

**UNIVERSIDAD DEL NORTE SANTO TOMÁS DE AQUINO**  
**CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE LA ORDEN DE PREDICADORES**  
**Instituto Teológico Santo Domingo**

**Teología Dogmática VII - Sacramentos I**

**Profesor titular:** Dr. Fr. Jorge A. Scampini, O.P.

**Carreras:** Bachillerato y Profesorado

**Año lectivo:** 2022

**Unidad V**

**NECESIDAD Y CONVENIENCIA DE LOS SACRAMENTOS**

1. La necesidad con respecto al sujeto personal y a la Iglesia en su conjunto.
2. La conveniencia de los sacramentos a) *Aspectos antropológicos de la economía sacramental*: la naturaleza humana, herida por el pecado, y su modo propio de obrar; b) *Aspectos cristológicos*: la analogía con el misterio de la encarnación; c) *Aspectos eclesiológicos*: La significación de la pertenencia a la comunidad eclesial; d) *Aspectos escatológicos*: La participación *in mysterio* de la comunión de los santos.
3. ¿De qué modo son necesarios los sacramentos?

**1. La necesidad con respecto al sujeto personal y a la Iglesia en su conjunto**

No es este el momento de considerar la necesidad que revisten los sacramentos en vista de la salvación de cada uno, es decir, la salvación personal. Ese tema, en el marco de nuestro curso de sacramentos en general, se verá en la unidad VIII, al abordar el organismo sacramental,<sup>1</sup> y pide una solución diversa según cada sacramento y a propósito de cada uno en particular.<sup>2</sup> Imagino que considerarán este tema al ver cada sacramento en particular. En este nivel es que se debe entender el canon 4º (sesión VII) del Concilio de Trento, cuando afirma la necesidad de los sacramentos.

Ahora nos corresponde tratar la necesidad de la ‘realidad sacramental’ para la salvación del ser humano en general, es decir, la ‘necesidad’ del ‘hecho’ sacramental en cuanto tal. Evidentemente, esta necesidad no se toma del lado de Dios, que es todopoderoso y que, pudiendo habernos salvado sin la Encarnación, con mayor razón podría hacerlo sin los sacramentos. Sin embargo, si es cierto que no hay necesidad en el sentido absoluto del término, sí hay al menos una extrema conveniencia, una adaptación misericordiosa a la

<sup>1</sup> Es lo que aborda santo Tomás en la *STh* III, q. 65, a. 4.

<sup>2</sup> En la *STh*, santo Tomás alcanzó a tratar lo relativo al bautismo (q. 68), la confirmación (q. 72, a. 8), la Eucaristía (q. 73, a. 3), y la penitencia (q. 84, a. 5).

naturaleza humana y a su condición desordenada por el pecado, que ha hecho que la fe, necesaria para la salvación, se exprese sensiblemente por los sacramentos. Un tema que hemos visto en cierto modo en la unidad IV, al hablar de los sacramentos como ‘signos de la fe’ personal.

Para presentar este tema seguiremos los argumentos ofrecidos por santo Tomás, ante todo en la *STh* III, q. 61, a los cuales agregaremos un sexto argumento, de nuestra cosecha, íntimamente relacionado con lo visto en la unidad anterior acerca del significado del signo sacramental.

## **2. La conveniencia de los sacramentos: la respuesta de Santo Tomás**

2.1. Es importante tener en cuenta tres presupuestos que fundan el tenor de la respuesta:

a) La primera respuesta acerca de la necesidad de los sacramentos, Tomás la encuentra en su realidad de ‘signo’, de este modo logra armonizar varios aspectos: la necesidad de los sacramentos antes de Cristo; eliminar graves objeciones; señalar que la eficacia de los sacramentos no atenta contra la eficacia de la Pasión de Cristo, que es la única causa de nuestra salvación; y adaptarse a la naturaleza humana. Esto último es importante si pensamos que los sacramentos fueron instituidos para los seres humanos (*‘propter homines’*).<sup>3</sup>

b) Cuando vemos en conjunto el tratamiento de Tomás, constatamos que éste es humilde, sutil, sumiso a la complejidad de la realidad. La encarnación, la redención, y los sacramentos que brotan de ella, no son verdades absolutas, sujetas a análisis deductivos, sino que corresponden a un estado de hecho, a un accidente en la historia de la humanidad y a un libre movimiento de la misericordia divina; están vinculados, en su cumplimiento y su revelación, al desarrollo del tiempo. Por lo tanto, no se puede filosofar sobre los sacramentos de manera *a priori*; hay que considerarlos humildemente a la luz de la historia del mundo, tal como la muestra la S. Escritura. No hay ninguna necesidad en este ámbito. La teología puede a lo sumo señalar conveniencias sacadas de la naturaleza humana –y no una naturaleza abstracta, sino que varía con el tiempo y que ha atravesado estados diversos-. Este tiempo no

---

<sup>3</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 1.

es una duración matemática, sino un tiempo concreto: la edad psicológica de la humanidad. Los sacramentos no son verdades eternas; ellos forman parte de una pedagogía sobrenatural, que se adapta a un ser decaído y cambiante.

c) Los sacramentos permiten a Dios desplegar su designio de salvación para que se realice el retorno de todas las cosas a Si, de un modo en el que trata a los seres humanos de acuerdo a lo que ellos son, según su propia naturaleza, y para lo que ellos están llamados a convertirse a través de la historia. Por lo tanto, la finalidad de los sacramentos hay que encontrarla antes en el designio salvífico de Dios que en la finalidad de los seres humanos.

Es en un contexto creyente, en el que se presupone la voluntad de Dios, que ha elegido unos signos sensibles, como mediaciones de la gracia, en el que santo Tomás presenta sus argumentos de conveniencia sobre la necesidad de los sacramentos para el ser humano.

## 2.2. La respuesta

Antes de pasar a la respuesta, es importante no perder del horizonte una constatación hecha en la unidad IV, y que bajo algún respecto acabamos de señalar: La teología sacramental no se desarrolla bajo el impulso de los principios intrínsecamente necesarios y por argumentación racional, sino bajo la guía de las determinaciones misericordiosas de Dios, que no son arbitrarias, sino encarnadas en Cristo y en lo sacramental, y adaptadas a la condición humana y a las circunstancias históricas de tiempo y lugar. Por eso, santo Tomás funda la necesidad de los sacramentos,<sup>4</sup> en primer lugar, en tres razones portadoras todas ellas de un fuerte acento ‘antropológico’<sup>5</sup>:

- 1) La primera de ella es la naturaleza del ser humano, y considera allí los sacramentos como ‘medios’ normales de transmitir los bienes espirituales:

«... la condición del ser humano, de cuya naturaleza es propio dirigirse a las cosas espirituales e inteligibles mediante las corporales y sensibles. Y como a la divina providencia corresponde atender a cada cosa según su propia condición, queda claro que es conveniente que la sabiduría divina acrezca al

---

<sup>4</sup> Para una presentación del tema de manera sintética y bien fundada, cf. P. Fernández Rodríguez, «Hombre y sacramento en Santo Tomás. Una cuestión de antropología cristiana», *Ciencia Tomista*, 118 (1991): 47-48; L.G. Walsh, «Sacraments», en R. van Nieuwenhove/J. Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005), 342-343.

<sup>5</sup> En relación con este tema se recomienda vivamente la lectura del CEC 1075, así como de los números 1145-1152: “Signos y símbolos”.

hombre los auxilios de la salvación a través de signos corporales y sensibles, que se llaman sacramentos».

Este argumento lo retoma y explicita en la respuesta a la segunda objeción:

«La gracia de Dios es causa suficiente de la salvación humana. Pero Dios da la gracia a los hombres acomodándose a su condición. Y por eso tienen los hombres necesidad de los sacramentos para conseguir la gracia».<sup>6</sup>

Esto es posible relacionarlo con lo que afirmábamos en la unidad III, acerca de una visión propia de los autores del siglo XII: en la economía sacramental –la entera economía de la creación y la salvación– lo visible media lo invisible: *Per visibilia ad invisibilia*; una especie de pedagogía teológica que promueve cierto modo simbólico de pensamiento y una manera ‘multicapas’ de ver la realidad, una habilidad –como afirmaba Pedro Lombardo– de reconocer lo invisible en lo visible.<sup>7</sup> A esta dimensión, en otro contexto y con otros elementos, es muy sensible la teología contemporánea.<sup>8</sup>

- 2) La segunda razón, también ‘antropológica’, considera el estado actual del ser humano, afectado por el pecado, en este caso, de acuerdo a una perspectiva que era común a los autores medievales, los sacramentos son ‘remedios’:

«...el estado del ser humano, cuyo afecto, al pecar, quedó sometido a las cosas corporales. ...Ahora bien, debe aplicarse la medicina donde está la enfermedad. Por tanto fue conveniente que Dios, mediante signos corporales, procurara al hombre la medicina espiritual. Porque si se le ofrecieran las cosas espirituales desnudas de corporeidad, su ánimo no se interesaría por ellas, por haber quedado tan inclinado a las cosas corporales».

- 3) La tercera, y última razón presentada en el cuerpo del artículo, está tomada del predominio que en la actividad humana tienen las cosas de orden material, se trata de una constatación de ‘orden psicológico’:

«Sería muy duro para el hombre prescindir totalmente en su actividad de estas cosas materiales. Por eso le fueron propuestas en los sacramentos algunas *actividades* materiales, para que ejercitándose en ellas provechosamente, evite la superstición, como es el culto a los demonios, o cualquier práctica nociva y pecaminosa».

Esta tercera razón no deja de tener una gran validez, si pensamos en la gran inclinación de los seres humanos a crearse nuevas ‘liturgias’ en diferentes momentos de la historia (los ritos y la simbología pagana que ha sido común a todos los imperios; los ritos

<sup>6</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 1, ad 2.

<sup>7</sup> Cf. *Libri Quattuor Sententiarum*, IV, dist. 5, 3: PL 192, 852.

<sup>8</sup> Dos textos breves que permiten percibir esto son: L.-M. Chauvet, «Le sacrement, ou le corps comme chemin de Dieu», en Id., *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements* (Paris: Bayard, 2010), 55-80; y J. Granados, «Sacramentalità, corpo e relazione», *Anthropotes*, XXXI (2015): 59-83.

‘hedonistas’ o sensuales; los ‘rituales’ de determinados grupos, que preceden como cábala o como celebración determinados eventos políticos, sociales, deportivos, etc.). Es un desafío a la pastoral sacramental de la Iglesia, porque nos está señalando que la desafección a los sacramentos no se produce por una pérdida del sentido humano de lo simbólico y lo cúllico.<sup>9</sup> Por eso, no podemos culpar, como hace cuarenta años, al secularismo reinante, ya que el ser humano sigue manifestándose como un ser que busca lo ‘religioso’ y espiritual, la pregunta es dónde lo hace, cómo, y porqué.

Si seguimos el orden de estas tres razones, vemos que santo Tomás no sólo ha expresado su propio pensamiento, sino que además lo ha hecho entrar en las categorías tradicionales, a las que otorga una envergadura científica. Conserva, dándole un nuevo sentido, la vieja división según la cual los sacramentos han sido instituidos para la instrucción (*ad eruditionem*); para la humillación (*ad humiliationem*); para la actividad (*ad exercitationem*). Lo hace sin nombrar a su autor: Hugo de San Víctor.<sup>10</sup> Estas razones, como hemos señalado, están atentas ante todo al destinatario de los sacramentos, al ser humano, ya que los sacramentos han sido instituidos para su salvación. En el marco de la enseñanza de santo Tomás en la *STh*, no es posible considerar estos argumentos, que buscan explicar la necesidad de los sacramentos, de modo aislado, sino fundados en la totalidad de la antropología de Tomás, y que nos remite necesariamente a lo expuesto en la I y la II *Pars* de la *STh*.<sup>11</sup>

En la interpretación de una afirmación de santo Tomás, en cuyo pensamiento señala una excepción –«*Deus virtutem suam sacramentis non alligavit quia possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre*»–,<sup>12</sup> se fundará K. Rahner,<sup>13</sup> dando inicio al así llamado ‘primer giro antropológico’ de la teología sacramental. En la comprensión de los sacramentos, esto ha significado, según algunos autores, perder de vista que los destinatarios

---

<sup>9</sup> Es aconsejable la lectura de B. Sesboüé, *Invitación a creer. Unos sacramentos creíbles y deseables* (Madrid: San Pablo, 2010), Cap. I: “El porqué de los sacramentos”, 11-34.

<sup>10</sup> Cf. Hugo de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei*, I, 9, 3: PL 176, 319.

<sup>11</sup> Como ha intentado ponerlo de relieve L.G. Walsh, teniendo en cuenta los cuestionamientos del L.-M. Chauvet, cf. L.G. Walsh, «Lo humano y lo divino en la teología de santo Tomás sobre los sacramentos», *Anámnesis*, 4 (1994): 45-72.

<sup>12</sup> «Dios no ha vinculado su virtud a los sacramentos de tal manera que no pueda producir su efecto prescindiendo de ellos» (*STh* III, q. 64, a. 7).

de los mismos son los seres humanos ‘concretos’, no una naturaleza humana abstracta.<sup>14</sup> Quizá el mismo Rahner percibió esto y trató, en cierto modo, de rectificarse en escritos posteriores.<sup>15</sup>

No obstante, y más allá de Rahner, la pregunta que se abre es si los numerosos ensayos que, con diferentes valoraciones y lecturas de lo humano, han privilegiado el acercamiento antropológico, han respetado las bases y el anclaje que fundan la índole propiamente teológica del discurso sacramental, y que exige reconocer tres supuestos: la visión creacional del mundo; el sentido teológico de la historia; y la visión teológica del ser humano.<sup>16</sup> Además, es importante no perder de vista que los argumentos ‘antropológicos’, presentados por santo Tomás, no son los únicos con los cuales él trató de explicar la necesidad de los sacramentos, sino que señalan la conveniencia sólo en atención a su destinatario. Ahora bien, atentos a la totalidad de la reflexión teológica de Tomás, esto hay que verlo desde la luz que ofrece un principio teológico anterior y absoluto: el designio salvador de Dios. El factor antropológico no determina propiamente esa economía gratuita de la salvación; lo que hace es ‘sugerir’, por conveniencia y según el modo de actuar de la Providencia, la manera más idónea de su realización en la historia.<sup>17</sup> Vale la pena hacer este comentario, sobre todo, teniendo en cuenta nuestro actual contexto cultural y los cambios que éste ha conocido en las últimas décadas. Si hace cuatro o cinco décadas, pensando en los destinatarios de los sacramentos, el desafío parecía ser cómo hacer más significativos los ritos, hoy, ante la pérdida de cierto sentido de trascendencia, el desafío parece ser otro: cómo poner más de relieve la economía de gracia en la que se inscriben los sacramentos. Evidentemente, esto no

---

<sup>13</sup> Cf. K. Rahner, «Osservazioni introduttive sulla dottrina sacramentale generale di Tommaso d'Aquino», en Id., *Nuovi saggi di teologia*, V (Roma: Paoline, 1975), 493-508. Lamentablemente, este texto, como otros, no se incluyó en la edición en castellano de los *Escritos de Teología*.

<sup>14</sup> Aunque no es la única afirmación de Tomás en la que se ha basado K. Rahner para su proyecto sacramental. Las preguntas que se han abierto es si esos principios ocupan en la obra de Tomás el lugar que Rahner ha proyectado sobre ellos; cf. A. Grillo, «“Sacramenta propter angelos”. Karl Rahner e un “principio” della sacramentaria di S. Tommaso», *Ecclesia orans*, 14 (1997): 391-412 [para el tema que nos ocupa, especialmente, págs. 401-402]. Más matizado en su juicio, buscando las correspondencias, F. Nasini, «La teologia sacramentaria di K. Rahner e Tommaso d'Aquino tra prima e seconda svolta antropológica», *Angelicum*, 84 (2007), 293-315.

<sup>15</sup> Cf. A. Grillo, «Karl Rahner versus Karl Rahner? La ‘prima’ e la ‘seconda’ svolta antropologica», en J. Driscoll (ed.), *“Imaginer la théologie catholique”, permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ*. Mélanges offerts á Ghislain Lafont (Roma: Studia Anselmiana, 2000), 101-122.

<sup>16</sup> Cf. D. Salado Martínez, «¿Antropología sacramental o sacramentología antropogénica? De la lingüística a la hermenéutica sacramental», *Ciencia Tomista*, 129 (2002): 243-245.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, 261.

significa borrar las reconocidas adquisiciones de décadas pasadas, introduciendo falsas dicotomías, sino señalar la continua necesidad de profundizar en el *intellectus fidei*, sin cerrarse en visiones parciales o reductivas, ofreciendo elementos fundados a la vida litúrgica y a la pastoral sacramental de la Iglesia.

- 4) Hay una cuarta razón que ofrece santo Tomás, ya presente en el *sed contra* del mismo artículo. Al respecto, cabe recordar que cuando presentamos la teología de Agustín acerca de los sacramentos, hemos dicho que para el Doctor de Hipona los sacramentos realizaban tres funciones (gnoseológica, tipológica y eclesial). En relación con esta última función, hemos citado un texto del *Contra Faustum*:

«Los hombres no pueden llegar a fundirse en una ordenada comunidad bajo cualquier denominación religiosa, verdadera o falsa, si no se unen entre sí por alguna manera de participación en signos visibles o sacramentos. La acción de estos sacramentos es inefablemente grande».<sup>18</sup>

Santo Tomás recoge esta afirmación para responder a la pregunta: ¿Son necesarios los sacramentos para la salvación del hombre?,<sup>19</sup> y subraya que el ser humano es un ser ‘social’, y que la comunicación entre los seres humanos sólo puede establecerse por medios corporales. Debemos recordar que en la unidad IV hemos señalado que, al aplicar la noción de ‘signo’ al sacramento, se reconoce que éste se encuentra, en un plano verdaderamente humano, en el ámbito de la comunicación espiritual y social, además de ser un medio de comunión con el misterio. Ahora bien, Dios no puede salvar al ser humano individualmente sino colectivamente. Por eso, es necesario hacer con los seres humanos una comunidad de salvación que es la Iglesia. Signos sensibles, los sacramentos son el medio privilegiado de esta reunión comunitaria de los seres humanos. En la próxima unidad, avanzando sobre este aspecto, diremos que los sacramentos tienen como una de sus finalidades asegurar la visibilidad de la Iglesia.

Podríamos relacionar esta cuarta razón con una verdad fe: la *communio sanctorum*. Como sabemos, esa expresión ha sido originalmente en un neutro plural (los *sancta*), es decir, la comunión en ‘las cosas santas’ –la Palabra de Dios, la vida de la fe y la gracia, los sacramentos, etc.-. Posteriormente se puso de manifiesto cómo esas mismas ‘cosas’ constituyen a aquellos que participan en ellas en la *communio sanctorum*, en este caso

<sup>18</sup> *Contra Faustum* 19, 11: PL 42, 335.

<sup>19</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 1, *sed contra*.

en masculino plural, es decir, la comunión de ‘los santos’ o de ‘quienes han sido santificados’. En este sentido, los sacramentos hacen visible la comunión entre los miembros de la Iglesia.

Es claro, pues, que el hecho sacramental, tal como lo concibe la tradición católica, está afectado de una dimensión antropológica, histórica y, al mismo tiempo, social.<sup>20</sup> La piedad sacramental es un fenómeno religioso universal en la humanidad. Esta fundado sobre la psicología religiosa y social del ser humano que vive en el mundo con otros. De acuerdo a las leyes antropológicas y sociológicas de la actividad simbolizante, las cosas materiales de la vida corriente se convierten en el medio de las experiencias espirituales. En el caso en que esa exteriorización toma cuerpo en una comunidad de culto, es decir, si es socializada, se habla de ‘sacramentos’. Visto desde esta perspectiva, los sacramentos son una profesión sacramental de la fe de la comunidad que los celebra. En la Iglesia, los sacramentos son los «*insignia Ecclesiae*», es decir, aquellos actos simbólicos del culto, que caracterizan a la comunidad eclesial, que encarna en ellos su fe.

En lo vivido recientemente a nivel global, cuando gran parte de la humanidad se ha visto obligada a reducir al máximo los contactos humanos, incluyendo las celebraciones que identifican y dan vida al ser cristiano, se han ensayado sucedáneos de la participación en los sacramentos a través del mundo virtual. ¿Hasta dónde esto es posible? ¿Es siempre aconsejable o, en algún caso, la respuesta pragmática inmediata puede contener riesgos? La respuesta a esas preguntas no puede eludir el marco de una consideración antropológica y del misterio de la Encarnación.<sup>21</sup> La Santa Sede había ofrecido hace unos años un primer intento de respuesta:

---

<sup>20</sup> Cf. E. Schillebeeckx, E., *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint-Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique contemporaine* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2004), 539.

<sup>21</sup> Si es verdad que la comunicación por medios digitales no puede sustituir el ‘realismo’ de la Encarnación, que ha asumido nuestra humanidad en su integridad, al mismo tiempo, un camino de profundización del servicio que ofrecen de hecho esos medios requiere tener en cuenta una diversidad de aspectos y renovar ciertas categorías que favorecerían un mejor acercamiento al tema; cf. S. Böntert, «Liturgical Migrations into Cyberspace: Theological Reflections», en T. Berger (ed.), *Liturgy in Migration: From the Upper Room to the Cyberspace* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2012), 279-295; A. Spadaro, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della Rete* (Milano: Vita e Pensiero, 2012); D. Zsupan-Jerome, «Virtual Presence as Real Presence? Sacramental Theology and Digital Culture in Dialogue», *Worship* 88, 6 (2015): 526-542; T. Berger, *@Worship. Liturgical Practices in Digital World* (London/New York: Routledge/Taylor & Francis Group: 2018); ver, además, *Rivista Liturgica* (2020/5): Liturgia e new media, 19-92.



«Asimismo, como dijimos anteriormente, la realidad virtual del ciberespacio tiene algunas implicaciones preocupantes para la religión, así como para otras áreas de la vida. La realidad virtual no puede sustituir la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la realidad sacramental de los otros sacramentos y la celebración del culto participando en el seno de una comunidad humana en carne y hueso. En Internet no hay sacramentos. Incluso las experiencias religiosas que son posibles por la gracia de Dios son insuficientes si se separan de la interacción del mundo real con otros fieles. Este es otro aspecto de Internet que reclama estudio y reflexión. Al mismo tiempo, la planificación pastoral debe reflexionar sobre cómo conducir a las personas desde el ciberespacio a la comunidad auténtica y cómo, a través de la enseñanza de la catequesis, puede utilizarse Internet para apoyarlo y enriquecerlo en su compromiso cristiano».<sup>22</sup>

La experiencia recogida durante la pandemia señala el bien que han hecho todos los servicios pastorales transmitidos online. Sin embargo, es claro que la vida de la Iglesia, si se trata efectivamente de la Iglesia de Cristo, que fue redimida por su sangre y se edifica cada día gracias su cuerpo entregado, no puede reducirse a una comunicación digital. Es necesario el paso a una comunión realmente vivida, en caso contrario los vínculos del tejido eclesial se distienden con el riesgo de desaparecer. La participación activa de los fieles puede transformarse en el seguimiento de espectadores y de consumidores ‘a la carta’ de diferentes ofertas religiosas. En este tema están en juego no sólo la teología de los sacramentos y una visión clara del significado de la liturgia, sino la dimensión eclesiológica y el fundamento antropológico de los sacramentos.<sup>23</sup>

Al concluir la presentación de este cuarto argumento, y como hemos seguido el orden de respuesta de santo Tomás, quizá sea conveniente recoger un comentario de L. Walsh relativo al elemento antropológico en esa teología sacramental:

---

<sup>22</sup> Cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *La Iglesia e Internet*, 9 <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_20020228\\_church-internet\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_sp.html)>

<sup>23</sup> Como reflexiones litúrgico-teológicas posteriores a la experiencia del tiempo de la pandemia, se pueden señalar: M. Belli, «Questioni liturgiche e antropologiche nell'epoca di Internet. I social media e i riti cristiani», *Ecclesia orans*, 37 (2020): 47-72; H.A. Campbell, *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online* (Network for New Media, Religion & Digital Culture Studies, 2020); L.-M. Chauvet, «La messe en temps de confinement», *Études* (2021/3): 77-86; H.-J. Feulner/E. Haslwanter (eds.), *Gottesdienst auf eigene Gefahr?: die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19 = Worship at your own risk?* (Münster: Aschendorff Verlag, 2020); J. Granados, «“The Pandemic: A sacramental Reading», *Communio*, 47 (Fall 2020): 455-470; G. Guzmán, «Hic et nunc virtuales. Cuestiones de antropología litúrgica (Parte I)», *Ecclesia orans*, 38 (2021): 95-113; J. Hahn, «Communion in an Online Mass?: Sacramental Questions in Light of the COVID Crisis», *Studia canonica*, 54 (2020): 457-474; M.-D. Magielse OP, «A Distanced Eucharist in Bits and Bytes Creating a True Encounter in Online Celebrations of the Mass during the COVID-19 Crisis», *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*, 36 (2020): 18-33; P. Sambor, «Coronavirus e sacramento della Penitenza: a propósito della riconciliazione sacramentale attraverso i mezzi di comunicazione», *Antonianum*, 96 (2021): 579-597; M. Sodi, «Il realismo dell'evento liturgico fra tecnologia e virtualità», *Hermeneutica*, 27 (2020): 199-216; A. Vidalin, «L'Eucharistie en temps de confinement: la réalité du Corps du Christ», *Nouvelle revue théologique*, 143 (2021): 410-429; L. Voltolin, «COVID-19: La forma ecclesiale alle prese con la rivoluzione digitale», *Studia Pataviana*, 67 (2020): 279-291.

«La consecuencia de estas observaciones es que la teología tomista de los sacramentos no es sólo una prolongación deductiva de su cristología ni de otras tendencias de su teología. Ni simplemente otro tratado sobre un nuevo y diferente sujeto añadido a aquellos ya elaborados. Más bien, es la cuestión donde se analiza, de una manera que podríamos llamar fenomenológica, la vida normal de los hombres y mujeres en la Iglesia, lo que hacían y lo que pensaban que hacían en la práctica del *ea quæ pertinent ad christianam religionem*. La realidad de una experiencia humana dada que se revela a la luz del horizonte total de principios teológicos y antropológicos, sobre los que Tomás trabajó a lo largo de la *Summa*. Se llegó a estos principios por un método que tiene mucho de deductivo. Pero también fueron extraídos confrontándolos con la realidad que debían interpretar. Cuando se los hace trabajar hermenéuticamente en teología sacramental, estos principios son comprobados por la realidad que se está encarando, aun cuando sirvieran como criterios para interpretar aquella realidad».<sup>24</sup>

- 5) Hay otra razón de conveniencia, la quinta, de la que santo Tomás no habla en este lugar de la *STh*, pero que estaba presente ya en la q. 60, a. 6. En este caso, no concierne al ser humano mismo sino a Cristo, el Verbo encarnado, la causa primera de nuestra salvación, a quien es conveniente que se conformen estos medios subordinados que son los sacramentos. Así como en Jesucristo, la Persona divina se manifiesta en una naturaleza humana, del mismo modo, en los sacramentos, la virtud divina se hace conocer por signos terrestres. Es lo que hemos visto en la unidad II, en la perspectiva de los sacramentos en el marco de la ‘sacramentalidad’ del misterio cristiano, donde hemos dicho que esa lectura era posible porque tiene su punto de partida en el misterio de Cristo como sumo analogado de toda sacramentalidad.<sup>25</sup>
- 6) Finalmente, hemos hablado en la unidad IV de los sacramentos como ‘signos proféticos’: ellos anuncian la vida eterna, la salvación que esperamos que sea consumada en la gloria. Ahora bien, esa vida no es sólo una realidad a esperar para el final de los tiempos, sino algo a gozar ya *in mysterio* desde el mundo presente. Ya está, bajo cierto respecto, incoada en nosotros; en un dinamismo que nos lleva, por así decir, desde el germen de la vida cristiana a su plena madurez. Esa vida de la gracia, en nuestra realidad de viadores, sólo crece progresivamente, siendo alimentada, y porque nuestra condición es que la que es, es conveniente que lo sea de manera perceptible, visible. Esta sexta razón se relaciona con la cuarta: la dimensión eclesial de los sacramentos, que establece la comunión profunda entre la *communio sanctorum* de quienes aún estamos *in via* con

<sup>24</sup> L.G. Walsh, «Lo humano y lo divino en la teología de santo Tomás sobre los sacramentos», 53.

<sup>25</sup> Cf. R. Nutt, «On Analogy, the Incarnation, and the Sacraments of the Church: Consideration from the *Tertia pars* of the *Summa theologiae*», *Nova et Vetera* (English), 12 (2014): 1000–1004.

aquellos ‘santos’ que ya están *in patria*.<sup>26</sup>

Estas seis razones, tomadas en su conjunto, nos permiten volver a dos afirmaciones que hemos hecho al inicio, y espero que con una nueva luz:

a) Los sacramentos no son verdades eternas, sino una pedagogía sobrenatural,<sup>27</sup> que se adapta al ser humano, decaído y cambiante, respetando su naturaleza;

b) Ellos permiten a Dios desplegar su designio de salvación para que se realice el retorno del ser humano a Dios, respondiendo en el camino de la vida cristiana a aquello que está llamado a convertirse según el designio divino. Por eso, la finalidad de los sacramentos hay que encontrarla ante todo en la finalidad que Dios ha impreso en ellos.

### 3. La necesidad de los sacramentos

3.1. Después del recorrido que acabamos de realizar, es posible afirmar que la necesidad de los sacramentos no es una necesidad absoluta, sino relativa, en referencia a la voluntad de Dios y a las características de la naturaleza humana, una naturaleza sensitiva, racional y social y, en consecuencia, necesitada de signos para el proceso cognoscitivo y para pertenecer a una comunidad concreta. La ‘sacramentalidad’ no es necesaria, pues, por su eficacia sobrenatural, ya que no añade nada a la eficacia de la Pasión de Cristo, sino por su valor significativo.

Cada uno de los argumentos presentados permite descubrir, además, qué tipo de necesidad revisten los sacramentos, es decir, una necesidad de medio, en la cual, llegado el caso, es suficiente con el deseo, ya que Cristo no está atado a los sacramentos y puede conferir su gracia por otros medios, si bien ha vinculado la donación de la gracia, en circunstancias normales, a su celebración sacramental. El tipo de necesidad de los

---

<sup>26</sup> Como lo señala SC 8: «En la liturgia terrena pregustamos y participamos en aquella liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre, como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero; cantamos un himno de gloria al Señor con todo el ejército celestial; venerando la memoria de los santos, esperamos participar con ellos y acompañarlos; aguardamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste Él, nuestra vida, y nosotros nos manifestemos con Él en la gloria».

<sup>27</sup> Esta es una dimensión a trabajar, tanto para el crecimiento personal en la fe, como para el fortalecimiento de la comunidad cristiana. Para una propuesta, cf. J.A. Granados, «Generar en otros una visión sacramental. Apuntes para una pedagogía sacramental», en J. Granados/J. de Dios Larrú (eds.), *La perspectiva sacramental*.

sacramentos –relativa y de medio-, expresa su subordinación total a la Pasión de Cristo, ya que ellos son necesarios para poner al alcance de los hombres, sometidos a lo corporal, las riquezas propias de esa Pasión:

«La pasión de Cristo es causa suficiente de la salvación humana. Pero de esto no se sigue que los sacramentos no sean necesarios para conseguir el mismo fin, ya que ellos obran en virtud de la pasión de Cristo y ésta se aplica en cierto modo a los seres humanos por los sacramentos (cf. Rm 6,3)».<sup>28</sup>

### 3.2. *La necesidad de los sacramentos en cada etapa de la historia de la salvación*

En su momento, hemos dicho que santo Tomás, como lo había hecho antes san Agustín, al caracterizar el sacramento como ‘signo’, incluía bajo esa caracterización también a los llamados ‘sacramentos de la Ley antigua’, interpretando como una unidad toda la economía de la salvación. Esto explica que los temas que interesarán a santo Tomás, después de haber dado razón del porqué de los sacramentos, sean aquellos relativos a su necesidad en lo que podríamos llamar las etapas de la historia de la salvación, es decir, a) antes del pecado; b) después del pecado y antes de Jesucristo –donde distingue entre los sacramentos de la naturaleza y los sacramentos de la Ley antigua; c) después de Jesucristo.<sup>29</sup>

a) Antes del pecado: Recurriendo a la comprensión de sacramento como ‘remedio’ de las heridas del pecado –comprensión común en la Edad Media-, Tomás señala que los sacramentos no eran necesarios.<sup>30</sup> Como argumento principal, se funda en la visión con que produjo una innovación en la *STh*: En el estado de inocencia los sacramentos no eran necesarios, porque en la rectitud de ese estado las cosas superiores dominaban sobre las inferiores sin que dependiesen de ellas en manera alguna. Hubiera sido contrario a ese orden si el alma se hubiese perfeccionado en la ciencia y en la gracia mediante algo corpóreo como sucede en los sacramentos. Por eso, en el estado de inocencia, el ser humano no tenía necesidad de sacramentos, no sólo por lo que estos tienen de remedio del pecado, sino también por lo que tienen de perfeccionamiento del alma.<sup>31</sup>

Pero atención, esto no quiere decir que no fuera necesaria la gracia, sino que en el estado

---

*Luz nueva sobre el hombre y el cosmos* (Madrid: Didaskalos: 2017), 173-197.

<sup>28</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 1, ad. 3.

<sup>29</sup> Cf. *STh* III, q. 61, aa. 2-4. G. Lafont, *Estructuras y método en la «Suma teológica» de santo Tomás de Aquino* (Madrid: Rialp, 1964), 475.

<sup>30</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 2, *sed contra*.

de inocencia, se requería de ella no como sanante sino sólo como elevante. Y, por otra parte, ese estado comportaba la gracia, en cierto modo, naturalmente; no porque la gracia fuera parte de la naturaleza humana, sino porque ella estaba vinculada necesariamente al estado de justicia original en el que la naturaleza humana había sido creada por Dios. De lo que no tenían necesidad los seres humanos era de conseguir esa gracia mediante signos sensibles, sino que lo hacían espiritual e invisiblemente. Lo que cambia, entonces, no es la naturaleza humana, sino su estado.

Este es el lugar para hablar de la necesidad del matrimonio, la única realidad natural elevada por Cristo a la dignidad de sacramento: El matrimonio fue instituido en el estado de inocencia no como sacramento, sino para cumplir la función de la naturaleza. Indirectamente, sin embargo, significaba una realidad futura en relación con Cristo y con la Iglesia, al igual que todas las otras cosas que prefiguraban a Cristo.

- b) Después del pecado y antes de la venida de Cristo: En el artículo siguiente, santo Tomás recurre en el *sed contra* a la visión de Agustín de los sacramentos de la Ley antigua, precursores del Cristo venidero.<sup>32</sup> Era necesario para la salvación humana que la venida de Cristo fuese anunciada con antelación –la pasión de Cristo funciona aquí no como causa eficiente, sino final, ya que estos ‘sacramentos’ son signos ‘anunciadores’ de ella– como sabemos, la causa final es la primera en el orden de la intención y la última en el orden de la ejecución-. Por eso fue necesario instituir ciertos sacramentos antes de la venida de Cristo. La respuesta que da Tomás en el cuerpo del artículo subraya que los sacramentos son necesarios para la salvación humana en cuanto que son signos sensibles de realidades invisibles por las que el hombre es santificado. Pero después del pecado nadie puede ser santificado sino por Cristo. Por eso, era necesario que antes de la venida de Cristo hubiera algunos signos sensibles mediante los cuales el ser humano testimoniase su fe en el salvador futuro. Esto explica que antes de la venida de Cristo hubiera signos a los que se llama ‘sacramentos’, y es prueba de que en ese momento fue necesaria su institución. Pero esos sacramentos no contenían la gracia ni la causaban sino

---

<sup>31</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 2c.

<sup>32</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 3.

por intermedio de la fe; eran elementos humanos.<sup>33</sup>

- c) Después de Cristo: los sacramentos son «mayores en eficacia, mejores en utilidad, más fáciles en el uso y más reducidos en el número» (contienen y causan la gracia).<sup>34</sup> Los patriarcas se salvaron por la fe en el Cristo futuro; nosotros por la fe en el Cristo que nació y padeció. Los sacramentos son signos de la profesión de fe por la que el ser humano es justificado. En la Ley Nueva, los sacramentos significan las cosas acontecidas en Cristo. Los sacramentos permanecen hasta que lleguemos al estado de gloria, donde se manifestará toda verdad clara y perfectamente; Dios será todo en todos. Entonces no habrá sacramentos, porque el tiempo de los signos, el régimen de la fe, habrá hecho lugar al régimen de la visión directa y de la posesión sin intermediario. Bajo este aspecto, los sacramentos de Cristo también están en un ‘régimen de espera’; son portadores de gracias, pero aún son ‘figurativos y misteriosos’. El Cristo que contienen está aún velado. Estamos en régimen de peregrinación y de exilio.

---

<sup>33</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 3, ad. 2.

<sup>34</sup> Cf. *STh* III, q. 61, a. 4.