que es el cuerpo celeste de Cristo comunica lo que significa en la actividad corporal salvífica del Señor y mediante ella (34), así también el cuerpo terrestre del Señor, la Iglesia, comunica la gracia que significa en los sacramentos, ya que ese cuerpo es sacramentalmente idéntico al cuerpo celeste de Cristo. No se trata aquí, es cierto, del sacramento original que está unido personalmente al Hijo de Dios (35), sino de sacramentos particulares (36); ahora bien estos sacramentos particulares son actos *personales* del Cristo celeste en manifestación eclesial. Son, pues, en visibilidad eclesial («signo»), el acto de Redención eternamente actual («causa de gracia») de Cristo en cuanto se dirige personalmente a un hombre determinado. Ya que son «signo» de este acto salvífico, producen la gracia. Porque *son* en visibilidad sa-

(33) «(Sacramentum) continet gratiam quam significat, et (eam) non ponentibus obicem... confert», dice el Concilio de Trento (Denzinger, 849).

(34) En este sentido Santo Tomás llama a los «misteria carnis Christi» signo y causa de salvación, por ejemplo en su *Compendium Theologiae* c. 239; 227-228 y en la *Suma Teológica* III., q. 56, a. 1, ad 4.

(35) «Sacramentum coniunctum».

(36) «Sacramenta separata».

cramental ese acto salvífico, los sacramentos producen la gracia. El signo efectivo de la gracia indica por consiguiente que la gracia viene de manera visible, y no sólo que se produce un fenómeno «de pura interioridad».

Si consideramos, pues, los sacramentos *desde abajo*, podemos decir: son la actividad simbólica, cultural, específica, de una comunidad religiosa determinada, a saber, la Iglesia, en la cual el Cristo celeste realiza por la misión del Espíritu un misterio más profundo. Así considerado, el acto simbólico de la Iglesia («signo») está cargado de la virtud divina propia del acto salvífico de Cristo. Si consideramos los sacramentos *desde arriba*, es decir, partiendo del acto salvífico celeste que Cristo sacramentaliza en un acto de la Iglesia, y por consiguiente como un acto simbólico personal de Cristo por mediación oficial de la Iglesia, se nos presentan inmediatamente como la visibilidad eclesial de la voluntad de Redención de Cristo frente al sujeto que recibe el sacramento. Los sacramentos son esa voluntad salvífica bajo una forma eclesial visible y palpable. Son el don actual de la gracia que se apodera de nosotros de manera visible, histórica. El signo mismo hace presente el don actual de gracia. No es que el signo, en cuanto signo pueda tener una eficacia real: es lo contrario, el don de la gracia lleva consigo su visibilidad propia; se hace presente de manera visible (por consiguiente en un signo) y actúa en una presencia visible. Es cierto que se hace visible en una corporeidad tomada de este mundo, más precisamente en un acto humano (el acto del ministro de la Iglesia). En efecto, nos encontramos ante dos realidades: un acto de Cristo y un acto personal del ministro, pero, en la línea de la sacramentalidad o de la actividad de signo, el acto humano es personalmente un acto de Cristo, el sumo sacerdote. No podemos hacer otra cosa mejor que designar con Santo Tomás esta unidad en la dualidad

como una causalidad salvífica eficiente e instrumental, y eso sin el menor trazo de fisicismo: eficiencia de gracia del mismo Cristo en un acto eclesial y mediante el mismo como sacramentalización del acto salvífico de Cristo. Así, por ejemplo, en el bautismo, la ablución corporal por la Iglesia es la gracia de purificación divina en visibilidad terrestre. Si, pues, consideramos el «signo» en su auténtica dimensión antropológica, hemos hablado ya de causalidad eficiente desde el momento en que hemos hablado de signo: porque «signo» significa en este caso que se hace presente una actividad que comunica gracia. Formalmente, el valor de signo y el valor de eficiencia siguen siendo completamente distintos (y el haberlos subrayado es una adquisición definitiva de la escuela tomista, y es imposible que la eficiencia se degrade en lo que Billot llamó la eficacia de signo). Pero por otra parte, no se puede dejar de considerar en primer término el signo constituido en signo de pleno valor antropológico, para cargarlo a continuación, en segunda instancia, podría decirse, de una virtud sobreañadida. Esto parecería fisicismo. Debemos decir que, como elemento simbólico del acto de Cristo, la ablución corporal del bautismo es más de lo que es en el plano puramente humano: es en efecto el don mismo de gracia en la visibilidad concreta, la exteriorización de una interioridad. Por su naturaleza, se trata de un dato antropológico. Debemos pues decir: como elemento de la actividad simbólica de Cristo en la Iglesia y por ella, el sacramento es salvífico *porque* es signo, en el sentido antropológico de la palabra (y no sólo por tanto como referencia a una realidad ulterior). (Significando causant, decía ya Santo Tomás) (37). Creemos sin embargo que el

(37) De veritate, q. 26, a. 4, ad 13; Suma Teol., III, q. 62, a. i ad. 1.

término, «causalidad de símbolo» (38) es *en sí* insuficiente respecto de los sacramentos. Si este término parece adecuado para explicar los actos simbólicos inmediatos del mismo Cristo (por ejemplo de Cristo en la tierra), no es indicado para explicar los actos simbólicos de Cristo en un acto de la Iglesia y mediante un acto de la misma. Ya que el cuerpo de Cristo es el elemento real que hace visible su interioridad *humana* y pertenece así hipostáticamente a la persona del Hijo de Dios, es difícil utilizar el término de «instrumentalidad» respecto del elemento corporal, encarnado, de su acto humano (39). La «naturaleza» humana en efecto no es un instrumento de la persona humana, sino su modo de *ser* o su contenido. Así la Humanidad (corporalmente espiritual) de Cristo es un modo de ser del mismo Hijo de Dios. Pero sucede algo diferente con los actos simbólicos eclesiales de Cristo. En efecto, en su realidad humana, el acto simbólico de la Iglesia es una cosa realmente «separada» de Cristo, pero que de todos modos se identifica sacramentalmente (y por tanto en este caso en una *enajenación* pregnante) con el cuerpo celeste activo de Cristo. Pero en ese caso también la *instrumentalidad* recibe su significado preciso (sacramentum separatum). Podemos expresar del mejor modo la unidad antropológica orgánica del signo y de la causalidad instrumental eficiente salvífica con el término de *causalidad simbólica instrumental*.

Podemos explicarlo como sigue. El acto interior de voluntad de un hombre frente a otro hombre no se convierte en una realidad plenamente humana al dirigirse al otro, sino cuando se expresa en un acto ex-

(38) Ver L. Monden, *Symbooloorzakelijkheid ais eigen causaliteit van het sacrament*, en *Bijdragen*, XIII, 1952, pp. 277-285.

(39) Santo Tomás mismo ve la dificultad cuando, al hablar de instrumentalidad, la matiza en el sentido de «*instrumentum Coniunctum*».

terior. La intención humana que se dirige a otro no recibe la plenitud de su significado sino en el gesto expresivo. En cuanto hombre, Cristo es mediador entre el amor de Dios y nosotros. Su mediación se lleva a cabo por consiguiente mediante actos humanos, es decir, en virtud de la intención salvífica llena de amor que se realiza plenamente en un gesto expresivo de amor. El gesto expresivo propio, inmediato, del amor salvífico de Cristo es su cuerpo glorioso, signo que se perpetúa en la eternidad de la Redención victoriosa. Ahora bien, Cristo quiere dar visibilidad a esa expresión celeste de amor, en el ámbito de nuestra vida terrestre y de nuestros encuentros terrestres, mediante los sacramentos de la Iglesia. Tampoco nosotros, los hombres, empleamos sólo nuestro cuerpo para expresar nuestras intenciones espirituales. Por nuestro cuerpo, estamos en un mundo terrestre, que, en y por la actividad humana, se convierte en una prolongación de nuestra humanidad. De este modo las cosas materiales llegan hasta nosotros tomadas de un mundo que es exterior a nosotros, y, por medio de nuestra corporeidad se humanizan, es decir, que en unión con nuestro cuerpo se convierten en una expresión de nuestras intenciones espirituales. Algo semejante tiene lugar en Cristo que, mediante su cuerpo glorificado toma elementos materiales de nuestro mundo humano, y los asume en una unión dinámica con su cuerpo glorificado activo. Pedimos perdón por una comparación entre esta acción sacramental y el jazz contemporáneo, pero puede ser que este complejo se sugiera más claramente por la imagen de un músico encargado de la batería. Toda la corporeidad de este músico se extiende a los instrumentos que tiene en torno a sí y con los cuales ejecuta la música, de modo que, si hay en estos instrumentos como una participación dinámica en la expresividad del movimiento rítmico, no hay sin embargo

sino un solo movimiento total, que parte de la intención espiritual musical del músico y que se extiende, por el ritmo del cuerpo, desde las manos que baten y los pies que mueven, al conjunto multiforme de los gestos. De una manera semejante la voluntad salvífica celeste de Cristo constituye, mediante su cuerpo glorioso, una unidad dinámica con el gesto ritual y la palabra sacramental del ministro que tiene la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Sólo cuando el amor de un hombre se expresa en un gesto que habla e invita, por el que me resulta posible entrar en ese amor, sólo entonces me veo confrontado con ese amor que se dirige hacia mí. El ramo de flores que envió por medio de una agencia a unos amigos que se casan en el extranjero es para ellos la presencia concreta de mi simpatía y de mi amistad. Es la trasposición de mi amor, es mi amor en una manifestación visible. Sucede lo mismo pero en medida infinitamente superior, con los sacramentos. Porque la señal de amor que nos ofrece Cristo, no se ha «cosificado» en este caso. No se trata sólo de la referencia a un amor ausente, que se vuelve presente hasta cierto punto en virtud de esa referencia. La manifestación sacramental de amor constituye una unidad viviente con la voluntad salvífica celeste y humana de Cristo que, siendo un acto personal de Dios Hijo, trasciende —aun cuando lo haga en una manifestación humana— el tiempo y el espacio, y por esa razón se encarna, en el sentido literal de la palabra, en el rito exterior como el alma en el cuerpo.

Partiendo de ese hecho la unidad del sentido sacramental y del don sacramental de gracia resultan claras. En el encuentro humano, la expresión visible del amor es una invitación y un ofrecimiento, no la causa de una realidad física. El amor se da libremente y debe ser aceptado libremente. El gesto expresivo de amor invita, pide, solicita; se trata de un ofrecimiento.

Ese gesto de amor surte cierto efecto. No se trata sólo de un signo de amor, es un signo que acapara. La fuerte presión de un apretón de manos provoca una presión correspondiente. Dentro de los límites de influencia que un hombre puede ejercer sobre otro, el gesto expresivo de amor es un «signo eficaz» un signo que produce lo que significa.

Tengamos en cuenta que Cristo es realmente hombre. Durante su vida terrestre, su amor salvífico se expresaba dentro de la dimensión de actos expresivos humanos. Cristo sigue siendo hombre, también ahora en el cielo. Su voluntad salvífica viene a nuestro encuentro, en un gesto expresivo y que le es personal, aun cuando sea a través de su cuerpo místico que vive en la tierra. El sentido antropológico de la eficacia del gesto expresivo de amor conserva toda su fuerza. Pero adquiere una profundidad insospechada, por el hecho de que el que lleva a cabo el gesto de amor es Dios, el Hijo, aun cuando lo lleve a cabo en forma humana. Si el gesto invitante de amor humano que se dirige hacia nosotros participa de la relatividad y de la impotencia de una influencia en una persona siempre superficial, incapaz de llegar hasta el núcleo de nuestra libertad, el gesto de amor de Cristo, acto humano que es personalmente acto del Hijo de Dios, penetra hasta lo más profundo de nuestra libertad, que se abre a El. Su gesto de amor humano es capaz de despertar en efecto la respuesta de amor. Subsiste el carácter de invitación, que no quiere forzar la libertad. Pero aquí se trata de una invitación *divina*, en forma humana, que, en el hombre de buena voluntad alcanza infaliblemente su objetivo. Así el encuentro es, en su conjunto, obra de la gracia, y, a pesar de esto, implica la respuesta personal del hombre que es en sí misma gracia. Se trata de un encuentro que supera todas las fuerzas humanas, encuentro que no sería en modo al-

gundo posible si Dios que se dirige hacia nosotros, no nos elevara interiormente a un nivel ontológico superior. Precisamente porque el gesto de amor expresivo de Cristo despierta en nosotros la respuesta, realiza en nosotros la base existencial a partir de la cual, permaneciendo en nuestra naturaleza humana, podemos realizar el acto teologal del encuentro con Dios en un abandono de fe y de amor. Cuando consideramos cuánto pueden influir en nuestra vida una mirada o una sonrisa humana, que pueden transformarnos en hombres que, partiendo del don de amor que llega hasta nosotros a través de un gesto de amor, vuelven a comenzar una vida nueva y parecen poseer energías que antes no tenían, podemos comprender cómo puede transformar nuestra vida una sonrisa de Dios que se manifiesta en el rostro del hombre Jesús, una mirada del Hombre Dios fijada en nosotros. He ahí lo que son los sacramentos: ¡una expresión de amor del Hombre Dios con todas las consecuencias que implica!

3. Perspectiva septiforme eclesial del único misterio de la Redención

El acto salvífico personal de Cristo se hace presente en un acto simbólico eclesial, y se presenta de una manera diferente en cada sacramento, de acuerdo con el sentido particular de la simbólica sacramental septiforme. Esto es propio de la estructura de la actividad simbólica del hombre. El sacramento no es la Redención sin más, sino el acto de Redención en cuanto orientado hacia una necesidad de redención particular, humana y eclesial, diferenciada según los siete sacramentos (siempre teniendo en cuenta el carácter universal del sacrificio sacramental de la eucaristía). El signo exterior indica pues la manera cómo Cristo se hace

presente en cada uno de los sacramentos, actuando en virtud del acto salvífico eternamente presente. Porque el aspecto exterior del sacramento es la manifestación de ese acto salvífico e indica por consiguiente la manera como está presente ese acto salvífico. El sujeto creador del símbolo determina libremente el significado de la expresión de su acto. En ese caso, es el mismo Cristo, de manera que la Iglesia no puede comprender sino *por la fe* la manera septiforme según la cual está sacramentalizado el acto salvífico de Cristo.

Nos encontramos, pues, por decirlo así, ante una primera función delimitante de la presencia puramente sacramental del acto celeste salvífico operado por Cristo, por oposición a la eucaristía en la que este acto salvífico se hace presente realmente como tal, y por consiguiente también al modo de sacrificio.

4. Presencia sacramental de Cristo en el sujeto que lo «recibe»

Si dejamos de lado por ahora el caso de la eucaristía en cuanto sacrificio, debemos añadir una segunda función limitadora, basándonos en la estructura propia de la actividad simbólica. El sacramento es esencialmente un acto salvífico de Cristo que se realiza en un sujeto determinado, de manera que éste es un elemento integrante y esencial de la definición misma de sacramento. Este aspecto ha sido justamente subrayado por G. Söhnngen y L'Monden, en reacción contra las objetivaciones exageradas de O. Casel. Pero se trata de ver cómo se explica e interpreta esta realidad. La explicamos de la manera siguiente.

En la cruz el Hombre-Dios ha ofrecido su Redención a todos los hombres sin excepción. Todavía en la actualidad, por consiguiente, el sacrificio de la cruz en

su contenido de misterio sigue interesando a todos los hombres, cada uno en particular y personalmente considerado. Precisamente, esta relación personal del acto salvífico de Cristo con un hombre determinado queda expresado por el sacramento. La naturaleza propia de la sacramentalización del acto de la Redención eternamente actual, en un acto simbólico eclesial que se dirige esencialmente a un sujeto determinado, muestra que la presencia sacramental de ese acto salvífico se orienta esencialmente hacia el sujeto que recibe. El hecho de dirigirse a tal hombre determinado pertenece por tanto a la misma esencia de los sacramentos, los cuales suponen en efecto, la «Redención objetiva» y tienen por objeto hacer participar a los hombres, persona por persona, de esta Redención. Presentado ya de acuerdo con el significado limitador del signo sacramental exterior, el acto de Redención eternamente actual se hace pues presente activamente en el sacramento en cuanto orientado o canalizado hacia el sujeto receptor.

En cuanto acto salvífico personal de Cristo en su Iglesia y por medio de ella, el sacramento es, en consecuencia, un ofrecimiento personal del Cristo viviente dirigido a un hombre determinado. El sacramento es la señal de una aproximación iniciada por Cristo hacia un hombre determinado, la manifestación sensible de su voluntad de encuentro. De la sacramentalidad de esta economía de gracia, en la que la gracia nos viene de la Iglesia de manera visible, se sigue igualmente el carácter de seguridad humana, que es propio de la gracia sacramental por oposición a la gracia extrasacramental: el mismo sacramento es en efecto la señal exterior inequívoca del hecho de que Cristo quiere realmente dar su gracia a tal hombre que recibe el sacramento, y de que se la da de hecho si el sujeto se abre a ello interiormente.

El aspecto de realización en un sujeto determinado entra pues en la esencia del sacramento válido, y se da incluso en el caso en que éste sea sin embargo infructuoso. El contacto específico con la *visibilidad* de la Iglesia santificante queda realizado. Y este contacto produce por sí mismo, salvo oposición del sujeto, el don de la gracia. El sacramento es pues el signo, o la visibilidad, no del acto salvífico de Jesús considerado en sí mismo, sino del acto de Jesús que se dirige concretamente a este hombre (40). Los sacramentos son los signos del acto de Redención de Jesucristo en su aplicación concreta a un hombre determinado. Por esta razón todo sacramento válido, aun cuando sea (quizá temporalmente) infructuoso para el sujeto receptor, a causa de ciertas disposiciones internas de éste, conserva siempre cierta fecundidad. Aun entonces, no es un signo vano, sino una impetración sacramental de Cristo y de su Iglesia en favor del sujeto que los recibe. Sobre esta base el sacramento puede «revivir», como suele decirse. Pero si a esta fuerza de impetración cultural de Cristo y de su Iglesia, se añade la fuerza de impetración personal del sujeto receptor, de manera que el signo exterior no implique ficción alguna respecto de las disposiciones internas, el signo exterior se convierte por el mero hecho en don efectivo de gracia, y por consiguiente se realiza el sentido pleno del «signo». Porque en ese caso, el sacramento es realmente la manifestación exterior de lo que se realiza en esta aplicación al hombre del acto salvífico de Cristo, en el sacramento y mediante él. Entonces el sacramento es sin más «signo auténtico», un signo que no es bajo

(40) Así lo formulaba ya Santo Tomás: «In hoc quod (sacramentum) significat rem significantem (es decir la Pasión Redentora de Cristo) oportet quod significat effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante prout est *causa sanctificans*». Suma Teol., III, q. 60, a. 3 ad 2; (Ver *De sacramétele heüseconomie*, I, p. 145)

ningún aspecto engañoso, y que por esa razón puede actuar *ex opere operato*.

Asimismo desde este punto de vista, O. Casel se equivocó en su tesis de una especie de presencia a modo de misterio objetivada. La presencia en misterio del acto de Redención eternamente actual de Cristo, y por tanto de todos los misterios de su vida en su contenido duradero, es por el contrario esencialmente una presencia activa de ese acto salvífico en cuanto se refiere a un hombre determinado. No se realiza en este caso plenamente la presencia, a no ser que sea *recíproca* y se hace encuentro en el sacramento fructuoso. Sin embargo, la recepción que es sólo válida de un sacramento sigue siendo un acto salvífico personal de Cristo en medio de su comunidad eclesial, y en cuanto dirigido a un hombre determinado. Esto muestra que si no se realiza un sacramento, en el pleno sentido de la palabra, sino en el «sacramento fructuoso», el sacramento infructuoso pero válido es no obstante una oración cultual auténtica de Cristo y de su Iglesia en favor del sujeto que lo recibe, y por consiguiente una presencia de un hecho celestial salvífico en el mundo. Basta que el sujeto acepte esta presencia por la fe.

CAPITULO III

EL CARÁCTER ECLESIAL DE LOS SACRAMENTOS Y SUS IMPLICACIONES

Los sacramentos son un acto personal salvífico, realizado por Cristo celestial en su Iglesia y por ésta. Para que este acto simbólico sea realmente *eclesial*, y por consiguiente para que haya auténtica sacramentalización y a la vez válida del acto celestial salvífico realizado por Cristo, son necesarias cuatro condiciones básicas (aunque haya más para unos sacramentos considerados en sí mismos): 1) por parte de la actividad de símbolo, la doble estructura litúrgica; 2) por parte del ministro de la Iglesia, la «intención de hacer lo que hace la Iglesia»; 3) por parte del sujeto que recibe, la intención de recibir el sacramento; 4) fundamentalmente, la institución de los sacramentos eclesiales por Cristo. Como este problema ha sido ampliamente desarrollado en la primera parte de nuestra obra *De sacraménte heilseconomie* podemos tratarlo brevemente aquí, si bien presentaremos ciertos matices nuevos.

I. LA ESTRUCTURA LITÚRGICA DOBLE DE LOS SACRAMENTOS: «SACRAMENTO Y PALABRA»

1. **Visión histórica de la toma de conciencia de la acción litúrgica y de la palabra litúrgica**

Desde la Edad Media se habla de la «materia» y «forma» de los sacramentos, como de dos partes consti-

tutivas del signo sacramental externo. Esta idea procede de una reflexión acerca de la estructura que se constata de hecho en la práctica sacramental de la Iglesia. Ya en la Escritura, encontramos acciones litúrgicas (tales como la ablución del agua, la imposición de manos, la unción de enfermos, la fracción y distribución del pan eucarístico) que van acompañadas de una oración o de unas «palabras». A partir de ese momento, la patristica concibe el sacramento como compuesto de un elemento terrestre y de otro celeste, composición que se expresaba externamente por un acto ritual y una impetración o epiclesis. Los sacramentos (se pensaba sobre todo en el bautismo, en la confirmación y en la eucaristía) se consideraban como compuestos de «materia y espíritu»: de un elemento o cosa (agua, aceite, pan, imposición de manos) y del *Pneuma* del *Logos* que desciende sobre el elemento material en virtud de una epiclesis. *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (i): ésta era la fórmula concisa de San Agustín. «Se añade unas palabras a un elemento, y resulta un sacramento». Estas palabras son una profesión de fe, un *verbum fidei*, es decir que constituyen la proclamación de las palabras del mismo Cristo, presentadas por el Evangelio o la Buena Nueva, aceptadas con fe en la Iglesia y por la Iglesia, y profesadas en un *verbum fidei* o palabra de fe en la acción sacramental. En los sacramentos, la patristica atribuye un valor superior a esta palabra de fe, respecto al elemento.

Esta palabra y este elemento de la patristica darán lugar más tarde a la «materia» y «forma» de los sacramentos en el tiempo de la alta escolástica. Esta concepción orientada de manera un poco diferente, no pierde su contenido patristico profundo sino más tarde. En la patristica, se trataba directamente de una composición

(i) *In Evangelium Joannis*, Tr. 8o, 3 (P. L., 35, col. 1840).

mística: el cielo y la tierra colaboran en el sacramento. En la escolástica por el contrario (al menos desde la época que se extiende entre Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo), se trata más bien directamente de los elementos constitutivos del signo sacramental externo (2). La *palabra* y el *elemento* (cosa o acción) se consideran como los elementos constitutivos sin los cuales el signo sacramental externo no está presente. Estos dos elementos juntamente constituyen ahora lo que se llama la «substancia del sacramento». Incluso antes de que el hilemorfismo aristotélico ejerciera su influjo en este terreno (3), estos dos factores fueron ya llamados accidentalmente *materia* y *forma*. Cuando este empleo corriente, no aristotélico, de la «materia» y de la «forma» sacramentales entra en contacto con la terminología semejante del hilemorfismo entre los aristotélicos de la primera mitad del siglo trece, estos términos sacramentales tomaron con toda naturalidad un matiz aristotélico (4). Entonces se comprenden las co-

(2) «Quoniam de verbis audibilibus et speciebus visibilibus ipsum sacramentum, i. e. sacrae rei signum, perficitur» escribe ya Geroch de Reichersberg antes de 1169. Ver *De sacraménte heilseconomie*, I, p. 367.

(3) El hilemorfismo es la doctrina de Aristóteles según la cual todo ser corporal está compuesto esencialmente de una «materia», principio de indeterminación, y de una «forma», principio de determinación o perfección; la «forma» de ser y la «materia» constituyen juntamente la «substancia» de un ser corporal.

(4) *Materia* tiene aquí simplemente el sentido de «elemento»: agua, pan, aceite, etc. *Forma* tiene el sentido general de «forma externa». Tanto la acción litúrgica como la palabra litúrgica podían pues llamarse *forma*, y así nacieron los términos técnicos de *forma verborum*, forma exterior de la palabra sacramental, *la forma* posterior de los sacramentos, y por otra parte la *forma facti*, la materia propiamente dicha de la terminología posterior. Ver *De sacraménte heilseconomie*, p. 368-369 y D. van den Eynde, *The Theory of the Composition of the Sacraments in early Scholasticism*, en *Franciscan Studies*, XII (1952), pp. 1-26.

sas de la manera siguiente: del mismo modo que en el mundo material la forma esencial y la materia constituyen una substancia corporal, del mismo modo la substancia del signo sacramental está constituida por un elemento indeterminado (el acto ritual o el «elemento»), y por un principio de determinación (la fórmula litúrgica) por el que la indeterminación de la acción se concretiza ulteriormente. La palabra litúrgica desempeña la función de forma. Desde ese momento, la escolástica se sirve del hilemorfismo como del principio de inteligibilidad partiendo del cual va a definir los núcleos esenciales del signo sacramental. Poco a poco ese principio va a jugar el papel de un principio de deducción y se olvidará el carácter primitivo de esa terminología, que era más bien el de una comparación (5).

Este breve esbozo histórico muestra que el «hilemorfismo sacramental» no era sino un auxiliar transitorio, contingente, el ropaje de un dato tradicional más profundo, es decir, de esta acción sacramental vinculada a una profesión de fe o a una impetración, la cual posee en cierto sentido más valor que la acción litúrgica. A partir del siglo quince, esta terminología hace su aparición incluso en los documentos oficiales de la Iglesia (6). La Iglesia no quería sin embargo ligarse a esta terminología, pero no hacía otra cosa que adaptarse, como lo decía ella misma, al uso teológico general de la época (7). No veía en esto sino un medio adecuado de expresión.

(5) Por eso dice Santo Tomás: «In sacramentis verba se habent *per modum* formae, res autem *per modum* materiae» (III, q. 60, a. 7), «et ideo ex verbis et rebus fit *quodammodo* unum in sacramentis, *sicut* ex forma et materia» (III, q. 60, a. 6, ad 2).

(6) Ver *De sacraménte heilseconomie*, pp. 388-391.

(7) Cf., *Ib.*, p. 308.

2. Actividad de signo en la acción y en la palabra

¿En qué sentido son constitutivos internos del signo sacramental externo las acciones litúrgicas y la palabra litúrgica? Para comprenderlo, sería preciso seguir el desarrollo histórico del ritual externo de cada uno de los siete sacramentos. Hoy en día, las grandes líneas de esta evolución más o menos están fijadas respecto de los siete sacramentos. Si reflexionamos sobre el particular, he aquí lo que encontramos. En primer lugar, una acción litúrgica va siempre acompañada de una *oración* sacramental (en otros tiempos incluso explícitamente en forma de una oración; más tarde, al menos en el Occidente, bajo la influencia del hilemorfismo sacramental, y como consecuencia de una concepción más madura del papel instrumental del ministro y del sacramento mismo, y con mayor frecuencia en forma afirmativa). A continuación, la forma externa, tanto de la acción litúrgica como de la palabra litúrgica, sufre en el curso de la historia de la Iglesia profundas modificaciones. Cuando la Iglesia define en el Concilio de Trento que la substancia o la esencia de un sacramento es inmutable y no puede ser modificada por la Iglesia (8), cuando por otra parte los Concilios de Florencia (9) y de Trento (10), al igual que el Breve *Apostolicae Curae* (11) de León XIII dicen que la «esencia del sacramento está constituida por la materia y la forma», aparece claramente que esta

(8) Denzinger, n. 931. Ver *De sacramétele heilseconomie*. pp. 421-423, acerca del sentido que es preciso dar a la substancia sacramenti del Concilio de Trento.

(9) Denzinger, n. 695.

(10) *Ib.*, n. 895.

(n) Ver *De sacramétele heilseconomie*, p. 389.

esencia no puede situarse formalmente en la forma externa de la acción litúrgica y de la palabra litúrgica *tomada en si misma*, sino que se sitúa en ellas como elementos de la actividad eclesial por símbolos. La esencia del sacramento no consiste pues ni en la significación espiritual ni en la forma externa, sino en la significación *manifestada*, en otras palabras, en la significación espiritual en cuanto se manifiesta en la forma litúrgica. Inversamente, la esencia consiste a la vez en la forma exterior en cuanto que ésta participa de la significación espiritual del sacramento. Puesto que se trata de un acto simbólico de Cristo en su Iglesia y mediante Ella, la Iglesia no puede expresar en los sacramentos la significación espiritual sino por *su fe* en Cristo, y de este modo su fe es constitutiva del signo sacramental externo. Ahora bien, esta manifestación externa de la significación espiritual se realiza en una *acción* y en una *palabra* que son internamente aptas para expresar concretamente la significación sacramental. Suponiendo incluso que Cristo ha podido determinar por sí mismo explícita o incluso implícitamente la forma externa de tal o cual sacramento, por ejemplo el agua para el bautismo, el pan y el vino para la eucaristía, la forma externa del ritual puede, pues, dentro de los límites de la única exteriorización de sentido inmutable, experimentar toda suerte de variaciones y alternativas. Sólo en su significación y por consiguiente en cuanto hacen visible una actividad espiritual pertenecen a la esencia del sacramento las acciones y palabras litúrgicas.

3. La implicación de la palabra en la manifestación sacramental de la salvación

¿Por qué la forma externa visible de esta actividad de fe sacramental de la Iglesia debe incluir un doble

elemento: un acto acompañado de una palabra? Esta doble estructura posee, asimismo, sobre la base antropológica, un significado teológico formal.

Desde el punto de vista antropológico ya, la acción, la palabra y el silencio son elementos esenciales en la actividad simbólica humana. Todo ello constituye un lenguaje. Los gestos en sí mismos pueden ser expresivos hasta el punto de no requerir ya la ayuda de la palabra para significar algo: se trata de la pantomina. Puede suceder igualmente que la palabra explicativa preceda, siga, o acompañe exactamente a la acción simbólica, sin que esto perjudique a la unidad de simbolización, de modo que la intención espiritual se exprese por decirlo así en etapas. Puede suceder además que la carencia de determinación de un elemento de simbolización se defina ulteriormente por una segunda o tercera acción simbólica, o que quede subrayada en una ocasión subsiguiente por otras aplicaciones simbólicas. De este modo, un conjunto de símbolos, acompañado alternativamente de silencios profundos y expresivos, y de palabras explicativas, se desarrolla en un drama simbólico y misterioso, en el que sin embargo una sola intención fundamental llega gradualmente a su expresión perfecta. Nada se opone a que, en esta simbólica compleja y orientada hacia una significación única, haya un elemento simbólico culminante, que sintetice por decirlo así plásticamente la intención fundamental que penetra la totalidad y la exprese en una fórmula concisa, de tal manera que los demás elementos simbólicos parciales converjan hacia esa cumbre y manifiesten su significación, partiendo de ahí, en el interior del conjunto.

En el conjunto de la liturgia sacramental encontramos la misma estructura antropológica de la actividad simbólica propia de la sociedad humana. La significación sacramental, que no puede captarse sino por la fe

eclesial, es el elemento dominante y constitutivo de la actividad simbólica propia de la Iglesia. La palabra, por su naturaleza vehículo de un sentido expresivo y claro, puede tener con frecuencia un valor psicológico superior si se le compara con la acción, y por lo tanto puede desempeñar la función formal de factor explicativo.

Pero en todo esto surge igualmente una dimensión más profunda, teológica. La actividad simbólica sacramental, aunque realizada en la Iglesia y por Ella (teniendo por intermediario a su ministro), es original y fundamentalmente un acto personal del Kyrios, que es el Sumo Sacerdote propiamente dicho en el conjunto de la acción ritual. Lo que se expresa pues en primer lugar en la actividad simbólica de la Iglesia, es la *fides Ecclesiae*, la fe eclesial en el acto (eternamente actual) de Redención llevado a cabo por el Salvador. La oración que orienta los sacramentos eclesiales hacia el misterio de Cristo es fundamental. Por otra parte, la Iglesia actúa en todo esto como Cristo sacramental en su calidad de cabeza de la Iglesia: en sus sacramentos, la Iglesia, sierva de Cristo, nos confiere efectivamente la gracia de la Redención. La Iglesia antigua, y en nuestros tiempos la Iglesia oriental, íntimamente persuadida de que Dios solo es el autor de la gracia, se muestran más favorables a la forma deprecativa: «Que Dios te absuelva». La Iglesia occidental, convencida más bien de que desde el punto de vista sacramental ella es Cristo, dice: «Yo te absuelvo, yo te bautizo». Pero los dos elementos son esenciales y reciben asimismo su forma litúrgica en el conjunto de la ceremonia sacramental; incluso en Occidente, la forma deprecativa se ha conservado respecto de ciertos sacramentos en la fórmula principal y propiamente sacramental (por ejemplo en la extremaunción y en el orden según el ritual actual).

En esta perspectiva de la sacramentalización del acto personal salvífico realizado por Cristo en la Iglesia debemos situar el valor prioritario de la palabra de fe o del *verbum fidei*, incluso aun cuando ésta reciba una significación particular según sea la naturaleza propia de cada sacramento. En virtud de la palabra sacramental la actividad simbólica social, en parte religiosa en el plano humano en general, se integra en la Iglesia como sacramento de Cristo. La profesión de fe sacramental de la Iglesia hace por tanto de su acto simbólico un acto salvífico personal sacramentalizado de Cristo, y por tanto un sacramento. Para decirlo en términos claros: en la profesión de fe sacramental (deprecativa o declarativa) de la Iglesia el Cristo celeste puede hacer de un elemento terrestre o de un acto humano la expresión sacramentalmente visible de su acto salvífico celestial. En este sentido, la profesión de fe sacramental de la Iglesia es el principio informante o definidor frente a la actividad simbólica terrestre. En otras palabras, en virtud de la profesión de fe sacramental un acto de símbolo humano, terrestre se convierte en la prolongación y la presencia visible del acto salvífico invisible del Cristo celestial. Este es a mi parecer el sentido estrictamente teológico del dato tradicional según el cual la estructura externa del sacramento debe ser doble. Y asimismo la doble estructura litúrgica encuentra en esto su significación así como su extensión, o su limitación eventual.

Hallamos por tanto en los siete sacramentos, pero en miniatura, lo que constituye a la Iglesia como Iglesia: el *sacramento* o revelación de la realidad, y la *palabra* o revelación de la palabra. Cristo es nuestro Sumo Sacerdote en virtud de su manifestación sacramental salvífica y del mensaje de su palabra. La manifestación de la palabra es exigida intrínsecamente por la manifestación de la realidad, porque ésta es precisa-

mente la aparición de una cosa sobrenatural en el mundo natural. En esta palabra, la realidad salvífica aparece como revelada y comunicada a nosotros. La palabra pertenece pues a la constitución interna de la presencia entre nosotros de una realidad *sobrenatural* (12). Sólo a la luz de esto se puede juzgar del valor preciso en cuanto a la significación de la palabra sacramental. En oposición a la manifestación salvífica de Cristo sobre la tierra, en la cual la presencia de la realidad salvífica, que es Cristo, se nos revela en la palabra y se hace presente en ella, los sacramentos eclesiales se presentan más bien de tal manera que la palabra de fe sacramental de la Iglesia *opera en* el sacramento la manifestación salvífica del acto de Redención de Cristo. En virtud de una epiclesis, es decir, de una palabra o una oración en la que se invoca a Dios (13), el acto de Redención de Cristo se verifica en el acto simbólico de la Iglesia.

La significación sacramental de fe se exterioriza así en el sacramento de doble manera, de valor diferente: por la *acción litúrgica* que, gracias a la *palabra de fe sacramental*, se convierte en la aparición a modo de misterio del acto salvífico celestial realizado por Cristo.

A este respecto, si queremos hablar de la materia de los sacramentos, deberíamos más bien situar ésta en el simbolismo fundamental de los actos que se ponen, en el sustrato humano de esta actividad eclesial de símbolo. Un acto simbólico ritual natural, practicado ya con la mayor frecuencia por la Humanidad religiosa, se asume, a causa de su valor propio de significación, en una significación semejante pero prolongada de manera

(12) Ver asimismo K. Rahner, *Priesterliche Existenz*, en *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln, 1956, p. 291, en que el autor desarrolla esto en relación con la predicación sacerdotal.

(13) «Epiclesis» es una palabra griega que viene de epikaleo, es decir, invocar, llamar en ayuda, o como se dice muchas veces «hacer descender a Dios del cielo».

trascendental (y en este sentido completamente diferente), estrictamente eclesial, y así nace el sacramento cristiano como «sacramento de la fe de la Iglesia». A pesar de su semejanza con la actividad simbólica sacramental de toda la Humanidad, el sacramentalismo católico es sin embargo absolutamente único.

II. EL MISTERIO ECLESIAL DE LOS SACRAMENTOS

i. La necesidad de intención en el ministro de la Iglesia

Acto simbólico eclesial a manera de acto salvífico sacramental llevado a cabo por Cristo, el sacramento es por su naturaleza, no una «cosa», sino un acto humano, realizado por un hombre en nombre de la Iglesia y por consiguiente, a fin de cuentas, en nombre del mismo Cristo. Hemos dicho que el vínculo entre el acto simbólico terrestre de la Iglesia y el acto personal del Cristo celeste surge en el sacramento mismo por la fe de la Iglesia (14). Esto tiene lugar concretamente por parte del ministro que confiere el sacramento. En cuanto tal ejerce un acto ministerial, oficial, para el cual es mandatario y delegado por la Iglesia. Como acto humano, la administración del sacramento debe ser evidentemente un acto *intencionado*. En cuanto acto ministerial, exige que el ministro ejecute con puntualidad la intención de la Iglesia. De una manera o de otra, debe pues ejecutar voluntariamente la intención de

(14) «Huic causae (es decir la actividad de gracia del Redentor) *continuatur* sacramentum per fidem Ecclesiae quae et instrumentum refert ad principalem causam et signum ad significatum» (Santo Tomás, In IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 3).

Cristo y de la Iglesia en la realización del sacramento; de lo contrario, el rito que lleva a cabo no es el rito auténtico de la Iglesia; no es un sacramento, aun cuando se observe todo el ceremonial. La intención del ministro es pues necesaria para la *validez* de los sacramentos (15).

Pero la cuestión consiste en saber a qué debe referirse concretamente esta intención que constituye un acto humano en cuanto realizado ministerialmente por la Iglesia. Ordinariamente no se estudia este problema sino desde el punto de vista casuístico: ¿cuál es la condición mínima en cada caso para que el sacramento sea administrado válidamente? Esto tiene sin duda una gran importancia práctica. Teológicamente, sería necesario primeramente examinar cuáles son, desde el punto de vista dogmático, las condiciones de una administración perfecta de los sacramentos, y partiendo de ahí descender a los casos límites.

2. Función y carisma.—El caso ideal, exigido internamente por la esencia del misterio eclesial

Teniendo en cuenta la esencia de la Iglesia, que es gracia en una forma institucionalmente apostólica, la concesión eclesial de una función va siempre acompañada del don de una gracia. La Iglesia es en efecto un signo de gracia cargado de la realidad significada. En una «santa Iglesia» santificante, la función eclesíastica implica por sí misma infaliblemente la gracia santificante. Sabemos por otra parte que la ordenación sacerdotal, al conferir un carácter que habilita para una función, concede al mismo tiempo una gracia sacra-

(15) «Intentio est necessaria qua *copulatur* actus ille *fide Ecclesiae* tamquam actus particularis et actualis in ministranta (San Buenaventura, In IV, Sent., d. 6, p. 2, a. 2, q. 1).

mental. Esto pertenece a la esencia misma del misterio eclesial. Desde el punto de vista de Dios y de la Iglesia, el acto oficial eclesial y la santidad personal, así como la voluntad apostólica de santificación, son inseparables. Sólo por razón de disposiciones interiores malas, o de una oposición personal, puede haber ruptura entre el acto eclesial, auténtico o válido, y la santidad personal. En este sentido, Cristo ha hecho la administración de los sacramentos independiente de la gracia personal y del sentido apostólico personal del ministro de la Iglesia. Pero no podemos de todos modos olvidar que una ruptura así, aun cuando no concierna a la validez de los sacramentos, es una anomalía desde el punto de vista de la Iglesia. La condición normal, exigida propiamente por la esencia integral de la Iglesia, es que en la administración de los sacramentos el ministro haga de su acto oficial la expresión de su sentido apostólico personal y de su voluntad de santificar realmente por el sacramento al hombre a quien lo confiere. No es porque antiguamente los donatistas y más recientemente Lutero han hecho depender la eficacia de los sacramentos de la actitud santa del ministro en cuanto individuo, por lo que debemos caer en el otro extremo y creer que, desde el punto de vista eclesial y sacramental, todo es normal y justo con tal de que los sacramentos se administren válidamente. Ciertamente, el sujeto que los recibe no quedará frustrado en este caso. Pero la naturaleza íntima del sacramento exige más. Hemos dicho ya que el sacramento no posee sólo una virtud eficiente de gracia, sino una virtud cultural: es además un acto de culto sacramental o una oración sacramental de Cristo y de su Iglesia en favor del que recibe el sacramento. Mientras el ministro no haga de esta oración cultural una oración personal, real, en favor del sujeto, ese acto oficial no es, al menos en lo que concierne al mismo ministro eclesial, lo que debe ser desde el punto

de vista de la Iglesia. Por ser ministro de la Iglesia, este acto exige de él esencialmente una integración personal, religiosa y apostólica, en la oración sacramental de Cristo y de su Iglesia. La administración eclesial del sacramento es pues normalmente un acto personal, que se manifiesta en esta misma administración, de fe, esperanza apostólica y caridad fraternal redentora, como intercesión a favor del hombre que recibe el sacramento. El ministro no debe actuar solamente como ministro de la Iglesia *visible*, sino como ministro del *misterio* de la Iglesia. Es lo que aparece ya en el caso tan simple de una distribución de la comunión; el sacerdote ora: «El Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo... te conserve para la vida eterna. Amén». Nadie dirá que este ministro es lo que debe ser si esta oración no es una impetración verdaderamente personal. Los cristianos sienten esto por instinto, y no supone en absoluto un desconocimiento por su parte de la verdadera naturaleza del sacramentalismo y del efecto *ex opere operato*, si prefieren confiar una intención de misa a un sacerdote más santo (a su entender) que a cualquier otro que no tendría sino poco más o menos «la intención de hacer lo que hace la Iglesia». Dentro de esta perspectiva eclesial, comprendemos la fuerza extraordinaria de las absoluciones del Cura de Ars, que arrancaba por decirlo así de su propio cuerpo *in oratione et ieiunio*, por la oración y el ayuno, la fecundidad de sus absoluciones sacramentales.

«En los sacramentos actúan asimismo la fe y la devoción de toda la Iglesia», decía ya Santo Tomás (16). El rito sacramental es en efecto un acto que Cristo lleva a cabo *junto con* su Cuerpo Místico, un acto de Cristo en su Iglesia y por medio de ella. Por la participación

(16) Respecto de esta afirmación ver *De sacraménte heilseconomie*, pp. 647-657.

en la plenitud de Cristo la fe y la devoción de todos aquellos que están unidos a Cristo por la vida de la gracia colaboran en la fecundidad del sacramento. ¡Por tanto se exige del ministro que por lo menos él mismo sea portador de esa *devotio Ecclesiae!*

Todo esto muestra que el caso ideal, eclesialmente normal e internamente exigido por la naturaleza del ministerio sacramental, es que el ministro no sólo tenga intención de poner voluntariamente el rito exterior, sino que se comprometa con toda su alma apostólica en el misterio que realiza, que se incorpore por tanto apostólicamente a todo este proceso de santificación, y que exprese asimismo en el misterio de culto por su oración su voluntad de santificación del sujeto que recibe.

3. Ruptura entre función y carisma. Caso mínimo, necesario para que este acto entre en la visibilidad de la Iglesia

La realización ideal de la misión del ministro consiste pues en que haga en el sentido pleno de la palabra lo que hace la Iglesia, en otras palabras, que se incorpore personalmente a la voluntad de santificación sacramental de la Iglesia. La condición mínima consiste en que se incorpore voluntariamente, al menos en la realización del acto sacramental, a la visibilidad de la Iglesia, sin entrar sin embargo igualmente en la realidad expresada por ese signo visible. ¿En qué sentido? Hemos dicho ya que la administración de los sacramentos debe ser en cuanto acto humano un acto voluntario, y esto de tal manera que el acto simbólico realizado se convierta por la intención del ministro en un acto simbólico de la Iglesia. ¿Cuál es el contenido mínimo de esta intención por el que el acto sigue

siendo todavía realmente eclesial? Es lo que el Concilio de Trento ha definido como sigue: «Si alguno afirmare que los ministros, cuando confieren los sacramentos o celebran (la eucaristía), no deben tener *por lo menos* la intención de hacer lo que hace la Iglesia, sea anátéma» (17). La intención de hacer lo que hace la Iglesia es lo *mínimum* estrictamente necesario.

En los sacramentos, la gracia viene a nosotros en visibilidad eclesial. Un sacramento no es válido o auténtico a menos que sea eclesial. Si pues la intención del ministro es necesaria para esta validez, esto significa que su voluntad debe referirse de una manera o de otra al carácter visiblemente eclesial del sacramento. Debe tener la voluntad interior de llevar a cabo el rito externo de la Iglesia. Todo teólogo admite que no es necesario para esta validez que el ministro crea personalmente en el misterio y en la significación de los sacramentos de la Iglesia. Si no cree, el ministro tampoco puede tener intención de administrar el sacramento como sacramento. Esto supone para él una imposibilidad psicológica. Pero el que no cree puede poner un acto (y ponerlo voluntariamente), que no tiene sentido sino en la perspectiva de la economía salvífica, aun cuando él mismo no aprecie el acto con respecto a esta cualidad. En este caso, alcanza desde el exterior, al poner el acto eclesial visible, la intención de la Iglesia y de Cristo. Debe saber por tanto, al menos vagamente, que el acto que se exige realizar es «eclesial». Ya sea que esté animado en esto por un respeto cortés hacia la opinión religiosa de aquéllos que le piden esta acción, o que no sienta sino desprecio hacia estas prácticas, desde el momento que se doblega a la demanda y pone voluntariamente el acto pedido, realiza el acto eclesial. La sincera voluntad interior de poner el rito externo de la Iglesia basta por consiguiente. Si se tiene en el interior

(17) Denzinger, n. 854.

la intención de obrar en verdad como *agente de un acto visible de la Iglesia*, por tanto de hacer lo que se considera como tal por los fieles —cosa de la que el ministro ha de tener por lo menos una conciencia vaga—, el sacramento puesto es realmente un acto de la Iglesia, y por consiguiente es válido. Desde el punto de vista psicológico, esta intención puede ser consciente evidentemente de manera refleja: se puede pensar en que se quiere actualmente (reflexión que conduce con frecuencia a algunos a sentir escrúpulos en la formación de la intención); pero puede estar asimismo presente de manera implícita: se quiere desde el momento en que se actúa (que es desde el punto de vista psicológico la actitud más sana).

La necesidad de la intención en el ministro muestra una vez más que en los sacramentos se trata de actos de la Iglesia. En nombre de la Iglesia y por consiguiente de Cristo el ministro pone un acto ritual, por esa razón debe querer precisamente hacer lo que exige la Iglesia. Si el acto visible es eclesial, es también la manifestación visible de la significación sacramental: es decir, una oración cultural de Cristo y de su Iglesia, que confiere la gracia por el mismo hecho. Esto vale igualmente respecto del matrimonio, en el que los mismos contrayentes son los ministros principales del sacramento.

NOTA

En la historia de la Teología ha habido mucha discusión respecto de la intención del ministro. Pero con frecuencia este problema se ha confundido con otro: ¿cómo un extraño puede concluir de un rito externo, realizado correctamente tal como exige la Iglesia, al hecho de que el ministro tiene internamente la intención de realizar el rito de la Iglesia? Porque el ministro

puede disimular y obrar *como sí*. Y en este caso es evidente que el sacramento no es válido. En la práctica, es cierto, se puede suponer prudentemente que aquel que realiza el rito externo de la Iglesia a petición de un fiel, quiere asimismo realizarlo sinceramente. Si sucede, por ejemplo, que un médico incrédulo administra el bautismo, o que un sacerdote desgraciado finge, no hay sacramento evidentemente, pero «Dios proveerá». Y no hay motivo para preguntarse a cada instante ansiosamente, si, respecto de tal confesión sincera, y hasta puede ser que necesaria, el sacerdote por su parte tenía realmente la intención sincera de absolver.

Se trata pues de problemas que han dado origen a disputas en torno a lo que se llama el «internismo» y el «externismo». El «externismo» es la posición de los teólogos que piensan que cuando se realiza externamente de manera correcta el acto eclesial, incluso aun cuando no se tenga intención interna, y por tanto se simule, el sacramento sería válido. Esta opinión de Fr. Farvacques fue condenada por Roma (18). Se debe tener además voluntad interna: se trata pues de lo que se llama el «internismo». Históricamente, se discute acerca de si Lancelot Politi (Ambrosio Catarino) defendía ya la posición del externismo. Lo fundamental de su doctrina es el siguiente: es necesario tener intención *interna* de realizar el rito externo de la Iglesia. Esto es exacto. Desgraciadamente se encuentran en Catarino ciertos textos que contradicen su opinión fundamental (19). En efecto, todo el problema del internismo y del externismo se ha convertido en un problema histórico: ¿cuál era la posición exacta de tal o cual autor?

(18) Denzinger, n. 1318.

(19) Por una parte dice Catarino: «¿Quién haría con pleno conocimiento algo que no tiene la intención de hacer?» (*De inten-*

III. LA INTENCIÓN DEL SUJETO QUE SE ENCUENTRA CON LA IGLESIA O QUE RECIBE

i. La aceptación libre de la visibilidad eclesial

En contraposición a la intención del ministro, no ha sido definido como dogma de fe la necesidad de intención en el sujeto receptor. Pero se trata de un dato de fe de toda la tradición, corroborado por el ritual romano (20) y el derecho canónico (21). Estos dos documentos no dicen, es cierto, que esa intención sea necesaria para la validez del sacramento. El principio general que domina esta doctrina de la intención es la afirmación constante de la Iglesia: nadie puede ser obligado por la violencia y contra su voluntad a entrar en la Iglesia. La vida religiosa es esencialmente una aceptación libre de la benevolencia divina.

tionem ministrum sacramentorum, Roma, 1552, col. 208). Pero, por otra parte, dice que cuando el ministro hace lo que hace la Iglesia, «intus aliud servare in animo, ita ut intendat derisorie baptizare (loc. cit., col. 207), el bautismo es sin embargo válido. Yo he interpretado este texto como sigue: cuando el ministro hace de manera realmente voluntaria lo que exige la Iglesia, pero no puede internamente, a causa de su incredulidad, sino sentir desprecio hacia la práctica bautismal, el bautismo es válido (*De sacras rüentele heüseconomie*, p. 470). Esto admiten todos los teólogos. Pero desde entonces L. Renwart (*Intention du ministre et validité des sacraments*, en *Nouvelle revue théologique*, LXXVII, 1955, p. 806) ha interpretado este texto de otra manera muy distinta: cuando el ministro cumple externamente el ceremonial de la Iglesia, mientras que en realidad sólo quiere «simular el bautismo», éste, según Catarino, sigue siendo válido. Si esta interpretación es exacta, la tesis es la misma que fue condenada en el caso de Farvacques. Yo creo que fue el problema de la seguridad del sujeto respecto de la intención interna del ministro lo que indujo a Cata ino a error en el problema absoluto de la necesidad de la intención como tal. Sólo una distinción precisa de los dos problemas permite plantearlos estrictamente.

(20) Tit., 2, c. 3, n. i y 9.

(ai) Can., 752 y 754.

Suponiendo que el sacramento se realiza esencialmente en un hombre determinado, de modo que el acto salvífico de Cristo se hace activamente presente al sujeto receptor, es imposible que este sacramento pueda dirigirse a un adulto si éste no quiere por lo menos escuchar. De lo contrario no se realiza el sacramento en él, a lo más deja que el rito actúe sobre él. Esta docilidad significa, como condición mínima de la validez del sacramento (22), que el sujeto que recibe quiera realmente que el rito eclesial se realice en él; acepta pues por lo menos que el rito se dirija a su persona. Para la validez, no es necesario que quiera la misma gracia, no es necesario que escuche con fe y caridad el ofrecimiento sacramental de la gracia y la acepte; basta como condición mínima que permita que se realice el rito sobre él, sabiendo por lo menos que se trata de un rito religioso eclesial (siempre con excepción de la naturaleza propia del sacrificio de la misa). La fe personal en los sacramentos no es pues necesaria para su validez, aun cuando ese sea un caso límite. Son en efecto posibles ciertas escisiones entre «fe» e «intención» por razones de utilidad (por ejemplo un notable de pueblo que es incrédulo podría hacerse bautizar por razones de utilidad política).

La necesidad de la intención en el sujeto receptor, al menos en un sujeto adulto, muestra que por su parte también el sacramento debe ser un acto humano, y exige una aportación mínima para que sea verdaderamente sacramento. Sin esta intención, el acto simbólico sacramental no guarda relación alguna particular voluntaria respecto de un hombre determinado. Sólo en virtud de una aceptación voluntaria puede manifestar el rito su fuerza salvífica cultural y eficiente en favor

(22) Hablaremos en otro capítulo de la plena docilidad, es decir, de aquella que se desarrolla en un auténtico encuentro con Cristo.

de esta persona. La necesidad de la intención se funda pues en el carácter personal del hombre con relación a la eclesialidad, a través de la cual llega hasta nosotros la gracia.

2. El problema del sacramento de los niños de corta edad: infalibilidad del amor redentor de Dios, aun respecto de los hombres que no pueden tener todavía conocimiento de esta realidad

Se sigue inmediatamente que para un hombre que no se ha desarrollado todavía psicológicamente, la intención no es necesaria cuando se trata de recibir los sacramentos que es capaz de recibir (por ejemplo, el bautismo). Esto no implica dispensa alguna de una condición necesaria en sí misma: es la esencia propia de un acto simbólico realizado en una persona todavía no consciente. La objeción según la cual tales niños bautizados, una vez adultos, se ven obligados a vivir, quizá contra su propio gusto, de acuerdo con la religión en la que fueron bautizados, no se opone a cuanto hemos dicho. A nadie se le pregunta si quiere nacer. ¡Y a pesar de ello, estamos obligados a aceptar con una responsabilidad libre nuestra existencia de hecho, y todas las consecuencias que de ella se derivan! ¿El niño de corta edad dejaría de ser hijo de su padre y de su madre porque todavía ignora que lo es? ¿Recibe menos cuidados y menos afecto porque no comprende todavía lo que sus padres hacen por él? O, una vez hecho hombre maduro, ¿puede ofuscarse por el hecho de que sus padres le amaban cuando él nada sabía de ello? No se puede objetar a esto que el nacimiento, al contrario del bautismo, es un hecho inevitable. Porque el amor personal de Dios, de Cristo que ha derramado

su sangre por este niño, es para nosotros con toda su fuerza un dato primario ineludible. Cristo quiere dar en el bautismo la prueba de este amor incontestable en forma de un don. Este dato indiscutible del amor de Dios supone para la criatura una misión y un deber.

Es cierto que la personalidad que dormita todavía no es apta para un encuentro. Pero no porque el niño sea incapaz de un encuentro con su madre le retira ésta sus cuidados y su unión. Ella habla con el niño, juega con él, como si comprendiera todo esto (23). Esta actitud para con el niño, cada gesto de amor materno junto a la cuna es como una espera: la espera de una respuesta, el deseo de despertar una personalidad. La conciencia del niño se abre progresivamente no al mundo de las cosas, sino al mundo de los hombres. La personalidad dormida todavía se despierta a la ternura del gesto de amor maternal. La corporeidad es aquí la expresión del amor que se da, el medio por el que el niño podrá un día responder a este amor expresivo. Esta es la base antropológica del bautismo del niño en el que nuestra Madre la Iglesia, en su personificación sacramental de Cristo, hace de la ablución la expresión del amor salvífico de Cristo, gesto que, por

(23) El profesor F. J. J. Buytendijk ha descrito de manera magistral «la primera sonrisa del niño» (*De eerste glimlach van het kind*).

F. J. J. Buytendijk, profesor de psicología en Utrecht, uno de los pioneros de la psicología «fenomenológica» ha publicado obras de valor acerca de la psicología comparada, animal y humana, de las muchas que han sido traducidas a otras lenguas, como *Phenomenologie de la rencontre*, Brujas, 1952, 1952; *La femme: Ses modes d'être, de paraître, d'exister*. Brujas, 1952; *Attitudes et mouvements. Etude fonctionnelle du mouvement humain*, Brujas, 1957. Señalemos todavía sus importantes estudios publicados en alemán, *Mensch und Tier*, Hamburgo, 1958 y *Das menschlke. Wege zu seinem Verstandnis*, Stuttgart, 1958. No conocemos el estudio que el autor cita aquí. Buytendijk trata de la psicología del niño, comparada con la del animal, en *Mensch und Tier*. (Nota del traductor).

su naturaleza, espera una respuesta, que se dará más tarde, gracias a este cuidado corporal de la ablución como sacramento del amor de Cristo hacia este niño. Y este gesto sacramental actúa de momento incluso más profusamente que el cuidado maternal que se proporciona al niño todavía inconsciente. Ese gesto despierta en el niño la base existencial sobrenatural partiendo de la cual resultará posible toda respuesta ulterior, y queda así constituida la base para el encuentro con Dios. En otras palabras, la gracia santificante está aquí presente como posibilidad positiva del encuentro con Dios desde que se despierta la psicología, y actúa sobre este mismo despertar, al menos bajo el aspecto religioso.

El valor significativo de un bautismo de niño (y de otros sacramentos que pueden recibir los niños) muestra la importancia enorme de la «gracia preveniente» que antecede a toda acción humana y la precede lógicamente, incluso tratándose de adultos. Un acto religioso es siempre un consentimiento humano a una cosa que Dios realiza en nosotros «de antemano» con toda su soberanía. Una persona, a causa de su carácter personal, debe manifestar inmediatamente su adhesión a este acto de Dios, mientras que el niño lo hará a su debido tiempo: una vez que llegue a su edad adulta, debe apropiarse personalmente la gracia recibida (24). Esto nos muestra que la negación del bautismo de los niños, en ciertas iglesias protestantes, contradice el sentido más profundo de la Redención.

Debemos igualmente considerar aquí el carácter eclesial comunitario de los sacramentos, así como la responsabilidad humana y sobre todo eclesial concierne a la suerte de nuestros semejantes. Un hombre

(24) Más exactamente: el desarrollo espiritual de un niño bautizado es, sobre todo en un ambiente cristiano, la personalización *gradual* de la gracia de su bautismo.

no llega jamás a Dios de una manera aislada. Por este motivo dice Santo Tomás: «Podemos suponer que los niños tienen una intención, basándonos, no en su acto parcial... sino en el acto de aquéllos que los presentan al bautismo» (25). El destino cristiano de la vida es un precepto divino y a la vez una promesa divina que alcanzan al niño a través de los padres cristianos y por tanto finalmente por el hecho de la Iglesia en el mundo (26). Existe una responsabilidad social en orden a la realización del sentido de la vida de nuestros semejantes. La Iglesia posee este sentido apostólico para con todos los hombres, y este sentido eclesial se realiza concretamente en los padres cristianos que hacen bautizar a sus hijos, y en el ministro del bautismo. Fundándonos en todo esto, no podemos afirmar que la intención de los padres ni, como lo exige la liturgia comunitaria, la de los fieles presentes, respecto del bautizando inconsciente, sea extraña a la significación interna de esta acción sacramental en cuanto es expresión visible de la voluntad de santificación de Dios en Cristo. Por otra parte, esta responsabilidad colectiva y esta intención colectiva del acto sacramental tienen también su razón de ser en los sacramentos de los adultos; no se requieren sólo para el bautismo de los niños.

IV. LA CONDICIÓN DEL VALOR CULTURAL Y SANTIFICADOR DE LOS SACRAMENTOS: SU INSTITUCIÓN **POR CRISTO**

Hemos dicho que los sacramentos «sacramentalizaban» en la Iglesia el acto de redención personal eter-

(25) «Possunt dici (infantes) intendentes, non per actum, propriae intentionis... sed per actum eorum a quibus offeruntur» (Suma Teol., III, q. 68, a. 9, ad 1.).

(26) Ver H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Frib. i. Br., 1956, c. IX; Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, p. 125.

námemente actual de Cristo. En su administración, los sacramentos son por tanto con toda seguridad actos de Cristo. Pero esto implica generalmente que la Iglesia no puede haber dado la existencia a estos sacramentos por su propia autoridad. Antes de dirigirse al Padre, Cristo debe haber (de manera explícita o implícita pero real) confiado a la Iglesia la misión de revestir de un carácter visible a su acto celestial salvífico. En otras palabras, dada la esencia de los sacramentos, los debe haber instituido El mismo de una manera o de otra. El Concilio Ecuménico de Trento ha definido como dogma que «los sacramentos de la Nueva Ley han sido instituidos por Cristo en su totalidad» (27). Esta afirmación de fe iba concretamente dirigida contra los cristianos reformados que no admitían sino algunos sacramentos. La Iglesia afirmaba: «Hay siete sacramentos, ni más ni menos» (28), y estos siete sacramentos han sido instituidos por Cristo. Se definió a continuación que la Iglesia no tiene poder para modificar la «substancia» de los sacramentos (29). La «substancia» es el núcleo fundamental de los mismos, y como Pío XII lo ha precisado, ese núcleo fundamental es «lo que, según el testimonio de las fuentes de la revelación divinas, Cristo mismo ha fijado como núcleo inmutable en el signo sacramental» (30);

¿Qué ha instituido exactamente Cristo?

Como el magisterio doctrinal de la Iglesia no ha resuelto esta cuestión, se han hecho diversas tentativas para darle una solución. Ya la Edad Media cono-

(27) Denzinger, n. 844.

(28) Ib.

(29) Ib., n. 931.

(30) «Ea quae testibus divinae revelationis fontibus ipse Christus Dominus in signo servanda statuit». (Const. apost. *Sacramentum ordinis*, en *Acta apostolicae Seáis*, XL, 1948, p. 5).

cía a este respecto opiniones divergentes (31). Podemos reducir a cuatro las diversas tendencias que se han manifestado en el curso de la historia, sobre todo en la teología escolástica. En primer lugar: Cristo habría determinado el signo externo, por consiguiente la acción sacramental y palabra sacramental en su forma concreta individual (32). Una posición de esa naturaleza no se pudo mantener sino en una época en que existía una ignorancia general acerca de las fluctuaciones históricas que el rito sacramental ha atravesado de hecho. En segundo lugar: Cristo habría designado una determinación específica de los dos elementos del rito sacramental en su forma externa (33). Las condiciones que la Iglesia ha añadido posteriormente afectarían únicamente a la licitud, nunca a la validez del sacramento. En tercer lugar: Cristo habría determinado las líneas fundamentales específicas de las acciones y palabras litúrgicas en su forma externa, de tal suerte sin embargo que la Iglesia apostólica haya podido concretizar ulteriormente esas grandes líneas, mientras que la Iglesia post-apostólica seguiría estando ligada a ellas (34). Otros expresan esta posición como sigue: Cristo ha determinado específicamente el signo externo, pero la Iglesia puede añadir a él condiciones de validez. En cuarto lugar: bajo la presión de hechos históricos, se ha llegado a afirmar, en la época moderna, que Cristo sólo estableció la gracia septiforme sacramental, y decidió que esas gracias debían transmitirse en la Iglesia, simbolizada por siete «signos exter-

(31) Ver *De sacraménte heilseconomie*, pp. 416-419.

(32) La «determinatio in individuo».

(33) La «determinatio in specie immobili et Ínfima».

(34) La «determinatio in specie mobili», con excepción del bautismo y de la eucaristía.

nos» (35). Habría confiado a la Iglesia la determinación de los siete signos externos, con tal de que el signo empleado por la Iglesia fuera realmente de naturaleza tal que significara adecuadamente la gracia sacramental comunicada. Se añade a esto una reserva: respecto de ciertos sacramentos (como el bautismo y la eucaristía) puede remontar hasta el mismo Cristo la determinación genérica del mismo signo externo.

1. La institución fundamental de los siete sacramentos está implicada en la fundación de la Iglesia como sacramento original

Para resolver esta cuestión, no podemos separarla del sentido eclesial de los sacramentos. Hemos definido el sacramento como un contacto vital especial con Cristo en y por un acto visible de su Iglesia. En cada uno de los siete sacramentos, se da un encuentro con Cristo, orientado de manera concreta y determinada, y esta orientación septiforme debe expresarse en el acto visible de la Iglesia, precisamente porque este acto es el elemento simbólico del acto salvífico del Cristo celeste. En los sacramentos, en efecto, el acto de redención eternamente actual nos afecta en la línea de la significación misma del signo externo. De ahí se desprenden dos ideas.

En primer lugar, la Iglesia, como representación visible en el interior del mundo, de la gracia de la Redención, es el gran signo salvífico de la gracia de Cristo. Esto significa que la plenitud de gracia eclesial en su «constitución en poder» —que tiene lugar en la cruz y culmina en la Resurrección y elevación de Cristo como «Kyrios»— está vinculada al gran signo ex-

(35) La «determinado in forma genérica tantum», con la excepción del bautismo y de la eucaristía.

terno que es la misma Iglesia visible. La Iglesia como sacramento original y comunidad cultural es ya la institución *fundamental* de los siete sacramentos por Cristo: ella es el «cuerpo del Señor» sobre la tierra, y por consiguiente representación del sacramento original del cuerpo glorioso de Cristo. Aun cuando Cristo hubiera trazado ya antes de su Muerte las grandes líneas estructurales de su Iglesia, y en este sentido fundado la Iglesia, esta fundación propiamente dicha, o más exactamente la «constitución en poder» de la Iglesia, no tuvo lugar sino después de la Resurrección y de la elevación de Cristo junto al Padre. Sólo desde entonces, la Iglesia es el signo de gracia que contiene la realidad significada: el signo terrestre de la Redención.

En segundo lugar, esta institución fundamental de la Iglesia como sacramento original por la que son instituidos implícitamente los siete sacramentos culturales no es del todo suficiente. En efecto, precisamente porque en los siete sacramentos el acto salvífico actual del Kyrios nos afecta en el sentido indicado en virtud del signo externo, Cristo mismo debe intervenir inmediatamente en esta orientación, puesto que ésta no es otra cosa que la gracia de la Redención en cuanto polarizada por una necesidad particular de la vida cristiana. Esto supone que el mismo Cristo, que quiere comunicar la gracia en su Iglesia y a través de ella, y por consiguiente mediante un acto visible de esta Iglesia, debe haber determinado la orientación septiforme de esta gracia comunicada por un acto visible de la Iglesia. De lo contrario, la Iglesia misma habría determinado la dirección septiforme de la gracia basándose sin duda en su institución fundamental como sacramento original, pero sería difícilmente conciliable ya sea con el dogma tridentino como con la naturaleza propia del sacramento como acto simbólico eclesial del mismo Cristo.

2. §1 problema de la institución separada de los siete sacramentos

A. LA INDICACIÓN DADA POR EL MISMO CRISTO RESPECTO DE LA ORIENTACIÓN SACRAMENTAL SEPTIFORME

Como conclusión de cuanto acabamos de decir, debemos suponer ya que la orientación septiforme de los actos sacramentales de la Iglesia ha sido determinada por el mismo Cristo. Lo que quiere decir que por lo menos la significación de cada sacramento ha sido determinada por Cristo. La manera como Cristo ha manifestado de hecho su voluntad en la materia puede diferir de un sacramento a otro, y no puede definirse claramente respecto de todos los sacramentos. Porque esta voluntad no debe haberse expresado de manera clara y neta. Existe también una manifestación de voluntad implícita, confusa, pero sin embargo real (36). De todos modos, a la luz de la conciencia de la fe que se ha de desarrollar más tarde, y a la luz de la práctica sacramental eclesial, hallamos en la Escritura, con más claridad respecto de un sacramento que de otros, bastantes datos que muestran la voluntad de Cristo a propósito de un acto eclesial visible de acuerdo con perspectivas diversas. Así ciertamente respecto del bautismo, la confesión o sacramento de la penitencia, eucaristía y función apostólica (sacerdocio), y hasta cierto punto también a propósito de la confirmación. En cuanto al matrimonio y al sacramento de los enfermos graves o agonizantes, es más difícil presentar datos directos que se refieren a la voluntad de Cristo. Por tanto

(36) Ver D. Van der Eijnde, *De modo institutionis sacramentorum* en *Antonianum*, XXVII, 1952, pp. 3-10; pero el autor se refiere en estas páginas al problema del rito externo, lo que, a nuestro parecer, no se requiere en absoluto.

es necesario aquí, de manera clara, por lo que respecta a la unción de los enfermos, a causa de la costumbre apostólica inmediata (37), suponer una voluntad implícita de Cristo, sobre todo teniendo en cuenta el hecho de que, de acuerdo con la voluntad de Cristo, las curaciones mesiánicas debían transmitirse a la Iglesia primitiva. Asimismo el hecho de que San Pablo (38) aprecie ya el matrimonio de una manera completamente particular como un acto cristiano eclesial, y que considere la relación conyugal del hombre y de la mujer como una imagen de la relación de Cristo y de la Iglesia, muestra que el vínculo entre la Iglesia (signo de salvación sacramental) y el matrimonio está ya establecido. Partiendo de aquí ya no hay una gran distancia que franquear hasta un acto visible especial de la Iglesia a propósito del matrimonio, y por tanto hasta el sacramento del matrimonio. Este caso muestra precisamente, aun en la institución más clara de los demás sacramentos por Cristo, que la institución fundamental de la Iglesia, como signo salvífico sacramental, sigue siendo el núcleo esencial: en efecto, a causa de la naturaleza propia y de la esencia profunda de esta Iglesia, la institución fundamental o la fundación del misterio de la Iglesia es una institución implícita de los siete sacramentos. Quizá respecto de uno u otro sacramento por ejemplo, del matrimonio (39), esta institución implícita ha sido la única manifestación de la voluntad de Cristo. No podemos tampoco perder de vista que aun los sacramentos, respecto de los cuales Cristo ha hablado más claramente durante su vida

(37) Sant., 5, 14-15.

(38) Efes., 5, 25-33.

(39) Esto es tanto más comprensible cuanto que sabemos ahora que un contrato matrimonial válido entre bautizados es por su misma naturaleza sacramento. En el origen, la Iglesia no ponía tampoco condiciones especiales de validez (distintas de las de la ley civil).

terrestre, no han sido sin embargo revestidos de eficacia sino después de su Muerte y Resurrección. Antes no eran necesarios, porque los Apóstoles estaban en contacto inmediato con el mismo sacramento original: ¡Cristo!

Sobre todo si resultara que podemos poner esencialmente los siete sacramentos existentes en relación constitutiva con la esencia misma de la Iglesia y por consiguiente fundamentar eclesialmente el por qué de los siete sacramentos (40), sería evidente que la institución fundamental por Cristo de la Iglesia como sacramento original constituye también implícitamente la institución de los siete sacramentos, y que por tanto podemos concluir inmediatamente, partiendo de la esencia de los sacramentos como constitutivo de la Iglesia y elemento estructurante, a la presencia de una manifestación de la voluntad de Cristo, al menos confusa e implícita, respecto de los siete sacramentos.

B. PARTE CORRESPONDIENTE A CRISTO, A LA IGLESIA APOSTÓLICA Y A LA IGLESIA POST-APOSTOLICA EN LA DETERMINACIÓN DE LA FORMA MATERIAL

Cristo ha determinado pues por sí mismo, explícitamente en algunos casos, sin duda de manera sólo implícita y confusa en otros, la orientación septiforme de los actos salvíficos eclesiales visibles que son los sacramentos. Se trata ahora de ver si El mismo ha fijado la naturaleza de este *acto visible* de la Iglesia, o si ha

(40) Es lo que ha tratado de hacer en grandes líneas K. Rahner, *Kirche und Sakramente. Zur theologischen Grundlegung einer Kirchen- und Sakramentenfrömmigkeit*, en *Geist und Leben*, XXVIII, 1955, PP- 434-453-

dejado la determinación de la misma a ésta, con tal de que se exprese la orientación fijada por El. No se puede resolver a priori esta cuestión en sentido negativo o positivo. Es necesario pues proceder antes a un estudio teológico positivo del ritual eclesiástico respecto de cada uno de los siete sacramentos (41). Un estudio positivo de esta naturaleza muestra que, respecto de la forma material de la palabra litúrgica y de la acción litúrgica (lo que se llama la materia y la forma), ha habido fluctuaciones enormes, de tal manera sin embargo que la significación de cada uno de los siete sacramentos ha quedado intacta. Lo que Cristo instituyó, y que según el Concilio de Trento no puede ser cambiado por la Iglesia, no puede ser, según todas estas modificaciones, la forma externa de lo que se llama la materia y la forma de los sacramentos. Un caso a manera de ejemplo: la confirmación. Cristo no dijo a sus Apóstoles, ni siquiera de manera confusa: «Hoy instituyo la confirmación, y de aquí en adelante la distribuiréis así...» ¿Cómo sucedieron las cosas concretamente? Durante su vida terrestre, Cristo prometió el Espíritu Santo a sus Apóstoles. Por otra parte, El fijó

(41) Hemos realizado este estudio respecto del bautismo, la confirmación y la eucaristía en *De sacramentele heilseconornie*, pp. 240-354; respecto del orden en el artículo «Priesterschap» en *Theologisch Woordenboek*, III, Roermond-Maaseik, 1958, col. 3959-4003. *Síntesis teológica del Sacerdocio*. Salamanca, 1959, Colección. Homo Dei I. En cuanto a la penitencia, ver B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des orígenes a la fin du VHe siecle*, París 1952. En cuanto al matrimonio, ver K. Ritzer, *Eheschlieszung Formen, Riten und religioses Brauchtum der Eheschlieszung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrlausends*, Munich, 1951-1952. En lo que concierne a la extremaunción A. Chavasse, *Elude sur l'onction des infirmes dans FEgli.se latine du lile au IXe siecle*. I, Lyon, 1942; A. Janssens, *Het Heilig Oliesel*, Anvers, 1939; P. de Meester, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma, 1947, pp. 149-240; J. C. Didier y H. R. Philippeau, *ExtrSme-Onction en Catholicisme*, IV, 1956, col. 987-1014.

las líneas estructurales de su Iglesia visible. Después de Pascua, los Apóstoles fueron el objeto, en el cenáculo, de una efusión sensacional del Espíritu Santo, acompañada, por decirlo así (como lo dice la Escritura) (42) de lenguas de fuego visibles. Desde lo alto del cielo, el Kyrios envía su Espíritu en una u otra forma terrestre visible. Y los mismos Apóstoles comienzan entonces su misión. La Iglesia va a transmitir el Espíritu que ella ha recibido directamente de Cristo. He ahí la confirmación. La Iglesia no actúa en este caso como por una especie de milagro, como por «lenguas de fuego», sino por un acto visible propio: tal es la misión que le ha sido confiada por Cristo. Los Apóstoles, primeramente judíos piadosos, al corriente de costumbres religiosas de su pueblo, ahora situados bajo la iluminación del Espíritu Santo, sabían que la imposición de las manos se empleaba con frecuencia para comunicar las bendiciones divinas; esta imposición de manos fue relacionada durante mucho tiempo en el pueblo de Dios con el don del *pneuma* (espíritu). Imponían pues las manos a aquellos que estaban ya bautizados, con la intención de comunicarles precisamente la efusión del Espíritu. Todo hace presumir que el mismo Cristo no instituyó ni explícitamente ni implícitamente el rito de la imposición de las manos como rito de la confirmación. Parece haber sido elección espontánea de los Apóstoles, con lo que por otra parte seguían la manera de obrar de Cristo. Durante su vida terrestre, Cristo impuso las manos sobre ciertas personas con diferentes intenciones: para bendecir a los niños, para curar, para toda especie de milagros. Es incluso característico ver cómo fue empleado por la Iglesia apostólica con diversos fines el signo externo sacramental de la imposición de las manos: para conferir una función,

(42) «Lenguas como de fuego» (Hechos, 2, 3).

pura misiones particulares, para el rito de iniciación, para curaciones, etc. Se trataba de un rito indiferenciado, el más cómodo y que podía ser considerado de acuerdo con las numerosas intenciones. Sobre todo en la colación de una función, la costumbre apostólica de la imposición de manos como rito externo no era sino la prolongación de una costumbre religiosa judía. Se ofrecía espontáneamente a los Apóstoles como el rito al que la Iglesia apostólica vinculó la orientación determinada por Cristo (en la colación de una función cristiana, en la comunicación del Espíritu, etc.) Estos datos parecen mostrar perfectamente que los Apóstoles acudieron espontáneamente a los ritos judíos, y que, al menos respecto de ciertos sacramentos, la posición llamada de la «determinación genérica» es la buena. Esta elasticidad resulta ya del hecho que Cristo, «soplando» sobre los Apóstoles, les comunica el Espíritu de la remisión de los pecados (43), mientras que más tarde la Iglesia no se sintió ligada a este signo externo de la «insuflación» en la práctica penitencial (aun cuando por otra parte este rito desempeñe un papel importante en el exorcismo del bautismo).

Todo esto no quiere decir sin más que Cristo no hubiera determinado de una u otra la forma concreta del rito externo respecto de ciertos sacramentos. Dijo El expresamente: «Bautizad a todos los hombres», y bautizar (44) significa «sumergir en alguna cosa», en otras palabras una ablución (simbólica). Esto pues ha sido instituido explícitamente por el mismo Cristo, y es al mismo tiempo uno de los arquetipos universales

(43) Juan, 20, 22.

(44) «Bautizar» significa tanto en griego (bapto) como en hebreo (tabal) «sumergir en», por ejemplo un pedazo de pan en el vino. Cuando se trata de una ablución, entonces significa «sumergir en el agua», «un baño de agua», aun cuando en ese caso hay que tener en cuenta otros términos.

de la creación simbólica religiosa entre los hombres. Se dan a continuación en la Iglesia de forma eventual determinaciones más precisas de la naturaleza del agua como medio de ablución. El mismo Cristo celebró la eucaristía con pan y vino, elementos muy destacados ya en la comida pascual de los judíos. La Iglesia considera el «Haced esto en memoria mía» como una obligación cierta de emplear el pan y el vino, y algunas veleidades de prescindir de estos elementos (los acuarrios) han sido siempre rechazadas por la Iglesia. Esto nos muestra, aun cuando no se trate de un dogma, que el bautismo a base de agua y la eucaristía con pan y vino fueron establecidos por el mismo Cristo.

El problema no queda totalmente resuelto con esto. Porque lo que estaba en manos de la Iglesia apostólica, la cual pertenecía a la fase constitutiva de la revelación, no está sin más por esa razón en manos de la Iglesia post-apostólica. La elección espontánea que hicieron los Apóstoles de ciertos ritos, en los cuales se sacramentalizó la orientación cristiana, podía ser una norma premanente para la Iglesia posterior. Y así la determinación *apostólica* del rito externo puede ser un dato inmutable. Esto no quiere decir que la Iglesia posterior no pueda desarrollar más ampliamente el conjunto ritual. Es un dato histórico que lo ha hecho. Pero lo ha tenido que hacer de tal manera que, en este conjunto, debe estar comprendido el núcleo apostólico del signo exterior, y permanecer como núcleo propiamente dicho. Ahí tenemos por lo menos una posibilidad positiva en la cual no siempre se piensa. La tendencia actual de la Iglesia por encontrar el núcleo ritual más antiguo, y posiblemente apostólico (por ejemplo, con la constitución apostólica *Sacramentum ordinis*, en la revalorización moderna de la imposición de manos, que había sido relegada a segundo término, y que cedió el paso a la unción en la confirmación), podría

orientarnos igualmente en este sentido. Si la tesis de la norma apostólica es exacta, es necesario sin embargo conceder que la determinación del rito apostólico ha sido en todo caso indiferenciada y por así decirlo rudimentaria, de tal manera que la determinación apostólica del ritual sacramental, aun cuando se estableciera *ne varietur*, ha quedado como una determinación genérica ordinaria, no diferenciada: un baño de agua acompañado de una palabra —una unción de enfermos con una oración—, una imposición de manos con una oración, y así sucesivamente; y por tanto todas las determinaciones ulteriores de la Iglesia post-apostólica que fueron sobreañadidas pueden «ir y venir».

Pero no me parece demostrado que esta determinación o esta elección de ritos apostólicos sea normativa para la Iglesia post-apostólica. Debemos conceder ciertamente que respecto de la mayoría de los sacramentos y quizá hasta de todos, el núcleo ritual se ha conservado a través de los siglos desde la época apostólica hasta nuestros días, y ha estado de hecho presente en el ritual de la Iglesia, aún cuando la apreciación de este ritual apostólico propiamente dicho haya conocido ciertos altibajos momentáneos (por ejemplo el valor supremo, si no único concedido durante la Edad Media a la unción en la confirmación, a pesar de la costumbre apostólica de la imposición de las manos). Esta continuidad histórica puede ser una indicación respecto del valor normativo de la costumbre apostólica. No hay más que una dificultad: el ritual de la confirmación ha conocido una época en que la imposición de manos practicada por los apóstoles estuvo completamente ausente (45) (después de haber estado presente de manera rudimentaria en el modo propio de la unción), y asimismo en Oriente (46) donde esta ausencia es

(45) Ver *De sacramétele heilseconomie*, pp. 295-298.

(46) Ver *ib.*, pp. 287-290.

mucho más general que en Occidente, pues aquí fue temporal. Santo Tomás mismo interpreta este hecho como la sustitución del rito apostólico de la imposición de manos por la unción (47). Podría asegurarse que la unción empleada de hecho supone asimismo cierta imposición de manos, y que anteriormente se entendió así (48), después de la fase de la imposición de manos realizada independientemente y antes de la interpretación de la alta escolástica. Y de este modo, a pesar de la interpretación contraria de este hecho durante un tiempo determinado, no habría habido solución de continuidad en el empleo efectivo por parte de la liturgia de la imposición de manos practicada por los Apóstoles. Me parece que en este caso se trata de un caso límite bastante refinado, pero no es imposible después de todo, a causa del empleo (y de la apreciación) secular de una «unción *por* imposición de manos». Y entonces (supuesta la institución del significado sacramental por Cristo, y todo lo que hemos dicho más arriba sobre la fundación de la Iglesia como sacramento original), me sentiría inclinado por la idea según la cual el rito material (en la determinación específica de sus elementos primeros) es ciertamente una *institución apostólica* que es normativa para la Iglesia post-apostólica, sea cual fuere el punto en que ésta última pueda incorporarse y precisar el ritual en toda especie de ritos variables, hasta el punto que estas precisiones ulteriores de la Iglesia puedan ser necesarias a la

(47) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, ed., Mandonnet, P- 15-

(48) En ese caso la unción misma se interpreta como una «imposición del pulgar»: «chrismatio *per* manus impositionem». Ver *De sacraménte heilseconomú*, pp. 295-296. Ver asimismo la afirmación del Papa Inocencio III: «pero frontis chrismationem manus impositio designatur», Denzinger, n. 419.

validez (49). Sin embargo este punto de vista no me parece absolutamente probativo. Quizá la cuestión de la confirmación reviste un carácter más matizado todavía. No es imposible, aun cuando la Escritura nada diga a este respecto, que la misma unción haya sido empleada por los Apóstoles para la confirmación (50). En ese caso, al menos este rito se ha conservado ciertamente a lo largo de la historia de la Iglesia. Aun cuando, por todas estas razones, una posibilidad de esta naturaleza me parece más bien rara, admitamos sin embargo, sobre la base de las fluctuaciones rituales que nos ha hecho conocer un estudio teológico positivo, por lo menos cierta posibilidad de que la Iglesia post-apostólica fuera libre para emplear tal o cual forma material del signo externo propiamente dicho sacramental, y que pudiera determinar y modificar (siempre de acuerdo con la legitimidad social religiosa de una modificación de los símbolos en una comunidad (51) incluso *la forma concreta* de su acto simbólico sacramental, con tal de que la orientación sacramental instituida por Cristo puede expresarse en ella simbólicamente (ésta es en efecto la esencia misma de la actividad simbólica). Todo esto evidentemente a condición de que el mismo Cristo hubiera determinado eventualmente respecto

(49) Esto se relaciona por otra parte (49) con el hecho de que el acto simbólico sacramental depende de tal manera de la jurisdicción eclesiástica, que penetra hasta en este acto simbólico. Si, por ejemplo, la Iglesia no concede jurisdicción para una absolución pronunciada en forma deprecativa, en lugar de la forma afirmativa, tal absolución deprecativa no es en efecto un acto simbólico de la Iglesia; y por consiguiente no es sacramento.

(50) Ver el artículo ya citado de D. Van den Eijnde, *De modo institutionis sacramentorum*.

(51) Ver a este respecto J. A. Ponsioen, *Sjmboliek in de samenleving. Een sociologie van de symbolen en van het symbolisch denkene*. Utrecht, 1952.

de ciertos sacramentos el rito material por lo monos en cuanto a su especie indiferenciada (52).

Conclusión

Lo que en el transcurso del tiempo ha variado en el rito externo, lo que no hubo en él y apareció más tarde, no puede haber sido instituido por Cristo. La esencia del sacramento, instituida explícitamente o implícitamente por Cristo, es la significación sacramental septiforme en cuanto exteriorizada en un acto visible de la Iglesia, concretamente en una acción (litúrgica) acompañada de una oración de fe o de una palabra de fe afirmativa (por la que se expresa esa significación). Quizá esta determinación específica indiferenciada del acto visible ha sido transmitida en calidad invariable por la Iglesia apostólica a la Iglesia constituida por ella (post-apostólica). En ese caso es necesario considerar esta institución apostólica como voluntad positiva de Cristo Señor, y asimismo desde este punto de vista, aun cuando indirectamente, los sacramentos han sido instituidos por Cristo. Pero esta selección de ritos apostólicos invariables no parece demostrada al menos hasta el presente de forma peren-

(52) En Oriente se consagra pan fermentado; en Occidente, pan sin fermentar.

¿Qué se entiende exactamente por pan? Cristo no quiso determinar evidentemente todo esto, así como tampoco la especie de vino, o la manera de hacerlo, con tal de que se trate de vino. En esta apreciación entra naturalmente cierto relativismo. A fin de cuentas, la misma Iglesia juzga la apreciación común, que puede variar de un país a otro, y que fija las normas concretas; pero no parece que éstas hayan sido establecidas de una manera invariable. Sin embargo, es lamentable que los manuales confundan con frecuencia estos diferentes niveles y den la impresión de que, para poder determinar la substancia de un sacramento, el teólogo deba ser un especialista en granos y vinicultura.

loria, de manera que, salvo en uno u otro caso, la Iglesia post-apostólica podría tener asimismo libertad de determinar el núcleo externo concreto de su acto simbólico. La conciencia de la fe esclarecida teológicamente no parece que pueda afirmar más por el momento.

3. Consecuencias

De cuanto puede afirmarse con certeza, tal como ha sido propuesto en nuestro estudio, se siguen importantes conclusiones. Puesto que la esencia del signo sacramental, es decir, el hecho de significar, existe siempre como concretizada en una acción litúrgica ricamente aderezada de palabras y oraciones, el rito concreto es de hecho portador «de lo que Cristo estableció como obligatorio de observarse en el signo sacramental» (Pío XII). Ya fuera o no la Iglesia post-apostólica la que hubiera determinado el rito sacramental central, de todos modos, el rito existente es *concretamente* la substancia realizada del sacramento, y necesaria para la validez. Si la institución apostólica de un núcleo ritual no fue normativa para la Iglesia post-apostólica, se seguiría de este hecho que muchas veces es difícil el hallar con precisión, en el ceremonial tan desarrollado y enriquecido con multitud de elementos simbólicos, el rito central en el que la Iglesia considera que se realiza *hic et nunc* la substancia del sacramento. Porque, en ese caso, la apreciación de la Iglesia por ese rito central puede variar en el curso de los siglos. Y lo que en otros tiempos era *concretamente* esencial (en cuanto portador de la «substancia») puede ahora haber cedido el puesto a otro elemento simbólico, en el que la Iglesia, que puede formar y juzgar de los símbolos, ve la substancia del sacramento. Ya advertirá

el lector que esto no es posible (pero históricamente es un hecho) a menos que las determinaciones apostólicas de lo esencial no sean una norma invariable para la Iglesia post-apostólica. Pero aun en el caso de una norma apostólica, a la que la Iglesia posterior se viese vinculada, habría que hacer todavía una distinción, respecto de uno u otro sacramento, entre lo que se requiere para la validez supuesta la institución de Cristo o la determinación apostólica, y lo que se requiere para la validez desde el punto de vista de las determinaciones eclesiásticas post-apostólicas (en virtud del poder de jurisdicción de la Iglesia). Tales determinaciones pueden variar en todo caso históricamente.

Respecto de la palabra de fe sacramental (que suele llamarse forma) es de todos modos evidente que puede experimentar transformaciones en el curso de los tiempos en el conjunto del rito, desde el momento que la significación sacramental se expresa en ella de una manera u otra. Respecto del bautismo esto es evidente desde el punto de vista histórico (53); en cuanto a otros sacramentos una oración, convertida ahora más bien en oración introductoria a la fórmula sacramental propiamente dicha, era antes la palabra de fe sacramental propiamente dicha (o forma), ya que todavía no se daba en ellos la fórmula posterior. Las variaciones medievales de la palabra de fe sacramental en el caso de la extrema-unción son por otra parte muy sorprendentes (54). El único caso que constituye una excepción es quizá el de las palabras de la institución de la eucaristía. Porque aunque la epiclesis (en este caso una oración para que Dios cambie el pan y el vino en el Cuerpo y Sangre del Señor); resulta haber tenido en otros tiempos por lo menos una significación igual-

(53) Ver *De sacramétele heilseconomie*, pp. 253-283.

(54) Ver por ejemplo A. Janssens, *Het Heilig Oliesel*, Amberes, '939-

mente consecratoria (55); más todavía, si ha habido liturgias en las que faltaban las palabras de la institución, existe por el contrario en la Iglesia latina una fuerte tendencia a considerar las palabras de la institución como la forma de la eucaristía establecida por Cristo (56). Algunos piensan incluso que esto ha sido definido oficialmente en un decreto reciente del Santo Oficio (23 mayo 1957). Respecto de la concelebración, este decreto afirma: «En virtud de la institución de Cristo, sólo celebra válidamente el sacerdote que pronuncia las palabras consecratorias» (57). Por tanto, aquél que en una concelebración, no pronuncia las palabras consecratorias no es co-consagrador. Esto es evidente y comprensible partiendo de lo que hemos dicho acerca de la función de la palabra de fe sacramental. Pero no hay que atribuir a este decreto más de lo que contiene. Quiere decir directamente que el sacerdote que celebra debe pronunciar las «palabras de la consagración» en virtud de la institución de Cristo. Y en verdad, que se aplican en la cuestión sometida al Santo Oficio las palabras consagratorias directamente a las palabras de la institución. Estas constituyen concretamente nuestra consagración. Pero el decreto no pretende decidir en la cuestión de si las palabras de la institución son exactamente las palabras de la consagración en virtud de la institución de Cristo (58). Está fuera de duda que en Occidente el poder consecratorio consiste en las palabras de la institución, llamadas por

(55) Ver *De sacraménte heilseconomie*, pp. 329-354.

(56) Ver *ib.*, pp. 333-335-

(57) «Ex institutione Christi ille solus valide celebrat qui verba consecratoria pronunciat». (*Acta Apóstol. Sedis*, XLIX, 1957, p. 370). Ver igualmente la alocución pontificia a los congresistas de Asís, A. A. S., XLVIII, 1957, p. 768.

(58) Eso lo olvida el comentarista (F. Vandenbroucke) respecto de este texto en *Questions liturgiques etparoissiales*, XXXVIII 1957> PP- 228-229.

esta *razón* entre nosotros la «consagración». Pero eso no significa que siempre haya sido así, y menos todavía que tiene que ser así en virtud de la institución de Cristo. Este último problema queda totalmente fuera de las intenciones del decreto (que precisamente por esa razón quizá, habla oportunamente de palabras «consecratorias» y no de «las palabras de la consagración», comprendidas inmediatamente en el sentido occidental). Respecto de esta determinada cuestión debemos prescindir de este decreto. Podríamos encontrar un argumento real en el hecho de que las palabras de la institución parecen haber sido ya una costumbre litúrgica primitiva de la era apostólica, como palabra de fe propiamente sacramental de la eucaristía. Porque es cierto que en la narración de la Escritura acerca de la Última Cena, estas palabras presentan todos los caracteres del uso litúrgico. En ese sentido podrían ser una norma apostólica, correspondientes a la revelación constitutiva, respecto de la Iglesia posterior (aun cuando en ese caso sea necesario encontrar una solución al problema de algunas liturgias antiguas en las que no se daban estas palabras de la institución).

Otra conclusión de cuanto hemos dicho acerca del sacramento y la palabra. En un estudio anterior de la conciencia de fe en la Iglesia —factor activo de la actividad eclesial de símbolo—, la palabra de fe podía ser todavía muy indiferenciada, mientras que una indiferenciación así puede implicar en la actualidad la invalidez del sacramento. Esto se desprende de la esencia misma de la actividad simbólica eclesial en cuanto «sacramento de fe eclesial» (59).

(59) Ver *De sacraménte heilseconomie*, pp. 447-450.

El autor establece en este lugar las razones que garantizan esta afirmación analizando en particular los motivos por los cuales las ordenaciones anglicanas fueron declaradas inválidas por León XIII.

A causa de los diferentes niveles de los elementos de validez, y asimismo a causa de la incertidumbre práctica que existe muchas veces respecto de lo que es actualmente necesario para la validez, la Iglesia se sitúa, desde el punto de vista práctico y pastoral, en una posición tuciorista (60). Esto significa que escoge el camino más seguro cuando se trata de lo necesario para la salvación, con la consecuencia de que los elementos dudosos son considerados *prácticamente* como necesarios para la validez, de tal manera que en los casos inciertos el sacramento es renovado condicionadamente (61).

De todo este estudio se sigue asimismo que, en los sacramentos, no se trata de un fisicismo sacramental con la escrupulosidad y angustia que engendra, sino de un acto simbólico religioso de la Iglesia, llamada de otra manera de «Encarnación». Y precisamente porque se trata de un acto de la Iglesia, por el que el fiel no tiene por qué decidirse bajo su responsabilidad, debe más bien atenerse al ritual de la Iglesia tal como está prescrito en detalle.

Pero toda concepción a modo de magia, en la que una palabra mal pronunciada involuntariamente privaría al rito de su virtud, es totalmente extraña a esto.

(60) Ver *ib.*, 441-442. Las soluciones prácticas dadas en particular por las Congregaciones romanas no permiten por ellas mismas sacar conclusiones doctrinales acerca de la substancia de los sacramentos.

(61) Ver la condenación de la opinión contraria en Denzinger, n. 1151.

CAPITULO IV

LA PLENA REALIDAD DE LA ESENCIA DE LOS SACRAMENTOS: SU FECUNDIDAD

I. LA RECIPROCIDAD EN EL ENCUENTRO CON CRISTO

i. La entrada personal en el misterio de culto eclesial de Cristo

La actitud interna religiosa del sujeto receptor no es constitutiva de la validez del sacramento. En efecto, la señal de amor que Cristo muestra al sujeto receptor en su Iglesia y mediante ella tiene la prioridad absoluta sobre toda respuesta humana y además no depende de ella. El sacramento sigue siendo una señal real de amor, incluso cuando el hombre no responde a esta aproximación. Pero con esto no se ha dicho todo. Porque la actitud religiosa interna del sujeto que recibe los sacramentos, o más exactamente del sujeto que ora y celebra comunitariamente, no es una pura disposición interior preparatoria para recibir el sacramento; entra más bien en la esencia misma del misterio de culto sacramental de la Iglesia. Es lo que vamos a explicar ahora.

El sentido de toda acción sacramental está precisamente orientado de modo que realice el encuentro con Cristo. Puesto que la reciprocidad es esencial en todo encuentro, la disposición religiosa del sujeto receptor o «que se encuentra» pertenece al núcleo mismo del

sacramento completo, en cuanto es encuentro personal con el Dios viviente. Sin esta vida religiosa personal la inter-subjetividad propia, «comunicada» sacramentalmente, con Cristo y por consiguiente con Dios, no se realiza y, por lo menos respecto del sujeto que recibe, el acto simbólico sacramental es un signo falso: el sujeto contradice por su disposición interna lo que profesa en el rito sacramental y a través del mismo.

Esto implica que la esencia integral del sacramento, es decir, el sacramento fructuoso, no es únicamente la manifestación visible del acto salvífico de Cristo, ni sólo la manifestación visible del acto de la voluntad santificadora de la Iglesia que participa en esto, sino que debe además convertirse en la expresión visible del deseo de gracia personal y de la voluntad santificadora en el sujeto receptor. Desde el punto de vista del sujeto dispuesto religiosamente, el sacramento es el deseo mismo de la gracia, la oración impetratoria personal expresada en la Iglesia visible y por tanto incorporada a la fuerza impetratoria sacramental de Cristo y de su Iglesia. Vemos de este modo en virtud del sacramentalismo que la vida religiosa personal es una parte integrante de la vida de todo el cuerpo místico «cabeza y miembros», y que, en el sacramento, el deseo personal de santidad es mantenido y sustentado por la realidad de la «comunidad de los santos». La vida religiosa del sujeto que recibe los sacramentos testimonia precisamente su voluntad positiva de adherirse más íntimamente a la comunidad de gracia que es la Iglesia, y, en ella, a Cristo de quien solamente debe esperarse toda salvación. Esta realidad está objetivamente expresada en el mismo acto simbólico eclesial; y éste no es más que una ficción por parte del sujeto receptor, si la forma cultural objetiva no es la expresión de un culto que anima personalmente al sujeto.

Bajo este aspecto, como respuesta al abrazo de

Cristo en su Iglesia, el sacramento consiste en hacer nuestra, por la fe y el amor, la Redención de Cristo, de la que la Iglesia es la representación en el mundo. «La Pasión de Cristo produce su efecto en aquellos que entran en contacto con ella por la fe y la caridad, así como por los sacramentos de la fe» (1). Aquí se ve claramente que los sacramentos son signos que confieren la gracia de la Redención en el acto mismo de su realización en un hombre. Resulta igualmente evidente que no tiene por objeto el ser un camino más fácil en dirección a la salvación, como una especie de promesa o de «sistema» que permitiría, a diferencia de la gracia extrasacramental, recibir más abundantemente la gracia al precio de una fidelidad religiosa menor. Nunca ha sido éste el significado de la fe eclesial en los sacramentos. La Iglesia ha definido por otra parte explícitamente que «el sacramento comunica la gracia exclusivamente a aquéllos que no ponen obstáculo» (2). En este texto se emplea el término técnico *obex*, palabra latina que significa «impedimento», una cosa «que obstaculiza el camino», un «obstáculo». Es cierto que la definición dogmática se expresa negativamente: los sacramentos comunican la gracia a los que no ponen obstáculo. Pero «no poner obstáculos» a la gracia, significa en un adulto una disposición positiva, personalmente religiosa, como el Concilio ecuménico de Florencia declaró por otra parte a modo de afirmación: los sacramentos conceden la gracia a los que los reciben «dignamente y como conviene» (3). La definición puramente negativa no se aplica sino a los niños. A fin de reunir en una sola fórmula los dos casos, el de los

(1) «*Passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem et per fidei sacramenta*» (Suma Teol., III, q. 49, a. 3, ad 1).

(2) Denzinger, n. 849 y 851.

(3) Ib., n. 695.

adultos y el de los niños, el Concilio de Trento, se vio precisado a usar la definición negativa, la cual encierra implícitamente el caso de los adultos.

2. Sacramentos de muertos y sacramentos de vivos

Es evidente que las condiciones de la actitud religiosa se presentan de manera diferente según se trate de un sacramento de muertos o de un sacramento de vivos.

Ante todo, un sacramento de muertos es un sacramento que por su naturaleza tiende a comunicar la gracia santificante (siempre dentro de la perspectiva propia de cada sacramento) a hombres que no están todavía o ya no están en gracia por el momento (4). Esto se refiere al bautismo y a la penitencia, y hasta cierto punto también a la extremaunción, que es en primera instancia un sacramento de vivos, pero orientado también secundariamente, aun cuando co-esencialmente, es decir, en virtud de su significación específica propia, a la remisión de los pecados. Un sacramento de vivos por el contrario, es un sacramento que, según su naturaleza propia, supone ya el estado de gracia en el sujeto que lo recibe (confirmación, eucaristía, orden, matrimonio y también, por lo menos en primera instancia, la extremaunción). Pero tales sacramentos pueden también, en vista de la complejidad de la psicología humana, revestir, en circunstancias excepcionales, la función de sacramentos de muertos. Cuando alguno, olvidando de buena fe que se encuentra en estado de pecado mortal, recibe

(4) O también cuando, ya arrepentidos, no han sometido todavía sus faltas a las llaves de la Iglesia, y por consiguiente no se han reconciliado todavía con ella.

sinceramente y con intención religiosa un sacramento de vivos, este sacramento, a raíz del hecho de que la gracia concreta es siempre una gracia de redención operará al mismo tiempo la remisión del pecado mortal. Todo don de gracia es, en efecto, no sólo una divinización, sino además una remisión de pecado que actúa con más profundidad cada vez. Porque, aun cuando se haya efectuado la remisión del pecado, como tal, de manera instantánea, recorre sin embargo un proceso dinámico en el cual la santidad se apodera progresivamente de la psicología del «convertido» y la transforma cada vez más. Esto nos muestra al mismo tiempo que los diversos sacramentos, aunque formalmente distintos el uno del otro, constituyen un todo orgánico en virtud del cual la gracia triunfa progresivamente hasta la plena redención del hombre.

Según la naturaleza propia y distinta de los sacramentos de muertos y de vivos, las condiciones de la disposición religiosa son también distintas. Si la esencia de la reconciliación de un adulto con Dios muestra que esta reconciliación comprende un carácter *personalista*, es decir, que la libre gratuidad del perdón misericordioso de Dios debe *interiorizarse* en la persona humana, lo cual no tiene lugar sino por la contricción perfecta (5), es evidente que, por parte del sujeto receptor, responde al perdón sacramental un acto de contricción perfecta (6). Pero de la manera siguiente: para presentarse en estado de pecado mortal y sin embargo de manera digna a la recepción de un sacramento de muertos, se requiere estrictamente y es suficiente por lo menos que el penitente (o el bautizando adulto) tenga contricción *imperfecta*. En ese caso, el acto simbólico sacramental de la Iglesia se convierte asimismo en la

(5) Ver *De sacramétele heilseconomie*, pp. 561-585.

(6) Ver *Ib.*, pp. 579-606.

expresión personal del deseo de gracia del sujeto receptor. De este modo se incorpora personalmente en la petición de gracia cultural, sacramental de Cristo y de su Iglesia. El poder salvífico cultural del sacramento produce entonces, en efecto, por decirlo así en segunda instancia, precisamente porque es la fuerza de impenetración de Cristo y de su Cuerpo Místico, la gracia de la remisión. Pero esta reconciliación efectiva realiza al mismo tiempo en la persona como tal el acto de la contrición *perfecta*, que es el reverso personalista de la gracia de la remisión. Cuando ciertos catecismos dicen por consiguiente que, en la penitencia, «la contrición imperfecta es necesaria y suficiente, aun cuando la contrición perfecta sea mejor», no lo dicen respecto de la recepción de la misma gracia, sino sólo respecto de la disposición *digna* para el sacramento, por tanto en relación con la primera fase de la penitencia, a fin de designar lo que se requiere como *mínimum* de participación personal en la oración sacramental del culto, si se quiere que ésta entre efectivamente en acción y pueda completar hasta el fin (es decir hasta el perdón de los pecados con su acto de contrición *perfecta*) el proceso de conversión comenzado. La contrición imperfecta no es pues sino el punto de partida indispensable, que se extiende después en virtud del sacramento hasta su término perfecto. (Y es evidente que, desde este punto de vista, es preferible presentarse al sacramento con contrición ya perfecta). Si la penitencia, por ejemplo, no es asimismo una oración personal que incorpora al penitente a la visibilidad sacramental de la Iglesia y le pone en contacto con el acto salvífico celestial de Cristo, quien «no cesa de interceder por nosotros», esta penitencia no puede conferir la gracia de la remisión. A esto se sigue de manera suficientemente clara que el sacramento no es un automatismo mágico.

Las condiciones requeridas para los sacramentos

de vivos son las siguientes (7). Teniendo en cuenta lo que constituye el aumento de gracia personal, aparece claro que ésta no puede darse sin un acto de caridad más ardiente que antes de este aumento. En efecto, la gracia santificante significa en el fondo la intimidad con Dios, la comunión personal con Dios, que se expresa sobre todo en la caridad. Aumento de gracia no es sino una expresión cuantitativa para designar la mayor intimidad con Dios y por consiguiente la mayor caridad. Quien dice aumento de gracia dice por ello mismo, cuando se trata de personas, aumento de la caridad (8). Es pues claro que por parte del sujeto receptor debe corresponder un acto de caridad más intenso (9) al aumento sacramental de la gracia, y por consiguiente a los sacramentos de vivos. Pero en el sentido siguiente: para que la recepción de un sacramento de vivos sea digna, debe estar inspirada por un acto de amor del sujeto receptor. Se trata en efecto de una vida de amor que exige desarrollo. Este amor que tiende a aumentar y a desarrollarse se expresa nuevamente en los sacramentos de vivos en cuanto visibilidad sacramental de la Iglesia, y así este deseo de amor se incorpora al amor cultural de la Iglesia como Esposa de Cristo, y a la vida de amor redentor del mismo Cristo. Y a causa de esta incorporación el sacramento produce *ex opere operato* el aumento de la gracia, siendo el más ardiente acto de caridad la apropiación personal de la misma. La vida de caridad más intensa pertenece pues a la esencia del aumento sacramental de la gracia.

(7) Hablamos aquí de las condiciones requeridas para que el sacramento sea, no sólo válido, sino también fecundo, en otras palabras de la fecundidad general, o del «aumento de la Gracia»; no de la naturaleza específica de estas condiciones según los diversos sacramentos.

(8) Ver *De sacramétele heilseconomie*, pp. 621-623.

(9) Ver *Ib.*, pp. 623-632.

Se pretende con frecuencia, invocando equivocadamente los decretos de Pío X sobre la comunión (10), que bastaría para un hombre normal y plenamente consciente, el estar en estado de gracia para recibir dignamente un sacramento de vivos. Pero junto al estado de gracia que esos decretos exigen, hablan esos mismos documentos de la necesidad de «una disposición bien intencionada y piadosa», lo que, teniendo en cuenta los diversos niveles del acto humano, equivale al *acto* de amor que exigíamos para la recepción digna de un sacramento de vivos. Si pues, por ejemplo, la comunión o la conclusión del sacramento del matrimonio no es una oración personal expresada *en* el acto simbólico eclesial, tal sacramento no puede comunicar un aumento de gracia: no se realiza el encuentro con Cristo propiamente dicho.

3. El don de gracia a aquellos que no han llegado al uso de razón

Es evidente que no se exige una intención religiosa a aquellos que no tienen uso de razón. El sujeto no es capaz de ello, y por otra parte no pone un obstáculo positivo a la gracia. Pero sería erróneo juzgar el estado de gracia adquirido o la intensificación de la gracia (por ejemplo en un bautismo o en una confirmación de niño) como se juzgaría tratándose de un adulto.

No existe sólo la diferencia de que, aun cuando ambos posean la «gracia santificante», el adulto, además, la ejercita. La diferencia es mucho más profunda: reside en la manera en que el uno y el otro la poseen. La posesión por parte de un niño o la posesión personal por parte del adulto califica la gracia santifi-

co) Denzinger, n. 1981-1990: ver asimismo *De sacraménte heilseconomie*, pp. 625-626.

cante en sí misma, ya que no es objeto de posesión propiamente dicha sino por parte de una persona. Sólo en la persona esta posesión resulta una intimidad con Dios en el sentido pleno de la palabra, gracia personal, aceptada libremente, lo que no sucede en modo alguno en el caso del niño bautizado o confirmado.

«En los niños, la Iglesia suple la ausencia de intención piadosa», dice Santo Tomás (ii). Esto significa que en el sacramento conferido por la Iglesia al niño, toda la comunión de los santos, en el cielo y en la tierra, en unión con Cristo, se agrupa en torno a él para pedir en su favor a Dios la gracia mediante la oración cultural del sacramento, de modo que ese sacramento confiera por decirlo así en segunda instancia al niño la gracia implorada. Esto nos muestra todo el sentido litúrgico y dogmático de la asistencia activa y orante de la comunidad ceuyente con ocasión de la colación de un bautismo en la parroquia.

La donación de la gracia sacramental a personas momentáneamente inconscientes es igualmente un caso especial. La inconsciencia —lo cual es evidente en el caso del bautismo de los niños— no es un obstáculo al don misterioso de la gracia. Por otra parte, es necesario tener en cuenta el hecho de que un adulto desmayado, que recibe el sacramento en ese estado, tenía anteriormente una relación vital personal. Si estaba en estado de pecado mortal, debe haber excitado, antes de recibir un sacramento en la inconsciencia, implícita o explícitamente cierto deseo de la gracia, para que el sacramento así recibido sea realmente fructuoso. Considerando por una parte el personalismo de la acción humana, por otra parte la esencia de la gracia sacra-

(i) Suma Teol., III, q. 68, a. 9, corpus, ad 2; q. (ii), a. 10, ad 3; a. 12, ad :; q. 69, a. 6, ad 3. vgl. q. 34, a. 3. Respecto de los niños muertos sin bautismo ver más adelante, cuando se trate del «bautismo de deseo».

mental, todos estos casos particulares encuentran fácilmente una solución.

II. SACRAMENTO DE DESEO Y REVIVISCENCIA DE LOS SACRAMENTOS

De todo cuanto precede se deriva que el sacramentalismo comprende dos niveles que se interpenetran íntimamente: el de la validez y el de la fructuosidad. Para decirlo de una manera más precisa y menos jurídica: el nivel objetivo de la expresión eclesial-sacramental de la voluntad de encuentro con Cristo frente a un hombre determinado y, correspondiendo a esto, el nivel subjetivo de la adhesión personal a la voluntad de gracia de Cristo. Como el sacramento supone una voluntad de gracia ya presente en el sujeto receptor (adulto), y que conduce de hecho hasta la perfección, en virtud del auxilio de Cristo, esta intención religiosa inicial, el sacramentalismo exige por su misma naturaleza tanto la gracia extra-sacramental como la gracia sacramental. La intención religiosa inicial, que se expresa en la recepción digna del sacramento, es ya un efecto de la gracia de Cristo. Partiendo de cierta vida religiosa (de matices diferentes según se trate de los sacramentos de vivos o de muertos), el adulto se acerca al sacramento para alcanzar una vida religiosa más intensa. Todo esto tiene lugar bajo la acción de la gracia.

Pero el problema es más profundo todavía. Teniendo como base que prescindiendo de la intención supuesta, la vida religiosa personal no es un elemento constitutivo del sacramento válido, es posible cierto desdoblamiento en los dos niveles del sacramento: entre esta celebración de misterios objetiva en la Iglesia que es el sacramento válido, y la vida de gracia personal que es

el sacramento fructuoso. Por esta razón precisamente puede darse que, por ejemplo, el perdón de los pecados preceda cronológicamente a la recepción efectiva del sacramento de muertos, o que, por otra parte, la recepción de un sacramento determinado (por ejemplo un bautismo de adulto) preceda cronológicamente a las disposiciones religiosas requeridas. En estos casos se habla por una parte de un sacramento de deseo (deseo implícito o explícito de recibir un sacramento), por otra parte, de una «reviviscencia» del sacramento ya recibido.

i. El sacramento de deseo

Se plantea aquí la cuestión de saber si el efecto de un sacramento de deseo tiene realmente la eficacia anticipada del sacramento deseado, y por consiguiente una gracia estrictamente sacramental, o si se trata más bien de una gracia extrasacramental.

Digamos, en primer lugar, que un sacramento de deseo no es posible en todos los casos. No vale tratándose de los sacramentos del orden y matrimonio. Estas excepciones se basan en el significado social propio de estos sacramentos en la Iglesia: el deseo de la gracia del sacramento del matrimonio o del orden no puede tener como efecto el que una persona resulte casada o sacerdote. Respecto de los otros cinco sacramentos, se puede obtener cierto efecto por el deseo del sacramento. En efecto, el bautismo de deseo confiere la purificación del pecado original y el perdón de los pecados personales, pero no produce el carácter ni (lo que relaciona directamente con éste) la incorporación visible a la Iglesia, ni por consiguiente tampoco la aptitud para recibir los demás sacramentos. De este modo se queda un miembro atrofiado de la comunidad eclesial. Esto

nos muestra sin más que el sacramento de deseo no opera exactamente, aunque de manera extraordinaria, lo que produce normalmente el mismo sacramento, aun cuando siga siendo cierto que en tales casos la vida personal y la apropiación personal de la gracia pueden ser más intensas que en una recepción real del sacramento del bautismo.

Puesto que, en la economía de Cristo, es la Iglesia la que comunica la gracia, una gracia de esa naturaleza anterior al sacramento no es posible concretamente sin un deseo al menos implícito del sacramento (12). En este sentido, la gracia anterior al sacramento debe recibir el nombre de sacramental (13). ¿Se entiende con ello una realización *anticipada* pero real del acto simbólico eclesial que seguirá? De ninguna manera (14). Cristo no nos concede la gracia partiendo del sacramento; El hace presente su gracia en el sacramento. En el primer caso, habría una especie de realización anticipada del sacramento, sea cual fuere su modo concreto. Pero no hay nada de una virtud retroactiva de esa naturaleza en el sacramento. Las cosas se presentan de la manera siguiente: dentro de la complejidad del acto salvífico eternamente actual del Cristo celestial, la gracia anterior al sacramento es la realiza-

(12) Santo Tomás, Suma Teol., III, q. 79, a. 1, ad 1.

(13) «Si consideratur (contritio) in quantum habet virtutem clavium *in voto*, sic *sacramentaliter* operatur in virtute sacramenti paenitentiae, sicut et in virtute baptismi, ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum» (St. Thomas, De veritate, q. 28, a. 8, ad 2).

(14) Nihil prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere secundum quod praecedit in actu animae...; sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum (es decir el acto de símbolo eclesial que no existe todavía no puede actuar por sí mismo); unde causa, efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis, sicut causa finalis» (Suma Teol., III, q. 62, a. 6).

ción histórica incoativa de una realidad que es conducida interiormente por este acto salvífico permanente hasta su perfecto desarrollo, y que llega a su plena manifestación en la recepción real del sacramento. Poco más o menos como la revelación progresiva del Antiguo y después Nuevo Testamento es la manifestación histórica gradual de la salvación eterna del Dios-con-nosotros, manifestación de salvación histórica que no se ha realizado plenamente sino en Cristo. El momento que precede está internamente orientado hacia el momento que sigue y le prepara el camino, pero no puede haber cuestión acerca de una retroacción afectiva de un momento histórico que sigue sobre otro que le precede históricamente. El Creador y Redentor universal señala a cada elemento su lugar correspondiente en el conjunto, cada parte tiene un sentido propio respecto del todo, sea cual fuere su situación en el tiempo. Pero esto no implica sin más la retroacción *histórica* del momento posterior. Conducida por el acto salvífico eternamente actual de Dios, la vida de gracia extra-sacramental constituye pues un todo significativo con la vida de gracia sacramental, de tal manera que los primeros efectos del sacramento de deseo se desarrollan internamente orientándose hacia el encuentro sacramental propiamente dicho con Cristo en el cual se realiza el pleno desarrollo de la vida de la gracia. Esto mismo puede decirse de un bautismo de deseo como de una comunión espiritual, una «extrema-unción», etc. No se trata aquí de un «medio extraordinario» de la gracia, sino esencialmente de un estadio imperfecto incoativo de la gracia ordinaria.

Esto nos muestra el sentido fundamental del sacramento como contacto vital con la Iglesia visible en la cual habita la plenitud de Cristo. El primer efecto inmediato de todo sacramento es la incorporación (primera o más intensiva) de un hombre a la comuni-

dad de gracia visible en calidad de miembro. Esto expresa de manera clara que toda gracia se concede en Cristo hombre y en virtud de El, y que el encuentro explícito con este hombre, en el sentido pleno de la palabra, no puede tener lugar sino en el interior de la Iglesia sacramental; fuera de ella el encuentro será tan sólo implícito e imperfecto (ver la encíclica *Mystici Corporis*). De este modo los contactos sacramentales con la Iglesia visible de Cristo son también, respecto de los bautizados, cumbres decisivas de su vida cristiana en la Iglesia.

La posibilidad de una donación de gracia pre-sacramental arroja igualmente luz sobre la posibilidad de salvación de los niños que mueren sin bautismo. La Iglesia enseña que todo aquel que muere en estado de pecado original no puede heredar el cielo. Pero este dogma no coincide con la afirmación de que quien muere sin bautismo está *per se* excluido del cielo. Respecto de los adultos, se opone a esto el bautismo de deseo. En este caso en efecto, no es la actividad humana la que precede a la gracia de Dios y que tiene por sí misma una ocasión de causar la salvación. Lo muestra cuanto hemos dicho más arriba. Primeramente se da la gracia de Dios, y después el hombre de buena voluntad responde a esta gracia. Esta respuesta es necesaria en virtud de la psicología personal de los adultos. Por su naturaleza, es posible una gracia pre-sacramental tanto respecto de los niños como de los adultos. No sabemos en absoluto cómo suceden estas cosas en concreto. La oposición de ciertos teólogos procede de hecho de una visión inexacta de las relaciones entre la gracia sacramental y la gracia extra-sacramental. Temen que la tesis según la cual los niños que mueren sin bautismo pueden salvarse, ponga dificultades a la necesidad absoluta de este sacramento. Pero olvidan que, aun cuando un adulto haya recibido en virtud de la fe y de la

caridad el bautismo de deseo y se ponga por consiguiente en vías de salvación sin haber sido bautizado, la recepción real del bautismo conserva sin embargo su significado y sigue siendo necesario. Pero aun en la hipótesis de una gracia eventual pre-sacramental concedida a los niños no bautizados, el sacramento conserva su significado y sigue siendo necesario. En su discurso del 29 de octubre de 1951 a las enfermeras y comadronas, Pío XII no afirmó en modo alguno que no existiera posibilidad de salvación para los niños fuera del bautismo. El Papa se ponía en el punto de vista práctico de la responsabilidad inmediata de las enfermeras; su objeto era el afirmar que nosotros, los hombres, no podemos ayudar efectivamente a esos niños sino administrándoles el bautismo. Ni siquiera se trata de lo que Dios en su misericordia puede hacer con ellos, pues esto no puede modificar en modo alguno la responsabilidad de las enfermeras. El Papa pudo haber tenido la intención, aun cuando esto no aparece en el texto, de insinuar que la teología no se encuentra todavía en condiciones de aclarar cuanto concierne a un eventual e inconsciente «bautismo de deseo».

El destino de los niños muertos sin bautismo sigue siendo todavía una cuestión abierta. Debemos atenernos por nuestra parte a tres afirmaciones fundamentales. En primer lugar, el hombre nace realmente con el pecado original. En segundo lugar, el pecado humano fue vencido en principio por el sacrificio de Cristo; la aplicación *perfecta* de esta Redención partiendo del estado de pecado no puede hacerse sino por la recepción real del bautismo. En último lugar, la gracia pre-sacramental o extra-sacramental es una posibilidad *universal*, tanto respecto de los adultos como de los niños, teniendo la gracia prioridad absoluta sobre toda colaboración humana y pudiendo concederse cronológicamente antes de que exista ésta; además, esta gra-

cia pre-sacramental no disminuye en nada la necesidad del bautismo. Todo esto justifica una presunción de esperanza de que la muerte de un niño sin bautismo no significa *per se* lo mismo que la muerte en estado de pecado original. No podemos pues decir positivamente que hay niños que mueren con el pecado original, ni tampoco negarlo. En virtud de sus dogmas, la Iglesia expresa únicamente una *estructura*: concretamente el sentido del pecado original y la pena que le es debida. Y guarda silencio sobre el destino reservado a los hombres en particular, dejando esto al juicio de Cristo.

2. La reviviscencia de los sacramentos

Este caso se basa igualmente sobre la posibilidad de desdoblamiento de los dos niveles del sacramento: el nivel objetivo y el nivel subjetivo. Pero aquí las cosas se presentan de una manera un poco diferente. Porque el sacramento es ya un hecho consumado, mientras que las disposiciones necesarias llegan más tarde para hacer fructuoso el sacramento válidamente recibido. Puesto que, en un caso como ese, el sacramento realizado válidamente era una impetración cultural auténtica de Cristo y de su Iglesia en favor del sujeto receptor, por esta parte todo está presente para que el sacramento comunique efectivamente (por tanto *ex opere opéralo*) e infaliblemente la gracia pedida; sólo falta, por parte del sujeto receptor, la disposición religiosa. De esto se sigue, que dada la desaparición del obstáculo, el efecto sacramental se realiza inmediatamente. Porque la Iglesia visible es un signo de gracia cargado de la realidad que significa. El contacto voluntario con la Iglesia santa y santificadora es igual al don de la gracia, a menos que no haya oposición voluntaria a ella. (Jurídicamente se expresa muchas

veces esta realidad misteriosa diciendo que un sacramento válido da derecho a la gracia). El desdoblamiento de sacramento válido y sacramento fructuoso supone esencialmente una situación artificial, anormal, pero que sigue siendo una posibilidad real en virtud de libertad humana.

El hecho de que este sacramento recibe su efecto pleno en el momento en que desaparece el obstáculo se llama de manera figurada, aun cuando discutible, «reviviscencia del sacramento». Lo que hemos dicho muestra que en realidad nada revive. Aun cuando el acto por el que uno se incorpora haya pasado históricamente, la incorporación auténtica (o válida) a la oración cultural realizada sacramentalmente por Cristo en su Iglesia y mediante ella sigue siendo una realidad permanente que confiere infaliblemente la gracia desde el momento en que desaparece el obstáculo (15). Los teólogos medievales hablaban con conocimiento de causa cuando se referían a la expresión «sacramento permanente». En virtud de nuestra incorporación bautismal a la comunidad de gracia visible, todo contacto sacramental con la Iglesia es, por su naturaleza, vivificante, desde el momento en que no existe obstáculo alguno personal (16). El primer efecto de todo sacramento (17) es el contacto (de orientación septiforme) con la comunidad visible de gracia. Este efecto está

(15) La duración o permanencia de un contacto sacramental con la Iglesia visible no puede medirse evidentemente según las normas de una duración física.

(16) Se ha explicado muchas veces esto (por ejemplo, Marín Sola) como si todo sacramento modificara ontológicamente el carácter bautismal, de suerte que el sacramento pudiera revivir en virtud de esta modificación permanente. Se trata de una explicación excesivamente física de un dato que sin embargo es real.

(17) Lo que la escolástica llama *res et sacramentum*; ver más adelante.

siempre presente cuando el sacramento es válido, sea cual fuere la disposición religiosa interna. Por otra parte, este efecto no puede jamás conferirse por un sacramento de puro deseo. El carácter (ver más adelante) es una prueba clara de ello. Somos marcados real e irrevocablemente con el carácter en el instante en que se realiza válidamente el rito de la Iglesia, aun cuando el sacramento no tenga eficacia de gracia. Y el carácter no puede conferirse fuera del sacramento, ni siquiera por el bautismo de deseo. El sacramento permanente o la inclusión personal (en virtud de la intención) en la oración de culto sacramental de Cristo, en su Iglesia y por ella, es pues el fundamento de lo que se llama la reviviscencia de los sacramentos.

Que el sacramento pueda operar después de ser recibido no ha sido definido todavía como dogma, pero es un dato que se impone desde la época patristica, y que se admite universalmente en la Iglesia. La necesidad de la reviviscencia aparece por las consecuencias imposibles que resultarían de la posición contraria. Ante todo, respecto de los sacramentos que no pueden recibirse sino una sola vez y que imprimen carácter, quien los hubiera recibido válidamente pero de manera infructuosa quedaría definitivamente excluido de la plena bendición del sacramento, aun cuando más tarde llegara a arrepentirse. La misma conclusión se impone respecto del matrimonio y de extremaunción, que tampoco pueden retirarse, respectivamente durante la vida de ambos cónyuges o en la misma enfermedad. Respecto de la penitencia y de la eucaristía, los teólogos discuten a propósito de una posible «reviviscencia». Se admite generalmente que, si la penitencia es infructuosa, es igualmente inválida. Algunos dicen que, si hay contricción, la penitencia es válida, pero que si esta contricción es demasiado pequeña para que se pueda hablar de un sacramento dignamen-

te recibido, la penitencia es infructuosa y por tanto puede revivir. Pero en toda esta discusión se olvidan los autores del carácter eclesial de la penitencia, la que de hecho es una reconciliación con la Iglesia, y por ende una reconciliación con Cristo y en El con Dios. Por su carácter eclesial, la penitencia es en primer lugar la absolución por la Iglesia del carácter anti-eclesial (anticomunitario) del pecado de un bautizado. Con toda razón dice K. Rahner (18) que «ligar en la tierra» significa la manifestación eclesial del estado de pecado interior: la Iglesia se aleja del pecador. El alejamiento creado por el mismo pecado entra en virtud del acto de la Iglesia, en la visibilidad de la Iglesia (19). La Iglesia, en segunda instancia, por decirlo así, desliga al pecador, que le confiesa sus pecados, de los vínculos eclesiásticos, es decir, suprime la distancia entre ella y el pecador. Este entra de nuevo plenamente en la comunidad de gracia eclesial, de suerte que esta absolución impartida por la Iglesia se convierte en el sacramento de la absolución o del perdón divino. Históricamente, consta por otra parte que sólo después del cumplimiento de la penitencia eclesiástica concedía la Iglesia el perdón sacramental del pecado. En ese caso todo el problema se formula como sigue: si las condiciones para la reconciliación con la Iglesia no son las mismas, es decir, son menores, que las requeridas para una recepción fructuosa del perdón sacramental, la penitencia puede ser válida y sin embargo infructuosa al mismo tiempo, y por eso mismo es posible una «re-

(18) *Vergessene Wahrheiten über das Bus-Sakrament*, en *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln, pp. 143-184.

(19) Por lo menos en su manifestación *sacramental*, que no es evidentemente idéntica con el «forum externum», pero que sin embargo abarca más que el solo «forum internum»: se confiesa los pecados en efecto a la Iglesia, en virtud de la confesión al sacerdote de la Iglesia.

viviscencia». En ese caso, en efecto, el sacramento es realmente una oración de culto de Cristo mediante su Iglesia. La cuestión consiste en saber si es éste el caso cuando aquel que se llama penitente tiene realmente intención de recibir el sacramento, y por tanto hace lo que la Iglesia le exige que haga en el plano del aspecto social-sacramental: es decir, la confesión y la sumisión total de sus pecados, y la aceptación de la penitencia impuesta. En este caso, el sacramento parece ser válido. Pero si todo esto no es la expresión de una voluntad de penitencia sincera, al menos inicial, este signo sacramental es una ficción, y por tanto infructuoso y sacrilego. Y entonces el sacramento puede, al igual que el bautismo, revivir.

El hecho de que los teólogos sigan divididos en sus opiniones acerca de este punto debe preservarnos de afirmaciones demasiado absolutas. Porque podemos preguntarnos si la reconciliación con la Iglesia es posible sin ninguna construcción interior, por mínima que sea. ¿La reconciliación con la Iglesia en calidad de sacramento de reconciliación con Dios es únicamente jurídica, por lo menos como *mínimum* necesario para la validez de este signo de reconciliación? En términos más precisos, ¿la penitencia como signo externo de reconciliación, exige únicamente para ser válida la confesión voluntaria de los pecados a la Iglesia y la aceptación de la penitencia que ella impone? O acaso ¿es una peculiaridad propia de la penitencia que, a diferencia de los demás sacramentos, la intención de aceptar libremente el signo externo no basta para la validez? En este último caso se podría afirmar que, puesto que se trata de un *signo de reconciliación*, una *metanoia*, o contrición interior, debe responder a la expresión del signo. Si la primera de estas dos eventualidades es exacta, parece posible una penitencia válida pero no fructuosa. El reproche de un juridismo

que acepta la ficción es en ese caso justificada, pero atañe a todo sacramento válido que no es fructuoso: éste por su misma naturaleza es un engaño. Pero si Dios no puede ser engañado por un gesto ficticio, la Iglesia sí puede engañarse y, fundándose en la confesión externa, puede querer realmente una reconciliación con el pecador. Según la concepción tomista de la penitencia, nos sentimos más bien inclinados a decir que el signo externo de reconciliación, es decir, la reconciliación con la Iglesia, debe ser real para poder convertirse en un sacramento de reconciliación con Dios. Una reconciliación auténtica con la Iglesia no puede tener lugar si sólo ella toma parte propiamente, absolviendo. Y de tal manera parece que la penitencia presenta un caso particular, respecto del cual hay que decir que la intención del sujeto receptor no basta para la validez. El pesar por lo menos mínimo de haber pecado contra la Iglesia pertenecería en su expresión visible al signo constitutivo y válido de la reconciliación. Tal es precisamente la opinión de Santo Tomás frente al escotismo. Podríamos hallar una confirmación de esto en el hecho de que por una «mala» confesión, en el que la declaración de los pecados era sin embargo completa y en la que la voluntad de cumplir la penitencia estaba asimismo presente, la Iglesia exige sin embargo que se someta de nuevo las faltas confesadas a las llaves de la Iglesia lo que no sería necesario si la confesión, únicamente infructuosa por la ausencia de contrición interna, hubiera sido válida. Pero podemos todavía preguntarnos si esta prescripción canónica se basa sobre la ley del tutorismo (20), y en este caso no tiene valor alguno dogmático y la cuestión no queda zanjada; o si se basa sobre la esencia de la penitencia, y en este caso toda teoría debe

(20) Ver arriba, cap. III.

ceder el paso a la norma de fe constituida por la práctica eclesiástica; en este caso por consiguiente, una confesión infructuosa es igualmente inválida. Todas estas razones parecen indicar que la posibilidad de una reviviscencia de la penitencia es cuestión pendiente aun cuando la balanza se inclina por el lado de la invalidez.

Un segundo problema discutido, aun cuando resuelto generalmente de manera negativa, es el de la reviviscencia de la eucaristía. En general no se piensa sino en la comunión, pero la asistencia válida al sacrificio de la misa (eventualmente sin comunión) debe ser asimismo objeto de consideración. El problema consiste en saber si una recepción sacramentalmente válida de la comunión y una asistencia sacramentalmente válida al sacrificio de la misa son posibles sin fruto (para el sujeto que recibe o asiste). Todos aceptan la opinión que niega la posibilidad de la reviviscencia de tal sacramento. Porque una comunión sacrilega no es por su naturaleza una comunión sacramental. Y una asistencia voluntaria a la misa del domingo sin la menor atención religiosa interna no tiene significación sacramental para el que asiste (prescindiendo de saber si ha satisfecho el precepto eclesiástico del deber dominical, lo que constituye una cuestión algo diferente). La razón de esta excepción respecto de la eucaristía reside en el hecho de que hablar aquí de una comunión «sacramentalmente» válida no tiene sentido. La intención del sujeto que recibe y celebra no aporta nada en este caso a la validez de la eucaristía, la cual depende únicamente del sacerdote que consagra.

La opinión según la cual, en oposición a los demás sacramentos, la penitencia y la eucaristía no pueden revivir, se halla confirmada por el hecho de que respecto de estos sacramentos la reviviscencia no es necesaria en absoluto. Siempre pueden renovarse estos sacramentos. Se puede recibirlos prácticamente cuando

se quiere, de modo que una recepción renovada y religiosa puede operar lo que en los demás casos produce la «reviviscencia».

3. «Reviviscencias» parciales

Ciertas reviviscencias parciales son posibles respecto de todos los sacramentos. Porque en los casos en que se recibe el sacramento, no sólo válidamente sino dignamente, el sacramento confiere realmente la gracia. Pero en el caso en que se supone la intención religiosa precedente y se recibe el sacramento en un estado de inconsciencia, se confieren la gracia o su aumento a la manera como se confieren en los sacramentos de los niños, y sólo más tarde, después del primer acto vital cristiano, se apropia personalmente el efecto y se interioriza en la vida cristiana personal (21).

(21) Ver las diversas posibilidades en *De sacraménte heilseconomie*, pp. 616-619.

CAPITULO V

EL ENCUENTRO ECLESIAL CON CRISTO COMO SACRAMENTO DEL ENCUENTRO CON DIOS:

LOS EFECTOS DE LOS SACRAMENTOS

En este estadio de nuestra exposición progresiva sobre la esencia del sacramento, hemos llegado a conocer que la esencia integral del sacramento no se realiza si, a la voluntad de encuentro-sacramento con Cristo en la Iglesia y por ella, no se añade una respuesta positiva y religiosa por parte del sujeto receptor, quien expresa su voluntad de gracia en la visibilidad del acto mismo simbólico eclesial. Entonces, el encuentro sacramental con Cristo se realiza infaliblemente, y esto según la orientación septiforme indicada por el simbolismo de los sacramentos. Puesto que en los sacramentos se trata de un encuentro con Cristo en su Iglesia, todo sacramento tiene un doble resultado: un resultado en relación con la Iglesia visible (efecto eclesial) y un resultado en relación con Cristo y Dios (efecto religioso de gracia). Y esto se da de tal manera que, en su unidad con el signo externo del acto eclesial, el primer resultado es el sacramento del segundo (i).

(i) La teología medieval llamaba al primer efecto *res et sacramentum*, es decir efecto del rito externo y al mismo tiempo signo del efecto de gracia más profundo; este efecto más profundo se llamaba *res tantum*, efecto, sin más; mientras que el rito externo se llamaba *sacramentum tantum*, el signo en sí mismo.

I. EL EFECTO ECLESIAL COMO SACRAMENTO DEL EFECTO DE GRACIA

La teología medieval hablaba del carácter a este propósito y, respecto de los sacramentos que no confieren carácter, de cierto «ornato del alma» bastante vago (2). Esta teoría se encontraba ya implicada en las antiguas especulaciones acerca del «sacramento permanente», el cual, incluso en el caso en que falta el efecto de gracia, sigue siendo sin embargo una realidad, aun cuando haya pasado el acto de realización sacramental. Se da en todo esto sin duda alguna una intuición fundamental exacta, pero que no se ha desarrollado sino en estos últimos decenios hasta lograrse un conocimiento claro de que en este caso se trata fundamentalmente del efecto eclesiológico o eclesial, siempre presente desde el momento en que se administra válidamente el sacramento.

Hemos dicho más arriba que el núcleo fundamental del signo sacramental externo está situado en el contacto voluntario con la Iglesia visible. El sacramento nos integra a la Iglesia (bautismo), o confiere al miembro de la Iglesia una relación nueva, particular, con uno u otro elemento constitutivo o con una misión específica de la Iglesia (los otros seis sacramentos). En estos últimos casos, comunica el sacramento por consiguiente una incorporación más íntima o más calificada a la Iglesia visible en cuanto sacramento de la gracia y del reino de Dios.

(2) *Ornatus anitnae*, Ver D. Loecher, *Die Theork vom sakramentalen Seelenschmuck*. I. *Ln der Hochscholastik*, Dusseldorf, 1913.

1. El carácter como efecto eclesial de tres sacramentos

A. Visión histórica (3)

En el curso de la historia de la Iglesia una realidad sacramental determinada se ha expresado por un término tomado del mundo de la cultura antigua: el término de «carácter». En la cultura profana antigua, el carácter significaba un signo de reconocimiento, de distinción y configuración, indicando la pertenencia y la propiedad. El soldado, el esclavo eran marcados al fuego con las iniciales del emperador o del propietario. Este signo permitía distinguir y reconocer al soldado de éste, de aquél que no lo era. Ser marcado significaba para el soldado entrar al servicio del emperador, y por consiguiente recibir de él tareas y misiones. Y esto se imponía con autoridad, y por tanto oficialmente. En efecto, cuando se aplicaba la marca a las personas, y no sólo por ejemplo a las bestias o a los objetos, era a la vez la señal de entrada al servicio de una persona revestida de autoridad, y al servicio de una comunidad: el *paterfamilias* (o cabeza de familia en el sentido romano de la palabra), el emperador, el dios de una comunidad cultural. Ser marcado significaba por consiguiente asimismo adherirse a una comunidad determinada. Las obligaciones implicadas por la marca no eran unilaterales. El emperador, el padre de familia, el propietario, por su parte, tomaban al señalado con la marca bajo su protección. El carácter se con-

(3) Ver *De sacramétele heilseconomie*, I. P. 487-555. Nuevos estudios aparecidos entre tanto son ante todo N. M. Haring, *St.-Aug-ustine's Use of the Word Character*, en: *Medioeval Studies XIV* (1952), 79-97; *Character, Signum und Signaculum*, en *Scholastik XXX* (1955), 481-512; ver además la nueva bibliografía en *Theologisch Woordenboek, III*, Roermond-Maaseik 1957.

vertía al mismo tiempo en un signo de protección y un medio de defensa. El señalado con la marca no podía ser molestado por alguien sin suscitar la reacción vengativa del propietario.

Sobre este fondo de cultura antigua va madurando sobre todo en la África latina de la antigüedad, en Tertuliano y Agustín, la conciencia de un elemento particular del sacramentalismo eclesial, elemento que, antes, había sido vivido y practicado sacramentalmente más bien que expresado reflejamente. Nunca se renovaban determinados sacramentos. Esta práctica de la Iglesia obliga a la reflexión. Agustín desarrolla su doctrina con una referencia explícita a la marca o señal de los soldados. Pero su terminología es diferente de la que empleamos corrientemente hoy. Lo que llamamos ahora sacramento significa para San Agustín lo que es para nosotros hoy el carácter; y lo que él llama «carácter» es lo que nosotros designamos en la actualidad como sacramento o signo externo. El rito sacramental externo es por consiguiente para él el «carácter», lo que nos caracteriza, el signo por el que se advierte o nota que alguien está bautizado, que pertenece a la Iglesia católica y se distingue por tanto de todo aquel que no está bautizado. Aun cuando este hombre caiga más tarde en la herejía o sea apóstata, la señal del bautismo sigue siendo indeleble e intangible. Asimismo en el mundo profano, se admitía proverbialmente que la incisión, el sello o la quemadura no podían borrarse. Pero junto a este rito exterior característico, San Agustín admitía una realidad más profunda y permanente que él llamaba «sacramento», como efecto distinto de la gracia santificante e independiente de los méritos personales. Este efecto se funda únicamente sobre el hecho de que el sacramento ha sido válidamente conferido.

La pre-escolástica reflexiona y razona partiendo

de estos datos agustinianos y continúa llamando carácter al rito católico externo característico. Pero más tarde, con Pedro Lombardo, tuvo lugar un desplazamiento de conceptos: el «efecto misterioso» interno y permanente, distinto de la gracia —el «sacramento permanente» de otras veces—, se llama ahora carácter respecto de tres sacramentos. Esta realidad interna atrajo sobre sí todas las propiedades del carácter externo: se le llama marca o señal distintiva. Pero esto implica toda clase de dificultades. ¿Cómo puede ser signo una realidad interior? ¿Para qué sirve este signo? ¿Quién puede verlo?

Poco a poco se irá estableciendo una relación más estrecha entre el rito externo y la realidad espiritual interna. Así se desarrolla la idea según la cual la realidad interior que confieren ciertos sacramentos no puede llamarse carácter sino en relación con el signo exterior del rito que produce y significa la realidad espiritual. El signo externo junto con la realidad interior constituye el «sacramento», y esta unidad en la dualidad es el signo de la gracia.

Santo Tomás pone finalmente orden en este caos conceptual. Vuelve a emplear la palabra carácter en el sentido primitivo del mundo antiguo, y llama carácter al rito sacramental externo. Pero, dice él, en una señal de esa naturaleza, no debe dirigirse la atención en primer término al carácter externo, al signo en sí mismo; debe penetrar hasta aquello que significa, por consiguiente hasta el fin u objeto de una práctica de esta especie. El significado de una señal en la sociedad humana consiste precisamente en que ella incorpora al señalado con esa marca a una comunidad situada bajo una autoridad competente, de suerte que el marcado recibe oficialmente una aptitud determinada, y una misión en el interior de la comunidad. Santo Tomás aplica esto al carácter sacramental. En cuanto

signo, se trata del mismo rito sacramental, pero en cuanto a aquello que es significado y conferido por el signo, se trata más bien de una aptitud, una misión en la comunidad eclesial. La relación con la Iglesia en cuanto comunidad visible es por consiguiente el núcleo fundamental de la concepción tomista del carácter sacramental: el rito externo característico de tres sacramentos significa y a la vez nos confiere una misión y aptitud en el interior de la visibilidad de la Iglesia. Santo Tomás considera formalmente la comunidad eclesial bajo el aspecto de una comunidad de culto. La aptitud conferida es una aptitud cultural, diferenciada según los tres sacramentos. Esta aptitud se concede, se sella externamente y se declara auténtica en la recepción y en virtud de la recepción del signo sacramental externo. La aptitud o la misma misión no es pues un signo o carácter; pero, por trasposición de conceptos, se dará el nombre del rito externo, es decir, la consignación, a la misión eclesial misma comunicada por ese rito que caracteriza. La aptitud se confiere en virtud de un acto visible de la Iglesia y se refiere a la realización de actos visibles en esta Iglesia. Normalmente, una delegación así para participar en los actos característicos de una comunidad es una pura «jurisdicción», una realidad jurídica social. Pero la naturaleza propia de la actividad eclesial de culto hace que no baste aquí una delegación jurídica de esa naturaleza. El culto sacramental de la Iglesia, en efecto, se realiza personalmente por Cristo bajo una forma sacramental. Una designación meramente jurídica no puede bastar en este caso. Aquel que es designado, nombrado por Cristo en su Iglesia para realizar los actos culturales específicamente eclesiales o para participar en ellos, debe recibir a este efecto una «consagración» real, que permita a su acto ser realmente el acto de Cristo celestial. Así, pues, a causa de la esencia cris-

tiana de este acto eclesial de derecho público, la realidad comunicada por la señal exterior es una realidad interior espiritual en el alma. Y debemos añadir: por lo menos en cuanto la marca o señal confiere una misión *cultural*. Precisamente por este motivo, Santo Tomás define el carácter interior o la aptitud como una participación en el sacerdocio de Cristo. Todo esto de manera diferente y graduada según se trate del carácter del bautismo, de la confirmación o del orden.

Esta doctrina tomista no ha sido universalmente aceptada después de Santo Tomás, y sigue siendo hasta nuestros días una mera concepción teológica, a propósito de la cual la Iglesia no ha tomado posición dogmática. Escoto se orientó en una dirección completamente diferente de la de Santo Tomás, oponiéndose a éste. Para aquél, el carácter es una realidad espiritual que está «impresa» en el alma, como un sello corporal se imprime en el cuerpo. Queda sin embargo como una idea muy vaga lo que es en realidad esta impresión espiritual. Pero puede considerarse como típico el hecho de que Escoto, al igual que Santo Tomás, se oriente en el sentido de una relación con la Iglesia visible. Llama al carácter una «relación extrínseca con Cristo y con su Iglesia».

Si dejamos de lado las corrientes desarrolladas respectivamente por las diversas escuelas teológicas, podemos concluir que desde San Agustín y a través de la Edad Media, a pesar de la divergencia de los sistemas teológicos, se aplica al carácter un dato constante: cierta relación de aquel que lo ha recibido con la comunidad eclesial visible. Esto me parece que es fundamental.

Lo que ha sido definido dogmáticamente hasta el presente, respecto del carácter, se reduce a muy poca cosa. Los Concilios Ecuménicos de Florencia (4) y de

Trento (5) promulgaron las siguientes definiciones. Tres son los sacramentos —bautismo, confirmación y orden— que confieren un carácter que es imborrable sobre la tierra, de tal manera que estos sacramentos no pueden reiterarse. No se dice lo que es precisamente el carácter. Se dice tan sólo de manera vaga en qué consiste, a fin de que los teólogos de diversas tendencias puedan ponerse de acuerdo acerca de este particular: el carácter es «un signo espiritual en el alma». Como expresión, se trata de una fórmula más escotista que tomista, pero los tomistas podían admitirla asimismo, aun cuando en un sentido muy distinto, como lo acabamos de decir. Podemos añadir a este dato dogmático un dato tradicional constante (que por tanto posee más valor que un dato puramente teológico), es decir, la relación de este carácter con la comunidad visible de la Iglesia.

B. El carácter como efecto eclesial del bautismo, de la confirmación y del orden

El conjunto de la síntesis así trazada acerca de los sacramentos nos ayuda a comprender la naturaleza interna del carácter. La relación con la Iglesia visible recibe aquí todo el relieve que le corresponde. Según la triple diferenciación del carácter, se distingue asimismo la relación por la que el carácter se vincula con la Iglesia visible. Para precisar esto debemos recordar las ideas expuestas en el primer capítulo.

2. El carácter como designación para una actividad visible en la Iglesia

a) El carácter del bautismo y de la confirmación

El misterio de Cristo, decíamos más arriba, incluye dos núcleos, por una parte el culto filial del «Servidor de Yahvé» o del Hijo hecho hombre, aceptado por el Padre en la Resurrección; por otra parte la constitución en poder del Hijo de Dios en su Humanidad, por la cual El mismo, plenamente lleno del Espíritu Santo, se convierte en cuanto hombre en principio del Espíritu Santo. El misterio de Cristo es el misterio de la Pascua y de Pentecostés. La Iglesia es la manifestación histórica sobre la tierra de este misterio de culto santificante o mediador del Espíritu del Sumo Sacerdote. Plena de la realidad cuyo signo es en su visibilidad, la Iglesia misma es un misterio de culto mediador del Espíritu (6). Ella es la prolongación histórica o más exactamente la visibilidad terrestre del sacerdocio celestial de Cristo. Por una parte, como «hija del Padre celestial», es culto permanente, comunidad de culto sobre la cual se extiende siempre la complacencia del Padre; ella es en el mundo el signo de la Pascua eterna o de la Resurrección. Por otra parte, la Iglesia ha sido asimismo constituida en poder en el día de Pentecostés; el Misterio de la Iglesia es pues igualmente el signo terrestre de la plenitud del Espíritu de Cristo y de su misión del

(6) Recuérdese lo que decíamos a propósito del término «culto» (P. 64, n. 2); este término implica tanto la religión «cultural» como la religión «apostólica». Culto significa por ende lo mismo que «religión», «servicio de Dios», «honor rendido a Dios»; tanto los actos «cultuales» como los actos «apostólicos» son su traducción concreta.

Espíritu; la Iglesia misma está llena del Espíritu mesiánico que transmite a su vez al mundo.

Ahora bien, el bautismo y la confirmación formaban juntos en la Iglesia primitiva y antigua el rito de la cristianización, la iniciación en el misterio de la Iglesia y por consiguiente la incorporación al misterio de Cristo. En esta iniciación única la confirmación era considerada como la culminación de la incorporación (7). Siempre se ha relacionado el bautismo con la Muerte y Resurrección de Cristo, mientras que se consideraba a la confirmación en relación con el misterio de Pentecostés (8). Estos dos elementos de la iniciación cristiana única se relacionan pues con toda claridad con los misterios fundamentales de la vida de Cristo: su Pascua, sacrificio religioso de amor fraternal aceptado por el Padre, y su constitución en poder como Kyrios, en virtud de la cual se convierte en cuanto hombre en Emisor del Espíritu Santo. Esto significa que nuestra incorporación a la comunidad eclesial sacramental del misterio de la

(7) De acuerdo con la finalidad de esta obrita, no vamos a presentar aquí la bise o fundamento teológico positivo y litúrgico. No vamos a ofrecer sino un compendio sintético que permita comprender los hechos. Ver *De sacraméntele heilseconomie*, pp. 239-354. Asimismo Vormsel (confirmación), en *Theologisch Woordenboek*, III, Roermond Maaseik 1957, col., 4840-4870.

(8) No podemos estar de acuerdo con lo que dice K. Rahner, *Kirche und Soleramente. Z^{ur} theologischen Grundlegung einer Kirchen und Sakramentenfrommigkeit*, en *Geist und Leben*, XXVIII, 1955. pp. 434-453, que relaciona el bautismo con la muerte y la confirmación con la Resurrección de Cristo. Ya hemos visto que, por razones trinitarias, la Resurrección es formalmente distinta de la elevación de Cristo y de su constitución como Kyrios y Emisor del Espíritu, prescindiendo además de si estos dos misterios no son sino dos fases de un mismo acontecimiento o son dos acontecimientos sucesivos. Pero la muerte y la Resurrección, ciertamente van juntas.

Pascua y Pentecostés se realiza en dos tiempos: por la celebración misteriosa del bautismo y por la de la confirmación. Estos dos sacramentos son pues netamente distintos, así como los dos misterios que ellos nos comunican. Y sin embargo no constituyen la representación sacramental del único misterio redentor de Cristo en su integridad total sino en conjunto. Los dos sacramentos constituyen pues un conjunto vital orgánico, un rito de iniciación con dos núcleos sacramentales (que en absoluto pueden separarse cronológicamente). En su origen, este rito de iniciación era uno en verdad dentro de su forma litúrgica, y la distinción refleja de ambos núcleos distintos no se hizo sino más tarde de una forma progresiva.

Debemos recordar aquí que el misterio de culto santificante está presente en los sacramentos de la Iglesia en virtud de su orientación y su destinación al sujeto receptor. Esto implica en este caso que el bautizado está incorporado al misterio pascual de la Iglesia visible, y de este modo también a la Pascua eterna de Cristo. El confirmado, por el contrario, está incorporado a la plenitud del Espíritu y a la misión del Espíritu de la Iglesia visible, así como al misterio eterno de Pentecostés del Señor Glorificado. Por el bautismo nos hacemos miembros del pueblo eclesial de Dios, pueblo que es el «hijo del Padre», nos convertimos en hijos del Padre, *filii in Filio* en virtud del Espíritu de filiación que nos ha sido dado ya en el bautismo. En la confirmación somos realmente «constituídos en poder» como miembros de la Iglesia, y en nuestra calidad de hijo de Dios participamos en la Iglesia visible de la plenitud del Espíritu y de la misión del Espíritu propia de ella y participamos de este modo en el misterio de Pentecostés del mismo Cristo. Por la confirmación nos hacemos miembros perfectos de la Iglesia, nos incorporamos al misterio entero de la Iglesia: *filii Dei in virtute*. La

robur o fuerza de la que habla la tradición teológica desde la edad media se refiere sin duda alguna a un aspecto esencial de la confirmación.

Es incomprensible que la iniciación cristiana se realice en virtud de dos sacramentos a no ser que penetremos en el sentido integral de la Redención como revelación histórica del misterio de la Trinidad. La incorporación a Cristo, Hijo del Padre, y a Cristo, co-principio del Espíritu Santo, constituye la iniciación completa. Porque los dos aspectos trinitarios tienen su significado histórico salvífico en el hombre Jesús: en su culto filial al Padre y en su constitución en poder para la misión del Espíritu Santo.

En el bautismo nos convertimos ya en virtud del Espíritu de filiación en hijos de Dios, y el bautismo nos confiere ya al Espíritu Santo: Esto ha supuesto siempre una dificultad para quien quiere comprender la confirmación como don del Espíritu Santo. Dada nuestra manera de ver las cosas, todo esto resulta más claro. Antes de ser constituido en poder, Cristo llevó a cabo en virtud del Espíritu Santo, su culto hasta la muerte, como lo hemos dicho más arriba. Por el bautismo, nosotros mismos estamos incorporados a esta misma fuerza del Espíritu para así rendir culto filial al Padre. Pero esto se realiza en virtud de la misión *invisible* del Espíritu Santo. Lo que resulta *visible* en el bautismo y en la vida del bautizado es el misterio de la Pascua, la muerte al pecado, la vida para Dios en Cristo Jesús. Y lo que se hace visible en la confirmación y en la vida del confirmado, es el misterio de Pentecostés. Se trata en este caso del testimonio *visible* del hecho de que estamos constituidos en poder por el Espíritu de Cristo. Porque no podemos perder de vista que el carácter, tanto del bautismo como el de la confirmación nos ordena a la Iglesia *visible*, y por eso mismo, a

su misterio *interno*. Esto significa, por consiguiente, que, bajo el aspecto del carácter, la misión que nos confieren el bautismo y la confirmación es por su naturaleza una misión en orden a ejecutar actos eclesiales visibles. De lo contrario, comprometemos todo el sentido del misterio eclesial. No se puede pues considerar al bautismo como relacionado únicamente con la vida interior, mientras que la confirmación introduciría la fuerza de esta vida espiritual en la visibilidad eclesial. Como sacramentos, ambos constituyen una santificación personal. Pero en cuanto sacramentos de misión, confieren pues un carácter, nos ordenan esencialmente a la visibilidad y a la manifestación externa de la Iglesia. El carácter propio de esta misión del bautismo y de la confirmación para una actividad eclesial visible y pública, no debe ser determinado arbitrariamente según el gusto y preferencia de cada uno. Sólo partiendo de su significación constitutiva en la historia salvífica debe ser comprendida la naturaleza propia de estos dos sacramentos; por una parte, pues, partiendo de nuestra incorporación, en virtud del bautismo, al misterio de Pascua de Cristo en su visibilidad eclesial; por otra parte, partiendo de nuestra inserción por la confirmación en el misterio de Pentecostés, santificante por ser comunicador del Espíritu, que es misterio pentecostal de Cristo en la realidad histórica de su Iglesia visible. Un miembro bautizado de la Iglesia recibe por consiguiente, en la Iglesia visible, la misión y por tanto la aptitud, la tarea y el derecho de participar activamente en el misterio eclesial de la Pascua. Esto se refiere en primera instancia a la actividad sacramental de la Iglesia, y en ésta especialmente a la eucaristía en la que el misterio de Pascua recibe toda su amplitud y desarrollo. Por esto mismo no me parece que haya razón alguna litúrgica o dogmática para juzgar al bautizado «litúrgicamente in-

capaz» de la comunión o celebración eucarística (9). El bautizado está realmente incorporado a la Resurrección de Cristo, y es apto para su misión característica de *hacer visible* el misterio eclesial de Pascua. El carácter del bautismo confiere además la misión para todas las demás actividades específicamente comunitarias de la Iglesia, a excepción de las misiones conferidas al confirmado y al sacerdote ordenado. Pero realiza todas estas misiones como no «constituido en poder» todavía. Y precisamente por esta razón la primera propiedad del carácter de la confirmación será el dar su plena forma a las misiones del bautismo. Y de esta manera, el carácter de la confirmación está igualmente ordenado a la participación activa de la vida sacramental de la Iglesia, y especialísimamente a la celebración de la eucaristía. En su virtud, el iniciado puede asimismo celebrar la eucaristía como hijo del Padre que está constituido en poder, y su participación en el sacrificio de la eucaristía podrá desplegar su plena función en orden a la edificación de la Iglesia. Pero esto se deriva del significado propio de la

(9) En esto reside a nuestro juicio la exageración de B. Luijkx, *Théologie et pastorale de la confirmation*, en *Paroisse et liturgie*, XXXIX, 1957, pp. 180-201 y 263-278. Lo que hemos dicho muestra claramente que el momento normal de la primera comunión se sitúa después de la confirmación; sólo entonces somos miembros perfectos de la comunidad eucarística eclesial. Pero, por otra parte, la administración de la confirmación después de la comunión no es un «consentido litúrgico». De lo contrario se devalúa el significado propio del bautismo que es igualmente, sea cual fuere el grado en el que se vincula a la confirmación, una fase independiente de la iniciación. Una costumbre secular, aún relativamente reciente en comparación con la costumbre contraria, más antigua, aun cuando no sea sino costumbre de una Iglesia particular, no puede, por otra parte, como decía muy bien Santo Tomás, estar desprovista de significado, aunque bien ha podido desplazar el acento.

misión de la confirmación, que tenemos que explicar todavía.

He aquí en qué consiste este significado. La confirmación, decíamos, nos confiere la misión de participar dentro de la dimensión visible de la Iglesia, de la filiación divina, constituida en poder, de la Iglesia: en otras palabras, de su actividad visible de comunicación del Espíritu. En este sentido comprendieron los Hechos de los Apóstoles la grandiosa misión del Espíritu en el día de Pentecostés: «Ahora que El ha sido elevado a la diestra del Padre y que ha recibido del Padre el Espíritu de la promesa, ha derramado sobre nosotros lo que veis y oís» (10). Partiendo de la plenitud del Espíritu Santo, el «confirmado», es decir, según la etimología de la palabra, el que ha sido investido de fuerza, va a participar visiblemente a la misión del Espíritu por Cristo, colocándose en la manifestación pública de la Iglesia. No es ésta su primera investidura de apostolado. La gracia del bautismo como paso de la muerte a la vida, y la misión del bautismo, son por su naturaleza igualmente apostólicas. No se puede concebir en la Iglesia gracia cristiana ni misión cristiana que no sean en su esencia religiosa igualmente apostólicas. Sin embargo, en el bautizado falta la plena fuerza mesiánica. Sucede esto poco más o menos de la misma manera como el Cristo terrestre, que era Mesías, pero no podía desplegar visiblemente sobre nosotros todo el poder de su mesianismo en virtud de la misión del Espíritu Santo sino en su misterio celestial de Pentecostés. En la confirmación y en virtud de la misma, la actividad carismática del Espíritu de la Iglesia se prolonga visiblemente en la vida de este iniciado perfecto. Sean cuales fueren las formas que adopta esta actividad carismática —y se puede

(10) Hechos, 2, 33.

admitir que estas formas revisten en el transcurso del tiempo manifestaciones diferentes y nuevas—, la Iglesia desarrolla en el confirmado su participación a la misión del Espíritu por Cristo y su testimonio sobre Cristo como visibilidad del testimonio por parte del Espíritu Santo. Porque el testimonio sobre Cristo parecer ser, ya en la Escritura como en la tradición posterior, la manifestación típica de la constitución en poder pneumático. «Cuando venga el Paráclito, que os enviaré de parte del Padre... El dará testimonio de Mí» (ii). Cristo había dicho por otra parte: «Seréis conducidos ante los reyes y gobernadores por mi causa, en testimonio para ellos y los paganos. Pero... No os preocupéis por lo que hayáis de decir ni por el modo de decirlo; en el mismo momento se os dará lo que hayáis de decir; pues no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros» (12). Encontramos un eco de todo esto en la comunidad cristiana primitiva, en la que el hecho de dar testimonio se relaciona con frecuencia con el don del Espíritu. La actividad carismática del Espíritu se hacía sentir por todas partes en esta primera comunidad. Esto se relacionaba con lo que había pasado en el cenáculo y en otras efusiones semejantes del Espíritu. El *Pneuma* o Espíritu, como fuerza plenaria de la misión mesiánica, se hace *visible* en la actividad del confirmado: tal es el significado profundo de la confirmación, sean cuales fueren las manifestaciones visibles en las cuales se afirma concretamente el Espíritu en los confirmados. Cuando llamamos a la confirmación el sacramento de la edad adulta o madurez, debemos considerar esto, no precisamente en la línea de la madurez humana, biológica o incluso psicológica, sino

(i 1) Juan, 15, 26.

(12) Mat., io, 18-20.

bajo el aspecto histórico de la salvación: del mismo modo que Cristo se hizo plenamente Mesías gracias a su Resurrección y su elevación junto al Padre y por su constitución humana como Emisor del Espíritu, así también el Hijo bautizado del Padre alcanza la madurez cristiana en virtud de su constitución en poder por la confirmación. De todo esto se desprende igualmente que nada se opone al hecho de que se confirme a los niños. Estos llevan ya en sí lo que les permitirá obrar efectivamente, cuando se desarrollen psicológicamente, como hijos de Dios constituidos en poder. Se trata de un don de poder en función de la Redención: y en este sentido, la confirmación es el sacramento del apostolado que conquista el mundo, como obra del Espíritu de Cristo en y por la acción visible de los hijos adultos de Dios. Es un Espíritu de testimonio.

Ahora bien, en virtud de su culto filial santificante, Cristo es el sumo sacerdote. Por esta razón la Iglesia, representación terrestre de este misterio de culto santificante, es esencialmente un pueblo de Dios sacerdotal (13). La iniciación en la Iglesia por el bautismo y la confirmación es pues una iniciación en el «sacerdocio de los fieles» eclesial. Y como el mismo misterio de Pascua es ya un misterio sacerdotal, la opinión según la cual, no el bautismo, sino sólo la confirmación nos enrola en el sacerdocio real, desconoce el valor propio del bautismo. El bautismo mismo nos introduce ya en este sacerdocio de la Iglesia, del que la confirmación no es sino la constitución en poder. Los dos sacramentos son sacramentos de misión. El bautismo nos confiere la misión sacerdotal de vivir visiblemente en la Iglesia como hijos de Dios, participando del culto al Padre dado por Cristo y en el apostolado de Cristo. En una imposición de manos de la liturgia bautismal, el

(13) I. Pedr., 2, 2-10; Apoc, 1, 6; 5, 9-10; 20, 6.

sacerdote pide que el bautizando «pueda servir al Padre con alegría en la Iglesia» (14). La confirmación nos confiere en la Iglesia la misión sacerdotal de vivir visiblemente como hijos de Dios que están revestidos de fuerza. El bautismo pone, pues, desde el punto de vista del sacerdocio, la base sobre la que se edifica la confirmación. De este modo llegamos a esta concepción de que el carácter del bautismo y de la confirmación, como Santo Tomás lo desarrolló claramente por primera vez, es realmente una participación del sacerdocio de la Iglesia visible, y por tanto del sacerdocio de Cristo. Introduciendo a los fieles en el pueblo sacerdotal de Dios, estos dos caracteres les confieren el tener parte en la misión mesiánica del sumo sacerdote humillado y exaltado.

Siendo una participación del sacerdocio de la Iglesia, y por consiguiente del sacerdocio del Pontífice supremo, el carácter del bautismo y de la confirmación es al mismo tiempo una consagración. Aunque falte la intimidad de gracia con el Padre en virtud del Espíritu de filiación, el bautizado sigue siendo irrevocablemente, por su incorporación a la comunidad eclesial, el hijo del Padre. Es entonces como el «hijo perdido» (15). Sucede lo mismo con el confirmado que

(14) «...ut laetus tibi in Ecclesia tua deserviat». La oración va dirigida a «Dios, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo».

(15) San Agustín compara la permanencia del carácter de un iniciado caído «en desgracia» con el soldado que ha desertado en su deber, pero que continúa llevando en su cuerpo la señal imborrable de su misión (In evang. Johannis Tr., VI, 15, P. L. 35, col., 1432). Esto explica igualmente que los actos personales del bautizado o del confirmado realizados en virtud de su carácter son realmente una «administración de *sacramento*», un acto oficial de la Iglesia. No se trata de nuevos sacramentos, que se añaden a los siete existentes, sino del ejercicio mismo de la misión del bautismo y de la confirmación.

no está todavía lleno del Espíritu; sigue siendo irrevocablemente el hijo constituido en poder. El carácter nos confiere una condición y consagración permanentes. Aun cuando, por parte de Dios y de la Iglesia, está vinculada esencialmente a la intimidad de gracia con el Padre y a la plenitud personal del Espíritu, esta consagración puede sin embargo separarse de la comunión personal con las tres divinas personas en Cristo Jesús. Es cierto que en ese caso se trata de una situación anormal y falsa pero que es realmente posible a causa de nuestra pecabilidad. Todo esto indica que los dos caracteres, o más bien la consagración y misión que nos confiere el rito caracterizante, no son solamente una realidad eclesial jurídica, sino además, en su eclesialidad, una realidad cristológica que «está impresa en nuestra alma», como lo sugería el Concilio de Trento. A decir verdad, los teólogos han puesto muchas veces en guardia contra una «mistificación» del carácter, y no sin razón. Muchas veces se ha sentido la tentación de considerar el carácter como una realidad puramente jurídica. Pero el hecho de que un bautizado siga siendo en verdad hijo del Padre, incluso cuando viola las promesas del bautismo, difícilmente puede llamarse realidad puramente jurídica. Nos encontramos en este caso frente a la contradicción interna de un hijo del Padre privado de intimidad filial con Este. Por otra parte, no podemos separar la consagración interna del bautismo y de la confirmación de su relación con la Iglesia visible. Esta relación sigue siendo una señal esencial y constitutiva del carácter y de la consagración. Puesto que el bautizado y el confirmado están incorporados a la Iglesia visible, llevan éstos en sí mismos una relación irrevocable con la filiación de Cristo y con el co-principio del Espíritu Santo, porque la Iglesia es la visibilidad terrestre de este misterio de Cristo. La consagración interior e in-

deleble no puede pues oponerse ni yuxtaponerse a la iniciación irrevocable a la Iglesia visible. Santo Tomás y Escoto han desarrollado respectivamente un aspecto verdadero del carácter.

Para resumir, podemos definir como sigue la misión del carácter del bautismo y de la confirmación. Como introducción a la Iglesia, que es el *laos* o pueblo de Dios, estos caracteres nos confieren la condición de laicos (16) dentro de la Iglesia. El laicado es pues una clase *eclesial* para el bautizado y el confirmado, de manera que su misión laica de cristiano es una misión realmente eclesial. El bautismo y la confirmación juntos nos confieren la misión ordenada a una actividad de laicos dentro de la Iglesia, misión que no obstante es sacerdotal. Con toda razón Pío XII, en el congreso de laicos celebrado en 1957 rompió con la mística del «mandato» canónico atribuida a la actividad de los laicos en la Iglesia, en virtud de la cual el sentido dogmático del mandato del bautismo y de la confirmación se encontraba completamente desvirtuado. De este modo se ha vuelto a la antigua concepción según la cual el que tiene «carácter» posee por ese mismo hecho una misión ordenada a la actividad eclesial laica. No se trata de un mandato jurídico accesorio que confiere primeramente esta misión, ni la ausencia de este mandato canónico que desvirtúa la misión realmente pre-

(16) La palabra *laos*, «pueblo», se emplea en la traducción bíblica de los Setenta exclusivamente para designar el pueblo de Dios, en oposición a la palabra «ethné» que significa los pueblos paganos, no cristianos. Sobre este fondo, el término «laos» significa formalmente en las Escrituras el pueblo de Dios en oposición a sus jefes. Ver I. de la Potterie, *Vorigine et le sens primitif du mot «laïc»*, en *Nouvelle Revue théologique*, LXXX, 1958, pp. 840-853. *Teológicamente* podemos decir por consiguiente: un «laikos», *laicus* o «laico» es un miembro del pueblo de Dios considerado como formalmente distinto de la jerarquía eclesial, un miembro del pueblo de Dios con una misión «laical» propia en la Iglesia.

senté en aquel que posee el carácter. Un mandato jurídico eventual no puede concernir sino a la organización práctica. *Laico* tiene por consiguiente el sentido de miembro no cualificado del pueblo de Dios mesiánico, sacerdotal, en virtud del carácter del bautismo y de la confirmación. Y si nos hacemos laicos en la Iglesia en virtud del bautismo, la confirmación es no obstante la constitución en poder del laicado cristiano, y por consiguiente la plena iniciación en el laicado apostólico eclesial.

b) El carácter de la función apostólica en el sacerdocio.

A diferencia del sacerdocio laico, que nos es conferido por el bautismo y la confirmación, el carácter del orden introduce dentro del clero del pueblo eclesial de Dios, es decir, en el sacerdocio de la función apostólica o en el episcopado.

La naturaleza sacerdotal de Cristo (17) y la del pueblo de Dios en su conjunto (18) han sido reconocidas históricamente desde los orígenes, y recibieron su expresión dogmática en la Escritura. Partiendo de estas dos afirmaciones fundamentales de nuestra fe, se adquiere poco a poco una conciencia explícita de la función sacerdotal propiamente dicha del ministerio apostólico en la Iglesia. La función apostólica, el episcopado eclesial, tiene su razón de ser en que constituye la comunidad eclesial como Iglesia: es decir, la revelación de realidad y de palabra, es decir, sacramento y palabra. El pueblo de Dios se edifica sobre el sacramento y sobre la palabra, es decir, sobre la

(17) Hebr., 3, 1; 8, 4; 10, 21; cap. 7 y passim en toda la epístola.

(i8) Ver los textos citados en nota 13 de este capítulo.

aparición histórica de la realidad divina salvífica, manifestada en cuanto se nos comunica por la palabra. Cristo ha confiado la dirección jerárquica de este pueblo de Dios a la función apostólica, la cual tiene por consiguiente en la Iglesia el gobierno y la autoridad. Este poder de gobierno es pues en primer lugar una instancia de autoridad en relación con los valores fundamentales de la Iglesia que son el sacramento y la palabra. Administración oficial y autoritativa. El mesianismo sacerdotal del pueblo de Dios que está presente en todos los bautizados y confirmados, se encuentra en el episcopado sacerdotal a la manera de una autoridad *gubernativa* y por consiguiente como una representación terrestre directa de Cristo en su calidad de cabeza de la Iglesia. Nos encontramos aquí frente al sacerdocio como aparición de una autoridad oficial eclesial, que se manifiesta en calidad de tal frente a los laicos, miembros del pueblo sacerdotal de Dios. Como tal, la autoridad supone poder de gobierno y jurisdicción, y en materia religiosa se llama a esto función pastoral. Pero, por la naturaleza misma de la comunidad, que es la Iglesia, esta autoridad es al mismo tiempo el principio conductor de la administración eclesial de sacramentos y de la administración evangélica de la palabra (poder doctrinal). Las diversas ramificaciones de la autoridad eclesiástica o de la jerarquía brotan del poder sobre el sacramento y sobre la palabra; son las esquematizaciones de una realidad más profunda y fundamentalmente una: el apostolado o el sacerdocio episcopal. Se trata pues en este caso, a diferencia del bautismo y de la confirmación, de un sacerdocio de autoridad, de un mesianismo sacerdotal, real y profético como función de autoridad. El apóstol o el obispo es asimismo fundamentalmente el liturgo eclesial de la comunidad creyente, el *doctor-predicador*, el príncipe de la Iglesia, o más exactamente el *buen pas-*

tor que conduce al pueblo de Dios en nombre de Cristo. El sacerdocio de autoridad es apostolado o episcopado. A aquel que está ya iniciado, el carácter sacerdotal confiere la misión y la consagración para actuar, en nombre de Cristo, como cabeza de la Iglesia en la visibilidad histórica de ésta. La expresión sacramental del misterio de culto celestial santificante en la manifestación terrestre de la Iglesia ha sido confiado por Cristo al sacerdocio de autoridad o episcopado. Así mismo la predicación auténtica de la fe y la jurisdicción (aun cuando el episcopado pueda hacer participar a otros ministros de esta función). En el acto mismo de este sacerdocio, Cristo realiza su acto de sumo sacerdote: la acción sacerdotal es, bajo la forma de manifestación sacramental, la acción personal del mismo Cristo.

Del mismo modo que el carácter del bautismo y de la confirmación nos confiere misión en orden a actos eclesiales visibles, el carácter sacerdotal comunica la misión ordenada a actos eclesiales visibles. En la comunicación de realidades divinas salvíficas el sacerdote (el obispo) está vinculado al sacramento visible; en virtud de signos sacramentales visibles puede él actuar de manera que comunique la gracia, y sólo escuchando su predicación externa de la palabra oyen los hombres interiormente la palabra de Dios.

Si comparamos el carácter sacerdotal del bautismo y de la confirmación con el carácter del sacerdocio de autoridad, no podemos en modo alguno decir que los dos primeros son una participación del sacerdocio jerárquico. Los tres caracteres son una participación del sacerdocio integral de la Iglesia del que los dos primeros participan de un modo laico, mientras que el sacerdocio jerárquico posee en ese sacerdocio de un modo clerical. Cuando, por ejemplo, el sacerdote celebra el sacrificio eucarístico, sólo él realiza el sacri-

ficio en nombre y en la persona de Cristo. Pero lo celebra como sacrificio de Cristo y de su Iglesia, y por consiguiente como el sacrificio que es asumido por el sacerdocio general de todos los fieles. Precisamente porque el sacerdote actúa directamente, no en nombre de los fieles, sino en nombre de Cristo, actúa igualmente en nombre de los fieles, porque Cristo, a quien reemplaza en la Iglesia visible, es en persona representante de todo el pueblo de Dios. En el plano de la manifestación eclesial del misterio del Cristo celestial en su calidad de acceso al Padre, el sacerdote es frente a los fieles el «Cristo sacramental», *alter Christus*.

De este modo comprendemos igualmente por qué el mismo sacerdote debe estar bautizado y confirmado. Sólo él que está completamente incorporado en Cristo, es decir, en su calidad de Hijo del Padre y de Emisor del Espíritu Santo puede ejercer el sacerdocio oficial con autoridad de una manera carismática como conviene en una Iglesia que es la representación terrestre de este misterio de Pascua y de Pentecostés. Sacerdote, sin embargo en el acto mismo de su función sacerdotal es un miembro creyente de la Iglesia con todas las exigencias que entraña esta pertenencia.

El presbiterado es una participación del sacerdocio de autoridad (19). Lo que el obispo posee en su

(19) «Presbyteri» significa lo que se dice corrientemente «sacerdotes». Propiamente dicho sólo el obispo es el sacerdote; el «presbyter» no es sacerdote sino por participación. No vamos a meternos más adelante en las relaciones entre el presbiterado y el episcopado, y remitimos al lector a este propósito a nuestro artículo traducido al español: E. H. SCHILLEBEECKX, O.P. Síntesis teológica del sacerdocio, Salamanca (Colección Homo Dei i). «Priesterschap» en *Theologisch Woordenboek*, III, Roermond Maaseik 1958, col., 3959-3992, en el que analizamos históricamente y especulativamente esta cuestión, y a nuestro resumen *Het apostolicsh ambt van del kerkelijke hierarchie*, en *Studia catholica*, XXXII, 1957, pp. 258-290. El autor se sitúa, como lo dice él mismo, en el punto de vista

plenitud, el sacerdote ordinario lo participa de la función episcopal. El sacerdocio ordinario es pues un cuerpo sacerdotal auxiliar del cuerpo apostólico o episcopal. En virtud de su ordenación sacerdotal, el sacerdote puede desempeñar sacerdotalmente todo aquello para lo que ha sido delegado por el cuerpo episcopal o por el Papa. El presbiterado es una participación del sacerdocio de autoridad de la función apostólica. El sacerdote ordinario actúa esencialmente en nombre y substitución del obispo.

b. Los tres caracteres como sacramentos de la gracia

El carácter nos confiere una relación con la Iglesia visible, una función y una misión en su visibilidad histórica. Como efecto eclesial de los tres sacramentos, el carácter es pues (en su unidad con el rito externo), el sacramento del don de la gracia. La Iglesia es en

histórico y teológico, no en el punto de vista canónico. El «episcopado» es la plenitud del sacerdocio como función apostólica, ministerio del sacramento y de la palabra; el «sacerdocio» en el sentido estricto no es sino una participación dependiente de aquél, una función subordinada como «ayuda» del obispo, función cuyos poderes han podido ampliarse más o menos según las circunstancias históricas. Es trastornar el orden de las cosas el considerar primeramente el sacerdocio en sí mismo, y después el episcopado como una «culminación» de este sacerdocio. Desde el punto de vista canónico, es necesario añadir a esto la distinción entre el «poder de orden» y el «poder de jurisdicción». La literatura reciente acerca de esta distinción entre sacerdocio y episcopado es abundante. Citemos solamente, J. Beyer, *Nature et position du sacerdoce*, en *Nouvelle Revue Théologique*, ~X.~LLVI, 1954, pp. 36-71; 469-480; H. Bouesse, *Episcopal et sacerdoce*, en *Revue des sciences religieuses*, XXVIII, 1954, pp. 240-257 y 368-391; A. M. Cilmrii" (obispo de Namur), *L'évêque dans l'Eglise*, reproducido en la *Imitation catholique*, LIV, 1957, col., 629-636.

efecto, lo repetimos, un signo de gracia que contiene la realidad significada. La función de misión eclesial sea laica o clerical, contiene esencialmente la santidad mesiánica correspondiente, a menos que el iniciado se oponga a ella positivamente (20). Aquel que pertenece a la Iglesia se encuentra en un medio santificante de gracia que lo envuelve infaliblemente, salvo que se oponga un obstáculo. Comunidad de misión, la Iglesia es asimismo comunidad de gracia. La Iglesia es santa. Una iniciación laica o clerical en esta Iglesia santa implica necesariamente, desde el punto de vista de la eclesiología, la santidad. Una separación entre función y santidad constituye por consiguiente, aun cuando sea posible de hecho, una situación eclesial anormal y falseada. Si el portador del carácter no pone obstáculo a ello, su misión es esencialmente comunicativa de gracia. Por esta razón Santo Tomás llama al carácter «la raíz de la vida espiritual» (21).

De este modo el carácter del bautismo es el sacramento de todas las gracias que sobrevendrán después del bautismo. La incorporación a la Iglesia visible bajo el aspecto de su misterio de Pascua es por su misma naturaleza una incorporación a su misterio interno, al cuerpo místico de Cristo. Es pues perdón del pecado original y de todos los pecados personales, signación de la fe cristiana, intimidad de gracia con el Padre celestial, e implica a la vez todas las consecuencias ulteriores de la filiación divina. Este carácter del bautismo produce su función infalible en toda la vida, aun cuando otros sacramentos sean necesarios para apartar los obstáculos

(20) «Non ponentibus obicem», como lo dijimos arriba en el capítulo IV, p. 165. Le teología de los siglos doce y trece decía ya corrientemente que el carácter es «una disposición a la gracia». La escolástica moderna habla más jurídicamente de un «derecho o título a la gracia».

(21) «Radix vitae spiritualis» (In IV Sent., d. 22, q. 2, a. 1, sol. 1).

que surgirán en adelante, por ejemplo, los pecados personales, y para reconciliar al hombre con Dios. La misma penitencia se convierte en un acto eclesial del bautizado.

El carácter del orden o misión eclesial en orden al sacerdocio jerárquico, por el hecho de ser colación de poder, es también santificación personal para aquel que no se opone a ella. Confiere al sacerdote la unión de gracia interna con Cristo como cabeza de la Iglesia, de manera que pueda mostrar en su ministerio sacerdotal la santidad del Pastor del pueblo de Dios, Cristo Jesús.

La confirmación y el orden, que contienen una gracia especial, confieren una intensidad mayor a la intimidad con Dios ya existente. Hemos hablado ya de este efecto general, incluido en el efecto particular de estos sacramentos, al tratar del aumento de la gracia en virtud de los sacramentos de vivos.

Si consideramos en conjunto el carácter y la gracia que les corresponde, debemos decir que la función y la santidad constituyen juntamente el carisma de la misión. Función y santidad carismática no están tan alejados la una del otro como se insiste tantas veces, oponiendo el carisma a la función. El mandato de misión conferido por Cristo en la Iglesia y a través de ella, y la santidad del enviado, son precisamente en su conjunto la base de manifestaciones carismáticas numerosas, incluso milagrosas y extraordinarias, que aparecen en nuestro contorno y en el mundo entero por mediación de santos.

2. El efecto eclesial de los demás sacramentos

Bajo cierto aspecto todos los sacramentos pueden llamarse sacramentos de misión. Pero es preferible reservar esta denominación a los sacramentos que im-

primen carácter. En los demás sacramentos encontramos también como efecto sacramental primario una realidad eclesial que se convierte a continuación en sacramento de la gracia. El efecto inmediato de todo sacramento es una ordenación específica a la Iglesia visible. No podemos sino esbozar brevemente esta cuestión aquí.

El efecto eclesial de la *penitencia* es la reconciliación con la Iglesia como sacramento de nuestra reconciliación con Dios en Cristo. La Iglesia es la manifestación terrestre de la misericordia redentora de Dios. La penitencia es precisamente el contacto visible con la Iglesia en calidad de tal. Nos sitúa en el estado eclesial de los penitentes que están reconciliados con Dios por el cumplimiento de la penitencia eclesial y por la misericordia conciliante de la misma Iglesia.

La *eucaristía* es ante todo la incorporación más íntima al pueblo de Dios eucarístico: es el sacramento de la unidad eclesial cuyo vínculo es la caridad. Cristo está precisamente presente en la eucaristía de la Iglesia como vínculo de la unidad eclesial. La eucaristía es en efecto la presencia real de Cristo por virtud de la palabra consacratoria que realiza la alianza (22). En la medida en que el individuo entra en la comunidad eclesial de sacrificio por la participación activa de la eucaristía y sobre todo por la comunión, está integrado personalmente en el sacrificio de Cristo en la cruz. La entrada en la comunidad eucarística de alianza de este pueblo de Dios que es la Iglesia es el sacramento de la entrada concreta en el sacrificio de Cristo y en este sacrificio en cuanto es aceptado por el Padre.

Es evidente que la *extremaunción* comunica asimismo un don de gracia en virtud de una incorporación

(22) «Calix sanguinis mei... *Novi Testamenti.*» Ver K. Rahner, art. cit., p. 194, n. 1, v. i.

visible a la Iglesia. La Iglesia es en efecto la representación terrestre de la Redención de Cristo como triunfante del pecado y, por eso mismo, de la muerte. La extremaunción es un acto de la Iglesia que vence a la muerte, en provecho de un cristiano gravemente enfermo. Y este acto contiene la realidad que significa. En su calidad de contacto específico con la Iglesia bajo este aspecto determinado, este sacramento confiere la curación de enfermedades graves o, en caso de muerte, la vida futura que sigue a la muerte. La incorporación específica a la Iglesia en su calidad de comunidad escatológica con un poder que triunfa de la muerte, es en consecuencia el efecto eclesial de la extremaunción. La unción eclesial es una comunicación del sufrimiento, en principio ya glorificado, de la Iglesia a los cristianos enfermos. Los que son ungidos entran pues en un estado eclesial particular que es el objeto de una solicitud y de una oración especiales de la Iglesia.

En fin, el *matrimonio* tiene también en primer lugar un efecto eclesial que es sacramento de gracia. En su manifestación visible, la Iglesia se presenta como la esposa de Cristo. El matrimonio eclesial incorpora la alianza matrimonial entre dos personas al carácter simbólico objetivo de la relación conyugal de la Iglesia con Cristo. Y puesto que la visibilidad externa de la Iglesia contiene nuevamente la realidad que significa, el mismo matrimonio se convierte, en virtud de esta eclesialidad objetiva, en signo de la gracia interior correspondiente (23).

(23) Entre los ensayos recientes que han dedicado mayor atención al efecto eclesial de los sacramentos, nombremos: M. Schmauss, *Katholische Dogmatik*, IV, I, *Die Lehre van den Sakramenten*, Munich, 1952; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, m (*leixl und Leben*, XXVIII, 1955, pp. 434-453; O. Sommelioli, *Die Kirche ais Ursakrament*, Francfort 1953; P. Smulders, *Smrnmnileii*

En este primer efecto de los sacramentos, es decir, el carácter y las otras cuatro relaciones específicas con la Iglesia visible, aparece plenamente que los sacramentos nos ponen en relación con Cristo en la gracia porque nos ponen en contacto con el misterio de la Iglesia visible. Partiendo de ahí podemos comprender mejor el hecho de que haya siete sacramentos.

3. Razones eclesiológicas del número septenario de sacramentos

El hecho de que haya siete sacramentos está basado en la esencia misma de la Iglesia. Ciertamente, algunas conveniencias antropológicas desempeñan asimismo cierto papel. El nacimiento, la adolescencia, la necesidad cotidiana de alimento vital, el desorden moral, el matrimonio, la enfermedad y la muerte, el sentimiento del *tremendum* o de la majestad de Dios ante quien nadie se atreve a presentarse sin la intercesión de un mediador terrestre (sacerdote) todos estos datos son elementos capitales de la vida terrestre para la Humanidad religiosa; en los cuales el hombre siente interiormente que pasa algo superior e importante. Se trata de los problemas vitales y capitales que hacen sentir espontáneamente al hombre que la vida y sus acontecimientos más importantes no están en su mano. Instintivamente, el hombre trata de rodear estos grandes misterios de símbolos sagrados, que son como la invocación angustiosa de un principio de vida superior, el cual tendrá piedad del hombre y garantizará el

en Kert. Kerkelijk recht, kultus, pneuma en *Bijdragen*, XVII, 1956, PP- 39¹-4¹⁸; J. Tyciak, *Der siebenfaltige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente*: Friburgo i, Br., 1954; en una perspectiva más mística, a la búsqueda del vínculo entre el sacramento exterior y el don interior de la gracia, F. Taymans d'Eypernon, *La Sainte Trinité et les sacrements*, Bruselas, 1949.

éxito feliz de estas crisis. Puede entenderse todo esto de manera mágica, puede llegarse a comprender de manera religiosa, pero la Humanidad siente instintivamente, en esos momentos definitivos de la vida, la miseria de su condición y su necesidad de redención. Hay pues indiscutiblemente una base de antropología religiosa en el reconocimiento ritual, matizado de múltiples maneras, de la impotencia de la vida humana, y en la invocación ritual de una potencia vital superior. Es éste ya un aspecto que justifica la existencia de los siete sacramentos (aun cuando esto no pruebe en modo alguno *a priori* que deba haber siete, ni más ni menos; se trata más bien de la conveniencia antropológica del hecho de que haya siete). Hemos dicho más arriba que este aspecto antropológico está asumido en los sacramentos de la Iglesia. En los sacramentos católicos, la oración impotente del hombre se sitúa a la par de la poderosa respuesta de Dios en Cristo, y esto de una manera que trasciende todas las esperanzas humanas. En la «*materia*» impotente que presentan los hombres (por ejemplo la ablución de un niño), Dios realiza en Cristo en virtud de su palabra salvífica, en la que cree la Iglesia y a la que confiere una expresión de fe en la fórmula bautismal (la «*forma*»), un misterio divino más profundo. Los siete momentos capitales de la vida humana se convierten así en *kairoi*, es decir, en momentos de salvación en los que el mismo Dios se manifiesta en Cristo bajo una forma que pertenece a nuestra realidad humana terrestre. Los sacramentos se convierten en el signo visible de este hecho salvífico que Dios mismo se compromete personalmente en el feliz resultado de la vida humana.

Si se relaciona con esto la necesidad eclesial de los siete sacramentos se puede comprender la razón interna del número septenario. Tampoco debe entenderse esta necesidad como una deducción *a priori* de

la esencia de la Iglesia, sino como una reducción inteligible del número septenario a propiedades esenciales de la Iglesia (24).

Si la Iglesia es la manifestación histórica de la obra de Redención de Cristo, es Iglesia en el sentido más pleno de la palabra cuando actúa como Iglesia: cuando administra los sacramentos, celebra el sacrificio de la misa, cuando enseña, gobierna, conduce efectivamente... En la visibilidad que le es esencial, la Iglesia se expresa comunicando. En esta manifestación comunicadora, se constituye ella misma en el sujeto que encuentra a la Iglesia; por primera vez en el bautismo, más íntimamente en los demás sacramentos. Cuando la Iglesia se hace concretamente y de hecho salvación para las personas individuales es entonces plenamente Iglesia, comunidad de santificación. Porque es entonces cuando manifiesta su presencia de gracia. Esto nos muestra que la salvación individual es asimismo una realidad eclesiológica y comunitaria: la Iglesia se realiza en ella a sí misma, continuamente formándose en los sujetos de este mundo.

Este breve análisis del efecto eclesial de los siete sacramentos muestra que cada sacramento nos introduce precisamente en una propiedad esencial de la Iglesia como presencia terrestre de la salvación mesiánica en virtud del Cristo humillado y ensalzado. Estas propiedades esenciales se relacionan precisamente con el remedio orientado de manera septiforme, de la Iglesia a una necesidad humana en los momentos importantes de la vida. En los siete sacramentos se expresa de manera comunicativa la esencia misma de la Iglesia como «hija del Padre» constituida en poder (bautismo y confirmación) que, en relación con el sacrifi-

(24) Me parece que es esto lo que constituye el valor y el significado del artículo de K. Rahner ya citado. (Ver nota 8).

cio de la cruz aceptado por el Padre (eucaristía), proporciona a los hombres mediante los sacerdotes (orden) la salvación escatológica y victoriosa de la muerte (extremaunción) así como la misericordia de Cristo redentor (penitencia), y hace participar a los hombres de su vida de esposa de Cristo hasta en su vida conyugal en el interior del mundo (matrimonio). En esto se revelan las propiedades esenciales de la Iglesia que sabe trasponer en una perspectiva divina las situaciones y necesidades vitales del hombre.

No debemos pues considerar ante todo en los sacramentos la respuesta a una necesidad humana septiforme, sino más bien una gracia y una tarea específicamente cristiana septiforme (aun cuando se relacionen con una necesidad vital humana). En los siete sacramentos se trata de la gracia y de la misión multiformes del pueblo eclesial de Dios, como sacramento terrestre de Aquél que «descendió del cielo por nosotros y por nuestra salvación».

II. EL EFECTO RELIGIOSO DE GRACIA DE LOS SACRAMENTOS: LA GRACIA SACRAMENTAL O EL ENCUENTRO SACRAMENTAL CON DIOS

La culminación de todo el sacramentalismo eclesial se da evidentemente en el encuentro mismo con Dios en y por el encuentro sacramental con Cristo en su Iglesia: la gracia sacramental. Vamos a examinar sintéticamente pero de manera breve todos los aspectos de este problema.

De una manera general, la «gracia sacramental» significa la gracia producida por el sacramento. Lo que significa de por sí que la gracia viene a nosotros visiblemente. Esta visibilidad eclesial del don de la gracia, tal es el sentido general pero fundamental de

todo lo que se llama gracia sacramental. Esto descarta esa especie de anonimato en que permanece la gracia extrasacramental. El don mismo de la gracia se halla concretizado claramente para nosotros al mismo tiempo que las exigencias que implica.

Además, la gracia sacramental es la misma gracia de la Redención, puesto que el sentido profundo de los sacramentos de la Iglesia recibe su orientación del acto de Redención eternamente actual de Cristo en el que estamos implicados en virtud de los sacramentos. Nos hacemos partícipes de la «gracia de Cristo». Este aspecto cristológico de la gracia sacramental nos conduce hasta la comunión personal con la Trinidad. En los sacramentos, efectivamente, somos asumidos en el eterno misterio de Pascua y Pentecostés del Kyrios, en el cual las tres Personas son activas en su unidad y en su distinción. El misterio santificante del hombre celestial Jesús actúa, en virtud del Espíritu de filiación, para que el Padre de Jesús sea igualmente nuestro Padre (25). Encontrarnos con Cristo, ya lo hemos dicho, es encontrarnos con Dios. La gracia sacramental es precisamente esta comunidad personal con Dios. Es un encuentro inmediato con El, no un encuentro por mediación de una criatura. Ahora bien, encontrarse con Dios, es esencialmente encontrarse con la Trinidad, puesto que la «participación de la naturaleza divina» (26) no puede realizarse en absoluto fuera de la comunión de las tres divinas personas que son precisamente la divinidad. Como intimidad inmediata con Dios, la gracia santificante es por consiguiente esencialmente una relación vital con las tres personas divinas en su distinción y su unidad, lo que es precisamente Dios. La gracia sacramental, como incorpora-

(25) Ver el capítulo I.

(a6) II Pedr., 1, 4-

ción al cuerpo místico o a la comunidad de gracia con Cristo, y por tanto como unión de destino con la Muerte y Resurrección del Señor, realiza nuestra comunión personal con la Trinidad. La inhabitación de Dios, de la Trinidad redentora que nos recrea interiormente en Cristo como *fili in Filio*, como hijos del Padre en Cristo, tal es el esplendor, vivido conscientemente por la fe, del sacramento fructuoso.

En tercer lugar, puesto que los sacramentos orientan y especializan de manera septiforme el acto eterno de Redención de Cristo, la gracia sacramental es la gracia de la Redención tal como se orienta y se destina a siete situaciones distintas del cristiano en la Iglesia según el significado de cada uno de los sacramentos. La gracia sacramental es pues la gracia de la Redención en función de una situación vital particular, eclesial y cristiana, y al mismo tiempo de una necesidad humana particular.

De esta manera las acentuaciones divergentes de Oriente y Occidente se compaginan. El Oriente carga el acento sobre la gracia de la *divinización*, sobre el hecho de que en el encuentro sacramental con Cristo nos convertimos en hijos del Padre o de que esta filiación se hace más íntima. La comunión existencial y vital con el «Siervo de Dios» exaltado, comunicada por los sacramentos, hace que precisamente en los sacramentos Dios se manifieste como Padre nuestro en virtud del Espíritu de filiación de Cristo. La comunión personal con Dios, santificante y divinizante, se realiza de una manera cada vez más íntima por el encuentro sacramental con Cristo. Occidente por el contrario carga más bien el acento sobre la gracia de la sanación y considera sobre todo los sacramentos como una labor progresiva de restablecimiento que, mediante la Iglesia de Cristo, devuelve a la Humanidad caída a la integridad plena de su naturaleza y a la belleza moral

humana (27). Pero estos dos aspectos no pueden separarse. Y vemos que Santo Tomás, en su Suma Teológica, en oposición con sus obras anteriores, incorpora, bajo la influencia del pseudo-Dionisio, la concepción sacramental oriental a la concepción occidental agustiniana y victoriana (28). En los sacramentos, se trata en efecto de una divinización a modo de restablecimiento y redención, de una gracia de *vita ex morte*, de vida partiendo de la muerte, sobre el modelo del sacrificio de la vida en la cruz, que recibe su glorificación en la resurrección. Los sacramentos confieren esencialmente una comunión con el destino de Cristo humillado y elevado y, de esta manera, con la vida divina en El. Esto significa que la renuncia a sí mismo y el sacrificio son la base de nuestra comunión con Dios, y que llegaremos a la exaltación con Cristo por la humildad de vida. Por eso mismo, se curan las «heridas de la naturaleza». No se suprime el sufrimiento de la condición cristiana, pero puede integrarse en nuestra experiencia de Dios y convertirse en la expresión suprema de nuestra adhesión al Padre. De este modo y en virtud de la vida sacramental nace el hombre reintegrado y renovado: el cristiano con su integridad cristiana.

La gracia sacramental es pues la gracia llamada santificante; pero, a causa de la visibilidad sacramental

(27) «*Diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati et participationes virtutis dominicae passionis*» (Santo Tomás, entre otras obras, *De Veritate*, q. 27, a. 5, ad 12).

(28) «*Gratia sacramentalis ad dúo ordinatur: ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultura Dei secundum religionem christianae vitae*» (III, q. 62, a. 5; q. 63, a. 1 y 5; q. 65, a. 1). Se subraya además el misterio de culto y asimismo la «*necessitas vitae christianae*» o la necesidad vital cristiana se expresa en un sentido más positivo. El «remedio contra el pecado» negativo se traduce ahora positivamente como una «santificación» (III, q. 60, a. 5; q. 61 a. 2; q. 63, a. 3 ad 2).

por la que llega hasta nosotros, esta gracia en su fuerza desplegada y elevada, está ordenada específicamente a las necesidades particulares de la Iglesia y a las misiones del cristiano. Lo que puede darse fuera de los sacramentos de una manera incoativa llega a su pleno desarrollo en la gracia sacramental, porque aquí la comunión de gracia con Dios se produce en el ámbito santificante de la Iglesia como plenitud de Cristo, en el cuerpo místico visible.

Esta comunión personal con Dios se expresa en la actividad teologal de la fe, de la esperanza y de la caridad, el núcleo mismo de la vida religiosa, vida de unión con Dios. La fecundidad de cada sacramento comprende pues la intensificación del acto teologal con su carácter cristológico y eclesial. La fe en Cristo, la esperanza en Cristo, el amor de Cristo con su influencia sobre las relaciones entre los hombres, que se desarrollan en una intimidad familiar del que Cristo es el gran vínculo, todo esto, que es la abundancia de la vida religiosa, recibe en los sacramentos su profundo sentido. Nosotros vivimos en verdad a Cristo como sacramento de nuestro encuentro con Dios, porque sola la actividad teologal realiza un vínculo inmediato con el mismo Dios (29). Esta actividad teologal de la vida sacramental es el encuentro con Cristo en su calidad de sacramento del encuentro con Dios, ella constituye la culminación de toda economía sacramental.

(29) Tratando de ampliar este aspecto: la vida teologal en relación con los sacramentos, el autor se refiere a una serie de artículos que ha publicado en *Tijdschrift voor geestelijk leven: Ik gelcofin de Levende God* (la fe), VI, 1950, 454-467; *Hethoopvolle Christusmysterie* (la esperanza), VII, 1951, pp. 3-24; *Het mysterie van onze Godsliefde* (caridad para con Dios), VII, 1951, pp. 609-626; *De, broederlijke lie/de ais heüswerkelijkheid* (caridad para con el prójimo) VIII, 1952, pp. 600-619. Vuelve sobre este tema en el último capítulo de la presente obra.

La actividad teologal, o la actitud religiosa vital, se traduce en la conducta moral de la vida. Partiendo de nuestra intimidad con Dios vemos ahora nuestra existencia humana en este mundo con los demás hombres. La norma moral ya no es, formalmente expresada, el valor creado de la persona humana, sino este valor personal asumido en la relación del hijo con su Padre. La virtud moral del hombre está pues sostenida por la comunión teologal personal con Dios, es su encarnación concreta en todos los niveles de la vida humana, al mismo tiempo que sirve y favorece la vida de gracia. El encuentro sacramental con Cristo, en cuanto intimidad teologal con Dios, «comunicada» sacramentalmente, concierne a toda la conducta de nuestra vida religiosa y moral. En virtud de los efectos sacramentales de gracia teologal, los sacramentos sanan las «heridas de la naturaleza» en y por nuestra fidelidad, y edifican en nosotros «el hombre nuevo» a la imagen de Cristo.

Finalmente, la gracia no es una cosa que nos es dada y que inmediatamente tenemos que asimilar por nuestros propios medios. En el interior de la intimidad con Dios, ambos, Dios y yo, continuamos actuando *juntos*. Esto exige las gracias llamadas actuales. Puesto que los sacramentos comunican, cada uno según su significado propio, tareas positivas, de vida, son asimismo fundamento de las gracias actuales ulteriores de las que tenemos necesidad para cumplir esas tareas sacramentales. El efecto eclesial permanente (diferente para cada uno de los sacramentos) es (dentro de los límites definitivos o relativamente determinados del contacto sacramental con la Iglesia) el fundamento permanente de este don ulterior de la gracia. Se dice de vez en cuando, en términos jurídicos, que los sacramentos comunican el derecho a la gracia actual; pero esto significa de una manera mucho más íntima que el hombre sacramental no está nunca solo, que

desempeña las misiones de su vida en intimidad con Dios siempre presente y activo.

La fecundidad de la gracia sacramental comprende pues esta plenitud, esta abundancia de vida de la que hemos ofrecido una breve descripción; comprende ésta toda la riqueza de la vida de unión con el Dios vivo en virtud del contacto sacramental con la Iglesia, signo de gracia en el mundo, que contiene en sí mismo a Cristo. La Iglesia, pleroma de Cristo, nos llena de la plenitud de Cristo, que está a su vez lleno de Dios. De este modo se realiza la entera reciprocidad del encuentro del hombre con el Dios vivo (30).

III. VALOR RELIGIOSO DE LOS SACRAMENTOS EN LAS IGLESIAS CRISTIANAS SEPARADAS (31)

En relación con el «sacramento de deseo» y con lo que acabamos de decir acerca de la eficacia en orden a la gracia de los sacramentos de la Iglesia, debemos añadir algunas palabras sobre el valor religioso de los sacramentos en las Iglesias separadas. Situemos primeramente la concepción reformada del sacramento (32).

(30) Finalmente la gracia sacramental tiene además un efecto especialísimo que será estudiado aparte en el último capítulo.

(31) El autor considera sobre todo la Iglesia reformada de los Países Bajos que ha permanecido fiel en sus grandes líneas a la ortodoxia calvinista.

(32) Citaremos las siguientes obras de la literatura protestante acerca de los sacramentos: D. H. Asmussen, *Das Sakrament*, 1948, Stuttgart; W. Aalders, *Kultuur en sacrament*, Nijkerk, 1948; G. C. Berkouwer, *De sacramenten. Dogmatische studien*, Kampen, 1954; W. F. Dankbaar, W. F. Dankbaar, *De Sacramentsleer van Calvyn*, Amsterdam, 1941; G. van der Leeuw, *Sacraments Hieologie*, etcétera, *Sacramentstheologie*, Nijkerk, 1949; *Les sacrements*, coll. Protestantisme, París, 1942. Ver asimismo W. H. van de

No resulta fácil para los católicos traducir exactamente las ideas sacramentarias del protestantismo, incluso eliminando la complicación de ciertas tendencias divergentes. Aislamos excesivamente la terminología reformada de su propia esfera de pensamiento mientras la examinamos partiendo del dogma y de la teología católicas. Así, por ejemplo, juzgamos la doctrina de la *sola fides*, la tesis de la justificación por sola la fe, partiendo del esquema de la teología católica acerca de la justificación y de la disposición para la justificación; pero de este modo se desconoce completamente la naturaleza propia de esta profesión de fe protestante. La concepción sacramentaria propiamente protestante no es sino una consecuencia interna, por una parte de la concepción de la gracia como benevolencia exclusiva y unilateral de Dios (aun cuando el modo actual de presentar esta cuestión muestra que esta ex-

Pol, *Karakteristiek van het reformatorisch christendom*, Roermond, 1952. Ver del mismo autor: *Het Getnigenis van de Reformatie*, Roermond 1960. Desde el punto de vista ecuménico, la literatura holandesa presenta mucho interés. Teólogos reformados y católicos se conocen en aquel país muy de cerca, saben apreciar sus obras respectivas y dar cuenta de ellas objetivamente. Si no renuncian a sus posiciones fundamentales, evitan al menos toda polémica desagradable, y parecen dirigir más bien su atención hacia un problema común, el de la descristianización del mundo sobre el que parece que el mensaje de la fe no influye en la actualidad. Tienen incluso revistas (*Vox theologica*) y reuniones teológicas comunes. Entre los autores citados aquí por el Padre Schillebeeckx, G. C. Berkouwer, profesor en Amsterdam, es un especialista protestante de la teología católica, mientras que W. H. Van de Pol, convertido del protestantismo, profesor en Nimega, es un especialista católico de la teología protestante. Nos sentimos personalmente conmovidos por la competencia, objetividad y hasta simpatía con las que un estudiante de la Universidad libre de Amsterdam, E. H. Palmer, supo exponer la doctrina de Scheeben acerca de la gracia, (*Scheebens doctrine of divine adoption*, Kampen, 1953), aun cuando, desde su punto de vista bíblico y calvinista, rechaza fundamentalmente esta doctrina.

clusividad no es absoluta), por otra parte de la noción reformada de la Iglesia, a la que se concibe exclusivamente como comunidad de verdaderos fieles, que mantienen y reforman constantemente el cuerpo de Cristo. Sólo en la comunidad de los verdaderos fieles que se conducen de acuerdo con la palabra de Dios, es inteligible y presenta sentido religioso la administración auténtica y la significación de los sacramentos, y sólo así los sacramentos presentan el carácter de una institución divina (33). Partiendo de esta posición se somete a crítica la existencia, el número, el significado y el modo de administración de los sacramentos, tal como se comprenden en la Iglesia católica.

A la luz de la teología propiamente protestante de la alianza, la noción reformada del sacramento resulta comprensible, porque bajo expresiones semejantes se oculta una espiritualidad muy distinta. Calvino podía hablar de sacramentos que significan y confieren la gracia, y hasta de tal manera que los sacramentos contienen la gracia, y que esta gracia es producida por el sacramento; pero todo esto supone una concepción totalmente diferente de la concepción católica.

La promesa de Dios, su gracia, llega hasta nosotros por medio de la predicación. La palabra de Dios invita al hombre y lo sitúa en una relación nueva respecto de Dios. La palabra de la revelación nos da a conocer precisamente esta nueva relación en la cual Dios nos coloca frente a El; esta relación es la salvación, la gracia, la reconciliación. Esta palabra de la revelación llega hasta nosotros de dos maneras; por la predicación eclesial y por el sacramento eclesial. Por el uno y por el otro, el hombre, al poner el acto de fe, participa de la misma salvación. La realidad que el sacramento comunica no es pues otra cosa que la realidad objetiva,

(33) Ver Nederlandse Geloofsbelijdenis, art. 29.

es decir, que Dios ha hablado misericordiosamente al hombre. Respecto de la predicación, que guarda la primacía, el sacramento pone en evidencia que la obra realizada una vez por Cristo en la cruz concierne personalmente a aquel que recibe el sacramento; así los sacramentos actúan y fortifican el acto de fe en la palabra misericordiosa de Dios. La realidad recibida en el sacramento es por tanto idéntica a la que nos es comunicada por la predicación y en la que creemos. Subraya únicamente el hecho de que esta palabra de Dios me concierne personalmente.

La justificación en y por la fe, o más exactamente en y por la palabra de Dios, en la cual Dios se apodera del hombre en el modo de la fe, es el fundamento de toda la concepción protestante del sacramento. «Los sacramentos son signos y sellos santos, instituidos por Dios, para hacernos comprender mejor y sellar con su empleo la promesa del Evangelio: en virtud del único sacrificio de Cristo, realizado en la cruz, Dios nos concede gratuitamente el perdón de los pecados y la vida eterna» (34).

Los sacramentos suponen pues la promesa de Dios, sin la cual carecen de todo sentido. Se añaden a esta promesa, confirmada por la palabra. Esta adición del sacramento a la predicación no significa sin embargo una insuficiencia de la revelación hablada de Dios, insuficiencia que sería remediada a continuación por el sacramento, como si la palabra fuera insuficiente en sí misma. Los sacramentos no son un refuerzo de la palabra de Dios, sino de nuestra fe en esta palabra; son necesarios, no a causa de una incertidumbre eventual de la palabra de Dios, sino a causa de la insensibilidad

(34) Traducimos el texto citado por el autor de acuerdo con el *Heidelberger Catechismus* (1563), el catecismo más extendido y más influyente del calvinismo, pregunta 66, en la edición holandesa de J. N. Bakhuizen van der Brink, p. 179.

y de la dureza del corazón humano que oscurece la palabra (35). Los sacramentos son pues signos y sellos divinos de la promesa de Dios que fortalecen nuestra fe (36). Por esta razón son «testimonios de la gracia de Dios» (37). Estos signos no pueden tampoco separarse de la acción de Dios sobre ellos. La apertura y el abandono en la fe a la palabra fiel e indefectible de Dios no son posibles en concreto sino porque el Espíritu Santo nos garantiza por el sello sacramental la veracidad de la promesa divina. Sería pues injusto el llamar a los sacramentos protestantes puros signos, *signa nuda*. Lo son sin duda alguna en la concepción zwingliana, pero Calvino, y en general toda la reforma, han reaccionado siempre contra esta concepción. Calvino enseña explícitamente que los sacramentos poseen una fuerza de salvación divina, y no sólo una fuerza psicológica en virtud de su valor de signo; están realmente «llenos de una gran fuerza» (38). El signo sacramental no tiene sentido si no está en la mano de Dios que actúa; y, partiendo de la institución divina, el signo sacramental está lleno de fuerza para la fe». «De este modo Dios obra en nosotros todo aquello que El nos propone por estos signos sagrados» (39). Se rechaza totalmente la posible distinción entre validez y fecundidad. Un sacramento conferido por orden de Dios (fuera de esto no hay sacramento) no puede fracasar jamás para que-

(35) Calvino, Institutiones IV, 14, 3.

(36) El autor cita a Calvino, Institutiones, IV, 14, 9, probablemente en la gran edición de 1559. Calvino publicó muchas ediciones latinas de su Institutio, y una «Institution de la religion chrestienne» en francés, en 4 volúmenes, en 1541. En esta última obra, reeditada en 1936 por J. Pannier (París, Sociedad de las Bellas Letras), Calvino trata de los sacramentos en el capítulo X (vol. 3).

(37) El autor cita Ib., IV, 14, 7.

(38) Ib., Iv., 14, 9.

(39) Nederlandse Geloofsbelijdenis, art. 35.

dar reducido a una apariencia o una ficción. Una eficacia de la gracia, de la que el sacramento es el sello divino, que no penetrara hasta el corazón humano (en otras palabras, tomadas del modo de hablar, católico: un sacramento válido pero infructuoso), detenido en el sujeto receptor por la ausencia de buenas disposiciones, es totalmente imposible en la concepción protestante. Como institución y acto de Dios, el sacramento es siempre saludable; de lo contrario, la promesa de Dios, de la que el sacramento es siempre la confirmación, sería engañosa y dudosa.

Es evidente que el fundamento de esta concepción es la relación entre la promesa de Dios y la fe. Fe y sacramento son siempre correlativos y precisamente la promesa divina es la que establece esa relación. La unión del signo y de la cosa significada está asumida en la definición misma de sacramento. Este último no es pues sólo una señal de benevolencia de Dios, sino también, el sello externo de la autenticidad del abandono interior a esta acción de Dios en el hombre. Los dos están indisolublemente unidos y muestran que la fe es en realidad un acto de Dios en el hombre, un acto al que debe negarse todo carácter meritorio o dispositivo. La *irresisúbilidad* de la gracia, como dicen los protestantes, no puede fracasar por la libre voluntad de los hombres. G. C. Berkouwer formula esto de la siguiente manera: «(El sacramento) no es comprensible sino en relación con la palabra de la promesa, y de este modo puede ser asumido a la esfera personal de la palabra de la promesa pronunciada por Dios, la cual crea al mismo tiempo el campo de una relación en el que la subjetividad no concurre con la objetividad, sino que se funda en la palabra de Dios como subjetividad de la fe» (40).

Partiendo de esto puede determinarse el número de sacramentos protestantes, al igual que la actitud de los protestantes frente a la doctrina católica de la intención del ministro. Dando como supuesto que los sacramentos son el sello de la promesa de Dios a través del medio instrumental de los elementos terrestres, estos elementos no pueden por sí mismos tener esta significación; no lo pueden sino en virtud de la institución divina. El signo visible debe haber sido inmediatamente instituido por Cristo y por tanto, según el principio de *sola Scriptura*, debe aparecer claramente en la Escritura la institución.

Aun cuando la doctrina definitiva del número de los sacramentos se haya establecido gradualmente y la absolución haya resistido más tiempo a las innovaciones reformadoras, se hizo claro finalmente que no hay sino dos sacramentos, el bautismo y la cena, porque sólo estos dos sacramentos aparecen claramente descritos en la Escritura, e inteligibles dada la esencia del sello sacramental de la promesa de Dios.

Como la virtud del sacramento procede de la promesa de Dios, que se capta en la fe, y como por otra parte la Iglesia no es una institución salvífica, sino tan sólo la reunión de los verdaderos fieles, la intención del ministro queda completamente fuera del hecho sacramental. Que el ministro se comprometa religiosamente en este hecho, que simule o se divierta, esto no cambia el significado del sello divino que son los sacramentos.

Si pues, según la concepción protestante, la fuerza del sacramento procede de la fe, eso no significa una subjetivización de la economía sacramental de la salvación más bien que la fuerza del sacramento proviene de la promesa de Dios, que se pone en contacto con nosotros mediante la fe. En todo esto, no se niega el realismo de los sacramentos, sino que se consideran

dentro de una perspectiva muy distinta la gracia y la fe. El núcleo de la cuestión se centra en torno al hecho de que la noción protestante de la gracia y del sacramento no puede concillarse con una objetividad que se encontraría fuera de la fe; y se trata no de una fe comprendida en el sentido católico de una «fe de la Iglesia» en la que el fiel entra personalmente, porque fuera de una fe así no podemos admitir realidad alguna salvífica; «un más allá del pensamiento es impensable», de lo contrario caemos en el agnosticismo; se trata de una fe comprendida en el sentido de una *fides subjecti* o de la fe individual. Fuera de este contacto con Dios en virtud de la fe, todo pierde el sentido, y los mismos sacramentos no pueden tener significación alguna.

En las páginas que preceden hemos analizado principalmente el concepto calvinista del sacramento. La concepción luterana está más próxima a la católica. Lutero mantiene fuertemente la virtud salvífica objetiva de los sacramentos, hasta tal punto que en su *De captivitate babilonica* escribe a propósito del bautismo de los niños: «En virtud de la oración de la Iglesia que ofrece y cree, y para la que todo es posible, incluso un pequeño niño queda transformado, purificado y renovado por la fe infusa» (41). El milagro de gracia de la fe, única realidad salvífica, se realiza precisamente en el bautismo. El realismo objetivo de los sacramentos es afirmado mucho más fuertemente por Lutero que en el calvinismo lo que resulta claro sobre todo en su doctrina eucarística, que se acerca mucho más al realismo católico. Podríamos decir quizá que Lutero cree, sin más, en signos terrestres que significan y confieren las realidades salvíficas supra-terrestres, pero que esta concepción católica queda deformada en él porque niega que la Iglesia sea institución salvífica, así como el sacerdocio oficial.

(41) Opera omnia, ed. de Francfort a. M. 1826, III. D. 87.

Planteamos ahora la cuestión: ¿tienen valor religioso estos sacramentos? Es evidente que el bautismo, tal como se administra generalmente entre los protestantes, es reconocido como válido por la Iglesia católica. Respecto de estos casos en que el sacramento es válido no se plantea problema alguno en el sentido propio de la palabra. El problema surge cuando se trata de los sacramentos que no pueden ser administrados sino por un sacerdote válidamente ordenado, y que son administrados entre los protestantes por no ordenados. Prácticamente sola la cena (nombre protestante de la «eucaristía») entra en consideración. Partiendo de nuestra fe católica, no podemos considerar esta cena como sacramento válido. Por eso, el problema parece resuelto sin más para algunos teólogos; a lo sumo concederán a esta celebración ritual un valor religioso puramente subjetivo. Hans Asmussen (42), teólogo evangélico alemán, ha planteado la cuestión a los teólogos católicos. El admite que, según el punto de vista católico, la cena celebrada bajo la presidencia de un eclesiástico evangélico no puede ser un sacramento válido. «Nosotros, los cristianos evangélicos, dice, debemos mostrar comprensión para con este punto de vista». El mismo se siente interiormente turbado por esta concepción católica. Plantea esta cuestión a los católicos: «Deseáis que nosotros, cristianos evangélicos, no celebremos nuestra cena, porque es herética, ¿u os alegráis de nuestra vida sacramental?» Diciendo esto mismo de otra manera, pregunta al católico si el sacramento protestante tiene algún valor. Este planteamiento del problema me parece sincero y serio, lleno de respeto por la voluntad auténtica de Cristo, y de una convicción evangélica profunda.

(42) *Fünf Fragen an die katholische Kirche*, en *Una Sánela*, XI, 1956, p. 127 ss.

¿Qué debemos responder? Es evidente que planteamos este problema a aquellos que, individuos o confesiones están de buena fe en su evangelismo o protestantismo, como dice la terminología católica. Para no hablar vagamente, quiero primeramente referir el desarrollo litúrgico de una cena, tal como se practica en este momento en diversas iglesias reformadas de Holanda. La cena comienza con un texto de la Escritura que sirve de introducción, por ejemplo el salmo 34 (los salmos difieren; pongo por ejemplo una cena a la que yo asistí). A continuación la comunidad canta un salmo (el salmo 24). El presidente, es decir, el eclesiástico protestante, saluda a la asamblea: «La gracia y la paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo sean con vosotros». La comunidad responde: «y con vuestro espíritu». Viene después la confesión de faltas, seguida de un salmo (el salmo 51). Después de una proclamación de gracia por el presidente, la comunidad canta nuevamente un cántico. Después el Presidente: «Señor, abre mis labios», a lo que la comunidad responde: «Y mi boca anunciará tu alabanza». El Presidente: «Venid, adoremos al Señor que nos ha creado». La comunidad canta entonces el salmo 150, que concluye con el «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, como era en el principio, ahora y siempre y por los siglos de los siglos. Amén».

Vienen a continuación las lecturas de la Escritura (en modo de hablar católico una epístola y un evangelio), en el caso Isaías, 55, 1-7, Apocalipsis 19, 6-9, Lucas, 5, 27-32, seguidos de un cántico. La profesión de fe (el Credo de Nicea) es leído solemnemente por el Presidente, y la comunidad responde, «Amén». Siguen algunas oraciones: una oración de la mañana, intercesiones, oraciones de la cena, la oración dominical (en común). Después de todo esto comienza la celebración propiamente dicha de la cena. El Presidente

prepara la mesa. En medio del coro se halla una larga mesa recubierta de un mantel y en torno una serie de bancos para sentarse. El Presidente toma un pan y lo parte en tantos fragmentos cuantos son necesarios para la comunión; escancia el vino en el cáliz. La comunidad canta. Cuando todo está dispuesto, el Presidente lee las palabras de la institución (43). Se invita a todos a la mesa. Los fieles presentes toman asiento en ella. El Presidente da a cada uno de los presentes un fragmento de pan a las manos, y cada uno lo consume. Hace a continuación circular la copa, o las dos copas, según el número de asistentes y todos beben de ellas. Mientras los asistentes permanecen sentados con la cabeza inclinada, el Presidente recita la alabanza y acción de gracias (una oración de comunión). Cuando todos han vuelto a sus sitios, la comunidad entona un cántico. Todo concluye con una bendición del Presidente: «Que la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con vosotros» (44). A lo que todos responden, «Amén», y abandonan la iglesia.

Tal es poco más o menos la estructura de la cena, como se presenta hoy después de diversas tentativas de reformas litúrgicas, de las que algunas eran catolizantes. No hay nada de particular que decir sobre el valor oracional de esta cena; es evidente que estamos ante una comunidad que profesa por la oración su fe en Cristo. Pero hay más. Si hemos afirmado con Santo Tomás que incluso los «sacramentos naturales» paganos tienen un valor positivo cierto, y si hemos visto allí, en Santo Tomás, una referencia implícita al mis-

(43) La reforma holandesa emplea aquí el término específico de «inzetting», que significa lo mismo que «inslelling» (institución), pero se aplica únicamente a instituciones religiosas como la Pascua.

(44) II Cor., 13, 13.

terio de Cristo, es claro a priori que, todavía más que los sacramentos judaicos, los sacramentos de las Iglesias separadas tienen cierto valor sacramental y son, en esta misma medida, fecundos en gracia. No sólo tenemos aquí una riqueza sacramental humana en general, sino una porción de cristianismo explícito. Los cristianos reformados quieren tomar la eucaristía tal como Cristo la instituyó. Ciertamente, su cena no se convierte por eso, ni siquiera en parte, en un sacramento de la Iglesia de Cristo que sería válido o realmente eclesial. En este sentido, no hay sacramento, porque según la perspectiva de la fe católica, que para nosotros es una perspectiva absoluta, la verdadera imagen de lo que Cristo nos dejó está gravemente deformada en él. Pero esto no resuelve el problema, porque hay otros aspectos por los cuales esta cena posee realmente, aun cuando sea inválida, una significación cristiana positiva. Querriamos analizar este punto delicado partiendo de los principios tomistas.

Santo Tomás no planteó este problema evidentemente. El habla sólo de sacerdotes válidamente ordenados que rompieron con la Iglesia católica, o que fueron ordenados válidamente en las Iglesias separadas (45). El no conoció, como es natural, la situación de la Reforma. Pero encontramos en él ciertos principios fundamentales que nos permiten apreciar esta nueva situación en su justo valor. En primer lugar, el que está bautizado válidamente —situación que se verifica respecto de la mayor parte de las confesiones protestantes—, posee una disposición natural al sacramento católico de la eucaristía (46). Más todavía, el bautismo válido es ya una «eucaristía de deseo» (47). En virtud de su bautismo, los cristianos reformados

(45) III, q. 82, a. 7, y a. 8.

(46) III, q. 65, a. 3; q. 73, a. 3; in Joh., VI, lect. 6.

(47) III, q. 80, a. 9, ad 3 con cita de San Agustín.

tienen ya una disposición interior a la eucaristía católica. Su bautismo, en efecto, en cuanto que es válido, es realmente el sacramento católico, que introduce realmente, no en la Iglesia separada, sino en la Iglesia católica (48), siempre en la hipótesis de que están de buena fe, lo que admitimos como un hecho general en la actual situación. El sacramento válido es objetivamente un *votum eucharistiae*, o una eucaristía de deseo; ninguna gracia por otra parte, dice Santo Tomás, se nos concede, si no es por el deseo más o menos implícito de la eucaristía (49). Porque la «*res sacramenti*», es decir, el efecto propiamente dicho del sacramento de la eucaristía, la «unidad del cuerpo místico», es absolutamente necesaria para la salvación (50). Pero no es necesario que recibamos este efecto por la recepción real del sacramento de la eucaristía. Una «eucaristía de deseo» basta, pero ella es necesaria para la salvación. Al celebrar la eucaristía, el cristiano reformado, persuadido de que sigue la voluntad de Cristo, posee indiscutiblemente la «eucaristía de deseo»; en esta celebración litúrgica participa pues realmente de la *res sacramenti* o del efecto de la eucaristía (aun cuando no en su plenitud, como se verá más adelante).

De este modo quedamos limitados hasta cierto punto al aspecto subjetivo de la gracia. Pero podemos ir más lejos. Según Santo Tomás, una «eucaristía de deseo» es posible de dos maneras: primeramente por un deseo consciente del fruto de la eucaristía, por ejemplo por una comunión espiritual, y por otra parte por

(48) «*Quamvis haereticus per fidem rectam non sit membrum Ecclesiae, tamen in quantum servat morem Ecclesiae in baptizando, baptismum Ecclesiae tradit; unde regenerat filios Christo et Ecclesiae, non sibi vel haeresi suae*» (In IV Senl., d. 6, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2); sólo ulteriormente, entran en la Iglesia separada, por una toma consciente de posición.

(49) HI, q- 79, a. 1, ad 1.

(50) III, q. 79, a. 1, ad 1; q. 73, a. 3; q. 80, a. 11.

una disposición objetiva, a la eucaristía católica, mediante un rito sacramental que se refiere a ella por prefiguración, en figura. De este modo los antiguos, al comer el maná en el desierto, comulgaron en realidad de una manera espiritual (51). Aquí tenemos más que una comunión espiritual, tenemos una recepción espiritual del sacramento mismo de la eucaristía; «no es sólo una comida espiritual de Cristo, sino una comida espiritual del sacramento» (auténtico, católico) (52). Una expresión así es de gran alcance y se pueden sacar de ella muchas consecuencias. Porque no podemos negar que la cena protestante, es realmente una *figura eucharistiae* en medida superior al maná, y a la cena pascual judía. No se trata sólo de una prefiguración, sino que se trata directamente de una celebración conmemorativa de la última cena, aun cuando no lo es en el sentido plenamente eclesial de la palabra. Encontramos en ella ciertos aspectos fundamentales de la eucaristía católica, aun cuando falten otros aspectos fundamentales. Pero esto basta para aplicar a los sacramentos reforzados, con más razón todavía, las antiguas concepciones patrísticas y escolásticas acerca de los sacramentos no católicos como *vestigia Ecclesiae* o huellas de la verdadera Iglesia de Cristo (53). La objeción según la cual una aplicación así no se permite porque se trata de sacramentos de cismáticos, una vez rechazado el verdadero sacramento y la referencia a Cristo, vale *formalmente*, es decir, cuando la herejía es formal, o supone mala fe. Pero en caso de buena fe, esta objeción carece de valor, porque no se ha rehusado formalmente lo que Cristo ha querido.

El ordenamiento del bautismo válido a la eucaristía católica por una parte y por otra, el deseo sincero

(5¹) III, q- 80, a. 1, ad 3.

(5^a) Ib.

(53) Ver J. Hamer, *Le baptême et l'Eglise*. A propos des *vestigia Ecclesiae*, en *Irénikon*, XXV, 1952, pp. 142-164 y 263-275.

de entrar en contacto con el sacrificio de Cristo mediante la cena, los restos objetivos católicos que estimamos presentes en la celebración protestante de la cena, en fin, son, a nuestro parecer, y bajo reserva de una concepción diferente de la autoridad eclesiástica, ampliamente suficientes para hacernos descubrir en esta cena más que un valor religioso mero subjetivo.

La cena «evangélica», aun cuando no sea un sacramento válido, incluso parcialmente, es una expresión cuasisacramental de un deseo eucarístico explícito que, además, aspira implícitamente a los frutos auténticos de la eucaristía católica. En la cena protestante hay una tendencia interior a la integración en la eucaristía católica. En esta tendencia consiste su valor religioso objetivo, el cual se refiere a fin de cuentas a la eucaristía católica. Esto no se opone a la doctrina católica según la cual sólo la recepción auténtica del sacramento real confiere la plenitud de la gracia eucarística, lo que vale asimismo respecto de la «comunión espiritual» así como también en lo que concierne a la recepción de una *figura sacramenti*.

La conclusión es pues clara. Aun cuando tengamos como católicos el deber apostólico de querer el retorno de los cristianos separados a la verdadera eucaristía, no podemos sino alegrarnos de ver a los evangélicos llevar de buena fe una vida sacramental intensa y frecuente, y crecer realmente en virtud de su celebración de la cena en la unión con Cristo y con los hombres. Implícitamente, por muy paradójico que esto parezca, esta celebración es una oración sincera *ut omnes unum sint*. Cuando el Consejo mundial de las Iglesias se reúne para llegar mediante conversaciones teológicas a una unidad más amplia de la Iglesia, una cena celebrada en común contribuirá sin duda más a la unidad ecuménica que el diálogo teológico, que sin embargo es también necesario.

CAPITULO VI

VIDA CRISTIANA Y VIDA SACRAMENTAL

I. LA PRACTICA ECLESIAL EN SENTIDO ESTRICTO

Se plantea con frecuencia esta cuestión: ¿para qué sirven los sacramentos, a fin de cuentas, si podemos unirnos a Cristo sin ellos? Se distingue entonces la vía normal de la gracia de las vías extraordinarias de Dios, Se presenta muchas veces las cosas como si, a falta del sacramentalismo eclesial, sea por inocencia o por ignorancia, la gracia operara poco más o menos las mismas maravillas de santidad que la gracia sacramental, aun cuando de una manera extraordinaria. Esto es inexacto.

En primer plano encontramos de todos modos el elemento primordial del sacramentalismo eclesial, el acto de Redención eternamente actual de Cristo que se dirige a todos los hombres personalmente, y esto tiene lugar en su Iglesia y mediante ella, que es la manifestación en el mundo de esta voluntad de Redención. Hemos dicho ya que este acto celestial de salvación puede captarnos e influir sobre nosotros fuera de los sacramentos, aun cuando en este caso no pueda hacerse presente ante nosotros y para nosotros de modo visible. En este sentido la gracia extrasacramental es un hecho, aun cuando la Iglesia misma esté implicada en él, si no por otra cosa, por su diaria oración eucarística en favor de todos los hombres. La gracia extra-

sacramental es en todo caso una gracia que Cristo nos comunica en y por este sacramento terrestre original que es la Iglesia.

Partiendo de ahí, es preciso que estudiemos la relación entre la gracia sacramental y la gracia extra-sacramental. Y ante todo, la antropología moderna nos enseña que hay en la vida humana, junto a actos vitales decisivos o privilegiados, en los cuales la persona se expresa de una manera más intensa, acciones de todos los días en las cuales la intención personal se manifiesta de manera más o menos atenuada (i). Hay también asimismo acciones cristianas decisivas y acciones rutinarias. Es necesario que consideremos además otro aspecto antropológico de la acción humana. El cuerpo humano y sus contactos con el mundo externo son aquello en lo que y por lo que el alma se desarrolla en una personalidad, y también aquello mediante lo cual expresa el alma su evolución personal. En la actividad humana, la corporeidad propia es un aspecto del sujeto que actúa. La expresión corporal no es sólo la manifestación subsecuente de un acto espiritual libre, que, antes se realizó sólo en la interioridad: este acto espiritual no se realiza sino en la Encarnación. Por esta razón precisamente, el acto exterior, que por su naturaleza es un velo, es sólo un *signo* del acto interior. La relación es dialéctica: se trata de un acto indiviso, en el cual lo interior resulta visible, y recibe al mismo tiempo de su correspondiente corporal su perfecta personalidad humana (2).

(1) Ver entre otros, G. Gusdorf, *La découverte de soi*, París, 1948, P- 5M

(2) Ver K. Rahner, *Persónate und sakramentale Frommigkeit*, en *Schriften zur Theologie*, II, pp. 115-141; debemos sin embargo expresar ciertas reservas frente a muchas afirmaciones del autor, que hace *depende* la constitución del acto personal —y no sólo el carácter humano de este acto— de la corporeidad, aunque parcialmente.

Sucede lo mismo con el acto vital no sacramental frente al acto sacramental. Lo que es vivido rutinariamente fuera de los sacramentos llega en los sacramentos (tal es por lo menos la intención de esta economía de la salvación) a la madurez perfecta. Desde el punto de vista de Cristo, los sacramentos, por ser ellos la manifestación terrestre de su acto celestial de salvación, son la captación eficaz del hombre que los recibe. Desde el punto de vista del sujeto receptor, la respuesta a la voluntad de encuentro de Cristo debe en consecuencia desarrollarse hasta el punto máximo que sea posible antropológicamente por el hecho de que el sujeto debe encarnar su deseo de la gracia en la visibilidad de la Iglesia llena de gracia. El deseo de la gracia recibe una formulación sensible, expresa, y la persona humana entra en acción tensa y concentrada, por así decirlo, pues entró en contacto con un acto perceptible de Cristo. La parte anónima de la vida diaria cristiana es asumida por la fuerza del acto simbólico expresivo de Cristo, en la Iglesia y mediante ella.

Si los sacramentos deben ser como unas cumbres, esto no se basa sólo en razones antropológicas (el punto de vista sería entonces bastante relativo) sino sobre el hecho de que, sobre una base igualmente antropológica, los sacramentos confieren la visibilidad eclesial a nuestro deseo de gracia. Por eso, este deseo se incorpora de una manera eminente al poder de Redención del cuerpo místico en su unidad con Cristo. Constituyen pues ellos unas cumbres, además, porque son una captación especial, divina, del hombre en un momento de la vida que es decisivo desde el punto de vista cristiano. Cada uno según su significación propia, los sacramentos realizan el encuentro con Cristo precisamente en uno de esos momentos, distribuidos de manera septiforme, en que tenemos una necesidad particular de este encuentro, a causa de una indigencia o

de una situación cristiana especial. Los sacramentos son el acto salvífico del mismo Dios, que se aparece visiblemente en el espacio sacral de la Iglesia viviente, dirigiéndose concretamente al hombre y apoderándose de él tan manifiestamente como una madre abraza a su hijo. Y aun cuando un hijo sabe que su madre le ama, el abrazo sensible de ésta es sin embargo la manifestación perfecta del amor.

Por otra parte sin embargo, estos momentos privilegiados se preparan, se dirigen, se intensifican, o eventualmente se paralizan, por la evolución más o menos ardiente que el alma lleva a cabo cotidianamente. No se puede pues aislar los sacramentos del conjunto orgánico de una perseverancia cristiana. Puede suceder asimismo que las experiencias religiosas extra-sacramentales sean más profundas que* las experiencias sacramentales. Los sacramentos significan momentos de la vida objetivamente importantes, a los cuales debemos permitir personalmente todo su desarrollo en nuestra vida religiosa. Pero junto a estas articulaciones importantes de la vida religiosa, puede haber momentos personales muy importantes que, bajo la acción de la gracia extra-sacramental, pueden elevar al cristiano más alto de lo que pudiera hacerlo la gracia sacramental. Precisamente los sacramentos le son necesarios como distintos puntos de mira para que toda la vida cristiana pueda elevarse cada vez más alto en Cristo. Y a fin de cuentas no podemos olvidar que todas las gracias que recibe el fiel tienen relación con su condición sacramental de bautizado. El bautismo es una bendición para toda la vida. Asimismo, respecto de los cristianos casados, los momentos difíciles y decisivos de su vida conyugal se encuentran bajo la gracia sacramental del matrimonio. La práctica eclesial, es decir, la recepción regular de los sacramentos, es por esto mismo una condición fundamental de la vida religiosa.

II. LA VIDA CRISTIANA EN SI MISMA COMO SACRAMENTO DEL ENCUENTRO CON DIOS

Junto a la práctica vinculada a los sacramentos como actos oficiales de la Iglesia, institución salvífica, los fieles tienen además el deber de practicar en un sentido más amplio, deber que se relaciona íntimamente con el misterio o sacramento original de la Iglesia.

Obras como las del Padre Rosier (3) y del Padre Loew (4) han planteado el problema de la práctica eclesial en forma aguda. El Padre Rosier no quiere poner en pie de igualdad la no-eclesialidad de las personas que no reciben ya los sacramentos rituales, y la descristianización. Atribuye lo que él llama la no-eclesialidad, entre otras cosas, sobre todo al esoterismo con el que la Iglesia se presenta a nosotros en su liturgia, sus sacramentos y todo su aspecto terrestre. Hablando de los trabajadores supuestamente descristianizados dice lo siguiente: «El mundo de los trabajadores pertenece todavía a la Iglesia como la comunidad de aquellos que son rescatados por Cristo, pero se encuentra fuera de los cuadros que se han desarrollado históricamente» (5). Como hay cierto fondo de verdad en esta afirmación, debemos reflexionar sobre ella para no reducir el sentido de la práctica eclesial y por consiguiente de la «eclesialidad» a una «asistencia a la misa y una confesión regulares».

Hemos dicho más arriba que la Iglesia, como presencia visible de la gracia entre nosotros, abarca tanto la jerarquía sacerdotal como el pueblo fiel. La misma comunidad creyente pertenece al «gran signo que ha

(3) *Ik zoek Gods afwezigheid*, La Haya, 2 vo],. 1956 y 1957. Verasimismo I. Gadourek, *Cultuuraanvaarding en cultuurontwikkeling*, Groningen, 1958 y P. Smits, *Op zoek naar nihilisme*, Assen, 1959.

(4) *Journal d'une mission ouvrière*, París, 1959.

(5) Op., cit., I., p. 218.

sido levantado entre las naciones». Es pues eclesial, es decir, realizador de una presencia de gracia sacramental visible, no sólo lo que emana de la jerarquía eclesial y del carácter del bautismo y de la confirmación en los fieles, sino también todo aquello que procede en visibilidad de la unión interna de gracia de los fieles con Cristo, el Señor. Muchos fieles tienen en este dominio una especie de concepción totalitaria de la Iglesia, y confunden la pretensión absoluta de ésta, en la que la jerarquía es realmente el gerente de la gracia visible de Cristo, con una especie de omnipotencia estatal en la que los fieles no serían sino órganos ejecutivos de lo que la jerarquía impone y propone. Una actitud de esta naturaleza no es sólo inexacta, es «ineclesial» y herética.

El Espíritu de Cristo, principio activo de toda la Iglesia, no conduce a ésta sólo en la jerarquía y mediante ella, es decir, por arriba, sino también en los fieles y mediante éstos, es decir, por abajo. El carisma y la función son esenciales a toda la Iglesia y están situados ambos bajo la dirección de Cristo, el Señor. La una y el otro son de la Iglesia. Siendo la Iglesia un signo elevado entre las naciones para mostrarles la victoria de Cristo, no debemos buscarlo sólo en la actividad del magisterio docente y del gobierno pastoral, sino además, y esencialmente, en la misma vida cristiana de los fieles, en su fidelidad, en su abnegación, su bondad y caridad, en la humildad y confianza plenas de fe con las cuales soportan las pruebas de la vida en las costumbres cristianas y el sentido de responsabilidad de un padre y de una madre de familia, en la pureza de corazón y de espíritu que se manifiestan en la conducta, en la pureza de aquellos que se consagran enteramente a Cristo, en el celibato no voluntario de la mujer a la que su suerte no ha agriado y que sabe **dar a** ésta un sentido auténtico en una vocación nue-

va. Tenemos en todo esto verdaderas manifestaciones de eclesialidad, una presencia visible de la gracia entre nosotros. Las aspiraciones a la gracia, las manifestaciones de deseos cristianos, el despertar en el seno de la comunidad laica de toda especie de movimientos cristianos, de aspiraciones y proposiciones de nuevas fórmulas, en todo esto y por todo esto el Espíritu de Cristo conduce y dirige también a la Iglesia. Lo que los artistas y pensadores cristianos, que viven de la comunión de gracia eucarística en la mentalidad y el espíritu de la cristiandad, constituye un sector de auténtica eclesialidad, es decir, un efecto visible de la gracia en el mundo, un sacramento de la benevolencia divina. Lo que los escritores y pensadores han expresado e impulsado en la vida de la Iglesia sobrepasó durante ciertos períodos lo que la administración eclesial dispensó de presencia visible de gracia. Importa a nuestra época el subrayar estas actividades carismáticas diversas, siempre nuevas y sorprendentes, de la comunidad eclesial creyente. La vida *eclesial* no sólo significa la práctica en el sentido estricto de la palabra. Significa también, y no menos esencialmente, la visibilidad cotidiana de nuestra fe, de nuestra esperanza y de nuestra caridad, nuestra misma santidad.

El espíritu de Cristo sopla donde quiere, no sólo en las filas de los obispos y de los Papas, sino también en las de los sacerdotes y de los fieles. La asistencia del Espíritu que Cristo prometió a su Iglesia no es sólo una asistencia para el ejercicio de la función jerárquica, sino una asistencia para el ejercicio de la vida eclesial de toda la comunidad creyente. Ciertamente, esta eclesialidad permanece bajo el control de una autoridad eclesial contra la cual no es posible recurso alguno. Pero pertenece a la esencia de la eclesialidad jerárquica el dar una oportunidad a la eclesialidad auténtica de los fieles. Este doble aspecto en lo que llamamos la

eclesialidad puede traer consigo toda especie de tensiones. No tenemos por qué examinarlas aquí, pero vamos a decir tan sólo que creemos precisamente en esta Iglesia concreta, tal como es, no en una Iglesia ideal, abstracta, sino en la Iglesia viviente de Cristo, en la presencia visible de la gracia entre nosotros, en la que encontramos asimismo el pecado. Esta Iglesia es el objeto de nuestra fe. Siempre ha habido en la historia de la Iglesia hombres que se han escandalizado de su debilidad hasta el punto de resultar ciegos para la visibilidad de la presencia indefectible de la gracia en ella. Estos hombres caen siempre en la herejía que considera a la Iglesia como la comunidad invisible de aquellos que viven realmente en comunión de gracia con Cristo. Desencarnan la Iglesia. De este modo le privan, no sólo de sus debilidades y de sus pecados, sino incluso de la presencia visible de la gracia, es decir, la misma gracia. Debemos tener la fortaleza de creer en la Iglesia tal como es, es decir, creer en la Iglesia como manifestación visible de la gracia de la Redención de Cristo, y al mismo tiempo admitir en el abandono de la fe que no todo es además verdaderamente eclesial en la Iglesia, cabeza y miembros, que hay en ella manifestaciones de debilidad humana, de incomprensión, de rutina, de formalismo impersonal y, sobre todo en otros tiempos —¿por qué ocultar la verdad histórica?— de ambición terrestre y de baja concupiscencia. La Iglesia como Iglesia es santa. Tal es su esencia. En este sentido, porque la Iglesia no es una esencia ficticia, sino una realidad concreta, dice San Juan: «Todo lo que ha nacido de Dios no puede pecar, porque ha nacido de Dios» (6). «Nosotros sabemos que todo lo que ha nacido de Dios no peca» (7).

(6) I Juan, 3, 9.

(7) I Juan, 5, 18.

Y sin embargo el mismo San Juan, hablando a los cristianos, dice: «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos» (8). ¿Qué significa entonces esta contradicción? Significa que no todo en la Iglesia es plenamente Iglesia. La Iglesia es la salvación bajo una forma visible, es el signo que contiene la realidad que significa. Los miembros de la Iglesia no pueden pues pecar sino en la medida en que se sustraen a la influencia santificadora de la Iglesia. En la medida misma en que se peca, se es «ineclesial», se pone sobre uno mismo, por tanto sobre un miembro de la Iglesia, una contradicción entre el signo y la realidad significada. Todo esto implica que la Iglesia no ha entrado todavía en su estadio final. No que la Iglesia vaya a cesar de existir al fin de los tiempos y cedería su puesto a una comunión puramente espiritual de los santos en gracia. En virtud de la Encarnación de Cristo, la visibilidad corporal de la gracia, no es una realidad transitoria, sino una realidad definitiva. En el cielo sólo la Iglesia, incluso en su calidad de institución externa de salvación, alcanzará su pleno desarrollo. La resurrección de la carne concluirá y eternizará a modo de glorificación la historia terrestre de la Iglesia, de la misma manera que en el cuerpo mismo de los santos resucitados será visible la santidad adquirida en esta vida. La miseria, las debilidades y el escándalo habrán desaparecido de la Iglesia celestial, pero ella mostrará siempre y plenamente en visibilidad corporal su rostro de santidad.

Si la Iglesia, signo terrestre del triunfo de la gracia de Cristo, permanece aún en un estado de humillación e impotencia, es porque su gloria está todavía velada, o porque junto a esta gloria hay todavía un gran margen para los defectos y las debilidades; pero esto nos

(8) I Juan, 1,8.

muestra sobre todo, que en esta debilidad de la Iglesia y por ella se manifiesta el poder de Dios. La Iglesia es grande y hermosa, no a causa de su fuerza y de sus obras terrestres, sino porque en ella la gracia redentora de Cristo triunfa a pesar de las debilidades humanas, porque el poder divino se deja ver precisamente a través de estas debilidades, y esto de una manera visible. Por esta razón la Iglesia no es sólo objeto de nuestra fe, sino también una prueba de nuestra fe. Se puede convertir en un obstáculo y un peligro para la fe. La fe no es una convicción forzada por la evidencia o la experiencia de la gloria de la Iglesia. Nuestra fe permanece rodeada de tinieblas. De este modo la debilidad de la Iglesia sigue siendo una *felix culpa* para que nos gloriemos sólo del poder de Dios. Del mismo modo que Cristo era para los judíos escándalo porque, según las ideas judaicas, se oponía al Dios-Yahvé, así mismo la Iglesia realiza una peregrinación en medio de debilidad, pero se trata de una debilidad en la cual triunfa la gracia redentora de Cristo. En ella se encuentra la fuerza de nuestra fe en la Iglesia.

La Iglesia no es sólo la eclesialidad en la que creemos, es también el motivo sobre el que justificamos moral y racionalmente nuestra fe. El Concilio Vaticano insistió sobre este motivo de fe: «La Iglesia es el signo elevado entre las naciones, que invita a todos aquellos que no creen todavía». En la Iglesia, no sólo en la Iglesia jerárquica, sino también en las manifestaciones carismáticas del pueblo de Dios, el hombre puede experimentar lo que decía San Pablo: «Dios está realmente en medio de los cristianos» (9). Veamos esto de más cerca.

La fe sobrenatural incluye dos elementos de testimonio: en primer lugar, el llamamiento interior a la

(9) I Cor., 14, 25.

fe por la gracia preveniente de Dios; en segundo lugar, la realización histórica de esta gracia, la «aportación exterior» es decir, una realidad históricamente perceptible para nuestra experiencia humana, realidad que, en su unidad con el llamamiento interior de Dios, es, en una vida concretamente situada, la encarnación de la gracia de Dios que invita. Dios ha concretado exteriormente el llamamiento interior y silencioso a la comunión personal con El. Esto nos hace pensar inmediatamente y con razón en la historia salvífica de Israel y en la historia del hombre Jesús. Pero todo esto está ya lejos en el terreno histórico. Para los hombres que viven en la actualidad, la historia salvífica de la Iglesia se concreta en los sacerdotes y fieles con que ellos se encuentran. Por esta razón nuestra vida cristiana debe ser concretamente la manifestación histórica, la figura exterior del llamamiento interior de la gracia en el corazón de los hombres. La vida cristiana, el hecho de que nosotros encontremos en torno a nosotros ciertos santos, constituye el argumento apologético de nuestra fe. La santidad personal de los cristianos y de los sacerdotes debe hacer a los hombres atentos a la voz interior de la gracia, a la cual se debe lo mejor que hay en nosotros. El *encuentro con los hombres* se convierte así para los hombres en el *sacramento del encuentro con Dios*. De esta manera verificamos cómo una herejía determinada, que se manifiesta, no de una manera aislada y única, sino de diferentes formas en cada momento de la historia de la Iglesia, debe contener una parcela de verdad. Tal es la herejía que se escandaliza de la falta de santidad de los cristianos y niega por esta razón la visibilidad de la Iglesia. Esto nos demuestra que la credibilidad de la Iglesia no habla plenamente a los hombres sino cuando éstos encuentran en los cristianos una auténtica santidad encarnada. La caridad encarnada o la trasposición de nuestro amor de

Dios al dominio de nuestras relaciones para con nosotros semejantes, es el motivo grande e irresistible de credibilidad de la fe cristiana. Por él los hombres se sienten confrontados con la realidad de la salvación que aparece en medio de sus vidas. Los hombres se encuentran entonces con la presencia de la gracia visible en el mismo camino de su vida; no pueden huir de ella, se ven obligados a tomar posición.

Pero es necesario que la santidad de la Iglesia se haga realmente visible para los hombres. Y aquí está situado a mi parecer el fondo de la crisis actual en el apostolado de la Iglesia. Muchos hombres se sienten cansados de la Iglesia porque su apariencia externa es demasiado pobre. Ya San Agustín se quejaba de esto: «Aquellos que se acercan a mí para creer... se sienten ahuyentados por la mala vida de los cristianos tibios y falsos. Cuántos hay, hermanos míos, que querrían ser cristianos, pero que se sienten heridos por las malas costumbres de los cristianos» (10). Es algo típico ver que en el mundo occidental, en el que la Iglesia está implantada desde hace siglos, el testimonio de la Iglesia no es ya percibido por la masa de los hombres. Se pasa de largo ante el cristianismo. Bajo uno u otro aspecto, el testimonio, la visibilidad expresiva de la gracia de Cristo, está velada, camuflada. Nos es imposible decir que haya bajado el nivel de santificación de la Iglesia. Esta situación no puede atribuirse sino a uno de estos dos hechos. O ya no se da un encuentro eficaz por parte de los hombres como sacramento concreto de nuestro amor a Dios, y los cristianos se santifican dentro de su pequeño mundo, sin contacto con los demás; en otras palabras la santidad que existe realmente no está suficientemente extendida entre los hombres. O bien un nuevo método de propaganda ha res-

fio) *Enarrationes in Psalmos*, ps. 30, sermo II, 6; P. L. 36, col. 243.

taurado el contacto vivo con los hombres, pero este encuentro no era una trasposición suficiente del encuentro interior con Dios; se trataba quizá de un método de apostolado pero no de un sacramento del amor divino. Yo creo que estos dos datos influyen realmente. Saber que la fuerza de propaganda del cristianismo consiste en la presencia visible de gracia, es de ir concretamente en la actitud práctica frente a los hombres como trasposición de la actitud frente a Dios, no es una táctica o un nuevo método de apostolado, sino una cuestión de amor fraternal real y sincero. Emplear esta estructura como un método técnico de eficiencia religiosa, es reducir la santidad a un medio de propaganda, lo que constituiría la destrucción misma de la verdadera santidad, y por consiguiente de la fuerza de apostolado que posee la presencia de la gracia. A nuestra época no gustan el reclamo y la propaganda de los valores superiores. Los hombres, digámoslo sin rodeos, están hartos de nuestros sermones. Ellos buscan una fuerza para la vida, y un sentido que le comunique esta fuerza. No se puede hacer que se estimen los valores y una fuerza superiores sino haciéndoles presentes por la acción. Los cristianos deben mostrar a los hombres que el cristianismo es una fuerza que transforma la vida. El reproche del profeta Amos nos alcanza a nosotros con harta frecuencia: «No quiero mirar a vuestras ofrendas pacíficas y vuestros terneros cebados. Lejos de mí el ruido de vuestros cantos, no quiero oír el sonido de vuestras arpas (...nuestros órganos). Haced que el derecho corra como el agua, y la justicia como un torrente que no se agota jamás» (11). Nuestro ser y nuestra acción de cristianos en el mundo son con frecuencia una expresión bien mediocre de la verdadera visibilidad de una vida redimida por Cristo. Ahora

bien, en esto consiste específicamente la eclesialidad propia del laico católico y de todos los fieles. Aun cuando vayamos a la Iglesia y no comamos carne los viernes en que está prohibido hacerlo, no hemos plantado nuestra santidad en medio del mundo, y seguimos oscureciendo el signo que debe ser la Iglesia en este mundo.

Lo que debe imponerse es un amor real entre los hombres, y esto como sacramento del amor de Dios. Esta sacramentalidad misma reacciona sobre el amor de los hombres. En cualquier medida en que, los cristianos, tengan que seguir en la vida el mismo camino que los incrédulos, y vivir codo a codo y solidariamente con ellos la experiencia humana de la vida, no podemos sin embargo seguirles en su no-Redención. La «presencia en el mundo» de un cristiano, como motivo de credibilidad de la fe cristiana, es siempre una presencia que parte de la Redención, una presencia redentora con y en el Dios vivo: una presencia redentora.

No sólo no podemos seguir a los hombres en sus situaciones de vida pecaminosa, como los «sacerdotes de los pobres» de la desgraciada novela de Coccioli, «El cielo y la tierra»; vivimos de una manera distinta, desde el interior, las situaciones trágicas de la desorientación humana. No con menos dolor y tensión, sino en compañía de Dios que llena de alegría nuestra juventud. He ahí en qué consiste la fuerza expresiva, atractiva y conquistadora, de la Iglesia visible. Los milagros que jalonan de tiempo en tiempo la vida de la Iglesia como excepciones bastante regulares, son a fin de cuentas como el acompañamiento cuasi-normal de la presencia de santos en el mundo. Ellos no son motivos de credibilidad en sí mismos, pero por referencia a la presencia visible de la gracia en el mundo, presencia de donde brotan por sí mismos como si fueran chispas.

Si algunos han esperado la salvación plena del encuentro humano, aun cuando hayan vivido muy poco este encuentro en su calidad de sacramento, se debe a que han experimentado en lo vivo que el cristianismo poseía la verdad, el dogma y la salvación, pero que todo esto estaba encerrado en un estuche cuya llave se había perdido. Esta llave, consiste en una actitud real hacia los hombres, pero como expresión de nuestro amor a Dios. No debemos presentar precisamente los dogmas a los hombres que gimen de angustia. El precio del dogma es el precio personal de nuestra vida entregada a nuestros semejantes; nuestra misma vida debe ser el dogma encarnado. Nuestra vida cristiana es el dogma en el acto mismo de su ejercicio, el dogma como valor de vida atrayente. Como esta presencia de gracia entre los cristianos, al menos como hecho colectivo, no es clara en la cristiandad occidental, se explica precisamente que en su mayoría los occidentales pasan junto al cristianismo sin prestarle atención. Este testimonio colectivo es nuevamente necesario para que el cristianismo se imponga realmente a la atención vital de los hombres. En virtud de este testimonio, el misterio visible, la Iglesia, se encontraría nuevamente en el centro de la vida cotidiana, y los demás no podrían ignorarlo. La confrontación resultaría entonces irresistible. Tantos hombres son arrastrados por el torrente del mundo sin encontrar jamás en su derredor alguien cuya vida les sitúe ante el hecho de que existe algo más elevado. El hombre no descubre lo que hay de más profundo en él sino ante la presencia de los demás, así como el ladrón crucificado con Jesucristo se hizo bueno cuando descubrió en la presencia del Salvador las posibilidades más profundas de su propio corazón. A los hombres arrastrados por las olas, nosotros los cristianos debemos hacer presente a la Iglesia por la elocuencia natural de nuestra actitud cristiana

y comunicarles así el deseo de la salvación, y hacerles posible la fe. Esto pertenece a la eclesialidad de nuestro cristianismo. En un mundo en el que se diría con frecuencia que los hombres no tratan sino de crearse dificultades mutuamente, un rayo de amor desinteresado y generoso atrae siempre la atención, como una realidad que procede de otro mundo diferente y superior, y que se hace visible en nuestro mundo humano. Es ésta una cosa ante la cual todos se sienten desarmados y se rinden. En esto consiste igualmente la esencia de la Iglesia como presencia de gracia visible en este mundo. Es el fondo del motivo concreto de credibilidad respecto de la fe cristiana. Cuando la santidad y los santos resultan invisibles, el mundo vive en medio de tinieblas. Pero por muy desagradable que sea esto, debemos considerar asimismo que a pesar de este defecto de presencia visible de la gracia, en y por un cristianismo plenamente consecuente, esta presencia de gracia se encuentra ahí siempre y, como decíamos, puede desplegar su fuerza en medio de la impotencia y de la miseria. La Iglesia es también el signo sacramental humilde y manso del Cristo triunfante. Esta prueba de la fe puede atraer la atención de los hombres sobre el hecho de que la Iglesia no es obra de los hombres, sino obra salvífica de Dios, y puede convertirse así en una invitación a entrar en ella.

En respuesta al problema planteado, vamos a dar las indicaciones siguientes. No hay más que siete sacramentos oficiales, pero hay muchas más expresiones sacramentales de la vida cristiana. No podemos identificar la vida eclesial con la vida sacramental o la vida sacerdotal. Adquirimos la gracia no sólo en los sacramentos, sino también, por ejemplo, en la actitud fraternal que nos atestigua un cristiano. Tales actitudes son asimismo una práctica eclesial y sacramental. Pueden desembocar en una auténtica conversión o peni-

tencia. Los sacramentos se nos han dado precisamente para que esta sacramentalidad eclesial más amplia pueda convertirse en plena realidad en la vida cotidiana. Una vida cristiana en medio del mundo es para los hombres una aportación externa y expresiva de la gracia, de dogma y de predicación. Incluso los descristianizados que entran en contacto con auténticos cristianos encuentran en ellos a la Iglesia como presencia de gracia visible y eficaz en este mundo. Y por ahí pueden ser conducidos a una práctica sacramental plena, de la que la eucaristía es el centro y la cumbre. Y, en cierto sentido, esta presencia de gracia de una vida cristiana en medio de los hombres es en nuestros días una necesidad más urgente que la de una liturgia que captaría a los hombres mediante formas más modernas y más sobrias. Pienso por mi parte que una adaptación de la liturgia seguiría espontáneamente al dinamismo interior de una presencia de gracia real. Una liturgia no se construye, fluye orgánicamente de un espíritu. Y así los mismos sacramentos podrían nuevamente ejercer su pleno y central significado.

Porque, después de haber insistido intensamente sobre un aspecto de la eclesialidad que se olvida demasiado frecuentemente no podemos olvidar tampoco que la práctica sacramental, la práctica cristiana en sentido estricto, es central en el cristianismo. Los sacramentos siguen siendo siempre las cumbres en las cuales la vida cristiana cotidiana recibe todo su relieve partiendo de los cuales su nivel es cada vez más más elevado, a los cuales debe siempre referirse si esa vida cristiana no quiere declinar hacia un anonimato desvaído que, abandonando la práctica sacramental, abandona finalmente asimismo el cristianismo y toda religiosidad. Hay pues un profundo fondo de verdad en la expresión un poco desenfadada con la que se designa al cristiano como «aquel que practica todavía».

El sacramento, posibilidad de vida intensa del cristianismo y cumbre del encuentro con Dios bajo la forma de encuentro con un sacerdote (nadie se administra un sacramento a sí mismo; se da un sacramento a otro, al prójimo), es el punto culminante del encuentro en la gracia con Cristo celestial siempre presente en la Iglesia. La presencia de un cristiano en el mundo, el encuentro con el cristianismo viviente de un hombre, en otras palabras, la eclesialidad en sentido amplio pero igualmente esencial de la palabra, hace crecer en los hombres el deseo de la plenitud del contacto sacramental con la Iglesia. Expresando esta misma idea de otra manera, la eclesialidad del laico y del sacerdote, como fieles en sus contactos humanos, es la entrada en la eclesialidad jerárquica y litúrgica de la vida sacramental.

No tenemos derecho a quejarnos de la «ineclesialidad» de los hombres en este último sentido, si nosotros mismos somos culpables de que la eclesialidad en sentido amplio no se manifieste y no se experimente por los hombres en su vida cotidiana. Todo esto se desprende de que la Iglesia es algo más que jerarquía; que los mismos cristianos, en su vida y en sus actos deben hacer presente a la Iglesia, de que ellos son igualmente parte del «*signum levatum in nationes*» (12). Y en este sentido es cierto que los bautizados que no practican ya, pero que han conservado de su contacto con la Iglesia una auténtica caridad y cierto sentido religioso, son todavía, bajo este aspecto, no solamente religiosos, no sólo cristianos, sino también Iglesia. Esto puede decirse igualmente de los no-bautizados que se encontra-

(12) De este modo completamos en cierto modo lo que sugeríamos en nuestra crónica *Op zoek naar Gods qfwezigheid* en *Kultuurleven*, XXIV, 1957, pp. 276-291. (Esta crónica es una reseña y una crítica teológica de la obra del P. Rosier citada anteriormente. N. d. Tv.),

ron desde el comienzo fuera de la Iglesia. En verdad, nunca se encuentran éstos totalmente fuera de la Iglesia que es una realidad tan amplia como el mundo. En la medida en que tienen cierta religiosidad, practican la eclesialidad, pero están separados (o se separaron ellos mismos) de la revelación integral y comunicativa de la Iglesia. Su falta de contacto integral con la Iglesia supone el peligro de sofocar esta porción de eclesialidad. Pero la eclesialidad presente puede también convertirse, sobre todo en contacto con cristianos auténticos y vivientes, en la ocasión de volver a la Iglesia en su forma auténtica y plena.

Todo esto nos muestra que la liturgia sacramental es sin duda la culminación de la vida eclesial, pero que no podemos identificar la eclesialidad con el misterio de culto litúrgico o con la actividad jerárquica. Los sacramentos son los focos de una vida cristiana que se extiende más allá. Refugiarse en la liturgia sería un desconocimiento de la eclesialidad integral de la Iglesia. Huir fuera de la liturgia equivaldría a desconocer el carácter escatológico de la Iglesia y cierta connivencia con un mundo exclusivamente profano. La vida cristiana oscila por decirlo así entre estos dos polos de la eclesialidad: la Iglesia que muestra su cara oficial o institucional, y la Iglesia que manifiesta su santidad en la tarea humana de los fieles, en su profesión, en su familia y en todo encuentro humano. Puesto que la Iglesia es un signo de gracia orientado hacia la escatología, una llamada a nuestra auténtica morada, nos muestra, por encima de este mundo, el «mundo que va a venir». Pero nos recuerda asimismo que ahora estamos en este mundo y que tenemos que vivir en él como cristianos. La referencia al futuro nos recuerda que éste no está todavía presente, que no debemos, al igual que los Apóstoles, permanecer con los ojos fijos en la nube tras la cual desapareció Cristo y de donde volverá a

venir, sino ir al mundo y dar en él testimonio visible de santidad. En nuestro encuentro con los hombres, sea en el plano que fuere, debe aparecer que nosotros somos redimidos. ¿No es ése el gran signo de la Iglesia en el mundo? Ella es la invitación visible al amor. El amor fraternal se convierte en sacramento del encuentro con Dios. En los cristianos y mediante ellos se manifiestan visiblemente en el mundo la humanidad y la benevolencia de nuestro Dios redentor. En la administración de los sacramentos y en la predicación, este encuentro humano, sacramento del encuentro con Dios, recibe una expresión plena y oficial; en el rito sacramental, el don de Dios está presente de manera *concentrada*.

III. TODO ES «GRACIA EN VISIBILIDAD»

La presencia visible y eficaz de la gracia de Cristo en la Iglesia y en el mundo nos hace pensar en los círculos concéntricos del agua a la que se ha arrojado una piedra: las olas se despliegan en todas las direcciones partiendo de un solo punto. La Iglesia constituye el punto central de la presencia de Cristo en la tierra por una gracia visible, y de este punto parten todos los desarrollos ulteriores. En este centro se encuentra la eucaristía, el foco mismo de la presencia real de Cristo entre nosotros. De este foco parten los primeros rayos luminosos, los otros seis sacramentos. La predicación de la Iglesia nos desvela este misterio central. Iluminados por este sacramento de la predicación, vemos a continuación cómo se despliega una amplia sacramentalidad en todas direcciones. En la misma vida cristiana de los fieles, la gracia se nos hace visible y se nos presenta como una oferta. Las olas sacramentales se extienden más lejos todavía, pero de manera menos pro-

nunciada y debilitándose progresivamente, en los sacramentales, en la realidad del mundo humano material e histórico, todo él bajo la acción del Kyrios victorioso. En Cristo, Dios dirige todo para el bien de aquellos que le aman. El sacramento, la palabra, la conducta cristiana partiendo de la gracia, el mundo entero, todo es a su manera una realidad terrestre y visible de la que el Señor se sirve de múltiples maneras y ricamente variadas para actuar en los hombres una orientación existencial hacia Dios en Cristo Jesús.

Todo esto significa que la gracia de Cristo no sólo nos llega desde el interior. Se acerca también visiblemente, consecuencia permanente de la Encarnación del Hijo de Dios, misterio que el martirologio de Navidad nos descubre: *voluit consecrare mundum*. Por la Encarnación del Hijo, el mundo ha sido asumido en la relación personal de Dios con el hombre y del hombre con Dios. En unión con la gracia interior, todo el mundo creado se convierte en una gracia externa, una oferta de gracia bajo forma sacramental. La palabra eclesial y los sacramentos eclesiales no son sino los focos ardientes de esta manifestación del Señor que abarca el mundo entero, en la concentración de esta presencia de gracia visible que es la Iglesia, en la cual Cristo está realmente presente *somatikós*, «corporalmente» y por consiguiente, personalmente.

CAPITULO VII

LA MÍSTICA SACRAMENTAL

En el capítulo precedente hemos expuesto cómo los sacramentos son las cumbres de la sacramentalidad general de la vida cristiana. Sin embargo en ese orden de cosas se plantea un problema.

Si queremos penetrar en el fondo del drama que puede padecer la vida religiosa, nos tropezamos con esta experiencia, que el deseo de la gracia, aun cuando sea sincero y basado en una confianza real en Dios, y a pesar de ciertas experiencias reconfortantes, no se traduce en una práctica consecuente de la vida cristiana. A pesar de que se reciben con frecuencia los sacramentos, no parece siempre que el resultado práctico de la vida sacramental sea una vida cristiana auténticamente vivida. Y sin embargo es eso lo que esperamos del poder de gracia de los sacramentos, es decir, que al ser más poderosos que nuestras propias intenciones, se manifiesten en todos los actos de nuestra vida. Este problema nos conduce a la mística sacramental.

El sacramento fructuoso constituye el encuentro con el mismo Dios. En este punto el don de la gracia y la respuesta del hombre se interpenetran íntimamente. No sin embargo de tal manera que los actos de nuestra vida sacramental personal señalen su medida al don de la gracia. Ellos indican solamente la medida del don de la gracia asimilado personalmente (i). Vamos a considerar esto de más cerca.

(i) Ver *De sacraménte heilsecor.omie*, pp. 575-577.

El Concilio de Trento definió que la gracia de la justificación se nos da «en la medida en que el Espíritu Santo distribuye a cada uno según su beneplácito, y según la disposición y colaboración propias de cada uno» (2). No podemos pues decir, como lo hace con frecuencia cierta teología «cuantitativa», que un sacramento —supuesta la misma disposición en dos sujetos—, confiere una misma dosis de gracia, y que la diversidad debe atribuirse únicamente a las disposiciones del hombre. Se menosprecia así el carácter personal y la unicidad del amor de Dios para cada nombre en particular. Y de este amor personal y especial de Dios para con el sujeto receptor, el sacramento es a fin de cuentas la sacramentalización eclesial. El amor de Dios distribuye sus dones según su beneplácito.

Por otra parte, la receptividad del hombre juega aquí indiscutiblemente un papel limitador. Por la sencilla razón de que la gracia santificante es una comunión personal con Dios, una intimidad entre dos personas, el Dios infinito y el hombre finito. No ciertamente de tal manera que nuestras disposiciones religiosas indiquen y determinen la medida misma de la gracia. Ciertamente, nuestro acto no es extraño a esta limitación, pero el corazón de Dios es siempre más amplio que el nuestro. La gracia trasciende nuestro desarrollo religioso personal. Ella es más amplia y más abundante que lo que nos apropiamos personalmente de ella o de lo que adquirimos en nuestro interior mediante las acciones de nuestra vida exterior. Aquí interviene la mística de la vida sacramental. Nuestra debilidad significa que, a pesar de nuestro deseo profundo de la gracia y nuestra intención religiosa sincera, no somos consecuentes en nuestra vida. Ahora bien, la gracia sacramental que, como hemos dicho, es

(a) Denzinger, n. 799.

también una gracia de curación, tiene además este efecto que, supuesta una disposición religiosa sincera de nuestra parte, ella sana realmente lo que nos queda de impotencia en virtud del Espíritu de Cristo, «el Espíritu que viene en ayuda de nuestra flaqueza» (3). La gracia sacramental tiene una función accesoria que consiste en remediar la deficiencia que subsiste en nosotros a pesar de nuestros sinceros esfuerzos. La santificación sacramental penetra más profundamente en nosotros de lo que hace suponer nuestra vida activa. La pura benevolencia y gratuidad de la Redención alcanza aquí su cumbre mística. Ciertamente, no se puede admitir que, en una actitud quietista, introduzcamos una ruptura entre la vida teologal y la vida moral. Pero existe entre ellas cierta tensión. Se encuentra a veces hombres dotados de una vida teologal profunda, y que están sin embargo marcados por imperfecciones morales manifiestas. Encontramos también hombres de una gran integridad moral, en los cuales la vida teologal de un cristianismo sobrenatural no aparece por ninguna parte. Para aquel que hace sinceramente lo que se pueda, *la gracia opera más de lo que se puede asimilar*. En virtud de su práctica sacramental, el cristiano realiza en virtud de la gracia una actitud religiosa determinada. Existe como si fuera un dominio extenso en el que el cristiano responde a la gracia y puede convertir ésta en actividad cristiana. Y sin embargo, a pesar de su voluntad sincera, es incapaz de seguir a la gracia completamente; ésta le precede siempre y corrige lo que, en él, sigue siendo débil e imperfecto. La tradición atribuye a este aspecto de la gracia el bellísimo nombre de *gratia praeveniens*, la gracia que no sólo previene e impide nuestras faltas, sino que nos precede siempre por algunos pasos, de

(3) Rom., 8, 26.

modo, que sin cesar, experimentamos nuevamente hoy que la gracia de Dios nos es más íntima de lo que era ayer.

Se objetará que de este modo se menosprecia el carácter personalista de la gracia. Porque en este caso la gracia nos santifica, al menos en parte, por encima de la persona en cuanto tal. Esto no es exacto. Ciertamente, hay una realidad que escapa a la apropiación personal, considerada como inicio. Pero esta realidad no escapa a nuestro *abandono* personal de fe a la gracia preveniente. En un abandono confiado en manos de Dios le dejamos que corrija lo que hay todavía de defectuoso, y así el fondo de gracia trascendente, y que sobrepasa nuestra intención, se interioriza sin embargo en nuestra vida religiosa personal. Las experiencias de la vida espiritual confirman por otra parte abundantemente esta idea. Nuestra inconsecuencia, que crea cierto margen entre la gracia y nuestra participación personal, queda cubierta de este modo, si nuestro esfuerzo religioso es sincero (no mediante los sacramentos recibidos por rutina), en virtud de la confianza en la fe respecto de la acción santificante y rectificadora del Espíritu de Cristo que actúa en los sacramentos. Y de este modo podemos decir que lo que sugiere en nosotros la medida de la gracia es ciertamente nuestra parte religiosa, pero considerada como abandono lleno de confianza. Pero debemos considerar este abandono menos como una acción que como una docilidad frente a la acción de la gracia, es decir, como el acto de fe confiado en el momento inicial en que Dios se apodera del espíritu para que se dé a El. La madurez aportada por la vida sacramental sincera es en primer lugar la madurez del abandono teologal en manos de Cristo redentor. La realización moral sigue siendo más o menos retardada. Y así constatamos que, aun en el caso de comuniones frecuentes, de ciertos cristianos,

de los que no puede decirse que lo hagan por rutina, porque ponen un esfuerzo real en ello, el contado sacramental con Dios no actúa de manera muy vistosa por un mejoramiento sensible de sus vidas; actúa sin embargo en una maduración profunda de la vida del alma, en una especie de actuación teologal de la vida íntima, que día tras día adquiere una conciencia más viva de su deficiencia frente a la riqueza de la gracia. Con frecuencia constatamos esta experiencia íntima de la vida cristiana en personas de edad avanzada. Ciertamente, también ellas muestran muchas deficiencias. Pero una prolongada práctica sacramental les ha comunicado una especie de madurez. En el sacramentalismo es importante sin duda la intención religiosa. Pero ésta sería más bien una extensión, el desarrollo de la gracia gratuita, que actúa siempre preveniendo al hombre quien no puede sino exclamar: «Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam». Partiendo de esta profundidad mística de la vida teologal la gracia transformará toda actitud de la vida moral. Aquí el hombre de la gracia sacramental percibe que toda su vida está rodeada y conducida por la gracia; su vida interior religiosa se le aparece como una realidad sorprendente y siempre nueva, como una riqueza que él no puede comprender desde su psicología personal. El experimenta que otro actúa en él. «Sucede esto mismo con todo hombre que ha nacido del Espíritu» (4). «No soy yo quien vivo, sino que Cristo vive en mí» (5).

(4) Juan, 3, 5-8.

(5) Gal., 2, 20.

CONCLUSIÓN

De este modo hemos penetrado progresivamente sobre el fondo de una sacramentalidad eclesial más amplia en la esencia de los siete sacramentos. Sólo el conjunto constituye una definición del sacramento: el *signum eficaz gratiae*, el signo eficaz de la gracia no nos ofrece sino una pálida esquematización, aun cuando no sea inexacta. Estamos muy lejos del fisicismo y de la magia. Nos encontramos ante una sola y misma manifestación objetiva, expresada por actos simbólicos sacramentales velados: el misterio del culto santificante de Cristo en su Iglesia y por ella, expresión, tanto del *Ágape* o amor benevolente de Dios en Cristo Jesús, como del amor esponsal de la Iglesia, del hombre creyente que se desprende de su yo y tiende hacia una realidad que le trasciende. El sacrificio es el punto de intersección de todos estos puntos de vista, pero el encuentro tiene lugar en la gloria del Señor: «Vos os habéis mostrado a mí cara a cara, oh Cristo, yo os encuentro en vuestros sacramentos» (6). Los sacramentos son nuestra peregrinación de Emaús, bajo un velo, hacia el *Eschaton*. Caminamos junto al Señor. Y aun cuando no le veamos, le sabemos cerca de nosotros, porque cuando El se dirige sacramentalmente a nosotros, nuestro corazón se siente arder, y escucha ávidamente, y pasa a la acción cristiana vital. «¿Acaso no ardía nuestro corazón de deseo, cuando se dirigía a nosotros en el camino?»

(6) «Facies ad faciem te mihi, Christe, demonstasti in luis te invenio sacramentis» (San Ambrosio, *Apología prophetae Danta*, XIir587P-~L., Í47~ol., 875.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

EL ENCUENTRO PERSONAL CON DIOS

CAPITULO PRIMERO

CRISTO, SACRAMENTO DE DIOS

LA HUMANIDAD A LA BÚSQUEDA DEL SACRAMENTO DE DIOS.....

- i.—El sacramento en el paganismo religioso.
- 2.—Israel como sacramento

CRISTO SACRAMENTO ORIGINAL

- i.—El encuentro con Cristo terrestre como sacramento del encuentro con Dios
- 2.—Los actos de la vida de Jesús como manifestación del amor divino para con los hombres y del amor humano para con Dios: religiosidad y don de gracia
- 3.—La humillación religiosa de la vida de Jesús y su elevación celestial, misterio redentor de Cristo ..
 - A) Pascua, Ascensión y Pentecostés
 - B) Reflexión sobre los misterios salvíficos de Jesús, el Cristo
 - a) El misterio del culto terrestre de Dios por la Encarnación como Hijo de Dios..
 - b) La respuesta paternal a la vida religiosa terrestre del Hijo: Resurrección, glorificación e institución como Señor y Emisor del Espíritu
 - c) El Cristo celestial, emisor del Espíritu de santificación.

d)	El misterio del amor de Cristo para con el Padre como fundamento de su comunicación infalible de gracia	48
III.	LA NECESIDAD DE UNA PROLONGACIÓN TERRESTRE DEL SACRAMENTO ORIGINAL GLORIFICADO.	52
i.	—Necesidad de nuestro encuentro con el Cristo celestial	52
2.	—Posibilidad real de nuestro encuentro con Cristo por parte del mismo Cristo.	55
3.	—Necesidad de los sacramentos para la reciprocidad humana en el encuentro entre el Cristo celestial y los hombres sobre la tierra	56

CAPITULO SEGUNDO

LA IGLESIA, SACRAMENTO DEL CRISTO CELESTIAL

I.	EL MISTERIO DE LA IGLESIA «CUERPO DEL SEÑOR» EN LA TIERRA.	61
1.	—La Iglesia, sacramento terrestre del Cristo celestial.	61
2.	—La eclesialidad de la función jerárquica y de la función laica	63
3.	—Implicación eclesial de la función y del carisma	65
4.	—El sacramento como acción funcional de la institución eclesial salvífica	67
II.	LOS SACRAMENTOS COMO CELEBRACIÓN ECLESIAL DE LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO.	69
1.	—La presencia del misterio de Cristo en los sacramentos.	69
A)	El misterio de Redención de Cristo como realidad eternamente actual	70

B)	La presencia sacramental del misterio eterno de Redención	75
C)	La duración eternamente actual de la Redención y la perspectiva histórica de salvación en los sacramentos.	77
2.—	Los sacramentos como manifestación eclesial del amor divino de Cristo hacia los hombres (don de gracia) y del amor humano de Cristo hacia Dios (culto).	80
A)	La actividad simbólica religiosa en general.	80
B)	La actividad simbólica en los sacramentos de la Iglesia: culto y santificación eclesiales.	82
C)	La eficacia infalible de la gracia en los sacramentos: misterio sacramental de Pascua y de Pentecostés.	86
D)	La visibilidad eclesial de los sacramentos: «Los sacramentos confieren la gracia que significan».	92
3.—	Perspectiva septiforme eclesial del único misterio de la Redención.	99
4.—	Presencia sacramental de Cristo en el sujeto que lo «recibe».	100

CAPITULO TERCERO

EL CARÁCTER ECLESIAL DE LOS SACRAMENTOS Y SUS IMPLICACIONES

	LA ESTRUCTURA LITÚRGICA DOBLE DE LOS SACRAMENTOS: «SACRAMENTO Y PALABRA».	105
1.—	Visión histórica de la toma de conciencia de la acción litúrgica y de la palabra litúrgica.	105
2.—	Actividad de signo en la acción y en la palabra ..	101)

	3.—La implicación de la palabra en la manifestación sacramental de la salvación	110
II.	EL MINISTERIO ECLESIAL DE LOS SACRAMENTOS	115
	1.—La necesidad de intención en el ministro de la Iglesia	115
	2.—Función y carisma. El caso ideal, exigido internamente por la esencia del misterio eclesial	116
	3.—Ruptura entre función y carisma. Caso mínimo, necesario para que este acto entre en la visibilidad de la Iglesia	116
III.	LA INTENCIÓN DEL SUJETO QUE SE ENCUENTRA CON LA IGLESIA O QUE RECIBE	123
	1.—La aceptación libre de la visibilidad eclesial	123
	2.—El problema del sacramento de los niños de corta edad: infalibilidad del amor redentor de Dios, aun respecto de los hombres que no pueden tener todavía conocimiento de esta realidad	125
IV.	LA CONDICIÓN DEL VALOR CULTUAL Y SANTIFICADOR DE LOS SACRAMENTOS: SU INSTITUCIÓN POR CRISTO	128
	1.—La institución fundamental de los siete sacramentos está implicada en la fundación de la Iglesia como sacramento original	131
	2.—El problema de la institución separada de los siete sacramentos	133
	A) Indicación de la orientación sacramental septiforme por el mismo Cristo	133
	B) Parte correspondiente a Cristo, a la Iglesia apostólica, y a la Iglesia post-apostólica en la determinación de la forma material	135
	3.—Consecuencias	144

CAPITULO CUARTO

LA PLENA REALIDAD DE LA ESENCIA DE LOS SACRAMENTOS: SU FECUNDIDAD

I.	LA RECIPROCIDAD EN EL ENCUENTRO CON CRISTO	149
----	--	-----

i.—La entrada personal en el misterio de culto eclesial de Cristo.	149
2.—Sacramentos de muertos y sacramentos de vivos..	152
3.—El don de gracia a aquéllos que no han llegado al uso de razón.	156
II. SACRAMENTO DE DESEO Y REVIVISCENCIA DE LOS SACRAMENTOS.	158
1.—El sacramento de deseo	159
2.—La reviviscencia de los sacramentos.	164
3.—«Reviviscencias» parciales.	171

CAPITULO QUINTO

EL ENCUENTRO ECLESIAL CON CRISTO COMO SACRAMENTO DEL ENCUENTRO CON DIOS: LOS EFECTOS DE LOS SACRAMENTOS

I. EL EFECTO ECLESIAL COMO SACRAMENTO DEL EFECTO DE GRACIA.	174
1.—El carácter como efecto eclesial de tres sacra- mentos.	175
A) Visión histórica	175
B) El carácter como efecto eclesial del bautismo, de la confirmación y del orden.	180
a) El carácter como designación para una actividad visible en la Iglesia.	181
a) El carácter del bautismo y de la confirmación	181
b) El carácter de la función apostólica en el sacerdocio.	193
b) Los tres caracteres como sacramentos de la gracia	197
2.—El efecto eclesial de los demás sacramentos.	199
3.—Razones eclesiológicas del número septenario de sacramentos.	202

II.	EL EFECTO RELIGIOSO DE GRACIA DE LOS SACRAMENTOS: LA GRACIA SACRAMENTAL O EL ENCUENTRO SACRAMENTAL CON DIOS.	205
III.	VALOR RELIGIOSO DE LOS SACRAMENTOS EN LAS IGLESIAS CRISTIANAS SEPARADAS..	211

CAPITULO SEXTO

VIDA CRISTIANA Y VIDA SACRAMENTAL

I.	LA PRACTICA ECLESIAL EN SENTIDO ESTRICTO.	227
II.	LA VIDA CRISTIANA EN SI MISMA COMO SACRAMENTO DEL ENCUENTRO CON DIOS .	231
III.	TODO ES «GRACIA EN VISIBILIDAD».	246

CAPITULO SÉPTIMO

LA MÍSTICA SACRAMENTAL

	CONCLUSIÓN.	255
--	---------------------	-----