

# SACRAMENTO

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

## I. *Sagrada Escritura*

1. *El camino bíblico de la salvación.* El cristianismo espera la → salvación para el hombre necesitado de ella no de la autorredención de éste, sino únicamente de Dios, del que todo proviene y para el cual hemos sido creados

(1 Cor 8,6; → redención). Dios es el único Salvador y Vivificador (Col 2, 12s; Ef 2,5). A la *μετάνοια*, la → conversión y transformación del hombre (Hch 2,38), que aparece al comienzo de la → predicación de Jesús (Mc 1, 15), Dios responde con su santificación, comienzo y garantía de la → participación en la *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (1 Cor 1,8s; → reino de Dios). Como «medio» o camino para conseguir esa salvación, como «acción salvadora», Marcos menciona (16,16), *junto a la → fe, el → bautismo*. De manera semejante, Pablo presenta en Gál 3,26s la filiación divina como fundada en la fe y el bautismo. El bautismo sin fe en Cristo es impensable para la Iglesia primitiva (Hch 16,31; Jn 1,13); asimismo, la fe del individuo anhela el bautismo como su → confesión externa (Rom 10,9; 1 Cor 1,13), aspira a ser recibida en la comunidad (Hch 2,41) y a participar en el acontecimiento sacramental de la salvación (Rom 6,1-11). La fe y el bautismo se relacionan entre sí complementariamente, como modos distintos, pero no separados de la apropiación personal de la salvación. El NT no llega más lejos en su reflexión. De 1 Cor 10,1-4 se deduce que se puede subsumir *el bautismo y la cena del Señor* bajo la idea común de una acción que opera la salvación. En ese pasaje se cita a ambos juntos por vez primera, contraponiéndolos conjuntamente al comportamiento ético del cristiano. El contexto, que habla de la participación en los banquetes paganos de los sacrificios a los ídolos, sólo exige de suyo la mención de la cena del Señor. El hecho de que Pablo mencione también el bautismo revela que la solidaridad de ambos «medios de salvación» resultaba tan obvia que se le impuso inmediatamente la mención del bautismo por razón de la compacta conexión de la argumentación. No se nos dice, sin embargo, cuál es el elemento común a ambos; esto podemos y tenemos que deducirlo de las afirmaciones concretas hechas a propósito del bautismo (Rom 6,1-11) y de la → eucaristía (1 Cor 10,16s; 11,23-29).

La *teología* entiende por sacramentos unos signos eficaces de la salvación, instituidos por Cristo y por él confiados a la → Iglesia. La revelación bíblica conoce ciertamente tales signos en cuanto al contenido, pero de los escritos de la Biblia no podemos obtener un concepto general que sea común y limitado a ellos. Ya el AT conoce varios signos de este tipo; se refieren a una intervención de Yahvé en la historia de su pueblo y sirven, en su reproducción cultural (→ culto), para adorar a Dios, para anunciar la fe en la elección y la → promesa y para manifestar la gracia divina concedida a → Israel. Así, Yahvé exige la *circuncisión* para todas las generaciones futuras (Gn 17, 10ss), como signo de su → alianza con Abrahán. El *banquete pascual* (Ex 12,1-20), instituido para redimir a los hebreos de la esclavitud de Egipto y orientado hacia la tierra prometida (Ex 12,25), es la celebración conmemorativa de esa acción salvífica de Dios y se festeja en expectación del Mesías y de la redención futura. Afirmaciones parecidas pueden hacerse a propósito de la mayor parte de las festividades y sacrificios litúrgicos de Israel.

2. Los sacramentos de la *nueva alianza* muestran claros paralelismos con los signos de salvación del AT: Pablo habla de un bautismo en Moisés (1 Cor 10,2) bajo la nube en forma de columna y en el paso del Mar Rojo (Ex 13,

21; 14,22); la eucaristía es comparada con la comida del maná (Ex 16,4; 1 Cor 10,3; Jn 6,49) y situada en el marco del banquete pascual (Mc 14, 22-25 par.); el → sacerdocio resultaría difícilmente pensable sin el modelo de Aarón (Ex 28). Sin embargo, las diferencias son mayores que las coincidencias.

*Sacramento y religiones místicas.* Basándose en esta observación, la «escuela de la historia de las religiones» intentó, a comienzos de nuestro siglo, dentro de la exégesis, deducir los sacramentos cristianos, a través del término *μυστήριον*, de las religiones místicas helenísticas (Heitmüller, Reitzenstein). Pero la palabra *μυστήριον* no tiene jamás en Pablo ningún tipo de relaciones con los cultos místicos, sino que significa el plan salvífico de Dios —plan oculto de suyo—, que Dios revela y comunica a los escogidos (→ misterio). *Μυστήριον* significa el acontecimiento histórico redentor de la encarnación, muerte en la cruz y glorificación de Cristo, acontecimiento que fue preparado y llevado a cabo en la esfera divina. Únicamente los Padres griegos llaman a los sacramentos *μυστήριον*, habiendo tomado también, con la palabra, algunos elementos propios de las religiones místicas, como lo ha puesto bien en claro la «teología de los misterios». Los *misterios* (desde el siglo VII a. C. al siglo IV d. C.) son solemnidades litúrgicas en las cuales la historia de una divinidad se representa mediante acciones simbólicas sagradas ante un círculo de iniciados, con el fin de comunicar a éstos, por su participación en la muerte y la resurrección del dios, la salvación y la fuerza vital divina. Mediante signos que operan de manera mágica y que deben desencadenar y transferir mecánicamente por sí mismos fuerzas sobrenaturales, el iniciado se sumerge en un estado de visión extática, en el cual se le comunica la certeza de su salvación futura.

3. Partiendo de los misterios helenísticos, *la teología de los misterios* de *Odo Casel* —aquí hacemos un resumen simplificado de esta teoría— ve en la presencia misteriosa de la realización cultural sacramental una actualización real del acontecimiento salvífico global de la muerte y → resurrección de Cristo. De un modo sacramental, este acontecimiento es simultáneo con la → justificación y santificación sacramentales del hombre celebradas aquí y ahora. La irrepetibilidad histórica de la muerte salvadora de Cristo queda en esta teoría un tanto relativizada, ya que una actualización solamente efectiva (es decir, en cuanto a sus efectos) y conmemorativa no haría justicia a la significación teológica del culto cristiano; por lo cual es preciso aceptar una presencia real cultural. En los misterios se hacía auténticamente real, en una repetición cultural, el destino mitológico y suprahistórico de los dioses. Parece que no es posible demostrar que tales ideas se diesen (ya) en Pablo, pero sí muy poco después de él. *Su delimitación frente a los cultos místicos* es muy clara: el acontecimiento salvífico histórico se contrapone al → mito ahistórico; los dioses intercambiables, al Mediador único de la salvación, Cristo (→ mediador; → Jesucristo); la deificación del iniciado es esencialmente distinta de la incorporación del cristiano al cuerpo de Cristo; la forma mágica de operar se diferencia de la exigencia de la fe. De un lado tenemos excesos

morales; de otro, un imperativo rigurosamente moral (→ moralidad). La mística extática individualista se compagina muy difícilmente con la austera referencia a la Iglesia; y el simbolismo pomposo y prolífico (→ símbolo), así como los signos que se bastan a sí mismos, no se compadecen con la palabra de fe que explica necesariamente los pocos signos sacramentales. A la ocultación rigurosa del culto misterioso se opone el carácter público de la liturgia cristiana, y a la experiencia actual de la gracia por el iniciado, la orientación escatológica de los sacramentos cristianos. Para comprender la concepción neotestamentaria del sacramento dependemos, pues, en gran medida de las ideas que se dan dentro de la Biblia misma.

4. *Teología paulina del sacramento.* Las consideraciones de 1 Cor 1,22, que hacen posible subsumir los signos neotestamentarios de salvación bajo una idea más amplia, permiten sacar prudentemente algunas otras conclusiones. Las *contraposiciones tipológicas* entre el paso del Mar Rojo y el bautismo, la lluvia del maná y la cena del Señor (1 Cor 10,6.11), se encuentran en la misma línea que las anticipaciones del futuro contenidas en la historia de la salvación, como Rom 5,14s (paralelismo Adán-Cristo), Gál 4,21-31 (los hijos libres y los hijos esclavos de Abrahán) y 2 Cor 3,7-18 (las revelaciones hechas a Moisés y a los → apóstoles). En contraste con la relación modelo-copia, en el sentido platónico (→ imagen; → platonismo y neoplatonismo), lo que se subraya en Pablo es precisamente el «antitipo», que supera esencialmente al «tipo» veterotestamentario y representa la realidad auténticamente decisiva. No se trata tampoco de los objetos espirituales, del agua y el maná, sino del acontecimiento, el paso y la comida. Sin embargo, ya aquí aparece claro cómo, por detrás y por encima de este acontecimiento, resplandecen Moisés (10,2) y Cristo (10,4c) como los auténticos mediadores de la salvación. A diferencia de la redención que se daba en los misterios, la cual actuaba mágicamente, a base de fuerzas y de poderes indeterminados, la figura de Cristo ocupa el centro del acontecimiento de la salvación cristiana (1 Cor 10,4c).

En el bautismo y en la eucaristía, el hombre es introducido, en virtud del Espíritu divino (→ Espíritu Santo, I; 1 Cor 6,11; 10,3s; 12,13), en la *comunión con Cristo*, que Pablo describe como fruto de la reproducción y co-realización del acontecimiento por el que pasó Jesucristo mismo en la muerte y la resurrección (Rom 6,3-5). Ciertas ideas semíticas y veterotestamentarias permiten al Apóstol hablar de esta co-realización del acontecimiento salvador: el antepasado (Adán, Abrahán) personificaba, en su obrar de salvación o de condenación, a todas las generaciones que habían de venir y actuaba en representación suya. Cuando Adán pecó, sus descendientes estaban incluidos en él y pecaron ya entonces con él, encontrándose ahora, por tanto, bajo la maldición de su → pecado. Al concertar la alianza con Yahvé, Abrahán incluía ya en sí a Israel entero, creía en representación suya y recibió la promesa para sí y para su descendencia (Gn 17,8). Pablo recoge ahora este modo de pensar y añade al tipo de Adán el antitipo de Cristo, formando así el llamado paralelismo Adán-Cristo (1 Cor 15,22; Rom 5,12-21), que se

convierte en la clave de toda su doctrina sobre la salvación y la justificación y, por ello, también de su concepción del sacramento: de igual manera que en el antiguo padre Adán murieron todos los hombres, así ahora alcanzan todos la vida en el que es la primicia y el primer padre de una nueva humanidad: Cristo (cf. 2 Cor 5,14). El pensamiento nacional y el dilatado pensamiento histórico de Israel permiten al Apóstol ignorar en gran medida, de manera dialéctica, limitaciones históricas y personales, sin nivelar por ello las decisivas categorías histórico-salvíficas de la sucesión temporal y de la individualidad (→ historia de la salvación, I). El único acontecimiento salvífico importante tiene lugar para Israel en sus padres; Israel se hallaba presente entonces (así, un texto del ritual de Pascua hace hablar a los participantes como si hubieran asistido a la salida de Egipto y fuesen idénticos con sus padres). Con respecto a la idea paulina del acontecimiento salvador que se da en el bautismo y en la cena del Señor, esto significa que, en el acontecimiento histórico de salvación que tuvo lugar bajo Poncio Pilato y que aconteció de una vez por todas en Jesús de Nazaret (1 Pe 3,18; Heb 9,11; 10,14), todas las generaciones cristianas venideras han co-experimentado en Cristo ese acontecimiento. En el bautismo y en la cena se comunica ahora (en sus efectos) a cada individuo ese acontecimiento de salvación y se le vuelve a actualizar constantemente.

No es posible decidir de manera clara si, dado este modo semítico de pensar acerca de las denominadas *personas* y figuras *representativas* y *corporativas*, que representan realmente a muchos en uno (2 Cor 5,14s), Pablo añade a esto motivos del mito gnóstico el hombre primigenio redentor, en el cual desempeña un gran papel la idea del *σῶμα*-cuerpo (Käsemann). Sin embargo, únicamente si se tienen en cuenta tales perspectivas sincretistas adquieren toda su fuerza plástica las afirmaciones que hablan de con-morir y con-resucitar en el bautismo (Rom 6) y de la participación (*κοινωνία*: 1 Cor 10,16s) en el cuerpo eucarístico y místico del Señor (*σῶμα Χριστοῦ*).

5. *Sacramento y responsabilidad personal*. Estos rasgos judeopatriarcales (y eventualmente gnóstico-somáticos) podrían hacer pensar que, en el acontecimiento que se desarrolla en la comunión con Cristo, el individuo, colocado bajo la sombra de la persona operante del mediador de la salvación, está destinado a una «despersonalización» que le privaría de su voluntad y decisión. Sin embargo, el hombre es elevado a su plena dignidad personal —la cual consiste en la → libertad del pecado y de la muerte (Rom 6,4.7.11)— mediante la «identificación» sacramental con la persona de Cristo. Además, los sacramentos son sólo uno de los aspectos del proceso de la justificación, el cual se define esencialmente por la fe y la *μετάνοια*. En la comunidad de Corinto se habían introducido malentendidos de este género, que habían conducido a degeneraciones mágico-entusiastas de la cena del Señor. Frente a esto, Pablo subraya la responsabilidad personal del individuo, con la cual no pueden conciliarse ni la confianza temeraria en las arras recibidas de la → redención ni tampoco las ilusiones fantásticas y libertinistas de una escatología materializada. Pablo explica la relación existente entre el indicativo y el impe-

rativo de la → existencia cristiana (1 Cor 10,1-12) con el destino ejemplar de Israel, que, a pesar de su elección, sucumbió a muchos peligros en su camino a través del desierto. El hecho de que, a pesar del riesgo —que evidentemente era muy fuerte— debido a la excesiva insistencia en el aspecto material, Pablo no suprima sin más los sacramentos y no se limite a la justificación por la sola fe, sino que defienda una concepción personal del bautismo y de la cena, basada en la responsabilidad moral y referida a Cristo, es algo que, sin duda, se explica tan sólo porque los comienzos del pensamiento sacramental se encuentran anclados ya en el primitivo kerigma apostólico y existen con anterioridad a la intervención de Pablo.

6. *El carácter de signo de los sacramentos.* Interrogar a los signos de salvación neotestamentarios por su contenido simbólico está quizá fuera de lugar, al menos en el caso de Pablo. Este tiene en cuenta ciertamente el genuino valor de signo del *baño* bautismal y del *banquete* del Señor, y cimenta tal valor, en diversas ocasiones, con imágenes tipológicas del AT; pero le interesan más las estructuras fundamentales soteriológicas, cristológicas y eclesiológicas de los sacramentos. Es posible que en el *Evangelio de Juan* esto se haya desviado hacia lo simbólico, si fuera cierta la tesis de Cullmann según la cual el cuarto Evangelio tendría un carácter cultual. Juan habla del renacer del agua y del Espíritu (Jn 3,5), del pan (sacramental) para la vida del mundo (6,51), de «permanecer en mí», es decir, de la comunión con Cristo (6,56). No es posible decidir con seguridad si el evangelista quiso dar un significado simbólico al hecho de que saliese sangre y agua de la herida del costado del Crucificado (19,34): los Padres de la Iglesia vieron en esta escena una alusión a que la eucaristía y el bautismo tienen su origen en la muerte de Cristo en la cruz. Esto significaría que Juan, al igual que Pablo, establece una estrecha relación entre el hombre a quien va destinado el acontecimiento sacramental, y el acontecimiento salvífico del sacrificio de la cruz, y que además Juan contempla ambos sacramentos desde un punto de vista unitario.

7. *Realización de los sacramentos.* En el caso del bautismo y de la eucaristía no sólo nos hablan los evangelios de su institución por Cristo, sino que los Hechos de los Apóstoles y la primera epístola a los Corintios nos hablan también de su realización. De la praxis de la comunidad primitiva pueden deducirse otros sacramentos. Así, Hch 8,15s se refiere a una *imposición de manos* y un envío del Espíritu diferentes del bautismo; de aquí se deriva la → confirmación (y la ordenación sacerdotal: 2 Tim 1,6; → sacerdocio). Sant 5,14 (cf. Mc 6,13) nos dice que el enfermo debe llamar a los «ancianos» de la comunidad para que oren por él y le *unjan con aceite* en el nombre del Señor, lo que constituye una referencia a la → unción de los enfermos. Es posible que Mt 18,15-18 (cf. 16,17ss) sea la fuente más antigua que habla de la *institución de la penitencia*, la cual parece haber adquirido ya en Jn 20, 21-23 un carácter casi sacramental (→ penitencia); y en Mc 10,2-12 par. Jesús vuelve a dar al → *matrimonio* su originaria dignidad e indisolubilidad (cf. Ef 5,21-33).

En la cuestión del acontecimiento salvífico sacramental hemos de acudir constantemente a Pablo, en el cual se encuentran, dentro de los escritos neotestamentarios, las ideas sacramentales que mejor responden a la conciencia actual de la fe. En efecto, las ideas fundamentales del NT acerca del acontecimiento y de las acciones salvíficas sacramentales se basan «en el modo específicamente paulino de pensar, que une lo histórico-salvífico (paralelismo Adán-Cristo) y lo pneumático-supratemporal (ἐν Χριστῷ). Pablo pudo salvar este abismo temporal y efectivo tan sólo en la figura de Cristo, la cual sigue siendo para él el Jesús histórico y, en cuanto tal —en el plano histórico-salvífico—, el Mesías, pero a la vez sigue viviendo como Señor espiritual a través de los siglos (pero no de forma supratemporal o atemporal), hasta que vuelva como el Cristo de la parusía» (Schnackenburg).

W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Gotinga 1903; O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, Münster 1941 (JLW 15 [1941] 155-305 (bibliografía)); G. Bornkamm, *Μυστήριον*: ThW IV (1942) 809-834; Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947; E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*: EvTh 7 (1947-48) 263-283; O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurich 2<sup>o</sup> 1950; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich 1950; H. von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus* (Urchristentum I), Tubinga 1951; L. Bouyer, *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, Brujas 1960; M. Fraeymann, *De sakramentaliteit van het christlijk doopsel in het Nieuw Testament*: CollGand 3 (1953) 3-15; E. Fuchs, *Das Sakrament im Lichte der neueren Exegese*, Bad Cannstadt 1954; R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6,1-11*: MThZ 6 (1955) 32-53 (bibliografía); H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20*, Münster 1955 (bibliografía); G. Martelet, *Sacrements, figures et exhortation en 1 Cor 10, 1-11*: RSR 44 (1956) 515-559; K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Friburgo 1957; O. Casel, *Das christliche Kultmysterium* (ed. por B. Neunheuser), Ratisbona 4<sup>o</sup> 1960; J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Gotinga 3<sup>o</sup> 1960; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, Munich 1960 (bibliografía); R. Schnackenburg, *Sakrament II. Biblische Voraussetzungen und Ansätze*: LThK IX (2<sup>o</sup> 1964) 218-220; B. van Iersel, *Algunas raíces bíblicas del sacramento cristiano*: Concilium 3 (1968) 7-23.

P. NEUENZEIT

## II. Historia de los dogmas

Al igual que falta en la Sagrada Escritura, también en los primeros siglos de la Iglesia falta el concepto de sacramento. Es cierto que desde los Padres apostólicos encontramos en toda la → patrística afirmaciones acerca del → bautismo, la → eucaristía, etc. Sin embargo, estas «acciones» conocidas en la Iglesia no son subsumidas todavía bajo el concepto general de sacramento ni se las distingue de otras acciones no sacramentales. En correspondencia con esto, la patrística desconoce una «doctrina general de los sacramentos». Y como, a consecuencia de ello, el número septenario de los sacramentos no quedó fijado hasta bien entrado el siglo XII, no encontramos un auténtico concepto de sacramento desde el siglo II hasta el V, e incluso más allá de este período. Existe, sin embargo, la palabra y la cosa, así como im-

portantes comentarios aislados, los cuales contribuyen a configurar la posterior doctrina *De sacramentis in genere*.

El equivalente griego μυστήριον (→ misterio, I) no implica, ni en los Padres apostólicos ni en los apologistas del siglo II, una relación con el sacramento cristiano en su sentido actual. Designa más bien los «misterios» de los infieles y los misterios salvíficos de la fe cristiana en general: por ejemplo, «misterio de la cruz», «misterio del cordero» (Justino). Los primeros contactos del concepto μυστήριον con los signos de fe de los cristianos los encontramos en Orígenes y en Clemente Alejandrino. Ambos hablan de los misterios de la → gnosis, pero intentan salvar la palabra μυστήριον para darle un significado cristiano. En su sentido más general, el vocablo μυστήριον puede traducirse apropiadamente por «misterio».

El hecho de traducir μυστήριον por *sacramentum* ha ejercido un cierto influjo sobre el sentido del concepto de sacramento cristiano (DThC XIV, 488). *Sacramentum* significa en el latín profano la suma que una de las partes tiene que pagar a la divinidad cuando ha perdido un proceso judicial. Más importancia tuvo el segundo significado profano de esta palabra: *sacramentum* como juramento militar. Este *sacramentum militiae* iba unido en ocasiones a un símbolo concreto (*signum, signaculum*). Tertuliano transfiere este último significado al bautismo como comienzo de la *militia Christi*. Junto a este significado de sacramento se conserva también el sentido griego, de tal manera que en Tertuliano podemos distinguir dos contenidos principales: *sacramentum* como juramento, es decir, como acción de iniciación, dotada de un signo determinado, y *sacramentum* como misterio religioso, es decir, como figura, como signo sagrado que apunta hacia algo oculto.

En todos los Padres (especialmente en Cipriano, Lactancio, Hilario, Zenón, Optato, Ambrosio) se repiten estos dos componentes, que se funden para formar un nuevo concepto difícilmente diferenciable. En primer lugar son llamados sacramentos, en este sentido especial, el bautismo y la eucaristía. Y como para los Padres no era dudoso que había un «efecto salvífico» en el bautismo y en la eucaristía, la discusión acerca de la alternativa entre «simbolismo puro» o «eficiencia de gracia» queda todavía fuera de su interés teológico. Para ellos, los sacramentos eran tanto signo de la → fe como misterios de Dios presente y operante.

No podemos considerar de una manera aislada la aplicación preferente del concepto de sacramento a las acciones litúrgicas cristianas. En la mayor parte de las locuciones, este concepto tenía en la época patristica el sentido amplio de «signo sagrado»; designaba, pues, todo lo que hoy llamamos «sacramentales» y aun algo más. Este empleo del vocablo se da sobre todo en san Agustín.

Antes de san Agustín, ya Orígenes, entre otros, había sentado las bases para llegar a una concepción de los sacramentos como *signos*, mediante una → adaptación a la filosofía (neo)platónica. Como las categorías de ésta se impusieron muy pronto de manera general, las encontramos insistentemente empleadas en las obras *De mysteriis* y *De sacramentis* de san Ambrosio. «Dado que el hombre se compone de dos naturalezas, a saber: de alma y cuerpo,



lo visible es santificado por lo visible, y lo invisible por lo invisible» (Ambrosio, *Expos. Ev. Lc. II*, 79: PL 15,1663c). Esto significa, en lo que respecta al bautismo, lo siguiente: «Non ergo solis corporis tui credas oculis: magis videtur quod non videtur; quia istud temporale, illud aeternum aspicitur» (*De Myst. III*, 15: PL 16,410 B). A propósito del bautismo, san Ambrosio da ya importancia a la fórmula trinitaria.

San Agustín perfila el concepto estricto de sacramento. Esto lo hace sobre todo —basándose en su pensamiento de orientación neoplatónica— mediante la clara distinción entre *sacramentum* y *virtus* o *res sacramenti*. Es propio del sacramento ser signo visible de una realidad invisible (*sacramentum-signum*); en lo visible del signo hay una semejanza con lo invisible (espiritual) significado. «Si enim sacramenta quandam similitudinem earum quarum sacramenta sunt, non haberent, sacramenta non essent» (*Ep.*, 98,9: PL 33, 363). El signo sacramental significa dos cosas: *a*) una actitud hecha ya realidad en el hombre, sin la cual la realización del sacramento carece de sentido (cf. *Tract. Io. Ev.*, 26,11: PL 35,1611); *b*) la fuerza salvífica (*virtus sacramenti*) comunicada por la realización del sacramento. Para Agustín es obvio y natural que se comuniquen una *virtus*, y por ello raramente reflexiona de modo temático sobre ello.

Según Agustín, la palabra humana debe interpretar el elemento; constituye, junto con éste, la esencia del acontecimiento sacramental en cuanto «palabra visible»: «Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum» (*Tract. Io. Ev.*, 80,3: PL 35,1840). En su disputa con los donatistas, el santo subraya la conexión entre el bautismo, la eucaristía y la Iglesia. Se refiere a la independencia del acontecimiento sacramental con respecto a la cualidad moral de sus dispensadores humanos. También conoce Agustín la vinculación existente entre los sacramentos y el *status* concreto en la economía de la salvación.

En el período que se extiende desde san Agustín hasta el siglo XII no se llegó a una comprensión más precisa de la esencia del sacramento. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que de hecho, en lo que respecta al «mundo sacramental» (Pinsk), se desarrollaron y adquirieron muchos más elementos de los que podrían haber entrado en una doctrina general de los sacramentos. En especial, no podemos desconocer, junto a san Agustín, el influjo que el Pseudo-Dionisio ejerció sobre la concepción neoplatónica de los sacramentos, y que representó una confirmación tanto de su carácter de signo como de su carácter causal. Esto lo atestigua particularmente Juan Eriúgena.

En la escolástica primitiva —tras el rechazo de la doctrina simbolista de Berengario de Tours sobre la eucaristía, y los nuevos brotes teológicos que aparecen en la escuela de Anselmo de Laón y de Guillermo de Champeaux— es Hugo de San Víctor el que contribuye de modo decisivo a elaborar el concepto de sacramento. Hugo de San Víctor afirma que del sacramento forman parte constitutivamente tres componentes: *similitudo ex creatione*, *significatio ex institutione*, *sanctificatio ex benedictione*; esto quiere decir: carácter de signo, institución por Cristo, santificación por la gracia «contenida»

en el sacramento» —cf. el *continens gratiam*— (*De Sacr.* I, 9,2: PL 176, 317s). Hugo emplea la imagen del recipiente (la llamada «teoría del *vas*»): los sacramentos contienen la gracia igual que los vasos contienen la medicina para el enfermo. El bautismo y la eucaristía son asimismo, para Hugo, *sacramenta principalia*. También la consagración de una iglesia es para él *sacramentum*, pues en general emplea con mayor frecuencia el sentido patristico amplio de este vocablo que su sentido estricto; y así puede decir, por ejemplo: *audi magnum sacramentum* (*In Hier. Cael.* III: PL 175,975A). También, en la concepción de Hugo acerca del sacramento, éstos son ordenables, en cuanto signos, a los tres estadios de la economía de la salvación (*status naturae, legis scriptae et gratiae*). Los sacramentos de la nueva alianza han sustituido a los de la antigua y a los del estado de naturaleza. En esta consideración económico-salvífica, como también en la admisión de sacramentos veterotestamentarios, Hugo coincide ampliamente con Agustín y con numerosos teólogos de los siglos XII y XIII.

Las ideas de Hugo sobre los sacramentos se propagaron y ejercieron un influjo duradero —respaldadas por los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo— sobre los máximos pensadores de la alta escolástica y también, a través de éstos, sobre el Concilio de Trento. Para el siglo XII, la institución de los sacramentos por el Jesús histórico no representaba problema alguno. Tras grandes polémicas, hacia mediados de ese siglo logró triunfar la idea del número siete de los sacramentos. La teología subrayaba aún por igual su carácter de signo y su carácter causal. En el período de transición al siglo XIII la interpretación de los sacramentos como «medios de la gracia» fue pasando cada vez más al primer plano (Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia y después Alejandro de Hales, entre otros).

De modo semejante, en el siglo XIII Buenaventura y Tomás de Aquino consideran los (siete) sacramentos como medios de gracia instituidos por Cristo, si bien no está totalmente ausente su carácter de signo. El objeto de discusión es ahora principalmente *el modo de obrar* de los sacramentos. Mientras, para san Buenaventura, Dios infunde directamente la gracia en el corazón del hombre con ocasión de la administración de un sacramento (cf. *In Sent.* IV, 1,1,1,3), santo Tomás de Aquino entiende de manera más correcta la primitiva teoría escolástica del recipiente, al subrayar que los sacramentos son los instrumentos que contienen en sí directamente la gracia (cf. *In Sent.* IV, 1,1,44 ad 2, y *S. Th.* III, 62,3). Sobre el significado exacto de este «contener» no se han dado demasiadas explicaciones. Gracias sobre todo a santo Tomás, se introdujo y logró imponerse en la doctrina general sobre los sacramentos la concepción causal inspirada en Aristóteles y la correspondiente terminología, así como los conceptos de *materia* y *forma*. Esto trajo consigo no tanto una renovación de la doctrina elaborada por san Agustín cuanto una formulación conceptual más rigurosa de la misma.

Vistas las cosas en general —ahora se habla expresamente *de sacramentis in genere*—, la forma del sacramento es la palabra, y la materia, la cosa sensible. Sin embargo, al ser aplicada esta distinción a los siete sacramentos, crea dificultades; por ejemplo, a propósito del sacramento de la → penitencia

y del → matrimonio. Mediante los conceptos de *opus operatum* y *opus operantis*, santo Tomás precisa lo específico del sacramento, distinguiéndolo de los «sacramentales» (por ejemplo, símbolos, consagraciones, bendiciones, etc.), que son signos sagrados no instituidos por Cristo.

Por la santificación (*sanctificatio*), que le es propia por habérsela otorgado Cristo, el sacramento opera la gracia siempre que se den la forma y la materia; es decir, el sacramento tiene un efecto determinado (*opus operatum*) independientemente de la piedad y de la moral del «ministro» y del «sujeto» del sacramento. La distinción entre «ministro» y «sujeto» responde a la interpretación causal del sacramento como «medio de la gracia», así como a la mentalidad individualista, que entre tanto había adquirido preponderancia. El ministro de los sacramentos es generalmente el sacerdote, en virtud del poder de su ordenación; también un sacerdote indigno o suspenso puede, en consecuencia, administrar válidamente el sacramento (→ bautismo; → matrimonio) si tiene intención de «hacer lo que la Iglesia hace» (DS 1262, 1312, etc.). Según la opinión unánime de los teólogos del siglo XIII, los sacramentos no comunican la gracia de un modo mágico, sino sólo según la disposición del «sujeto». Existe —cosa que se sabía desde san Pablo (1 Cor 11,27)— una recepción indigna de los sacramentos. Aun cuando, por consideraciones pedagógicas, se subyera ampliamente la necesidad de éstos, se mantuvo, especialmente en el caso del bautismo y de la eucaristía, el principio de que *Deus gratiam suam non alligavit sacramentis*.

La doctrina de Tomás de Aquino sobre los sacramentos fue recogida en lo esencial por el Concilio de Trento. Sin dar una definición explícita de sacramento, el Concilio perfiló en trece *cánones* la doctrina de la Iglesia (DS 1601-1613; NR 413-425). Definió la institución de los sacramentos por Cristo y su número de siete (DS 1601), su diferencia cualitativa con respecto a los signos de la antigua alianza (DS 1602), la necesidad de los sacramentos mismos o del deseo (*votum*) de ellos (DS 1603), su carácter causal (DS 1606), así como el *opus operatum* (DS 1608; cf. 1607 y 1612) y la relación de los sacramentos con la Iglesia, la cual concierne tanto al ministro en cuanto representante de la jerarquía (DS 1610) como a su intención de querer hacer lo que la Iglesia hace (DS 1611). Con respecto a su carácter de signo, se define que este carácter significa la gracia que los sacramentos contienen, pero no quiere decir que éstos sean *signa tantum externa* de la gracia y la justificación alcanzadas por la fe (DS 1606).

De las definiciones del Concilio de Trento se deduce que también en estos problemas el propósito de los padres conciliares fue oponerse decididamente a las doctrinas de los reformadores. Estos profesaban la convicción de que sólo hay dos —o tres— sacramentos y que éstos son únicamente signos más o menos simbólicos, en los que se hace visible la salvación que Dios imputa y otorga al hombre por su palabra; no se reconoce, pues, a los sacramentos en cuanto tales ningún efecto causal de salvación. Las discrepancias de la teología controversista a propósito de los sacramentos se basan realmente en doctrinas más centrales: → fe, → gracia, → Iglesia, → naturaleza, → justificación.

Hay que prestar atención especial al hecho de que el Concilio creyó oportuno tratar de los sacramentos, *per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur* (DS 1600; NR 412), como conclusión de su doctrina acerca de la *justificación*.

La doctrina general de los sacramentos ofrece hasta hoy dificultades a una elaboración sistemática. Sin embargo, sigue siendo teológicamente legítimo el preguntarse qué es lo común a esos signos de salvación, que hace a la Iglesia hablar de siete sacramentos.

### III. *Elaboración sistemática*

Siguiendo al Concilio de Trento, que no da una definición de este concepto, podríamos describir aproximadamente la esencia del sacramento del modo siguiente: los sacramentos son signos de salvación, instituidos por Jesucristo y encomendados a la Iglesia, que constan de una cosa creada (elemento) y una palabra pronunciada por encargo de la Iglesia, y que significan y a la vez operan realidades espirituales de acuerdo con su institución por Cristo; el sacramento es, en consecuencia, un modo —que se hace presente en su realización por la Iglesia— de la salvación inaugurada por Cristo. La elucidación sistemática debe distinguir analíticamente, partiendo de diversas perspectivas, lo que constituye la complejidad de *un mismo* acontecimiento.

Los sacramentos son *signos* de la gracia que contienen y comunican (DS 1606). Contra los reformadores, el Concilio de Trento acentúa *una* función de los signos sacramentales: la significación de la *virtus*. Esta función significa que el carácter específico del efecto comunicado por el sacramento puede verse en el elemento concreto (aunque sólo) en conexión con la palabra que lo interpreta, palabra que la Iglesia puede fijar con su autoridad (cf. DS 1613). Así, por ejemplo, en el agua puede verse la función purificadora y renovadora del bautismo; en el pan y el vino, el fortalecimiento espiritual, etcétera. La aplicación de esta concepción del signo a los siete sacramentos tropieza con dificultades cuando el elemento no está fijado de manera exacta, como ocurre en el caso del matrimonio y de la penitencia. El sacramento es signo también en un segundo sentido, que los reformadores subrayaron unilateralmente y que tal vez por ello sólo aparece de manera latente o implícita en las decisiones conciliares: los sacramentos son signos de una realidad personal en el sujeto, la cual es esencialmente algo más que su disposición ético-subjetiva para recibir dignamente el sacramento. Por la fe y la → palabra (cf. Ef 3,17; Jn 6,32-51a; 6,64.69) es ya real en el hombre la relación salvífica con Dios (no sólo de modo subjetivo, sino completamente objetivo). Esta realidad personal y espiritual encuentra en el sacramento su signo en cuanto representación eclesiológica, histórico-salvífica, litúrgica y profana. La exigencia de una disposición ética y de la «gracia santificante» en el que recibe el sacramento es un eco de este segundo carácter de signo que, considerado teológicamente, es el «primero». De la estructura del acontecimiento sacramental —si se quiere concebir éste en todos sus aspectos— forma parte

siempre un elemento personal como dato previo por parte del sujeto. El auténtico efecto de gracia del sacramento sólo surge cuando el que lo recibe no pone ningún obstáculo (*obex*).

El *efecto* del sacramento sólo puede interpretarse a partir de una concepción correcta de su naturaleza de signo. Este efecto es la comunicación de una gracia específica, cuyo «sello» o carácter manifiesta el signo del sacramento. Dado que el efecto del sacramento va precedido siempre por una realidad personal y espiritual en el sujeto, la cual encuentra en cada caso su expresión en el sacramento como signo, el efecto salvífico del sacramento se relaciona con lo anteriormente dado, lo intensifica, aumenta y robustece, es decir, lo completa relativamente. Este sentido relativo de la acción sacramental no obsta a la necesidad de los sacramentos (DS 1604), pues la voluntad positiva de Cristo ordena recibirlos. Cuando se pone la forma de un sacramento fijada por la Iglesia —lo cual supone que no falte la disposición personal por parte del sujeto—, el sacramento ejerce siempre un efecto de transmisión de gracia (sobre el problema del bautismo de los niños, → bautismo). En la medida en que el sacramento tiene una función eclesiológica, por ser un signo de la Iglesia y representar a ésta ante el mundo, posee también un aspecto jurídico. Este aparece claramente en aquellos sacramentos que están orientados de manera pública y constitutiva a la conservación de la Iglesia: bautismo, confirmación, orden sacerdotal (y matrimonio). Como estos sacramentos, por su propia estructura —de la que forma parte el elemento personal—, son irrepetibles y aluden particularmente a la estructura de la Iglesia, en ellos el efecto *ex opere operato* representa una cualificación irrevocable que se basa únicamente en el sacramento, reside en el ámbito de lo que intenta la realidad personal y recibe el nombre (DS 1609) de «sello indeleble» (*character indelebilis*) (en el caso del matrimonio se habla de un cuasicarácter). La doctrina del *opus operatum* no puede entenderse de un modo mágico, como si la ejecución de un rito obligase a Dios a comunicar una cantidad de gracia totalmente determinada. Tal doctrina quiere decir más bien que el efecto del sacramento es independiente de la dignidad subjetiva del que lo administra (→ sacerdocio), y que la gracia comunicada no es algo que cae sin más sobre el sujeto, sino que se le da en la medida de su capacidad receptiva (DS 1529). Por ello, el esfuerzo por lograr la mayor cantidad posible de gracia carece teológicamente de sentido, pues el propósito, e incluso sólo la intención de merecer que ese esfuerzo supone, pervierte la necesaria capacidad receptiva. No se puede, pues, aspirar a una gracia mayor como se aspira a un fin: la gracia se presenta en una intensidad sólo conocida por Dios, en la entrega personal generosa, que no calcula, sino que se da totalmente. No sólo por parte del que lo recibe, sino también por parte del que lo administra se da un presupuesto presacramental; del ministro hay que exigir que al menos tenga la intención de hacer lo que la Iglesia hace con sus sacramentos. Sin tal *intención*, nadie puede administrar un sacramento, ni siquiera el bautismo de urgencia.

La *necesidad* de los sacramentos no puede concluirse especulativamente. Se deduce, en primer término, de la positividad de la → historia de la sal-

vacación. Después de haber aceptado de este modo los sacramentos, se puede ciertamente reflexionar sobre su conveniencia e incluso sobre su necesidad. Cabe pensar, en efecto, que dentro de la Iglesia, encarnación histórica y visible de la gracia, existan (al menos en principio) unos momentos donde esa gracia se haga palpable y comunicable, a fin de realizar ya desde ahora, en figuras salvíficas concretas, para cristianos y no cristianos, el dominio escatológico de Dios sobre esta tierra. En este caso, los sacramentos se revelan sumamente convenientes. Como razones de su conveniencia se aducen en particular la encarnación del Logos, la visibilidad de la → Iglesia y de su → culto (la Iglesia es «cuerpo de Cristo»), la santificación del → mundo, la corporalidad del hombre. En todas las especulaciones acerca de la necesidad de los sacramentos será preciso tener siempre presente que sólo puede tratarse de una «necesidad análoga», que rige para nosotros, pero no para Dios.

En lo que se refiere a la *institución* de los sacramentos *por Cristo* —que se considera como lo que hace que algo sea sacramento (DS 1601) y que fundamenta ya suficientemente la necesidad de éstos para la salvación—, todos están de acuerdo, a la vista de los datos histórico-exegéticos (cf. lo que se dice a propósito de cada uno de los sacramentos), en que no se debe entender como si la Sagrada Escritura hablara expresamente de una institución de los siete sacramentos por el Jesús (histórico). La fe en la «institución por Jesucristo» tiene primariamente no un sentido histórico, sino un sentido teológico y salvífico: aunque no todo el contenido de esta fe pueda referirse explícitamente a Jesús o al NT, los sacramentos pueden considerarse como instituidos por Cristo porque están implicados en el acto de fundación de la Iglesia (K. Rahner), porque la → tradición los recibió como procedentes de Cristo, el cual los instituyó (en el sentido *teológico* de la palabra), y porque la convicción de que Cristo había instituido los sacramentos se transmitió junto con la fe en ellos. Así, pues, los *sacramenta novae legis*, los signos de salvación establecidos para esta fase final del plan salvífico de Dios con el hombre, deben ser considerados como instituidos por Cristo, si bien no se pueda demostrar (exegéticamente) que todos los sacramentos tengan su origen en el Jesús histórico. El problema es relativamente fácil en el caso del bautismo y la eucaristía.

Para valorar los sacramentos dentro de la totalidad de la teología es importante tener en cuenta el hecho de que el Concilio de Trento concibió la doctrina general de los sacramentos como conclusión de la doctrina acerca de la *justificación* (DS 1600). Al igual que el proceso salvífico de la justificación, también la septiforme realidad sacramental impregna todos los ámbitos de la existencia humana, relacionándose en especial con las situaciones radicales de la vida, como el nacimiento, el matrimonio, la culpa, la muerte. Al igual que la justificación, también los sacramentos han sido establecidos para nuestra salvación, es decir, no son ritos o prácticas religiosos prescritos legalmente, en el sentido del judaísmo tardío, y que haya que realizar por ley. En razón de su analogía con lo específico de la justificación cristiana, se distinguen esencialmente de otros fenómenos semejantes que aparecen en la esfera de las religiones no cristianas. Tampoco ha vinculado Dios en modo alguno su

gracia a los sacramentos, aun cuando ha querido que se dispensen y reciban en la Iglesia visible y jerárquica, la cual pertenece a la plenitud de la revelación. Esto no excluye que algunos signos, ritos y símbolos puedan cambiar en la realización de los sacramentos, según el grado de cultura de los pueblos en que penetra la Iglesia.

No existe antagonismo alguno entre una justificación por la fe y una justificación por los sacramentos. La palabra conserva su virtud primaria de salvación. La alternativa —importante también desde el punto de vista de la teología de controversia— entre «Iglesia de la palabra» e «Iglesia del sacramento» debe rechazarse como una simplificación inadmisibles. La comunicación de la salvación es sólo *una*; y ésta abarca, en el plano de su apropiación por el hombre, la forma, fase o grado sacramental y personal. No es aconsejable una división en comunicación *subjetiva* (la fe personal) y comunicación *objetiva* (los sacramentos) de la salvación, pues la fe crea una realidad salvífica *objetiva* y los sacramentos no operan jamás de manera sólo objetiva, lo cual sería magia. Como la comunicación de la salvación en este tiempo intermedio entre la primera y la segunda venida de Cristo está encomendada a la Iglesia, y ésta posee una realidad visible, mundana y social, a la vez que mística y oculta, se puede calificar metafóricamente a la Iglesia de «sacramento originario» (Semmelroth).

La llamada *teología de los misterios*, iniciada por O. Casel, plantea la cuestión de cuál es el modo como se da en el culto, y también en los sacramentos, la presencia de la acción salvífica de Cristo (muerte y resurrección). Desde la perspectiva de la doctrina general de los sacramentos puede decirse que el efecto salvífico que Cristo nos ha revelado se hace presente, se representa y actualiza, por encima del tiempo, cuando se dispensan los sacramentos. Hay que rechazar, sin embargo, una *repetición* de las acciones salvíficas históricas e irrepetibles, aun cuando haya que aceptar un modo de presencia (difícil de definir) de esas acciones salvíficas mismas en el culto y en el sacramento.

II. B. Geyer, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*: ThGl 10 (1918) 325-338; J. de Ghellinck-E. de Backer-J. Poukens-G. Labacqz, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, Lovaina 1924; A. Michel, *Sacrements*: DThC XIV (1939) 485-655; D. van den Eynde, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique*: Ant 24 (1949) 183-228, 439-488; A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1*, Ratisbona 1954; J. Finkenzeller, *Sakrament, dogmengeschichtlich*: LThK IX (<sup>2</sup>1964) 220-225 (bibliografía); L. Villette, *Foi et sacrement*, 2 vols., París 1964; A. Müller, *Das Sakramentsverständnis von Johann Adam Möhler*: Theologie im Wandel (Munich 1967) 492-517; A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Munich 1970.

III. J. Pinski, *Die sakramentale Welt*, Friburgo 1938; Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947; E. Schillebeeckx, *De sacramentale heilseconomie*, Amberes 1952; A. Piolanti, *I Sacramenti*, Florencia 1956; H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament*, Friburgo-Basilea-Viena 1959; J. Baciocchi, *La vie sacramentaire de l'Église*, París 1959; M. Schmaus, *Teología dogmática VI*, Madrid 1961; D. Dillenschneider, *Le dynamisme de nos sacrements*, París 1964; K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964; J. M. R. Tillard, *Le sacrement événement du salut*, Bruselas 1964; K. Rahner-E. Kinder, *Sakrament*: LThK IX (<sup>2</sup>1964) 225-232 (biblio-

grafía); E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1965; A. G. Martimort, *Los signos de la nueva alianza*, Salamanca 1965; O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián 1965; A. Roguet, *Los sacramentos, signos de vida*, Barcelona 1966; H. Fries (ed.), *Wort und Sakrament*, Munich 1966; J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1966; A. van Roo, *De sacramentis in genere*, Roma 1966; K. Rahner, *Sakramente: Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 447-452; B. Bro, *El hombre y los sacramentos: Concilium 31* (1968) 38-57; Y. M. Congar, *La idea de sacramentos mayores o principales: ibíd.*, 24-37; J. Dournes, *Para descifrar el septenario sacramental: ibíd.*, 75-94; E. Ruffini, *El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia: ibíd.*, 111-124; P. Smulders, *Das sakrament als Glaubensakt*, en H. v. d. Linde-H. Fiolet (eds.), *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Viena 1968, 371-394; A. Winkelhofer, *Kirche in den Sakramenten*, Frankfurt 1968; W. Kasper, *Wort und Sakrament: Martyria, Leiturgia, Diakonia*. Hom. H. Volk (Maguncia 1969) 260-285; H. Denis, *Les sacrements ont-ils avenir?*, París 1971; E. Jüngel-K. Rahner, *Was ist ein Sakrament. Vorstösse zur Verständigung*, Friburgo 1971; A. Maranzini, *Evangelizzazione e sacramenti*, Turín 1972; M. J. Weber, *Wort und Sakrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation: MThZ 23* (1972) 241-274; M. Pellegrino, *Vangelo e sacramenti*, Turín 1973; V. Vatja, *Évangile et sacrement*, París 1973; R. Schulte, *Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical: Mysterium Salutis IV/2* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 53-159; R. Schulte, *Sacramentos: SM VI* (1976) 164-180.

H. R. SCHLETTE