

Contenido salvífico (causalidad) de los sacramentos

I. Los sacramentos en cuanto signos del culto

1. La Iglesia tiene la misión y tarea de actualizar eficazmente el misterio de Cristo (vida y obra de Cristo) en todos los tiempos hasta la segunda venida; es, por tanto, *medio e instrumento* del amor salvador de Dios, hecho presente en la historia humana a través de Cristo. Cumple su *función re-presentativa* mediante la *predicación de la palabra* y el *misterio de los sacramentos*. Palabra y sacramentos son en cierta forma el desarrollo de la misión a ella encomendada. Si la Iglesia en cuanto totalidad es medio y aparición del amor salvador de Dios, el sacramento y la palabra son los modos de la epifanía o parusía del amor divino. Tanto en la palabra como en el sacramento se ofrece y representa eficazmente el amor del Padre celestial aparecido en Cristo, de modo que siempre es captable y accesible para nosotros en el respectivo “aquí” y “ahora”.

En los sacramentos el Padre celestial con su amor salvador se dirige salvíficamente a los hombres en las formas concretas de este mundo. En ellos invita también a los hombres a someterse a su amor. Los sacramentos son, pues, *signos del amor* celestial y *signos de la gloria* del Señor. Son en primer lugar signos de la gloria de Dios, que, como Señor, llama a los hombres; pero son también signos de la gloria del amor omnipotente, porque Dios es el Señor del amor. En ellos intenta el amor de Dios hacerse poderoso sobre los hombres y constituirse en señor del yo humano.

Como el amor divino, que opera en los sacramentos, se reveló al mundo en Cristo, los sacramentos son también *signos de amor* de Cristo, que tomó el amor de Dios en su propio amor y nos lo regaló otra vez en el Espíritu Santo (Cfr. vol. I, § 90, y vol. IV, § 168). El envío del Espíritu Santo—en el que Cristo en cuanto amor de Dios aparecido en el mundo se hizo eficaz para el pueblo de Dios—desarrolla siempre de nuevo su dinámica salvadora en los sacramentos. Los sacramentos son, pues, modos de obrar de Cristo glorificado; son manifestaciones de su gloria celestial y majestad; en ellos se hace presente a los hombres la virtud salvífica

de Cristo glorificado. San León Magno (*Sermón 74, 4*) dice: "Cuando el Hijo del Hombre, Hijo de Dios, volvió a la gloria de la majestad del Padre, se reveló en un esplendor más grande y supra-terrestre. Por maravilloso modo empezó a estar más cerca de nosotros como Dios el que, en cuanto hombre, se había alejado más de nosotros." Signo y garantía de esa mayor proximidad son los sacramentos. En los sacramentos Jesucristo y el Padre celestial mediante El nos regalan la salvación preparada durante la vida terrena del Señor. El amor de Dios, que se revela en los sacramentos, tiene, pues, carácter cristológico; está determinado por la historia sagrada que, a su vez, está incluida en él.

Son también medios por los que el Espíritu Santo realiza la causalidad concedida por Cristo, porque en ellos, en los sacramentos, el Padre obra por Cristo en el Espíritu Santo como amor redentor (*Io 16*).

2. En la realización de los sacramentos el que los administra y el que los recibe (ministro y sujeto de los sacramentos) afirman la grandeza y el amor de Dios. Reconocen a Dios como Señor y hacen, por tanto, justicia a su majestad. La ejecución de los sacramentos es, pues, en primer lugar *adoración* de Dios. Como en el sacramento se revela la gloria del amor divino, la adoración de Dios se convierte en adoración del amor, en entrega adoradora al amor.

En el símbolo visible en que Dios se entrega a los hombres se ofrece a la vez la Iglesia a Cristo y, mediante El, al Padre. Al movimiento de arriba hacia abajo, de Dios al hombre, corresponde el movimiento de abajo hacia arriba, del hombre a Dios. Los elementos y palabras en que se realizan los sacramentos son elementos de esta tierra y palabras del lenguaje humano. La Iglesia consagra al Padre elemento y palabra y así simboliza su propia entrega. Es un regalo de Cristo esa virtud de la Iglesia de poder simbolizar así su propia entrega a Jesús y al Padre. En el mismo signo *se regala Cristo a la Iglesia y la Iglesia a Cristo*.

Aunque los sacramentos son realizados por miembros particulares de la Iglesia es toda la Iglesia, sin embargo, la que obra en los individuos.

Los sacramentos son, por tanto, ante todo, un himno de alabanza a Dios, que la Iglesia, comunidad de los creyentes en Cristo, ofrece al Padre; son *liturgia y culto*. Pero al glorificar el hombre a Dios y someterse a El logra *participar de su gloria*; no se salva de

otra forma. Cristo nos ha salvado dando a Dios la gloria que se le debía y que los hombres le habían negado (*Io.* 5, 19-47; 17; cfr. volumen V, §§ 194-197). Cristo tributó esa gloria al Padre con su sola existencia y con sus obras: era la revelación encarnada de la gloria de Dios.

Los sacramentos son signos y revelación del amor de Dios porque en ellos obra el amor de Dios revelado y aparecido en Cristo. Los sacramentos son instrumentos de salvación y salud por ser signos eficaces del amor y por anunciar la gloria de Dios. Quien les administra y les recibe reconoce la gloria de Dios revelada en ellos y participa, por tanto, en la glorificación de Dios que hizo Cristo. Cristo incorpora a ese hombre a su glorificación del Padre, dándole así una existencia nueva y santificada. En los sacramentos Cristo santifica al hombre incorporándolo a la glorificación que El hizo del Padre y que sigue haciendo sin cesar en la liturgia celestial. *La santificación sacramental, según eso, ocurre en un acto de adoración a Dios.* El hombre logra su salvación y salud en los sacramentos por cuanto se instaura en él el reinado de Dios.

Esta relación es de capital importancia para entender la vida sacramental de la Iglesia y para participar de ella; sólo quien la ve y reconoce está libre de valorar los sacramentos como medios para elevar el estado moral o excitar el sentimiento religioso.

“La recepción frecuente de los sacramentos no debería tener el carácter de *uso*, ya que así son considerados como puros “medios de gracia” en el sentido de una mediación real del perdón y confortación de Dios; deberían ser más bien recibidos con el deseo de participar en la vida de Cristo y aumentar cada vez más y con mayor profundidad la comunidad con Dios y su glorificación. Los sacramentos son los regalos más valiosos del amor generoso de Cristo a su esposa la Iglesia. La misma Iglesia ha rodeado su ejecución, sobre todo la de la Eucaristía, con toda la riqueza de su amor. Por eso no es propio ante ellos el espíritu de la ley según la cual uno se acerca a ellos sólo por sentido del deber o por costumbre. Lo mismo que ellos resumen su contenido objetivo en el culto a Dios y santificación de los hombres, así su recepción y la vida desarrollada por ellos debe ser glorificación de Dios.” (*Deutsche Thomasausgabe* 29, 385-386.) Si los sacramentos fueran predicados como puros medios de mejorar moralmente, no sólo se trastornaría su sentido, sino que además se harían poco dignos de fe cuando faltara ese mejoramiento ético. Cfr. vol. II, § 116.

II. Los sacramentos como medios de salvación

1. Es dogma de fe que los sacramentos contienen la gracia y la conceden al que no pone obstáculos.

El *Concilio de Trento* definió en la sesión séptima: "Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no son necesarios para la salvación, sino superfluos, y que sin ellos o el deseo de ellos los hombres alcanzan de Dios, por la sola fe, la gracia de la justificación—aun cuando no todos los sacramentos sean necesarios a cada uno—, sea anatema." "Si alguno dijere que estos sacramentos fueron instituídos por el solo motivo de alimentar la fe, sea anatema." "Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no contienen la gracia que significan o que no confieren la gracia misma a los que no ponen óbice, como si sólo fueran signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y ciertas señales de la profesión cristiana, por las que se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles, sea anatema." "Si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de la Nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato*, sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia, sea anatema." (D. 847-851.)

La declaración del Concilio sobre la eficacia de los sacramentos se dirige contra los *reformadores* que habían vaciado de contenido los signos sacramentales. Su doctrina, diferente en cada uno y que sufre evoluciones sucesivas, se parece de vez en cuando a la del Tridentino. Puede decirse, sin embargo, que, según ellos, los sacramentos son en suma signos mediante los cuales Dios confirma a cada hombre sus promesas. Son prendas y garantías que Dios da al hombre, pero no medios de la gracia; sirven para despertar o fortalecer la fe, que es lo único que justifica (Lutero y Calvino). No es el sacramento lo que justifica, sino la fe fiducial que en él se expresa. Según Zwinglio, los sacramentos son signos que distinguen a los cristianos de los no-cristianos y mediante los cuales confiesa el cristiano su fe ante la comunidad. Cfr. § 223.

Según la *teología liberal* y sus sucesores, los *modernistas*, los sacramentos no hacen más que recordar la presencia de Dios. La teología liberal interpreta los sacramentos cristianos, por regla general, como derivaciones de los cultos paganos de misterios o transformaciones de ellos temporalmente condicionadas. Para los modernistas los sacramentos no son fundación de Cristo, sino símbolos en los que se expresa el sentimiento religioso de forma parecida a como el pensamiento se expresa en la palabra hablada.

Frente a ellos la Iglesia subraya que los sacramentos son *signos eficaces de salvación*. En la declaración del Tridentino no se niega que los sacramentos sean *signos de fe* ni se niega que sirvan para predicar la fe; su sola realización es un *sermón de Cristo* (San Agustín, *Contra Fausto* 19, 16; *Comentario al Evangelio de San Juan* 80, 3). No sólo apuntan a la acción salvífica ocurrida en el pasado, sino también a la actividad salvadora de Cristo que ocurre en el presente. Los sacramentos deben ser también entendidos y

realizados como palabra de Cristo, como el mensaje de Cristo anunciado por la Revelación del Señor (*I Cor.* 11, 26); en cuanto tales son garantía de la presencia activa del Señor que en los símbolos sacramentales actualiza su obra salvadora en cierto sentido mediante el ministro terreno, instrumento suyo.

Pero los sacramentos son algo más que predicación. Ya toda auténtica predicación de Cristo es más que un puro hablar sobre Cristo o sobre las opiniones humanas que nos hemos hecho fundándonos en la Revelación: es un testimonio de Cristo, dado en el Espíritu Santo (*Act.* 1, 8); en definitiva, es un testimonio de Cristo que el mismo Espíritu Santo da por medio de los hombres (*Io.* 16, 8-15) y, por tanto, eficaz y salvífico; por eso las palabras de Cristo, representadas en los sacramentos, son *eficaces* y *salvíficas*; son eficaces con mayor fuerza y virtud que cualquier otro testimonio de Cristo. *La palabra de fe del sacramento obra lo que predica y anuncia.* Los signos de fe producen lo que simbolizan.

Los *signos de bendición del AT* eran puros *signos de fe*; los que les usaban confesaban en ellos su fe. La justicia y santidad no se derivaba, sin embargo, de los signos realizados en la fe, sino de la fe simbolizada por ellos. Los sacramentos de la Nueva Ley no sólo sirven para despertar y confirmar la fe justificante, sino que más bien contienen la salvación que perseguimos en la fe.

2. En la *Escritura* está testificada esta relación entre el sacramento y la salvación cuando se llama a la justificación nacimiento por el agua y por el Espíritu Santo (*Io.* 3, 5-6); cuando se dice que se perdonan los pecados al que se sumerge en el agua (*Act.* 2, 38; 8, 16-18; *Rom.* 6), y cuando se asegura que la vida eterna es causada por el comer la carne y beber la sangre de Jesucristo (*Io.* 6, 52-53). Cfr. la explicación de cada elemento.

III. *La acción de los sacramentos en cuanto encuentro con Cristo y como imagen de Cristo*

¿Qué obran los sacramentos? La respuesta general es: *lo que significan*; lo obran en cuanto lo significan. Los sacramentos simbolizan de algún modo a Cristo y su obra salvadora y sobre todo su muerte y resurrección. Por tanto, obran nuestra participación en la muerte y resurrección de Cristo, lo cual implica, como vimos,

dos momentos: uno *personal* y otro *objetivo* (Cfr. *Tratado de la Gracia*), a saber: *el encuentro con Cristo y el conformarse a El*. Los sacramentos realizan la comunidad con Cristo y la configuración según su imagen (Cfr. vol. V, § 182).

Como la comunidad con Cristo y la conformación a El son logradas normalmente por los sacramentos, el encuentro con Cristo y el asemejarse a El significan comunidad con El y asimilación a El mediante los sacramentos. El encuentro con Cristo y su ser modelo, de que habla la Escritura, tiene carácter sacramental. Otras cosas no son mencionadas en la Escritura.

1. La relación del sacramento para con la comunidad con Cristo obrada por El se entiende expresamente en la *Escolástica* como la *relación de causa a efecto*. Cristo es el agente principal, los sacramentos son instrumentos suyos; reciben, por tanto, la fuerza y poder de Cristo y obran no por su propia virtud natural, sino por virtud de Cristo (Cfr. IV, § 169).

Podemos intentar explicar la configuración con Cristo a partir de esta causalidad de los sacramentos. La naturaleza humana de Cristo es el instrumento unido (*instrumentum conjunctum*) lo más íntimamente posible al Logos, al Yo operante del Hijo de Dios. Los signos sacramentales son incorporados a esta instrumentalidad de la naturaleza humana: participan de ella analógicamente (*instrumenta separata*). Según *Santo Tomás*, influido en esto por el modo de pensar aristotélico, el efecto es semejante a la causa. Santo Tomás agrega que el efecto se parece a la causa principal, es decir, al Logos y no a la causa instrumental. Pero podemos decir que también el instrumento aparece de algún modo en el efecto. Por ejemplo, en un cuadro puede observarse la idea artística del pintor, pero también pueden reconocerse la manera de mezclar los colores y el estilo de la pincelada. Si Cristo obra la salvación mediante los signos sacramentales como mediante causas instrumentales, quien los recibe no sólo se hace semejante al Logos, que es el agente principal, sino también a su naturaleza humana; por supuesto, a la naturaleza humana elevada y glorificada, que lleva los signos de la muerte y de la glorificación. Y como los signos sacramentales están incorporados al simbolismo e instrumentalidad de la naturaleza humana, la asimilación a la naturaleza humana de Cristo por medio de los signos sacramentales recibe una coloración especial. Quien vea la configuración con Cristo de quien recibe los sacramentos—como, por ejemplo, el ángel, el hombre ya salvado o Dios

mismo—verá en ella la naturaleza humana de Cristo, que irradia inmediatamente, y reconocerá también en esa imagen los símbolos sacramentales de la fe.

Esta explicación de la semejanza a Cristo obrada por los sacramentos se basa en los conceptos de causa y efecto tomados por Santo Tomás de la filosofía aristotélica.

2. En la *época de los Padres* se explicó frecuentemente con ayuda de la categoría platónica correspondiente a la representación de “modelo o arquetipo” y “copia”. Es distinto el concepto de imagen en Platón y en Aristóteles. Para entenderlo debemos partir de la teoría platónica de la relación entre la realidad visible y la idea invisible. El ser corresponde propiamente a la idea. La realidad visible, en cambio, sólo tiene un ser débil e impropio: es la copia y sombra de la verdadera realidad. La verdadera realidad—el mundo de las ideas—sólo se hace visible para nosotros en las imágenes de sus sombras. Con ayuda de esta concepción platónica explican los Padres los signos sacramentales como imágenes de Cristo. Según ellos, no son una pura copia de Cristo, *sino una verdadera epifanía de Cristo y de su obra salvífica*, ya que la imagen es la irradiación de su arquetipo y participa, por tanto, de su realidad: es la misma realidad en cuanto hecha visible. Los signos sacramentales, en cuanto imágenes de Jesús, son un effluvio de la gloria del Señor crucificado y resucitado. Esa gloria se hace presente y operante en los signos y puede, por tanto, ser vista. La imagen de Cristo y de su obra salvífica realizada primeramente en el símbolo sacramental mismo, se vuelve a reproducir en quien recibe los sacramentos viendo la imagen sacramental con fe. El símbolo sacramental está entre Cristo y el que recibe los sacramentos como *causa exemplaris* eficaz.

La semejanza con Cristo significa, según esto, que la gloria de Cristo y de su obra salvífica, aparecida con todo su esplendor en los símbolos sacramentales, ilumina y llena de ese esplendor a quien recibe los sacramentos. La luz de Cristo crucificado y glorificado ilumina el centro personal del hombre. Quien recibe los sacramentos se sumerge de modo misterioso en la gloria de Cristo actualizada en los signos sacramentales. El signo obra la semejanza con Cristo, pero no del modo en que la causa produce el efecto, sino del modo en que la luz lo llena todo y hace que todas las cosas participen de su luminosidad.

No en todos irradia la gloria de Cristo, claro está, sino sólo en quienes ven los signos sacramentales con la entrega y disposición de la fe y les dejan obrar en sí; quien recibe así los sacramentos es formado y conformado por la imagen de Cristo que ve en los signos; viéndola, recibe en su intimidad la gloria de Cristo. En la contemplación se desposa con lo contemplado, con la gloria de Cristo. Cfr. A. Baumstark, *Grundgesetze morgenländischen und abendländischen Christentums* (impreso como manuscrito, 1932).

También se encuentra ocasionalmente en la *Iglesia romana* la idea de que contemplando los misterios se logra la salvación. Cfr. la liturgia de Navidad.

3. Cada sacramento obra la semejanza con Cristo de *modo diverso*; no puede determinarse concretamente en cada sacramento, pero a grandes rasgos puede ser interpretado a partir de los signos externos captados y entendidos en la fe. La inmersión en el agua y el salir de ella—rito del bautismo—simbolizan el morir y resucitar con Cristo.

El bautismo nos asemeja a Cristo, según esto, por cuanto partiendo de la existencia perecedera, mortal y sometida al pecado, entra en la vida gloriosa del Padre celestial, llena de la resurrección en Él.

La semejanza con Cristo obrada en los *demás sacramentos* representa un *perfeccionamiento y peculiaridad* de la obrada en el bautismo, que es como pintada de distintos colores por los demás sacramentos. La semejanza con Cristo del bautismo es el presupuesto de la semejanza a Cristo de los demás sacramentos, que, a su vez, representan el perfeccionamiento y especialización de la semejanza a Cristo del bautismo.

Así la *confirmación* asemeja a Cristo haciendo frente públicamente al mal y vencéndolo en la lucha; la *Eucaristía* nos hace semejantes a Cristo ofreciéndose en la *Cruz* y entrando en el *sancta sanctorum* del cielo para ofrecer allí al Padre un culto eterno. La *penitencia* hace al que la recibe semejante a Cristo sometido a la justicia de la gracia de Dios al morir en cruz y expiando así los pecados. La *extremaunción* obra en el bautizado la imagen de Cristo cumpliendo su misión histórica a la hora de morir de cara al cielo, haciéndose así apto y siendo ungido para la existencia de la gloria celestial. El *orden* asemeja a Cristo cumpliendo su oficio sacerdotal en la cruz e instaurando así el eterno sacerdocio del sacrificio celestial

de la alabanza. Finalmente, el *matrimonio* asemeja a Cristo adquiriendo con su muerte a la Iglesia por esposa e infundiéndola la gloria de su propia vida.

4. La semejanza a Cristo está testificada muchas veces en la *Escritura*. Según la Epístola a los romanos (8, 29), Dios destina a aquel a quien antes reconoció a ser semejante a la imagen de su Hijo. Los bautizados se revisten de Cristo como de una vestidura. Su figura se hace visible en ellos, llevan sus rasgos (*Eph.* 1, 5; *Philip*, 2, 21). Cfr. sobre este tema el *Tratado de la Gracia*, § 182.

5. En la *Teología de los Santos Padres* se afirma la semejanza a Cristo sobre todo referida al bautismo.

Por ejemplo, en las "Catequesis mistagógicas"—comúnmente atribuidas a San Cirilo de Jerusalén, pero que probablemente pertenecen a Juan de Jerusalén, sucesor de San Cirilo en la silla episcopal—se dice: "Nadie crea que la única finalidad del bautismo es el perdón de los pecados y la concesión de la filiación, como el bautismo de Juan, que sólo perdonaba los pecados... Se debería hacer observar que el bautismo no sólo limpia los pecados y concede los dones del Espíritu Santo, sino que además es una imagen y copia de la pasión de Cristo. Por eso exclama frecuentemente San Pablo: "¿O no sabéis que todos los que estáis bautizados en Cristo estáis bautizados en su muerte? Con El somos enterrados en la muerte mediante el bautismo." Con estas palabras se enfrentaba contra la afirmación de que el bautismo concede el perdón de los pecados y la filiación, pero no niega que el bautismo sea también, mediante la semejanza dicha, participación de la verdadera pasión de Cristo" (2, 6). Después dice: "Porque habéis sido bautizados en Cristo y Cristo os ha revestido, os habéis hecho semejantes al Hijo de Dios. Al predestinarnos Dios a ser hijos adoptivos suyos nos ha hecho semejantes al cuerpo glorificado de su Cristo. Y después de haber participado del Ungido, con razón sois llamados ungidos (cristianos). De vosotros ha dicho Dios: no atentéis contra mi Ungido. Os habéis convertido en ungidos, porque habéis recibido la imagen del Espíritu. Todo ha sucedido en vosotros figuradamente, porque sois hijos de Dios" (3, 1). Cfr. W. J. Swaans, *A propos des Catéchèses mystagogiques*, en "Le Muséon" 54 (1942), 1-43.

IV. *Carácter sacramental*

Hay *tres sacramentos*—bautismo, confirmación y orden—que obran *una semejanza con Cristo especialmente profunda y estable*. Quien recibe uno de estos tres sacramentos está para siempre sellado por Cristo; llevará siempre los rasgos de Cristo, como el hijo lleva siempre los rasgos de su padre; son indestructibles. Los pe-

cados pueden desfigurarlos, pero no aniquilarlos. Incluso el bautizado que se condena permanece con ellos.

Es dogma de fe que el bautismo, la confirmación y el orden imprimen en el alma un carácter indeleble, es decir, un signo espiritual indeleble, por lo cual no pueden ser repetidos. Cfr. Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 9.º, D. 852; sesión 23.ª, cap. 4, D. 960. Wicleff y los reformadores negaron esta doctrina del carácter indeleble.

1. Según el testimonio de la Escritura el hombre es señalado por el bautismo para el día de la salvación definitiva. San Pablo escribe a los corintios (*II Cor.* 1, 21-22): “Es Dios quien a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones.” Y a los Efesios (1, 13-14): “En El (Cristo) también vosotros, que escucháis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido.” Y después (4, 30): “Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados para el día de la redención.” Todos los testimonios citados antes para probar la semejanza con Cristo son válidos aquí también. Según la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo quien forma en los hombres, cuando son bautizados, la imagen de Cristo.

2. En tiempo de los Padres el bautismo y a veces la confirmación (S. Irineo y Tertuliano) son llamados sello o caracterización. Desde el principio se tiene por irrepetible. Cfr. el *Tratado del bautismo*.

En la Escritura y en los Padres la palabra “confirmación” (*Besiegelung*) no significa primaria e inmediatamente la designación con el sello sacramental en el sentido que hoy le damos, sino la configuración obrada en el bautismo por el Espíritu Santo según la imagen de Cristo. Las palabras “bautismo” y “caracterización”, “bautizar” y “señalar” tienen entonces casi la misma significación. Pero en este sentido amplio está ya incluido lo que la teología posterior llamó carácter o sello sacramental. Lo mismo que los soldados llevan la señal del rey y los esclavos la marca de su señor, los bautizados llevan el sello del Espíritu Santo como signo de haber sido predestinados desde toda la eternidad para elegidos de Dios y para la familia de los hijos de Dios y destinados además a entrar en el reino de Dios revelado en todo su esplendor el día de la salvación. “Esta relación a la elección está ya muy próxima a la idea de que ese sello o carácter es imborrable. Quien ha sido alcanzado una vez por la fuerza salvífica de la sangre de Cristo es “reconocido” y “señalado” por Dios.” El sello del bau-

tismo caracteriza a los hombres ante los ojos de Dios como creyentes en Cristo. *Orígenes (Homilía al Evangelio de San Lucas 3, 1, 6)* dice: "El Señor estará de pie en un río de fuego, para bautizar en él a todo el que desee el paraíso, después de dejar esta vida, y necesite ser purificado, y para llevarle después hasta la meta deseada. Pero el que no lleve la señal del primer bautismo tampoco será bautizado en este baño de fuego. Antes hay que haber sido bautizado en el agua y en el espíritu y cuando se llega al río de fuego demostrar que se ha sido bautizado en el agua y en el espíritu y sólo entonces se merece recibir el bautismo de fuego en Cristo." Según San Basilio los ángeles conocen a los bautizados por el sello del Espíritu Santo (13 *Homilía sobre el bautismo*, cap. IV; PG 31, 432). El primer intento de una teoría expresa del carácter sacramental surgió al querer explicar los elementos de la caracterización; nació del problema planteado sobre el valor del bautismo de los herejes. Los herejes tienen el sacramento, pues no les es repetido cuando se convierten. Pero no tienen el Espíritu Santo, ya que sólo descende en la comunidad de la Iglesia. Reciben el sacramento porque imprime un carácter que permanece, lo mismo que la señal de los soldados aunque sean desertores. San Agustín enseñó que imprimían tal carácter el bautismo, la confirmación y el orden (según la *Deutsche Thomasausgabe* 29, 401-402; cfr. Fr. Doelger, *Sphragis*, 1911; Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 1933).

El carácter que confieren los tres sacramentos mencionados permite a los hombres ser reconocidos en el cielo, según la teología de los Padres de la Iglesia. En el carácter sacramental reconocen Dios y los ángeles la pertenencia a Cristo de los bautizados, de los confirmados y de los ordenados. El acto en que Dios reconoce a los hombres como suyos (*Gal. 4, 9*) es el fundamento creador del carácter sacramental. Este reconocimiento y elección de Dios vale para toda la eternidad, porque está sellado con la Cruz, lo que significa algo definitivo en sí, la última entrega posible de Dios a los hombres. Por tanto, quien está signado con la Cruz está signado "para el día de la salvación" (*Eph. 4, 30*). Con ese amor definitivo de Dios entra ya el nuevo eón en esa época de la historia. Por eso el recibir su sello y carácter es una "garantía" y una "prenda" de la vida eterna" (*Deutschen Thomasausgabe* 29, 407). Petrus Cantor († 1197) fué el primero que hizo del carácter sacramental el fundamento de la irrepetibilidad del bautismo, confirmación y orden.

3. En la Edad Media se intentó *explicar el sentido y esencia del carácter sacramental*. Esto ocurrió a partir de la mitad del siglo XII.

Alejandro de Hales, San Buenaventura y San Alberto Magno opinaban que el carácter sacramental significaba la gracia, hacía al hombre susceptible de ella, asemejaba a Dios y distinguía a los creyentes de los no creyentes. Según Santo Tomás de Aquino es una

potencia espiritual obrada por Dios que incluye en sí la capacitación, el derecho y el deber de participar en el culto de la Iglesia. Obra la incorporación a Cristo en cuanto sumo sacerdote del NT y a la Iglesia, cuya Cabeza es Cristo.

Santo Tomás continúa en esto el pensamiento de San Agustín, que llama "consecratio" al carácter, y del Pseudo-Dionisio. El carácter tiene su asiento no en la sustancia del alma (como dicen Belarmino y Suárez entre otros), sino en la capacidad o potencia del entendimiento, porque los actos de culto, a los que se está ordenado, son testimonios de fe.

Dice Santo Tomás (*Suma Teológica* III, q. 63, art. 2): "Los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter en cuanto que destinan a los hombres al culto de Dios, según el rito de la religión cristiana. Además, después de haber dicho que Dios, "por la impresión de un cierto signo, da al bautizado una participación de sí mismo", Dionisio añade: "Le perfecciona haciéndole divino y transmisor de lo divino." Y como el culto divino consiste en recibir las cosas divinas o en transmitir las a otro, para cada uno de estos oficios es necesario un poder: activo, para transmitir; pasivo, para recibir. El carácter importa, pues, un poder espiritual relacionado con las cosas del culto divino.

Sin embargo, es de saber que este poder espiritual es instrumental, de forma semejante a lo que hemos dicho respecto de la virtud contenida en los sacramentos. El carácter sacramental compete a los ministros de Dios, pero, según el Filósofo, el ministro se comporta a la manera de un instrumento. Por tanto, así como la virtud que está en los sacramentos no entra más que por reducción en un género determinado, pues es una cosa inestable por sí misma e incompleta, así también el carácter no está propiamente en un género o en una especie, sino que se reduce a la segunda especie de cualidad."

Por tanto, según Santo Tomás, sólo los creyentes pueden tomar parte en el culto; para su celebración se necesita una autorización que es concedida por el carácter sacramental. La participación puede ser activa o pasiva. La participación activa consiste en dar a los demás la salvación; la pasiva consiste en recibir esa salvación. En esta explicación se adivina ya que la pasividad afirmada por Santo Tomás no es puramente pasiva: la recepción de la salvación requiere por parte de quien la recibe una elevada actividad.

Scheeben continuó la doctrina del carácter sacramental con las consideraciones siguientes: el carácter sacramental nos da un sello mediante el cual se obra y se conoce la pertenencia a Cristo, Cabeza divino-humana de la Iglesia; es un reflejo de la esencia de los tres sacramentos, recibe el sello, la estructura de Cristo. Mediante la pertenencia a Cristo fundada en el carácter sacramental recibimos

una consagración y dignidad parecidas a las suyas que se fundan en la unión hipostática. La pertenencia a Cristo es íntimamente solidaria de la pertenencia a la Iglesia. Se condiciona una a la otra.

La explicación de Scheeben necesita, según las consideraciones anteriores, ser completada. Su interpretación es *demasiado estática*, tiene demasiado poco en cuenta el *curso histórico* de la vida de Cristo. El bautismo no sólo se hace semejante a la estructura humano-divina de Cristo en general, sino que más bien se hace semejante al Cristo que realiza su esencia divino-humana mediante su obra salvífica; se hace, por tanto, semejante al Cristo que pasó por la muerte y que desde que resucitó vive en la gloria del Padre; lleva los rasgos del Hombre-Dios crucificado y resucitado.

Los sacramentos, que imprimen carácter indeleble, prestan la semejanza a Cristo no sólo con mayor claridad, sino también de manera distinta; el carácter de la confirmación no es sólo un crecimiento o aumento del carácter del bautismo, sino que obra ciertos rasgos de Cristo que faltan al bautizado no confirmado. Y lo mismo puede decirse del orden. Ya hemos explicado antes cuáles son los rasgos de Cristo impresos por la confirmación y el orden sobre los del bautismo. De la semejanza con Cristo, de la participación en la estructura esencial de Cristo y en su dignidad resultan la capacidad y el deber de participar en las actividades, a las que Cristo fué llamado en virtud de su ser divino-humano y que reflejan en el bautizado, confirmado y ordenado; es una participación en su oficio de pastor, en su oficio de sacerdote y en su oficio de maestro. Al estudiar el bautismo explicaremos esto más ampliamente. Cfr. también §§ 171 y 175.

Resumiendo podemos decir que el carácter sacramental es un *signum configurativum*, porque asemeja a Cristo; *signum distinctivum*, porque distingue a los bautizados de los no bautizados, a los confirmados de los no confirmados y a los ordenados de los no ordenados; *signum dispositivum*, porque capacita para el culto, y *signum obligativum* porque obliga al servicio de Dios.

4. Como la extremaunción sólo puede recibirse una vez en un mismo peligro de muerte y como el matrimonio es indisoluble, puede decirse que la semejanza a Cristo obrada por estos dos sacramentos participa en la estabilidad e indestructibilidad del carácter sacramental. Tal propiedad se llama *cuasi-carácter*.

5. La semejanza con Cristo simbolizada y obrada por los signos *externos vuelve a trascender a sí misma*; alude y apunta a la

participación en la vida de Cristo. La semejanza con Cristo es, a su vez, un signo: el *signo sacramental interno*. Del mismo modo que los rasgos de los padres que aparecen en el aspecto del hijo aluden a la igualdad de carácter, los rasgos de Cristo aparecidos en el hombre significan la vida de Cristo en él.

La semejanza con Cristo participa, por tanto, del simbolismo del signo externo. Juntos forman el *signo completo* del sacramento. El *signo interno* está en medio del signo externo y de la vida divina obrada por el sacramento; está en viva relación con ambos; es simbolizado y obrado por el signo externo y a su vez simboliza y obra la vida divina. San Agustín llama *sacramentum* al signo externo y *res sacramenti* a la vida divina obrada por él (la gracia interior sola). Según esa distinción la semejanza con Cristo que está entre ambos términos y que les une íntimamente puede llamarse *res et sacramentum*, y así ocurre en la antigua Escolástica del siglo XII.

El *modo y manera* en que la semejanza con Cristo obra la vida divina puede explicarse de dos maneras, lo mismo que la efectividad del signo externo: la semejanza con Cristo puede ser explicada como causa eficiente o como causa ejemplar de la vida divina. Pero ni el concepto de causa ejemplar ni el de causa eficiente pueden aclarar del todo el misterio de su efectividad. La semejanza con Cristo causa la participación en la vida de Cristo y es a la vez su ley estructural (*Gesaltgesetz*). Puede darse la situación anómala de que exista la semejanza con Cristo y de que se signifique la vida de Cristo, pero ésta no sea obrada (en los bautizados, confirmados y ordenados que reciben los sacramentos en estado de pecado mortal); entonces se imprimen los rasgos de Cristo pero no tienen fuerza iluminadora ni fuego interno (Cfr. § 198).

En la semejanza con Cristo se funda, pues, la participación en la vida de Cristo. En la imitación de la muerte y resurrección del Señor mediante la configuración con Cristo crucificado y resucitado está fundada la incorporación real a su muerte y resurrección y el hecho de que el que recibe los sacramentos se llena de la vida de Cristo.

Si se pretendiera explicar más concretamente la participación en la vida de Cristo habría que repetir todo lo antes dicho sobre la vida divina (Cfr. §§ 179-195). La vida divina allí descrita es obrada y concedida normalmente por los sacramentos.

V. *Participación sacramental en la muerte
y resurrección de Cristo*

Sobre la efectividad del signo interno—semejanza a Cristo—obrado por el externo surge un *difícil problema*. ¿En qué sentido la semejanza a la muerte y resurrección de Cristo, nacida en quien recibe los sacramentos, es participación en la muerte y resurrección de Cristo? Que existe esa participación está inequívocamente testificado en *Rom. 6*. Para que el hombre pueda participar en la muerte y resurrección de Cristo parece que tales sucesos *deben actualizarse* para quien recibe los sacramentos o que él deba retrotraerse hasta ser presente respecto a ellos. Según el concepto de imagen que encontramos en la teología griega parece ser muy claro que debe haber cierta contemporaneidad entre quien recibe los sacramentos de una parte y las obras salvíficas de Cristo por otra: la imagen es entendida como efluvio, como realidad. La imagen de la muerte de Cristo en los hombres sólo es comprensible, por tanto, si la muerte del Señor se hace presente al hombre, o si el hombre se hace presente a la muerte de Cristo. Pero incluso prescindiendo de ese concepto de imagen parece ser necesario suponer cierta presencialidad y actualización de las obras salvíficas de Cristo respecto al que recibe los sacramentos, ya que la Escritura habla de un sumergirse en la muerte de Cristo, lo que es más que una pura imitación.

Surge entonces la cuestión: ¿son la muerte y resurrección de Cristo, ocurridas sólo una vez, las que se actualizan para el que recibe el sacramento o es éste quien debe hacerse presente a la muerte y resurrección de Cristo? Según el principio de que lo superior es medida de lo inferior y de que lo inferior está al servicio de lo superior, podría a primera vista suponerse que quien recibe los sacramentos es sacado de su existencia mundana y hecho presente a la muerte y resurrección de Cristo. Tal supuesto parece no tener más dificultades que las que ofrezca el creer que el hombre es elevado hasta el modo celestial de existencia de Cristo y ensalzado sobre todo ser empírico (*Eph. 2, 6; Hebr. 12, 22, 24; cfr. Peterson, El libro de los ángeles, RIALP*). Sin embargo, tal hipótesis es insostenible, porque invalida el tiempo que transcurre entre la Ascensión de Cristo y su segunda venida.

La *teoría de los misterios* ha intentado aclarar este problema.

Existe, por una parte, el intento de Odo Casel y su escuela y el de F. Tr. Hahn y D. Bornkamp (Cfr. vol V).

1. La teoría de Casel puede resumirse así: los sacramentos contienen no sólo el efecto (*effectus*) de la Pasión y resurrección de Cristo, sino la obra salvadora misma, sobre todo la muerte en cruz. La muerte de Cristo, ocurrida de una vez para siempre en una determinada hora histórica e irrepetible, es representada simbólicamente en el culto (en los sacramentos, sobre todo en el Bautismo y Eucaristía), pero no en un símbolo vacío, sino en una imagen llena de la realidad misma. Los sacramentos no son un vacío recuerdo del suceso de la muerte de Cristo, ya pasado, sino, por lo pronto, una memoria llena de la realidad de la muerte. No es que actualicen la muerte en cruz, como una representación psíquica actualiza una muerte sangrienta en la memoria; no es una actualización cognoscitiva o racional, sino que es una actualización real de la obra salvadora. Pero la comparación con la representación psíquica de un suceso pasado puede acercarnos al sentido de lo que significa la teoría de los misterios. La representación de un suceso sangriento no es una representación sangrienta. La representación está determinada sólo objetivamente por el hecho o suceso representado, es decir, respecto al contenido. El modo de ser o suceder del hecho o cosa no se mezcla en el modo de ser o suceder propio de la representación. Tampoco la muerte de Cristo es actualizada en los sacramentos del mismo *modo* en que ocurrió el suceso histórico de la muerte en cruz. Tal actualización no es cruenta ni tiene transcurso histórico; es incruenta y no histórica. La actualización sacramental no es una representación de la Pasión en su transcurso histórico; tampoco es una representación dramática de los hechos pasados al estilo de un drama de la pasión. En la presencia y actualidad sacramental la muerte en cruz, ocurrida de una vez para siempre, vuelve a hacerse presente, pero no vuelve a realizarse. Sin embargo, no es actualizada sólo según su contenido o como si dijéramos en su resumen esencial espiritual, sino en cuanto acción y acontecimiento. Casel observa después que los Padres no hablan de una renovación, sino sólo de una re-presentación o de una memoria o de una imitación de la muerte en cruz. No se actualizan sólo los actos de amor o entrega que Cristo hizo al morir, sino la muerte misma, pero no en su transcurso histórico.

Es de decisiva importancia para entender la teoría de los mis-

terios la *distinción de los diversos modos de ser*: el histórico y el sacramental. Sin esta distinción la teoría de Casel es incomprensible. La muerte de Cristo es actualizada en los sacramentos en el modo de ser del misterio. ¿Qué es el misterio? En este contexto podemos decir que es una acción sagrada cultural en la que un hecho salvífico es actualizado en imágenes o signos bajo las condiciones del rito. Como los sacramentos actualizan la muerte de Cristo *in mysterio*, se habla de una presencia o actualidad de los misterios. La actualidad *in mysterio* de la muerte de Cristo no significa que la muerte sea sacada del pasado y traída hasta el presente; el ser *in mysterio* es supratemporal y suprahistórico. Así como el cuerpo de Cristo no se actualiza en la Eucaristía *tanquam in loco*, es decir, como que Cristo bajara del cielo para llegar al altar atravesando espacios intermedios (Cfr. *Tratado de la Eucaristía*), tampoco el hecho de la muerte en cruz se actualiza en los sacramentos temporalmente; es decir, como saltando a través de los siglos y ocurriendo en el momento en que se realiza el sacramento. En la explicación de la teoría de los misterios no tienen nada que ver las hipótesis sobre la esencia del tiempo. “La pasión no es repristinada históricamente—eso es imposible—, sino que sufre una re-presentación o actualización sacramental que, en cuanto sacramental, no ocurre en el tiempo” (Casel, *Mysteriengegenwart*, en “Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft” 8 (1928), 174).

Según Casel no es sólo la muerte de Cristo lo que se actualiza, sino toda su obra salvadora, ya que la muerte no es un suceso separado de la totalidad de la obra salvífica, sino un acontecimiento que está en viva relación con la vida total de Jesús. Mediante esa actualización la obra salvadora se hace accesible al hombre de tal manera que puede participar de ella y recibir así la vida.

Como *demonstración* de su teoría, Casel cita textos de la Escritura y de los Santos Padres y oraciones de la liturgia. El *texto eucarístico principal* es Romanos 6, 2-11: “Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de la muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no

sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo murió al pecado de una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús.” Como hemos visto arriba, este texto de la *Epístola a los Romanos*—y justamente el versículo más importante—es traducido por Schnackenburg de distinta manera: “Si realmente hemos crecido con Cristo por la igualdad con su muerte (al experimentar nosotros la muerte como El), también conseguiremos (y no sólo esto) la resurrección (unidos con Cristo) por esta igualdad, resucitando como El.” Cfr. vol. V, § 182.

Si esta última traducción es correcta, el texto no prueba la teoría de Casel. Pero hay que añadir que la traducción de Schnackenburg tiene muchas dificultades filológicas.

Casel aduce además una detenida *argumentación patristica*. Vamos a citar algunos de los más importantes y numerosos textos.

San Juan Crisóstomo dice en su *Comentario a la Epístola a los Hebreos*, capítulo 10 (*Sobre la Epístola a los Hebreos*, 10, *Homilía* 17, 63; PG 3, 131): “¿No hacemos sacrificios todos los días? Sacrificamos, por supuesto, pero en cuanto celebramos la memoria de su muerte, y este sacrificio es único, no muchos. ¿Por qué uno y no muchos? Porque fué realizado de una vez para siempre, como el que ocurrió en el *sancta sanctorum*. Este es “tipo” de aquél (sacrificio de Cristo) y el último (sacrificio) es *tipo* de nuestro sacrificio, pues nosotros hacemos siempre el mismo, no esta oveja de hoy y otra mañana, sino siempre lo mismo; por tanto, es una sola acción sacrificial. ¿Es que existen muchos Cristos por el hecho de que sea sacrificado en muchos lugares? De ninguna manera; en todas partes es el Cristo único en cuerpo, aquí en su totalidad y allí en su totalidad. Ahora bien, de la misma manera que es un solo cuerpo, aunque ofrecido en muchas partes, así es también única la acción sacrificial. Fué nuestro sumo sacerdote quien nos ofreció el sacrificio purificador; ése ofrecemos nosotros ahora: el entonces sacrificado, el inagotable. Se hace esto en memoria de lo ocurrido entonces. Pues dicho está: “Haced esto en memoria mía.” No celebramos un sacrificio distinto del hecho entonces por el Sumo Sacerdote, sino siempre el mismo, o mejor, hacemos memoria del sacrificio.” En la *Homilía* 82 sobre el Evangelio de San

Mateo (PG 57, 739-740) dice: "Judas permaneció él mismo, a pesar de haber participado de los misterios y, aunque comió de la abundante mesa, no sufrió cambio alguno... El señor... mediante los misterios recuerda a sus discípulos la inmolación y estando a la mesa habla de la Cruz..., "y mientras comían tomó el pan y lo partió". ¿Por qué celebró este misterio sólo entonces, en el tiempo de la Pascua? Y dió gracias, enseñándonos cómo debe celebrarse el misterio... (Además dice:) "Haced esto en memoria mía." ¿Ves cómo deroga y orilla los ritos judíos? El sentido es: así como vosotros celebráis aquélla (Pascua) en memoria de los hechos milagrosos de Egipto, celebrad ésta en memoria mía. Allí fué derramada la sangre para salvación de los primogénitos; mi sangre es derramada para perdón de los pecados." Con estas palabras el Señor quiso indicar a la vez que su pasión y muerte son un misterio y quiso así consolar de nuevo a sus discípulos. Moisés dijo: "Debéis recordar esto eternamente", y El dice: "en mi memoria, hasta que Yo venga"... Como en otro tiempo para los judíos, así unió aquí la memoria de la acción salvífica con el misterio, quitando así toda réplica a los herejes. Pues si preguntan: ¿cómo reconocer que Cristo fué sacrificado?, podemos hacerles callar, además de con otras cosas, con los misterios. Pues si Cristo no murió, ¿de qué es símbolo la celebración sagrada?

San León Magno dice en el segundo sermón de Navidad (*Sermón 22; PL 54, 193-194*): "Queridos, queremos regocijarnos en el Señor y alegrarnos con espiritual deleite; pues nos ha nacido el día de la nueva salvación, de la antigua preparación de la eterna felicidad. Con la vuelta del año ha sido re-presentado para nosotros el misterio de nuestra salvación, prometido desde el principio, cumplido al fin y que permanecerá sin fin. Debemos, tal como conviene, adorar el misterio divino con los corazones elevados al cielo; lo que fué celebrado mediante el gran regalo de Dios debe ser conmemorado con gran júbilo de la Iglesia."

Teodoro de Mopsuesta, que, según Casel, ofrece un testimonio expreso de la doctrina defendida por todos los Padres, dice en sus *Catequesis para los catecúmenos* (Casel, *Neue Zeugnisse fuer das Kultmysterium*, en "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 13 (1933), 111-113): "Como creemos firmemente que las cosas, que ya han sucedido, nos sucederán a nosotros, creemos que (las cosas que sucedieron en la resurrección de Cristo) también nos sucederán a nosotros. Por tanto, cumplimos el misterio inefable que contiene los signos incomprensibles de la economía de Nuestro

Señor Jesucristo, ya que creemos que las cosas contenidas en él nos ocurrirán a nosotros. Para nosotros es evidente en realidad que, según las palabras del Apóstol, cuando cumplimos el Bautismo o la Eucaristía lo hacemos en memoria de la muerte y resurrección de Cristo, con el fin de que la esperanza de la resurrección se afiance en nosotros. Sobre la resurrección dice (El Apóstol): “cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte..., para que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva” (*Rom. 6, 3-4*). Este texto dice claramente que hemos sido bautizados para imitar en nosotros mismos la muerte y resurrección del Señor y para que, mediante la memoria de los hechos sucedidos, se afiance nuestra fe en las cosas que han de ocurrir en el futuro. Respecto a la comunión del santo sacramento dijo: “Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga” (*I Cor. 11, 26*). También dijo Nuestro Señor: “Tomad y comed; éste es mi cuerpo.” Y tomando el cáliz y dando gracias, se lo dió, diciendo: “Bebed de él todos, que ésta es mi sangre, del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados” (*Mt. 26, 26; I Cor. 11, 24*). De todo esto se deduce evidentemente que tanto el culto (la misa) como la comunión se hacen en memoria de la muerte y resurrección de Cristo, que nos incitan a esperar que todos nosotros hagamos comunidad con El. Nosotros realizamos de modo sacramental los sucesos que ocurrieron a Cristo Nuestro Señor con el fin de que, tal como se nos significa mediante esas cosas, nuestra comunidad con El corrobore nuestra esperanza. Será, por tanto, útil que os exponga el fundamento de todos estos misterios y signos.” “Nos acercamos al misterio, porque en él cumplimos los símbolos de la liberación de aquella angustia, de que fuimos salvados contra toda esperanza, y, por tanto, cumplimos los símbolos de la participación en todos los nuevos y grandes favores que tienen su fuente en Cristo nuestro Señor.” “Porque Cristo, nuestro Señor, negó con su propia resurrección el poder de la muerte, dice el Apóstol: “cuantos de entre nosotros fuimos bautizados en Jesucristo, en su muerte fuimos bautizados”, que es lo mismo que si dijera: sabemos que hace ya mucho tiempo que la muerte fué negada por nuestro Señor Jesucristo y nos acercamos a él (al bautismo) y somos bautizados con esa fe porque deseamos así participar de su muerte con la esperanza de participar también en la resurrección de entre los muertos por el ca-

mino por el que El mismo resucitó. Esta es la razón de que yo recibiera la muerte de nuestro Señor Jesucristo cuando sumergí mi cabeza en el bautismo y deseara recibir su sepultura, y por eso creo firmemente en la resurrección de nuestro Señor; y cuando saqué la cabeza del agua pienso que ya hace mucho tiempo que fuí resucitado simbólicamente (es decir, que viví en mí simbólicamente la resurrección de Cristo ocurrida ya hace mucho tiempo). Como todo esto ocurre en símbolos y signos, para indicar que no recibimos signos vacíos de contenidos, sino realidades en las que creemos y las que deseamos ardientemente, dice el Apóstol: “Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de muerte, también lo seremos por la de su resurrección” (*Rom.* 6, 5). Al mentar el futuro corrobora el suceso presente con la realidad venidera y con la grandeza de la realidad futura indica y demuestra la credibilidad de la grandeza de sus símbolos; y el símbolo de éstas (es decir, de las realidades futuras) es el bautismo. El efecto del Espíritu Santo es el que tú recibas el bautismo con la esperanza de las cosas futuras y te acerques al don del bautismo con la intención de morir y resucitar con Cristo, como que hubieras sido dado otra vez a luz a una vida nueva; y así, después que hayas sido admitido a participar de las realidades mediante esos símbolos, cumplirás el símbolo de ese verdadero nacimiento segundo. Si dices que la grandeza de los símbolos y signos está en el agua visible, sería una cosa sin sentido, porque esto ha ocurrido ya antes. Pero como ese segundo nacimiento que ahora has recibido sacramentalmente, como símbolo de una prenda, ha sido realizado por virtud del Espíritu Santo, el misterio realizado es grande y abundante; digna de fe es la fuerza del símbolo, que nos concederá, sin duda, participar de los beneficios futuros.”

Pascasio Radberto († 860) dice en su explicación del Evangelio de San Mateo (XII, 26; *PL* 120, 892-894): “Por eso es del todo semejante a los sacramentos divinos, instituídos para salvación del género humano y celebrados místicamente todos los días en este misterio, tal como fueron confiados a los Apóstoles. Y por eso esta Pascua se celebró en el cenáculo (es decir, en el piso superior); pues quien no sube a lo alto no entiende que comen y beben la sangre derramada para perdón de los pecados y sin embargo permanece completa en su totalidad. “Bebed—dijo—, pues esta es mi sangre, que es derramada por muchos para salvación de los pecados.”

Si ya fué derramada, ¿cómo es ahora de nuevo derramada?

Y si la carne fué comida, ¿cómo sigue estando completa y es comida? Allí hay algo, por tanto, que se bebe y se come diariamente; lo que una vez fué inmolado es inmolado todavía hoy; pero no se inmola lo que vive. Por tanto, es bebida y derramada para perdón de los pecados. Si preguntas cómo puede ser derramada una cosa, permaneciendo lo derramado—intentaré también entender cómo el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones y sin embargo sigue siendo; tal vez caigas entonces en la cuenta de que es inefable lo que el Espíritu Santo hace... Los Apóstoles nos han transmitido la misma mesa de la que ellos comieron y bebieron entonces. Por eso debe meditar el espíritu creyente qué diferencia hay entre aquella pascua típica, en la que el cordero fué inmolado y comido en el mismo banquete, y ésta que es continuamente celebrada con pan y vino según el orden de Melquisedec... Si este misterio no contiene más que una imagen del cuerpo y sangre de Cristo y si no es lo que El dijo, ¿para qué necesitaba repetir una acción (es decir, instituir un nuevo rito) si todo esto estaba ya simbolizado en el cordero? Y observa que se dice “bendijo y partió”. En esta bendición y repartición se realiza una nueva creación, de forma que en memoria de la muerte de Cristo el pan ofrecido en la fe será llamado verdaderamente su carne... Por eso manda el Apóstol: “cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga”. “Hasta que venga” se dice; no la muerte que se anuncia en esta inmolación, sino hasta que Cristo venga al Juicio; entonces ya no había más sacramentos místicos en la fe, sino que la verdad misma, celebrada ahora ocultamente en el misterio, se abrirá más clara que la luz y todo lo que ahora recibimos en el misterio se convertirá en gozo manifiesto y público. Por lo que Cristo dice a los suyos: “Muchas cosas os he mostrado de parte de mi Padre” (Io. 10, 32). Pues lo que tenían la carne y la sangre de Cristo una vez en la Pasión, eso mismo tiene ahora este misterio en memoria de la muerte de Cristo: en el sacramento hay a la vez la carne y sangre de Cristo, con lo que el hombre, miembro de Cristo, se alimenta y la sangre es derramada en perdón de los pecados actuales, sin los que no vive ningún justo. Esta es la sangre de la Nueva Alianza... porque es la sangre del propio Cristo, con la que El entró una vez en el santuario, ofreciéndose una vez al Padre. El, que diariamente es ofrecido en este misterio, para que nosotros, que pecamos todos los días, vivamos sin pecado. ¿Cómo podría hablarse de sacrificio si Cristo no fuera inmolado

en él (en el sacramento)? No se habla de inmolación en el sentido propio de la palabra si no ocurre la "mactatio" del animal sacrificado. Sin embargo, de este pan y vino dice el sacerdote con razón que lo inmola, porque en él Cristo Dios (se ofrece) al Padre como sacrificio por nuestros pecados o se convierte en nuestro manjar salvador o, por decirlo así, en animal de sacrificio."

Finalmente Casel invoca la *Liturgia*. Las liturgias de Oriente y Occidente testifican, según él, que el misterio de la salvación ocurrido en hechos históricos, pero que penetra en la esfera de lo suprahistórico, es actualizado bajo los velos de los símbolos sacramentales. Casel ve sobre todo ese testimonio en los usos múltiples y repetidos de las palabras *unde et memores*, etc. Según él no deben ser entendidas sólo subjetivamente, sino que tienen además significado objetivo: la Iglesia dice en ellas no sólo que recuerda la obra de la salvación, sino que celebra la nueva obra. Sobre la exposición de la teoría de Casel puede consultarse: G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937; íd., *Der Wesensaufbau der Mysteriums*, 1938; V. Warnach, *Zum Problem des Mysteriengegenwart*, en "Liturgisches Leben" 5 (1938), 9-39. Cfr. las numerosas obras de Casel en el índice bibliográfico.

2. El *segundo* intento de solución afirma que no es la obra salvadora de Cristo lo que se actualiza para el hombre que vive aquí y ahora, sino que es el hombre mismo quien es sustraído misteriosamente al tiempo y hecho presente a los sucesos pasados, de forma que entre él y la obra salvífica de Cristo haya contemporaneidad.

3. Respecto a la *valoración* de ambas teorías del misterio podemos decir que ponen en claro la relación viviente de los sacramentos con Cristo y con su obra salvífica. Frente a ellos la objeción de que los sacramentos son signos reales no tiene punto de apoyo. Presentan clarísimamente los sacramentos como caminos que conducen al encuentro personal con Cristo. Subrayan sobre todo la historicidad de la obra salvífica de Cristo, es decir, su unicidad y su irrepetibilidad, con lo que se traza una línea clara de separación entre el cristianismo y los mitos; al mito corresponde la categoría de la repetición—porque en él es simbolizado el ritmo de la naturaleza que se repite continua y circularmente—, pero tal categoría no es cristiana; el cristianismo tiene una ley distinta: la obra salvífica de Cristo repercute en el cristiano y es re-presen-

tada por él. El concepto de *re-presentación* es, pues, una ayuda para explicar la relación de los cristianos con la obra salvífica de Cristo. Los signos sacramentales tienen, por tanto—lo mismo que la palabra de la predicación de la Iglesia—, no una función repetidora, sino una función re-presentativa. Esto es la expresión—en un ámbito parcial—de la misión de la Iglesia, ya que la Iglesia tiene una función representativa, por cuanto mediante la palabra y el sacramento actualiza la obra salvífica de Cristo para cualquier tiempo dentro del eón que comprende desde la ascensión hasta la segunda venida. Si la palabra re-petición se usa en su primitivo sentido expresa también y más apropiadamente lo que ocurre en los sacramentos; en ese sentido significa que lo pasado es sacado y rebuscado del pasado de forma que se hace presente. (Cfr. Michael Schmaus, *Beharrung und Fortschritt im Christentum*, 1951.)

Ya en particular, sobre la teoría de Casel podemos decir que el método usado por los defensores de la teoría para lograr sus resultados es intachable, ya que son consultados la Escritura, los Padres y la Liturgia según el auténtico método teológico. Si la teoría de los misterios se demuestra con la Escritura y los Padres, nada importa que sea difícil de entender. Las objeciones que pueden hacerse contra ella desde la metafísica aristotélica no la invalidan en caso de que sea teológicamente demostrable. Desde esa metafísica podría objetarse que un suceso pasado no perdura más que en sus efectos, pero no en su carácter de suceso. Lo pasado es pasado. Pero en esta objeción se pasa por alto que no afecta a la última posición de la teoría de los misterios y ni siquiera tiene que ver con ella. Es cierto que la teoría de los misterios supone diversos modos de realización en un suceso: el histórico y el místico. Tal supuesto no implica en esencia más dificultades de las que pueda implicar la fe en los distintos modos de ser del cuerpo de Cristo (histórico, celestial, sacramental). El pensamiento, guiado por sus solas fuerzas naturales, no hubiera podido descubrir tales modos de ser; tampoco es capaz de entender los modos sacramentales y celestiales después de haber sido revelados; a pesar de todo, no puede dudarse de su realidad. El pensamiento natural no es medida para la comprensión de la revelación sobrenatural, sino viceversa: la revelación es medida para la razón humana. Además, aunque la actualización de un suceso pasado—no puramente en sus efectos, sino en su carácter de suceso—no puede ser incluida en las formas de ser reconocidas por el pensamiento aristotélico, tal actualización no es del todo extraña al pensamiento de Platón.

Aristóteles pretende determinar la relación actual de las cosas mediante los conceptos de “causa” y “efecto”; Platón usa, en cambio, preferentemente los conceptos de “modelo” e “imitación”. En la antigüedad, cuando impera el pensamiento platonizante se entiende por “imagen” no el puro reflejo en cuanto imitación, sino en cuanto irradiación, aparición o manifestación del modelo. Lo imitado se hace así presente en la imagen o copia; está de tal manera representado en ella, que se puede ver y tocar. Los sacramentos se explican y entienden mejor como imitaciones, representaciones o manifestaciones de la obra salvífica de Cristo que con ayuda de las categorías aristotélicas. Por tanto, esa afirmación, que eventualmente se ha hecho, de que la teoría de los misterios es contraria al pensamiento, no sólo chocaría con el principio dicho de que no es el pensamiento medida de la revelación, sino viceversa, sino que además no admitiría como válidos los modos de pensar no aristotélicos dentro del ámbito puramente natural.

Aunque la razón natural no pueda objetar nada concluyente contra la teoría de los misterios, cabe preguntar si las *fuentes mismas de la Revelación*—lo único decisivo en este caso—demuestran esa teoría. En primer lugar, por lo que respecta a la Escritura, es cierto que testifica que los sacramentos conceden la participación en la obra salvífica de Cristo. Pero no dice inmediatamente que esa participación suponga la actualización de la obra salvadora; eso es, más bien, una consecuencia deducida por los defensores de la teoría de los misterios; por tanto, no es tan segura como lo testificado inmediatamente en la Revelación. Puede plantearse el problema de si no es posible la participación en la muerte de Cristo sin esa actualización; en sentido estricto parece ser necesaria bajo el supuesto del concepto aristotélico de tiempo. La teoría de Casel, según esto, a pesar de su fundamentación no aristotélica, estaría en definitiva fundada en el concepto aristotélico de tiempo. Aunque dice que tal concepto es unilateral y exagerado, en una dialéctica monovalente surge contra la teoría de Casel la dificultad antes dicha de que lo pasado no puede ser actualizado ya.

Por lo que respecta a la *doctrina de los Padres* hay que decir, sin duda, que acentúan decididamente la afirmación de que en los sacramentos ocurre una imitación de la obra salvífica. Surge la cuestión de si tal imitación debe entenderse platónica o aristotélicamente. Como la actitud fundamental de la mayoría de los Santos Padres es platónica, hay que suponer *a priori* que también en este problema son platónicos, es decir, que piensan según los con-

ceptos de modelo—imitación—y no según los de causa—efecto. Las expresiones “inmolación”, “actualización”, “memoria” confirman tal supuesto. Sin embargo, los textos patrísticos aducidos hasta ahora no podrían bastar para un juicio definitivo; no obligan, por lo general, a la interpretación dada por los defensores de la teoría de los misterios. Tampoco se les fuerza cuando son aducidos como puros testimonios de que en el símbolo sacramental la obra salvífica es representada objetivamente como memoria sacramental, sin que el pasado sea actualizado en él y de que en quien recibe un sacramento nace así una semejanza con Cristo crucificado y resucitado, semejanza que, por su parte, es el fundamento y ley configuradora de la participación en la obra de Cristo. Sólo será posible un juicio definitivo cuando se estudie más en concreto la doctrina de los Padres en particular. Tal vez pueda decirse que la doctrina patrística apunta en la dirección de la teoría de los misterios por cuanto los Padres ven en los sacramentos una imitación o memoria de la obra salvífica, plenas de realidad. Sin embargo, es un problema saber cómo deben entenderse tales “memorias”. La teología de los misterios identifica demasiado pronto y sin la discreción crítica necesaria la doctrina patrística del carácter conmemorativo de los sacramentos con su teoría de la actualización de la muerte de Cristo en los sacramentos. Hay que distinguir entre el hecho del carácter conmemorativo de los sacramentos y el modo de esa conmemoración o memoria, es decir, el modo de actualización de lo pasado. Al estudiar la Eucaristía veremos que hay un modo de actualización o presencialización distinto del que defiende Casel.

Los Padres testifican la semejanza con la obra salvadora casi sólo refiriéndose al Bautismo y Eucaristía. Pero como éstos son los sacramentos “superiores”, puede decirse que los demás sacramentos están íntimamente estructurados como estos dos. No puede pasarse por alto la diferencia entre el sacramento de la Eucaristía y los demás; en la Eucaristía están sacramentalmente presentes el cuerpo y sangre de Cristo. El carácter conmemorativo tiene, pues, en la Eucaristía una especial cualidad e intensidad.

Söhngen da un giro importante a la teoría de los misterios de Casel. Según él, la obra salvífica es actualizada mediante los sacramentos, en cuanto que causan en los hombres y en la Iglesia una semejanza con el Señor crucificado y glorificado y con su obra salvadora. Esta semejanza consiste en la eficacia sacramental y con ella; es, por tanto, un efecto según la imitación o conforma-

ción, pero de forma que esa semejanza es la ley configuradora del efecto.

Por lo que respecta a la segunda forma de la teoría de los misterios, defendida por W. Tr. Hahn, hay que decir que no hace justicia a la historicidad del hombre que participa de la muerte salvadora de Cristo.

V. Warnach intenta la siguiente interpretación: la semejanza con la muerte de Cristo, obrada en los sacramentos, nos hace accesible la muerte del Señor. Es el puente tendido hacia la salvación de Cristo realizada en la historia y de una vez para siempre. En el "hoy" del misterio la salvación es actualizada de modo supratemporal: no como un acto que perdura temporalmente, sino de modo pneumático. Ahora bien, mediante la realización del sacramento ocurre en nosotros un cambio: somos incorporados al misterio de la vida y muerte de Cristo al ser configurados según la muerte de Cristo. Somos sacados de nuestra existencia mundana y logramos parte en la muerte y gloria del Señor. Ni la obra de la salvación es sacada del pasado y puesta en el presente, ni nosotros somos retrotraídos hasta el pasado, sino que somos, más bien, introducidos en el misterio supratemporalmente dado, que se manifiesta en los signos simbólicos de los sacramentos al realizar con fe el símbolo del culto. (Cfr. V. Warnach, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, en "Liturgisches Leben" 5 (1938), 9-39.)

Un tercer intento de explicación queda expuesto en el vol. V. Sin esquivar la dificultad que supone conciliar la actualización de la obra salvífica de Cristo y su carácter de unicidad e irrepetibilidad, podría intentarse la siguiente solución: el hombre que cree en Cristo está en primer lugar unido no al suceder de Cristo, sino a la figura de Cristo glorificado. Pero el Cristo glorificado está caracterizado por su muerte y resurrección, que no son para El un puro pasado, sino presente vivo. Quien entra, pues, en comunión con Cristo entra en relación con los hechos salvadores que caracterizan a Cristo glorificado: es captado por la fuerza y virtud de la muerte y resurrección de Cristo.

Esta explicación evita las dificultades de la teoría de Casel a muy alto precio: no puede explicar del todo cómo el cristiano puede participar realmente en las obras salvíficas pasadas. Sobre todo intento de solución y explicación es seguro que en el sacramento se celebra una conmemoración o memoria objetiva de la obra salvadora. La Eucaristía es distinta de los demás sacramentos, porque ella y sólo ella es una memoria de la muerte de Cristo

en cuanto sacrificio y por eso es ella misma un sacrificio. Los demás sacramentos representan la muerte de Cristo en otros aspectos y por eso no son sacrificios. Son memoria objetiva, en cuanto manifiestan la muerte de Cristo en el símbolo sacramental bajo un determinado aspecto, por ejemplo, en cuanto paso de la existencia perecedera a la inmortal. La salvación ocurrida una sola vez se hace eficaz en el símbolo y, por tanto, es representada objetivamente en él. Cfr. *Tratado de la Eucaristía*.

Para terminar podemos decir que este problema está inmerso en la oscuridad de lo que llamamos tiempo e historia; esa oscuridad se hace más espesa en esta cuestión porque no se trata de historia profana, sino de historia sagrada; por tanto, del misterio del Dios eterno en el misterio del tiempo variable. El sacramento es algo medio y mediador, ya que no sólo toca, sino que subraya y acentúa la unicidad del hecho histórico y, sin embargo, hace presente a cualquier tiempo lo ocurrido una sola vez.

VI. La gracia "sacramental"

Otra cuestión todavía: ¿obran los distintos sacramentos distintos modos de vida divina, del mismo modo que obran distintos modos de semejanza a Cristo? Debemos contestar afirmativamente, ya que la semejanza a Cristo es la ley configuradora de la vida divina obrada por el sacramento. Si esta vida no tuviera distinta "coloración" en cada sacramento no se podría explicar por qué Cristo instituyó sacramentos distintos.

1. En la *teología medieval* se decía que los sacramentos obraban la gracia santificante y una *gracia sacramental* especial (que no debe confundirse con el carácter sacramental estudiado en el capítulo anterior). En la *teología de los Padres de la Iglesia* no encontramos tal distinción, ya que por regla general no se estudiaba la concesión de la vida divina fuera de los sacramentos. La división escolástica está justificada y es imprescindible, ya que se da la gracia también fuera de los sacramentos; pero tiene el gran peligro de considerar la gracia "sacramental" como un apéndice inesencial, difícilmente inteligible y en resumidas cuentas superfluo. En realidad, según la opinión de los teólogos medievales, la gracia santificante obrada por los sacramentos no es más que la gracia santificante con una coloración especial, por así decirlo. *Gracia san-*

tificante y gracia "sacramental" coinciden, según eso. La coloración o matiz está determinada por la especie de semejanza con Cristo, propia de cada sacramento.

La gracia santificante, que, como antes hemos dicho, consiste en que la luz y lumbre de Dios llenan el yo humano, es determinada, por ejemplo, en el bautismo por el hecho de que en él se imprimen los rasgos de Cristo crucificado y resucitado y en el penitente por el hecho de que de él irradian los rasgos de Cristo sometién dose a la justicia divina en el sacrificio de la Cruz y expiando así los pecados.

2. *A esto hay que añadir todavía otra cosa:* como antes hemos visto, la gracia santificante es comunidad de ser y vida con Cristo. Según eso tiende a realizarse en *obras*. Esa tendencia a la acción está también como coloreada por la respectiva semejanza con Cristo. Así, por ejemplo, la vida divina concedida en la confirmación impulsa a dar testimonio a favor de Cristo y la concedida en la penitencia impulsa a un oponerse a los pecados tantas veces negados en ese mismo sacramento. En la gracia santificante concedida en cada sacramento surge, por tanto, un impulso hacia un determinado obrar.

Como hemos visto antes, también el que vive en gracia necesita para su acción la gracia divina actual. Según eso, la ordenación a una determinada acción incluye en sí la ordenación a la gracia *actual*, sin la cual es imposible toda acción en que deba cumplirse y manifestarse la elevación sobrenatural del hombre. Puede decirse, pues, que los sacramentos conceden la gracia santificante respectiva con la perfección que abarca la ordenación a la gracia actual necesaria para la realización de la vida divina.

Algunos teólogos hablan de un *derecho* a la gracia, en vez de llamarlo *ordenación*. No puede entenderse la palabra "derecho" como que el hombre pudiera hacer valer una exigencia frente a Dios; eso es imposible para una criatura. Hay que entenderlo más bien de la manera siguiente: Dios mismo es quien obra la gracia santificante con la perfección significada por cada sacramento; El es quien la ordena a una gracia actual determinada; El es quien cumple esa ordenación de la gracia santificante a la actual al conceder ésta. El es, pues, quien cumple su propia obra. El hombre cuando invoca su "derecho" a la gracia actual no puede hacer más que rezar para que Dios cumpla su propia obra. En

este sentido el matrimonio concede el “derecho” a las gracias actuales necesarias para la vida matrimonial cristiana y el orden concede el “derecho” a las gracias actuales para la vida sacerdotal.