

Gabino Uríbarri Bilbao (ed.)

LA RECIPROCIDAD
ENTRE
FE Y SACRAMENTOS
EN LA ECONOMÍA
SACRAMENTAL

Comentario al documento
de la Comisión Teológica Internacional

José Granados García / Gaspar Hernández Peludo
Santiago Madrigal Terrazas / Carmen Peña García
Gabino Uríbarri Bilbao

ESTUDIOS Y ENSAYOS
BAC
TEOLOGÍA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2021

ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i> , por Card. Luis F. Ladaria, sj	11
<i>Presentación</i> , por Gabino Uríbarri Bilbao, sj	15
<i>Siglas y abreviaturas</i>	21
I. Visión panorámica y características generales. Claves para la lectura , por Gabino Uríbarri Bilbao, sj	23
1. Gestación: Texto de la Comisión	23
2. Temática, extensión y estructura del documento	26
3. Complejidad	36
4. Invitación a la lectura	37
II. El pliegue del símbolo y la activación sacramental mediante la fe. Fundamentos filosóficos de la reciprocidad entre fe y sacramentos , por Gabino Uríbarri Bilbao, sj	39
1. Ampliación del contexto filosófico	39
2. Los sacramentos y la significación simbólica	41
3. Tres reflexiones filosóficas sobre la significación simbólica	43
a) Byung-Chul Han: el desvalimiento narcisista provocado por «la desaparición de los rituales»	44
b) Paul Ricœur: la activación de la significación simbólica	49
c) Jean-Yves Lacoste: los sacramentos como puentes escatológicos	55
4. Joseph Ratzinger: ¿Cómo superar la crisis de «lo sacramental»?	58
a) La base creacional	58
b) La lectura tipológico-sacramental de la Escritura	60
5. Conclusión: El pliegue del símbolo y la activación sacramental por la fe	62
III. Carencias teológicas en torno a la teología de la fe que revierten sobre la reciprocidad entre fe y sacramentos , por Gabino Uríbarri Bilbao, sj	65
1. Introducción	65
2. La carencia de una teología integral de la fe	67
a) El acto de creer: fe sin sacramentos ni sacramentalidad	69

© Biblioteca de Autores Cristianos, 2021
www.bac-editorial.es

Depósito legal: M-26473-2021
ISBN: 978-84-220-2216-9

Preimpresión: BAC
Impresión: Artes Gráficas Cofás, Móstoles (Madrid)

Impreso en España. Printed in Spain

Ilustración de cubierta: *La bodas de Caná*, mosaico de Marko Ivan Rupnik
Diseño: BAC

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

b) El carácter sacramental de la revelación: la fe por causa de la economía sacramental	72
c) La fe como virtud: fe con sacramentos	74
d) La disgregación de la fe: la aporía de una fe sin gracia y sin sacramentos	77
e) Hacia una teología integral de la fe	80
3. Reacciones ante el malestar por los desajustes entre la fe y los sacramentos	81
a) Henri Bourgeois: ofrecer ritos presacramentales	81
b) Fernando Sebastián: aumentar las exigencias para el acceso a los sacramentos	83
c) Pierangelo Sequeri: la fe testimonial es necesaria para la celebración sacramental	88
d) Balance: la constatación de una urgencia	95
4. Las opciones de fondo del documento de la CTI	96
IV. La Iglesia sacramento y los sacramentos de la Iglesia, por Santiago Madrigal Terrazas, sj	101
1. Preámbulo eclesiológico: liturgia, fe y sacramentos	101
2. La «fractura entre fe y sacramentos»: una «llaga» en la práctica y lógica sacramental de la Iglesia contemporánea	103
3. El misterio del Dios trinitario: el carácter dialogal, histórico y sacramental de la economía salvífica	106
a) Apunte sobre la doctrina de la revelación: relejendo <i>Dei Verbum</i>	106
b) La encarnación como «centro, clave y cumbre» de la sacramentalidad	109
c) Transformación de la sacramentalidad original de Jesucristo (<i>Ur-Sakrament</i>) en la sacramentalidad fundamental de la Iglesia (<i>Grund-Sakrament</i>)	112
4. Eclesiológica sacramental del Vaticano II y teología sacramentaria	117
a) Apunte sobre el misterio/sacramento de la Iglesia: relejendo <i>Lumen gentium</i>	118
b) La Iglesia y los sacramentos en la economía sacramental ..	121
c) Recapitulación: la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia	124
5. Conclusión: Llamada a una catequesis y a una pastoral mistagógicas	126

V. La iniciación cristiana reconsiderada, por Gaspar Hernández Peludo	129
1. La dinámica sacramental de la fe en el camino de la iniciación cristiana	131
a) La iniciación cristiana, paradigma del camino de la fe sacramental	131
b) Los sacramentos de la iniciación, sacramentos de una fe en camino	135
2. La índole dialogal de la fe en la iniciación cristiana	138
a) El don de la fe en la iniciación sacramental	139
b) La respuesta humana: la fe de los sacramentos de iniciación	140
3. La mediación eclesial de la fe en la iniciación cristiana	144
4. La dinámica misionera de la fe en la iniciación cristiana	147
5. Algunas propuestas pastorales	150
6. Conclusión	155
VI. Fe y matrimonio: su unidad a la luz del designio creador y del acompañamiento eclesial, por José Granados García, DCJM	157
1. Iluminar el matrimonio desde la fe e iluminar la fe desde el matrimonio	158
2. La sinergia de matrimonio y fe	161
a) La fe como apertura al Creador y el matrimonio natural ..	161
b) La fe en Cristo, fundamento del matrimonio cristiano ..	162
c) El carácter bautismal como trasfondo de la fe de los esposos	164
3. El caso de quienes se casan sin practicar su fe	167
a) La inseparabilidad, para los bautizados entre el matrimonio creatural y el sacramento	167
b) La cuestión de los bautizados «no creyentes» que quieren contraer matrimonio	170
4. Conclusión	174
VII. La relación fe-sacramento en el matrimonio: aproximación canónica, por Carmen Peña García	177
1. La relación fe-sacramento en el matrimonio: interrelaciones teológicas y canónicas de una cuestión fundamental	177

2. Principales aportaciones del documento y su repercusión en la praxis canónica.....	181
<i>a)</i> La insistencia en la índole dialogal de la dinámica sacramental.....	181
<i>b)</i> Distinción de los distintos grados de fe y delimitación de los supuestos de increencia.....	182
<i>c)</i> Buena identificación de los términos de la cuestión y descarte de algunas de las soluciones propuestas al problema.....	184
<i>d)</i> Profundización en la relación fe-presupuestos antropológicos del matrimonio.....	193
<i>e)</i> Afirmación de la dimensión misionera de los matrimonios y familias cristianas.....	201
3. Aspectos susceptibles de mayor desarrollo.....	202
<i>a)</i> Matrimonios mixtos y celebrados en base a la fe de uno de los contrayentes.....	203
<i>b)</i> El acceso a la eucaristía de los divorciados vueltos a casar ..	204
4. Conclusiones.....	208
<i>Autores</i>	209

IV
LA IGLESIA SACRAMENTO
Y LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

1. Preámbulo eclesiológico: liturgia, fe y sacramentos

Al final del primer período de sesiones, cuando se debatía acerca de la problemática central que debía abordar el Concilio Vaticano II, el cardenal Suenens hizo resonar en el aula aquella pregunta decisiva: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* Después, tras su clausura, la última asamblea ecuménica ha podido ser presentada como «el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», según la conocida descripción acuñada por K. Rahner¹. Sin embargo, con vistas a la cuestión que vamos a tratar en este comentario al documento de la Comisión Teológica Internacional sobre *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental*, resultan muy oportunas las afirmaciones que sobre el Concilio se leen en *Lumen fidei*, la primera encíclica del papa Francisco:

El Vaticano II ha sido un concilio sobre la fe, en cuanto que nos ha invitado a poner de nuevo en el centro de nuestra vida eclesial y personal el primado de Dios en Cristo. Porque la Iglesia nunca presupone la fe como algo descontado, sino que sabe que este don de Dios tiene que ser alimentado y robustecido para que siga guiando su camino. El Concilio Vaticano II ha hecho

¹ K. RAHNER, «Das neue Bild der Kirche», en *Schriften zur Theologie*, VIII (Einsiedeln, Colonia 1968) 329.

que la fe brille dentro de la experiencia humana, recorriendo así los caminos del hombre contemporáneo. De este modo, se ha visto cómo la fe enriquece la existencia humana en todas sus dimensiones (LF 6).

No resulta difícil establecer una conexión convincente y cabal entre estas dos aproximaciones genéricas al Vaticano II como concilio de la Iglesia y como concilio de la fe. Basta acudir a la constitución sobre la revelación, *Dei Verbum*, que nos presenta una imagen de Iglesia como madre de nuestra fe, como «tradición viviente» y transmisora de la fe: «Lo que los Apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del Pueblo de Dios; así, la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree» (DV 8)².

Ahora bien, lo que comunica y transmite la Iglesia no es un mero contenido doctrinal o una idea; lo que se comunica en la tradición viva de la Iglesia es esa luz que nos libra de las tinieblas (cf. Jn 12,46), que nace del encuentro con el Dios vivo y nos abre a nuevas relaciones en la comunión con Dios y con los otros (cf. 1 Jn 1,3-6). El medio para transmitir esa riqueza, que dinamiza todas las dimensiones de la persona humana (cuerpo, espíritu, interioridad y relaciones), «son los sacramentos, celebrados en la liturgia de la Iglesia» (LF 40); y si, por un lado, como afirma la constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, «los sacramentos son sacramentos de la fe» (SC 59)³, también hay que decir al mismo tiempo que «la fe tiene una estructura sacramental», ya que «el

² Sobre la Iglesia como «tradición viviente», véase: S. PIÉ NINOT, *Introducción a la eclesiología* (Verbo Divino, Estella 1995) 41-44. ÍD., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Sígueme, Salamanca 2007) 170-174.

³ El pasaje completo de SC 59 aparece citado en el n. 57 del documento *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental* (BAC, Madrid 2020): «Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo, finalmente, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No solo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso 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 culto a Dios y practicar la caridad».

despertar de la fe pasa por el despertar de un nuevo sentido sacramental de la vida del hombre y de la existencia cristiana, en el que lo visible y material está abierto al misterio de lo eterno» (LF 40)⁴.

Añadamos que la primera constitución del Vaticano II atribuye a la liturgia la función de expresar el misterio de Cristo y la genuina naturaleza de la Iglesia, que es sacramental, es decir, «a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado a lo divino, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» (SC 2). En efecto, en la constitución *Sacrosanctum Concilium* se encuentran las dos primeras alusiones conciliares a la sacramentalidad de la Iglesia: por un lado, en relación con el misterio pascual, la Iglesia —*mirabile sacramentum*— surge «del costado de Cristo dormido en la cruz» (SC 5); por otro, aparece el sentido de la unidad —*unitatis sacramentum*— que es generada por la misma celebración litúrgica de la Iglesia (SC 26)⁵.

Quedan así presentados en un breve esbozo eclesiológico los aspectos fundamentales que presiden estas reflexiones en su imbricación mutua: los sacramentos de la fe y la estructura sacramental de la fe en la vida litúrgica de la Iglesia sacramento.

2. La «fractura entre fe y sacramentos»: una «llaga» en la práctica y lógica sacramental de la Iglesia contemporánea

El objetivo principal del documento *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental* es mostrar «la mutua implicación entre fe y sacramentos en la economía divina» (n. 10), desde

⁴ Puede verse la cita completa de LF 40 en RFS 41c.

⁵ Cf. D. PALAU, *La Iglesia-sacramento y los sacramentos de la Iglesia* (Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2014) 76-84. Véase, en pp. 205-229, la presentación panorámica de los precursores de la sacramentalidad de la Iglesia como eje vertebrador de la eclesiología: Y. Congar, H. de Lubac, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth, K. Rahner y J. Ratzinger. Cf. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen* (Herder, Friburgo 1992).

el previo reconocimiento de la crisis actual de esta correspondencia esencial que se constata de varias formas en la práctica pastoral. De entrada, a modo de diagnóstico, el texto levanta acta de una «fractura entre fe y sacramentos» en esta doble forma de manifestación: una fe inconsciente de su sacramentalidad esencial (*privatización* de la fe), una praxis sacramental realizada sin fe (*ritualismo vacío*). Este doble fenómeno constituye «una herida seria y preocupante» que afecta a la práctica y a la lógica sacramental, «situadas en el corazón de la Iglesia», es decir, en su vida litúrgica, de modo que cabría hablar —empleando el lenguaje de Antonio Rosmini— de una «llaga» de la Iglesia contemporánea. Pero veamos su verdadero alcance.

Una reflexión teológica sobre la Iglesia puede articularse a partir de cuatro categorías del griego del Nuevo Testamento, *martyría*, *leitourgía*, *diakonía*, *koinonía*, que diseñan las dimensiones fundamentales de la Iglesia de Jesucristo: el testimonio y la predicación, la acción litúrgico-sacramental, el servicio a los más necesitados, la vida de filiación y comunión fraterna⁶. Sirva a título de ejemplo un pasaje del documento *El cristianismo y las religiones* (1996), que presenta la misión de la Iglesia, sacramento de comunión, al hilo de estas nociones:

La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la μαρτυρία, λειτουργία y διακονία [...]. A través de la μαρτυρία del Evangelio de la redención universal llevada a cabo por Jesucristo, la Iglesia anuncia a todos los hombres el misterio pascual de salvación que se les ofrece o del cual ya viven sin saberlo [...]. En la λειτουργία, la celebración del misterio pascual, la Iglesia cumple su misión de servicio sacerdotal en representación de toda la humanidad. En un modo que, según la voluntad de Dios, es eficaz para todos los hombres, hace presente la representación de Cristo que «se hizo pecado» por nosotros (2 Cor 5,21) y en nuestro lugar «colgó del madero» (Gál 3,13) para librarnos del pecado. Finalmente, en la διακονία la Iglesia

⁶ Cf. M. KEHL, «Kirche als Institution», en W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. 3: Traktat Kirche* (Herder, Friburgo 1986) 177. S. MADRIGAL, «La Iglesia y su misterio», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (U. P. Comillas, Madrid 2013) 396; 454-495.

da testimonio de la donación amorosa de Dios a los hombres y de la irrupción del reino de la justicia, del amor y de la paz⁷.

A estas dimensiones o realizaciones fundamentales de la Iglesia apela nuestro documento para reclamar «la necesidad de una articulación adecuada de *martyría*, *leitourgía*, *diakonía*, *koinonía*» (n. 8), desde la constatación de algunos fallos pastorales que durante el tiempo posconciliar han venido debilitando la sana interconexión entre fe y sacramentos. Nuestro texto menciona expresamente una pastoral de la evangelización disociada de la pastoral sacramental, así como una opción radical por vivir el evangelio que cultiva al mismo tiempo un desprecio hacia lo ritual.

El texto que acabamos de citar es un buen ejemplo de la articulación de estas dimensiones en torno al anuncio y a la celebración del misterio pascual, verdadero centro y núcleo de la historia de la salvación, de modo que —en palabras de nuestro documento— el misterio del Dios trinitario es «fuente y fin de la economía sacramental». En efecto, en el cuadro general que despliega el capítulo 2, «Índole dialogal de la economía sacramental de la salvación» (n. 15-79), se inscribe el tema específico de estas páginas: la relación Iglesia-sacramentos desde la transformación de la sacramentalidad original de Jesucristo en la sacramentalidad fundamental de la Iglesia (n. 33-41; 56-79).

Queremos hacer nuestro el objetivo del documento de la Comisión Teológica Internacional, a saber, discernir y revalidar en una perspectiva eclesiológica la reciprocidad entre fe y sacramentos. Para ello, repasando libremente la letra del texto, vamos a proceder en estos pasos: en primer lugar, recordaremos la índole sacramental de la economía divina al hilo de esa convicción de la teología reciente que afirma que «Jesucristo es el sacramento primordial (*Ur-Sakrament*) y la clave de la estructura sacramental de la historia de la salvación» (n. 30); en segundo lugar, insistiremos en «la comprensión de la Iglesia como sacramento fundamental (*Grund-Sakrament*)», una

⁷ CTI, «El cristianismo y las religiones», en Íd., *Documentos 1969-1996*, ed. de C. Pozo (BAC, Madrid 1998) 586.

idea muy próxima «a la comprensión del Vaticano II de la Iglesia como sacramento universal de la salvación» (n. 33); desde ahí, retomando la enseñanza del Concilio, repararemos en la eclesialidad de los sacramentos, es decir, la Iglesia como el sacramento en los sacramentos y los sacramentos como despliegue de la sacramentalidad de la Iglesia. Finalmente, señalaremos cómo la eucaristía, el misterio-sacramento de nuestra fe, se convierte en el punto de convergencia entre la sacramentalidad de la Iglesia y la de los sacramentos.

3. El misterio del Dios trinitario: el carácter dialogal, histórico y sacramental de la economía salvífica

Para descubrir en la economía divina su lógica y dimensión sacramental es de gran ayuda dirigir la mirada a la constitución dogmática sobre la revelación. Vamos a centrarnos en las afirmaciones fundamentales de los párrafos 2-4 de *Dei Verbum*, que conciernen a la naturaleza y objeto de la revelación en su dimensión histórica⁸.

a) *Apunte sobre la doctrina de la revelación: relejendo Dei Verbum*

Todo arranca de esta afirmación: «Dios quiso revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad» (*Seipsum revelare et notum facere sacramentum suae voluntatis*). El acento está puesto en la iniciativa divina y, para hablar del misterio, *sacramentum*, o designio de su voluntad, el Concilio ha recurrido a Ef 1,9-10, que deja la puerta abierta a una bella secuencia trinitaria asentada también sobre textos bíblicos: «mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina» (cf. Ef 2,18;

⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «Carácter histórico de la revelación», en *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (BAC, Madrid 1969) 139-165. A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la «Dei Verbum»* (BAC, Madrid 2017).

2 Pe 1,4). En esta presentación primera de la revelación se subraya además que «Dios invisible habla a los hombres como amigos», es decir, como si mantuviera con la humanidad una conversación o coloquio (cf. Éx 33,11; Jn 15,14-15). Aflora así, en primer término, la índole dialogal de la economía salvífica.

El texto conciliar sigue diciendo: «Este plan de la revelación (*oeconomia revelationis*) se realiza con hechos y palabras (*gestis verbisque*) intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación (*in historia salutis*) manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas».

Dios se da a conocer y se manifiesta como el Dios vivo y actuante. La revelación se ha realizado esencialmente en el marco de una historia. Dios se ha dado a conocer en los actos y en las palabras con los que expresa y realiza su intención de alianza y salvación. Así lo declara la Escritura. La economía de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas. En el AT leemos los acontecimientos del Éxodo, la formación del reino, el destierro, la cautividad, las palabras de Moisés y de los profetas, etc.; y en el NT las acciones de la vida de Cristo, sus milagros, sus palabras, su muerte y resurrección. Este pasaje conciliar especifica que las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y realidades que ellas significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican el misterio que encierran. He aquí el carácter histórico y sacramental de la revelación.

La conclusión del párrafo 2 culmina en lo que H. de Lubac denomina la *concentración cristológica* de la revelación⁹: en Cristo, que es «al mismo tiempo mediador y plenitud de la revelación» (*mediator simul et plenitudo revelationis*), resplandece y se nos manifiesta «la verdad profunda acerca de Dios y acerca de la salvación humana». De nuevo aflora la elocuente reciprocidad entre revelación de Dios y salvación del hombre. En este sentido, el teólogo

⁹ Cf. H. DE LUBAC, «Comentario al Preámbulo y al Capítulo primero», en B.-D. DUPUY (dir.), *La revelación divina*, I (Taurus, Madrid 1970) 209-215.

jesuita asume que «la historia de la revelación [...] se identifica con el hecho cristológico desarrollado en el transcurso del tiempo»¹⁰.

No es casual que en la constitución sobre la revelación la *historia salutis* se mencione varias veces y de diversas formas. Los artículos 3 y 4 son un buen ejemplo de esta presentación de la *oeconomia revelationis* como *historia salutis*. El párrafo 3 habla en términos de la preparación de la revelación evangélica que comienza precisamente con el dato más radical, la creación, el primer paso de la economía divina: Dios ha creado el universo por su Palabra (cf. Jn 1,3), de modo que «en las cosas creadas Dios ofrece a los hombres un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom 1,19-20)».

En consecuencia, dado que la creación contiene la huella y la referencia de su Creador (cf. Sab 13,1-9; Hch 14,15-17; 17,27-28), la teología habla —dice el texto de la Comisión Teológica— en sentido analógico de «una cierta sacramentalidad de la creación» (n. 23). Pero volvamos a la constitución *Dei Verbum*, que en ese mismo artículo tercero da curso a la historia de los primeros padres, con su caída (cf. Gén 3,15); sin abandonar la promesa de redención, «llamó a Abraham para hacerlo padre de un gran pueblo (cf. Gén 12,2-3)». A través de los siglos Dios instruyó a su pueblo, por medio de los patriarcas, de Moisés y de los profetas, preparando el camino del Evangelio. En todos los acontecimientos de esta historia de dedicación de Dios al pueblo de Israel se hace perceptible cómo el Creador y Señor agracia al pueblo de su elección. Aquí se descubre que «la misma historia de la salvación posee una cierta índole sacramental» (n. 28). Por su parte, Israel ha querido recordar y actualizar litúrgicamente esta presencia de Dios en su historia a través de ritos culturales (sacrificios), signos sagrados (circuncisión) y fiestas (pascua). La teología cristiana considera estas realidades como sacramentos de la antigua Ley y les atribuye un componente salvífico por su referencia a Cristo¹¹.

¹⁰ H. DE LUBAC, «Comentario al Preámbulo y al Capítulo primero», a.c., 209.

¹¹ En nota, el n. 28 del documento cita a san Agustín: «Proinde prima sacramenta, quae observabantur et celebrabantur ex Lege, praenuntiativa erant Christi venturi: quae cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt; et idea ablata, quia impleta; non enim venit solvere Legem, sed adimplere» (*Contra Faustum* XIX, 13: PL 42, 355). En la tradición teológica (Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino,

El artículo cuarto de *Dei Verbum* rememora la obra de salvación realizada por el Hijo de Dios para remachar que Cristo es el culmen de la revelación: «Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. *Ahora en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo* (Heb 1,1-2)» (DV 4).

b) *La encarnación como «centro, clave y cumbre» de la sacramentalidad*

La descripción de la lógica sacramental inscrita en la economía divina de la salvación nos sitúa ante Jesucristo, «Palabra hecha carne», «hombre enviado a los hombres», que «habla palabras de Dios (Jn 3,34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó» (DV 4). Es el momento de aquilatar varios aspectos centrales del documento, como es la descripción del concepto de sacramentalidad que se halla en estricta conexión con una de las tesis de fondo: el misterio de la encarnación es «centro, clave y cumbre de la economía sacramental» (n. 30-32). Comencemos con la descripción de la sacramentalidad:

A la lógica sacramental le pertenece la correlación inseparable entre una realidad significativa, con una dimensión visible externa, ej. la humanidad íntegra de Cristo, y otra significada de carácter sobrenatural, invisible, santificante, ej. la divinidad de Cristo. Cuando hablamos de sacramentalidad nos referimos a esta relación inseparable, de tal manera que el símbolo sacramental contiene y comunica la realidad simbolizada. Esto presupone que toda realidad sacramental incluye de por sí una relación inseparable con Cristo, fuente de la salvación, y con la Iglesia, depositaria y dispensadora de la salvación de Cristo (n. 16).

El pasaje merece una atención especial. Hemos visto cómo la economía divina de la salvación brota del Dios trinitario, que es

Francisco Suárez —explica S. Pié (*Eclesiología. La sacramentalidad...*, o.c., 189)— se habla de «sacramentos naturales» (nacimiento, convite, servicio comunitario, matrimonio, muerte) y de «sacramentos veterotestamentarios» (circuncisión, celebración pascual, unción de sacerdotes y reyes, etc.).

«comunidad de personas distintas en la unidad de una única sustancia divina», y hemos dejado apuntado el misterio de «la encarnación redentora» (n. 17): «el Verbo eterno, sin detrimento de su divinidad irrestricta, asume nuestra humanidad con todas sus consecuencias [...]. El Verbo enviado por el Padre, que se encarnó de María Virgen por obra del Espíritu Santo». Por tanto, la sacramentalidad es la afirmación de «la relación inseparable» de la humanidad y de la divinidad de Cristo, de modo que Dios mismo se hace presente en la humanidad de Jesucristo.

A la hora de explicar el modo de esta «relación inseparable» entre una realidad significativa y otra significada, se percibe el eco de la reflexión de K. Rahner cuando afirma que «el símbolo sacramental contiene y comunica la realidad simbolizada». Hace algunos años, K. H. Menke quiso poner de manifiesto que la sacramentalidad constituye «la esencia del catolicismo» y para ejemplificar el fundamento del pensar sacramental acudía a la «teología del símbolo» del teólogo jesuita¹². Todo ente es necesariamente simbólico, y se expresa para hallar su propia esencia. Este carácter simbólico de la realidad es el presupuesto natural de toda sacramentalidad. Por ejemplo, el cuerpo humano no es mero instrumento sino una expresión del alma de la que es inseparable; para explicar esta relación inseparable Rahner emplea el concepto de «símbolo real». Jesús es el símbolo real por antonomasia, «porque *como* hombre verdadero no es ocultamiento, sino la manifestación o patencia del Logos divino». En otros términos: «La humanidad de Jesús no es mero medio de la acción exclusiva del Logos divino, sino sacramento». Encarnación significa —escribe Rahner—, «que Dios precisamente al y por alienarse a sí mismo, por entregarse, constituye lo otro en tanto su propia realidad»¹³. En esta perspectiva, la encarnación de Dios significa «que el Dios trinitario ya no se revela *a través* de la humanidad,

¹² K. H. MENKE, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo* (BAC, Madrid 2014) 19-25. Cf. K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», en ÍD., *Escritos de teología*, IV (Taurus, Madrid 1962) 238-321. Cf. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche...*, o.c., 202-216: «Jesus Christus als Realsymbol und Ursakrament des göttlichen Heils».

¹³ K. H. MENKE, *Sacramentalidad...*, o.c., 21.

sino *como* la humanidad de Jesús»¹⁴. Por eso, Jesús puede decir de sí mismo: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (cf. Jn 14,9).

Un último apunte: la noción «sacramento» expresa que dos realidades distintas están unidas de tal forma que la segunda expresa a la primera en cuanto que es *ella misma*; ahora bien, Jesús de Nazaret es el sacramento pleno porque como *hombre* pleno, es decir, plenamente liberado para la libertad, es la manifestación del Hijo divino. De ahí que Rahner designe la humanidad de Jesús como *sacramento primordial o protosacramento (Ur-Sakrament)*. Estas reflexiones nos devuelven a nuestro documento, que utiliza expresamente esta terminología y designa a Jesucristo como el sacramento primordial (*Ur-Sakrament*) y hace de la encarnación «la clave de la estructura sacramental de la historia de la salvación» (n. 30). En este sentido se lee a renglón seguido:

En Jesucristo descubrimos que *la economía* divina de la salvación, *por ser encarnatoria, es sacramental* [...]. En Jesucristo, como cumbre de la historia y plenitud del tiempo salvífico (Gál 4,4), se da la unidad más estrecha posible entre un símbolo creatural, su humanidad, y lo simbolizado, la presencia salvífica de Dios en su Hijo en medio de la historia. La humanidad de Cristo, como humanidad inseparable de la persona divina del Hijo de Dios, es «símbolo real» de la persona divina. En este caso supremo, lo creado comunica en grado sumo la presencia de Dios.

Merece la pena añadir otras dos observaciones que nos ofrece la lectura del texto. Por un lado, recurriendo nuevamente a la constitución dogmática *Dei Verbum*, hay que subrayar que la fe es acogida dialogal de la revelación sacramental (cf. DV 5; citado en n. 18; 21). El encuentro y la relación con el Dios cristiano se da en la creación, en la historia, en la Iglesia, en la Escritura, en los sacramentos. Ahora bien, sin la fe, que es «como la puerta (cf. Hch 14,27) de acceso a lo sacramental» (n. 19), ese encuentro se frustra, porque esos signos de índole sacramental enmudecen.

Por ello, es oportuno volver sobre el misterio de la encarnación para caer en la cuenta de que la humanidad del Crucificado

¹⁴ *Ibíd.*, 23.

glorioso es el fundamento de los sacramentos (n. 31). Como ya hemos indicado al hilo de DV 4, todas las acciones y palabras de Jesucristo, el Verbo encarnado, ungido por el Espíritu Santo, nos transmiten la revelación de Dios. Jesucristo es el misterio de Dios revelado a la humanidad (cf. Col 2,2-3; 1,27; 4,3), una revelación que se realiza en la historia a través de los diferentes misterios salvíficos de su vida: nacimiento, bautismo, transfiguración, muerte y resurrección. Se entiende que «Jesucristo concentra el fundamento y la fuente de toda la sacramentalidad, que luego se despliega en los diferentes signos sacramentales que generan la Iglesia» y que recuperan aspectos señeros de su vida: perdón de los pecados (penitencia), curación de enfermos (unción de enfermos), muerte y resurrección (bautismo y eucaristía), elección e institución de discípulos como pastores de la comunidad (orden), etc.

Moritur Christus ut fiat Ecclesia —escribió san Agustín (n. 33)—. Veamos, pues, cómo la oferta salvífica de Jesucristo se continúa a través de la Iglesia, cuerpo de Cristo, por medio de los sacramentos, merced a la acción del Espíritu Santo, constituida ella misma como «sacramento» de Jesucristo.

c) *Transformación de la sacramentalidad original de Jesucristo (Ur-Sakrament) en la sacramentalidad fundamental de la Iglesia (Grund-Sakrament)*

Si san Agustín había escrito que «el sacramento de Dios no es nada ni nadie, sino Cristo»¹⁵, Henri de Lubac, remozando la sentencia del Obispo de Hipona, anotaba en su libro *Catolicismo* (de 1938): «Si Cristo es el sacramento de Dios, la Iglesia es para nosotros el sacramento de Cristo, ella le representa, según toda la antigua fuerza del término: nos lo hace presente en verdad»¹⁶. Otro pionero de

¹⁵ *Ep.* 187, 11: PL 33, 845.

¹⁶ *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Herder, Barcelona 1963) 56. La idea ha sido retomada en su *Meditación sobre la Iglesia* (original de 1953) afirmando que la «Iglesia es el sacramento de Jesucristo, de igual manera que el mismo Jesucristo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios» (p. 163).

esta visión de la Iglesia, Y. Congar, escribía (en 1939) que «la Iglesia es un gran sacramento»¹⁷, y parece que a él se debe la acuñación de la expresión de «sacramentum salutis»¹⁸. Hablar de la Iglesia como «sacramento de salvación» es un modo de expresar la naturaleza de la Iglesia como misterio de fe, que pone en juego las relaciones básicas inscritas en el concepto de Iglesia: Cristo y la Iglesia, salvación e Iglesia, Iglesia y mundo, el ser de la Iglesia y la acción humana. A fin de cuentas, se trata de responder a este interrogante: ¿cómo puede ser la Iglesia de la historia humana la forma de la presencia de la gracia salvadora de Dios en este mundo?

Nuestro documento explica la relación entre Cristo y la Iglesia afirmando que «la tangibilidad histórica de la gracia, que se ha hecho históricamente presente en Jesucristo, permanece de modo privilegiado, pero derivado, por obra del Espíritu Santo, en la Iglesia» (n. 33). En realidad, seguimos en la perspectiva rahneriana que hemos descrito antes: todo arranca de la gratuita autocomunicación de Dios a la humanidad; la sacramentalidad de la Iglesia presupone necesariamente la sacramentalidad de la naturaleza humana de Cristo, de modo que forma parte del misterio cristiano la fe en la presencia del Dios trinitario en la historia de Jesús (sacramento original o protosacramento) y de su Iglesia (sacramento fundamental). Esta doble modulación en el uso de la noción de sacramento quiere afirmar que la sacramentalidad de la Iglesia procede de Jesucristo y evitar así —como teme la teología evangélica— una oscura confusión entre la Iglesia y su Señor¹⁹. En esta determinación de la relación entre

¹⁷ *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Estela, Barcelona 1959) 67.

¹⁸ Cf. T. M. VAN VILET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar* (Maguncia 1995) 208-214. Así lo indica S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad...*, o.c., 179 nt. 12.

¹⁹ K. H. MENKE, *Sacramentalidad...*, o.c., 24. En un primer momento, en su obra *La Iglesia y los sacramentos*, K. Rahner (y también O. Semmelroth) no designó como «protosacramento» (*Ur-Sakrament*) a Jesús, sino a la Iglesia. Su intención era mostrar la dependencia de los sacramentos respecto de la Iglesia, «protosacramental», de modo que los sacramentos son considerados como sus realizaciones fundamentales. Para evitar equívocos, y en respuesta a las objeciones que le hizo E. Jünger —solo Cristo puede ser *Ur-Sakrament*, de modo que la Iglesia no puede usurpar esa categoría, ocupando su lugar salvífico—, Rahner reservó el término «protosacramento» o «sacramento primordial» (*Ur-Sakrament*) para Jesucristo y designó a la Iglesia

Cristo y la Iglesia debe quedar a salvo la singularidad de Cristo en la obra de salvación. En otras palabras: Jesucristo, auto-comunicación histórica de Dios al mundo, es símbolo real y protosacramento de la salvación divina, la Iglesia es símbolo real y sacramento fundamental de la salvación escatológica prometida al mundo en Cristo. Y, por tanto, los sacramentos concretos son realizaciones fundamentales de la estructura sacramental de la Iglesia.

En este momento conviene tener presente la descripción de la sacramentalidad citada más arriba, que enuncia en su tramo final que toda realidad sacramental incluye una «relación inseparable con Cristo, fuente de la salvación, y con la Iglesia, depositaria y dispensadora de la salvación de Cristo». El *sacramento original* (Cristo) es fuente de la salvación, el *sacramento fundamental* (Iglesia) es depositario y dispensador de la salvación de Cristo. Podemos afirmar que la clave que subyace al documento de la Comisión Teológica establece la secuencia Cristo-Iglesia-sacramentos²⁰.

Siguiendo esta lógica, la continuidad salvífica entre Jesucristo y la Iglesia puede expresarse con la ayuda de una sentencia patristica: «lo que era visible en Cristo ha pasado a los sacramentos de la Iglesia» (n. 36)²¹. Ya nos hemos referido al significado de la encarnación y de la humanidad de Cristo como raíz de los sacramentos, en su referencia con el despliegue de los misterios de su vida, encarnación, vida, muerte y resurrección, y de manera especial con la Pascua. Por eso, la Iglesia católica sostiene que los siete sacramentos han sido

como «sacramento fundamental» (*Grund-Sakrament*). Así aparece en su *Handbuch der Pastoraltheologie* y en el *Curso fundamental sobre la fe* (1979), subrayando que la designación de «sacramento fundamental» (*Grund-Sakrament*) deshace cualquier tipo de competencia y malentendido entre Cristo e Iglesia. De todos modos, ya en su artículo «Para una teología del símbolo» señalaba que la Iglesia es *Ur-Sakrament* no en relación a Cristo, sino a los sacramentos. Cf. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche...*, o.c., 202-203.

²⁰ Este planteamiento recibió un impulso significativo de K. Rahner, mientras que G. Colombo es impulsor del esquema alternativo Cristo-sacramentos-Iglesia, que reivindica una mayor vinculación de Cristo con los sacramentos. Sobre este punto, véase D. PALAU, *La Iglesia-sacramento...*, o.c., 340-345.

²¹ SAN LEÓN MAGNO, *Sermo*, 74, 2 (PL 54, 398): «Quod Redemptoris conspiciuum fuit in sacramenta transivit». Cf. SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Apol. pro prophetas David*, XII, 58 (PL 16, 875); CCE 1115.

instituidos por Jesucristo. En suma: la Iglesia, bajo la luz del Espíritu Santo, reconoce que el don sacramental de Cristo se prolonga y continúa de manera eminente en los siete signos sacramentales. Y, de forma correlativa, la sacramentalidad fundamental de la Iglesia se ejerce de modo privilegiado en la celebración de los sacramentos (n. 39). En ellos, la Iglesia pone en juego su propio ser, al servicio de la transmisión de la gracia salvífica del Señor resucitado.

Para concluir, podemos sintetizar las afirmaciones fundamentales que jalonan esta transformación de la sacramentalidad de Cristo en la sacramentalidad de la Iglesia en tres tesis²²:

1) Jesucristo es el sacramento primigenio. El término latino *sacramentum* se emplea como traducción del griego *mysterion* (μυστήριον), y el concepto bíblico *mysterion* designa el plan salvífico de Dios oculto durante los siglos y dado a conocer en Cristo (Ef 3,9). Según la carta a los Efesios (3,3-21; 5,21-33) y la carta a los Colosenses (1,25-27; 2,2-9), la Iglesia está incluida en el misterio de Cristo y pertenece al designio salvífico de Dios (n. 59). Ahora bien, el componente básico del *mysterion* es cristológico, no eclesiológico. De ahí que no se debe aplicar a la Iglesia la cualidad de sacramento primigenio u original, que ha de quedar reservada para Jesucristo. Por consiguiente, la Iglesia solo es sacramento «en Cristo».

2) La Iglesia es el sacramento universal de salvación de Jesucristo. Según Ef 3,10, la Iglesia proclama en el mundo el misterio salvífico de Dios que se ha hecho realidad en la historia a través de Jesucristo. Además, Ef 5,32, que habla del «misterio que se refiere a Cristo y a la Iglesia», establece la conexión que existe entre el sacramento originario, es decir, Jesucristo y la Iglesia, el sacramento fundamental. Por tanto, el misterio salvífico de Dios en Jesucristo llega verdaderamente al mundo cuando se acepta ese misterio con fe y se da testimonio público de él. Como comunidad

²² Sigo libremente el texto de W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en *Íd.*, *Teología e Iglesia* (Herder, Barcelona 1989) 325-350, aquí: 336-345.

de creyentes, la Iglesia es un momento esencial de la realización de la voluntad salvífica de Dios. Ella es signo actualizador de la salvación de Dios en Cristo y medio sacramental para comunicar esta salvación escatológica a toda la humanidad.

3) Los sacramentos concretos son el despliegue de la estructura sacramental de la Iglesia. La comprensión de la Iglesia como sacramento universal de salvación y como signo histórico sacramental de la salvación escatológica sitúa el septenario sacramental en el conjunto de la vida eclesial y permite ver esas realizaciones cúllicas como una totalidad orgánica. «Los siete sacramentos —escribió Ratzinger— no son posibles ni concebibles sin el sacramento uno de la Iglesia. Solo son inteligibles como realizaciones concretas de lo que la Iglesia es en cuanto tal y totalmente»²³. Los sacramentos son «signos de la fe», decía santo Tomás de Aquino, y, por ende, un elemento integrante de la actualización del misterio salvífico de Dios en Jesucristo.

Culmina así la primera etapa de nuestro recorrido, que queda bien recapitulado en estas afirmaciones del documento: «La sacramentalidad primaria de Jesucristo, la derivada de la Iglesia y la de los siete sacramentos se fundamentan en la fe trinitaria» (n. 18).

Vamos a dar un paso más allá desde la afirmación de la proximidad entre la idea de Iglesia como sacramento fundamental y la descripción conciliar de Iglesia como «sacramento universal de salvación». Nuestra línea de estudio se centrará ahora en el discurso de la sacramentalidad que el Vaticano II aplica a la Iglesia y que, tradicionalmente, se había aplicado al septenario sacramental. Se trata, por tanto, de examinar la relación entre la Iglesia-sacramento y los sacramentos de la Iglesia, buscando una interconexión interna entre la eclesiología y la sacramentología que afiance la conexión fe y sacramentos. Como ya hemos anticipado más arriba, esa intersección nos la ofrece el sacramento de los sacramentos: la eucaristía.

²³ «La Iglesia como sacramento de la salvación», en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 54.

4. Eclesiología sacramental del Vaticano II y teología sacramentaria

El perito conciliar y teólogo dominico Marie-Joseph Le Guillou ha dejado escrito: «Si se me preguntara cuál es la noción clave del Vaticano II, responderé sin vacilar que se trata de la noción de Iglesia como sacramento»²⁴. Otro tanto había sugerido K. Rahner con aquel experimento conceptual en el que invitaba a adivinar cuáles serían las ideas decisivas del Vaticano II con mayor proyección de futuro para las generaciones venideras de cristianos. El teólogo jesuita ponía el acento en la idea de la Iglesia «sacramentum salutis totius mundi»²⁵. Sin embargo, en el posconcilio se ha podido constatar un declive en el discurso sobre la sacramentalidad eclesial, hasta el punto de que algunos teólogos muy representativos, como G. Canobbio o H. Legrand, han cuestionado el uso de la categoría sacramento aplicada a la Iglesia²⁶. No es esta, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, la postura de la Comisión Teológica.

Con todo, hay que comenzar reconociendo que las citas explícitas de la sacramentalidad de la Iglesia son poco numerosas en los textos conciliares (SC 5; 26; LG 1; 9; 48; 59; AG 1; 5; GS 42; 45), pero muy significativas, de modo que proporcionan una unidad de fondo a toda su perspectiva eclesiológica²⁷. En este sentido, S. Pié ha llamado la atención sobre la «novedad» del Vaticano II, en cuanto que «por primera vez en un concilio se aplica la noción “sacramento” a una realidad no litúrgico-ritual, ligando dicha realidad a la cristología en lugar de a la sacramentología»²⁸. Así ocurre ya desde el primer párrafo de la constitución *Lumen gentium*: «la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima

²⁴ Cf. S. MADRIGAL, «La Iglesia sacramento, noción clave del Concilio Vaticano II», en G. RICHI ALBERTI (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Textos sobre la Iglesia* (Universidad San Dámaso, Madrid 2020) 370.

²⁵ S. MADRIGAL, *Tradición jesuítica en materia eclesiológica* (Real Academia de Doctores de España, Madrid 2010) 55-68.

²⁶ Véase el balance del tiempo posconciliar trazado por D. PALAU, *La Iglesia-sacramento...*, o.c., 229-265, esp. 241-245.

²⁷ Cf. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche...*, o.c., 38-60.

²⁸ *Eclesiología. La sacramentalidad...*, o.c., 175.

unión con Dios y de la unidad de todo el género humano». Se trata —explica el teólogo catalán— de «la filiación con Dios y la fraternidad universal de toda la humanidad, expresión de la unidad entre los dos mandamientos mayores: amar a Dios y amar al prójimo. Tal efecto sacramental de la Iglesia se traduce en clave de “unidad” dos veces (SC 26; LG 9) y en clave soteriológica cinco veces mediante el concepto de “la salvación” (LG 48; 59; AG 1; 5; GS 45)».

a) *Apunte sobre el misterio/sacramento de la Iglesia: leyendo Lumen gentium*

El capítulo primero de *Lumen gentium* explica en qué consiste el *mysterium Ecclesiae*. Lo hace de varias formas. Por un lado, los artículos 2-4 ilustran el misterio de la Iglesia a partir de la Trinidad, mientras que el artículo 8 lo pone en conexión con el dogma cristológico, la unidad de la humanidad y la divinidad en Jesucristo, a expensas de la fórmula cristológica de Calcedonia. El análisis de estos pasajes nos ilustra la riqueza de una visión sacramental de la Iglesia de forma complementaria.

La sección inicial del capítulo presenta una estructura ternaria que sigue esta lógica: el proyecto universal de salvación de Dios Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la obra santificadora del Espíritu (LG 4) fundan la Iglesia como «misterio», es decir, como obra divina en el tiempo y en la historia humana. La Iglesia es un misterio derivado (H. de Lubac), que tiene su origen y su destino en la Trinidad.

El criterio fundamental que ha orientado la eclesiología trinitaria del Vaticano II, —nos recordó N. Silanes—, ha sido presentar a las tres personas divinas en su respectivo actuar salvífico, es decir, en su *vertiente económica*, sirviéndose de las mismas categorías personales e históricas en las que Dios se ha manifestado a la humanidad (*secundum munus trium Personarum*)²⁹. Este plan-

²⁹ Cf. N. SILANES, «La Iglesia de la Trinidad». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1981) 105-106; 101.

teamiento está inspirado en los grandes himnos cristológicos del Nuevo Testamento, en particular, en el de la carta a los Efesios. Ahí se utiliza el importante concepto *mysterion*, que en el lenguaje paulino —explica G. Philips— indica generalmente «el designio de salvación que el Padre ha establecido desde la eternidad, que Él ha realizado por la encarnación de su Hijo y la misión del Espíritu Santo y lleva a su acabamiento en la comunidad eclesial, órgano de la unión con las tres personas divinas»³⁰. Un primer aspecto fundamental del misterio de la Iglesia en la historia de la salvación es su universalidad, como «pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). Leemos en LG 2:

El Padre Eterno creó el universo mundo por un libérrimo y misterioso designio de su sabiduría y bondad, decretó elevar a los hombres a la participación de la vida divina y, caídos por el pecado de Adán, no los abandonó, dispensándoles siempre los auxilios para su salvación, en atención a Cristo Redentor, que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura (Col 1,15). Determinó convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia, la cual, prefigurada (*praefigurata*) ya desde el origen del mundo, preparada (*praeparata*) de un modo admirable en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida (*constituta*) en los últimos tiempos, manifestada (*manifestata*) por la efusión del Espíritu, será gloriosamente consumada (*consummabitur*) en el fin de los siglos. Entonces, como se lee en los santos padres, todos los justos, desde Adán, «desde el justo Abel hasta el último elegido» serán congregados junto al Padre en la Iglesia universal.

Dios Padre está en el origen de la Iglesia y en su destino final, dando unidad a las distintas fases por las que va pasando la única Iglesia. Se percibe aquí que la historia de la salvación no coincide sin más con la historia de la Iglesia. La historia de la salvación abarca también el tiempo de la antigua alianza, en la que se iba preparando el Nuevo Testamento. Por otro lado, todos y cada uno

³⁰ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, I (Herder, Barcelona 1968) 32.

de los hombres, incluidos los que existieron antes de la constitución del pueblo de Dios y los que actualmente viven fuera de él, han sido invitados a la salvación. Este pasaje muestra las verdaderas coordenadas de la Iglesia en la historia de la salvación: predestinada en Cristo y por Cristo, tiene la misma coextensión que Él en el tiempo y en la eternidad. La característica peculiar de la Iglesia en la historia de la salvación es ser «sacramento» en todos los instantes de la historia, signo eficaz de salvación del género humano. Para expresar esta dimensión *universal* de la Iglesia el Concilio recurre a la noción *Ecclesia ab Abel*, una fórmula utilizada por los padres para expresar que la Iglesia, «desde el justo Abel hasta el último de los elegidos», conduce a todos al banquete del reino de Dios Padre³¹.

Por consiguiente, la realidad más profunda de la Iglesia consiste en su íntima vinculación con el misterio salvador de Cristo, que la ha constituido en *signo* de la comunión con Dios y en *instrumento* de redención universal (LG 1), es decir, «sacramento universal de salvación» (cf. LG 48; GS 45). Vamos a insistir en esta dimensión cristológica con la ayuda del texto conciliar que en el importante artículo octavo establece la analogía o comparación de la Iglesia con el misterio del Verbo encarnado: «En efecto, así como la naturaleza humana asumida está al servicio del Verbo divino como órgano vivo de salvación que le está indisolublemente unido, de la misma manera el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca (cf. Ef 4,16)» (LG 8).

Al glosar este pasaje de la constitución, Le Guillou recurría al axioma divulgado por Henri de Lubac, «así como Cristo es el sacramento de Dios, de la misma forma la Iglesia es el sacramento de Cristo»³². El teólogo dominico pone el acento en la vincu-

³¹ *Ibid.*, 106-107; S. MADRIGAL, «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción *Ecclesia ab Abel*», en P. RODRÍGUEZ PANIZO – X. QUINZÁ (eds.), *Cristianismo y religiones* (Publicaciones Universidad Comillas–DDB, Bilbao 2002) 271-322.

³² S. MADRIGAL, «La Iglesia sacramento, noción clave del Concilio Vaticano II», 378. En su obra *El rostro del Resucitado* (Encuentro, Madrid 2012) se lee (p. 167): «Al igual que Jesucristo es, en su humanidad, el sacramento de Dios, la Iglesia es el sacramento de Jesucristo».

lación entre la encarnación y el misterio, un aspecto que apunta recurriendo a la constitución dogmática *Dei Verbum*, en su párrafo 4, donde el Concilio explica cómo la revelación consiste en la totalidad de la presencia y de la manifestación de Dios en el mundo, en obras y palabras, de modo que verle a él es ver al Padre (cf. Jn 14,9).

La realidad sacramental de la Iglesia se explica, por tanto, desde su dependencia de Cristo, a través de la analogía de proporción con Él, y así su «realidad compleja» se describe en binomios: la dimensión humana y divina, visible e invisible (cf. SC 2); en razón del misterio de la encarnación, lo visible es mediación de lo invisible, como remedo de la lógica sacramental que establece el binomio de *sacramentum* y *res*. Así mismo, la analogía con Cristo explica la relación de la Iglesia con el Espíritu Santo, que abre la perspectiva pneumatológica para la comprensión interna de la Iglesia y para su relación externa con el mundo y la sociedad en la que vive.

Desde las afirmaciones de LG 1, podemos concluir que la humanidad de Cristo es *signo* o manifestación del amor de Dios Padre y, al mismo tiempo, el *instrumento* o el medio por el cual Dios realiza la salvación; por su parte, la Iglesia, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo, es la manifestación visible de Cristo (*signo*) y la institución salvífica cuya palabra y sacramentos son mediadores de salvación (*instrumento*). En suma: cuando el Vaticano II designa a la Iglesia como sacramento está utilizando la noción en un sentido amplio y no en el sentido restringido de la teología sacramental del segundo milenio.

b) *La Iglesia y los sacramentos en la economía sacramental*

Como acabamos de ver, el discurso eclesiológico del Concilio se aparta de la tradicional enseñanza de la teología sacramentaria y sitúa la comprensión del «sacramento» en la economía salvífica, del *mysterion*, o designio salvador del Dios uno y trino. En este sentido resulta clarificador este pasaje de las Actas conciliares con el que nos introducimos en una reflexión sobre la economía sacramental:

Sacramento en sentido amplio o *mysterium* o signo de la salvación se aplica normalmente a Jesucristo [...]. En los padres de la Iglesia este concepto significa a menudo toda la economía de la salvación, que incluye las diversas acciones cultuales de la Iglesia. Por ello se designa a la misma Iglesia como sacramento-misterio [...]. En sentido restringido el concepto solo puede aplicarse a los siete sacramentos de la Iglesia instituidos por Jesucristo³³.

Ahora bien, aunque el concepto de Iglesia-sacramento no surge de la teología de los sacramentos elaborada en el siglo XII y consagrada por el concilio de Trento, sino del concepto bíblico-patristico de *mysterion*, se puede afirmar que la designación de la Iglesia como *sacramento de salvación* establece un adecuado fundamento cristológico y eclesiológico al tratado de los sacramentos. Así, la teología contemporánea señala que «la Iglesia es el sacramento en los sacramentos; los sacramentos son modos de realizarse la sacramentalidad de la Iglesia. La Iglesia y los sacramentos se interpretan mutuamente»³⁴.

En esta línea el documento precisa que «el organismo sacramental de la Iglesia, conformado a través de una evolución de siglos, atiende a las circunstancias clave de la vida de la persona individual y de la comunidad para fortalecer al cristiano en su fe, insertarlo más vivamente en el misterio de Cristo y de la Iglesia, acompañándole y robusteciéndole a lo largo de todo el camino de su vida de fe» (n. 72).

Los padres conciliares no consideraron necesario abordar de manera específica y detallada la temática sacramental y el Vaticano II asumió la teología sacramental elaborada por el concilio de Trento. A lo largo de la historia de la teología la expresión «sacramento» se ha venido aplicando a los siete sacramentos, a las siete acciones litúrgicas, que fueron definidas como «símbolo de una realidad sagrada» y como «como forma visible de una gracia invisible» (DH 1639). Los sacramentos como signos sensibles, vi-

³³ Citado por M. M. GARIJO GUEMBE, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia* (Herder, Barcelona 1991) 124 (= AS II/1, 223 nt. 5).

³⁴ J. RATZINGER, «La Iglesia como sacramento de la salvación», a.c., 54.

sibles, hacen lo que significan (confieren la gracia) y remiten a la salvación de Dios, y son pedagógicos para aquellos que los viven y celebran. Llegados a este punto, y sin entrar a las cuestiones propias y específicas de la teología de los sacramentos, cabe preguntarse si no estamos ante dos discursos a partir de la sacramentalidad, uno sobre la Iglesia y otro sobre el septenario. ¿Estamos utilizando una misma palabra con dos significados esencialmente diferentes? ¿Hay un punto de convergencia entre esos dos discursos sobre la sacramentalidad o fluyen en paralelo?

Este interrogante constituye el objetivo de la tesis doctoral de Daniel Palau, «La Iglesia-sacramento y los sacramentos de la Iglesia», que sugiere esta línea de respuesta: hay que conjugar la realidad de la eucaristía, el sacramento de los sacramentos, con la realidad de la Iglesia. No en vano, la centralidad de la eucaristía está a la base de la formulación de la sacramentalidad de la Iglesia. Como punto de partida metodológico, señala este dato: tanto *mysterium* como *sacramentum* son conceptos con matices propios, pero con gran proximidad en una perspectiva bíblica y patristica, de modo que «la concepción misteriosa es sacramental, y viceversa, lo sacramental remite al misterio»³⁵. Así ocurre tanto en el lenguaje conciliar que habla en términos de *sacramentum* del origen pascual de la Iglesia (*mirabile sacramentum*, SC 5). Un segundo dato de convergencia es la referencia al contexto pascual, de modo que la sacramentalidad es irrupción de la escatología tanto en el discurso eclesiológico como en la vertiente del culto litúrgico. A ello hay que añadir, en tercer lugar, la concepción cristológica y pneumatológica de la sacramentalidad. Finalmente, la finalidad a la que apuntan los sacramentos y la Iglesia en última instancia es el reino de Dios, la unidad, la salvación.

A la luz de estas reflexiones precedentes abordamos este interrogante: ¿qué aporta la convergencia del discurso de la eclesiología y de la sacramentaria a la reciprocidad entre fe y sacramentos?

³⁵ D. PALAU, *La Iglesia-sacramento...*, o.c., 328-333.

c) *Recapitulación: la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia*

El peso de la comprensión sacramental de la Iglesia reposa sobre el discurso litúrgico y eclesiológico en los documentos conciliares. En este campo de fuerzas no es de extrañar que la eucaristía aparezca como el lugar de máxima proximidad entre el ámbito sacramental y el eclesiológico al hilo del postulado agustiniano: «Ecclesia quae facit Eucharistiam, deque Eucharistia quae facit Ecclesiam»³⁶.

El núcleo más íntimo del concepto de Iglesia puede ser expresado en la cláusula de «sacramento de la unidad» que el concilio toma de san Cipriano, y así aparece tanto en la constitución sobre la Iglesia (LG 9) como en la constitución sobre la liturgia (SC 26). La denominación de la Iglesia como sacramento nos ayuda a comprender los sacramentos como una realización vital de la Iglesia y que los sacramentos, en cuanto acontecimientos litúrgicos, son siempre una realización comunitaria que hacen visible la unidad. Así se clarifica también el concepto de Iglesia que aúna estas dos dimensiones de la unidad: la Iglesia es unión con Dios y unión del género humano entre sí; es decir, misterio de unidad fundada en la filiación y manifestada en la fraternidad. Así la Iglesia, sacramento de la unidad, es signo e instrumento de la salvación. En otras palabras: la Iglesia es comunión.

Al mismo tiempo hay que decir que la «Iglesia es celebración de la eucaristía y la eucaristía es Iglesia»³⁷. En el documento resultante del diálogo católico-ortodoxo titulado *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (1982), se dice que, por medio de la acción del Espíritu, en la celebración eucarística, «la Iglesia manifiesta lo que ella es: el sacramento de la *koinonia* trinitaria»³⁸. Efectivamente, en la eucaristía entramos en la comunión de vida con el amor del Dios trinitario. Como *com-*

³⁶ *Ibid.*, 197; 377-393. Señala que el postulado de san Agustín (*Contra Faustum*, 12, 20; CSEL 25, 1; *Serm.* 57, 7; CCSL, 41 A) aparece citado en las actas conciliares en notas a pie de página (AS II/1, 251; III/1, 232).

³⁷ J. RATZINGER, «La Iglesia como sacramento...», a.c., 60.

³⁸ A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, I (UPSA, Salamanca 1986) 504-516; aquí: 507, n. 1159.

munio eucarística, la Iglesia actualiza de forma simbólica y sacramental la comunión trinitaria; el Espíritu pone en comunión a los que participan del cuerpo de Cristo, de modo que *los muchos* que comen un mismo pan forman *un mismo cuerpo* (1 Cor 10,16-17). Esta unidad se realiza de forma concreta e histórica en todas y cada una de las Iglesias locales (cf. LG 26). Esta comunidad de altar establece la unidad profunda entre las Iglesias dispersas por el mundo que celebran una y la misma eucaristía, de modo que la Iglesia universal existe en y a partir de las Iglesias locales (cf. LG 23). Con estas afirmaciones el Vaticano II recuperaba la eclesiología de la *communio* o eclesiología eucarística del primer milenio eclesial.

Unas palabras de la exhortación apostólica de Benedicto XVI *Sacramentum caritatis*, retomadas por el documento de la Comisión Teológica, recapitulan estas consideraciones precedentes y las reorientan adecuadamente: «La primera realidad de la fe eucarística es el misterio mismo de Dios, el amor trinitario». El texto ha dedicado un amplio pasaje a la exposición de la conexión y reciprocidad entre fe y eucaristía (n. 104-117). El texto recuerda también las palabras de san Juan Pablo II en su encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, que afirman que «la Iglesia nace de la eucaristía» (n. 103) y las rubrica con las reflexiones conciliares que la presentan como «la fuente y el culmen de la vida cristiana» (SC 10; LG 11). De esta significativa sección del documento voy a extraer dos notas que nacen del corazón de la celebración litúrgica. La primera tiene que ver con la dimensión pneumática de la fe que se manifiesta en la celebración eucarística y afecta al cuerpo de Cristo eucarístico y eclesial (n. 107):

En el actual rito latino se da una doble *epiclesis*. La primera sobre los dones, que se transforman en el cuerpo entregado y en la sangre derramada de Jesucristo. La segunda sobre la asamblea, que, a su vez, también se transforma en el cuerpo de Cristo, entrando en viva comunión con todos los santos [...]. Por eso, en la liturgia eucarística tomamos parte en la liturgia celestial (SC 8).

La segunda señala cómo la eucaristía, el sacramento de los sacramentos, manifiesta esa fe que es una adhesión al misterio de la presencia real de Cristo (n. 108):

Tras las palabras de consagración, el celebrante proclama: «Mysterium fidei» (misterio de la fe). Esta aclamación solemne es, al mismo tiempo, una afirmación, un anuncio y una invitación dirigida a todos. Hasta tal punto la eucaristía es un misterio de fe, que sin fe no puede comprenderse ni tampoco celebrarse. La aclamación manifiesta que la verdad sacramental de lo que se celebra, que las especies del pan y del vino se hayan convertido en el cuerpo y la sangre de Cristo, es propiamente un misterio de fe. Igual que los ojos de la fe percibían en Jesús de Nazaret al Mesías de Dios, así también esos mismos ojos perciben ahora la presencia sacramental de Jesucristo.

5. Conclusión: Llamada a una catequesis y a una pastoral mistagógicas

Hemos comenzado apelando a la doble caracterización del Concilio Vaticano II como concilio de la Iglesia y concilio de la fe. En esta línea podemos recordar que un padre conciliar, K. Wojtyła, nos ofreció una visión de conjunto del acontecimiento conciliar desde el convencimiento de que el Vaticano II supuso, antes que nada, un «enriquecimiento de la fe»³⁹. Su naturaleza pastoral vino a aunar la renovación de los conceptos, una nueva conciencia de los aspectos centrales del credo cristiano, con el cultivo y la creación de nuevas actitudes; en una palabra: la teoría y la acción. Parece, pues, oportuno abrir este capítulo de conclusiones invocando una vez más la tarea pendiente de la adecuada recepción del concilio, siguiendo la estela de la convocatoria por Benedicto XVI de un Año de la fe, en expresa referencia a la celebración y significado del Vaticano II.

He apelado a lo largo de estas páginas a M.-J. Le Guillou, un perito conciliar que estaba plenamente convencido de la relevancia de la noción de Iglesia sacramento para la comprensión del proyecto de renovación conciliar, una categoría que aplicaba a dos temas

³⁹ S. MADRIGAL, *Tríptico conciliar. Relato-misterio-espíritu del Vaticano II* (Sal Terrae, Santander 2012) 101-132.

mayores, el ecumenismo y la misión. Antes de concluir quisiera evocar la problemática pastoral desde la que este teólogo hacía su planteamiento. El maestro dominico quería afrontar la crisis que estaba experimentando la Iglesia en el inmediato posconcilio con las dudas de muchos creyentes respecto a su misma pertenencia a la Iglesia. Esta escasa sensibilidad hacia el aspecto sacramental del misterio de la Iglesia era lo que movilizaba sus reflexiones. A su juicio, esta crisis espiritual que afecta al misterio de la Iglesia tenía una especial repercusión en el ámbito de la liturgia, con el agravante de que estos cristianos sentían que la liturgia tiene muy poco que ver con su vida y con el mundo en el que viven. En consecuencia, Iglesia y liturgia corren el riesgo de perder su sentido. El diagnóstico no ha perdido actualidad.

Parece que ha faltado una catequesis en esta línea. Así lo apunta el documento que hemos venido comentando: «Como la recepción de un sacramento es un acto simultáneamente de naturaleza estrictamente personal y de índole manifiestamente eclesial, una catequesis adecuada debe preceder a la celebración del sacramento. En dicha catequesis, el misterio pascual ha de ocupar su puesto preponderante debido a su centralidad en la fe cristiana» (n. 60)

Con una orientación mistagógica la catequesis y la pastoral han de estar centradas en una visión de Iglesia capaz de conjugar y articular sus aspectos esenciales de enseñanza y anuncio (*martyría*), la vida de servicio (*diakonía*), el culto y adoración del misterio (*leitourgía*), que brotan de la fe en el Dios uno y trino, que le sirve de imagen y modelo de comunión (*koinonía*) para llegar a ser icono y sacramento de la Trinidad.

La sacramentalidad, como opción clave de la eclesiología del Vaticano II, constituye un firme apoyo para afianzar la intrínseca conexión entre fe y sacramentos según el paradigma que ofrece la celebración eucarística. La Iglesia hace la eucaristía, la eucaristía hace la Iglesia. Por su parte, el documento de la Comisión Teológica enfatiza que la sacramentalidad expresa de forma eminente la economía salvadora centrada en Jesucristo, el sacramento originario, a través de su Iglesia, el sacramento fundamental, y de cada uno de los sacramentos concretos, realizaciones actualizadoras del sacramento

fundamental. De esta forma sale al paso de ese declive en el discurso sobre la sacramentalidad eclesial que se ha podido constatar en el tiempo posconciliar. Frente a este escepticismo, conviene recordar que «la utilización que el Vaticano II hace del concepto de sacramento cuando lo aplica a la Iglesia es un medio conceptual para superar el triunfalismo eclesiológico, el clericalismo y el juridicismo, para destacar el misterio de la Iglesia oculto en la figura visible y solo captable en la fe, para expresar y explicar que la Iglesia viene de Cristo y apunta permanentemente hacia Él, pero que, como signo e instrumento, ella está totalmente al servicio del hombre y del mundo. El concepto se presta sobre todo para establecer una coordinación diferenciadora y para distinguir entre la estructura visible y la naturaleza espiritual de la Iglesia»⁴⁰.

⁴⁰ W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», a.c., 335.

