

Los signos externos.

A todo sacramento corresponde un *signo sensible* y un *contenido invisible, sobrenatural, espiritual*. Vamos a explicar ahora lo visible y lo invisible de los sacramentos y su relación recíproca.

Lo perceptible de los sacramentos tiene a la vez significación *simbólico-demostrativa* e *instrumental-causadora*.

I. Símbolo en general

1. La palabra *símbolo* deriva de la griega “*symballein*” (reunir) y literalmente significaba una señal convenida entre huéspedes amigos o entre las partes de un contrato para reconocerse; solía consistir en un objeto que se partía en dos, por ejemplo, un bastón o un anillo, de forma que el extremo quebrado podía demostrar su pertenencia a la otra parte y así justificar una exigencia.

En realidad se entiende por símbolo una expresión figurada y visible de un proceso interno y espiritual o la representación sen-

sible de una realidad invisible. El valor de un símbolo estriba no en lo que él es de por sí o en su esencia inmanente, sino en su función indicadora y demostrativa que trasciende su propio ser. La significación del símbolo tiene su origen en el hecho de que toda la creación tiene valor simbólico, por ser la forma expresiva del Dios invisible. Dios se ha representado en el mundo analógicamente y en modo finito, de forma que pueda ser visto en su poder y divinidad (*Rom.* 1, 20). Como el ser creado está construido por grados que llegan desde la materia hasta los ángeles pasando por las plantas, animales y hombres, su simbólica está también graduada. El grado inferior sirve de expresión al superior respectivo. Así, por ejemplo, el tender la mano es un símbolo de unión interior y a la vez un medio de que el yo del hombre se ofrezca al tú. En la palabra puede expresarse formalmente esa unión: en el símbolo es representada. A la virtud simbólica del mundo total y de las cosas en particular hay que añadir el simbolismo sagrado-histórico, que no pertenece a la esencia de las cosas, sino que fué instituido por Dios y concedido a la esencia de esas cosas. En ese sentido San Justino vió en las instituciones viejotestamentarias símbolos de la Nueva Alianza, ya que el AT representa anticipadamente al Nuevo y apunta hacia él. Estas consideraciones demuestran que el símbolo puede ser entendido tanto en sentido estático-óntico como en sentido dinámico-fáctico. La eficacia y efectividad del símbolo es más amplia y profunda que la de la palabra, porque el hombre capta el símbolo con todos los sentidos.

2. El símbolo se distingue de la *alegoría* porque en ésta el contenido espiritual que corresponde al signo y objeto visible se determina caprichosamente y por convención; por tanto, su significación no se comprende inmediatamente (por ejemplo, la lechuza es alegoría de la sabiduría, la violeta de la humildad, la balanza de la justicia...); el símbolo, en cambio, es por esencia la expresión natural, inmediata dentro de una determinada comunidad y fácilmente comprensible de una realidad invisible que se aparece y revela en él. Así las formas humanas de trato y cortesía son la expresión natural del principio comunitario humano. El cuerpo con sus gestos y palabras es la figura expresiva del espíritu. La virtud simbólica concedida por Dios a las cosas más allá de su virtud simbólica natural no es creada caprichosamente; estriba más bien en el simbolismo natural y a la vez le trasciende. La teología dialéctica, sobre todo Karl Barth, no admite ese simbolismo natural.

3. El simbolismo del *cuerpo humano* y de sus gestos puede ser corroborado y aclarado cuando se refiere a un *objeto extrahumano*, que significa una ampliación de la virtud simbólica del cuerpo hasta más allá de la propia personalidad. Levantamos, por ejemplo, las manos hacia Dios para expresar que nos trascendemos a nosotros mismos hacia Dios. Pero podemos subrayar este movimiento propio quemando incienso a la vez. Juntamos las manos para simbolizar nuestro estar dispuestos a dejarnos atar por Dios. Pero podemos también representar nuestra entrega por medio de la vela que arde y se consume. Nos santiguamos para simbolizar nuestra fe en Cristo crucificado y nuestra participación en su sacrificio de sí mismo. Pero también nos hacemos imágenes de Cristo crucificado como símbolo de nuestra comunidad con El. Cfr. R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*.

II. Símbolo sacramental

Los *símbolos sacramentales* de la Iglesia cumplen el sentido de los símbolos profanos. Pero se *distinguen* esencialmente de ellos en que no son sólo expresión apropiada al objeto y determinada por él de una realidad invisible, intramundana, sino que son además símbolos, fundados por Cristo, de una realidad sobrenatural y celeste. Se distinguen además de los símbolos profanos en que están llenos de la realidad invisible que se revela en ellos. No son símbolos vacíos, sino saturados de realidad.

El simbolismo de los sacramentos no puede entenderse *apoyándose en su ser y sentido naturales*; por ejemplo, el bautismo no puede entenderse perfectamente y en toda su hondura por la naturaleza del agua como medio de limpieza, ni la Eucaristía por la propiedad de alimento del pan y del vino. Los sacramentos tienen más bien la virtud y fuerza de apuntar a la vida celestial hecha accesible para nosotros en Cristo, no por razón de su propia naturaleza, sino en razón de las *palabras dichas sobre ellos por Jesucristo*, que es lo que les presta una significación celeste que supera esencialmente su sentido natural. Sólo en razón de este contenido simbólico, creado en ellos por la palabra de Cristo, son capaces de apuntar a la vida celestial. Sin la palabra de Cristo no podrían distinguirse de los ritos de los mitos paganos que apuntan hacia la vida que transcurre en el ritmo de la naturaleza. La palabra de Cristo, pronunciada sobre los elementos de este mundo, es, por tanto, la norma primera y determinante según la cual debe ser enten-

dido el simbolismo de los sacramentos. Y como la palabra de Cristo sólo puede ser vida en la fe y en la luz encendida por el Espíritu Santo, el simbolismo de los sacramentos sólo puede ser entendido correctamente dentro de la fe.

III. Cristo y los símbolos sacramentales

1. Los símbolos sacramentales son *símbolos de Cristo* y en consecuencia *signos de la fe*.

No hay que olvidar, pues, que Cristo escogió para símbolos de la realidad sobrenatural sólo las cosas que tienen una interna propiedad o afinidad para ello. No fué casualidad el hecho de que escogiera para los sacramentos sólo determinados elementos y no otros: agua, óleo, pan y vino; tienen la aptitud de designar lo que deben designar según la voluntad de Cristo. Santo Tomás de Aquino dice (*Suma Teológica* III, q. 64, art. 2): "Las cosas sensibles tienen por naturaleza cierta aptitud para significar los efectos espirituales; pero esa aptitud propia y natural es determinada a significar algo concreto por institución divina. Esto es lo que dice Hugo de San Víctor: "Los sacramentos significan algo por institución divina." Y en otro lugar (*Suma Teológica* III, q. 60, art. 5 ad 1) añade: "Por donde así como el Espíritu Santo determina qué metáforas han de emplear en ciertos lugares de la Escritura para significar cosas espirituales, de igual modo se debe determinar por institución divina qué cosas deberán emplearse para la significación en este o aquel sacramento."

Puede decirse que los elementos de este mundo están ordenados *a priori* y desde el principio a su función de símbolos sacramentales en virtud de la voluntad creadora de Dios, ya que el *proyecto divino del mundo* es *a priori cristológico* (Cfr. vol. II, § 103). Lo que significan las cosas visibles de la tierra se cumple en Cristo en el pleno y definitivo sentido; El es el verdadero pan, luz, la vida, la vida verdadera. Lo que es el pan para la vida natural, según su natural significación, es Cristo para la vida sobrenatural. Las cosas de este mundo son, pues, símbolos de Jesucristo; están ordenadas a El y sólo logran su plenitud de sentido cuando se hacen portadoras de una bendición sagrada. Este hecho contradice la opinión de Karl Barth y de la teología dialéctica, según la cual entre la naturaleza y la revelación hay una relación de oposición y no de correspondencia. En realidad existe la relación de analogía.

Tal relación es descubierta no por la razón natural, sino por la Revelación, ya que aunque las cosas se ordenan a Cristo ocultan a la pura razón natural su inmanente propiedad fundada e instaurada por Dios. Por tanto, inmediatamente sólo podemos escudriñar el misterio del mundo y en él vislumbrar la gloria de Dios; pero como por el pecado entró en el mundo la confusión, puede ocurrir también que las cosas engañen y sugestionen al hombre hasta dominarle con su poder y magia y hacerle creer que su gloria es la gloria de Dios (§ 30 sigs.).

A las cosas ordenadas a Cristo en su dinámica sagrada y en su destinación para signos y medios de la obra salvífica de Cristo les adviene la *plenitud real* no por razón de su ser natural, sino por la *poderosa palabra* de Cristo, que confió tal plenitud a su Iglesia. Sólo la palabra de la fe puede llevar a las cosas más allá de su naturalidad y de su simbólica natural; sólo esa palabra las presta fuerza y virtud auténticamente trascendente. Cfr. San Agustín, *Sermón sobre el Evangelio de San Juan*, 26, 17.

Si la fe es la medida para entender el signo visible, no puede ser interpretado a capricho por la comprensión de los elementos naturales. No se puede, por ejemplo, traspasar al ámbito de lo sobrenatural todas las funciones y utilidades que el agua tiene en el reino natural; en la interpretación del bautismo sólo pueden tenerse en cuenta los puntos de vista garantizados por la palabra de la fe.

2. Cristo podía *escoger* algunas de entre las cosas naturales para ser *portadoras de la salud*, porque es la Cabeza de la Creación, el Señor y heredero del cosmos, su modelo; y escogió para portadoras y signos de la vida divina cosas decisivas. Son objetos en que se representa en cierto modo resumidamente el sentido y la fuerza del cosmos. Tales cosas elegidas tienen una relación con Cristo más íntima y viva que la que tienen las demás; son acogidas en el *simbolismo e instrumentalidad de su naturaleza humana*. La naturaleza humana de Cristo es, como ya dijimos (Cfr. vol. III, § 154, y vol. IV, § 169), símbolo y medio de la gloria de Dios operante en ella; la naturaleza humana de Cristo, sus gestos y acciones, las obras en ella realizadas revelan al creyente la gloria del amor celeste.

En la naturaleza humana de Cristo podía verse la gloria del Hijo de Dios (*Io* 1, 14; 16, 4; cfr. *I Io*. 1, 1 sigs.). En el rostro de Cristo brillaba el esplendor de Dios (*II Cor.* 4, 6). La naturaleza humana sirvió al Hijo de Dios para sus obras salvadoras.

Ya *durante su vida terrena* incluyó Cristo en su obra salvadora ciertos objetos distintos de su cuerpo, por ejemplo, en la curación del ciego de nacimiento; subrayan y acentúan la significación simbólica de sus gestos corporales; eran en cierto modo continuaciones y ampliaciones del simbolismo salvador realizado en su naturaleza humana. Cristo determinó algunos objetos como símbolos y medios de su voluntad salvífica ya *para siempre*; y quedarán hasta el fin de los tiempos como portadores y reveladores visibles del Cristo invisible; les toma en sus manos y mediante ellos obra la salud; en ellos la voluntad salvífica de Dios toma su cuerpo en figuras concretas en cuanto que la encarnación del amor de Dios ocurrida en Cristo se actualiza dentro de la historia en determinadas transformaciones. También en este sentido amplio son los sacramentos signos de Cristo.

3. Esos objetos que revelan el amor de Dios están bajo la ley de toda la Revelación: revelan a Cristo velado y encubierto y sólo los creyentes pueden entenderlos como revelación de su amor; para los que no creen son incomprensibles. Para quien no se entrega a Cristo son en cierto sentido, lo mismo que Cristo, *piedra de tropiezo y de escándalo* (Cfr. vol. III, § 145; vol. IV, § 166). El hombre autónomo e independiente se irrita y cree que es una contradicción el que su salud eterna deba decidirse por cosas tan insignificantes como el agua, el pan o el vino, que deba constituirse en un aquí y un ahora, en un momento histórico. Ese unir la salvación a objetos de la vida diaria le parece extraño, increíble e insoportable.

Por tanto, el carácter escandaloso de los sacramentos no sobrepasa esencialmente el carácter escandaloso de Cristo, pues la mediación salvadora de los sacramentos no es más que continuación y repercusión del hecho de que Cristo, Hijo de Dios hecho hombre y, por tanto, fenómeno histórico determinado, sea el único mediador de la salud. La visibilidad e historicidad de Cristo repercute en el carácter sensible de la Iglesia, cuerpo de Cristo, que a su vez reaparece en la visibilidad de los sacramentos (y en la perceptibilidad de la palabra predicada).

IV. Función histórico-espiritual de los símbolos sacramentales

Quien intente entender los sacramentos como signos de Cristo y de la fe encontrará en ellos una ayuda segura contra el *subjetivismo*, *racionalismo* y *espiritualismo*, contra el *relativismo* y contra el *individualismo unilateral*.

1. Son en primer lugar un dique contra el *subjetivismo*, ya que la salvación está ligada a formas preexistentes, determinadas por Dios. Santo Tomás de Aquino explica (*Suma Teológica*, III, q. 60, art. 5): “porque la santificación del hombre está bajo el poder de Dios santificador, no pertenece al hombre escoger las cosas con que ha de santificar, sino que esto debe ser determinado por institución divina”. La salvación es, pues, en primer lugar regalo de Dios; está garantizada por el amor de Dios encarnado en los signos sacramentales y no por afanoso esfuerzo del hombre. Sin embargo, queda todavía un campo de juego suficiente para la actividad humana, pues el Dios que obra en los sacramentos no fuerza al hombre, sino que más bien pone su actividad en movimiento. La salvación aportada por Dios en los sacramentos necesita la adaptación del hombre.

2. El *racionalismo* y *espiritualismo* son superados por los sacramentos, por cuanto se aplican al hombre total compuesto de cuerpo y alma, no sólo al espíritu. La materia logra en ellos una incalculable importancia, ya que se convierte en signo y medio de la existencia eterna del hombre; a la vez se ve liberada su significación puramente intramundana. Dice Santo Tomás (*Suma Teológica* III, q. 61, art. 1): “Los sacramentos son necesarios para salvarse por tres razones. La primera se desprende de la condición de la naturaleza humana, que tiene como propiedad dirigirse a las cosas espirituales e inteligibles mediante las corporales y sensibles. Y como la divina Providencia atiende a cada cosa según su condición, de aquí que la sabiduría divina dé al hombre los auxilios divinos para la salvación de una manera apropiada, bajo signos corporales y sensibles que se llaman sacramentos.

La segunda razón se toma del estado del hombre, que al pecar se sometió por el afecto a las cosas corporales. Y como la medicina se ha de aplicar allí donde se encuentra la enfermedad, fué conveniente que Dios, mediante signos corporales, diera al hom-

bre la medicina espiritual, pues si se le presentasen cosas espirituales en su esencia serían inaccesibles a su espíritu, entregado a las cosas corporales.

El tercer argumento parte de la propensión observada en los actos humanos que versan principalmente sobre cosas corporales. Como había de ser muy penoso al hombre prescindir totalmente de los actos corporales, le fueron propuestas en los sacramentos actividades corporales para que en ellas se ejercite saludablemente, evitando los actos supersticiosos, como el culto a los demonios, y, en general, todo lo nocivo, es decir, los actos pecaminosos.

De este modo, por la institución de los sacramentos, el hombre es instruído mediante las cosas sensibles, según la condición de su naturaleza; se humilla reconociéndose sujeto a las cosas corporales, pues de ellas recibe el auxilio, y, finalmente, las acciones saludables de los sacramentos le preservan de las acciones corporales malas.”

Los sacramentos dan fuerza real a la efectividad de la fe, por cuanto apuntan hacia las cosas de la vida diaria y ligan a ella. La salvación no se realiza en un espacio sin aire más allá de la tierra, sino en las cosas de este mundo y mediante ellas, mediante los objetos de la vida diaria. A través de los signos sacramentales Dios entra en cierto modo en la vida humana diaria y a través de los medios de esa vida lleva al hombre más allá de ella.

3. Por medio de los sacramentos es descubierto el *relativismo histórico* y a la vez es eficazmente superado. Las acciones salvadoras de Cristo participan de la contingencia y caducidad de todo suceso terrestre; su carácter histórico incluye su unicidad, es decir, su determinabilidad en el tiempo y en el espacio. Y son sacadas de la estrechez del “aquí” y “ahora” y se hacen presentes en cualquier tiempo y lugar (Cfr. § 226). Así está garantizada la *continuidad* entre las acciones salvadoras de Cristo y los siglos sucesivos, a pesar de la caducidad y unicidad de lo histórico. Tal continuidad es incluso más fuerte que la discontinuidad en el curso de la historia, porque los sacramentos causan una estrecha relación entre la obra salvadora de Cristo y todas las fases del intervalo que se extiende entre la muerte y resurrección de Cristo y su segunda venida; esta relación supera todas las oposiciones de tiempo y espacio y nace por el hecho de que todo lo sucedido en aquel tiempo es actualizado y hecho presente por los sacramentos. Así se acentúa decididamente la unicidad de la obra salvadora de Cristo en la his-

toria, sin que por eso pierda peso ni importancia el tiempo posterior que transcurra entre la subida a los cielos y la segunda venida, ya que este intervalo es la fase de la salvación en la que Cristo reina en la Iglesia y lleva adelante el reinado del Padre mediante los sacramentos.

4. Los sacramentos, finalmente, dictan juicio de muerte contra el *individualismo autónomo*, ya que la mediación sacramental de la gracia sólo se logra en la comunidad del pueblo de Dios jerárquicamente organizado. Uno es portador de salud para los otros y la totalidad de la Iglesia es portadora de la salvación para cada uno. Es la totalidad de la Iglesia—según San Agustín—quien administra los sacramentos. Todo ministro particular de sacramentos los realiza en cuanto miembro de la comunidad; en él está representada la comunidad misma. Por la misma razón, quien recibe un sacramento está rodeado y abrazado por el amor de todos. Por la fe en este hecho logra el individuo la paz y seguridad, la fuerza para arriesgarse y confiar; por esa fe supera la timidez y la angustia. Cfr. E. Walter, *Sakrament und christliches Leben* (1939), 97-100.

Los sacramentos, en cuanto signos de la comunidad, contribuyen a fundar la Iglesia en cuanto realidad visible y pública. Tienen, como ya se ha dicho, una fuerza creadora de Iglesia.

Su carácter comunitario no es, sin embargo, enemigo de la vida individual, ya que la salvación concedida en la comunidad y mediante ella es la salvación del individuo. Además el reinado de Dios se impone también en el individuo. El sacramento ayuda al individuo que está dentro de la comunidad a encontrar su verdadero yo mediante su encuentro con Cristo. Este hecho demuestra que el sacramento es como el campo de tensión entre la comunidad y el individuo.

V. *Los símbolos sacramentales en cuanto signos e instrumentos*

1. Ya hemos dicho que en el desarrollo de la doctrina revelada sobre los sacramentos la Escolástica antigua añadió el carácter instrumental al carácter significativo que San Agustín había puesto en primer plano. Sobre la relación entre *ambas propiedades* (de signo y de medio o de símbolo y dinámica) hay que decir que el acento recae sobre la significabilidad; los sacramentos obran lo que signi-

fican y sólo lo que significan. Y aún debe añadirse: lo obran porque lo significan. Santo Tomás dice (*Suma Teológica* III, q. 78, art. 2 ad 2) que la palabra de Dios obra en la consagración sacramental, es decir, en virtud de su significación; y en otro lugar dice que los sacramentos obran la salvación que significan; obran según el simbolismo del signo externo (*Suma Teológica* III, q. 79, art. 1 ad 3).

2. El simbolismo determina, por tanto, el modo, profundidad y ámbito de la acción sacramental. En esto estriba una de las diferencias entre los signos sacramentales y los naturales. “También la mano y el martillo son causas instrumentales y signos simbólicos del trabajo, pero de manera distinta: son signos por ser instrumentos. Los sacramentos, en cambio, son instrumentos que obran y causan la gracia por ser signos que simbolizan la gracia”. (G. Söhnngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 55 sigs.)

La actividad de los sacramentos debe ser entendida e interpretada desde los signos (no desde los signos naturales, sino desde los signos de fe) y no viceversa: desde la actividad, los signos. Casel dice con razón: “Dios habla mediante los signos sacramentales (que constan de elementos y palabras) tan clara y comprensiblemente, que no puede haber duda alguna sobre lo que El quiere obrar mediante ellos. Cuando Cristo instituyó el bautismo no empezó dando a sus discípulos una conferencia sobre si quería aplicar al alma una purificación de los pecados y una plenitud de gracia que El había merecido con su Pasión, sino que instituyó un signo—el sumergir en agua en nombre de la Trinidad (*baptizari*, conservada todavía en el rito de la inmersión), que significa claramente la muerte del hombre viejo y el resurgimiento del nuevo para la vida de Dios—y mediante él obró. Lo mismo hizo en la Eucaristía: Cristo dió a los discípulos pan y vino y lo explicó con las palabras añadidas como símbolo de su muerte y como banquete sacrificial y en verdad como símbolo eficaz, ya que contenía lo que significaba” (*Mysteriengegenwart*, en “*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*” 8 (1928), 179-180).

La distinción de los sacramentos, y su recíproca ordenación, sólo puede explicarse por la distinción de los signos sacramentales entendidos en la fe. Sólo a partir de los signos y símbolos puede entenderse el sentido de un sacramento y sólo a partir de los signos puede fundamentarse su uso. Todos los sacramentos son de algún modo medios de la vida divina. A pesar de eso no todos pueden

ser recibidos sin distinción cuando hay que conseguir la vida divina. Los signos—y sólo ellos—son la norma de la recepción de un sacramento. Los signos ponen orden y relación en la vida sacramental. Así, por ejemplo, no sería suficiente fundamento para recibir frecuentemente el sacramento de la penitencia el fijarse exclusivamente en el aumento de gracia dado por él; en ese caso no se tendría en cuenta el signo. El olvido del signo no sólo cierra el camino a la inteligencia del sacramento y del orden sacramental, sino que conduce a ciertos desarreglos y confusiones de la piedad sacramental.

“El signo sacramental, en cuanto tal y prescindiendo de su contenido operante, es a la vez sensible y espiritual, tiene una apariencia sensible y visible y una significación espiritual e invisible. Y así el signo sensible junto con su significación espiritual simboliza y significa la realidad y espiritualidad de la gracia. Pues para nosotros hombres lo que es visible en una cosa espiritual es garantía de su realidad y revelación de su contenido invisible y espiritual. La significación invisible de los signos, captable por medio de la fe, es vista desde nosotros, el lado espiritual del sacramento en el sentido de que la significación espiritual del signo apunta para nosotros al carácter espiritual de la gracia y a su realidad. Cuando la gracia y su realidad visiblemente garantizada no se entienden e interpretan desde los signos y su espiritual plenitud significativa, cuando se rompe la unión íntima entre la concesión real de la gracia y la significación espiritual de los signos, ocurre, por una parte, la falta de significación espiritual de los signos, y por la otra, la concepción de la gracia, de su realidad y efectividad como una cosa, como algo material y no espiritual. Administración y recepción del sacramento se convierten en santidad mecánica o algo parecido. En realidad en el *usus sacramentorum* deben corresponderse la plenitud significativa del signo y la comprensión espiritual de la realidad de la gracia. Esta correspondencia entre significación del signo y adjudicación de la gracia es, pues, de importancia decisiva para la predicación de la fe y para la piedad.” (G. Söhngen, *o. c.*, 54-55.)

3. Si los sacramentos son instrumento y revelación de la gracia y su carácter puede ser conocido a partir de los signos, es decisivo para entender los sacramentos interpretar sus signos respectivos. Cada signo sacramental representa un complejo de cosas, acciones y palabras que pueden ser llamadas “figuras”. El signo sacramental es además una *figura expresiva* de la gracia.

Puede preguntarse qué es lo imprescindible en la realización de un sacramento de entre todas esas cosas que constituyan su “figura” (*Gestalt*). La determinación de lo esencial en la realización del sacramento sirve para tener seguridad de ella. Sin embargo, está prohibido por la Iglesia limitarse a lo esencial, prescindiendo de lo que no lo es; según las disposiciones de la Iglesia debe ser realizada

la *figura completa* del signo externo. Sólo así se significa la plenitud de la gracia sacramental. Sólo mediante la interpretación del fenómeno total puede ser comprendido en su totalidad el sacramento respectivo. El contenido total se deduce de la figura total. En caso de necesidad será suficiente realizar sólo lo esencial del sacramento. Sin embargo, en ese mismo caso debería hablarse de una *figura incompleta* impuesta por la necesidad. La distinción entre los elementos de la figura total que son imprescindibles y los que pueden faltar en la realización del sacramento, sobre todo en caso de necesidad, se hace evidente en la distinción de lo esencial y lo característico o propio del sacramento; es característica del sacramento la figura total, y esencial es sólo aquello sin lo que el sacramento no se realiza.

VI. *Palabras y cosas en el símbolo sacramental*

1. Los principios constitutivos de la figura total son la *cosa material* y la *palabra espiritual*. Aunque son elementos característicos de la figura total, aquí deben ser explicados ante todo en su función realizadora del signo externo esencial.

El signo externo esencial consta, por tanto, de cosa y palabra (*res et verbum*). Cfr. Concilio de Trento, sesión 14.^a, cap. 2, D. 895; *Catecismo Romano* II, I, 15; además el Decreto para los Armenios, D. 695.

Como ya hemos dicho, *palabra* y *sacramento* son los elementos constitutivos de la Iglesia, del pueblo de Dios en cuanto cuerpo de Cristo (vol. IV, §§ 171 y 175). En la *palabra* se revela la gloria de Dios al hombre que está dispuesto a oír a Dios y a convertirse, por tanto, en siervo suyo. En el *sacramento* se revela la gloria de Dios al hombre que está dispuesto para ver a Dios y unirse a El, por tanto, en el amor. Palabra y sacramento no son dos fenómenos separados entre sí, ya que la palabra del Evangelio es palabra salvadora eficaz y tiene, por tanto, carácter sacramental; el sacramento, por su parte, es predicación visible de la fe y tiene, por tanto, carácter de palabra. Palabra y sacramento son realidades coordinadas.

Su recíproca ordenación y su solidaridad aparecen evidentes en el culto, sobre todo en el sacrificio de la Misa. La Iglesia no es sólo Iglesia de la palabra (protestantismo), ni tampoco sólo Iglesia del sacramento (peligro de la Iglesia oriental), sino Iglesia de la

palabra y del sacramento a la vez. La *Imitación de Cristo* dice (4, 11): “dos cosas me parecen sobre todo necesarias en esta vida: sin ellas esta miserable vida me parecería insoportable. Encerrado en la cárcel de este cuerpo, necesito comida y luz. Por eso Tú me has dado tu santo cuerpo para fortalecimiento del alma y del cuerpo y has puesto tu palabra como luz para mis pies. Sin estas dos cosas no podría vivir, pues la palabra de Dios es la luz del alma y tu sacramento el pan de la vida. Puede decirse también que son dos mesas puestas en el santuario de la Iglesia, la una a este lado y la otra a aquél. La una es la mesa del altar santo, que tiene el pan sagrado, es decir, el precioso cuerpo de Cristo. La otra es la mesa de la ley divina y en ella está la doctrina sagrada que nos instruye en la verdadera fe y que nos lleva detrás del velo hasta el *sancta sanctorum*”.

2. La solidaridad de palabra y sacramento tiene dentro del sacramento mismo un modo especial de realizarse. La palabra de fe, dicha sobre los elementos, presta a éstos un simbolismo sobrenatural: a la vez son cargados de dinamismo, porque no es pura charla, sino palabra salvadora: en ella obra Dios; en ella obra Dios la salvación. El elemento, por su parte, presta a la palabra estabilidad y poder existencial. También el elemento es considerado aquí en su significación sobrenatural, no en su estado natural. Palabra y elemento se llaman recíprocamente. “La palabra llena el sacramento de la plenitud de la poderosa espiritualidad y el sacramento llena a la palabra de la plenitud de la realidad espiritual.” (Söhngen, 18.)

Palabra y elemento están entre sí en parecida relación a la que existe entre el alma y el cuerpo. Ambos están ordenados el uno al otro y se condicionan y se soportan recíprocamente. Pero el alma es la ley configuradora del cuerpo.

La materia en sí (agua, pan) se llama *materia remota* y la materia empleada se llama *materia próxima*.

Al decir la palabra sobre la materia se realiza una *acción*. El conjunto de materia y palabra caracterizan, por tanto, el signo sacramental como acción. La acción sagrada en que consiste el respectivo signo sacramental tiene la misión de representar la muerte y resurrección de Cristo de modos respectivamente diferentes. La acción logra así *carácter dramático*. La simbólica sacramental tiene, por tanto, el carácter de un drama. El drama simbólico sacramental es forma expresiva de la gracia, por cuanto representa la muerte y resurrección de Cristo.

Como la palabra no puede separarse de quien la dice, ni la cosa de quien la usa, ni la acción total del signo sacramental de quien hace el acto, también el que administra el sacramento pertenece a la simbólica sacramental. Por tanto, tiene significación representativa al realizar el signo sacramental. Si se pregunta qué representa en la acción dramática del signo sacramental, no puede contestarse unívocamente, ya que unas veces representa el papel de Jesucristo y otras el del Padre celestial. No desempeña el papel del Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo no es representado en los símbolos sacramentales. Debe estudiarse en cada Sacramento la función representativa de quien le administra. Sobre los signos sacramentales como acción dramática puede consultarse el libro de J. Pascher, *Form und Formwandel sakramentaler Feier*, Münster, 1949.

Si los elementos constitutivos del sacramento son palabra y elemento, se confirma y se hace más claro el hecho de que los sacramentos *comprendan al hombre total*. El yo humano percibe los sacramentos con los oídos y con los ojos. Como éstos son los sentidos más importantes puede decirse que el hombre acepta la salvación con los sentidos: acepta el amor de Dios, que se le regala en el sacramento, con los sentidos del cuerpo. Por constar el sacramento de palabra y elemento, en su realización ocurren las *actitudes* en que más vivamente encuentra el hombre a Dios: la obediencia y el amor, el amor obediente y la obediencia amorosa. La palabra, que llama a ser escuchada, pone al hombre en el deber de obedecer. El elemento que se ofrece a los ojos para ser visto empuja al hombre a la comunidad del amor. En la realización del sacramento el hombre está en cierta manera cara a cara con el Dios escondido, pero visto en la fe.

3. La reunión de palabra y materia y su viva unidad están testificadas en la *Escritura*, cuando habla en el bautismo del agua y de la invocación al Dios trino (*Io.* 3, 5; *Mt.* 28, 19; *Eph.* 5, 26); en la confirmación, de oración e imposición de manos (*Act.* 8, 17); en la Eucaristía, de pan y vino y de las palabras consagatorias (*Mt.* 26, 26-28; *I Cor.* 11, 23-26), y en la Extremaunción, de unción y oración (*Sant.* 5, 14-15).

La palabra tiene el sentido de una oración segura de ser escuchada; al pronunciar el nombre de Dios sirve para producir la presencia santificante del Espíritu divino (Cfr. vol. I, § 51); a la vez cumple su misión de *interpretar*, de probar, de predicar. Tiene, pues, función deprecativa e interpretativa. “Después, este doble sen-

tido de la palabra se distinguió claramente. En la celebración de la Eucaristía se separan las palabras de la transustanciación y la bendición de la “Epiklesis”, por lo menos en la Iglesia oriental. En la confirmación—también en la Iglesia oriental—se bendice primero el óleo con una “Epiklesis”, después se reza una oración al Espíritu Santo sobre los confirmados... Lo que quiere decir que tanto en el bautismo como en la confirmación la bendición del elemento fué considerada como parte constitutiva del sacramento” (*Deutsche Thomasausgabe*, 29, 390). Claro está que estas funciones de la palabra no están separadas la una de la otra: la oración es a la vez palabra de mensaje y las palabras de la interpretación son a la vez oración.

4. Los *Padres* distinguen por una parte la cosa (elemento) y por otra la palabra y la oración. San Agustín dice: se junta la palabra al elemento y se realiza el sacramento (*Comentario al Evangelio de San Juan*, 80, 3). Cfr. § 247 (Eucaristía).

5. La división agustiniana de palabra y elemento fué aceptada por los *teólogos medievales*. Se impuso fácilmente en el bautismo, confirmación, eucaristía y extremaunción. Su aplicación al orden y, sobre todo, a la penitencia y al matrimonio tenía, sin embargo, dificultades; no era fácil determinar el “elemento” en estos sacramentos; por eso fué sustituido por el concepto de *materia*, bajo el cual podían también ser comprendidas ciertas acciones. Tal concepto en oposición a “forma” expresaba sólo cierta pasividad. Desde principios del siglo XIII se usaron las expresiones *materia* y *forma* en lugar de cosa y palabra. Estas expresiones pueden encontrarse ocasionalmente ya antes, pero en ese contexto de *materia* y *forma* del sacramento—en el sentido de que la *materia* del sacramento se convierte en signo sacramental en virtud de la *forma*—las usó por vez primera Guillermo de Auxere (o Stephan Langton?).

Estos conceptos tomados de la *filosofía aristotélica* sólo valen en sentido *analógico* cuando se aplican a los signos sacramentales externos. Las cosas naturales según la filosofía aristotélica constaban de *materia* indeterminada y *forma* determinante; de modo analógico, el signo sacramental externo consta de una cosa (*materia*) que es ambigua y tiene varias significaciones, y de la palabra unívoca, que determina esa *materia*. La palabra es, pues, el elemento activo, ya que en cuanto oración presta a la *materia* fuerza santi-

ficante y concreta determinándola el sentido de la acción sacramental (*Deutsche Thomasausgabe*, 29, 391).

Aunque se trata de una nomenclatura usada en general por toda la teología, la teoría de la materia y la forma no ha sido definida por la Iglesia. El Concilio de Trento usó las expresiones materia y forma, pero con ello no declaró dogma la concepción aristotélica ni la propuso como doctrina segura. Las expresiones y representaciones aristotélicas, aunque sometidas al cambio de los tiempos, ofrecen un medio de ayuda apropiado para explicar analógicamente el misterio de la unidad de cosa y palabra en el sacramento. Aunque la doctrina de Aristóteles sobre la estructura y composición de las cosas naturales sea falsa, la doctrina de la Iglesia sobre la unidad de cosa y palabra conserva sus derechos; no está ligada a Aristóteles para bien y para mal; las teorías aristotélicas fueron tomadas en servicio por la Iglesia para aclarar la revelación. Si llegaran a no ser capaces de prestar ese servicio la revelación no tenía por qué caer junto con ellas. No sería, por tanto, imposible interpretar el misterio de la unidad de cosa y palabra en el sacramento mediante otros conceptos no aristotélicos.

6. En la Iglesia antigua la palabra tenía preferentemente la forma de una oración (fórmula *deprecativa*); desde la Edad Media se pronunció cada vez con más frecuencia en *indicativo* y recibió así la forma de una explicación de quien administra el sacramento. La forma deprecativa expresa con más fuerza que es Dios quien obra para el hombre en el sacramento; pero a esa oración no le falta tampoco el convencimiento de que sería oída por Dios. La forma indicativa expresa con más fuerza la indefectible efectividad del sacramento. Pero a esa explicación dada en la forma indicativa no le falta la fe en que Dios y sólo Dios es quien obra la salvación en el sacramento. También la fórmula indicativa, según su sentido interno, es una oración. Tiene una función no sólo determinante, sino creadora. Al hacer una afirmación crea lo que afirma. En eso se distingue de las afirmaciones naturales. Del conjunto de administrador-humano-instrumental y acción salvífica divina, la fórmula de la Iglesia antigua destaca la actividad divina; la fórmula de la Edad Media y Moderna subraya la instrumentalidad humana.

Es indiferente para la eficacia del sacramento el *idioma* en que se pronuncien las palabras de la fe sobre el elemento. El uso hoy vigente del latín se funda en razones de evolución histórica y disciplina eclesiástica, no en consideraciones dogmáticas.