

LA IGLESIA Y LOS SACRAMENTOS EN LA SAGRADA ESCRITURA

LEO SCHEFFCZYK

El tema «La Iglesia y los sacramentos en la Sagrada Escritura» se puede abordar bajo diversos aspectos y desarrollar en las más diversas direcciones. Por ello es conveniente, en primer lugar, una precisión y una delimitación del tema.

1. *Delimitación y determinación del tema*

Uno de los aspectos consistiría en un simple tratamiento paratáctico de ambas realidades —la Iglesia y los sacramentos—, de tal manera que se hablase de su institución y de su existencia y que a continuación se incluyese también el hecho de que en la Iglesia los sacramentos también fueron instituidos por Cristo como medios de salvación. Tal consideración sería meramente positiva e histórica.

El tema se podría tratar bajo otro aspecto, es decir, exponiendo la problemática de la autoridad de la Iglesia sobre los sacramentos y los límites de tal autoridad en el sentido del Tridentino y de su fórmula de la «potestas» de la Iglesia sobre la «dispensatio» de los sacramentos «salva illorum substantia» (DS 1728). Esta consideración sería, más bien, jurídica y práctico-pastoral.

Siendo ambos modos de proceder importantes, no se les puede, sin embargo, presentar como los esenciales y fundamentales. No son estos aspectos los que en la actualidad determinan el pensamiento teológico. El centro de interés radica, como se podría demostrar fácilmente, teniendo en cuenta los efectos del Concilio Vaticano II, en la problemática de la relación íntima entre la Iglesia y los sacramentos. Esta problemática se identifica con aquella otra de si entre la Iglesia y los sacramentos hay una semejanza de esencia o, mejor dicho,

una igualdad de esencia, en el sentido de la fórmula del pensamiento sacramental moderno de la Iglesia como «sacramento total», como «sacramento universal» o como «sacramento general», del cual brotan los sacramentos particulares como miembros de un organismo.

En este contexto, la tesis de que esta comprensión sacramental de la Iglesia tiene una importancia decisiva tanto para el conocimiento de la esencia de la Iglesia como para el de los sacramentos en particular, no necesita una fundamentación detallada.

A partir del hecho de que hay una unidad esencial entre la Iglesia y los sacramentos —esta unidad ya se ha establecido en la primera conferencia de este simposio— se obtiene una visión más profunda de la esencia de la Iglesia. No se la puede presentar, como muy a menudo sucede actualmente, por ejemplo, como un club religioso, que continúa el «asunto de Jesús» (*die Sache Jesu*). Por el contrario, la Iglesia participa ella misma del misterio humano-divino de Jesucristo. En razón de esta comunidad esencial, esto es también valedero, para cada uno de los sacramentos en particular: los sacramentos no son funciones aisladas e individuales en una institución de salvación, que se llama Iglesia. Son, más bien, actos vitales de la Iglesia misma. No son medios de gracia adicionales, sino la esencia de la Iglesia misma, que se actualiza en estos actos salvíficos cualificados.

La problemática auténtica de este tema radica, por decirlo así, en sus presupuestos, concretamente, en la cuestión de saber, si esta unidad esencial entre la Iglesia y los sacramentos existe ya en la base de la Sagrada Escritura, si se la puede encontrar o si solamente se la puede buscar. Esto es precisamente lo que se exige de nuestro tema.

Para no cometer en este punto una imprudencia hermenéutica, se debe, aún cuando sea brevemente, abordar la cuestión de si la relación entre la Iglesia sacramental y los ritos sacramentales particulares está fundamentada en la Sagrada Escritura, de si existe de alguna manera y de si esta problemática se puede extender legítimamente a la Escritura. Todo ello debe ser objeto de una cuestión hermenéutica previa.

2. *La cuestión hermenéutica previa relativa a la conformidad con la Escritura de una consideración teológico-sacramental de la Iglesia y de los ritos particulares de salvación*

En primer lugar parece que a esta cuestión hay que responder negativamente. La Sagrada Escritura, en especial el Nuevo Testa-

mento, no conoce el concepto de sacramento, en el sentido de la Edad Media tardía. Ni se designa a la Iglesia como sacramento, ni se nombra a los dos signos de gracia cualificados, es decir, al bautismo y a la eucaristía, «sacramentos». Por ello, si en el Nuevo Testamento ni a la Iglesia ni a los ritos individuales salvíficos se les denomina «sacramentos», entonces aparece sin fundamento el que se establezca entre ambos elementos o realidades una unidad íntima que tenga un carácter sacramental.

De hecho, existe una corriente moderna en la teología y en la exégesis que niega ambas cosas. Según el teólogo protestante E. Brunner, la *ἐκκλησία* del Nuevo Testamento, que no se identifica con nuestra Iglesia, es una «hermandad no cultural, no sacral, espiritual»¹, de ninguna manera «una institución sacramental»². Incluso el bautismo no es, según el Nuevo Testamento, un sacramento en el que se concede la gracia. Es solamente un recuerdo accidental de que toda la salvación viene de Cristo y de que tal salvación solamente puede ser aceptada en la fe³. Esto mismo vale también para la eucaristía. Según R. Bultmann, la eucaristía «ha sido entendida como sacramento, en el sentido de los misterios, por primera vez en el cristianismo helenístico»⁴. De esta opinión es también el exégeta católico J. Blanck, cuando considera la fijación de la presencia de Cristo en los dones eucarísticos como una evolución posterior, que «probablemente fue también un extravío»⁵.

Si fuera verdadera esta interpretación, no se le podría plantear al Nuevo Testamento la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia y de su relación con los sacramentos.

Por otra parte, para una interpretación teológico-católica de la Escritura hay que tener en cuenta los principios siguientes.

En primer lugar, y de una manera general, hay que tener en cuenta que la interpretación de la Escritura está ligada hermenéuticamente a una precomprensión determinada. Dado que la Sagrada Escritura es tanto en su origen como en su conservación posterior un libro de la Iglesia, la precomprensión adecuada para el teólogo solamente puede ser la precomprensión de la Iglesia. Como toda com-

1. E. BRUNNER, *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik III*, Zürich, 1960, p. 49.

2. *Ibidem*, p. 71.

3. *Ibidem*, p. 75.

4. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen³ 1958, 150.

5. J. BLANK, *Was heisst nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern?, en Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen* (dirig. por Fr. Henrich und Cl. J. Roepke), Regensburg, 1981, p. 34.

prensión, comprende no un saber temático concreto sobre proposiciones, doctrinas y verdades. Es, más bien, una conciencia no temática y sin objeto, de una cierta orientación sacramental de la Iglesia, de ciertas peculiaridades sacramentales o de una idea sacramental en ella.

Desde el punto de vista puramente formal, esta precomprensión lleva consigo la convicción de que una idea fundamental de la Iglesia tan importante, como es la de lo sacramental en la Sagrada Escritura, idea que representa a su vez la legitimación escrituraria de la Iglesia, no puede estar sin ninguna huella, sin ningún punto de partida, sin ningún fundamento. Con ello no se ha dicho que el exégeta tenga que buscar en la Sagrada Escritura un concepto preciso de sacramento en relación con la Iglesia y los sacramentos en particular, ni que tenga que encontrar afirmaciones literales sobre la relación entre la Iglesia sacramental y los sacramentos en particular. Es suficiente que investigue en la Escritura ciertas referencias, principios o estructuras, que estén de acuerdo con su precomprensión y que no la contradigan. En esta investigación de la Sagrada Escritura no se trata de mostrar expresiones decididas de la Escritura sobre la relación entre el sacramento total y los sacramentos particulares, sino de resaltar determinadas relaciones y uniones, que correspondan análoga y proporcionalmente a la comprensión dogmática actual de la relación entre la Iglesia y los sacramentos.

Si se constataste que no existen tales preparaciones y correspondencias, entonces el dogmático no tendría por ello que renunciar a su tarea exegetica. En efecto, no se perdería nada para el dogma eclesial, puesto que —desde el punto de vista puramente teórico— el dogma puede ser fundamentado también en la Tradición. Pero la Tradición es inconcebible sin el espíritu y sin el contenido de la Escritura. Por ello, un cierto indicio a la base de la Escritura será siempre necesario.

Después de estos presupuestos hermenéuticos hay que plantear, a continuación, la problemática de las dimensiones y estructuras sacramentales de la comprensión neotestamentaria de la Iglesia.

3. *Dimensiones y estructuras sacramentales de la Iglesia en el Nuevo Testamento*

Respecto a la Iglesia, el Concilio Vaticano II declaró que, *como misterio*, no se la puede explicitar en un solo concepto. Esta es la razón por la que ya en la Sagrada Escritura es descrita con una serie

de denominaciones e imágenes⁶. Tales imágenes de la Iglesia, que tienen, en parte, su origen en el Antiguo Testamento, son, entre otras, el rebaño (1 Petr 5,2), el redil (Jo 10, 1ss), la viña (Mt 21, 33ss), el campo (1 Cor 3, 9), la casa (1 Tim 3, 5), el templo (Apoc 3, 12), el pueblo de Dios (1 Petr 2, 10), la esposa de Cristo (Ef 5, 26) y el Cuerpo de Cristo. Aún cuando el Concilio deduzca a partir de todas estas imágenes la legitimidad y el derecho de denominar a la Iglesia «sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis»⁷, una consideración histórica, sin embargo, tiene que ser más cauta y constatar que no todas estas imágenes hablan de una concepción estrictamente sacramental de la Iglesia. Por otra parte, hay que reconocer que en algunas de estas imágenes la dimensión sacramental⁸ de la Iglesia está latente. Cuando, por ejemplo, en 1 Cor 3, 9, la Iglesia es denominada edificación de Dios, y cuando, a continuación, en 1 Cor 3, 11, se dice que Cristo es el fundamento de esta edificación, en estos dos casos el Cristo invisible está relacionado con la Iglesia visible y la dimensión sacramental está implícita.

No es, sin embargo, ahora nuestra incumbencia interpretar teológico-sacramentalmente todas las imágenes bíblicas de la Iglesia. Lo que se nos pide aquí es, más bien, una impresión global, que se concretiza en determinadas palabras e imágenes. En este sentido, merece un lugar destacado la concepción paulina de la Iglesia como misterio.

a) *La Iglesia como misterio, como μυστήριον*

De las múltiples imágenes ya se puede deducir —totalmente en el sentido del Concilio—, que la Escritura entiende a la Iglesia como un misterio, como una institución divina, la cual es, por una parte, visible, por otra parte, sin embargo, está llena de una realidad que llega hasta lo divino invisible y que, por ello, solamente se puede llegar a conocer en imágenes.

A partir de esta idea de sacramento, no del todo específica todavía, se puede dar un paso más y constatar que Pablo aplica también el concepto de μυστήριον en Ef 5,32 a la relación de Cristo con la Iglesia y entiende a la Iglesia como μυστήριον. Ciertamente

6. *Lumen Gentium*, n. 6.

7. *Lumen Gentium*, n. 1.

8. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche — das Ganzsakrament Jesu Christi*, en: *Christusbegegnung in den Sakramenten* (dirig. por Hubert Luthe), Kevelaer, 1981, pp. 73 ss.

está claro que el *μυστήριον* griego de la Biblia no se identifica con el latino más tardío de *sacramentum*⁹, entendido este ritual-litúrgicamente. El Nuevo Testamento entiende bajo el nombre de *μυστήριον* o de *μυστήρια* el misterio del Reino de Dios (Mc 4,11ss), más concretamente, el plan y la voluntad en Jesucristo de Dios para con el hombre¹⁰. Considerando así las cosas, el *μυστήριον* neotestamentario no posee en sí nada directamente sacramental. Como voluntad divina para con el mundo y toda la humanidad, el misterio se halla desde toda la eternidad en Dios y existe en él. «Está desde siglos escondido en Dios, Creador de todas las cosas» (Ef 3, 9). Es «el Misterio escondido desde siglos y generaciones», que sin embargo «ahora se revela a sus santos» (Col 1, 26). Este misterio existente en Dios estaba destinado a los hombres para su conocimiento (no a los hombres de todo tiempo [Ef 3, 5] y linaje [por ejemplo, no a los poderosos de este mundo: 1 Cor 2, 8]). Por ello le pertenece el desvelamiento, el hacerse visible en el mundo.

El conocimiento sucede en la revelación. El misterio se revela en los escritos proféticos (Rom 16, 26), en los «santos apóstoles y profetas» (Ef 3, 5), pero también —lo cual es de una importancia trascendental en nuestro contexto— en toda la Iglesia, a través de la cual «la multiforme sabiduría de Dios se debe dar a conocer» (Ef 3, 10). La revelación del misterio de la voluntad divina y eterna tiene lugar en Jesucristo, pues Dios ha realizado esta voluntad «ahora en Jesucristo, Señor nuestro» (Ef 3, 11).

A partir de esta afirmación, queda claro que el misterio auténtico, tal como lo entiende el Nuevo Testamento, es Cristo mismo. Si se entiende a Cristo mismo como *el μυστήριον* de Dios, entonces la aproximación entre el *μυστήριον* y el *sacramentum* está ya efectuada. Cristo cesa de ser únicamente una buena nueva misteriosa y revelada, para convertirse en el ser de Dios en figura externa y visible. Aunque el Nuevo Testamento no define a este Cristo como *sacramentum* en el sentido teológico-sacramental, hay, no obstante, afirmaciones al respecto equivalentes, que dejan entrever una cierta dimensión y estructura sacramentales.

En este sentido se dice que Cristo «era de condición divina» (Fil 2, 6), que es «Imagen de Dios invisible» (Col 1, 15), «resplandor de la gloria e impronta de la esencia (del Padre)» (Hebr 1, 3); en él «reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente» (Col 2,

9. *Ibidem*, *Jesus Christus — Ursakrament der Erlösung*, pp. 25 ss.

10. Cf., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, pp. 823 ss. (Voz *μυστήριον*; G. Bornkamm).

9). Cristo es la realización del misterio escondido desde siglos en Dios (Ef 3, 9). Todas estas afirmaciones hacen referencia a la «sacramentalidad» de Cristo, es decir: en él, en su condición humana, se ha efectuado la manifestación de Dios. Si a esta afirmación se le añaden expresiones análogas neotestamentarias sobre la Iglesia, a saber, que la Iglesia es «el templo de Dios» (1 Cor 3, 16), en el que reside su Espíritu, que es la «morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2, 22), que mediante la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios debe ser manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos (Ef 3, 10) entonces queda de manifiesto una unión íntima entre el misterio sacramental de Cristo y el misterio de la Iglesia que se manifiesta en la historia. En una investigación más precisa queda claro que uno de los dos misterios resulta del otro, según el plan divino, y que están íntimamente entrelazados. Esto se pone de manifiesto de una manera especial en la Carta a los Efesios. Según esta Carta, el misterio del que habla el Apóstol, es el que «se le reveló», es decir, Jesucristo mismo (Ef 3, 4). Este misterio consiste en la unión de judíos y paganos en la Iglesia.

Esta unión es una incorporación a una realidad viviente y ordenada, que se concretiza en la Iglesia. H. Schlier dice al respecto: «En cierto sentido, el misterio es también la Iglesia... Ella es la manifestación de la sabiduría divina»¹¹. Esta sabiduría es la que está presente, sobre todo, en la persona de Cristo. La Iglesia es, pues, una manifestación ulterior de la sabiduría divina de Jesucristo, o, como diría H. Schlier, «con ella aparece de nuevo la sabiduría divina»¹². Ambos «misterios» o «sacramentos» representan en el fondo una *única* realidad. Esto aparece claro en el «locus classicus» de Ef 5,32, donde se dice del matrimonio «τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστὸν καὶ [εἰς] τὴν ἐκκλησίαν». Como Cristo es, según Ef 3,9, el μυστήριον de Dios, así es la Iglesia, a causa de su unión con Cristo, también μυστήριον, puesto que participa del μυστήριον de Cristo. En ambos casos no se puede entender el μυστήριον únicamente como plan salvífico manifiesto, sino, más bien, como el poder divino de Cristo en una forma visible.

No se puede, pues, negar que precisamente en la aplicación a Cristo y a la Iglesia del concepto de μυστήριον aparece la estructura sacramental de la Iglesia en el Nuevo Testamento.

11. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf, 1957, p. 157.

12. *Ibidem*.

Esta concepción se clarifica y concretiza más, si se tiene en cuenta la idea paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo.

b) *El contenido sacramental del título «Cuerpo de Cristo»*

Es opinión común que el título «Cuerpo de Cristo» es «el fruto más maduro del pensamiento neotestamentario sobre la Iglesia»¹³. Pablo desarrolla este tema en la primera Carta a los Corintios, en Romanos, en Colosenses y en Efesios.

La expresión «Cuerpo de Cristo» más importante para la estructura sacramental de la Iglesia, se encuentra en el capítulo doce de la primera Carta a los Corintios. Allí se dice: «Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Cor 12, 12 s). Después que Pablo ha aclarado esta fundamentación mediante una referencia a la condición del cuerpo humano, resumen sus pensamientos en la expresión lapidaria siguiente: «Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte» (1 Cor 12, 27).

La Carta a los Colosenses aporta un nuevo elemento importante a la concepción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Aquí se le llama a Cristo por primera vez *Cabeza* del Cuerpo: «El es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia» (Col 1, 18). Pablo se vuelve contra los maestros de la mentira, que «no se mantienen unidos a la Cabeza, de la cual todo el Cuerpo, por medio de junturas y ligamentos, recibe nutrición y cohesión, para realizar su crecimiento en Dios» (Col 2, 19). Por hombres así, no deben los cristianos dejarse embaucar.

Aquí no podemos explayarnos más en la concepción paulina del Cuerpo de Cristo. Dignas de mención serían además, sobre todo, las perícopas de la Carta a los Efesios (1, 22 s; 4, 15; 5, 22 ss). Resumiendo, se podría decir que Pablo, en cierto sentido, identifica el Cuerpo de Cristo personal, inmolado y resucitado, con la Iglesia. Cristo es entendido como «personalidad colectiva» equiparado a la Iglesia. Se trata de una comunidad íntima-profunda, espiritual-graciosa y de una unidad de los creyentes con Cristo. Esta unidad ha sido esta-

13. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament (Quaestiones disp.* 14), Freiburg, 1961, p. 146.

blecida por el Espíritu Santo, pero a causa de su representación corporal posee una dimensión corporal-visible. La visibilidad se muestra, sobre todo, en lo que Pablo llama «junturas y ligamentos», que le dan cohesión, es decir, en las estructuras jerárquicas y sociales de la Iglesia. De esta manera la Iglesia como Cuerpo de Cristo se hace también visible hacia fuera como corporación social. La identidad permanente del Cuerpo visible, social y colectivo de Cristo, que es la Iglesia, con Cristo Persona, es decir, con el cuerpo individual de Cristo, no quiere decir que entre Cristo y la Iglesia no hay ninguna distinción, ninguna superioridad o subordinación. Cristo está sobre la Iglesia, es decir está enfrente de ella. Así, por un lado, se garantiza que la superioridad de Cristo no sufra detrimento alguno, y por otro lado, que la Iglesia no pierda su autonomía relativa, su carácter de creatura y de comunidad.

En otras palabras: la visión bíblica de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, es la razón más profunda para el carácter sacramental de la Iglesia. En esta concepción la Iglesia se une íntimamente con Jesucristo, que, como Dios y hombre es el sacramento primordial (*Ursakrament*). A esto se refiere el Concilio Vaticano II cuando afirma: «Por ello es ella (la Iglesia) semejante al misterio de la Palabra hecha carne en una analogía digna de tenerse en cuenta»¹⁴.

De este misterio sacramental de Cristo y de la Iglesia los primeros cristianos tenían una idea absolutamente viva, como nos lo demuestra un pasaje de la Segunda Carta de Clemente (del siglo II): «(La Iglesia) no procede del tiempo actual, sino de tiempos anteriores. Era espiritual, como también nuestro Jesús. En los últimos días, sin embargo, Cristo se ha hecho visible para salvarnos. La Iglesia, que es espiritual, se ha manifestado visiblemente en la carne de Cristo»¹⁵

Finalmente queda todavía sin responder la pregunta de si se encuentra en el Nuevo Testamento una íntima relación entre el ser sacramental de la Iglesia y algunos signos santificadores. Aquí se debe fijar la atención en el bautismo, la eucaristía y el matrimonio.

4. *La relación entre la Iglesia sacramental y los sacramentos en particular*

Respecto a esta problemática tan sutil no se debe esperar demasiada información. A primera vista podría parecer como si los sacra-

14. *Lumen Gentium*, n. 8.

15. Ps.-Clem, 14.

mentos en particular estuviesen unidos de una manera directa solamente a Cristo y no a la Iglesia sacramental. En el Evangelio de Juan, configurado intensamente con rasgos cultural-sacramentales, es el Logos hecho hombre el templo nuevo del tiempo salvífico, el lugar de la presencia divina, es decir, el sacramento fundamental. Según la escena de la lanzada (Jo 19, 34) surgieron bautismo y eucaristía (agua y sangre) del costado de Cristo. De esta manera, los sacramentos parecen estar en relación íntima con el sacramento primordial, Jesucristo, no con la Iglesia.

Lo mismo parece suceder en la conocida perícopa bautismal de Rom 6, 1-11. Aquí somos sepultados con Cristo en el bautismo y participamos de su nueva vida. A la Iglesia no se la nombra. Sin embargo, no se puede negar que ni en Juan ni en Pablo esta participación del Cristo sacramental mediante un sacramento se efectúa en la Iglesia. De la Iglesia nunca se dice que sea sacramento. Pero en el fondo está latente la idea de que la obra de salvación de Cristo únicamente se continúa en la Iglesia. Precisamente en Pablo (Rom 16,16) es la Iglesia la *ἐκκλησία χριστου, ἐκκλησία ἐν χριστω* (Gal 1, 22), es decir, la llena de Cristo, su Cuerpo. Según una curiosa afirmación de Ef 5,26, la Iglesia en su totalidad está santificada y purificada mediante el baño del agua. Santificada por Cristo y llena del Espíritu (Rom 8,2; Gal 4,6), está capacitada para realizar en determinados símbolos y ritos la donación de la salvación. Como portadora de la salvación, está indisolublemente unida a la administración de los sacramentos. Cuando se afirma en 1 Cor 12,13: «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo», se quieren decir dos cosas: el bautismo incorpora al cuerpo de Cristo, al que se le puede denominar sacramental y, a través del bautismo, el cuerpo de Cristo experimenta su fundamentación y su crecimiento. Ambos aspectos son solamente posibles si la Iglesia y el sacramento del bautismo son específica y esencialmente iguales.

Esta unión íntima entre Iglesia y sacramento experimenta una nueva confirmación en el sacramento de la eucaristía. A este respecto hay que resaltar la afirmación de 1 Cor 10, 16 s: «Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan». En nuestro contexto el sentido de esta afirmación es el siguiente: la comunión con Cristo existente en la Iglesia se realiza mediante la eucaristía. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, se efectúa mediante la celebración del cuerpo eucarístico. Y viceversa: El cuerpo eucarístico fortalece y vivifica al cuerpo espiritual. Esto sola-

mente es posible porque la Iglesia repercute como sacramento en el sacramento de la eucaristía.

La unión sacramental entre la Iglesia y los sacramentos en particular aparece con claridad meridiana en Ef 5, 22-33, aunque la exégesis de este texto es muy discutida. El denominado «sacramentum magnum» no se refiere al matrimonio, sino, más bien, a la unión entre Cristo y la Iglesia, en razón de la cual la Iglesia es también *μυστήριον* y —en sentido más amplio— *sacramentum*. En todo el párrafo se acentúa la relación y la unión íntima del matrimonio con Cristo y con la Iglesia. Aunque no se pueda decir que el matrimonio es considerado ya como sacramento en el sentido específicamente teológico, no obstante es en su totalidad una imagen de la relación de Cristo con la Iglesia, es decir, una institución salvífica. Su ideal, su modelo y su causa ejemplar es la unión sacramental de Cristo con la Iglesia. Sin temor a falsificar el texto, se podría añadir: la Iglesia sacramental repercute y se actualiza en cada sacramento en particular.

Estas y otras consideraciones de la Sagrada Escritura han hecho que el Vaticano II pusiese de relieve la idea, ya latente en la Patrística, de la Iglesia como el sacramento universal, que deviene eficaz en los sacramentos particulares. Esto se puede constatar en la afirmación: «Cristo... ha hecho partícipes de su Espíritu vivificante a los discípulos y, mediante el mismo Espíritu, ha convertido su Cuerpo, que es la Iglesia, en el sacramento universal de salvación»¹⁶.

Sin duda alguna, esta verdad está estructurada bíblicamente. Tanto para la comprensión de la Iglesia como de los sacramentos es de una importancia suma. Iglesia y sacramentos constituyen así una unidad como un organismo y sus actos vitales esenciales. Desde aquí la teología sistemática está capacitada para sacar una serie de conclusiones importantes, tanto para la eclesiología como para la doctrina sacramental.

16. *Lumen Gentium*, n. 48.

