

## LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

### Introducción.

*“Los sacramentos, signos eficaces de la gracia de Dios otorgada al hombre, anticipan la gloria celeste y nos lanzan hacia ella” (Card. Newman)*

Partimos de que el hombre puede encontrar a Dios de un modo personal y directo, pero sólo es posible en virtud de que la auto trascendencia divina alcanza al hombre en su ser más profundo. Pero dado que somos seres corpóreos, somos sociales enclavados en una historia, hace que este encuentro, que es en gracia y fe, adquiera una forma visible. Estos actos simbólicos que transmiten a las personas la salvación y ese encuentro con Dios son los sacramentos.

Estos signos simbólicos, encajan a la perfección en la estructura humana que es simbólica. Ya que nuestra interioridad abstracta, la manifestamos a través de nuestra corporalidad. De ahí que los sacramentos canalizan la experiencia que permite que, por lo visible, se alcance la realidad divina.

Hoy en día la dificultad que tenemos a la hora de elaborar una concepción de los sacramentos y una recuperación de su celebración, está en la falta de fe en un Dios personal que nos mira y que nos quiere hacer partícipe de su salvación por medio de los sacramentos. Esto se llevará a cabo mediante una nueva evangelización que recupere la faceta personal del encuentro con Dios. De ahí que Dios esté presente en los momentos fundamentales de la persona por medio de los sacramentos.

### **Antes de la sistematización hablemos del Concilio Vaticano II hasta la actualidad.**

Saltándonos todo el recorrido histórico y que por pinceladas iremos viendo en la sistematización, tenemos que hablar de la visión de los sacramentos en el Concilio Vaticano II ya que la comprensión actual tiene su fuente en la teología de este concilio, aunque beba de todo el devenir histórico, principalmente de Trento.

Este concilio mantuvo las concepciones clásicas sacramentales como causalidad, eficacia, significado, carácter, sustancia... así como la relación entre sacramentos y fe. Pero si tuvo dos intuiciones importantes: revisar las celebraciones de los sacramentos, ocupándose más de la liturgia sacramental y, referir los sacramentos a Cristo y a su Iglesia. Utilizará una hermenéutica reforma en la continuidad.

Este fruto se entiende con una serie de movimientos que lo prepararon de una forma general, y de una manera particular, en el aspecto litúrgico sacramental. Junto al movimiento litúrgico (Casel, Guardini), se había producido una recuperación de la patristica (Newman, Lubac), el movimiento eclesiológico reafirmando la sacramentalidad de la Iglesia y la eclesialidad de los sacramentos, la renovación bíblica en el estudio de las fuentes y en su acercamiento al texto, la conciencia del sitio del

laicado en la misión de la Iglesia, y el movimiento ecuménico (Edimburgo [1910] y Consejo Mundial de las Iglesias [1948]). También tiene una especial aportación a triple intervención del papa Pacelli: la) a encíclica *Mystici Corporis* (1943) que afirmaba la realidad eclesial de manera espiritual y de cara una idea de Iglesia-sacramento; b) a encíclica *Mediator Dei* (1947) que distingue entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio bautismal; c) La Constitución apostólica *Sacramentorum ordinis* (1947) que cambia la materia de los sacramentos de la entrega de los instrumentos litúrgicos a la imposición de manos.

Como síntesis de las afirmaciones anteriores, la teología sacramental conciliar concentra en el texto de SC 59 las diversas orientaciones (clásica, eclesiológica, litúrgica, «reformada») y apela al lenguaje bíblico sobre las dimensiones del sacramento: santificar al hombre, construir el cuerpo de Cristo y dar culto a Dios.

*“Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas; por esto se llaman sacramentos de la “fe”. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir fructuosamente la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad.*

*Por consiguiente, es de suma importancia que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y reciban con la mayor frecuencia posible aquellos sacramentos que han sido instituidos para alimentar la vida cristiana.” (SC59)*

Se trata de una profunda descripción que recoge los elementos fundamentales e irrenunciables de toda la teología sacramental: su ordenamiento a la *santificación de los hombres* y a la *concesión ciertamente de la gracia*, esto es, ofreciendo la salvación a los fieles que los reciben en su vida personal sitúan su origen en la referencia a Dios. Junto a esta dimensión descendente», aparece la *edificación del cuerpo de Cristo* que nos ofrece la clave y, finalmente, la dimensión más litúrgica del *Culto a Dios*, expresión del «ejercicio del sacerdocio de Jesucristo» (SC 7)

Estas dos últimas dimensiones nos hablan de un movimiento «ascendente» en el que los sacramentos desempeñan simultáneamente una función constitutiva para la Iglesia y para cada uno de los creyentes. Más allá de los efectos, nos encontramos con la cuestión crucial la relación entre los sacramentos y la fe: *no solo suponen la fe, sino que la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas.*

Son *sacramentos de la fe* por una triple relación: la fe es anterior a ellos (la suponen), está en ellos (la alimentan, la expresan) y es posterior a ellos (la Robustecen)

*Los sacramentos son liturgia.* Si algo ha dejado claro el Concilio Vaticano es que no se puede hablar de los sacramentos independientemente de su celebración, pero no lo son todo en la liturgia. Así se pueden introducir los sacramentales, que define el

Concilio como «signos sagrados creados» según el modelo de los sacramentos y orientados hacia ellos (SC 60).

*Los sacramentos son lugar de la acción divina.* Es en realidad Dios el que interviene por el acto eclesial del sacramento. El acento conciliar está puesto en la cristología: nos «insertan» en el misterio pascual de Cristo (SC 6), nos hacen «participar» de su cuerpo (LG 36; UR 22), nos «hacen semejantes» a Él (LG 7), nos «hacen participar del sacerdocio» (LG 26) y «comulgar de su ofrenda» (PO 4), «nos incorporan configuran con Él» (AG 36). El fuerte acento cristológico es consecuencia de la relación Cristo-sacramentos que tradicionalmente la Iglesia ha concentrado en el tema clásico de la institución. Las referencias al Padre son más discretas y algo más frecuente su relación con el Espíritu en expresiones como «los dones» (LG 12; GS 38), «la fuerza» (LG 11; AG 11) o «la unción del Espíritu» (LG 10; PO 2 y 12).

*Los sacramentos están indisolublemente unidos con la Iglesia.* En primer lugar, se celebran en ella. Fuera de la Iglesia y en ausencia de la fe eclesial les faltaría el oxígeno para sobrevivir. En segundo lugar, el carácter constitutivo de los sacramentos origina que la Iglesia se edifique por los sacramentos. Por medio de los sacramentos los bautizados no solo quedan «destinados para el culto» (LG 11), sino que reciben el impulso y la fuerza para el apostolado, la misión y el testimonio en la Iglesia (AA 3). En tercer lugar, la Iglesia tiene valor sacramental. Iglesia y sacramentos quedan así mutuamente referidos en correlación perfecta de naturaleza e implicación evitándose el doble peligro de considerar a la Iglesia como mera estructura jurídica o exagerar eventualmente el papel de la Iglesia en el misterio de la salvación («los obispos santifican a los fieles» [LG 26]; «los seminaristas se preparen para ejercer la obra de salvación por medio del sacrificio Eucarístico y los sacramentos» [OT 4]; ambas expresiones pudieran ser expresiones ambiguas: solo Dios santifica). En cuarto lugar, la celebración de los sacramentos brinda un cauce extraordinario de apertura ecuménica de la Iglesia.

*Los sacramentos en la vida cristiana.* Ya sabemos que bajo los sacramentos subyace una fuerte base antropológica que los conecta con momentos existenciales de especial densidad. Pero los sacramentos no son todo en la vida cristiana ni en la liturgia se quiere poner de relieve su inserción en el marco global de la experiencia cristiana sin aislar de ella los gestos rituales de la fe. Por eso, al lado de los sacramentos, sin olvidar su eminente y singular valor cualitativo como medios de santificación, habría que poner: la palabra de Dios, la oración, el apostolado, la renuncia, el servicio a los demás...

A modo de síntesis podemos afirmar lo siguiente: *la teología sacramental del Concilio Vaticano II, preparada por una amplia reflexión, cristalizará ofreciendo una orientación integral e integradora. Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres a los que confieren la gracia, a la edificación de la Iglesia y al culto divino en las situaciones fundamentales de la existencia. Como signos, alimentan la fe del creyente, lo preparan para la práctica de la caridad y lo envían a la instauración del Reino, del que son anticipo.*

## Los sacramentos después del Vaticano II

Las décadas que han transcurrido tras el Concilio Vaticano II han dado paso a una importante reforma litúrgica, a numerosas declaraciones magisteriales, a un rico patrimonio documental procedente de las conferencias episcopales, al Código de Derecho Canónico, al Catecismo de la Iglesia Católica, a documentos de acuerdo fruto del diálogo ecuménico. En los años posteriores al Concilio la Iglesia animó y estimuló a la reforma litúrgica y pastoral de los sacramentos, avisando de posibles desviaciones. También se sigue para la Nueva Evangelización (2010) habla mucho de esta necesidad y de su insistencia en la reinstauración de procesos de iniciación cristiana verdaderamente transformadores. En esta línea habrá que seguir profundizando en una adecuada y centrada *teología del símbolo* que sepa dar razón de la implicación del sujeto a través su dimensión simbólica, teniendo en cuenta el carácter sacramental de la revelación que viene a nosotros *verbis gestisque* (DV 2).

El nuevo planteamiento ecuménico de la Iglesia católica abierto el Concilio Vaticano II ha posibilitado la creación de numerosos diálogos ecuménicos donde se han tratado cuestiones sacramentales. Baste recordar el Documento de Lim *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (1982) que pone las bases para un diálogo posterior entre las diferentes confesiones cristianas. El bautismo y la eucaristía constituyen un binomio fundamental a la hora de sentarse a dialogar. El reconocimiento de un único bautismo en Cristo supone un punto de partida extraordinario para cualquier diálogo que busque el acercamiento de las diversas confesiones. La comprensión del ministerio entre la Iglesia católica y la Comunión anglicana o las Comunidades eclesiales provenientes de la Reforma continúa suponiendo un serio obstáculo a la hora de la búsqueda de la meta final del movimiento ecuménico: la plena comunión eclesial que nos permita celebrar la única Cena del Señor.

## CUESTIONES SISTEMÁTICAS

Estos aspectos son fundamentalmente tres: en primer lugar, la institución de los sacramentos por parte de Cristo, tema crucial que tuvo un peso capital en la controversia con la Reforma y del que dependen, en el fondo, la cuestión del poder de la Iglesia sobre los sacramentos y la determinación del septenario sacramental; en segundo lugar, el acontecimiento de comunicación de la gracia por medio del signo sacramental que tradicionalmente ha recibido el nombre de causalidad o eficacia sacramental; y, en tercer lugar, y dentro de esta eficacia, la cuestión de la doctrina del carácter sacramental.

*§36. Los siete sacramentos de la Iglesia se relacionan con momentos fundamentales existenciales de la vida del cristiano; tienen su origen en Cristo el Señor ya que por Él han sido instituidos; celebrados dignamente en la fe confieren la gracia que significan; y tres de ellos (bautismo, confirmación y orden sacerdotal) imprimen además un indeleble carácter sacramental por el cual el cristiano participa del sacerdocio de Cristo y forma parte de la Iglesia, según estados y funciones, por lo que dichos sacramentos no pueden ser repetidos.*

## Jesucristo: fundamento y origen de los sacramentos

### a) Institución

La Iglesia ha mantenido siempre que para que un signo fuera verdaderamente sacramento debería encontrar su origen y fundamento en el mismo Cristo: en su vida, sus palabras y sus signos, su misión, su misterio.

En la tradición patrística los Padres no dudan en poner *el* origen y la «virtus» del sacramento en Cristo y en la santificación del Espíritu Santo. Si el sacramento actualiza el *mysterion* es porque así lo ha querido Cristo. Cualquier modelo *de* explicación del sacramento en aquellos siglos, ya sea tipológico-simbólica (Ambrosio), signal-teológica (Agustín) o misterico-mistagógica (Juan Crisóstomo) manifiesta que el origen de los sacramentos no es otro que Cristo.

En todo el proceso histórico de la reflexión sacramental, concretamente durante la escolástica y la época posttridentina (aunque también compartido con la tradición protestante), hemos visto cómo la institución de los sacramentos por parte de Jesucristo entra en la misma definición de sacramento.

Pero ¿qué significa exactamente instituir?, ¿en qué sentido se puede hablar de que Jesús instituyó los sacramentos? Cómo, cuándo y de qué manera los instituyó y fundó?

En nuestros días la teología en ocasiones prefiere hablar de que los sacramentos tienen su origen en Cristo, manteniendo y ampliando toda la fuerza y el contenido de la expresión «institución»

La edad Media, desconocedora de un tratado sistemático de los sacramentos y marcada por Santo Tomás en donde los sacramentos eran prolongación del Verbo Incarnato, asumió el término y el concepto de la institución, pero diferían de como habían sido instituidos (Jesucristo los instituyó como Dios o como hombre)?.

Entre la polarización as c os posturas Santo Tomás afirmará que solo Jesucristo en cuanto Dios (causa principal de la gracia) y en cuanto hombre (causa instrumental) pudo instituir los sacramentos. Por eso dado que los sacramentos celebran y hacen presentes para la Iglesia los *mysteria vitae Christi*, actualizan el acto de la redención y comunican la gracia santificadora, son actos del propio Cristo que la Iglesia por su propia autoridad no pudo instituir. En primer lugar, porque ella no es la causa definitiva de la donación de gracia y, en segundo lugar, porque la Iglesia misma está constituida parcialmente por los sacramentos.

Cabe decir que el costado abierto de Cristo es el lugar originario del cual nace la Iglesia y del cual brotan los sacramentos que la edifican: el bautismo y la Eucaristía, don y vínculo de caridad (Jn 19,34). Como ya anticipó la patrística, la eficacia de los sacramentos proviene de la muerte de Cristo; pero la plena eficacia de los mismos depende de su Pascua y, como la Iglesia, está íntimamente ligada con el acontecimiento del envío del Espíritu Santo en Pentecostés.

La postura del magisterio ha sido siempre nítida respecto de la afirmación de la institución de los sacramentos por parte de Cristo. Así lo hizo en el Concilio de Florencia proponiendo su origen divino y buscando en la letra del Nuevo Testamento su fundamento; o en Trento en el canon 1 sobre los sacramentos en general (DH 1601), en la profesión de fe promulgada por Pío IV tras la clausura conciliar (DH 1864) e indirectamente al abordar la posibilidad de administrar el cáliz a los laicos (DH 1728).

La teología contemporánea ha seguido planteándose la cuestión del modo cómo Jesucristo ha instituido los sacramentos. Karl Rahner, inserto en el movimiento eclesiológico y en la profundización de la sacramentalidad de la Iglesia y la eclesialidad de los sacramentos, parte de tres presupuestos fundamentales: a) la verificación histórica de los datos, bíblicos y patrísticos, que cuestionan la institución de los siete sacramentos por parte de Jesucristo; b) la aportación crucial del Vaticano II que concibe la Iglesia como sacramento universal de salvación; y c) la comprensión de los siete sacramentos como acciones deducidas del sacramento original que es la Iglesia. Desde estas claves propondrá que los siete sacramentos fueron instituidos por Jesucristo en el momento de la institución de la Iglesia.

Por su parte, Schillebeeckx, aun aceptando que la institución de la Iglesia lleva consigo la institución fundamental de los sacramentos, había afirmado que esta institución implícita no es suficiente. Puesto que en cada sacramento se produce una actualización de la salvación del *Kyrios*, Cristo mismo debe intervenir inmediatamente en esta orientación y, por tanto, él ha debido determinar la orientación septiforme de la gracia comunicada por un acto visible de la Iglesia (cfr. *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 132).

Aunque la sacramentología occidental ha sido poco pneumatológica, no conviene olvidar la acción del Espíritu Santo en la institución de los sacramentos, hecho al que tan sensible es la tradición oriental.

Finalmente, podemos añadir que para evitar el peligro de pensar que la Iglesia pudiera instituir sacramentos es conveniente distinguir entre *reconocimiento e institución dejando* claro que es la Iglesia la que, en un proceso histórico, similar a la fijación del canon y al depósito de la fe, ha *reconocido* el tesoro recibido, *determinado* su dispensación y *discernido* los siete sacramentos *instituidos* por Cristo el Señor (cfr. CEC 1117).

#### b) *El poder de la Iglesia sobre los sacramentos*

El Concilio de Trento reconoció la legítima potestad que la Iglesia tuvo en todos los tiempos en la administración de los sacramentos de establecer o de cambiar *salva eorum substantia* aquellos elementos que en la variedad de los tiempos, lugares y circunstancias, juzgara oportuno para el bien de los fieles y la dignidad de los mismos sacramentos (DH 1728).

En directa conexión con el tema de la institución se encuentra la cuestión del *poder de la Iglesia sobre los sacramentos*. Se trata de un hecho indiscutible a lo largo de toda la historia manifestado en las innumerables modificaciones que han experimentado los diferentes ritos litúrgicos sacramentales. La raíz de esta competencia reside en la misma naturaleza de los sacramentos. Su esencia eclesial hace que en su celebración la Iglesia se automanifieste y exprese su voluntad salvífica.

Como ya hemos advertido, los límites de la acción de la Iglesia están, por lo tanto, constituidos por la «substancia». Pero ¿en qué consiste concretamente dicha «substancia»? Se trata de una pregunta de muy difícil respuesta. En el fondo, se trataría de aquel núcleo ritual simbólico querido por Cristo e instituido por Él que corresponde a la finalidad del sacramento y que dispuso que fuera conservado a través de las vicisitudes históricas. Tal núcleo es el límite que está por encima y más allá de la autoridad de la Iglesia sobre los sacramentos (cfr. Pío XII, *Sacramentum ordinis*). Respecto a su alcance, la Iglesia tendría potestad sobre el uso del sacramento para determinar qué elementos afectan a la validez del sacramento, como así ha hecho en diferentes ocasiones. De todos modos, cualquier modificación, que siempre debería aparecer como un desarrollo o adaptación del mismo núcleo divinamente instituido, habría de hacerse mirando la mayor utilidad de los fieles y la veneración de los sacramentos.

En el fondo nos encontramos delante del acuciante problema de la inculturación de los signos sacramentales, de su posible y necesaria adaptación a las circunstancias concretas en las cuales se encuentra y vive la Iglesia en contextos de primera o nueva evangelización y que precisa siempre de una respuesta en fidelidad creativa. Para salir al paso de todas estas cuestiones, algunos autores han querido distinguir entre la *substancia del sacramento* (signo y finalidad dada por el mismo Jesucristo) y la *substancia del rito sacramental* (de alguna manera bajo la competencia eclesial), pero los límites no son siempre tan fáciles de definir (origen, fundamento y contenido esencial cristológico, y determinación o concreción eclesial histórica). Son preguntas que seguirán necesitando de estudio y reflexión salvaguardando siempre la fidelidad a quien es el origen y fundamento de los sacramentos, Jesucristo, y a la sana tradición de la Iglesia.

### c) *El septenario sacramental.*

También la cuestión del septenario aparece estrechamente vinculada con el problema de la institución de los sacramentos. Al fin y al cabo, solo aquellos signos en los que quedara probada su directa relación con Cristo serían los que habría que considerar como verdaderos sacramentos.

Al abordar el tema surgen muchas preguntas: ¿Cuántos sacramentos hay? ¿Por qué siete ni más ni menos? ¿Por qué la profesión religiosa o la consagración de abades no formaron parte finalmente del septenario? ¿Se podría añadir hoy un nuevo sacramento?

Durante la Patrística no hubo preocupación especial por el tema. Existía una concepción amplia del sacramento que llevaba a muchos ritos, gestos o símbolos lo eran: además del Bautismo y eran considerados sacramentos.

San Agustín llega a reconocer la existencia de más de doscientos. Pedro Damiano (s. xi) enumera doce entre los que incluye consagración de pontífices, unción de reyes, dedicación de iglesias, consagración de canónigos y el mismo San Bernardo llega hasta diez, incluyendo el lavatorio

Fue la escolástica la que se preocupó del tema, de manera que tanto el proceso hacia la búsqueda de una definición del sacramento como la determinación de su número, corrieron en paralelo en un momento de lucha de investiduras en que importaba mucho distinguir lo verdaderamente eclesial de aquello que estaba bajo el poder secular.

Con un valor limitado, lógicamente, se ha aducido un *argumento simbólico* sobre la fuerza del número siete y su extraordinaria riqueza simbólica tan extendida en la Biblia, en otras religiones y en la misma naturaleza humana. Otros autores se ocuparon de defender el *argumento escriturístico*. No porque se encuentre explícitamente el número septenario en la Biblia, sino porque cada sacramento puede ser confirmado con textos neotestamentarios. Dicho argumento, como en el caso de la institución, encontraba siempre algunas dificultades relevantes. Hubo quien halló la clave en un *argumento de conveniencia antropológica* (Santo lomas, *S.Th.* III, q.65, a.1) estableciendo una analogía de los sacramentos con siete situaciones existenciales decisivas: nacimiento, madurez, nutrición, enfermedad corporal y espiritual, la autoridad en la sociedad, reproducción de la especie. Este argumento conectaría muy bien con el principio de la encarnación. Cristo se hace hombre para compartir solidariamente el destino de los hombres y ofrecerles su salvación. El número, la necesidad y sus efectos estarían enraizados en el proceso vital del hombre al que le correspondería en paralelo un desarrollo espiritual. Esta explicación ha tenido mucho eco en autores modernos como Bonhoeffer, Rahner o Schillebeeckx. Los encuentros con el misterio de la vida son encuentros con el Misterio de Dios. La ventaja de la explicación radicaría en que los sacramentos ya estarían inscritos en la naturaleza del ser humano y no habría más que expresarlos.

Los sacramentos serían encuentros encarnados con Cristo, enraizados en la existencia humana, por la pluralidad de las experiencias vitales. El encuentro de la gracia con esa situación particular producirá también efectos diferentes.

Por último, nunca aislado y sin duda con un peso específico singular y decisivo, nos encontramos con el *argumento magisterial* (cfr. §35. 2cl) que fue finalmente sancionado por Trento (DH 1601) en controversia con la Reforma, quien solo reconocía el bautismo y la eucaristía como sacramentos (en sentido protestante) por no encontrar suficiente base escriturística para los otros cinco.



## Causalidad sacramental

Por medio de su misterio pascual, Jesucristo ha establecido una nueva alianza entre Dios y los hombres en la que estos reciben el título de «hijos de Dios». Esta adopción filial nos otorga «un corazón nuevo y un espíritu nuevo» (cfr. Ez 36,24-28) por medio de la acción del Espíritu Santo, que actúa a través de los sacramentos, signos operativos para la santidad del hombre y no simples acciones humanas con las que se pretende actuar sobre Dios para obtener cuanto se desea. Los sacramentos son entonces la prolongación y actualización de la palabra sanadora y la acción curativa de Jesús cuando obraba sus milagros (cfr. Scheeben). De esta forma, al mismo tiempo que se reconocería que es Dios y solo él quien justifica (cfr. Rom 8,33), se afirma que Dios se sirve de las realidades sensibles creadas y de los instrumentos humanos para llevar a cabo su acción salvadora.

Pero ¿cómo puede explicarse que un signo material pueda producir un efecto sobrenatural en el hombre?, ¿qué importancia tiene la acción del hombre?, ¿qué papel juega la Iglesia en todo el proceso?, ¿qué significa exactamente la expresión *ex opere operato*?

En la teología bíblico-patrística se halla una enseñanza permanente a propósito de la celebración de los sacramentos como actualizaciones del misterio pascual. Se trata de la presencia del Viviente que en este misterio celebrativo concentra y recapitula toda su existencia. Los Padres atestiguan esta presencia del Señor resucitado explicando a los fieles en sus homilías y reflexiones conceptos como «misterio», «memoria», «imagen», «realidad», etc.

La doctrina teológica clásica formuló esta eficacia del símbolo sacramental con dos axiomas fundamentales: *sacramenta significando causant y sacramenta efficiunt quodfigurant*. Ambos coinciden en poner de relieve la identificación entre lo significado y lo producido. El Magisterio de la Iglesia definió los sacramentos como signos eficaces de la gracia instituidos por Jesucristo que en cuanto tales contienen lo que representan para conferirlo *ex opere operato* a aquellos que no ponen obstáculo (DH 1601 y 1606).

La expresión trataba de salvar siempre la iniciativa de Dios, pero la mejor teología escolástica sabía muy bien que no se trataba de una acción mágica. Esta expresión de la eficacia no era un «absoluto» ya que se debía contar con una serie de condiciones respecto del ministro (*potestad e intención*) y también del receptor (*fe* antecedente excepto para el bautismo de niños) dejando claro que ambos (ministro y receptor) siempre deberían ser distintos (excepto en el matrimonio). El éxito de la fórmula radicaba en que dejaba claro la eficacia objetiva del sacramento salvando la acción de Dios por encima de la casuística y los condicionamientos morales de ministro y receptor. Pero, por otra parte, quedaba difuminada la dimensión simbólica y celebrativa con la tentación de caer en una obsesión por el *validismo* y el peligro de considerar a los sacramentos como «máquinas de gracia» que actuaban casi de un modo automático.

Si algo define al sacramento es, por tanto, su función santificadora y ya San Agustín hablaba en su controversia con los donatistas de la objetividad de la gracia en el sacramento, independientemente de la dignidad del ministro. La primera escolástica trató de explicar la causalidad desde los sacramentos concebidos como recipientes de la gracia (*vasum gratiae*) concedida por Dios con ocasión de la celebración sacramental de manera que así Dios y solo Él obra interiormente la santificación. La hipótesis que tuvo más aceptación fue la asumida por Santo Tomás. En ella establecía que el mismo sacramento produce la gracia en cuanto instrumento (*instrumenta separata*) que se encuentra íntimamente unido a la humanidad de Cristo (*instrumentum coniunctum*) dependiente de la causa principal que es Dios para alcanzar la causa final: la salvación del hombre (*causalidad físico-instrumental*) (*S. Th.* III, q.62)

Algunos teólogos trataron también de explicar la eficacia sacramental recurriendo a la *causalidad moral*-, los sacramentos causan la gracia en tanto en cuanto inducen a Dios a conferirle en virtud de su dignidad derivada de la institución por Cristo.

Para Rahner la eficacia de los sacramentos (símbolos esenciales) estriba en su calidad de signos y por ello puede hablar de una causalidad simbólica (*La Iglesia y los sacramentos*, 37-44). Los sacramentos no son sino «palabra operante de Dios al hombre» que sale al encuentro de la palabra todavía abierta del hombre (*opus operantis*) y el creyente recibe la acción de Dios. Cuando este proceso se cumple satisfactoriamente el sacramento se hace eficaz. Eso sí, los sacramentos solamente podrán ser operantes en la fe, la esperanza y el amor. Por eso no son magia, porque solo se hacen operantes en tanto que se encuentran con una libertad abierta del hombre. Ahora bien, aceptada por el hombre la comunicación divina, habrá de confesar que su aceptación se produce por la fuerza de la gracia de Dios.

Por lo tanto, la eficacia *ex opere operato* trata de salvaguardar la acción libre y absoluta de Dios. Al hacerlo, no hace sino negar todo valor causal o meritorio por parte de la acción humana del ministro o el receptor. Pero, al mismo tiempo, se exige la disponibilidad, la apertura del creyente para que el sacramento, signo operativo del misterio cristiano a través de las acciones sensibles, establezca el encuentro de Dios con los hombres: «el misterio de la causalidad de los sacramentos no reside tanto en la eficacia paradójica, en el orden sobrenatural de un rito o una acción sensible, como en la existencia de una sociedad (Iglesia) que esconde una realidad divina. No demos olvidarnos de la fundamental acción pneumatológica de este proceso de transformación por medio de los sacramentos. La fuerza del Espíritu es la que hace eficaz el signo sacramental convirtiendo en vida divina lo que ha sido puesto bajo su acción poderosa.

A todo esto, sumamos que los sacramentos son sacramentos de fe y de la Iglesia y solo dentro de esta fe eclesial adquieren su inteligencia y eficacia. Así viene reflejado en LG 11.

### **La doctrina del carácter**

*Desde antiguo* la Iglesia Desde antiguo la Iglesia sostiene que además de la gracia santificante de todos los sacramentos, algunos de ellos producían un efecto en forma de cierto *signum spirituale et indelebile* (DH1609)

Podemos remontarnos al AT donde encontramos una señal o marca imborrable como es la circuncisión, por la cual el hombre pasa a ser propiedad de Dios. Se fundamenta esta pertenencia en la absoluta e irrepetible alianza establecida por lavé con su pueblo e incluso a pesar de sus infidelidades. De la naturaleza sacerdotal del Pueblo de Dios se podría atisbar un anticipo del carácter basado en la figura del Sumo Sacerdote que, interpretado en clave cristiana, remite siempre a Jesucristo. La idea apocalíptica de una marca escatológica por medio de la cual los elegidos están marcados con el «sello» de Dios es recogida por Pablo y utilizada con significativa frecuencia: se trata de una marca espiritual impresa en el alma de los fieles cristianos: «En él también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, la Buena Nueva de vuestra salvación, y creído también en él. fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa» (Ef 1,13); Por eso, «no entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, con el cual fuisteis sellados para el día de la redención» (Ef 4,30). Pablo aplicará esta imagen especialmente al bautismo en el que se recibe una señal espiritual no visible e indeleble con tres dimensiones fundamentales: *apocalíptica*, ya que por ella Dios nos ha dado una marca de salvación para identificarnos el día del juicio; *eclesiológica*, por medio de la cual los sellados forman la comunidad de los santos (no de los puros); y, finalmente, *ética*, porque ese sello compromete a quien lo ha recibido a llevar una forma de vivir y actuar conforme a la identidad y pertenencia asumidas.

Esta idea del *sphragisse* enriquece y profundiza en la teología patristica, casi siempre vinculada al inicio sacramental, puesto que al identificar el sello con el agua significaba que «recibir el bautismo era tanto como quedar sellado» (Pastor de Hermas); dentro de la exuberante riqueza del vocabulario patristico, al bautismo se le denomina *signaculum u obsignatio*(Tertuliano), y también la «señal que Cristo da a sus fieles» (Hipólito). Con frecuencia se recurrió a la imagen militar para hablar de esta cuestión: «pues, así como se impone a los soldados un sello (*sphragís*), así también a los fieles se les impone el Espíritu. Por lo que si desertas, todos te reconocerán. Los judíos tenían como señal la circuncisión, nosotros tenemos la prenda del Espíritu» (Juan Crisóstomo). Se llega a usar la expresión *signaculum dominicum* para la confirmación (Cipriano).

De todos modos, en sus líneas esenciales, la doctrina del carácter tiene su origen en san Agustín en respuesta a la práctica bautismal seguida por los donatistas. Para estos, solo los ministros moralmente santos podían administrar válidamente el bautismo, haciendo depender el efecto bautismal de la disposición moral del ministro que lo administraba. La reacción del obispo de Hipona fue enérgica y decidida, afirmando que, puesto que el bautismo es solo y exclusivamente de Jesucristo, confiere siempre la gracia, con independencia de la disposición moral y de fe del ministro. Para ello recurre al término «carácter», evocando la marca del emperador realizada sobre el soldado, la cual señalaba su pertenencia y fidelidad si estaba a su lado y denunciaba su situación de desertión cuando se separaba de él.

En el fondo lo que subyace es la distinción en el efecto de los sacramentos entre la *gracia* y el *carácter* (efecto permanente), puesto que el bautismo puede conferirse sin la gracia, pero quien fue bautizado fue consagrado por Cristo, que no puede revocar su don y, por tanto, ha quedado marcado con ese sello permanente, concretamente en el bautismo (confirmación) y en el orden con lo que esos sacramentos no pueden repetirse en esa persona.

La *teología medieval*, a partir del siglo XII, trató de definir el sentido, la naturaleza y las propiedades del carácter sacramental. Por eso, «la escolástica, en la medida en que acentuó la dimensión trinitaria y cristológica del carácter, fue perdiendo de vista la dimensión eclesial que había tenido el planteamiento agustiniano y comenzó a otorgarle una nota de intimidad individualista» (R. Arnau, *Tratado general de los sacramentos*, 323). Los escolásticos están de acuerdo a la hora de atribuir a la misteriosa realidad del indeleble carácter sacramental algunas notas esenciales, siempre desde la categoría de *signum: configurativum* porque el creyente queda conformado con Cristo; *dislinctivum*, porque identifica a quien lo posee; *dispositivum et exigitivum*, porque prepara para recibir la gracia; *deputatum ad cultum* porque habilita para participar el culto divino (dimensión sacerdotal); y *obligativum*, porque comporta el deber de responder a los compromisos recibidos mediante dicho efecto permanente.

Lulero abomina de la idea de carácter por considerarlo una blasfemia contra su comprensión de la eficacia sacramental en virtud de la *sola fe del* creyente. No obstante, los planteamientos radicales de los anabaptistas en referencia al bautismo de niños le hicieron admitir dicha práctica manifestando la gratuidad desbordante de la salvación de Dios operada en un niño que no puede presentar ningún mérito; y su comprensión del ministerio le llevó a admitir un efecto constitutivo y permanente en los ministros ordenados, incluso herejes y papistas, que los capacitaba para ejercer su función eclesial en todo el mundo.

Aquellos indicios prefigurados en la Escritura, desarrollados con gran riqueza de imágenes por los Padres y sistematizados por la escolástica, la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, las transformó en la certeza de que ese efecto sacramental forma parte del depósito revelado. El Papa Inocencio III, muy atento a la teología sacramental, se refería al carácter como algo comúnmente admitido; el concilio de Florencia en su *Decreto pro armeniis* lo ratificó siguiendo a los teólogos de la época (Alejandro de Jales, Tomás de Aquino) como *cierto signo espiritual indeleble* que expresa el sentido definitivo de ciertos dones divinos (DH 1313). El Concilio de Trento no hizo sino confirmar la doctrina anterior refutando las ideas protestantes que lo negaban, afirmando su existencia, su cualidad de permanencia y, por tanto, la no reiterabilidad de los sacramentos que lo confieren. El Magisterio del siglo XX siguió reflexionando sobre el carácter. Pío XII, al abordar el sacerdocio común de los fieles, expuso la dimensión cultural y la dimensión eclesial del carácter, aspectos que fueron desarrollados de un modo claro por el Vaticano II dentro de la Constitución dogmática *Lumen gentium* al resaltar el aspecto de incorporación a la Iglesia y el de la participación en el sacerdocio de Cristo de cada uno de los siete sacramentos (n. 11). El decreto sobre el ministerio y vida de los

presbíteros volvió a incidir sobre el tema, afirmando cómo son marcados y configurados los ministros por medio del carácter y destacando el primado del don frente a la función (cfr. PO 2; CEC 1121).

*La teología sacramental contemporánea* (Scheeben, Schillebeeckx, Rahner...) ha sentido la necesidad de clarificar y referir de un modo actualizado el carácter a la dimensión eclesial propuesta por san Agustín apartándose del intimismo y el excesivo peso cultural al que le había conducido la escolástica y equilibrando ambas dimensiones de pertenencia y habilitación para el culto.

Puesto que todo el culto sacramental de la Iglesia se realiza personalmente por Cristo, para participar en dicha dimensión sacerdotal se precisa una consagración real. Por eso, el carácter confiere una consagración tal que supone una configuración e identificación con Cristo que capacita al creyente para el culto dentro de la Iglesia, además de otorgarle una misión específica dentro de la comunidad eclesial. Se trata, en definitiva, del sello de la consagración que el Espíritu Santo imprime sacramentalmente en el hombre. Por este don queda consagrado a Dios mediante la integración en la Iglesia y unido de modo indeleble a Cristo sacerdote para ofrecer a Dios Padre el sacrificio espiritual de la alabanza.