

LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA

SEGUN LOS TEOLOGOS ACTUALES

(Rahner, Semmelroth, Schillebeeckx)

En los primeros años del Cristianismo. Cuando la presencia histórica del Verbo hecho carne hacía estremecer a los hombres por su reciente proximidad. Cuando los nuevos cristianos casi alcanzaban la figura del Hombre-Dios a través de las palabras y la mirada brillante de emoción de quienes afirmaban: yo lo escuché, yo lo ví, mis manos lo palparon... En ese entonces era distinto el ser cristiano: las realidades sobrenaturales penetraban la vida humana saturándola de divinidad. El cristiano, elevado a la intimidad de la vida divina, estaba al tanto de los misterios que la constituyen: conocía la Trinidad personal de Dios no como enunciado teológico sino como la realidad en la cual estaba ahora sumido. El cristiano, consciente de la transformación a que había sido sometido, comprendía el sentido transitorio de su vivencia terrena y aguardaba con ansiedad la muerte por la cual entraría en plena posesión de la vida de Dios. La Teología no era un escaso conocer a Dios: era vivirlo.

En nuestros tiempos ocurre algo parecido: lo sobrenatural inunda también la vida de los nuevos cristianos. Conscientes ellos de la nueva realidad a la cual se les ha dado acceso, viven primordialmente la vida divina y su vivencia terrena se subordina lógicamente a ella. A pesar de la distancia temporal, la presencia del Verbo encarnado los conmueve hasta las lágrimas y los hace vibrar con las más intensas emociones religiosas. Relatos de este comportamiento de los nuevos cristianos nos llegan desde las Misiones. A los mismos misioneros les producen estos hechos el impacto de un descubrimiento maravilloso. A nosotros nos impresionan por parecernos casi increíble que puedan suceder en nuestro mundo moderno.

La misma admiración que esta novedad nos produce, está proclamando su ausencia en nuestro ambiente tradicionalmente cristiano. Efectivamente:

la religión entre nuestros cristianos tradicionales se ha convertido en una asignatura más del Bachillerato, de hecho menos trascendental que las matemáticas, las ciencias naturales o la literatura. Se considera cristiano el que asiste a determinadas prácticas culturales y respeta más o menos algunas normas de moralidad que los pueblos civilizados, debido a su civilización, no necesariamente a su religión, suelen apreciar como básicas para mantener la estructura de la sociedad. Pero vivir las sublimes realidades teológicas sobrenaturales, conocerlas siquiera con profundidad semejante a la que se obtiene con respecto a otros temas, eso lo juzga el laico de nuestros países cristianos como de exclusiva competencia de los sacerdotes y religiosos, específicamente de los considerados como "santos", que para ellos son sinónimo de plena desadaptación a la vida moderna.

Este hecho incontrovertible ha sacudido al Concilio. De ahí que su finalidad haya sido poner al día la Iglesia. Se ha pretendido interpretar esto solamente como un adaptarse a los tiempos modernos que se traduce en el empleo de los adelantos técnicos para el apostolado, y en el empeño por desbaratar posiciones anquilosadas frente a determinados problemas. Pero tal modernización de la Iglesia no puede lograr por sí sola que los cristianos tradicionales tomen conciencia de su naturaleza sobrenatural, y que la vivan. Afortunadamente el ponerse al día de la Iglesia consiste ante todo en obtener que los cristianos conozcan y vivan lo que son. Este es el sentido y orientación de la Constitución Conciliar sobre la Iglesia.

La Teología tiene que situarse, entonces, en este contexto actual. Por consiguiente, no puede lanzarse a una acción externa que por muy moderna o técnica que sea no va a convertir a nuestros cristianos en verdaderos cristianos. La Teología de hoy tiene que profundizar más que nunca en el estudio de las realidades sobrenaturales del Cristianismo. Solo tal estudio científico suministrado a los cristianos les permitirá tomar conciencia de su realidad y vivirla consecuentemente.

Pero el estudio profundo de la Teología no significa una sistematización anquilosada. Precisamente un esquematismo producto de tal sistematización, puede ser acusado como una de las causas de la desvitalización de nuestro Cristianismo. Los teólogos actuales se van desprendiendo del formalismo paralizador de otras épocas. Las magníficas realidades sobrenaturales de nuestra religión se enfocan hoy dinámicamente hasta integrarlas en la vida misma de quien las estudia.

Una de estas realidades sobrenaturales, enfocada por los teólogos de la actualidad desde este ángulo dinámico-vital, son los Sacramentos.

El aspecto de Sacramentología actual que presentamos a continuación.

está realizado en su parte de Teología especulativa. Damos por supuesta la parte de Teología positiva en que se apoya toda la estructura de especulación filosófico-teológica de los autores que desarrollan el tema de los Sacramentos.

Tratándose de Teología especulativa será indispensable hacer uso de la Filosofía. Ahora bien, el pensador cristiano posee la Revelación. Empleando los datos que esta le ofrece, puede obtener legítimamente un conocimiento más exacto de la naturaleza íntima del ser, ya que, como enseña el Concilio Vaticano I, "nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest... nec verum veram unquam contradicere".

I. SIMBOLICA O FILOSOFICA DEL SIMBOLO

Los teólogos modernos intentan desentrañar todo el contenido encerrado en la tradicional definición de Sacramento: signo sensible y eficaz de la gracia.

Comienzan por penetrar en la comprensión del símbolo, pues todo signo sensible es símbolo.

Siempre se ha considerado el símbolo como una realidad conocida que lleva al descubrimiento de otra menos conocida o desconocida por completo. El mecanismo que permite este paso de lo evidente a lo ignoto suele basarse en la coincidencia de las dos realidades en algo común a las dos. Pero sucede que "toda realidad coincide en alguna forma con cada una de todas las demás" (1). En consecuencia, "todo podría ser símbolo de todo", y tendríamos que el símbolo sería siempre algo arbitrario: se establecería que una realidad es símbolo de otra, solamente por el hecho de ser esta más conocida para mí que la otra; pudiendo ir la dirección del símbolo en sentido contrario, es decir, que para otra persona, para la cual la segunda realidad es más conocida que la primera, puede ser símbolo la realidad que para mí es lo simbolizado.

En otras palabras, la dirección del símbolo "estaría determinada solamente por el punto de mira casual y extrínseco al estado mismo de las cosas, de un observador humano al que lo uno le queda más cercano que lo otro" (2).

(1) RAHNER Karl, S.I., **Escritos de Teología**, Taurus Ediciones, Madrid 1961, Tomo IV, p. 287.

(2) Ibid.

Pero el símbolo debe ser una realidad que hace presente a otra, no debido a la coincidencia de las dos observada por un tercero, sino debido a que la naturaleza misma de cada realidad sea simbólica, expresiva de por sí, y por tanto capaz intrínsecamente de expresar, de ser símbolo. Se trata, entonces, de establecer la naturaleza óptica del símbolo, demostrar que este no es una simple relación mental intencional sino una característica de la estructura fundamental del ser.

Para que una realidad pueda ser de naturaleza simbólica, intrínsecamente expresiva, tiene que estar constituida dentro de sí misma al menos por dos elementos de los cuales uno sea expresión del otro. Toda entidad tendrá que ser, entonces, plural para poder ser simbólica por naturaleza.

Ahora bien, la Filosofía tradicional nos ha enseñado que todo ser finito es compuesto plural. Para comprender esta pluralidad intrínseca del ser finito, es preciso estudiarlo desde un nuevo punto de vista: como semejanza de Dios.

“En la suma simplicidad de Dios existe una diferenciación verdadera y real —aunque solo relativa— de las personas y con ello, al menos en este sentido, una pluralidad” (3). De ahí se sigue que la “pluralidad divina intratrinitaria —que no dice imperfección ni debilidad óptica— es el modelo del pluralismo en lo finito creado” (4). El ser finito es plural porque imita la pluralidad divina intratrinitaria.

Como en la Trinidad hay una realidad originaria de la cual procede la segunda, podemos establecer que en la pluralidad del ser finito, las realidades constitutivas de tal pluralidad no están “sencillamente una al lado de la otra y dotadas del mismo grado de originariedad” (5).

A imitación de lo que ocurre en la Trinidad, en el ser finito “lo plural viene de un “uno” radicalmente original en una relación de origen y sucesión” cuando esta “unidad original se libra a una pluralidad y se disgrega en ella” (6).

En el ser finito aparecen entonces dos elementos: la unidad original y un cierto desdoblamiento suyo que viene a ser una segunda realidad dentro del mismo ser. Pero es evidente que esta segunda realidad coincide con la unidad original por cuanto es un desdoblamiento suyo. Consecuente-

(3) RAHNER Karl, S.I., op. cit., p. 289.

(4) Ibid. (palabras del autor citado pero extraídas de un párrafo extenso).

(5) Ibid., p. 290.

(6) Ibid., pp. 290-291.

mente puede afirmarse que esta segunda realidad es expresión de la unidad original porque coincide con ella.

En otras palabras: el segundo elemento de la pluralidad del ser finito "posee una coincidencia" con su unidad original "y con ello el carácter de expresión o símbolo" (7) de ella.

Por tanto, "el ente es en sí mismo simbólico porque necesariamente se expresa a sí mismo" (8).

Habiendo establecido así la naturaleza simbólica intrínseca del ser, se concluye que un ente puede ser símbolo de otro, no debido a la coincidencia de los dos observada desde fuera por un tercero, sino debido a que la naturaleza misma de cada ente es simbólica, expresiva de por sí, y, por consiguiente, capaz por sí misma de expresar, de ser símbolo.

Con esto tenemos que símbolo es la expresión de una realidad por otra, posible gracias a la capacidad expresiva constitutiva del ser, y no precisamente a la observación de la coincidencia de dos realidades por un tercero; el símbolo no es una realidad puramente mental intencional, sino óptica.

II. CRISTO, SACRAMENTO DE DIOS

Con esta noción de símbolo por base, teólogos actuales desarrollan la Sacramentología partiendo de la Trinidad y concluyendo en los siete signos sensibles y eficaces de la gracia que llamamos Sacramentos. Vamos a seguir paso a paso el proceso intelectual de los autores. Esto nos permitirá comprender mejor toda la proyección del contenido teológico de la definición de Sacramento.

1. *El Verbo, símbolo de Dios.*

El ser finito es simbólico. En la Trinidad, a cuya semejanza está hecho el ser finito, debe haber un simbolismo intrínseco en el sentido explicado.

Efectivamente, "el Logos es la Palabra del Padre, su imagen perfecta, su carácter, su destello, su autoexpresión". "El Logos es engendrado por el Padre como imagen y expresión del Padre". "Esto significa que el Logos es el símbolo del Padre". "Justamente en el sentido que hemos dado a la

(7) RAHNER Karl, S.I., op. cit., p. 291.

(8) Ibid., p. 286.

palabra: el símbolo intrínseco y, "sin embargo, distinto del simbolizado, en quien el simbolizado se expresa a sí mismo" (9).

Según esto, Dios mismo puede considerarse de naturaleza simbólica. Debido a esta capacidad expresiva intrínseca, Dios puede ser manifestativo de sí también para el mundo.

En cierto sentido puede afirmarse que Dios no podía manifestarse al mundo sino gracias a su naturaleza simbólica. En otras palabras, Dios no podía manifestarse al mundo sino por su símbolo, por su Hijo. Esto concuerda con las palabras de San Juan: "Todas las cosas fueron hechas por el Verbo y sin El nada fue hecho" (Jn. 1, 3).

En la Trinidad el Padre pronuncia su Palabra eterna, expresión de sí mismo. El Verbo "por su carácter de imagen del Padre en la intimidad de la realidad divina" (10), es la manifestación intrínseca de Dios. El Verbo es símbolo dentro de la Trinidad, es la manifestación de Dios a sí mismo.

Al manifestarse Dios al mundo, el Verbo seguirá siendo el símbolo expresivo de Dios. Gracias a su Verbo, a su símbolo, Dios es manifestativo. Gracias a su símbolo, Dios puede manifestarse al mundo. Dios se dice a sí mismo dentro de su Trinidad por su Palabra, al mundo también se dice, se expresa, por su símbolo, por su Palabra. Esto lo aseguró San Pablo: "Dios, que en los tiempos pasados muy fragmentaria y variadamente había hablado a los padres por medio de los profetas, al fin de estos días nos habló a nosotros en la persona del Hijo, (...) el cual es destello esplendoroso de su gloria e impronta de su substancia" (Heb. 1, 1-3).

El primer paso en el proceso sacramental de la Trinidad a los Sacramentos es el siguiente: el Verbo es símbolo de Dios. Es la expresión de la intimidad divina tanto para la manifestación intratrinitaria como para su manifestación "ad extra".

2. *El Verbo encarnado, sacramento de Dios.*

El segundo paso de nuestro proceso penetra en el ámbito psicológico de la intercomunicación personal. De parte de Dios ya hemos visto que puede comunicar su intimidad personal gracias a que es simbólico en su naturaleza misma por el Verbo; más aún, que puede comunicar por el Verbo, símbolo suyo, esa intimidad divina "ad extra". Necesitamos saber cómo es-

(9) RAHNER Karl, S.I., op. cit., p. 301.

(10) Ibid., p. 301.

tablecería Dios una comunicación interpersonal con el hombre por medio de su Verbo.

El hombre, alma y cuerpo, tiene una manera característica de comunicarse con sus semejantes. El hombre posee una intimidad espiritual, un secreto íntimo vital. Cuando intenta descubrirlo a su semejante o intercambiarlo con él, cuando pretende llegar al campo íntimo de su interlocutor o recibir de él un contacto espiritual, necesita pasar por la corporeidad. "Toda relación humana pasa por el aspecto corporal" (11). Por el cuerpo la persona humana se abre al exterior. Porque precisamente es el cuerpo la muralla que oculta la interioridad personal. Por eso "el cuerpo revela y oculta al mismo tiempo el secreto de la interioridad del hombre" (12). El aspecto corporal hace accesible la intimidad del hombre a su semejante, aunque al mismo tiempo la oculte.

Esto significa que el cuerpo permite al hombre revelarse, pero que tal revelación depende de la libre voluntad humana, pudiendo el hombre, si así lo desea, quedar encerrado dentro de sí gracias al muro protector que le ofrece su corporeidad. La interioridad no es evidente. La corporeidad la oculta y por eso, solo por medio de la corporeidad puede el hombre descubrirse a su semejante.

Dios quería revelar al hombre su interioridad divina. La misma creación, por su aspecto corporal, servía a Dios para manifestarse al hombre. Y el hombre captó esa comunicación divina a través de las creaturas y entabló un diálogo incipiente con su Creador.

De hecho la religión pagana no es otra cosa que un intento de diálogo con Dios que se expresa en sus creaturas materiales, y el hombre que a través de las mismas trata de responder. Esta religiosidad natural por falta de una revelación especial de Dios se convirtió en una mezcla de aspiraciones religiosas legítimas, de humanas debilidades, de proyecciones dogmáticas erradas y aun de contaminación diabólica.

La revelación que Dios hace de su interioridad a través de las cosas materiales es una legítima revelación que el espíritu humano capta por medio también de su corporeidad. Pero allí todavía no hay un encuentro interpersonal entre Dios y el hombre, porque la materialidad múltiple de las cosas por medio de las cuales Dios se revela, ofusca y desvía el sentido de

(11) SCHILLEBEECKX E. H., O.P., *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Les Editions du Cerf, Paris 1964, p. 8.

(12) SCHILLEBEECKX E. H., O.P., op. cit., p. 8.

captación del espíritu humano, acostumbrado a expresarse y recibir la expresión de sus semejantes por medio del cuerpo humano.

Esta razón decidió a Dios a expresarse al hombre por medio del hombre: en su pueblo escogido habla Dios por los profetas y por la historia misma interpretada por ellos. Aquí el espíritu humano a través de su cuerpo, capta la interioridad divina manifestada también de una manera corporal por el espíritu humano del profeta.

Sin embargo, tampoco esto era suficiente para un encuentro interpersonal entre Dios y el hombre, para un diálogo de Tú a tú sin intermediarios. Si Dios quería comunicar el secreto de su vida íntima al hombre, y entablar un diálogo directo con él, necesitaba un cuerpo para manifestar la intimidad de su espíritu, porque a través del cuerpo es como el hombre recibe la expresión del espíritu que pretende manifestársele. Entre humanos la comunicación interpersonal del espíritu se verifica por medio de la corporeidad humana. Solo un cuerpo podía hacer a Dios humanamente accesible al hombre.

Dios decidió encarnarse, hacerse humano, tomar una corporeidad para expresar al hombre humanamente su intimidad divina. Podía intentar esta comunicación porque su naturaleza simbólica expresiva se lo permitía. Como era una manifestación de sí mismo lo que pretendía ofrecer al hombre, solo era necesario que se encarnara esa Persona de su Trinidad que era precisamente su expresión, su símbolo. Al Verbo, símbolo de Dios, correspondía tomar una corporeidad y habría ya una manifestación humana de Dios al hombre. Al encarnarse el Verbo, Dios comunicó su interioridad al hombre humanamente, por una corporeidad.

Pero la humanidad de Cristo no es un simple instrumento a través del cual Dios manifestó su interioridad al hombre en un diálogo interpersonal. "La humanidad de Cristo existe por el ser del Logos" (13); por consiguiente, "la humanidad de Cristo es verdaderamente aparición del Logos mismo" (14), aparición corporal del símbolo del Padre. "La humanidad de Cristo es la automanifestación del Logos" (15). "El Logos, como Hijo del Padre, es en su humanidad como tal, en toda verdad, el símbolo revelador —por ser el símbolo que hace presente lo revelado mismo— en que el Padre se dice al mundo en ese Hijo" (16). "El Logos, como Verbo del Padre en

(13) RAHNER Karl, S.I., op. cit. 304.

(14) Ibid., p. 304.

(15) Ibid., p. 304.

(16) Ibid., p. 305.

la abreviación de su ser humano, expresa al Padre y es su símbolo, que lo comunica al mundo" (17).

Sin embargo téngase en cuenta que Dios no solamente habló a los hombres manifestándoles su interioridad divina. No solo comunicó la intimidad de su propia vida al hombre de una manera intencional, es decir, entablando un diálogo verbal en el cual transmitía sus secretos. Hizo algo más; entregó realmente su propia vida al hombre, le confirió la gracia.

En la locución interpersonal se comunica la vida íntima pero solo intencionalmente, en una expresión verbal. La locución o manifestación de Dios al hombre fue tan intensa —digámoslo así—, que consistió en la entrega de hecho, no solo verbal, de la vida divina al ser humano. Esta entrega de la vida divina, de la gracia, fue la comunicación interpersonal que Dios estableció con el hombre. Por consiguiente, esta entrega de su intimidad al hombre debió seguir el mismo proceso que hemos delineado refiriéndonos a una manifestación de Dios al hombre.

Tenemos así que Dios se pudo dar al hombre porque por naturaleza es manifestativo. El Verbo es símbolo que expresa a Dios. El Verbo, como símbolo expresivo de Dios, sigue ejerciendo esta función manifestativa en su corporeidad. Pero no es solo símbolo manifestativo sino símbolo-entrega real de la intimidad divina.

Esto nos acerca mucho a la definición de Sacramento como signo sensible y eficaz de la gracia.

El Verbo es en la Trinidad símbolo manifestativo de Dios. En su humanidad sigue siendo símbolo manifestativo de Dios pero ahora con una corporeidad que le permite la intercomunicación personal con el hombre, de una manera humana. El Verbo es así símbolo sensible manifestativo de Dios. Pero como la manifestación de Dios al hombre no ha consistido en un simple diálogo verbal sino en la entrega real de su vida divina, el Verbo es símbolo-entrega real de la intimidad vital divina al hombre.

El Verbo encarnado realiza, por consiguiente, en sí mismo, la definición de Sacramento porque es símbolo sensible y eficaz de la gracia al transmitir de hecho la vida divina al hombre precisamente como símbolo manifestativo de Dios en una corporeidad.

Conclusión: Cristo es Sacramento. El Sacramento por excelencia. El Protosacramento, el Sacramento Primordial, el Sacramento original.

(17) *Ibid.*, p. 306.

Resumiendo los dos pasos que hemos dado en el proceso sacramental: el Verbo es símbolo de Dios, expresión de la intimidad divina tanto para la manifestación intratrinitaria como para su manifestación "ad extra". El Verbo encarnado es el mismo símbolo de Dios en una corporeidad que le permite comunicar la intimidad divina al espíritu humano. Este segundo paso traducido a otra expresión significa que el Verbo encarnado es Sacramento de Dios por cuanto es símbolo sensible y eficaz portador de la vida divina al hombre.

III. LA IGLESIA, SACRAMENTO DE DIOS

Cristo es Sacramento. Es la encarnación o corporización del Verbo, símbolo-expresión y símbolo-entrega de la intimidad vital divina. La sacramentalidad de Cristo es lo que en realidad le permite la intercomunicación humana con el hombre. Porque en la Trinidad Cristo es símbolo pero no es sacramento. En cambio en su encarnación es símbolo sacramental, símbolo sensible y eficaz de la gracia. Cristo es Sacramento significa que es símbolo encarnado de la vida divina, entrega humana visible de la intimidad de Dios, que como Verbo expresa en la Trinidad.

El Verbo encarnado es el Sacramento de Dios, la entrega humana al hombre de la intimidad vital divina. Pero el Verbo encarnado, una vez realizada esta entrega de la vida divina al hombre por la redención consumada en la cruz y la resurrección, subió a los cielos.

Esto volvió a plantear el problema de la comunicación interpersonal de Dios al hombre por la corporeidad, porque la corporeidad de Cristo, precisamente lo que constituía el elemento sensible de su sacramentalidad, "ha desaparecido de nuestro horizonte visible" (18). "La comunicación interpersonal de Dios con el hombre permanece ligada a la comunicación interpersonal con el hombre Jesús", Sacramento de Dios. Y "la corporeidad de Jesús ha desaparecido de nuestra vista terrestre como medio directo de comunicación" (19).

En otras palabras, Cristo, Sacramento de Dios, no puede ejercer su sacramentalidad desde el momento en que subió a los cielos. Se ha convertido en un Sacramento intemporal, esto es, ausente del tiempo y, por consiguiente, imposibilitado de obrar su función sacramental directamente con respecto a la humanidad posterior a su Ascensión.

(18) SCHILLEBEECKX E. H., O.P., op. cit., p. 51.

(19) Ibid.

El Verbo por su encarnación estableció el diálogo de comunicación interpersonal entre Dios y el hombre. Una vez glorificada la humanidad de Cristo, se hubiera vuelto a romper el diálogo establecido por desaparecer del mundo visible la corporeidad de Cristo que permitía comunicar al hombre la vida de Dios. En otras palabras, el Verbo necesitaba una prolongación de su encarnación a través de los tiempos. Una prolongación de su humanidad. Una prolongación temporal de su cuerpo "eternizado" por la glorificación. No un cuerpo físico porque él sigue conservándolo en la gloria; ni un cuerpo moral porque precisamente lo que hacía falta para su prolongación en el mismo tiempo era una entidad visible, perceptible, comparable a su mismo cuerpo.

Dios quiso ser en su Verbo encarnado Sacramento para el hombre, signo sensible y eficaz de la gracia. La glorificación del Verbo encarnado interrumpía en el tiempo la sacramentalidad de Dios por cuanto el Verbo encarnado pero abstraído a la percepción sensible humana, suspendía su actuación de signo sensible y eficaz con respecto a los hombres, aunque permaneciera en su gloria en plena posesión de esta característica. No era igual su situación una vez glorificado con respecto a la situación previa a la encarnación. Ahora Dios ya era Sacramento para el hombre, solo le faltaba una manera de proyectar su sacramentalidad en el tiempo, una manera de prolongar temporalmente su corporeidad eternizada.

La Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo. No es el mismo Cuerpo del Señor unido hipostáticamente a la Persona del Verbo. Es la prolongación en el tiempo de la humanidad glorificada y unida hipostáticamente con el Verbo (20).

Con la Iglesia como prolongación de su corporeidad visible, Cristo puede proseguir su comunicación interpersonal con el hombre, puede continuar entregándole su íntima vida divina. La Iglesia es la prolongación de la sacramentalidad de Cristo, es la manera de proyectar su sacramentalidad en el tiempo.

Pero la Iglesia no es un instrumento temporal del cual se sirve el Verbo para obrar. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo en todo el sentido de la palabra aunque conservando la diferencia de no estar unido hipostáticamente al Verbo como el Cuerpo físico de Jesucristo. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. De igual manera que la humanidad del Verbo, no es un simple instrumento que emplea Dios en su obrar con respecto al hombre, sino que es el mismo Dios en cuanto visible, en cuanto perceptible a través de los

(20) SEMMELROTH Otto, S.I., *La Iglesia como Sacramento original*, San Sebastián 1963, p. 55.

tiempos. La Iglesia no es un disfraz de Dios como no lo es la humanidad de Cristo. Es Dios invisible en forma visible. La Iglesia como Cuerpo de Cristo es la humanidad de Cristo prolongada históricamente (21).

En resumen: la Iglesia es el mismo Verbo encarnado prolongado históricamente en su sacramentalidad. La Iglesia es el Verbo Sacramento de Dios, es decir, el Verbo en cuanto visibilización de su función simbólica expresiva y dadora de la intimidad vital de Dios.

Decíamos que el Verbo en la Trinidad es símbolo pero no Sacramento. Lo cual significa que la encarnación o corporización del Verbo es lo que le permite ser Sacramento, signo sensible y eficaz de la gracia, símbolo-expresión y símbolo-entrega de la vida divina.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo, es la corporización o encarnación del Verbo continuada temporalmente después de la Ascensión. Esto quiere decir que la Iglesia es la prosecución de la sacramentalidad del Verbo. La Iglesia es Sacramento como lo es Cristo, por cuanto la Iglesia es el mismo Cristo no en un aspecto cualquiera sino precisamente en su aspecto de visibilización, corporización del Verbo a través del tiempo. Es la prolongación de la sacramentalidad del Verbo encarnado. Es la corporización de la entrega que hace el Verbo al hombre de la vida divina, continuada en el tiempo después de la subida de Cristo a los cielos.

Cristo es Sacramento. La Iglesia es Cristo. La Iglesia es Sacramento.

Cristo es Sacramento significa que el Verbo símbolo expresivo y dador de la vida divina en la Trinidad se ha encarnado para realizar esta manifestación real de Dios al hombre de una manera humana.

La Iglesia es Cristo significa que la glorificación del Señor hacía invisible la corporeidad del Verbo encarnado. Que para continuar su función sacramental en el tiempo, Cristo dejó su Cuerpo Místico en la tierra, esto es, una prolongación temporal de su corporeidad.

La Iglesia es Sacramento significa que la esencia misma de la Iglesia, como acabamos de apreciar, es su sacramentalidad. Es decir: la función primordial de la Iglesia es la continuación histórica de lo que es el Verbo encarnado, el Sacramento de Dios. El Verbo encarnado es la entrega humana al hombre de la vida divina; el Verbo encarnado es el Sacramento de Dios. La Iglesia es la prolongación de la sacramentalidad del Verbo, de la entrega humana de la vida divina al hombre. Por eso la naturaleza cons-

(21) *Ibid.*, pp. 55-56.

titutiva de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo es ser Sacramento de Dios como lo es Cristo.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo no quiere decir que sea un elemento corporal-visible añadido a Cristo. Significa que es Cristo en cuanto corporal-visible, en cuanto Sacramento.

Este es el tercer paso en el proceso sacramental que estamos trazando: la Iglesia es Sacramento de Dios. Los pasos anteriores eran: el Verbo es símbolo de Dios; el Verbo encarnado es Sacramento de Dios. Ahora hemos llegado a la conclusión de que la Iglesia es Sacramento de Dios por ser la prolongación temporal de Cristo como Sacramento.

IV. LOS SACRAMENTOS, MOMENTOS DE LA IGLESIA

Hemos llegado a descubrir que la esencia de la Iglesia como Cuerpo Místico del Señor es netamente sacramental.

Nos queda por dar un último paso en el proceso de intelección del contenido de la definición de Sacramento; proceso que comenzamos en la Trinidad y que ahora debemos concluir en los siete Sacramentos.

La concepción de la Iglesia como Sacramento de Dios, como prolongación de la sacramentalidad del Verbo nos permite apreciar que los Sacramentos no pueden ser una de las tantas actuaciones de la Iglesia. Los Sacramentos tienen que ser la esencia misma de la Iglesia porque la Iglesia es esencialmente sacramental como vimos anteriormente.

En efecto: el Verbo encarnado y eternizado por la glorificación, se prolonga en el tiempo por la Iglesia. El Cuerpo Místico de Cristo es el Verbo encarnado en su función sacramental, en su entrega humana de la vida divina al hombre. Pero la Iglesia no ejerce su sacramentalidad simultáneamente con respecto a todos los hombres ni en todos los instantes numéricamente distintos de la vida de cada ser humano.

El diálogo de Dios con el hombre es ante todo interpersonal, de Tú a tú. Por tanto tiene que comunicarse Dios a cada hombre por separado, darle a cada uno por aparte su vida divina. Así la Iglesia, corporeidad del Verbo en el tiempo, visibilización sacramental del símbolo expresivo y dador de la vitalidad divina, se dirige personalmente a cada ser humano en su intento de comunicarlo con Dios en diálogo interpersonal. Y así a cada hombre le ofrece una múltiple ocasión de recibir la intimidad divina.

En siete ocasiones abre la Iglesia el diálogo sacramental entre Dios y el hombre. Cada uno de los Sacramentos es un momento de la sacramentalidad eclesial. La Iglesia como Sacramento, es decir, institución de estructura precisamente sacramental por ser el Cuerpo Místico del Verbo encarnado, en su proyección temporal actualiza su realidad y su esencia en cada Sacramento. Porque cuando ejerce su función sacramental está procediendo como corporización visible temporal del Verbo encarnado símbolo expresivo y dador de la vida divina.

Los siete Sacramentos de la Iglesia no son solamente actos cultuales realizados por una institución jurídica religiosa. Precisamente su diferencia con cualquier otra actuación de la Iglesia estriba en que en ellos la Iglesia opera su naturaleza, es decir, interviene como Cuerpo Místico de Cristo en el sentido explicado de permanencia histórica del Verbo encarnado glorificado que esencialmente es Sacramento de Dios.

Los Sacramentos como signos sensibles y eficaces de la gracia son distintos entre sí: se trata de siete signos diferentes. Pero en realidad no hay que considerar cada uno de estos signos en sí mismo para encontrar en él la vida divina. Precisamente esta es una de las mayores dificultades en la Sacramentología: descubrir cómo un signo sensible puede conferir la gracia que significa. Al considerar los Sacramentos como diferenciaciones establecidas voluntariamente por Cristo para actualizar la sacramentalidad de la Iglesia, esta dificultad desaparece. Los Sacramentos, todos ellos, son diversos momentos o actualizaciones de una realidad única que es la naturaleza sacramental de la Iglesia. Son instantes en que la Iglesia, Cristo Sacramento, realiza en el tiempo su naturaleza sacramental, obra como Cuerpo Místico del Señor, procede como el Verbo encarnado: simboliza a Dios y en corporeidad visible confiere la vida divina.

Concebidos así, los Sacramentos son proyecciones de la encarnación del Verbo, son actuaciones del símbolo manifestativo del Padre que comunica el secreto vital de Dios en una comunicación interpersonal con el hombre.

Analizando el contenido de cada Sacramento se llega precisamente a esta misma conclusión, porque en realidad cada Sacramento es un signo sensible y eficaz de la vida divina. Pero no como algo aislado e independiente de la Iglesia, sino como algo integral de la misma, más aún, como actuación de la constitución esencial estructural de la Iglesia.

Los Sacramentos no pueden considerarse por separado y aparte de la Iglesia. Solo dentro de ella pueden entenderse. La Iglesia tomada como Cuer-

po del Señor que perpetúa la comunicación humana de la vida divina, permite la existencia y la comprensión teológica de los Sacramentos.

Y a su vez, la Iglesia sería incomprendible sin Sacramentos, tan esencial es la sacramentalidad a la Iglesia. Porque sin los Sacramentos la Iglesia dejaría de ser la corporeidad del Verbo mantenida en el trayecto temporal para realizar la expresividad simbólica de Dios al hombre. En consecuencia, los Sacramentos hacen que la Iglesia sea algo más que una institución jurídica: hacen que sea el Cuerpo Místico de Cristo.

En conclusión: el cuarto paso del proceso sacramental que parte de la Trinidad al considerar al Verbo como símbolo del Padre: que prosigue contemplando a Cristo como Sacramento de Dios y que mira a la Iglesia como permanencia visible de Cristo en la historia, viene a ser este: los Sacramentos son momentos de la sacramentalidad eclesial, son la actuación de la naturaleza constitutiva sacramental de la Iglesia.

Este proceso sacramental que hemos seguido desde la Trinidad hasta los signos sensibles a que estamos tan acostumbrados, nos ha permitido penetrar en el profundísimo contenido teológico de la tradicional definición de Sacramento. De todas maneras un proceso inverso partiendo de la definición, hubiera concluído en la Trinidad y el resultado hubiera sido semejante. Lo cual demuestra definitivamente la trascendencia de los Sacramentos en la consideración teológica, por su íntima relación con los dogmas fundamentales de la Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Gracia y la Iglesia.

ALGUNAS CONSECUENCIAS:

Como se ha dicho en las páginas anteriores el misterio de Cristo es el misterio de la Iglesia; y lo es con todo lo que implica la realidad del Dios-Hombre: fuente de vida y de verdad, guía y camino que se termina en el Padre. Por eso es el "sacramentum coniunctum" que reconcilia todas las cosas con Dios; y la Iglesia —obra suya— sigue reconciliando al mundo con el Padre por el misterio que late en su realidad divino-humana.

Cristo continúa presente al mundo en su Iglesia. La realidad de ésta es como la de Cristo: es signo en su estructura externa del Espíritu que la vivifica. Es la palabra sacramental dicha a los hombres. Palabra primera —protopalabra—, que a su vez dice también su palabra eclesial en los sacramentos: nueva creación de gracia que renueva la faz de la tierra. Por

ser signo y espíritu, fuente y origen de los sacramentos, la Iglesia es el "Protosacramento de Cristo".

Desde esta perspectiva fontal y primigenia de la Iglesia —signo del Espíritu— y origen de toda gracia, encontraremos la institución de los sacramentos como algo propio de su naturaleza que nace con ella y la conforma en lo que es; algo que la constituye y le da un carácter manifestativo social único. Fijémonos en la naturaleza de esta institución.

Es bien sabido que la doctrina protestante no admite sino algunos sacramentos. La razón es clara. Ellos quisieran encontrar acerca de la institución de cada uno de los sacramentos una palabra explícita de Jesús en la Escritura, y no la encuentran. Concepción estática que quita a la Iglesia su carácter de organismo vivo. Consecuencia de esto es una sacramentología pobre reducida al Bautismo y a la Eucaristía entendidos a su manera.

Por otro lado los modernistas, en su afán de barrer con todo lo sobrenatural del cristianismo, hacen de los sacramentos un producto de la evolución, un mero producto humano (22).

En contraposición a estas doctrinas está el dogma católico. El Concilio Tridentino nos dice claramente: "*si quis dixerit sacramenta non fuisse omnia a Jesu Christo Divino nostro instituta. . . a s.* (23).

El católico ante esta conclusión teológica no tiene más remedio que aceptarla. El teólogo aceptándola debe profundizar en la verdad dada tratando de ver el cómo de esta institución.

Algunos teólogos católicos defienden una institución explícita en tal forma que suponen que Cristo llegó a formular y a determinar de una manera específica lo referente a la materia y forma de los diversos sacramentos. Esta posición no encuentra una demostración clara que tampoco es necesaria.

En efecto, acerca de algunos sacramentos tenemos palabras explícitas de Jesús: la Eucaristía y la penitencia; de otros ciertas indicaciones; de otros prácticamente nada: es el caso del matrimonio. No es posible por lo tanto probar que todos los sacramentos fueran formulados explícitamente por Cristo (24). Quizá algunos concedan que es imposible para nosotros encontrar alguna palabra explícita de Cristo acerca de algunos sacramentos, pero al mismo tiempo suponen que esta palabra debió existir en forma explícita para los Apóstoles. No hay duda que esta opinión podría ser ver-

(22) Cfr. D. 2040.

(23) D. 844.

(24) Cf. K. RAHNER: *La Iglesia y los Sacramentos*, págs. 44 ss.

dadera, pero extraña sobremanera que los Apóstoles y los evangelistas no nos hubieran consignado tales palabras, cuya importancia está fuera de discusión, pues nos revelarían de una manera concreta y taxativa la acción salvífica de Dios en su Iglesia. Sin embargo, esto no obsta para que ellos hubieran conocido de una manera explícita la institución de los sacramentos no en fórmulas sino con otra manera de conocimiento, como sería el de una experiencia vital concreta.

Una formulación explícita por Cristo de todos los sacramentos no es necesaria si vale la explicación que vamos a exponer a continuación.

Los sacramentos son parte esencial de una Iglesia viva, ya que ella es por naturaleza santificadora y la continuación de la presencia salvífica de Cristo, cuya misión ha sido libertar al mundo del pecado, santificarlo y llevarlo al Padre. Por los sacramentos la Iglesia da la gracia al hombre y al hacerlo se actualiza, se auto-realiza. Por lo tanto si los sacramentos son parte esencial de la Iglesia, ellos fueron instituidos por Cristo, y lo fueron de una manera inmediata ya que El es el autor inmediato de la esencia de la Iglesia.

Al considerar de esta manera la institución de los sacramentos no nos apoyamos en una palabra explícita sino en una ingerencia lógica. Así únicamente podemos llegar a una institución inmediata si bien no formulada explícitamente.

En efecto, sólo el que considere a la Iglesia como algo estático, como una institución jurídica y mera administradora de la gracia, pueden exigir fórmulas explícitas de institución, determinaciones específicas o individuales de los diversos sacramentos.

Por el contrario, considerando a la Iglesia como un organismo vivo —cosa que está más de acuerdo con las fuentes positivas— se puede postular únicamente el que Cristo haya señalado el camino, haya indicado la dirección por donde se debía comunicar la gracia (25). La Iglesia apostólica, que había visto actuar a Cristo espontáneamente, bajo la inspiración de su Espíritu, siguió actuando como El, comenzó a poner ciertas condiciones que garantizaran la colocación de la gracia a hombres de carne y hueso. Sólo más tarde auto-reflexionando sobre su acción espontánea llegó a ver que la semilla se había convertido en árbol y que la doctrina sacramental había adquirido una total explicitación.

Consideraremos a continuación la eficiencia del sacramento.

(25) Cf. SCHILLEBEECKX: *Christ the Sacrament* pág. 155.

Está definido que los sacramentos producen la gracia: “ex opere operato”. Esta verdad puede ser tomada:

1) En sentido negativo: la colación de la gracia no depende de las disposiciones del ministro y del que recibe el sacramento: es decir, no es producida ni por la obra del ministro, ni por la obra del que lo recibe.

2) En sentido jurídico: —en el que insisten los moralistas— la colación de la gracia, o por lo menos la impresión del carácter depende del que se hayan llenado los requisitos para la validez del sacramento.

Estos sentidos son verdaderos pero secundarios. La fórmula “ex opere operato” tiene un sentido mucho más profundo. Ya Santo Tomás consideraba el sacramento como la obra de Dios, la obra de Cristo (26).

Por lo tanto, con esta fórmula se nos indica la trascendencia, la impetuosidad de la acción de Cristo a través del sacramento.

Teniendo presente esto y la realidad de la Iglesia como protosacramento vamos a procurar precisar el sentido de la fórmula.

La Iglesia es la continuación tangible del Cuerpo de Cristo; los sacramentos son parte de su esencia. Ellos vienen a ser en consecuencia acciones de Cristo.

Por estas acciones Dios nos ofrece su gracia: ellas son siempre ofertas valederas de comunión con El, de tal manera que al ver el rito sensible del sacramento podemos estar completamente ciertos de que Dios tiene su mano tendida al hombre. Con toda verdad hay en el sacramento una manifestación de Dios que quiere conceder una gracia. Puede ser problemático el que en un caso concreto se acepte o no la gracia. Pero no es dudoso que ella se reciba de hecho bajo tales signos.

Tenemos más, la acción de la Iglesia por medio del sacramento es a veces tan fuerte, que deja en el hombre aún mal dispuesto, con tal que exista un mínimo sí de su parte, una fuente de derechos y obligaciones con respecto a ella. Es el caso de los sacramentos que imprimen carácter.

En lo que se refiere a la clase de causalidad —cosa que parece apasionar a algunos— pero que en realidad tiene una importancia secundaria me limito a decir que una causalidad física estaría más de acuerdo con la concepción de la Iglesia como protosacramento.

La prueba se podría bosquejar de la manera siguiente: Cristo mientras vivía obraba por medio de su cuerpo físico con una causalidad también

(26) IV Sent., d 15, 9, 1, a 3, sol 3, ad 2.

física. Cristo actualmente a la derecha del Padre obra por la Iglesia que es la continuación de su cuerpo en el que resplandecía su divinidad. Por consiguiente los sacramentos que son actualizaciones de su Iglesia producen la gracia que significan para divinizar al hombre causando en él una participación ontológica de la vida divina. La información real y física de la gracia postula una causalidad del mismo orden. Al hablar de causalidad física no entendemos una causalidad completamente unívoca; es decir, idéntica a la de los seres creados: éstos mediante un signo no pueden causar un efecto interior, ya que el signo es algo externo y permanece en el campo de la intencionalidad. Aquí entendemos una causalidad física que viene de Dios, quien ciertamente es capaz de causar por medio de un signo un efecto interno. Considerando así las cosas no caemos en el juridismo y extrinsecismo en que parecen caer necesariamente las opiniones que apoyan una causalidad moral e intencional.

Por último veamos como la Iglesia no solamente es protosacramento en cuanto causa, sino que también el efecto de los diversos sacramentos es eminentemente eclesiológico. Lo cual tiene una importancia pastoral obvia (27).

El Bautismo tiene como efecto fundamental incorporarnos a la Iglesia, gracias a su pertenencia a ella, entramos en la comunidad de los santos y podemos encontrar nuestra propia salvación. De esta manera toma un sentido auténtico la expresión "extra Ecclesiam nulla salus". En efecto, Dios, de hecho comenzando ya en el Antiguo Testamento ha dirigido su palabra primariamente a un pueblo y al individuo sólo en cuanto miembro de tal pueblo.

Reflexionando sobre la doctrina de los Hechos de los Apóstoles acerca de la Confirmación, observamos que el Espíritu que se confiere en ella se manifiesta en forma carismática. La gracia de Cristo que se confiere en este sacramento es una gracia de misión al mundo, de glorificación del mundo. Esta gracia que es impartida de modo diferente a los confirmados, según su vocación especial, va dirigida no única y primariamente a capacitar el individuo para defender su fe y preservarse del mundo, sino más bien a robustecer al cristiano para que pueda colaborar eficientemente en la misión apostólica de la Iglesia que consiste en hacer que el mundo retorne glorificado a la casa paterna. Por consiguiente para el confirmado la acción católica no es algo supererogatorio algo que pueda realizar o no permaneciendo auténticamente cristiano; sino que por el contrario la acción cató-

(27) Cf. K. RAHNER, o. c. parte II: **Los diferentes Sacramentos como auto-realizaciones de la Iglesia.**

lica es para él algo que fluye de la gracia que le ha sido conferida en el sacramento y que lo obliga a ejercitarla. Esta es la base fundamental del apostolado de los laicos.

Acerca del sacramento de la Penitencia podemos observar lo siguiente: por el pecado grave el cristiano libremente se aleja de la Iglesia, que es la comunidad de los santos; ella reacciona contra su súbdito y lo "ata", lo distancia de sí misma impidiéndole el acercarse a recibir el cuerpo del Señor sin una previa confesión. Este distanciamiento del pecador en la tierra tiene como consecuencia el que no pueda ser considerado por Dios como miembro de su Iglesia en sentido pleno, y por lo tanto queda también atado en el cielo. Por el sacramento de la Penitencia el pecador absuelto se reconcilia con la Iglesia vuelve a ser miembro pleno de ella, puede acercarse a recibir a Cristo y alcanzar la vida eterna.

La Eucaristía ocupa un lugar preeminente en la teología sacramentaria. En ella Cristo glorioso hace actualmente presente sobre el altar su sacrificio histórico; en esta actualización toman parte el sacerdocio jerárquico, que obra "in persona Christi" y el sacerdocio de los fieles, quienes al ser constituidos por el bautismo miembros estructurados de Cristo sacerdote, son admitidos a unirse con adhesión cultural al acto ministerial del sacerdote jerárquico (28). Así en la acción de hacer presente a Cristo en la Eucaristía en cuanto sacrificio se establece una verdadera comunidad eclesial.

Por otra parte la consumación del sacrificio, la comunión, es una incorporación más profunda al Cuerpo Místico de Cristo, por el hecho de que el Salvador dejó a la Iglesia su Cuerpo real como signo de la unidad y del amor con que quiere que se encuentren unidos entre sí todos los cristianos (29).

El efecto fundamental de la Eucaristía se encuentra por lo tanto en el plano de la unidad y de la caridad: unidad y caridad que debe manifestarse en la Iglesia e irradiarse al resto de la humanidad. El cristiano debería meditar el hecho de que en una misma narración —la de la última cena— San Juan nos presenta estas tres realidades: institución de la Eucaristía, promulgación del mandamiento de la caridad y exhortación a la unidad de su Iglesia. Y es que en verdad no se concibe una auténtica unidad sin un amor y este amor para ser caridad debe venir de lo alto. Con el contacto físico de Cristo se nos da un aumento de caridad que hace posible la unidad y una incorporación más profunda al Cuerpo Místico, de Cristo.

(28) Cf. DILLENCHNEIDER: **Teología y espiritualidad del Sacerdote.**

(29) Cf. D. 875.

La Unción de los enfermos es el sacramento de la esperanza cristiana. Por ella el ser humano puesto en un momento supremo de su existencia se reconcilia con la Iglesia. Esta a su vez en el sí de fe del enfermo, que admite el que se le administre la Unción como miembro bautizado de la Iglesia, actualiza su esperanza escatológica, sin desesperar acepta la apremiante crisis de muerte de su miembro y se declara solidaria con él.

El sacramento del Orden capacita al ordenado para actualizar de una manera oficial en la Iglesia el misterio de Cristo por medio de la predicación de la palabra y por medio del Sacrificio: de esta manera contribuye al crecimiento del Cuerpo Místico de Cristo. Este sacramento confiere gracia al sacerdote para que pueda ejercer su ministerio apropiándose existencialmente: así él, viviendo su oficio, servirá a la Iglesia y al propio tiempo se santificará a sí mismo (30).

El sacramento del Matrimonio, además de constituir una figura de la alianza eterna entre Cristo y su Iglesia, constituye una sociedad dirigida primariamente a la procreación de futuros miembros de la comunidad de los santos, de futuros hijos de Dios.

CONCLUSIONES:

La consideración de la Iglesia como Sacramento y de los Sacramentos como actualizaciones de la naturaleza sacramental eclesial abre nuevos caminos para la comprensión última de las realidades sobrenaturales que vitalizan a la comunidad cristiana.

Al recibir un Sacramento no solo se toma contacto con un signo sensible portador de la gracia que significa. Hay algo más: se toma contacto con la corporeidad del Verbo prolongada a través del decurso temporal. Se toma contacto con el mismo Cristo, con su Cuerpo Místico.

Por esta razón un estudio de la sacramentalidad de la Iglesia no solo pone de manifiesto la trascendencia imponderable de los Sacramentos que aparecen bajo esta nueva visual como la ocasión de comunicación interpersonal con Dios en diálogo vivificante, sino que además se descubre el aspecto de la Iglesia más íntimamente ligado con Cristo: el ser su Cuerpo Místico, su corporeidad, la visibilización permanente del Verbo encarnado, del símbolo expresivo y dador de la vida divina.

(30) Cf. K. RAHNER: *Escritos de Teología*. T. III.

La sacramentalidad de la Iglesia permite hacer precisión de sus múltiples aspectos humano-divinos para contemplarla en la simplicidad de su naturaleza íntima: como el Cuerpo de Cristo, como el mismo Cristo en su ser imagen visible del Dios invisible, figura y forma humana de la substancia divina.

Considerando las cosas de esta manera encuentran una mejor explicación los problemas relativos a la institución y eficiencia de los sacramentos. Creemos que esta posición está más de acuerdo con los datos que nos presenta la historia del dogma y con el modo real del hecho de la Revelación, Dios ha hablado a los hombres no con fórmulas abstractas sino con hechos concretos. Dios nos ha dicho en Cristo su Palabra definitiva; y la Iglesia es Cristo que continúa presente en la historia.

Por último nos hemos referido brevemente al efecto eclesiológico de los diversos sacramentos. Quizá no nos equivocamos si decimos que éste constituye uno de los temas de mayor importancia en la teología actual, que se desarrolla en un ambiente histórico cargado de sentido social.

Al insistir en estos aspectos no negamos el valor de la actitud individual en orden a la recepción del sacramento, y a la santificación personal que podemos adquirir por él.

Unicamente un sabio y humilde conjugarse de lo individual y lo social nos hará capaces de aprovecharnos totalmente del "agua que salta hasta la vida eterna".

ALBERTO MUNERA D., S.J.

RUBEN BOADA, S.J.