

# AULA DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE CANTABRIA CICLO II: LA CELEBRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS, HOY

## La Iglesia y los sacramentos

**Prof. Santiago Madrigal Terrazas**

Profesor de Eclesiología  
Decano de la Facultad de Teología  
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Santander, 16 de enero de 2007

### 1. Preliminares: los sacramentos de la Iglesia y la Iglesia como sacramento

El ciclo que hoy iniciamos está dedicado a la celebración de los «sacramentos de la Iglesia». Esta primera conferencia quiere situarse en un nivel previo que pueda servirle de introducción y marco general, determinando la relación que se puede establecer entre «la Iglesia y los sacramentos», conforme al título de un estudio clásico de K. Rahner. Por tanto, el objetivo central de estas reflexiones será poner de manifiesto el sentido profundo que expresa la conjunción copulativa «y»; ello nos obliga a exponer primeramente el significado de la expresión «Iglesia como sacramento» y, desde ahí, podremos dar unas pinceladas que dejen abiertas las puertas a una reflexión sobre la celebración de los sacramentos de la Iglesia hoy, que es el objeto específico de este curso.

Fue el Concilio Vaticano II quien introdujo la decisiva noción de Iglesia-sacramento en el primer número de *Lumen gentium*, dejando constancia de la lógica salvífica que Jesucristo ha transmitido a su Iglesia, cuando afirma que ella es “como un sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). En consecuencia, podremos hablar de las celebraciones sacramentales como de auto-realizaciones fundamentales de la Iglesia. En el fondo, se trata de desplegar el punto de partida básico en la noción cristiana de la revelación: el encuentro y el contacto de Dios con los hombres sólo puede tener una forma “sacramental”.

Muchos de nuestros contemporáneos pueden tener la impresión de que la Iglesia, su predicación y los sacramentos están reclusos y encapsulados en una especie de ámbito sacro especial sin relación con la realidad del mundo profano. Es mérito de K. Rahner haber mostrado, desde el corazón de su misma teología, cómo la palabra y la liturgia de la Iglesia tienen que ver profundamente con la vida concreta y con la realidad cotidiana. La teología de K. Rahner se condensa en torno a esta fórmula breve: la gratuita auto-comunicación de Dios a los hombres y al mundo. Toda la realidad apunta a Cristo y tiene como meta la salvación. En esta reflexión la Iglesia se yergue como símbolo real y sacramento primigenio de esta auto-comunicación de Dios trinitario en la verdad y en el amor. De ahí que los sacramentos de la Iglesia no son un ámbito especial y separado, sino manifestaciones significativas de la liturgia del mundo<sup>1</sup>.

## **2. Planteamiento: la Iglesia, ¿una realidad sacramental?**

«La Iglesia debe entenderse mucho más como sacramento, como camino y medio, no tanto como meta y final». Esta exhortación –salida de la pluma del P. A. Delp y escrita desde su celda de castigo poco antes de su ejecución a manos de los nazis– nos ayuda a relativizar una visión eclesiocéntrica a través de la noción sacramental: la Iglesia no es meta, sino medio y camino. A la vista de la experiencia eclesial de nuestro tiempo, sembrada de dudas acerca del sentido mismo de la Iglesia, la exhortación del mártir jesuita adquiere ribetes de verdadero desafío: la teología debe aclarar y desentrañar esa designación de la Iglesia como sacramento.

La pretensión clásica y fundamental de la Iglesia y de sus sacramentos gira en torno a una convicción muy sencilla y compleja a la vez: transmitir la presencia real de Dios en signos. No está de sobra evocar la vieja definición recogida en el *Catecismo romano*; allí se decía que un sacramento es un «signo visible de la gracia invisible para nuestra justificación»; también se afirma de ellos que «causan la gracia que significan». La Iglesia, a partir de algunas afirmaciones centrales del Concilio Vaticano II, se percibe a sí misma como «sacramentum salutis» (LG VII, 48), es decir, presencia de la salvación, de modo que la Iglesia es en este mundo nuestro figura sacramental de la salvación. Por lo pronto, la descripción de la Iglesia como sacramento universal de salvación es una definición de la Iglesia junto a otras: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo,

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967. Véase: W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 325-350.

templo del Espíritu Santo, misterio de comunión. Pero quiere expresar algo muy hondo de su misterio: ser *signo* de la «presencia real» del amor de Dios en este mundo. Algunos han indicado el escaso relieve y la poca difusión y acogida de esta categoría, en cuanto que habría quedado relegada a la jerga especializada de los teólogos profesionales<sup>2</sup>. Nos vamos a hacer una serie de preguntas de este género: ¿cómo llegó el Vaticano II a esta afirmación de la Iglesia como sacramento? ¿Qué significa esta manera de hablar? ¿No es equívoca y da lugar a una doctrina confusa acerca de un «octavo» sacramento? ¿Qué nos aporta la consideración de la Iglesia como *realidad sacramental* a la hora de plantear la teología de los sacramentos? Todas estas cuestiones dependen de la respuesta a un interrogante previo y básico: ¿cuál es el fundamento de la aplicación del lenguaje cristiano sobre el *mysterium / sacramentum* a la Iglesia?

### 3. Mirada histórica: el lenguaje bíblico y cristiano del *mysterium* y el sacramento

Antes de atender a los textos del Concilio Vaticano II, que hablan de la Iglesia como «sacramento universal de salvación», prestemos atención a su trasfondo histórico y teológico. En general vale esta constatación: los teólogos recuerdan en sus explicaciones acerca de la sacramentalidad de la Iglesia que esta idea estuvo presente en el cristianismo primitivo y en la reflexión patristica. A la vista de estas antiguas raíces afirman que el lenguaje contemporáneo acerca de la sacramentalidad de la Iglesia no es nuevo, sino que en realidad se trata de la rehabilitación de una manera de hablar muy antigua. El caso es que este lenguaje presente en la teología de los Padres hasta el siglo V desaparece prácticamente de la circulación hasta el siglo XIX. ¿Cómo explicar su primera aparición, su olvido durante siglos y su reflorecimiento? Junto a otros estudiosos, ha sido Leonardo Boff quien analizó históricamente los datos de este problema en su tesis doctoral<sup>3</sup>.

En el punto de partida hay que situar este dato lingüístico: la fe cristiana se apropia de los conceptos de *mysterion* y de su traducción latina *sacramentum*. Si el término griego *mysterion* designaba normalmente el *culto secreto* ligado a los ritos religiosos de iniciación, el NT habla del “misterio del reino de Dios” (Mc 4, 11). En

---

<sup>2</sup> Cf. J. RATZINGER, «La Iglesia como sacramento de salvación»; en: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, 49-62.

<sup>3</sup> Véase: L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg 1992, 19-38.

opinión de J. Gnilka, este logion apunta a Cristo como *misterio del Reino de Dios*, “que os ha sido dado a vosotros”, misterio que se desvela sólo en la Cruz. Es en los textos paulinos y deuteropaulinos donde la palabra *mysterion* aparece con más frecuencia, alcanzando su paroxismo en Efesios y Colosenses. Allí se ofrece la interpretación cristológica del misterio de Jesús de Nazaret: el *mysterium* es Cristo mismo (Ef 3, 4; Col 4,3), misterio que estuvo escondido en Dios (Ef 3, 9) y que fue desvelado a los Apóstoles y profetas (Ef 3, 5) para que ellos lo anuncien a los hombres (Ef 6, 19; Col 4, 3). Del NT se desprendería esta significación del término *mysterion*:

- a) *Mysterion* designa el *misterio salvífico de Dios*: se trata de un acontecimiento que tiene por autor a Dios, no a los hombres; equivale al “diseño” y al “plan” de Dios para la salvación de la humanidad, “escondidos” en Dios, pero que en el transcurso de la historia de la salvación encuentra su *realización*.
- b) Esta *realización* del misterio salvífico de Dios acaece *a través de Cristo*. En Col 2, 2 se produce la identificación hacia la que apuntan otros pasajes: *Cristo es el misterio salvador de Dios*. La revelación del misterio salvífico tiene siempre una dimensión cristológica: en Cristo se ha manifestado y realizado el amor de Dios a los hombres.
- c) El misterio salvífico no se desvela a la manera de un acertijo, sino que se realiza como *mysterion*, de manera que la participación en este misterio requiere una comprensión profunda pero que no lo disuelve en una lógica intramundana.
- d) Forma, pues, parte esencial de este misterio una aceptación creyente por parte del hombre. Cuando se produce la *captación creyente del misterio* como *salvación*, entonces se muestra al ser humano *como* salvación. La “apertura” del misterio para esta acogida y, a la inversa, el ser captado por el hombre culmina y completa el significado cristiano del *mysterion*.

En suma: Cristo es el contenido del *mysterium*, y éste abarca además la *realización histórica* del plan de Dios, en forma y realización terrena, de forma que resulte comprensible y asequible para los seres humanos. La revelación, que acontece en hechos y palabras (cf. *Dei Verbum* 2), tiene una razón sacramental, pues asocia el plan salvador de Dios y su realización por Cristo en la realidad histórica y humana<sup>4</sup>. Desde

---

<sup>4</sup> P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación», en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I, Barcelona 1966, 377-400.

aquí se pueden explicar los primeros pasos y la evolución de este concepto. Si *mysterion* significa la *oculta voluntad salvadora* de Dios, y Cristo es el contenido de este misterio, entonces abarca también la *realización histórica* de ese plan de salvación, su figura y su verificación terrestre. Así las cosas, no es extraño que la reflexión cristiana haya evolucionado en esta dirección: interpretar *acontecimientos concretos y actuaciones* de Jesucristo en la clave de “misterios”. Los Padres van a hablar de los *misterios de la vida de Jesús*, y de manera especial designan con esta palabra el bautismo de Jesús, sus tentaciones, los milagros y, sobre todo, la muerte y resurrección. Todos ellos, desde el misterio de la encarnación, componen una unidad, son los misterios de la historia de la salvación, con un indudable significado salvífico para nosotros. Tal es el sentido profundo que tiene la contemplación de los misterios de la vida y muerte del Señor en el corazón de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio.

Una segunda línea de ampliación del concepto cristiano de *mysterion* se produce en esta otra perspectiva: también forman parte de los misterios de la vida de Jesús aquellos acontecimientos de la *historia de salvación* que desde el Antiguo Testamento apuntaban a Cristo, el Mesías: el éxodo, la pascua, los sacrificios del AT. Son *mysteria* que preanunciaban los acontecimientos y misterios de la vida de Jesús. Desde esta relación tipológica se puede constatar un tercer nivel donde se ha verificado una extensión del concepto de *mysterion*: de la misma manera que los acontecimientos de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento pre-significan el misterio de Jesucristo, los mismos misterios de su vida y el acontecimiento vital de la Iglesia son realizaciones de la salvación, si bien su realización plena sólo se manifestará al final de los tiempos. Por ello deben ser entendidos como *imágenes previas de la realidad escatológica*. En esta perspectiva la Iglesia queda situada en una dimensión escatológica. La Iglesia aparece como *mysterium* en cuanto que es una anticipación de la plenitud definitiva y, por otro lado, en su referencia a la plenitud escatológica y consumación de toda la realidad. Esta expansión del término “misterio”, en clave tipológica y escatológica, suministra el marco teológico para introducir a la Iglesia en el misterio de Cristo.

Este proceso hizo plausible que el bautismo y la cena del Señor pasaran a ser designados como *mysteria*. A la altura del año 200, el término griego *mysterion* y la palabra latina *sacramentum* van a ser considerados sinónimos. Esta equiparación se quiebra cuando *sacramentum* se aplique explícitamente a las siete acciones sacramentales litúrgicas que denominamos *sensu stricto* «sacramentos». Mientras tanto

*mysterion* seguirá conservando el significado de misterio y doctrina de salvación. A la luz de este proceso se puede recapitular y explicar cómo en un momento determinado se produce una utilización eclesiológica del concepto de “misterio-sacramento”: sobre el presupuesto del significado cristológico del término en los escritos paulinos, y la ampliación del concepto “misterio” a los *mysteria vitae Jesu*, a los acontecimientos de la historia de la salvación y a su dimensión escatológica, la Iglesia pudo ser contemplada como realidad salvífica de Cristo, como un momento de su *misterio de salvación*.

Sin embargo, la mirada histórica depara una cierta sorpresa que ya hemos adelantado más arriba: la aplicación de esta noción de *mysterion-sacramentum* a la Iglesia desaparece desde la época de los Padres hasta el siglo XIX. Cipriano de Cartago (+ 258) designa varias veces a la Iglesia como “sacramento de la unidad”. Otras esporádicas afirmaciones en este sentido se encuentran en León Magno (+ 461). Entre el siglo V y el siglo XIX, donde va a florecer nuevamente, es el teólogo francés Luis de Tomassin (+ 1695) el único testigo de la reflexión sobre la Iglesia-sacramento. ¿Cómo explicar este silencio de siglos?<sup>5</sup> Probablemente, haya que decir, por un lado, que otros conceptos o imágenes de Iglesia han sido utilizados para expresar el contenido de esta designación de la Iglesia como una realidad sacramental, a saber, su relación a Cristo, su visibilidad y su significado soteriológico. P. Smulders sostiene, por su parte, que la teología de la Iglesia antigua sobre el *mysterion/sacramentum* no es en primera línea una serie de doctrinas particulares sino una estructura general de pensamiento, una visión que quiere hacer inteligible la totalidad de la economía de salvación y sus distintos componentes. En esta misma línea se sitúa la explicación de L. Boff: la noción de misterio-sacramento manejada por la primera teología cristiana obedece a un denominador común que asocia la reciprocidad y la unidad en el arco de tensión que trazan lo humano y lo divino, lo temporal y lo eterno, lo visible y lo invisible. Estos son rasgos fundamentales de la eclesiología. A su juicio, la sacramentalidad es un concepto clave del pensamiento teológico sobre la Iglesia. Quizás se podría decir que la sacramentalidad es básicamente una forma de pensar, un modo de teologar. Si la historia de la teología no registra a lo largo de los siglos una reflexión sistemática en este sentido, ello se debe a la pérdida de ese modo de hacer teología.

---

<sup>5</sup> Cf. M. BERNARDS, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*: Münchner Theologische Zeitschrift 20 (1969) 29-54.

El hecho es que en los años treinta del siglo XIX renace esta idea de la sacramentalidad de la Iglesia, cultivada tanto por la Escuela de Tubinga, si bien esta emergencia resulta de nuevo episódica. La descripción de la Iglesia como sacramento representa, frente a la doctrina de la Iglesia como *societas perfecta*, un intento de profundización en las dimensiones más hondas de su realidad, en la relación de Cristo con la Iglesia y en su función como medio de salvación. Será el Concilio Vaticano II el que acoja la caracterización de la Iglesia como sacramento en su lenguaje eclesiológico. ¿Qué significa pensar la Iglesia en una perspectiva sacramental? ¿En qué consiste esta “nueva imagen de la Iglesia”? Veámoslo de forma intuitiva. Un día dijo Jesús: “El que me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14, 8-11); y en la primera carta de Juan se recuerda: “Lo que hemos visto y oído, lo que contemplaron y tocaron nuestras manos acerca de la vida os lo comunicamos”. Estamos ante la sacramentalidad más radical, la de Cristo, que nos transporta al encuentro con la realidad profunda y misteriosa del Dios indecible. Siendo Cristo el sacramento radical de Dios, del que deriva toda otra sacramentalidad, la Iglesia prolonga la presencia de Cristo entre los hombres; es, en este sentido, también verdadero sacramento. En otras palabras: la afirmación de la Iglesia en cuanto sacramento expresa adecuadamente la totalidad del ser de la Iglesia, su dimensión espiritual e invisible, por un lado, su realidad social y visible, por otro. Esta manera de pensar había sido puesta de relieve por Matías J. Scheeben (siglo XIX), con esa intuición de que todo el cristianismo está penetrado por la idea de un «misterio sacramental». Quiere ello decir que estamos ante un misterio sobrenatural, que en sí mismo no es perceptible por los sentidos y por la razón, pero que se manifiesta externamente por medio de una realidad visible con la que mantiene una unión real, no puramente ideal. El misterio sacramental sigue siendo misterio, aun cuando se manifiesta visible e históricamente, y alcanza su mayor significado cuando obra y se comunica a nosotros aprovechando lo visible como vehículo e instrumento. En este sentido pleno, Jesucristo, el Hombre-Dios, es un misterio sacramental. También lo son los sacramentos de la Iglesia, e igualmente la Iglesia misma. Estas reflexiones pioneras de Scheeben encuentran su prolongación en la teología francesa, holandesa y alemana (E. Schillebeeckx, O. Semmelroth, K. Rahner, P. Smulders, entre otros). Por ello, Henri de Lubac podía afirmar en su *Meditación sobre la Iglesia* (original de 1953) 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”<sup>6</sup>.

#### 4. La Iglesia como «sacramento» en los textos conciliares

El Concilio Vaticano II habla de la Iglesia como sacramento en varios pasajes. De manera especial hay que referirse a las afirmaciones presentes en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* en los párrafos 1, 9, 48, 59. También aparece en la constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium* 5. 26), en la constitución pastoral (*Gaudium et spes* 42.45), y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes* 1.5).

Particularmente útil para entender estas afirmaciones sobre la Iglesia sacramento es el conocimiento sucinto de las peripecias que sufrió el texto de la constitución dogmática sobre la Iglesia. De la historia de la redacción del texto se desprende cómo la designación de la Iglesia como sacramento no resultó evidente desde un principio. En el primer esquema, elaborado por la Comisión preparatoria bajo la supervisión de Sebastián Tromp, autor principal de la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII (1943), no encontramos el más leve rasgo de una visión sacramental de la Iglesia. Durante su discusión en el aula conciliar, en diciembre de 1962, el texto fue duramente criticado y ya algunos obispos (Döpfner, Lercaro, Suenens, Volk, König, Montini) demandaron que se ofreciera una visión de la Iglesia como *mysterium-sacramentum*. De todos modos, cuando en el mes de marzo de 1963 apareció por primera vez en el nuevo proyecto de esquema la palabra *sacramentum* para designar a la Iglesia, seguía causando extrañeza en no pocos. Parece ser que su redactor, G. Philips, había tomado esta formulación de un boceto o borrador elaborado por teólogos alemanes en diciembre de 1962, y entre los que se encontraba K. Rahner, uno de los principales valedores de esta idea plenamente adquirida que hablaba sencillamente y sin más declaración de que la Iglesia es el sacramento de la unión de los hombres con Dios y entre sí<sup>7</sup>. Esta definición, que se mantuvo hasta la redacción actual y que hoy leemos en LG I, 1, ha recibido pequeñas modificaciones pero significativas: “Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento

---

<sup>6</sup> *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1990, 163.

<sup>7</sup> Cf. W. KASPER, o. c. 330: «Ecclesia Christi ab ipso convocata et legitime constituta est et sacramentum universale, visibile et definitivum huius salutiferae unitatis existit». Véase: G. WASSILOWSKY, «¿Doctor de la Iglesia en la modernidad? Observaciones acerca de la eclesiología de K. Rahner», en: K. LEHMANN-PH. ENDEAN – J. SOBRINO – G. WASSILOWSKY, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona 2004, 35-66.



o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”. Conviene recordar, con todo, que la idea del esquema alemán ha sido doblemente matizada: la palabra *sacramento*, que va introducida con un cauteloso «como (= *veluti*)», ha de ser entendida como “signo e instrumento”. Todo ello indica que el concepto «sacramento», aplicado a la Iglesia, debe ser utilizada en un sentido impropio respecto de la terminología habitual de la doctrina sacramental.

Por lo pronto, podemos decir que el Concilio ha echado mano de la teología patristica y de aquella noción de *mysterium-sacramentum* que antes hemos esbozado: la realidad divina trascendente y salvadora que se revela de forma visible. El concepto viene a expresar que la Iglesia es una realidad visible en la que mora un misterio sólo captable por la fe, y en la que se dan cita lo visible y lo oculto, lo humano y la gracia divina (cf. LG 8). Los textos del Concilio Vaticano II sobre la sacramentalidad de la Iglesia ofrecen citas aisladas, no un desarrollo sistemático de la noción. Pero puede intentarse una interpretación de conjunto. Releyendo esos textos podemos establecer un cuadro interpretativo preciso:

A) El *origen* de la sacramentalidad de la Iglesia es el Dios trinitario: la «sacramentalidad» no es expresión de la autonomía de la Iglesia, una cualidad que pudiera darse a sí misma, sino la expresión de su referencia constitutiva a Dios uno y trino: la Iglesia es sacramento sólo «en Cristo» (LG I, 1). En LG II, 9, se trata de una sacramentalidad que tiene a Dios por autor; LG VII, 48 remite la sacramentalidad a Jesucristo y al envío del Espíritu; LG VIII, 59 pone de manifiesto el aspecto pneumatológico. Este aspecto pneumatológico ha sido desarrollado por Juan Pablo II en su encíclica *Dominum et vivificantem* (1986) cuando glosa la noción de Iglesia-sacramento (nn. 61-64).

B) Como *signo* sacramental la Iglesia significa y transmite la *salvación* querida por Dios para los hombres: Los textos conciliares hablan de salvación: *salutiferae unitatis*, (LG 9), *universale salutis sacramentum* (LG 48), *humanae salutis sacramentum* (LG 59). Pero el texto inicial también habla de la salvación que la Iglesia muestra y transmite de forma sacramental y que ha sido expresada en términos de *unión con Dios y unidad de los hombres*. El teólogo reformado W. Pannenberg, comentando LG 1, considera que la fórmula conciliar que describe la Iglesia como «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» es,

en el fondo, una descripción del concepto de reino de Dios<sup>8</sup>. El contenido de la afirmación conciliar apuntaría en esta dirección: la Iglesia es «signo sacramental del reinado de Dios». Esta formulación se completa con una descripción de la Iglesia como reino de Cristo: *Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit* (LG I, 3). De ahí se puede colegir que la definición de Iglesia como sacramento universal de salvación tiene una neta impronta escatológica. La Iglesia se encuentra bajo el signo de la salvación ya manifestada, pero todavía no consumada. Las afirmaciones del Concilio acerca de la sacramentalidad de la Iglesia se concentran en la relación entre Iglesia y salvación, en la unidad con Dios y en la unidad del género humano.

C) El mundo y la realidad histórica aparecen como el escenario vital de la Iglesia-sacramento, para que sea realmente «signo e instrumento» de salvación: el mundo y las gentes aparecen en aquellos textos que procesan el carácter sacramental de la Iglesia recordando quiénes son los destinatarios de su tarea: el «mundo» (*Gaudium et spes*) o «las gentes» (AG). Es notable que cuando GS asume la descripción sacramental de la Iglesia la vincula con la misión de la Iglesia y la transforma en una definición operativa: “La promoción de la unidad está ligada a la misión íntima de la Iglesia, puesto que ella es «en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de todo el género humano»” (GS 42). En esta clave operativa, la Iglesia aparece de forma más nítida como instrumento, al servicio del reino/reinado de Dios. Así lo remacha este pasaje de la constitución pastoral: “La Iglesia, al prestar su ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana... deriva del hecho de que la Iglesia es el sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio de amor de Dios al hombre” (GS 45; cf. LG 48; AG 1).

Atendiendo a las dos variables de la noción de salvación (unidad con Dios y unidad del género humano), algunos documentos oficiales como *Evangelii nuntiandi* (1975) reformularon la noción de salvación en los términos de promoción y liberación humana: “entre evangelización y promoción humana –desarrollo, liberación- existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, lazos de orden teológico y vínculos de orden eminentemente evangélico como el de la caridad” (EN

---

<sup>8</sup> Cf. S. MADRIGAL, *W. Pannenberg, intérprete del Concilio Vaticano II*, en: «Ecclesia una». Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes. Salamanca 2000), 89-130.

31). Algunos autores han hablado del “sacramento de salvación integral”. El logro de una sociedad globalmente justa es un componente de la salvación de la cual la Iglesia ha de ser sacramento. I. Ellacuría, por su parte, desplegaba la descripción sacramental de la Iglesia hecha por el Concilio en la dirección de la Iglesia de los pobres, como «sacramento histórico de liberación»<sup>9</sup>. La continuación en la historia de la vida, de la obra y de la misión de Jesús, que le compete a la Iglesia, animada y unificada por el Espíritu de Cristo, hace de ella su cuerpo histórico. La Iglesia está llamada a ser signo sacramental de la salvación de Dios y esta salvación ha de ser histórica, de modo que su acción sea capaz de arrancar entre los hombres esta certeza: «verdaderamente aquí se esconde el dedo de Dios». Este es el sentido más profundo de la sacramentalidad «histórica» de la Iglesia. Dedicándose preferencialmente a los pobres, encarnándose en los pobres, siendo ella misma pobre podrá ser y constituirse cristianamente en *signo e instrumento* eficaz de la salvación para todos los hombres.

Esta referencia al “teatro de la historia del género humano” (cf. GS 2) es constitutiva para la misma estructura sacramental de la Iglesia: la Iglesia dispone de una estructura social visible que es el signo de su unidad en Cristo (cf. GS 44c). En esta afirmación late ciertamente la consideración teándrica de la Iglesia, según la cual el grupo humano visible y comunión espiritual “forman una realidad compleja en la que están unidos el elemento humano y el elemento divino”; de ahí su semejanza con el misterio del Verbo encarnado (LG I, 8).

D) El carácter cristológico de la sacramentalidad de la Iglesia. La definición de Iglesia como sacramento ocurre en un contexto cristológico ya desde el párrafo quinto de la Constitución sobre la Liturgia. En este texto, Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres, sobre todo mediante el misterio pascual: del costado de Cristo muerto en la cruz brota el maravilloso sacramento de la Iglesia. Esta misma imagen ha sido asumida en LG 3. De fondo queda aquella bella visión patrística que glosaba el episodio del costado del Crucificado traspasado por la lanza del soldado romano; de su corazón brotaban agua y sangre (cf. Jn 19, 34), esto es, los sacramentos de la eucaristía y del bautismo. Así del costado abierto del Señor muerto y resucitado nace la Iglesia. Y volvemos al punto de partida: la Iglesia es «en Cristo como un sacramento», todo en

---

<sup>9</sup> Cf. *Mysterium liberationis, II*, Madrid 1990, 127-153. Véase también: F. A. SULLIVAN, «Sacramento de salvación integral», en: ID., *La Iglesia en que creemos*, Bilbao 1995, 155-175.

ella remite a la obra salvadora del Redentor, y a través de su estructura visible sigue actuante el Espíritu de Cristo, precisamente en sus sacramentos.

## **5. Reflexión sistemática: los sacramentos como despliegue de la estructura sacramental de la Iglesia**

1. Jesucristo es el sacramento primigenio. “El sacramento de Dios no es nada ni nadie, sino Cristo”, escribió en una de sus cartas S. Agustín<sup>10</sup>. Todos los sacramentos, es decir, todas las acciones cúllicas fundamentales de la Iglesia, tienen estructura cristológica; son la mediación de Aquel que es la palabra visible de Dios y que precisamente por ello ha creado el sacramento cristiano. Como ya hemos indicado, cuando el Vaticano II y la teología actual utilizan el término sacramento aplicado a la Iglesia no están empleando el concepto clásico que se dio a este término desde el siglo XII para referirse a las celebraciones cúllicas de la Iglesia, sino que tienen en mente el significado fundamental del concepto bíblico *mysterion*, que tiene –como decíamos al principio- una significación eminentemente cristológica. Por ello, y en aras de un esfuerzo ecuménico, no se debe aplicar en rigor a la Iglesia la denominación de “sacramento primigenio”, sino que ésta debe reservarse para Jesucristo<sup>11</sup>. En la lógica de la teología rahneriana, recuperadora del concepto cristiano de «misterio», Dios en su eterna intercomunicación trinitaria se ha manifestado históricamente en Jesucristo y en el Espíritu Santo para elevar al ser humano a la condición divina. Si Cristo es la presencia real en la historia del triunfo escatológico de la misericordia de Dios, la “Iglesia es la continuación, la permanencia actual de esta presencia real escatológica y de la gracia victoriosa de Cristo en este mundo”<sup>12</sup>.
2. La Iglesia como sacramento universal de salvación de Jesucristo. Esta fórmula quiere evitar malentendidos, reservando para Jesucristo la designación de sacramento primordial o básico. Que la Iglesia tenga una estructura sacramental significa que lo visible de ella es el signo actualizador y eficaz, el símbolo real de la salvación escatológica de Dios para el mundo manifestada en Cristo. Por su relación a Cristo tiene la Iglesia una estructura sacramental: “Tiene carácter

---

<sup>10</sup> Ep. 187, 11: PL 33, 845.

<sup>11</sup> Véase: W. KASPER, o. c., 336-337, a quien sigo en esta síntesis.

<sup>12</sup> K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, 19.

de algo captable históricamente; en el espacio y en el tiempo (con la doble dimensión del pueblo de Dios y de su constitución jurídica y social); Cristo permanece en ella, que es su cuerpo y su esposa, presente en este mundo y en su historia definitiva... Ya no abandona a esta Iglesia, ni puede abandonarla, si realmente quiere él mismo permanecer por toda la eternidad en la carne de la humanidad una”<sup>13</sup>. La Iglesia es fruto y medio de salvación, signo actualizante de la salvación de Dios en Jesucristo y medio sacramental para comunicar esta salvación escatológica a todos los hombres. La noción sacramental permite determinar la relación entre lo visible y lo invisible, entre los aspectos institucionales y la realidad espiritual oculta, más allá del sobrenaturalismo o del sociologismo. Con esta noción sacramental el Concilio Vaticano II daba respuesta a la pregunta que plantea en qué medida la figura institucional de la Iglesia forma parte de su realidad teológica y espiritual. Junto a ese signo exterior de comunicar la realidad de salvación que es la Iglesia, que es el normal, bien puede existir otros caminos extraordinarios de la salvación. La doctrina de la Iglesia como sacramento universal de salvación permite, por ello, la correcta interpretación de la teoría de los «cristianos anónimos». Porque según el orden de salvación querido por Dios, la salvación de Dios se comunica a través de los signos sacramentales, pero la manera extraordinaria de la salvación expresada en la noción de los cristianos anónimos pervive en la noción de la Iglesia «sacramento universal de salvación», una salvación querida por Dios para todos los hombres (GS 16; 22).

3. La realización de la estructura sacramental de la Iglesia en los sacramentos. Llegamos así al corolario de estas reflexiones sobre la Iglesia y los sacramentos: podemos contemplar la celebración de los sacramentos concretos como despliegue de la estructura sacramental de la Iglesia, pues si la Iglesia es presencia oficial de la gracia de Cristo en la historia humana, considera por parte de los sacramentos, es «el proto-sacramento»<sup>14</sup>. La noción de Iglesia como sacramento universal de salvación tiene una notable virtualidad en orden a no separar la realidad sacramental de su contexto litúrgico y eclesial. Sobre la liturgia hemos de decir una palabra final. Antes conviene recordar algunas conclusiones que derivan de esta consideración de los siete sacramentos

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 20.

ubicados en el conjunto de la vida eclesial y que nos permite entenderlos en su conexión recíproca como un todo. Karl Rahner utilizó esta visión globalizadora para resolver el problema de la institución de los sacramentos por Cristo. Basta mostrar que Jesucristo quiso su Iglesia como signo histórico sacramental de la salvación escatológica. La Iglesia existe en sentido pleno por el hecho de enseñar, de dar testimonio de la verdad de Cristo a través de los tiempos, de amar a Dios en sus miembros, de hacer presente en la celebración de la eucaristía la salvación que le es propia.

## **6. Una mirada conclusiva desde el espíritu de la liturgia**

Nuestra reflexión viene subrayando la relación entre la Iglesia y los sacramentos desde la misma concepción de Iglesia. La razón de ser de la Iglesia radica –en palabras de von Balthasar- en su carácter de *mediación intrínseca y salvífica* de la revelación trinitaria operante en Jesucristo y ofrecida a la libertad, siempre determinada, del hombre de todo tiempo y lugar. La lógica de la encarnación se puede trasvasar a la lógica sacramental en orden a fundar la función mediadora de la Iglesia. Jesucristo es la forma fundamental de la gracia y todas las formas sacramentales están fundadas en él de forma concreta. La acción salvífica asociada a esas formas sacramentales se especifica en cada caso por relación a su modo de adopción de la forma humana. El sacramento, es consecuencia, un gesto eclesial de Jesucristo en el encuentro con el ser humano. Se entiende, a la luz de esta lógica de la encarnación, que el gesto concreto se reviste de las formas características de la vida del universo o de la misma vida humana (agua, aceite, pan, vino, o imposición de las manos, perdón de un hombre por parte de otro, etc.), cuyo contenido simbólico es sólo signo del gesto que viene realizado física y espiritualmente por Cristo. Como decíamos antes, los sacramentos son manifestaciones privilegiadas de la liturgia del mundo. Merece la pena, antes de ir concluyendo, una rápida reflexión sobre la liturgia cristiana y la celebración sacramental del misterio de la Iglesia, que es así mismo «sacramentum mundi»<sup>15</sup>.

Conviene llamar la atención sobre la peculiaridad de la liturgia cristiana: el lugar de encuentro con Dios no queda prefijado a un lugar sagrado, sino a la relación

---

<sup>15</sup> Puede leerse al respecto en el Catecismo de la Iglesia Católica el comienzo de la segunda parte dedicada a “la celebración del misterio cristiano”; en particular, las reflexiones acerca de “el misterio pascual en el tiempo de la Iglesia” (1077-1134) y de “la celebración sacramental del misterio de la Iglesia” (1135-1209).

mediadora de una persona: Jesucristo, el sacramento primigenio. Respecto del templo judío, Jesús había dicho: destruid este santuario y en tres días lo levantaré (Jn 2, 19-21). Jesús hablaba del santuario de su persona. Como más tarde dirá a la Samaritana: “Créeme, mujer, llega la hora en que el lugar donde adoráis al Padre no será ni esta montaña ni Jerusalén... (...) Llega la hora, mejor dicho, ya ha llegado, cuando los auténticos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en verdad” (Jn 4, 21-23).

El templo en la liturgia cristiana pierde importancia como edificio espiritual, porque el lugar de encuentro con Dios es cualquier persona, que se convierte en mi próximo; además, los mismos cristianos forman el templo de Dios, son las “piedras vivas” que configuran la “edificación de una casa espiritual” (1 Pe 2, 5). El templo pierde la excepcionalidad; se construyen una multiplicidad de templos que son el lugar de reunión de la comunidad cristiana. Curiosamente, en el lenguaje cristiano, Iglesia, *ecclesia*, designa tanto a la asamblea litúrgica de los reunidos como el templo o lugar físico de reunión. ¿Pueden encontrarse aún lugares y tiempos santos en la realidad de la fe cristiana? ¿No es acaso el culto cristiano liturgia cósmica que abarca el cielo y la tierra? ¿No es el mundo creado su santuario? ¿No se consigue la santidad precisamente en la vida cotidiana según justicia? ¿Acaso puede existir otra sacralidad que no sea el seguimiento de Cristo en la sobria paciencia de la vida cotidiana? ¿Existe otro tiempo y otro espacio sagrado que no sea el amor al prójimo vivido donde y cuando lo requieran las circunstancias de la vida? No en vano Teilhard de Chardin hablaba de la “misa del universo”.

Hacerse estas preguntas equivale a tocar el corazón del concepto cristiano de culto y de adoración, de la celebración de la liturgia y de la celebración de los sacramentos. En lo cristiano todo se mueve en la dinámica escatológica de la salvación: entre el «ya» de la salvación acaecida y ofrecida en Cristo, y el «todavía no» de la plenitud y de la consumación. En este entretiem po transcurre el tiempo de la Iglesia, con sus tiempos y sus espacios santos. Desde esta mirada litúrgica podemos concluir:

1. Los sacramentos son expresión del encuentro entre Dios y el hombre y, por tanto, un acontecimiento de encuentro personal y recíproco. Frente a toda interpretación individualista de la persona humana o de la salvación cristiana, la comprensión cristiana de Dios es la fe en un Dios que es comunión de personas; el núcleo de la fe cristiana presupone, por consiguiente, la doctrina del Cristo que como hijo único de Dios en dos naturalezas se ha hecho uno de nosotros

para que nosotros nos incorporemos a esa Iglesia en la que muchos formamos un solo cuerpo. Los sacramentos reclaman esa comprensión personal, puesto que han de dejar traslucir la vida personal del ser humano en Cristo, en el Espíritu Santo y en el Dios uno y trino.

2. Los sacramentos son realizaciones fundamentales de la Iglesia, expresión de su vida íntima. Fuente y culmen de la vida eclesial es la eucaristía. «La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia». En realidad, todos los sacramentos, *mutatis mutandis*, exhiben su profundidad teológica a la luz del misterio eucarístico. Los sacramentos son, cada uno a su manera, anámnesis, epíclesis, koinonia; son memoria de las acciones salvadoras del Dios trino y personal en Cristo y en el Espíritu Santo. Los sacramentos son, al mismo tiempo, llamada de Dios, que hace actuales y reales esas acciones salvadoras, operando en los seres humanos. Los sacramentos hablan así de la presencia del Dios uno y trino en medio de la comunidad humana y en el corazón de cada uno de los hombres. En consecuencia, los sacramentos son acción de gracias y ofrecimiento personal de los creyentes a Dios a partir y en razón de la donación personal y autoentrega de Dios a los hombres. Lo que acaece en los sacramentos queda plenamente expresado en la celebración de la eucaristía.
3. Esa dimensión personal de los sacramentos y la celebración eucarística ponen de manifiesto el tercer pilar de la teología sacramental: los sacramentos son, como se ha dicho, el encuentro del Dios uno y trino con el ser humano en el nivel de la salvación. El encuentro personal de Dios con los hombres significa salvación para el ser humano. Ahí, inmerso en el ámbito de la libertad y de la vida divina, encuentra el ser humano su identidad personal, plena y definitiva. Podemos añadir finalmente que la gracia no es mera interioridad en el individuo, como si los demás desaparecieran. La justificación o salvación alude a aquellos aspectos que no sólo nos hacen capaces de divinidad, sino también de humanidad, una justicia que significa la apertura del hombre al ser con los demás y en su totalidad. Podemos concluir que los siete sacramentos no son posibles ni concebibles sin el sacramento uno de la Iglesia, realizaciones concretas de lo que la Iglesia es en cuanto tal y totalmente. 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. Sólo si el cristiano ve y percibe en la Iglesia visible el medio por el cual está en la más



íntima comunión de gracia con Cristo y, así con la vida divina, es decir, sólo si posee en forma viva y personal esa dimensión sacramental de la Iglesia mantendrá la fidelidad a la Iglesia, también en este tiempo de invierno.

### **Bibliografía:**

- W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 325-350.
- J. RATZINGER, «La Iglesia como sacramento de salvación»; en: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, 49-62.
- P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación», en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I, Barcelona 1966, 377-400.
- K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967.

Santander, 16 de enero de 2007