Parte tercera

TRATADO SOBRE LOS SACRAMENTOS

Sección primera

TRATADO SOBRE LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

Capítulo primero

NATURALEZA DE LOS SACRAMENTOS

§ 1. NOCIÓN DE SACRAMENTO

1. Definición nominal

La voz «sacramentum» significa etimológicamente algo que santifica o que es santo *(res sacrans o res sacra).* En la literatura latina profana se llama sacramentum a la jura de la bandera y a cualquier juramento en general. En el Lenguaje jurídico de los romanos sacramentum significa la fianza depositada en el templo por las partes litigantes.

En la Vulgata, la palabra sacramentum sirve para traducir el término griego µysterion. Esta voz griega significa algo oculto y misterioso (cf. Tob 12, 7; Dan 2, 18; 4, 6) ; y en el campo religioso se aplica a los misterios de Dios (Sap 2, 22; *6,* 24) *y,* sobre todo, al misterio de la redención por Jesucristo (Eph 1, 9; Col 1, 26 s). Tiene, además, la significación de : señal, símbolo, tipo de algún misterio santo (Eph 5, 32: el matrimonio es símbolo de la unión mística de Cristo con su Iglesia ; Apoc 1, 20; 17, 7).

Los padres, siguiendo la terminología empleada por la Escritura, designan con el término sacramentum toda la religión cristiana, en cuanto ésta es una suma de verdades e instituciones misteriosas ; y también lo aplican a algunas doctrinas y ritos sagrados de culto. Tertuliano aplica la palabra sacramentum a la obra redentora de Dios («sacramentum oikonomiae»), a la salvación mesiánica

prefigurada en los tipos del Antiguo Testamento, al contenido de la fe en cuanto se refiere a la ejecución de los decretos salvificos de Dios (cludaicum sacramentum—Christianum sacramentum»), a ciertos ritos litúrgicos; como el bautismo y la eucaristía («sacramentum aquae, sacramentum eucharistiae, sacramentum panis et calicis») y, tomando pie de la clásica significación de «jura de la bandera», a la promesa que se hace al recibir el bautismo cristiano. SAN AGUSTÍN, partiendo del concepto genérico de signo, da la siguiente definición : «sacramentum, id est sacrum signum» *(De civ. Dei x* 5; en la escolástica se transformó la definición agustiniana en esta otra: «signum rei sacrae»). De textos de San Agustín se sacaron también otras definiciones : «signum ad res divinas pertinens» (cf. *Ep.* 138, 1, 7); «invisibilis gratiae visibilis forma» (cf. *Ep.* 105, 3, 12).

La teologia de **la** escolástica primitiva (Hugo de San Víctor, + 1141, Pedro Lombardo, + 1160) perfeccionó la definición agustiniana precisando que el sacramento no era tan sólo *signo* de la gracia, sino al mismo tiempo *causa* de la gracia. Llegaron a alcanzar celebridad histórica las siguientes definiciones de sacramento: SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymol. vi* 19, 40: «Quae (sc. baptismus et chrisma, corpus et sanguis Domini) ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secre:is virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur» ; Hvco DE SAN VÍCTOR, *De sacr. christ. fidei* I 9, 2: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam» ; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* Iv 1, 4: «Sacramentum proprio dicitur, quod ita signurn est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.»

2. Definición esencial

*El sacramento del Nuevo Testamento es **un** signo instituido por Cristo para producir la gracia.*

El *Catecismo Romano* (II 1, 8) define al sacramento corno «una cosa sensible que por institución divina tiene la virtud

de significar y operar la santidad y justicia [= la gracia santificante]» («docendum erit rem esse sensibus subiectatn, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet»). Según esto, vemos que son tres las notas que constituyen el concepto de sacramento : *a)* un signo exterior (es decir, perceptible por los sentidos) de la gracia santificante ; b) la producción de la gracia santificante; c) la institución por Dios, y, más en particular, por el Dios-hombre Jesucristo.

El concilio de Trento hace únicamente mención de la definición incompleta que se deriva de San Agustín: «Symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis» ; Dz 876.

El sacramento cae dentro de la categoría genérica de signo; S.th. III 60, 1: «Sacramentum ponitur in genere signi». La esencia del signo es conducir al conocimiento de otra cosa : «Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire» (SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* II 1, 1). Los sacramentos no son signos puramente naturales, pues una acción natural solamente por una positiva institución divina puede significar un efecto sobrenatural, ni son tampoco signos puramente artificiales o convencionales, pues por sus cualidades naturales son apropiados para simbolizar la gracia interior. No son signos puramente especulativos o teóricos, sino eficientes y prácticos, pues no se limitan a indicar la santificación interna, sino que la operan. Nos señalan el pasado, el presente y el futuro, porque nos recuerdan la pretérita pasión de Cristo, significan la gracia presente e indican la gloria futura («signa rememorativa passionis Christi, signa demonstrativa praesentis gratiae, signa prognostica futurae gloriae»); cf. S.th. III 60, 3.

3. El concepto de sacramento entre los protestantes

Los reformadores, por sus ideas sobre la justificación, consideran los sacramentos como prueba de la promesa divina de perdonar los pecados y como medio para despertar y avivar la fe fiducial, que es la única que justifica. Los sacramentos no son medios para conseguir la gracia, sino medios para despertar *y* avivar la fe y símbolos de esa misma fe. *Confessio Aug.,* art. 13: «De usu sacramentorum

docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita» ; CALVINO, *Inst.* Iv 14, 12: «quorum (sc. sacramentorum) unicum officium est, eius (sc. Dei) promissiones oculis nostris spectandas subicere, imo nobis earum esse pignora». Según esto, los sacramentos no tienen más que una significación psicológica y simbólica. El concilio de Trento condenó como herética semejante doctrina; Dz 848 s.

La teología protestante liberal de la actualidad explica los sacramentos cristianos como imitaciones de los viejos misterios paganos.

El modernismo niega que Cristo haya instituido inmediatamente los sacramentos y considera a éstos como meros símbolos que guardan con el sentimiento religioso una relación parecida a la que tienen las palabras con las ideas ; cf. Dz 2039-41, 2089.

§ 2. LOS ELEMENTOS DEL SIGNO SACRAMENTAL

1. La materia y la forma

El signo externo del sacramento se compone de dos elementos esenciales: la cosa y la palabra («res et verbum» o «elementum et verbum») (sent. próxima a la fe).

La cosa es ora una sustancia corporal (agua, óleo), ora una acción sensible (penitencia, matrimonio). La palabra es ordinariamente la palabra hablada.

Desde la primera mitad del siglo xii, la palabra, primeramente la fórmula bautismal, recibe a menudo la denominación de forma en el sentido de fórmula («forma verborum»). Con menos frecuencia y desde la mitad del siglo xii (Pedro Lombardo) se da el nombre de materia a la cosa material. Poco tiempo después aparecen ya juntas ambas expresiones (Eckberto de Schönau, glosa del Seudo-Pedro de Poitiers, Alano de Lila, Pedro Cantor). Quien usa por vez primera estas dos expresiones en el sentido

hilemorfístico de la filosofía aristotélica es Hugo de San Caro (hacia el 1230), que es el primero en distinguir la materia y la forma en cada uno de los siete sacramentos. El magisterio de la Iglesia aceptó esta nomenclatura. El *Decretum pro Armeniis* del concilio unionista de Florencia (1439) declara : «Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia; quorum si aliquid desit, non perficitur scramentum» ; Dz 695; cf. 895.

La materia se divide en *remota,* es decir, la sustancia material como tal (v.g., el agua, el óleo), *y próxima,* que es la aplicación de la sustancia material (v.g., la ablución y la unción).

La Sagrada Escritura, por lo menos tratándose de algunos sacramentos, hace resaltar claramente los dos elementos esenciales del signo externo ; v.g., en Eph 5, 26, a propósito del bautismo : «Purificándola [a la Iglesia] mediante el lavado del agua en la palabra» ; cf. Mt 28, 19; Act 8, 15 ss ; Mt 26, 26 ss ; Iac 5, 14; Act 6, 6.

La tradición da testimonio de que los sacramentos se administraron siempre por medio de una acción sensible y de unas palabras que acompañaban la ceremonia. SAN AGUSTfN dice refiriéndose al bautismo : «Si quitas las palabras, ¿qué es entonces el agua, sino agua? Si al elemento se añaden las palabras, entonces se origina el sacramento» *(In Joh.,* tr. 80, 3; cf. tr. 15, 4; *Sermo Denis 6, 3);* cf. S.th. tu 60, 6.

2. Unidad moral de ambos elementos

Las expresiones aristotélicas de materia y forma solamente se aplican de modo análogo a los elementos del signo sacramental, por cuanto la cosa es en sí algo indeterminado y la palabra es algo determinante. Pero ambos elementos no constituyen una unidad física, como sucede con los elementos de un ser material, sino que su unidad es únicamente moral. Por eso no es necesario que coincidan Ios dos en el mismo instante de tiempo ; basta una coincidencia moral, es decir, tienen que componer. e de tal suerte que según la apreciación general constituyen un solo

signo. Los sacramentos de la penitencia y el matrimonio, por su índole peculiar, permiten incluso que exista una separación más larga entre la materia y la forma.

3. Sacramentum—res sacramenti

La teología escolástica denomina al signo exterior «sacramentum» o «sacramentum tantum» («significat et non significatur»), y al efecto interior de la gracia "res sacramenti» ("significatur et non significat»). De estos dos se distingue como término medio el de "res et sacramentum» («significatur et significat») ; tal es, en los sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden, el carácter sacramental; en la eucaristía, el verdadero Cuerpo y la verdadera Sangre de Cristo ; en la penitencia, la penitencia interna del que se confiesa; en la extremaunción (según Suárez), la unción interna», es decir, la confrontación interior; en el matrimonio, el vínculo conyugal indisoluble ; cf. S.th. nr 66, 1; 73, 6; 84, 1 ad 3. La distinción que acabamos de mencionar tiene su origen en la primera mitad del siglo xii.

4. Conveniencia de los signos sensibles de la gracia

La conveniencia de instituir signos sensibles de la gracia se funda principalmente en la índole sensitivorracional de la naturaleza humana ; cf. HuGo DE SAN VÍCTOR, *De sacr. christ. fidei* I 9, 3: «Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur : propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem» ; cf. S.th. nr 61, 1; *Cat. Rom.* tr 1, 9.

Capítulo segundo

EFICIENCIA Y CAUSALIDAD DE LOS SACRAMENTOS

§ 3. LA EFICIENCIA OBJETIVA DE LOS SACRAMENTOS

1. Sacramento y gracia

Los sacramentos del Nuevo Testamento contienen la gracia que significan y la confieren a los que no ponen estorbo (de fe).

Mientras que los reformadores no admiten más que una eficiencia subjetiva y psicológica de los sacramentos, en cuanto éstos despiertan y avivan en el que los recibe la fe fiducial, la Iglesia católica enseña que hay una eficacia sacramental objetiva, es decir, independiente de la disposición subjetiva del que los recibe y del que los administra. El concilio de Trento declaró contra *los* reformadores : «Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre...», a. s. ; Dz 849. De manera parecida se expresa Dz 695. Cf. también Dz 850: «Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei...», a. *s.* De todo esto se deduce que *los* sacramentos confieren la gracia *inmediatamente,* es decir, sin mediación de la fe fiducial. La fe, cuando el que recibe el sacramento es un adulto, *es* condición indispensable («condicio sine qua non») *o* causa dispositiva, pero no causa eficiente de la gracia. Los sacramentos son causas eficientes de la gracia, aunque sólo causas instrumentales. Cf. Dz 799: el sacramento del bautismo es causa instrumental de la justificación.

La expresión usada por la escolástica (desde Hugo de San Víctor) y por el concilio de Trento : «Los sacramentos contienen la gracia», quiere decir que la gracia se contiene en los sacramentos de manera parecida a como está contenido el efecto en la causa instrumental, y que, por tanto, esa continencia no es formal (como la de un líquido en un recipiente), sino únicamente virtual; cf. S.th. nr 62, 3.

La Sagrada Escritura atribuye a *los* sacramentos verdadera causalidad (instrumental), como se ve claramente por el empleo de las preposiciones «de» *y* «por» *y* del dativo o (en latín) ablativo instrumental ; Ioh 3, 5: «Quien no renaciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos» ; Tit 3, 5 : «Nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo»; Eph 5, 26: «...purificándola con el lavado del agua en la palabra»; cf. Act 8, 18; 2 Tim 1, 6: 1 Petr 3, 21.

Los padres atribuyen al signo sacramental la purificación y la santificación inmediata del alma. Insisten especialmente en la virtud purificadora *y* santificadora que posee el agua bautismal *y* comparan esa eficacia, que opera la regeneración, con la fecundidad del seno maternal, sobre todo del virginal seno materno de la Virgen Maria (SAN JUAN CRISÓSTOMO, In *loh. hom. 26,* 1; SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 24, 3; 25, 5; cf.* la oración que se reza al bendecir el agua bautismal). La práctica de bautizar a los niños «para remisión de los pecados», que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo, es una prueba evidente de que se concebía la eficacia del bautismo como independiente de toda acción personal del bautizando.

2. Eficiencia «ex opere operato»

Los sacramentos actúan «ex opere operato» (de fe).

Para designar esa eficacia objetiva, la teología escolástica creó la fórmula : «Sacramenta operantur ex opere operato», es decir, que los sacramentos obran en virtud del rito sacramental que se realiza. El concilio de Trento sancionó esta fórmula, duramente impugnada por los reformadores : «Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam...», a. s.; Dz 851.

Esta terminología escolástica comienza a emplearse en la segunda mitad del siglo xii. Fue principalmente la escuela de los porretanos la que, primero en la doctrina sobre el merecimiento y en la cuestión sobre el valor moral de la crucifixión de Cristo, estableció la distinción entre la acción subjetiva ,(«opus operans») y el hecho objetivo («opus operatum»). De ahí pasó esta distinción a la doctrina sobre los sacramentos y se aplicó la eficiencia de los mismos (Glosa *del Seudo-Poitiers,* PEDRO DE POITIERS, *Summa* del Cod. Bamberg. Patr. 136).

Por «opus operatum» se entiende la realización válida del rito sacramental, a diferencia del «opus operantis», que no es sino la disposición subjetiva del que recibe el sacramento. La fórmula «ex opere operato» significa negativamente que la gracia sacramental no se confiere por la acción subjetiva del que recibe o administra el sacramento, y positivamente quiere decir que esa gracia

sacramental es producida por el signo sacramental válidamente realizado. Es históricamente falsa la interpretación de MÖHLER: «ex opere operato=ex opere a Christo operato» *(Symbolik, § 28),* porque este término escolástico no pretende darnos a entender la fuente (causa meritoria) dé la gracia sacramental, sino el modo que tiene de obrar esa misma gracia.

Contra las frecuentes adulteraciones y reproches que injustamente ha sufrido la doctrina católica sobre los sacramentos por parte de sus adversarios (cf. MELANCHTHON, *Apologia Confessionis,* art. *13),* conviene acentuar que la eficiencia «ex opere operato» que tienen los sacramentos no hay que entenderla como una causalidad mecánica o mágica. La doctrina católica no excluye el «opus operantis», antes bien lo exige expresamente cuando son adultos los que han de recibir los sacramentos : «Non ponentibus obicem» ; Dz 849. Sin embargo, la disposición subjetiva del que recibe el sacramento no es causa de la gracia, sino únicamente condición indispensable para que ésta sea conferida (causa dispositiva, no causa eficiente). Del grado de esta disposición subjetiva depende incluso la medida de la gracia producida «ex opere operato» ; Dz *799:* «secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem».

§ 4. LA CAUSALIDAD DE LOS SACRAMENTOS

Todos los teólogos católicos enseñan que los sacramentos no son meras condiciones u ocasiones en que se confiere la gracia, sino verdaderas causas (instrumentales) de la gracia. Pero, cuando se detienen a explicar cómo producen la gracia «ex opere operato», entonces las opiniones se dividen. Los tomistas sostienen que la causalidad de los sacramentos es física; los escotistas y muchos teólogos de la Compañía de Jesús enseñan que esa causalidad es moral. *A* estas dos teorías añadió L. Billot, S. I. (t 1931) otra tercera que propone una causalidad intencional. El concilio de Trento no definió nada sobre el modo con que los sacramentos producen la gracia.

1. Causalidad física

Los sacramentos obran físicamente cuando producen la gracia que significan por una virtud interna recibida de Dios. El Señor, como causa principal de la gracia, se sirve del signo sacramental como de un instrumento físico para producir mediante él la gracia sacramental en el alma del que recibe el sacramento. Dios concede la gracia de manera mediata, *por medio* del sacramento.

2. Causalidad moral

Los sacramentos obran moralmente cuando, por un valor objetivo que les es propio y que poseen por institución de Cristo, mueven a Dios a conceder la gracia. Dios da directamente la gracia en cuanto el signo sacramental se realiza válidamente, pues se obligó a ello por un cuasicontrato cuando instituyó los sacramentos (tal es la explicación de los antiguos escotistas), o bien porque los signos sacramentales poseen la virtud impetratoriá de la intercesión de Cristo, pues en cierto sentido son acciones del mismo Cristo. Dios da la gracia directamente *a causa* del sacramento.

3. Causalidad intencional

La teoría de Billot se deriva de la sentencia de antiguos doctores de la escolástica (Alejandro de Hales, Alberto Magno, SANTO TOMÁS en su *Comentario de las Sentencias),* los cuales enseñaron que los sacramentos no obran la gracia *perfective,* sino únicamente *dispositive,* pues no producen la gracia misma, sino una disposición real para la gracia : el carácter sacramental, el llamado «ornato del alma» («ornatus animae»). Ahora bien, mientras esos teólogos escolásticos que hemos mencionado sostienen que los sacramentos tienen causalidad física respecto de dicha disposición, Billot no les concede más que una causalidad *intencional,* es decir, que loa sacramentos, según este autor, tienen la virtud de significar y comunicar un ente de carácter espiritual (la representación intencional de lo que significan). Enseña este autor que los sacramentos producen la gracia *intentionaliter dispositive,* por cuanto confieren al alma del que los recibe un título exigitivo de la gracia, es decir, un derecho jurídico a la misma. Semejante derecho tiene como consecuencia infalible la inmediata infusión de la gracia por

parte de Dios, si no existe ningún obstáculo o en cuanto este obstáculo desaparece.

Apreciación crítica

La teoría de Billot contradice el principio : Los sacramentos obran aquello mismo que significan, a saber: la gracia. Según la doctrina católica (Dz 849 ss), es la gracia el efecto propio de los sacramentos.

La doctrina de la causalidad moral ofrece muy pocas dificultades al entendimiento, pero no responde al concepto de causa instrumental; Dz 799.

La teoría que patece estar más de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, la Escritura y los padres es, sin duda, la de la causalidad física, propugnada por SANTO TOMÁS en la S.th. III 62.

Objeciones contra la causalidad física

a) Separación espacial del que administra el sacramento y del que lo recibe. La causalidad física no hay que entenderla de tal suerte que el signo sacramental tenga que tocar físicamente al que recibe el sacramento para poder producir la gracia sacramental. El contacto físico es necesario únicamente cuando así lo exige la función simbólica propia del signo sacramental, como ocurre, v.g., con la ablución y la unción. La .absolución sacramental y la declaración del mutuo consentimiento al contraer matrimonio no requieren que las palabras pronunciadas tengan contacto alguno sobre los que reciben estos sacramentos.

b) Sucesión temporal de la ceremonia sacramental. El efecto de producir la gracia tiene lugar en cuanto se ha terminado la actividad propia del signo sacramental, que consiste en significar la gracia. En ese instante actúa la virtud instrumental que Dios ha conferido al sacramento y que produce la gracia en el alma del que lo recibe. Así pues, la gracia se produce, efectivamente, en el último instante de la ceremonia sacramental ; pero todo lo que precede a la misma no carece de importancia, pues para la función de significar se requiere precisamente la ceremonia completa.

La acción propia de significar y la acción de conferir la gracia se funden mutuamente en una sola acción sacramental ; cf. S.th. IH 62, 1 ad 2.

c) Reviviscencia. La reviviscencia de los sacramentos (recibidos válida pero indignamente), cuando se trata de los sacramentos del bautismo, confirmación y orden, se explica por ser el carácter sacramental el portador físico de la virtud operadora de la gracia que Dios confiere. Cuando se trata de los sacramentos de la extremaunción y del matrimonio (que no imprimen carácter), es el carácter bautismal el que asume esta misión. Varios teólogos admiten la causalidad moral para el caso excepcional de la reviviscencia, al menos cuando se trate de los sacramentos que no imprimen carácter.

§ 5. EFECTOS DE LOS SACRAMENTOS

1. La gracia sacramental

a) La gracia santificante

Todos los sacramentos del Nuevo Testamento confieren la gracia santificante a quienes los reciben (de fe).

El concilio de Trento enseña : «per quae (sc. per sacramenta Ecclesiae) omnis vera iustitia (= gratia sanctificans) vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur»; Dz *843a;* cf. 849-851.

La Sagrada Escritura indica, ora de manera directa, ora indirecta, la gracia como efecto de los sacramentos. Según *2* Tim 1, *6,* el efecto de la imposición de las manos del Apóstol es la «gracia de Dios». Otros pasajes designan los efectos de ritos sacramentales con el nombre de regeneración (Ioh *3, 5;* Tit *3, 5),* purificación (Eph *5, 26),* remisión de los pecados (Ioh *20, 23;* Iac *5,* 15), comunicación del Espíritu Santo (Act *8,* 17), concesión de la vida eterna (loh *6, 55 [G 54]).* Todos estos efectos son inseparables de la colación de gracia santificante.

Aquellos sacramentos que por sí mismos, es decir, por su propia finalidad, confieren por primera vez la gracia santificante o la restauran si se había perdido («gratia prima»), reciben el nombre de sacramentos de muertos («sacramenta mortuorum») ; tales son el bautismo y la penitencia. En cambio, aquellos otros sacramentos que por sí mismos aumentan la gracia ya existente («gratia secunda»), son llamados sacramentos de vivos («sacramenta vivorum»).

Es teológicamente cierto que los sacramentos de muertos confieren también la (gratia secunda» de manera accidental, es decir, en circunstancias especiales, a saber: cuando el que las recibe se encuentra ya en estado de gracia. Si consideramos el dogma tridentino de que los sacramentos confieren la gracia a todos aquellos que no ponen impedimento, es sumamente probable que los sacramentos de vivos confieran también la gratia prima» de manera accidental, a saber: cuando una persona se encuentra en pecado mortal y, no obstante, cree de buena fe que se halla libre de pecado grave y se acerca a recibir el sacramento con contrición imperfecta; cf. S.th. ui 72, 7 ad 2; tu 79, 3. Con la gracia santificante se conceden siempre las virtudes teologales y morales y los dones del Espíritu Santo Véase el tratado sobre la gracia, § 21.

b) La gracia especifica de cada sacramento

Cada sacramento confiere una gracia sacramental específica (sent. común).

Como existen distintos sacramentos con distintas finalidades *y* corno la diversidad de signos sacramentales indica igualmente diversidad en los efectos de gracia que cada uno produce, hay que admitir que cada sacramento confiere una gracia sacramental peculiar o específica (gracia sacramental en sentido estricto), correspondiente a su fin característico.

La gracia sacramental y la extrasacramental (o comúnmente dicha) no se distinguen tan sólo racionalmente, por el fin para el que son conferidas, pero tampoco media entre ellas la distinción que hay, v.g., entre dos hábitos distintos (Capréolo), pues no hallamos fundamento en la revelación para suponer que exista una dotación especial de gracia sacramental además de la dotación de gracia

extrasacramental Como enseña Santo Tomás, la gracia sacramental es por su esencia la misma gracia que la extrasacramental, pero añade a ésta «cierto auxilio divino» para conseguir el fin particular del sacramento : «gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem» (S.th. iu 62, 2). Cayetano, Suárez y otros opinan que este auxilio es una gracia actual o un título exigitivo de gracias actuales. Otros tomistas, como Juan de Santo Tomás, juzgan tal vez con más acierto que la expresión de Santo Tomás hay que interpretarla como una asistencia divina habitual, cuya naturaleza declaran ser la de un *modo intrínseco* por el cual la gracia santificante experimenta un perfeccionamiento interno con relación al fin especial del sacramento.

Es doctrina general entre los teólogos actuales que con la gracia sacramental va vinculado el derecho a las gracias actuales requeridas según el tiempo y las circunstancias para conseguir el fin del sacramento. Pío xi declaró a propósito del sacramento del matrimonio : «Les concede finalmente [a los contrayentes] el derecho al actual socorro de la gracia, siempre que lo necesiten para cumplir con las obligaciones de su estado» ; Dz 2237.

c) La medida de la gracia sacramental

Aunque Dios tiene libertad absoluta para distribuir las gracias, suponen casi unánimemente los teólogos que cada sacramento confiere de por sí la misma medida de gracia a todos aquellos que lo reciben. No obstante, el distinto grado de disposición subjetiva en los adultos tiene como consecuencia que reciban una distinta medida de la gracia producida «ex opere operato»; Dz 799. Por eso, la Iglesia hizo siempre alto aprecio del valor que tiene la buena preparación para recibir los sacramentos; cf. la práctica del catecumenado en la primitiva Iglesia; S.th. tu 69, 8.

2. El carácter sacramental

a) Realidad del carácter sacramental

Hay tres sacramentos: el bautismo, la confirmación y el orden, que imprimen en el alma un carácter, es decir, una

marca espiritual indeleble, y que, por tanto, no pueden repetirse (de fe).

El concilio de Trento, contra los reformadores, que siguiendo el precedente de Wicleff negaron el carácter sacramental, hizo la siguiente declaración : «Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt», a. s.; Dz 852; cf. Dz 411, 695.

La Sagrada Escritura no contiene más que alusiones sobre el carácter sacramental, cuando habla del sello que Dios imprime en los fieles o de que éstos son sellados con el Espíritu Santo ; 2 Cor 1, 21 s : «Es Dios quien a nosotros y a vosotros confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» ; Eph 1, 13: «En El [en Cristo], desde que creísteis, fuisteis sellados con el Espíritu Santo prometido» ; Eph 4, 30: «Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados para el día de la redención». No se hace distinción todavía en estos textos entre el sello del Espíritu Santo, que es efecto del bautismo, y el estado de gracia.

Los padres enseñan que el bautismo imprime un sello divino, y por eso dan a este sacramento el nombre de sello o sigilación (sfragis, *sigillum, signaculum, obsignatio).* SAN CIRILO DE JERUSALÉN llama al bautismo «sello sagrado e inviolable»; *Procat.* 16). SAN AGUSTÍN, que es el primero en usar el término «character» *(Ep. 98, 5; De bapt. iv* 1, 1 *y* passim), prueba contra los donatistas que el bautismo *y* el orden no se pueden recibir otra vez por el carácter que estos sacramentos confieren independientemente de la gracia, el cual no se pierde por el pecado mortal. En San Agustín hallamos expuestas ya todas las notas esenciales del carácter sacramental: *a) su* distinción y separabilidad de la gracia *(consecratio,* a diferencia de la «sanctificatio» o de la «vitae aeternae participatio» ; *Ep. 98, 5; De bapt. v* 24, 34) ; *b) su* inamisibilidad *(C.* ***ep.*** *Parm.* II 13, *29; C. litt. Petil.* II 104, *239) ; y* c) como consecuencia de la nota anterior, la no reiterabilidad del sacramento *(C. ep. Farm.* II 13, *28).*

La doctrina sobre el carácter sacramental supo estructurarla científicamente la teología escolástica de finales del siglo xii

y comienzos del xiii. Pedro Cantor (+ 1197) fue el primero en probar que los sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden no se pueden repetir porque imprimen carácter. Una parte muy importante en el desarrollo de esta doctrina se debe a la antigua escuela franciscana (Alejandro de Hales, Buenaventura), a San Alberto Magno y, sobre todo, a SANTO Tomás DE. AQUINO; cf. S.th. In 63, 1-6. Escoto ejercitó su crítica en las pruebas de Escritura y tradición en favor de la existencia del carácter, mas, por consideración a la autoridad de la Iglesia, siguió creyendo en ella. El papa Inocencio III es el primero que habla de la doctrina del carácter sacramental en un documento oficial ; Dz 411.

b) La esencia del carácter sacramental

El carácter sacramental es una marca espiritual impresa en el alma (de fe).

Si considerarnos la declaración del concilio de Trento (Dz 852), definiremos el carácter sacramental corno un ser real y accidental inherente al alma, o más precisamente como una cualidad sobrenatural con inherencia física en el alma. Santo Tomás lo clasifica como especie de potencia, mientras que la *Suma* de ALEJANDRO, San Buenaventura y San Alberto Magno lo definen como hábito; S.th. III 63, 2: «character irnportat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus». Según Santo Tomás, el sujeto o sustentador del carácter no es la sustancia del alma (como afirman Belarmino y Suárez), sino la potencia cognoscitiva, porque los actos de culto para los que capacita son manifestaciones de la fe, que pertenece a la potencia cognoscitiva; S. th. III 63, 4.

No es compatible con las enseñanzas del concilio de Trento la doctrina de Durando (+ 1334) de que el carácter sacramental es una relación puramente conceptual («relatio rationis») por la cual, y en virtud de una institución divina, una persona es llamada y capacitada de manera puramente extrínseca para realizar ciertas acciones religiosas, de manera análoga a como se conceden poderes a un dignatario para realizar determinadas acciones oficiales.

c) Finalidad del carácter sacramental

El carácter sacramental da poder para realizar actos de culto cristiano (sent. común).

Siguiendo la concepción agustiniana del carácter como *consecratio y* basándose en el pensamiento del Seudo-Dionisio, considera SANTO ToMÁS como fin del carácter sacramental la *deputatio ad cultum divinum,* es decir, el poder para realizar los actos de culto cristiano. Esta *deputatio* puede ser pasiva o activa, según que autorice para recibir o para administrar los sacramentos ; S.th. III 63, 3: «deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea, quae pertinent ad cultum Dei, et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis». Como la totalidad del culto cristiano es un efluvio del sacerdocio de Cristo, el carácter es una participación del sacerdocio de Cristo y una asimilación con nuestro Sumo Sacerdote Jesucristo; S.th. LII 63, 3: «totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae».

El carácter sacramental es signo *configurativo,* por cuanto nos asemeja al Sumo Sacerdote Jesucristo. De esta función primaria se derivan otras secundarias. El carácter es signo *distintivo,* pues sirve de distinción entre los bautizados y no bautizados, entre los confirmados y no confirmados, entre los ordenados y no ordenados ; es signo *dispositivo,* porque capacita para determinados actos de culto y dispone de manera indirecta para recibir la gracia santificante y las gracias actuales; es signo *obligativo,* por cuanto nos obliga al culto cristiano y, para realizarlo dignamente, exige la posesión de la gracia santificante.

El hecho de que solamente tres sacramentos, a saber: el bautismo, la confirmación y el orden, impriman carácter, tiene su fundamento especulativo en que estos tres sacramentos son los únicos que confieren poder para realizar actos de culto cristiano; S. th. III 63, 6.

d) Permanencia del carácter sacramental

El carácter sacramental permanece, cuando menos, hasta la muerte del que lo posee (de fe; Dz 852: «signum indelebile»).

Según opinión general de los padres y teólogos, el carácter no acaba con la muerte, sino que se perpetúa sin fin durante la vida futura. SAN CIRILO DE JERUSALÉN nos habla de un «sello del Espíritu Santo que no puede borrarse en toda la eternidad» *(Procat. 17).* Con argumentos especulativos se prueba la duración eterna del carácter por la duración eterna del sacerdocio de Cristo y por la inmortalidad del alma; S.th. III 63, 5.

Capítulo tercero

LA INSTITUCIÓN Y NÚMERO DE LOS SACRAMENTOS

§ 6. LA INSTITUCIÓN DE LOS SACRAMENTOS POR CRISTO

De la noción de sacramento como signo eficaz de la gracia se sigue que únicamente Dios, autor de toda gracia, puede ser la causa principal en la institución de un sacramento. La criatura no puede instituirlo sino como causa instrumental (o ministerial). El poder que corresponde a Dios con respecto a los sacramentos recibe el nombre de *potestas auctoritatis;* y el que corresponde a la criatura, *potestas ministerii.* Cristo, como Dios, posee la «potestas auctoritatis» y, como hombre, la «potestas ministerii». Esta última es denominada «potestas ministerii principalis» *o potestas excellentiae,* a causa de la unión hipostática de la naturaleza humana con la persona divina del Logos ; cf. S.th. III 64, 3 y 4.

1. Institución por Cristo

Todos los sacramentos del Nuevo Testamento fueron instituidos por Jesucristo (de fe).

El concilio de Trento se pronunció contra los reformadores, que consideraban la mayor parte de los sacramentos como invención de los hombres, e hizo la siguiente declaración :

«Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta», a. s.; Dz 844.

Se opone también al dogma católico la teoría de los modernistas según la cual los sacramentos no proceden del Cristo histórico, sino que fueron introducidos por los apóstoles y sus sucesores ante la necesidad psicológica de poseer formas exteriores de culto que se refirieran a determinados hechos de la vida de Jesús ; Dz 2039 s.

El intento de los modernos «historiadores de la religión» por explicar los sacramentos como imitaciones de los misterios paganos es una construcción infundada. Es imposible probar que los ritos esenciales se deriven de los misterios del culto pagano. En ceremonias de importancia secundaria se advierte un influjo limitado del ambiente pagano sobre el cristianismo naciente. Varias semejanzas en cuanto a las ideas y expresiones religiosas se explican por la disposición hacia la religión que siente la naturaleza humana — algo común a todos los hombres — y se explican también por la adaptación psicológica a las circunstancias de la época.

2. Institución inmediata

Cristo instituyó directa y personalmente todos los sacramentos (sent. cierta).

Que Cristo instituyera directamente los sacramentos significa que El determinó el efecto específico de la gracia sacramental en cada uno de ellos, y que ordenó un signo externo correspondiente para simbolizar y producir ese efecto de la gracia. Cristo hubiera instituido de manera mediata los sacramentos si hubiera dejado a los apóstoles y sus sucesores el encargo de determinar el efecto de la gracia sacramental y su correspondiente signo externo. Algunos teólogos escolásticos (Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Maestro Rolando, Buenaventura) sostuvieron la opinión de que los sacramentos de la confirmación y la extremaunción fueron instituidos por los apóstoles movidos por el Espíritu Santo. San Alberto Magno, SANTO TOMÁS DE AQUINO (S.th. III 64, 2) y Escoto enseñan que Cristo instituyó directamente todos los sacramentos.

La Sagrada Escritura da testimonio de que Cristo instituyó directamente los sacramentos del bautismo, la eucaristía y el orden. Los demás sacramentos existían ya en tiempo de los apóstoles, como sabemos por testimonio de la Sagrada Escritura. Los apóstoles no se atribuyen a sí mismos derecho alguno para instituirlos, sino que se consideran como «ministros y administradores de los misterios de Dios» (1 Cor *4, 1) ; cf.* 1 Cor 3, *5.*

Los padres no parecen saber nada sobre la institución de sacramento alguno por los apóstoles o la Iglesia. SAN AMBROSIO dice refiriéndose a la eucaristía: ¿Quién es el autor de los sagrados misterios [sacramentos], sino el Señor Jesús? Del cielo han venido estos sagrados misterios» *(De sacr. rv* 4, 13); cf. SAN AGUSTÍN, *In loh.,* tr. 5, 7.

Se prueba especulativamente la institución inmediata de los sacramentos por Cristo si consideramos que los sacramentos, lo mismo que las verdades de fe, pertenecen a los fundamentos de la religión instituida por Cristo. La analogía nos permite esperar que Cristo, así como anunció personalmente y confió a su Iglesia la sustancia de las verdades inmutables de la fe; de la misma manera instituiría personalmente y entregaría a su Iglesia la administración de los sacramentos inmutables. La inmediata institución de los sacramentos por Cristo salvaguarda la unidad de la Iglesia ; cf. S.th. II 164, 2 ad 3; 64, 4 ad 1.

3. La sustancia de los sacramentos

Cristo ha fijado la sustancia de los sacramentos. La Iglesia no tiene derecho para cambiarla (sent. cierta).

La verdad de que Cristo instituyera inmediatamente los sacramentos nos permite concluir que la sustancia de éstos está determinada y es inmutable para todos los tiempos. Cambiar la sustancia de alguno de ellos sería instituir un nuevo sacramento. El concilio de Trento enseña que la Iglesia ha tenido desde siempre el poder de introducir cambios en la administración de los sacramentos, pero «sin alterar su sustancia» («salva illorum substantia»). La Iglesia jamás pretendió tener el derecho de cambiar la sustancia de los sacramentos ; Dz 931 ; *cf.* Dz *570m, 2147a,* 2301, n. 1.

Se discute si Cristo instituyó en especial *(in specie) o* en general *(in genere)* la materia *y* la forma de los sacramentos, es decir, si Él determinó la naturaleza específica del signo sacramental o si solamente dio, en general, la idea del sacramento, dejando a su Iglesia que precisara la materia y la forma. Esta última manera de institución deja un amplio margen a la cooperación de la Iglesia y se aproxima a la teoría de la institución mediata. La declaración del concilio de Trento que presentamos anteriormente (Dz 931) habla más bien en favor de la institución específica, pues la expresión «sustancia de los sacramentos» significa, según su sentido obvio, la sustancia concreta, es decir, la materia y la forma; aunque tales palabras no excluyen, desde luego, la institución genérica. Con respecto al bautismo **y a** la eucaristía, hallamos en la Escritura testimonios claros de su institución específica; pero no ocurre así con respecto a los demás sacramentos. Debemos excluir que Cristo hubiera determinado en concreto *(in individuo)* el signo sacramental, es decir, todos los pormenores del rito (v.g., la inmersión o infusión tratándose del bautismo, el texto de la forma). La forma sacramental no fue regulada por Cristo en cuanto a su texto, sino únicamente en cuanto a su sentido.

4. Ritos accidentales

Hay que distinguir entre los ritos esenciales de los sacramentos, que se basan en la institución divina, y aquellas otras oraciones, ceremonias y ritos accidentales que con el correr del tiempo fueron introduciéndose por la costumbre o por una prescripción eclesiástica positiva, y que tienen la finalidad de presentar simbólicamente el efecto de la gracia sacramental, dar idea de la dignidad y sublimidad de los sacramentos, satisfacer el ansia natural del hombre (que es un ser sensitivo-racional) por poseer formas exteriores de culto y prepararle a la recepción de la gracia; cf. Dz 856, 931, 943, 946.

§ 7. EL NÚMERO DE LOS SACRAMENTOS

Hay siete sacramentos de la Nueva Alianza (de fe).

Contra los reformadores, que después de muchas vacilaciones terminaron por no admitir más que dos

sacramentos : el bautismo y la cena del Señor, declaró el concilio de Trento que no existen ni más ni menos que siete sacramentos, a saber : el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la unción de los enfermos, el orden y el matrimonio : «Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis... esse plura ve] pauciora quam septem», a. s.; Dz 844.

La Sagrada Escritura menciona incidentalmente los siete sacramentos, pero no enuncia todavía formalmente su número de siete. Tampoco entre los padres se halla expresión formal de este número. Tal enunciación formal presupone ya un concepto de sacramento muy desarrollado. Por eso, no aparece antes de mediados del siglo xII. Los primeros en hablar de este número son el Maestro Simón, las *Sententiae divinitatis* de la escuela de Gilberto de Poitiers, Pedro Lombardo y el Maestro Rolando (Alejandro III).

Tres son los argumentos que podemos presentar en favor del número septenario de los sacramentos :

1. Argumento teológico

La existencia de los siete sacramentos es considerada como verdad de fe en toda la Iglesia desde mediados del siglo xii. Primeramente la encontramos como convicción científica de los teólogos, y después la vemos confirmada en el siglo xiii por el magisterio de la Iglesia. Los concilios unionistas de Lyón (1274) y Florencia (1438-1445) enseñan expresamente el número de siete; I)z 465, 695; cf. Dz 424, 665 ss. Como Cristo sigue viviendo en la Iglesia (Mt 28, 20) y el Espíritu Santo la dirige en su labor docente (Ioh 14, 26), la Iglesia universal no puede padecer errores en la fe. Por eso, la fe de la Iglesia universal constituye para los creyentes un criterio suficiente para conocer el carácter revelado de una doctrina.

2. Prueba de prescripción

No es posible probar que alguno de los siete sacramentos fuera instituido en una época cualquiera por algún concilio, algún Papa u obispo o alguna comunidad cristiana. Las definiciones emanadas de los concilios, las enseñanzas de los padres y teólogos suponen que la existencia de cada

uno de los sacramentos es algo que se remonta a muy antigua tradición.

De ello podemos inferir que los siete sacramentos existieron desde un principio en la Iglesia; cf. SAN AGUSTÍN, *De baptismo* Iv 24, 31: «Lo que toda la Iglesia pro fesa y no ha sido instituido por los concilios, sino que siempre se ha mantenido como tal, eso creemos con toda razón que ha sido transmitido por la autoridad apostólica.»

3. Argumento histórico

Podemos aducir el testimonio de la Iglesia ortodoxa griega, que en el siglo ix, siendo patriarca Focio, se separó temporalmente de la Iglesia católica, haciéndolo de manera definitiva en el siglo xi (1054) bajo el patriarcado de Miguel Cerulario. Esta Iglesia disidente está de acuerdo con la Iglesia católica en el número de los sacramentos, y así lo atestiguan sus libros litúrgicos, sus declaraciones en los concilios unionistas de Lyón (Dz 465) y Florencia (Dz 695), las respuestas que dio a las proposiciones de unión por parte de los protestantes en el siglo xvi y sus profesiones de fe oficiales. La expresión formal de ser siete el número de los sacramentos fue tomada sin reparo de la Iglesia católica de Occidente en el siglo XIII, pues respondía a las convicciones de la fe profesada en la Iglesia ortodoxa griega.

Martín Crusius *y* Jacobo .Andreae, teólogos protestantes *y* profesores de Tubinga, enviaron al patriarca Jeremías II de Constantinopla una versión griega de la *Confesión de Augsburgo* para que sirviera de fundamento a las conversaciones en torno a la unión con los protestantes. El citado patriarca, en su primera reunión (1576), les contestó refutando sus doctrinas con palabras tomadas de SIMEÓN DE TESALÓNICA *(De sacramentis* 33) : «Los misterios o sacramentos existentes en la misma Iglesia católica de los cristianos ortodoxos, son siete, a saber : el bautismo, la unción con el Myron divino, la sagrada comunión, la ordenación, el matrimonio, la penitencia y los santos óleos. Pues siete son los dones de gracia del Espíritu divino, como dice Isaías, y siete son también los misterios de la Iglesia, que son operados por el Espíritu» (c. 7). Refiriéndose expresamente a esta declaración, la *Confesiio orthodoxa* (I 98) del metropolita Pedro Mogilas de Kiev (1643) enumera

también siete sacramentos. La confesión del patriarca DOSITEO DE JERUSALÉN (1672) se opone a la confesión del patriarca Cirilo Lucaris de Constantinopla, de ideas calvinistas y que no admitía más que dos sacramentos : el bautismo y la cena ; y proclama expresamente, recalcándolo bien, que son siete el número de los sacramentos : «En la Iglesia no poseemos un número mayor ni menor de sacramentos ; pues cualquier otro número que difiera de siete es engendro de desvaríos heréticos» *(Decr.* 15). .

Las sectas de los nestorianos y los monofisitas, desgajadas de la Iglesia durante el siglo v, profesan también que es siete el número de los sacramentos. Mientras que los nestorianos difieren algún tanto de la Iglesia católica en la enunciación de los sacramentos, los monofisitas concuerdan completamente con ella. El teólogo nestoriano Ebedjesu (t 1318) enumera los siete sacramentos que siguen a continuación : sacerdocio, bautismo, óleo de unción, eucaristía, remisión de los pecados, sagrado fermento (= fermento **para** preparar el pan de las hostias) y el signo de la cruz. El catecismo del obispo monofisita sirio llamado Severio Barsaum (1930), enseña : «Los sacramentos de la Iglesia son : el bautismo, el Myron, la eucaristía, la penitencia, el orden sacerdotal, la unción de los enfermos y el matrimonio.»

Prueba especulativa

La conveniencia de que sean siete los sacramentos se infiere por analogía de la vida sobrenatural del alma con la vida natural del cuerpo: por el bautismo se engendra la vida sobrenatural, por la confirmación llega a su madurez, por la eucaristía recibe alimento, por la penitencia y la extremaunción se cura de la enfermedad del pecado y de las debilidades que éste deja en el alma; por medio de los dos sacramentos sociales del orden y el matrimonio es regida la sociedad eclesiástica y se conserva y acrecienta tanto en su cuerpo como en su espíritu ; cf. S.th. Iii 65, 1; SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* Iv 3; Dz 695.

§ 8. NECESIDAD DE LOS SACRAMENTOS

Necesario es lo que no puede no ser (S.th. 182; 1: «Necesse est quod non potest non esse»), bien sea en virtud de un principio intrínseco (v.g., la existencia de Dios) o en virtud de un principio extrínseco. Este último puede ser una causa final o una causa eficiente. La necesidad que impone la causa final («necessitas finis») consiste en que no se puede alcanzar un determinado fin sin un determinado medio (v.g., no se puede conservar el cuerpo humano sin proporcionarle alimento) o, cuando menos, no se puede alcanzar fácilmente (v.g., para realizar un viaje es mucho mejor utilizar un medio de locomoción). La necesidad que impone la causa eficiente fuerza a realizar una determinada acción («necessitas coactionis»). En sentido amplio, suele darse también el nombre de necesidad a un alto grado de conveniencia («necessitas convenientiae o congruentiae») ; S.th. I 82, 1.

1. Por parte de Dios

*Dios puede también comunicar la gracia sin los sacramentos (*sent. cierta).

Dios, por su omnipotencia y libertad, puede comunicar la gracia de manera puramente espiritual. Por eso, no tenía Él necesidad ineludible de instituir sacramentos ; S.th. III 76, 6 ad 1 : ««virtus divina non est alligata sacramentis». Pero, considerando la naturaleza sensitivo-racional del hombre, tal institución era muy conveniente («necessitas convenientiae o congruentiae»). La naturaleza de la Iglesia como sociedad visible exige igualmente signos religiosos visibles («notae quaedam et symbola, quibus fideles internoscerentur» ; *Cat. Rom.* II 1, 9, 4). Los sacramentos son también muy apropiados para fomentar las virtudes cristianas (fomentan la humildad, haciéndonos depender de elementos sensibles, la fe y la confianza, dándonos una prenda sensible de la vida futura, y la caridad, porque nos vinculan a todos en un mismo cuerpo· místico) ; cf. S.th. III 61, 1; S.c.G., Iv 56; *Cat. Rom.* LI 1, 9.

2. Por parte del hombre

Los sacramentos del Nuevo Testamento son necesarios al hombre para alcanzar la salvación (de fe).

Como Cristo instituyó los sacramentos y ha vinculado a ellos la comunicación de la gracia, tenernos necesidad de los mismos (necesidad de medio) para conseguir la salvación, aunque no todos los sacramentos sean necesarios para cada persona. La recepción efectiva puede sustituirse en caso de peligro por el deseo de recibir el sacramento («votum sacramenti» ; necesidad hipotética).

El concilio de Trento se pronunció contra los reformadores -- que, por su doctrina de la sola fe, atenuaban la necesidad de recibir los sacramentos para salvarse — haciendo la siguiente declaración : «Si quin dixerit, sacramenta novae Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis autem eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint», a. s.; Dz 847. En la edad media impugnaron los cátaros la necesidad de los sacramentos.

Los sacramentos son medios instituidos por Dios para la consecución de la salvación eterna. Tres de ellos, según la economía ordinaria de la redención, son tan necesarios que sin ellos no es posible alcanzar la salvación. Estos tres sacramentos son, para los individuos: el bautismo y, si se ha cometido pecado grave, la penitencia; para la colectividad: el sacramento del orden. Los demás sacramentos son necesarios por cuanto, sin ellos, no es tan fácil conseguir la salvación; pues la confirmación es la consumación del bautismo, la extremaunción la consumación de la penitencia, el matrimonio la base para la conservación de la sociedad eclesiástica y la eucaristía la meta de todos los sacramentos; cf. S.th. rii 65, 3 y 4.

Capítulo cuarto

EL MINISTRO Y EL SUJETO DE LOS SACRAMENTOS

§ 9. EL MINISTRO DE LOS SACRAMENTOS

1. **La persona del ministro**

a) Ministro primario y secundario

a') El ministro primario de los sacramentos es el Dios-Hombre Jesucristo (sent. cierta).

Pío xii enseña en la encíclica *Mystici Corporis* (1943) : «Cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo, El es quien produce el efecto interior en las almas» ; «Por la misión jurídica con la que el divino Redentor envió a los apóstoles al mundo, corno Él mismo había sido enviado por el Padre (cf. Ioh 17, 18; 20, 21), El es quien por la Iglesia bautiza, enseña, gobierna, desata, liga, ofrece y sacrifica».

San Pablo dice que es Cristo quien purifica a los bautizandos mediante el lavado del agua (Eph 5, 26). El ministro humano es tan sólo servidor y representante de Cristo; 1 Cor 4, 1: «Es preciso que los hombres nos consideren como servidores de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» ; 2 Cor 5, 20 : «Somos embajadores de Cristo.»

SAN AGUSTÍN comenta a propósito de Ioh 1, 33 («Ése es el que bautiza en el Espíritu Santo»): «Si bautiza Pedro, Al [Cristo] es quien bautiza; si bautiza Pablo, Al es quien bautiza; si bautiza Judas, Al es quien bautiza» *(In Ioh.,* tr. 6, 7).

b') El ministro secundario de los sacramentos es el hombre en estado de peregrinación «in statu viae» (sent. común).

Prescindiendo de los sacramentos del bautismo y el matrimonio, para la administración válida de los demás es necesario poseer **poder** sacerdotal o episcopal recibido por ordenación. El concilio de Trento, contra la doctrina reformista sobre el sacerdocio universal de todos los fieles, declaró : «Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem», a. s.; Dz 853. Como el ministro humano obra en representación de Cristo («in persona Christi» ; 2 Cor 2, 10), necesita un poder especial conferido por Cristo o por la Iglesia de Cristo.

El ministro del sacramento ha de ser distinto del sujeto que lo recibe, *si* exceptuamos el caso de la eucaristía. Inocencio iii declaró que el bautismo de uno mismo era inválido, pero hizo aprecio de él como expresión **enérgica** de la fe en el

sacramento y del deseo de recibirlo («Votum sacramenti») ; Dz 413.

b) Independencia de la ortodoxia y del estado de gracia del ministro

*La validez y eficacia de los sacramentos no dependen de la orto**doxia ni** del estado de gracia del ministro.*

Por lo que al estado de gracia se refiere, la tesis es de fe; por lo que concierne a la ortodoxia, es de fe tratándose del bautismo (Dz 860), y sentencia próxima a la fe tratándose de los demás sacramentos; cf. CIC 2372.

El concilio de Trento se pronunció contra los donatistas, valden**ses,** fraticelos, wiclifitas y husitas haciendo la siguiente declaración : «Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum», a. s.; Dz 855 ; cf. Dz 424, 488, 584, 672.

En la disputa sobre la rebautización de los herejes, el papa Esteban i **(256),** argumentando sobre la tradición, decidió, contra la opinión de Cipria), obispo de Cartago, y Firmiliano, obispo de Cesarea, que el bautismo administrado por Ios herejes es válido; Dz 46: «Por consiguiente, si algunos vinieren a vosotros procedentes de alguna herejía, no se haga ninguna innovación, sino lo que es tradicional, a saber : que se les imponga la mano para penitencia» («nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut ma**nus** illis imponatur in poenitentiam»). El error de los donatistas, que enseñaban que **para** administrar válidamente los sacramentos era necesaria no solamente la ortodoxia, sino también estar libre de todo pecado grave, fue refutado por Optato de Milevi y, sobre todo, por San Agustín, Ios cuales se fundaron en que Cristo es el ministro primario de los sacramentos.

La prueba teológica por razones internas la tenemos en la tesis de la eficiencia «ex opere operato» de los sacramentos, así como también en la consideración de que el ministro humano en los mismos no es sino causa instrumental con respecto a Cristo, que es el ministro primario. Como el instrumento obra por virtud de la causa principal, por lo mismo la eficiencia del sacramento no

dependerá de la situación subjetiva del que lo administra. Si de ella dependiera, tendríamos una fuente de continua incertidumbre e intranquilidad; cf. S.th. tu 64, 5.

c) Dignidad del ministro

Como servidor y representante de Cristo, el ministro está obligado en conciencia. a administrar los sacramentos dignamente, es decir, en estado· de gracia ; cf. Ex 19, 22 ; Lev 19, 2 ; 21, 6. Es sacrilegio administrar un sacramento en estado de pecado mortal. Se exceptúa la administración del bautismo en peligro de muerte, porque el ministro del bautismo de necesidad no obra como ministro oficial de la Iglesia, sino que es uno que corre en auxilio de una persona que se halla en peligro. El *Catecismo Romano (*II 1, *20,* 2) hace la siguiente exhortación : «Lo santo — no cesaremos de encarecerlo — hay que tratarlo con santidad y respeto» ; cf. S.th. iii 64, 6.

2. La acción del ministro

a.) Para administrar válidamente los sacramentos es necesario que el ministro realice como conviene los signos sacramentales (de fe).

Ello significa que debe emplear la materia y forma sustanciales del Sacramento, uniéndolas ambas en un único signo sacramental ; Dz 695.

b) El ministro ha de tener, además, la intención de hacer, cuando menos, lo que hace la Iglesia (de fe).

El concilio de Trento, contra los reformadores, que negaban fuera necesarie la intención del que administra los sacramentos, porque éstos no tendrían más que un valor subjetivo y psicológico, declaró : «Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia», a. s.; Dz 854; cf. Dz 424, 672, 695, 752.

La expresión «intendere facere quod facit Ecclesia» (pretender hacer lo que hace la Iglesia) es corriente desde finales del siglo xii y comienzos del xiii (Prepositino, Gaufrido de Poitiers, Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller).

a') Necesidad de la intención

Los padres no hacen expresamente comentarios sobre la necesidad de la intención para administrar los sacramentos. Consideran que ésta se incluye ya en la debida realización de la acción sacramental. El papa Cornelio (251-253) declaró la consagración episcopal de Novaciano como (imposición de las manos aparente y nula», es decir, como inválida, evidentemente por falta de la intención necesaria por parte del ministro (EusEBio, *H. eccl. vi* 43, 9). En la época patrística reinaba alguna incertidumbre sobre la validez del bautismo que se efectúa en broma o por juego. SAN AGUSTÍN no se atrevió a dar ninguna solución categórica *(De bapt.* VII **53, 102).** El problema lo aclaró por vez primera la escolástica primitiva, sobre todo Huco oEt SAN VÍCTOR *(De sácr.* II 6, 13).

Se deduce que es necesaria la intención, por las siguientes razones:

Como el ministro humano es servidor y representante de Cristo (1 Cor 4, 1; 2 Cor 5, 20), está obligado a someter y adecuar su voluntad a la voluntad de Cristo, que es quien le ha confiado el encargo de administrar el sacramento. Cristo sigue viendo y obrando en su Iglesia. Por eso basta la intención de hacer lo que hace la Iglesia.

El ministro humano es un ser dotado de razón y libertad. Por eso, el acto de administrar los sacramentos ha de ser un «acto humano», es decir, una acción que procede del entendimiento y de la libre voluntad. HUGO DE SAN VÍCTOR, que es el primero en acentuar la necesidad de la intención, enseña : «rationale esse oportet opus ministeriorum Dei» *(De sacr.* II 6, 13).

El signo sacramental es ambiguo e indiferente de por sí para diversos usos. Por la intención del ministro se convierte en significativo y ordenado al efecto sacramental; cf. S.th. ni 64, 8.

b') Cualidad de la intención

Por lo que respecta a la faceta *subjetiva,* el ideal es la intención actual, es decir, aquella intención de la voluntad que precede y acompaña toda la ceremonia; pero notemos

que tal intención no es necesaria. Basta la intención virtual, es decir, la que se concibe antes de la ceremonia y que durante el transcurso de ésta subsiste virtualmente (SANTO TOMÁS la llama intención habitual ; S.th. iii 64, 8 ad 3). Es insuficiente la intención habitual, es decir, aquella que se concibe antes de la ceremonia y no se retira, pero **que** durante la ceremonia no existe de manera actual ni siquiera virtual, y por lo mismo no tiene influencia sobre ella.

Por lo que respecta a la faceta *objetiva,* basta la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Por eso no es necesario que el ministro tenga la intención de lograr los efectos del sacramento que pretende lograr la Iglesia, v.g., la remisión de los pecados. No es necesario tampoco que tenga intención de realizar un rito específicamente católico. Basta el propósito de efectuar una ceremonia religiosa corriente entre los cristianos.

c') *Insuficiencia de la intención meramente externa*

Según la opinión hoy casi general de los teólogos, para la administración válida de los sacramentos se requiere la intención interna, es decir, una intención tal que no solamente tenga por objeto la realización externa de la ceremonia sacramental, sino también su significación interna. Es insuficiente la intención meramente externa que consideraron como suficiente numerosos teólogos de la escolástica primitiva (v. g., Roberto Pulo, Rolando) y más tarde Ambrosio Catarino, O. P. (t 1533), y muchos teólogos de los siglos xvll/xviu (v.g., Serry). Tiene por objeto esta intención meramente externa el realizar con seriedad y en las debidas circunstancias la ceremonia religiosa, pero dejando a un lado su significación religiosa interna. Como es natural, tal intención no responde al deber de hacer lo que hace la Iglesia, ni al papel del ministro como servidor de Cristo, ni a la finalidad del signo sacramental, que en sí es ambiguo y recibe su determinación de la intención interna; ni está de acuerdo tampoco con las declaraciones del magisterio; cf. Dz 424: «fidelis intentio». El papa Alejandro vor condenó en 1690 la siguiente proposición : «Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : non intendo, quod facit Ecclesia» ; Dz 1318; cf. Dz 672, 695, 902.

Esta intención interna que se requiere puede ser especial y refleja o general y directa, según que en particular o en general se pretenda la significación religiosa interna de la ceremonia sacramental, y se haga esto con reflexión o sin ella sobre el fin y los efectos del sacramento.

§ 10. EL SUJETO DE LOS SACRAMENTOS

1. La persona del que los recibe

El sacramento solamente puede ser recibido de manera válida por una persona que se halle en estado de peregrinación («in statu viae») (sent. común).

Como el sacramento comunica la gracia espiritual de manera sensible, sólo un ser sensitivo-racional, cual es el hombre que vive sobre la tierra, puede ser sujeto apropiado para su recepción. Los muertos no pueden recibir sacramentos. Los sínodos de Hipona (393) y Cartago (397) prohiben que se bautice y dé la comunión a los muertos.

2. Condiciones para la recepción válida

a) Prescindiendo del sacramento de la penitencia, no se requiere para la validez de los sacramentos, por parte del que los recibe, ni ortodoxia ni disposición moral (sent. común).

El sacramento de la penitencia constituye una excepción, porque los actos morales del penitente (según opinión general) son, en cuanto cuasi-materia, un elemento esencial del signo sacramental.

En la controversia con los donatistas, los defensores de la doctrina católica aseguraron que la validez de los sacramentos es independiente de la ortodoxia y dignidad moral no sólo del que los administra, sino también del que los recibe. SAN AGUSTÍN enseña: «La pureza del bautismo es totalmente independiente de la limpieza o inmundicia tanto del que lo administra como del que lo recibe» *(Contra litt. Petiliani u* 35, 82).

La prueba interna de la tesis radica en que los sacramentos no reciben su virtud santificadora ni del que los recibe ni del que los administra, sino de Dios, autor de toda gracia; cf. S.th. III 68, 8.

b) Para la validez del sacramento se requiere por parte del que lo recibe, si tiene uso de razón, la intención de recibirlo (sent. cierta).

Según doctrina del concilio de Trento, la justificación de las personas que han llegado al uso de la razón (por gozar del ejercicio del entendimiento y la libre voluntad) tiene lugar por medio de la voluntaria aceptación de la gracia («per voluntariam susceptionem gratiae et donorum») ; Dz 799. El sacramento que se recibe sin intención o contra la propia voluntad es, por tanto, inválido. El papa Inocencio III declaró que el bautismo obligado era inválido ; Dz 411.

La necesidad de tener intención de recibir un sacramento no se funda, como la de administrarlo, en la naturaleza del signo sacramental, sino únicamente en la libre voluntad del hombre. Es conveniente a la sabiduría de Dios el tener en consideración la libertad del hombre y hacer depender la salvación del que ha llegado al uso de la razón de su propia decisión. El niño, que no tiene todavía uso de razón, recibe la gracia sacramental sin su consentimiento. El papa Inocencio III declaró (1201) a propósito del bautismo de los niños : «El pecado original, que se contrae sin consentimiento, se perdona también sin consentimiento, en virtud del sacramento» ; Dz 410.

Cualidad de la intención

Como el papel que desempeña el que recibe el sacramento es puramente receptivo, basta ordinariamente, desde el punto de vista subjetivo, la intención habitual, y en caso de necesidad (pérdida del conocimiento, perturbación mental) el sacramento puede ser administrado si existen razones fundadas para admitir que el sujeto, antes de sobrevenir el caso de necesidad, tenía al menos el deseo implícito de recibir el sacramento (intención interpretativa). En el matrimonio se requiere intención virtual, porque los contrayentes no son meros receptores, sino, al mismo tiempo, ministros del sacramento; y lo mismo se diga, probablemente, del orden sagrado, por las graves

obligaciones que de él se derivan. En cuanto a la faceta objetiva, basta la intención de recibir lo que administra la Iglesia.

3. Condiciones para recibir dignamente los sacramentos

Para recibir digna o fructuosamente los sacramentos, se requiere disposición moral en todo aquel que ha llegado al ***uso*** *de razón* (de fe).

Tal disposición consiste en apartar de sí los estorbos para recibir la gracia ; Dz 849: «non ponentibus obicem». En los sacramentos de muertos, lo que impide la gracia es la incredulidad y la falta de penitencia; y la disposición requerida consiste en la fe y el arrepentimiento (atrición). En los sacramentos de vivos, lo que impide la gracia es el estado de pecado mortal, y la disposición requerida consiste en el estado de gracia. Para recibir dignamente la eucaristía, exige la Iglesia que se reciba previamente el sacramento de la penitencia siempre que hubiera precedido pecado mortal ; Dz 880, 893 ; CIC 807, 856.

4. Reviviscencia de las sacramentos

El sacramento recibido válida pero indignamente confiere el *sacramentum* — el bautismo, la confirmación y el orden confieren también el carácter («res et sacramentunr») —, pero no la *res o virtus sacramenta,* es decir, la gracia («sacramentum informe»).

Los sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden reviven, después de removerse la indisposición moral, si fueron recibidos válida pero indignamente. Quiere esto decir que el efecto de la gracia sacramental tiene lugar con posterioridad al momento de la recepción del sacramento (sent. común).

La razón para que se verifique la reviviscencia de los sacramentos se funda, por una parte, en la misericordia de Dios y, por otra, en la absoluta imposibilidad de repetir esos sacramentos.

Muchos teólogos, considerando la misericordia de Dios, suponen también la reviviscencia de los sacramentos de la extremaunción y el matrimonio, pues también estos dos sacramentos son relativamente no reiterables. El sacramento de la penitencia no puede revivir, porque en él significa lo mismo recibirlo indigna que inválidamente. En la eucaristía es improbable la reviviscencia, porque este sacramento es fácil volver a recibirlo.

1.a reviviscencia del bautismo la enseñó ya SAN AGUSTÍN; cf. *De baptismo* r 12, 18: «Lo que ya antes se había dado [a saber: el bautismo], comienza a ser eficiente para la salvación cuando la impenitencia se ha cambiado por verdadera penitencia» ; cf. S.th. iii 69, 10.

Capítulo quinto

LOS SACRAMENTOS PRECRISTIANOS Y LOS SACRAMENTALES

§ 11. LOS SACRAMENTOS PRECRISTIANOS

1. La existencia de sacramentos precristianos

a) Estado de justicia original

La mayor parte de los teólogos admiten, con Santo Tomás de Aquino, que antes del pecado original no había en el Paraíso signos sensibles instituidos por Dios para comunicar la gracia (sacramentos en sentido amplio). Como el hombre, en el estado de justicia original, estaba libre de pecado, no tenía necesidad de medios saludables contra el mismo. Como las potencias superiores del hombre tenían dominio sobre las inferiores, no era conveniente que el alma espiritual fuera perfeccionada por elementos materiales. Varios teólogos, citando a San Agustín en su favor, consideran cono sacramentos el árbol de la vida (Gen 2, 9) y el matrimonio entre Adán y Eva en el Paraíso. Según SANTO TomÁS, ese matrimonio del Paraíso no era medio de producir la gracia, sino institución de la naturaleza («officium naturae»); cf. S.th. trt 61, 2.

b) Estado de ley natural

Basándose en la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, los teólogos suponen generalmente, con SAN AGUSTÍN *(C. Iu!. v* 11, 45) y SANTO TOMÁS (S.th. III 70, 4 ad 2), que durante el tiempo que va desde el pecado original hasta Abraham existió para el mundo gentílico el llamado *sacramentum naturae,* por el cual los niños que no habían llegado al uso de razón se libraban del pecado original. Este sacramento de la naturaleza consistía en un acto de fe en el futuro Redentor que, en nombre del niño, realizaban sus padres u otras personas, y que probablemente tenía significación sensible por el empleo de algún signo externo correspondiente (oración, bendición).

Para el tiempo que va desde Abraham hasta Moisés, la circuncisión (Gen 17, 10 ss) constituía para los israelitas varones el medio ordinario de purificarse del pecado original. Inocencio III enseña, de acuerdo con la teología escolástica : «El pecado original se perdonaba por el misterio de la circuncisión, y así se evitaba el peligro de condenación» ; Dz 410. La teología escolástica sigue en este punto a SAN AGUSTÍN *(De nuptiis et concup.* II 11, 24) *y a* SAN GREGORIO MAGNO *(Moralia* Iv, praef. 3). Los padres más antiguos consideran únicamente la circuncisión como signo de alianza y figura del bautismo, pero no como medio para alcanzar la salvación (así San Justino, San Ireneo, Tertuliano) ; S.th. 61, 3; us 70, 4.

c) Estado de ley mosaica

Durante el tiempo de la ley mosaica, opinan generalmente los padres y teólogos que existían otros sacramentos además de la circuncisión, que era figura del bautismo (Col 2, 11). Tales serían, v.g., el cordero pascual y las oblaciones como figuras de la eucaristía, las purificaciones y lavatorios como figuras del sacramento de la penitencia, y los ritos de consagración como figuras del sacramento del orden ; cf. S.th. s Is 102, 5.

2. Eficacia de los sacramentos precristianos

a) Los sacramentos del Antiguo Testamento no producían la gracia «ex opere operato», sino tan sólo una pureza externa y legal (sent. cierta).

El *Decretum pro Armeniis* (1439) enseña, siguiendo a Santo Tomás : «Illa (sc. sacramenta antiquae Legis) non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant» ; Dz 695; cf. 845.

San Pablo denomina las instituciones cultuales del Antiguo Testamento como «débiles y pobres elementos» («infirma et egena elementa» ; Gal 4, 9), **y** afirma que no eran capaces de conferir la pureza interior de la conciencia, sino únicamente una pureza exterior y legal; Hebr 9, 9: «En él [en el primer Tabernáculo = en el Antiguo Testamento] se ofrecían oblaciones y sacrificios que no eran eficaces para hacer perfecto en la conciencia al que ministraba» ; 9, 13: «La sangre de los machos cabríos y los toros, y la aspersión de la ceniza de la vaca, santifican a los inmundos y les dan la limpieza de la carne.»

b) Así como todo el Antiguo Testamento era «un pedagogo para llevarnos a Cristo» (Gal 3, 24), así también todos los sacramentos de la Antigua Alianza son tipos que nos indican los bienes futuros de la época mesiánica (Hebr 10, 1: «umbram habens lex futurorum bonorum») y constituían, por tanto, una confesión de fe en el futuro Redentor. Como, con la cooperación de gracias actuales, despertaban en todo aquel que los recibía la conciencia de sus pecados y la fe en el futuro Redentor, servían para disponer a recibir la gracia santificante y producían la santificación interior «ex opere operantis».

c) La circuncisión efectuada en niños que no tenían uso de razón no producía la santificación interna «ex opere operato» como el bautismo, ni tampoco «ex opere operantis» de alguno que hiciera las veces del que recibía ese sacramento, sino únicamente «quasi ex opere operato». La circuncisión, como confesión objetiva de la fe en el futuro Redentor, era ocasión para que Dios concediera ordinariamente la gracia de santificación; cf. S.th. su 70, 4: «En la circuncisión no se conferia la gracia por virtud de la misma circuncisión, sino por virtud de la fe en la pasión de Cristo, de la cual era símbolo esta ceremonia.»

§ 12. Los SACRAMENTALES

1. Noción de sacramental

«Los sacramentales son cosas o acciones que emplea la Iglesia a imitación de los sacramentos para obtener de Dios, mediante su intercesión (de la Iglesia), determinados efectos de índole especialmente espiritual» ; CIC 1144.

HUGO DE SAN VÍCTOR llama a los sacramentales «sacramentos menores» («sacramenta minora») para distinguirlos de los sacramentos mayores o principales («sacramenta in quibus principaliter salus constat»); *De sacr. i 9, 7;* II 9, I SS. PEDRO LOMBARDO es el primero en adoptar la denominación de «sacramentales» *(Sent. sv* 6, 7).

Se consideran como sacramentales : *a)* las ceremonias empleadas en la administración de los sacramentos ; *b)* las ceremonias religiosas independientes : exorcismos, bendiciones y consagraciones; *c)* el uso religioso de objetos bendecidos y consagrados, *y d)* estos mismos objetos bendecidos y consagrados (sacramentales permanentes).

2. Diferencia entre los sacramentales y los sacramentos

a) Institución

Los sacramentales no fueron instituidos, de ley ordinaria, por Cristo, sino por la Iglesia. La potestad de la Iglesia para instituir sacramentales se funda en el ejemplo de Cristo y los Apóstoles (cf. 1 Cor 11, 34) y en la misión de la Iglesia, que consiste en administrar dignamente los tesoros de gracia que Cristo le legara (cf. 1 Cor 4, 1) y fomentar la salud sobrenatural de los fieles ; Dz 856, 931, 943; CIC 1145.

b) Eficiencia

Los sacramentales no obran «ex opere operato». Pero su eficiencia no descansa tampoco en la mera disposición subjetiva del que hace uso de ellos, sino principalmente en la intercesión de la Iglesia, la cual, como esposa santa e inmaculada de Cristo, posee una particular eficacia

intercesora (Eph 5, 25 ss). Si consideramos bien la índole del «opus operantis Ecclesiae», podremos afirmar que los sacramentales obran «quasi ex opere operato». Las bendiciones constitutivas, que consagran de manera permanente para el servicio de Dios a una cosa o persona, producen infaliblemente su efecto, mientras que en todos los demás sacramentales la influencia impetratoria de la Iglesia no produce su efecto infaliblemente.

c) Efectos

Los sacramentales no confieren inmediatamente la gracia santificante, sino que únicamente disponen para recibirla. Los efectos particulares de los distintos sacramentales son diversos según el fin peculiar de cada uno. Las bendiciones constitutivas confieren una santidad objetiva a las personas y cosas consagradas al servicio de Dios. Las bendiciones invocativas confieren bienes de orden temporal, gracias actuales, y, moviéndonos a realizar actos de penitencia y amor a Dios, nos consiguen la remisión de los pecados veniales y las penas temporales merecidas por los pecados (S.th. III 87, 3). Los exorcismos nos protegen contra las vejaciones de los malos espíritus; cf. S.th. III 65, 1 ad 6.

Sección segunda

TRATADO SOBRE LOS SACRAMENTOS EN PARTICULAR

§ 1. EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

1. NOCIÓN Y SACRAMENTALIDAD DEL BAUTISMO

1. Noción

El bautismo es el sacramento por el cual el hombre renace espiritualmente mediante la ablución con agua y la invocación de las tres divinas personas. El *Catecismo Romano,* siguiendo las expresiones de Ioh 3, 5, Tit 3, 5 y Eph 5, 26, da la siguiente definición de este sacramento :

«Baptismum esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo» (II 2, 5).

2. Sacramentalidad del bautismo

El bautismo es un verdadero sacramento instituido por Jesucristo (de fe; Dz 844).

El racionalismo moderno niega que Cristo haya instituido el bautismo. Según Harnack, el bautismo cristiano, que remitía los pecados, se habría derivado por evolución del bautismo de penitencia de Juan. R. Reitzenstein intentó mostrar que el bautismo cristiano era imitación del bautismo de los mandeos, antigua secta gnóstica de bautizantes. Probablemente ocurrió lo contrario: que el bautismo mandeico sufrió la influencia del bautismo cristiano.

El papa Pío x condenó la doctrina de los modernistas, los cuales enseñaban que la comunidad cristiana introdujo la necesidad de bautizarse tomando del judaísmo el rito bautismal, como símbolo externo de la recepción en la comunidad cristiana, y vinculando a este rito la obligación de llevar vida cristiana; Dz 2042.

Prueba

a) El bautismo aparece ya, en figura, en el Antiguo Testamento. Fueron figuras del bautismo, según doctrina de los apóstoles y los padres, aquel moverse del Espíritu de Dios sobre las aguas (cf. la consagración del agua bautismal), el diluvio (1 Petr 3, 20 s), la circuncisión (Co] 2, 11 s), el paso del mar Rojo (1 Cor 10, 2), el paso del Jordán *(Ios* 3, 14 ss) y las siete veces que tuvo que bañarse en el Jordán el sirio Naamán (4 Reg 5, 14). En Ez 36, 25, hallamos una predicción formal del bautismo : «Esparciré sobre vosotros agua limpia y seréis limpiados de todas vuestras inmundicias, y de todos vuestros ídolos os limpiaré» ; cf. Is 1, 16 ss ; 4, 4; Zach 13, 1.

El bautismo de Juan fue una preparación inmediata del bautismo de Cristo (Mt 3, 11) ; aquel bautismo debía mover a los pecadores a penitencia, obrando así («ex opere operantis») la remisión de los pecados. El concilio de Trento declaró expresamente, contra los reformadores, que el

bautismo de Juan no tenía la misma eficacia que el bautismo de Cristo; Dz 857; cf. S.th. In 38, *3: 'baplismus Ioannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam praeparabat* (el bautismo de Juan no confería la gracia, sino únicamente preparaba para ella).

b) Cristo mismo hizo que Juan le bautizara en el Jordán (Mt 3, 13 ss) y dio a sus discípulos **el** encargo de administrar el bautismo (Ioh 4, 2), explicó a Nicodemo la esencia y necesidad del bautismo (Ioh 3, 3 y 5) y antes de subir al cielo ordenó a sus apóstoles que bautizaran a todas las gentes (Mt 28, 19) ; Ioh 3, 5 : «El que no nacuere [Vg: renaciere] del agua y del Espíritu [Vg: del EspíSanto] no puede entrar en el reino de Dios» ; Mt 28, 18 s :«Me sido dado todo poder en el cielo y en la tierra ; id, pues, enseñad todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Mijo y del Espíritu Santo»; cf. Mc 16, 15 : «Id por todo el mundo y predicad el. Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere *se* condenará».

La autenticidad de Mt 28, 19, está garantizada por el testimonio de todos los manuscritos *y* todas las antiguas versiones. En la *Didakhé, c. 7,* se cita dos veces este mismo pasaje.

Las pruebas clásicas de Escritura — Ioh 3, 5, y Mt 28, 19 — nos permiten verificar en ellas todas las notas esenciales del bautismo del Nuevo Testamento. El bautismo aparece como un signo externo de la gracia que consiste en la ablución con agua y la invocación de las tres divinas personas, produce la gracia interior (a saber, la regeneración) y fue instituido por Cristo para todos los tiempos.

c) Los apóstoles cumplieron, con respecto a la Iglesia primitiva, **el** mandato que Cristo les diera de bautizar a todas las gentes ; Act 2, 8y41;8,12s;8,36ss;9,18;10,47s;16,15y33;18,8;19,5; 1 Cor 1, 14 ss. Los más antiguos documentos eclesiásticos, como la *Didakhé (c. 7),* la *Epístola de Bernabé (11,* 11), el *Pastor* de HERMAS *(Sim.* ix 16) y SAN JusTINO MÁRTIR *(Apol.* i 61,), dan testimonio *de* la no interrumpida tradición apostólica. La más antigua monografía sobre el bautismo se debe a Tertuliano (sobre el 200).

3. Momento en que fue instituido el bautismo

Las noticias que nos proporciona la Sagrada Escritura no nos permiten fijar con exactitud cuál fue el momento de la institución del bautismo. Los pareceres de los teólogos no están de acuerdo a este respecto. Unos suponen que el bautismo quedó instituido al hacerse Jesús bautizar en el Jordán (PEDRO LOMBARDO, *.Sent.* Iv 3, 5; SANTO TOMÁS, S.th. III 66, 2; *Cat. Rom.* u 2, 20) ; otros creen que en la conversación que el Señor man**tuvo** con Nicodemo (Pedro Abelardo; cf. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, [A']*P. 77), y* otros, en fin, opinan que el momento de la institución tuvo lugar cuando el Señor promulgó su mandato de bautizar a todas las gentes, poco antes de su ascensión a los cielos (HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacr.* II 6, 4; Mag. Rolando). Las dos primeras sentencias parten del supuesto probable de que el bautismo practicado por los discípulos de Jesús *(loh* 4, 2) era ya el bautismo sacramental cristiano. Contra la primera sentencia, tenemos ante todo el silencio de la Sagrada Escritura; y contra la segunda, las circunstancias externas en que Jesús habló de la necesidad del bautismo para salvarse. El punto esencial del argumento escriturístico en favor de la institución del bautismo lo tenemos en Mt 28, 19; pero notemos que este mandato de bautizar a todas las gentes no excluye que la institución de este sacramento hubiera tenido lugar con anterioridad.

SAN BUENAVENTURA *(Com, in loh., c. 3, n.* 19) procura armonizar las distintas opiniones de la siguiente manera: El bautismo fue instituido, en cuanto a su materia *(materialiter),* cuando Cristo se hizo bautizar; en cuanto a su forma *(formaliter),* cuando el Señor resucitó y nos dio la fórmula (Mt 28, 19); en cuanto a su efecto *(efective),* cuando Jesús padeció, pues por la pasión de Cristo recibe el bautismo toda su virtud; y en cuanto a su fin *(finaliter),* cuando predijo su necesidad *y* sus ventajas (Ioh 3, 5).

§ 2. EL SIGNO EXTERNO DEL BAUTISMO

1. La materia

a) Materia remota

La materia remota del sacramento del bautismo es el agua verdadera y natural (de fe).

El concilio de Trento se opuso a la doctrina de Lutero, que en caso de necesidad. juzgaba lícito emplear cualquier líquido apto para realizar una ablución ; a este propósito hizo el citado concilio la siguiente declaración : «Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi...», a. s.; Dz 858; cf. Dz 696, 412, 447; CIC *737,* § *1.*

Se habla de una supuesta declaración del papa Esteban II (754) según la cual sería válido el bautismo administrado con vino en caso de necesidad ; pero tal declaración es de muy dudosa autenticidad y, en todo caso, no representa una definición ex cathedra sobre esta materia.

I,a Sagrada Escritura y la tradición conocen sólo el agua como materia del bautismo; Ioh 3, 5: «renacido del agua» ; Act 8, 36: «Aquí hay agua ; ,.:qué impide que sea bautizado?»; cf. Act 10, 47; Eph 5, 26; Hebr 10, 22.

.La *Didakhé* nos ofrece uno de los testimonios más antiguos de la tradición. Veamos el c. 7: «Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo con agua viva [= corriente]. Si no tienes agua viva, bautiza con otra claso de agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con agua caliente. Si no tuvieras ninguna de las dos [en cantidad suficiente], entonces derrama tres veces agua sobre la cabeza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» ; cf. *Epístola de Bernabé 11,* 11: SAN JusTINO, *Apol.* 61; TERTULIANO, *De bapt.* 1; S.th. III 66, 3.

Para administrar lícitamente el bautismo solemne está estrictamente prescrito el empleo de agua consagrada; CIC 757. SAN CIPRIANO nos da *ya* testimonio de la consagración del agua bautismal *(Ep. 70,* 1).

b) Materia próxima

La materia próxima del sacramento del bautismo es la ablución del cuerpo realizada por el contacto físico del agua (sent. cierta).

La ablución puede realizarse de tres maneras : por inmersión (sumergiéndose en la piscina bautismal), por infusión (derramando agua), o por aspersión (rociando con agua). Contra la Iglesia ortodoxa griega, que antes no reconocía la validez del bautismo de infusión (que es el empleado generalmente en la Iglesia de Occidente), y que todavía tiene la costumbre de volver a bautizar a los occidentales que pasan a su fe, declaró el concilio de Trento : «Si quis dixerit, in Ecclesia Romana... non ese veram de baptismi sacramento doctrinam», a. s.; Dz 859; cf. Dz 435; CIC 758.

En la antigüedad cristiana y en la edad media hasta el siglo xIII, se administraba generalmente el bautismo bajo la forma de inmersión, haciendo que el bautizando se sumergiera tres veces en la piscina (TERTULIANO, *De cor. mil. 3).* También se reconocía como válido el bautismo de infusión, como vemos por testimonio de la *Didakhé (c.* 7) y de SAN CIPRIANO *(Ep.* 69, 12), el cual aprueba la práctica del bautismo clínico (= bautismo de enfermos); cf. S.th. III 66, 7.

Los padres interpretan la triple inmersión como símbolo de las tres divinas personas (TERTULIANO, *Adv. Prax. 26;* Dz 229) y de la permanencia del cuerpo del Señor durante tres días en el sepulcro (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst. 2, 4).* En la iglesia española, durante los siglos VI y vli, se practicaba (con autorización del papa SAN GREGORIO MAGNO, *E p.* i 43) una sola inmersión, para simbolizar la consustancialidad de las tres divinas personas, contra la herejía de Arrio.

2. La forma

La forma del bautismo son las palabras del que lo administra, las cuales acompañan y determinan la ablución.

Para que la forma sea válida es necesario invocar a las tres divinas personas, y — según doctrina de la mayor parte de *los* teólogos — es necesario expresar la acción presente de bautizar.

El *Decretum pro Armeniis* enseña : *«Si* exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cunl Sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum» ; Dz 696. La iglesia

latina bautiza con la siguiente fórmula : «N. *Ego* te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». La fórmula bautismal de la iglesia griega es de este tenor.

a) La invocación de la Trinidad

La forma trinitaria del bautismo se funda bíblicamente en Mt *28,* 19. En la literatura patrística más antigua dan testimonio de ella la *Didakhé (c. 7),* SAN JUSTINO *(Apol.* I 61), SAN IRENEO *(Adv. haer.* III 17, 1; *Epideixis 3 y 7) y* TERTULIANO *(De bapt. 13).*

En la Sagrada Escritura se nos habla de un bautismo «en el nombre de Jesucristo» (Act 2, 38; 8, 12 [Vgl ; 10, 48) o «en el nombre del Señor Jesús» (Act 8, 16; 19, 5) o «en Cristo Jesús» (Rom 6, 3), es decir, «en Cristo» (Gal 3, 27). Pero, contra lo que opinó la teología escolástica, tales expresiones tal vez no deban entenderse en el sentido de que se usara en tales casos la invocación a Jesucristo en lugar de la invocación a la Santísima Trinidad. Muy probablemente lo que se pretende significar es el bautismo administrado por encargo de Cristo y con el poder que Él otorgara, es decir, el bautismo instituido por Cristo, por contraposición al bautismo de Juan o al bautismo proselitista judío. Que estas expresiones no se refieren a ninguna fórmula bautismal con la invocación a Jesucristo lo sugiere, además, la alternancia de las denominaciones. Según la *Didakhé 9,* 5, el bautismo «en el nombre del Señor» se refiere al bautismo trinitario instituido por el Señor, como resulta evidente por las instrucciones que se nos dan en el c. 7. También Act *19,* 2-5, nos sugiere que el bautismo «en el nombre del Señor Jesús» encerraba la mención del Espíritu Santo.

El magisterio de la Iglesia no ha dado ninguna definición en este problema. El papa Nicolás i, citando en su favor a SAN AMBROSIO *(De Spiritu* S. 13, 42), afirmó (866) la validez del bautismo administrado «en el nombre de Cristo», es decir, bajo la invocación de Cristo; Dz 335; cf. Dz 229.

Santo Tomás sostiene la opinión de que los apóstoles, en virtud de una particular revelación de Cristo, bautizaban bajo la invocación del nombre de «Cristo» (no del nombre de «Jesús»). Pero en la época postapostólica juzga que es inválido el bautismo administrado bajo la invocación de Cristo, a no ser que un privilegio especial de Dios permita

esta excepción. La razón en que se funda el santo doctor es la positiva ordenación de Cristo, claramente testimoniada en Mt 28, 19; S.th. iii 66, 6.

b) La expresión de la acción de bautizar

Fundándose en una decisión del papa Alejandro III (1159-81), en la condena de una proposición del teólogo belga F. Farvacques por Alejandro vIII *(1690) y* en la declaración del *Decretum pro Armeniis (1439),* se requiere, para la validez del bautismo, que se designe la acción presente de bautizar usando las palabras : *(Ego) te baptizo;* Dz *398,* 1317, 696.

No obstante, muchos teólogos de la escolástica primitiva (v.g., Hugo de San Víctor, Esteban de Tournai) sostuvieron la validez del bautismo administrado con la omisión de las palabras citadas. Santo Tomás y la mayor parte de los teólogos del apogeo de la escolástica declararon que tal bautismo era inválido basándose en los decretales de Alejandro III; cf. S.th. ni 66, 5 ad 2. Pero existe una dificultad muy seria contra esta última opinión, y es el hecho histórico, atestiguado por TERTULIANO *(De cor. mil. 3; Adv. Prax. 26; De bapt. 2,* 1), HIPÓLITO DE Ron *(Traditio Apost.),* SAN AmBROSio *(De sacr.* II 7, 20), el *Sacramentario Gelasiano,* etc., de que en la época paleocristiana el bautismo se administraba de la siguiente manera : el ministro, siguiendo el símbolo apostólico, hacía al bautizando tres veces la pregunta de si creía las verdades que en él se contenían, y a cada confesión de fe por parte del bautizando le sumergía en la piscina bautismal. No tenía lugar en toda esta ceremonia ninguna expresión formal de la acción de bautizar, bastaba la intención del que administraba el sacramento. Si tenemos en cuenta la gran difusión que alcanzó esta forma de bautizar, difícilmente podremos considerar la expresión de la acción de bautizar como pertinente a la esencia misma de la fórmula sacramental. Será más acertado considerar esa expresión como una condición fijada por la Iglesia para la administración válida o lícita del sacramento.

§ 3. Los EFECTOS DEL BAUTISMO

1. La justificación

El bautismo confiere la gracia de justificación (de fe).

Puesto que la justificación consiste, según su faceta negativa, en la remisión de los pecados *y,* según su faceta positiva, en la santificación *y* renovación del hombre interior (Dz 799), el bautismo, si se recibe con las debidas disposiciones (fe, arrepentimiento), obra:

a. La remisión del pecado original y (en los adultos) de todos los cados personales, sean mortales o veniales.
b. La santificación interna, infundiendo la gracia santificante, con la cual siempre van vinculados los hábitos infusos de las virtudes y dones del Espíritu Santo. Al recibir la gracia santificante, el justo adquiere también el título para recibir las gracias actuales necesarias para cumplir los deberes que impone el bautismo.

El concilio de Trento hizo la siguiente declaración en su decreto sobre el pecado original : «Si alguno negare que por la gracia de nuestro Señor Jesucristo conferida en el bautismo se perdona el reato de la culpa original, o se atreviere a afirmar que no se quita todo aquello que tiene en sí el verdadero y propio carácter de pecado... ese tal, a. s.» ; Dz 792 ; cf. Dz 696, 742, 895.

Según testimonio de la Sagrada Escritura, el bautismo tiene la virtud tanto de borrar los pecados como de producir la santidad interna ; Act 2, 38: «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» ; 1 Cor 6, 11 : «Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» ; cf. Act 22, 16 ; Ron 6, 3 ss; Tit 3, 5; Ioh 3, 5; 1 Ioh 3, 9 ; 5, 18.

La tradición, desde un principio, atribuye estos mismos efectos al sacramento del bautismo. El autor de la *Epístola de Bernabé* nos dice: «Descendemos a las aguas llenos de pecados e inmundicias y salimos de ellas llevando en nuestro corazón el fruto del temor, y en nuestro espíritu el de la esperanza en Jesús» (11, 11); cf. *Pastor* de HERMAS,

.Sim. IX 16; SAN JUSTINO, *Apol.* I 61; TERTULIANO, *De bapt.* 1, 1; SAN CIPRIANO, *Ad Donatum* 4.

2. Remisión de las penas debidas por el pecado

***El bautismo produce la remisión de todas las penas debidas por el pecado, tanto las eternas como las temporales* (de fe).**

El concilio de Trento enseña que en todos aquellos que han renacido por las aguas del bautismo no queda nada abominable a Dios ni que pueda impedirles la entrada en el cielo. «In renatis nihil odit Deus... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur» ; Dz 792 ; cf. Dz 696. Se supone, naturalmente, que el que recibe el bautismo aborrece internamente todos sus pecados, incluso los veniales. La remisión de todas las penas debidas por el pecado es doctrina que se halla indicada en los escritos paulinos cuando nos dice el Apóstol que por el bautismo muere y es sepultado el hombre viejo y resucita un hombre nuevo (Rom 6, 3 ss).

Los padres enseñan unánimemente esta doctrina. TERTULIANO dice: «Después que se ha quitado la culpa, se quita también la pena» *(De bapt. 5).* SAN AGUSTÍN enseña que el bautizado que partiera de esta vida inmediatamente después de recibir el bautismo entraría inmediatamente en el cielo *(De pecatorum meritis et remissione* II 28, 46).

Los males que subsisten después del bautismo, como la concupiscencia desordenada, el sufrimiento y la muerte *(poenalitates),* no tienen ya para el bautizado el carácter de castigo, sino que son medio de prueba y purificación (Dz 792: *ad agonem) y* de una mayor asimilación con Cristo. Cuando llegue el tiempo de la resurrección desaparecerán en los justos todos esos males gracias a la virtud del sacramento del bautismo; cf. S.th. rii 69, 3.

3. El carácter bautismal

El bautismo recibido válidamente (aunque sea de manera indigna) imprime en el alma del que lo recibe una marca

espiritual indeleble, d carácter bautismal; y por eso este sacramento no se puede repetir (de fe; Dz 852, 867).

Como el carácter sacramental representa una semejanza con el Sumo Sacerdote Jesucristo y una participación de su sacerdocio («signum configurativum»), el bautizado queda incorporado al cuerpo místico de Cristo, a la Iglesia, por ese carácter bautismal. De la unidad del cuerpo místico de Cristo se sigue que todo aquel que recibe válidamente el bautismo (aunque sea bautizado fuera de la Iglesia católica) se convierte en miembro de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, fundada por Cristo, caso de que no se una al mismo tiempo y voluntariamente a una comunidad herética o cismática. Todo bautizado está sometido a la potestad de jurisdicción de la Iglesia.

El carácter bautismal establece una distinción entre los bautizados y los no bautizados, distinción invisible al ojo corporal, pero que será perceptible a la mirada del espíritu en la vida futura («signum distinctivum»). El bautizado recibe, en virtud del carácter bautismal, la facultad y el derecho de participar pasivamente en el sacerdocio de Cristo, es decir, de recibir todos los demás sacramentos («sacramentorum ianua ac fundamentum» ; CIC 737, § 1) *y* todos los dones de gracia y verdad que Cristo confió a su Iglesia («signum dispositivttm»).

El carácter bautismal es una consagración del bautizado a Jesucristo e impone, por tanto, la obligación de llevar una vida cristiana, obligación de la que nadie ni nada le pueden dispensar («signum obligativum»).

§ 4. NECESIDAD DE RECIBIR EL BAUTISMO

1. Necesidad del bautismo para salvarse

El concilio de Trento se opuso a la doctrina de los reformadores, cuyo concepto de la justificación conduce a negar que el bautismo sea necesario para salvarse. «Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem», a. s. (si alguno dijere que el bautismo es cosa

libre, esto es, que su recepción no es necesaria para salvarse, sea anatema) Dz 861; cf. Dz 791.

Por lo que respecta al momento en que comienza la obligación de recibir el bautismo, declaró el mencionado concilio que, después de haberse promulgado el Evangelio, no puede tener lugar la justificación sin la recepción del bautismo o sin el deseo de recibirlo'; I)z 796. La necesidad de recibir el bautismo, según se colige de Ioh 3, 5 y Mc 16, 16, es necesidad de medio, y, según Mt 28, 19, necesidad de precepto tratándose de adultos.

Sin embargo, esa necesidad de. medio no es intrínseca, es decir, fundada en la naturaleza misma del sacramento, sino extrínseca, ya que el bautismo es medio indispensable para salvarse en virtud de una ordenación positiva de Dios. En determinadas circunstancias se puede prescindir de utilizar de hecho ese medio prescrito por Dios (necesidad hipotética).

En la tradición se suele acentuar mucho la necesidad de recibir el bautismo para salvarse, por consideración a Ioh 3, 5. TERTULIANO, refiriéndose a este texto, hace el siguiente comentario : «Está prescrito que sin el bautismo nadie puede alcanzar la salvación» *(De bapt. 12,* 1); *cf. Pastor* de HERMAS, *Sim.* IX 16.

2. Posibilidad de sustituir el bautismo sacramental

El bautismo de aguz se puede sustituir, en caso de necesidad, por el bautismo de deseo y el de sangre (sent. próxima a la fe).

a) El bautismo de deseo («baptismus flaminis sive Spiritus Sancti»)

El bautismo de deseo es el anhelo explícito o implícito de recibir el bautismo sacramental («Votum baptismi»), deseo que debe ir unido a la contrición perfecta.

El concilio de Trento enseña que la justificación del que ha contraído el pecado original no es posible «sin el baño de regeneración o sin el deseo de recibirlo» («sine lavacro regenerationis aut eius voto»); Dz 796; cf. Dz 847, 388, 413.

Según doctrina de la Sagrada Escritura, el amor perfecto tiene la virtud de justificar; Lc 7, 47: «Le son perdonados sus muchos pecados porque amó mucho» ; Ioh 14, 21 : «El que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él» ; Lc 23, 43: «Hoy estarás conmigo en el Paraíso».

Los principales testigos de la tradición son SAN AGUSTÍN y SAN AMBROSIO. Dice éste en su oración fúnebre por el emperador Valentiniano II, que habla muerto sin bautismo : «¿No iba él a poseer la gracia por la que suspiraba? ¿No iba a poseer lo que anhelaba? Seguramente por desearla la consiguió... A él le purificó su piadoso deseo» *(De obitu Valent.* 51 *y* 53).

SAN AGUSTÍN comenta : «Meditándolo una y otra vez, veo que no sólo el sufrir por el nombre de Cristo puede suplir la falta de bautismo, sino que también el tener fe y corazón converso («fidem conversionemque cordis») puede suplirlo si la brevedad del tiempo de que se dispone no permitiere recibirlo» *(De bapt.* **Iv** *22,* 29). En la escolástica primitiva, BERNARDO DE CLARAVAL *(Ep.* 77, c. 2, n. 6-9), HUGO DE SAN VÍCTOR *(De sacr.* II 6, 7) *y* la *Summa sententiarum (v* 5) defendieron contra Pedro Abelardo la posibilidad del bautismo de deseo ; cf. S.th. iii 68, 2.

El bautismo de deseo obra «ex opere operantis». Confiere la gracia de justificación, con la cual va unida la remisión del pecado original, de todos los pecados personales graves y de la pena eterna debida por el pecado.

Los pecados veniales y las penas temporales debidas por los pecados se perdonan según sea el grado de la disposición subjetiva. No queda impreso el carácter bautismal.

b) El bautismo de sangre («baptismus sanguinis»)

El bautismo de sangre es el martirio de una persona que no ha recibido el bautismo, es decir, el soportar pacientemente la muerte violenta, o los malos tratos que por su naturaleza acarrean la muerte, por haber confesado la fe cristiana o practicado la virtud cristiana.

Jesús mismo nos dio testimonio de la virtud justificativa del martirio; Mt 10, 32 : «A todo aquel que me confesare delante de los hombres yo también le confesaré delante de mi Padre que está en los cielos» ; Mt 10, 39 (16, 25) : «El que perdiere su vida por amor a mí la encontrará» ; Ioh 12, 25: «El que menospreciare su alma en ste mundo la conservará para la vida eterna».

Los padres consideran, desde un principio, la muerte del martirio como un sustitutivo del bautismo: TERTULIANO la llama «bautismo de sangre» («lavacrum sanguinis») y le atribuye el efecto de «sustituir el lavado bautismal, si no se ha recibido, y restaurar le que se hubiere perdido» *(De bapt.* 16). Según SAN CIPRIANO, l0S catecúmenos que sufren el martirio «reciben el bautismo de sangre, que es el más glorioso y elevado» *(Ep. 73,* 22); cf. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei xiii 7.*

Conforme al testimonio de la tradición y la liturgia católica (cf. la festividad de los Santos Inocentes), también los niños que no han llegado al uso de la razón pueden conseguir el bautismo de sangre; por consiguiente, el bautismo de sangre no obra tan sólo «ex opere operantis» (como el bautismo de deseo), sino también «quasi ex opere operato», ya que es una confesión objetiva.

Su efecto es conferir la gracia de justificación y, si la disposición es conveniente, la remisión de todos los pecados veniales y las penas temporales debidas por los pecados. Dice SAN AGUSTÍN: «ES una ofensa orar por un mártir ; lo que hay que hacer es encomendarse a sus oraciones» *(Sermo* 159, 1). El bautismo de sangre no confiere el carácter bautismal; cf. S.th. III *66,* 11 y 12.

§ 5. EL MINISTRO DEL BAUTISMO

1. **La persona del ministro**

El bautismo puede administrarlo válidamente cualquiera persona (de fe).

El concilio Iv de Letrán (1215) nos enseña que el bautismo, administrado rectamente por cualquiera en la forma que enseña la Iglesia, es provechoso para la salvación : «sacramentum baptismi... in forma Ecclesiae a quocumque rite collatum proficit ad salutem» ; Dz 430. El *Decretum pro Armeniis* (1439) nos da a este respecto una explicación más precisa : «El ministro de este sacramento es el sacerdote [sacerdos=obispo y presbítero], y a él le corresponde el oficio de bautizar. En caso de necesidad, no sólo pueden bautizar el sacerdote o el diácono, sino también un laico o una mujer, e incluso un pagano y un hereje, con tal de que lo haga en la forma que lo hace la Iglesia y que pretenda hacer lo que ella hace» ; Dz 696.

El mandato de bautizar que leemos en Mt 28, 19, va dirigido a los apóstoles y a sus sucesores, que son los obispos. Pero, según testimonio de la Sagrada Escritura, los apóstoles confiaron a otras personas el poder de bautizar ; cf. Act 10, 48: «[Pedro] mandó que los bautizasen en el nombre de Jesucristo» ; 1 Cor 1, 17: «No me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar.» Según Act 8, 38 (cf. 8, 12), el diácono Felipe administraba el bautismo.

En los primeros tiempos del cristianismo, se consideraba la administración del bautismo como privilegio del obispo. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA dice : «Sin el obispo no está permitido bautizar ni celebrar el ágape» *(.Smyrn. 8, 2).* Tertuliano cita como ministros ordinarios del bautismo, además del obispo y subordinados al mismo, a los sacerdotes y diáconos. En caso de necesidad, concede también a los laicos (bautizados), pero solamente a los varones, el derecho a administrar el bautismo; a las mujeres les niega tal derecho *(De bapt.* 17). Testimonios más recientes en favor de la licitud del bautismo administrado por laicos en caso de necesidad los tenemos en el sínodo de Elvira (can. *38;* Dz *52d),* en SAN JERÓNIMO *(Dial. c. Lucif. 9)* y en SAN AGUSTÍN *(Contra ep. Parm.* II *13, 29).* A propósito de la licitud del bautismo administrado por mujeres, no se hallan testimonios explícitos hasta la edad media (URBANO II, *Ep.* 271).

Defendió la validez del bautismo administrado por los herejes el papa Esteban i, quien invocó la tradición en contra de Cipriano, obispo de Cartago (Dz *46:* «nihil innovetur, nisi quod traditum est») ; y la defendió también San Agustín,

contra los donatistas. El concilio de Trento declaró dogma de fe esta **verdad;** Dz *860.*

A fines de la época patrística se impuso el reconocimiento de la validez del bautismo administrado por una persona que no estuviera bautizada. SAN AGUSTIN no se atrevió a decidir nada en esta cuestión *(Contra ep. Parm. u* 13, 30). El sínodo de Compiégne, en 757, y el papa Nicolás i (866) se decidieron por la validez del bautismo administrado por una persona no bautizada ; 'Dz 335.

La razón interna de que sea válido el bautismo administrado por cualquiera persona consiste en que este sacramento es necesario para salvarse; cf. S.th. iii 67, 3-5.

2. El rito de la administración

La administración del bautismo solemne está reservada a los miembros de la jerarquía. Ministros ordinarios del bautismo solemne son el obispo y el sacerdote; y el ministro extraordinario, el diácono (con permiso del ordinario o del párroco); CIC 738, §§ 1, 741. El Laico que administre el bautismo en caso de necesidad solamente puede realizar el rito sacramental necesario para la validez; CIC 759.

§ 6. EI, SUJETO DEL BAUTISMO

El bautismo puede ser recibido válidamente por cualquiera persona no bautizada que se halle en estado de peregrinación (de fe).

El bautismo 'por los muertos» de que se nos habla en 1 Cor 15, 29 («Qué lograrán los que se bautizan por los muertos? Si en ninguna manera los muertos resucitan, ¿a qué viene el bautizarse por ellos?»), no era un bautismo que se administrase a los muertos, sino que consistía tal vez en un bautismo recibido en supuesta representación (bautismo vicario) de personas que habían fallecido sin bautismo y para quienes trataba de conseguirse póstumamente la gracia bautismal; o tal vez fuera un bautismo o especie de ceremonia lavatoria por la cual se creyese poder interceder en favor de los difuntos, guardando analogía con aquella

oración intercesora que ofrecieron los judíos en favor de los difuntos de la que nos habla 2 Mac 12, 42 ss.

Basándose en estas palabras de San Pablo, algunas sectas cristianas de los primeros tiempos -- como los cerintianos y los marcionitas — practicaban el bautismo vicario en favor de los difuntos. Llegaron incluso estos herejes a administrar el bautismo a los mismos difuntos. Contra tales prácticas intervinieron los sínodos de Hipona (393) y Cartago (397).

1. Los adultos

En los que han llegado al uso de razón, se requiere la intención (al menos, habitual) de recibir el bautismo, para que éste se reciba válidamente ; Dz 411. Para recibirlo dignamente se requiere, además, la debida disposición interior, que debe consistir por lo menos en la fe y el arrepentimiento por los pecados cometidos ; Dz 798. La Sagrada Escritura exige expresamente, como preparación para recibir el bautismo, la fe (Mc 16, 16 : «El que creyere y fuere bautizado, se salvará» ; Mt 28, 19; Act 2, 41; 8, 12 s ; 8, 37) y el arrepentimiento por los pecados cometidos (Act 2, 38: «Arrepentíos y bautícese cada uno de vosotros» ; 3, 19). La preparación para el bautismo que se exigía en la antigüedad cristiana consistía en el aprendizaje de la doctrina cristiana y en las prácticas de penitencia.

2. Los que no han llegado al uso de razón

Es válido y lícito el bautismo de los niños que no tienen uso de razón (de fe).

El concilio de Trento condenó la práctica de los anabaptistas (= rebautizantes) que repetían el bautismo cuando el individuo llegaba al uso de razón ; y defendió el bautismo de los niños pequeños : «Si quis dixerit, parvulos... esse rebaptizandos aut praestare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae», a. s. ; Dz 869; cf. Dz 791.

Los reformadores conservaron el bautismo de los niños por influjo de la tradición cristiana, aunque tal bautismo es incompatible con su concepción de los sacramentos. Lutero

intentó resolver la dificultad suponiendo arbitrariamente que, en el momento del bautismo, Dios capacita a los párvulos de manera milagrosa para que realicen un acto de fe fiducial justificante.

Según la doctrina católica puede faltar la fe, porque ella no es causa de la justificación, sino únicamente un acto dispositivo; lo mismo se diga de otros actos dispositivos que pueden igualmente faltar. La fe del párvulo es sustituida, según doctrina de San Agustín y la escolástica, por la fe de la Iglesia; S.th. in 68, 9 ad 2.

Recientemente, un teólogo protestante — K. Barth— ha presentado objeciones de tipo exegético e ideológico contra la práctica de bautizar a los párvulos, exigiendo que se corrija ese contrasentido que se verifica dentro del protestantismo y se sustituya el actual bautismo de los niños por otro aceptado con responsabilidad por parte del bautizando.

La Sagrada Escritura no nos permite probar con plena certeza, pero sí con suma probabilidad, el hecho del bautismo de los párvulos. Cuando San Pablo (1 Cor 1, 16) y los Hechos de los Apóstoles (16, 15 y 33; 18, 8; cf. 11, 14) nos hablan repetidas veces del bautismo de una «casa» (= familia) entera, debemos entender que en la palabra «casa» están comprendidos también los hijos pequeños que pudiera haber, y eso con tanto mayor razón cuanto que la circuncisión — que fue sustituida por el bautismo cristiano (Col 2, 11 : «la circuncisión de Cristo») — y el bautismo de los prosélitos en el judaísmo tardío se practicaban también en los párvulos. Según Act 2, 38 s, el don del Espíritu Santo que se recibe por el bautismo no solamente se prometió a los oyentes de Pedro, sino también a sus hijos. Por éstos se pueden entender, naturalmente, en un sentido amplio, todos los descendientes de aquellos que estaban oyendo al apóstol. La posibilidad de que los párvulos reciban válidamente el bautismo se funda en la eficacia objetiva de los sacramentos y se justifica por la universal voluntad salvífica de Dios (1 Tim 2, 4), que se exiende también sobre los niños que no han llegado al uso de razón (Mt 19, 14), y por la necesidad del bautismo para alcanzar la salvación (Ioh 3, 5).

El texto de 1 Cor 7, 14 no puede considerarse como contrario al bautismo de los niños. El hecho de que San Pablo llame «santos» a los hijos de matrimonios mixtos no permite concluir que esos niños no tengan necesidad de recibir el bautismo, como tampoco se atrevería nadie a concluir, por el hecho de que el cónyuge no cristiano «se santifique» por el cónyuge cristiano, que aquél, al convertirse al cristianismo, no necesitara recibir el bautismo. La tradición cristiana no sabe nada de miembros de la Iglesia no bautizados. El concepto de «santo», según lo emplea San Pablo en el citado pasaje, debe entenderse en el sentido amplio de la objetiva consagración a Dios, la cual contiene en sí el no ser impuro en el sentido de la pureza ritual.

Del *Martyrium Polycarpi* (9, 3: «Ochenta y seis años ha que le sirvo») se deduce que Policarpo recibió el bautismo hacia el año 70, en edad infantil. Aparece claro en la *Apología* 1.ª de SAN JUSTINO (15, 6) que los hombres y mujeres de sesenta y setenta años que en ella se mencionan, y «que desde su infancia eran discípulos de Cristo», se bautizaron siendo niños hacia los años 85 al 95. Un testimonio directo de la práctica eclesiástica de bautizar a los niños lo hallamos en SAN IRENEO *(Adv. haer.* II 22, 4), TERTULIANO *(De bapt.* 18), SAN HIPÓLITO DE ROMA *(Traditio Apostolica),* ORÍGENES *(In Lev. hm. 8, 3; Contra. in Rom 5,* 9) y SAN CIPRIANO *(Ep.* 64, 2) y en los epitafios paleocristianos del siglo III. Orígenes funda la práctica de bautizar a los niños en la universalidad del pecado original y afirma que tal costumbre procede de los apóstoles. Un sínodo cartaginés presidido por Cipriano (251 ó 253) desaprobó el que se dilatase el bautismo de los recién nacidos hasta ocho días después de su nacimiento, y dio como razón que «a ninguno de los nacidos se le puede negar la gracia y la misericordia de Dios». Desde el siglo Iv va apareciendo, sobre todo en Oriente, la costumbre de dilatar el bautismo hasta la edad madura o, incluso, el _fin de la vida. SAN GREGORIO NACIANCENO recomienda como regla general la edad de tres años *(Or.* 40, 28). Las controversias contra los pelagianos hicieron que se adquiriera un conocimiento más claro del pecado original y de la necesidad de recibir el bautismo para salvarse, lo cual sirvió para extender notablemente la práctica de bautizar a los niños pequeños.

La validez del bautismo de los niños nos permite concluir que los párvulos bautizados son plenamente miembros de la Iglesia y, al llegar al uso de razón, están obligados a cumplir las promesas del bautismo que pronunciaron por boca de los padrinos de su bautismo. El concilio de Trento rechazó la doctrina de Erasmo de Rotterdam según la cual los niños, al llegar al uso de razón, tenían que decidir libremente si aceptaban o no los compromisos del bautismo ; Dz 870. Por ordenación positiva de Dios, toda persona está destinada a incorporarse por medio del bautismo a la Iglesia de Cristo, a fin de alcanzar su último fin sobrenatural. La obligación de creer y llevar una vida cristiana que se deriva de la recepción del bautismo la tienen que aceptar sobre sí todos los hombres por amor a su salvación eterna.

II. EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

§ 1. NOCIÓN Y SACRAMENTALIDAD DE LA CONFIRMACIÓN

1. Noción

La confirmación es un sacramento por el cual el bautizado es colmado del Espíritu Santo por la imposición de manos, la unción y la oración, para que se consolide interiormente en su vida sobrenatural y confiese exteriormente con valentía la fe en Jesucristo.

SANTO ToMÁs la define como sacramento de la plenitud de gracia y como «sacramento por el cual se concede a los bautizados la fortaleza del espíritu»; S.th. tu 72, 1 ad 2; S.c.G. rv, 60.

2. Sacramentalidad de la confirmación

La confirmación es verdadero y propio sacramento (de fe).

El concilio de Trento hizo la siguiente declaración, contra los reformadores que rechazaban la confirmación como carente de fundamento bíblico : «Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum», a. s.; Dz 871.

Según la *Apoloqia Confessionis* de MELANCHTHON (art. 13, 6), la confirmación es un rito transmitido por los padres innecesario para la salvación, porque no tiene en su favor el mandato de Dios. Según la historia racionalistica de los dogmas (Harnack), la confirmación surgió al desligarse y cobrar vida autónoma algunas ceremonias simbólicas que primitivamente acompañaban la administración del bautismo. Pío x condenó la tesis modernista según la cual el bautismo y la confirmación no se habían distinguido en la Iglesia primitiva como dos sacramentos diversos ; Dz 2044.

a) Prueba de Escritura

La Sagrada Escritura sólo nos ofrece pruebas indirectas de que Cristo constituyera el sacramento de la confirmación. Después de que los profetas del Antiguo Testamento habían predicho que cl Espíritu de Dias se derramaría sobre toda la redondez de la tierra como señal de que era venida la época mesiánica (cf. Ioel 2, 28 s [M 3, 1 s] = Act 2, 17 s ; Is 44, 3-5; Ez 39, 29), Jesús prometió a sus apóstoles (Ioh 14, 16 s y 26; 16, 7 ss ; Lc 24, 49; Act 1, 5) y a todos los fieles futuros (Ioh 7, 38 s) que enviaría sobre ellos el Espíritu Santo. El día de Pentecostés cumplió su palabra con la comunidad cristiana primitiva ; Act 2, 4: «Quedaron todos llenos del Espíritu Santo ; y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según que el Espíritu Santo les movía a expresarse.»

En lo sucesivo, los apóstoles comunicaban el Espíritu Santo a los bautizados por medio del rito exterior de la imposición de manos. Act 8, 14 ss nos refiere : «Cuando los apóstoles, que estaban en Jerusalén, oyeron cómo había recibido Samaria la palabra de Dios, enviaron allá a Pedro y Juan, los cuales, bajando, oraron sobre ellos para que recibiesen el Espíritu Santo, pues aún no había venido sobre ninguno de ellos; sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo.» Según Act 19, 6, San Pablo comunicó el Espíritu Santo a unos doce discípulos de Éfeso, una vez que éstos hubieron recibido el bautismo : «E,

imponiéndoles Pablo las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo, y hablaban lenguas y profetizaban.» Según Hebr 6, 2, la imposición de manos, que hace descender al Espíritu Santo (v 4), pertenece, juntamente con el bautismo, a los fundamentos de la religión cristiana.

De los pasajes citados se desprende la sacramentalidad de la confirmación :

a') Los apóstoles efectuaban un rito sacramental consistente en la imposición de manos y la oración.

b?) El efecto de este rito externo era la comunicación del Espíritu Santo, principio de santificación interna. Según Act 8, 18, entre la imposición de manos y la comunión del Espíritu Santo existía verdadero nexo causal («per impositionem manus Apostolorum»).

c') Los apóstoles obraban por encargo de Cristo. Como Cristo prometió que comunicaría el Espíritu Santo a todos los fieles, es de suponer que también daría explicaciones precisas sobre el modo de comunicar el Espíritu Santo. La naturalidad con que los apóstoles (que se consideraban únicamente como ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios ; 1 Cor 4, 1) efectuaban el rito de la imposición de manos presupone una ordenación de Cristo a este respecto.

Santo Tomás enseña que Cristo instituyó el sacramento de la confirmación «non exhibendo, sed promittendo», es decir, que Él no administró este sacramento, sino que prometió para el futuro su administración, porque en la confirmación se otorga la plenitud del Espíritu Santo, la cual no entraba en los planes de Dios concederla antes de la resurrección y ascensión de Cristo a los cielos ; S.th. III *72,* 1 ad 1.

Algunos teólogos escolásticos, v.g., el Maestro Rolando y San Buenaventura, sostuvieron la opinión de que la confirmación haba sido instituida por los apóstoles, es decir, por el Espíritu Santo por medio de los apóstoles (institución divina mediata). ALEJANDRO DE HALES, es decir, la *Suma* que lleva su nombre, propone la sentencia de que el sacramento de la confirmación había sido instituido por inspiración del Espíritu Santo en un concilio de Meaux («in concilio meldensi»), pero en realidad no se refiere al

sacramento como tal, sino a la fijación definitiva del rito de su administración corriente en aquel tiempo. No niega que Cristo instituyera la imposición de manos, cuyo efecto era hacer descender el Espíritu Santo.

b) Prueba de tradición

Aunque la confirmación, en los primeros tiempos del cristianismo, estaba íntimamente unida con el bautismo, no obstante, aparece ya en los testimonios más antiguos de la tradición cristiana como un rito sacramental distinto del bautismo.

TERTULIANO considera el bautismo como preparación para recibir el Espíritu Santo : «No es que hayamos recibido en el agua al Espíritu Santo, sino que en el agua... nos purificamos y disponemos para recibirlo» *(De bapt. 6).* Después del bautismo tiene lugar una unción de todo el cuerpo **(unción** bautismal) y, después, la imposición de manos : «Al salir del baño bautismal, somos ungidos con unción sagrada» (c. *7) ;* «Después se imponen las manos, llamando e invitando al Espíritu Santo por medio de una bendición» («dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum» ; c. *8).* El efecto de este rito es la comunicación del Espíritu Santo. En su escrito *De carnis resurrectione 8,* TERTULIANO enumera los siguientes ritos de iniciación : bautismo, unción, signación (con la cruz), imposición de manos y recepción de la eucaristía.

SAN HIPÓLITO DE ROMA (+ *235)* menciona en su *Tradición Apostólica* los siguientes ritos de la confirmación: imposición de manos del obispo y oración, unción con óleo sagrado —hay que distinguir esta unción de la unción bautismal que efectúa el sacerdote después del bautismo--, y al mismo tiempo, imposición de manos mientras se recita una fórmula trinitaria de bendición, signación de la frente y beso de paz; cf. *In Dan. 1,* 16.

El papa Cornelio *(251-253)* reprocha a Novaciano el que, después de haber recibido el bautismo de aspersión en el lecho de enfermedad, y «habiendo salido de la enfermedad, no recibiera todo lo demás que generalmente hay que recibir en la Iglesia, así como tampoco la signación por el obispo». Tal signación hacía que se recibiese el Espíritu Santo. De

ahí la pregunta del papa Cornelio: «¿Cómo iba [Novaciano] a recibir el Espíritu Santo, si no había recibido este rito?» *(Ep. ad Fabium Ant.;* EUSEBlo, *H. eccl. vi 43,* 15).

SAN CIPRIANO (+ *258)* dice, refiriéndose a Act *8,* 14 ss : «Esto ocurre hoy también entre nosotros. A aquellos que han sido bautizados en la Iglesia se les conduce a los prepósitos de la Iglesia [= a los obispos], y por nuestra oración y nuestra imposición de manos reciben el Espíritu Santo y son consumados por el sello del Señor» *(Ep. 73, 9) ; cf. Ep.* 74, *5 y 7.*

Según el sínodo hispano de Elvira (hacia el *306),* todo aquel que haya sido bautizado por un laico en enfermedad grave o haya recibido el bautismo de un diácono tiene que presentarse al obispo «para que sea consumado por la imposición de manos» (can. *38 y 77) ;* Dz *52d-e.*

SAN CIRILO DE JERUSALÉN (t *386) (o su* sucesor Juan) dedica a la confirmación su tercera catequesis mistagógica, - que lleva el título : *Sobre la unción*. Otros testimonios los hallamos en SAN AMBROSIO *(De sacr. iii 2, 8-10; De myst. 7, 42),* SAN JERÓNIMO *(Dial. c. Luciferianos 8* s), INOCENCio I *(Sermo* 24, *6),* SAN AGUSTfN *(De Trinit. xv, 26,* 46; *In ep.* 1 *loh.,* tr. *6, 10),* SAN LEÓN MAGNO *(Servno 24, 6),* SEUDO-DIONISIO *(De eccl. hier.* 4, *3,* 11).

La escolástica prueba especulativamente la existencia del sacramento de la confirmación por la analogía que existe entre la vida natural del cuerpo y la vida sobrenatural del alma. Así como al nacimiento corporal le corresponde un sacramento de renacimiento espiritual, el bautismo, así también al crecimiento corporal le corresponde un sacramento de corroboración y robustecimiento de la vida sobrenatural, la confirmación ; S.th. III *72,* 1.

§ 2. EL SIGNO EXTERNO DE LA CONFIRMACIÓN

1. La materia

No existe ninguna definición del magisterio eclesiástico sobre la materia esencial del sacramento de la confirmación.

Las opiniones de los teólogos están divididas a este respecto:

A) Unos, invocando en su favor el testimonio de la Sagrada Escritura (Act 8, 17; 19, 6; Hebr 6, 2), sostienen que únicamente la imposición de manos es la materia esencial (Pedro Aureolo, Dionisio Petavio) ; cf. Dz 424.

B) Otros, invocando en su favor el *Decretum pro Armeniis* (Dz 697), las enseñanzas del concilio de Trento (Dz 872), el *Catecismo Romano* (l t 3, 7), la tradición de la Iglesia griega y la doctrina de SANTO ToMÁs (S. th. III *72, 2; De art. fidei et sacr. Eccl.),* declaran que únicamente la unción con el santo crisma es la materia esencial (Belarmino, Gregorio de Valencia, Guillermo Estio).

Contra esta última sentencia habla decididamente el testimonio de la Sagrada Escritura. El *Decretum pro Armeniis* no es una decisión infalible del magisterio eclesiástico. El concilio de Trento sólo pretende salir en favor de la unción con el santo crisma sin definir nada sobre la materia esencial del sacramento de la confirmación. Es verdad que en la tradición de la Iglesia griega aparece en primer plano la unción, pero con ella parece que primitivamente iba unida una imposición de manos (cf. Firmiliano de Cesarea, quien solamente menciona la imposición de manos como rito de la comunicación del Espíritu Santo: *Et'.* 75, 7 s y 18, en la colección epistolar de SAN CIPRIANO; SAN CIRILO DE JERUSAI.áN, Ca'. 16, 26; *Const. Apost.* II 32, 3; 111. 15, 3). De todos modos, se puede ver incluida la imposición de manos en el contacto físico que requiere la unción con el crisma. SANTO TOMÁS, en otros pasajes, presenta también la imposición de manos como elemento constitutivo del rito de la confirmación, y le atribuye el efecto de hacer descender al Espíritu Santo; cf. S. th. III 84, 4; S.c.G. Iv 60.

c) La mayor parte de los teólogos de la actualidad, de acuerdo con la práctica seguida en la Iglesia, consideran como materia esencial la unión de ambos elementos : la imposición de manos y la unción en la frente. Habla en favor de esta doctrina la *Professio fidei* de MIGUEL PALEÓLOGO (1274), que enumera la imposición de manos y la unción con el santo crisma como elementos del rito de la confirmacton : «aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum

impositionem episcopi conferunt chrismando renatos» ; Dz 465. De forma parecida se expresa el CIC 780. No obstante, nada se ha definido sobre la materia esencial de este sacramento.

La imposición de manos pertenece al signo sacramental, como se prueba por el clarísimo testimonio de la Sagrada Escritura y la tradición (Tertuliano, Hipólito, Cipriano, Firmiliano de Cesarea, Jerónimo, Agustín). El rito romano contiene dos imposiciones de manos : una general (extensión de las manos) y otra individual. Como la primera falta en el rito griego y la confirmación de la iglesia griega es reconocida como válida por la Iglesia católica, solamente la imposición individual se puede considerar como elemento esencial del signo sacramental.

La unción propia de la confirmación se remonta históricamente hasta principios del siglo III (ORÍGENES, *In Lev. hom. 8,* 11 ; SAN HIPÓLITO DE ROMA, *Traditio Apost.).* Mientras que en el Occidente (donde se conocía ya desde San Hipólito una doble unción después del bautismo: la bautismal y la confirmacional) se fue imponiendo con vacilaciones (el papa Silvestre, Inocencio 1), en Oriente (donde no se conocía más que una sola unción después del bautismo) se convirtió en el rito predominante de la comunicación del Espíritu Santo (Serapión de Thmuis, Cirilo de Jerusalén).

No es posible demostrar que la unción confirmacional estuviese ya en práctica en la época apostólica. Los lugares de 2 Cor 1, 21, y 1 Ioh 2, 20 y 27 se refieren a la unción en sentido traslaticio. Si se defiende que los sacramentos fueron instituidos ***in*** *specie* por Cristo, solamente podremos considerar la unción como elemento esencial del signo sacramental si Cristo mismo la ordenó. Pero no tenemos prueba alguna de ello. Si se supone, en cambio, que Cristo determinó ***in*** *genere* el signo sacramental de la confirmación, entonces existe la posibilidad de que la Iglesia haya completado con el rito de la unción el primitivo rito de la imposición de manos. Como la declaración tridentina «salva illorum substantia» (Dz 931) habla más bien en favor de la institución específica, es razonable considerar la unción como una condición fijada por la Iglesia para la válida o sólo permitida administración de este sacramento.

La materia remota de la confirmación (según las sentencias 2.ª **y** 3.ª) es el crisma, preparado con aceite de oliva y bálsamo y consagrado por el obispo el dia de Jueves Santo; Dz 697. Hasta el siglo vi se empleaba solamente aceite de oliva. La mezcla de materias aromáticas la testimonia por primera vez el SEUDO-DIONISIO hacia el año 500 *(De eccle. hier,* 4, *3,* 4). La consagración del crisma, testimoniada ya desde antiguo por los padres (Tertuliano, Hipólito; cf. la oración consagratoria en el *Eucologio* de SERAPIÓN DE THMUIS), es considerada por SANTO TOMÁS (S, th. III *72, 3) y* muchos teólogos modernos como condición para la licitud de la administración.

2. La forma

La forma de la confirmación consiste en las palabras que acompañan la imposición individual de manos, imposición que va unida con la unción en la frente (sent. común).

Act 8, 15 y varios padres (v.g. Tertuliano, Cipriano, Ambrosio) mencionan, juntamente con la imposición de manos, una oración pidiendo la comunicación del Espíritu Santo. Según Hipólito, el obispo recita primeramente una oración pidiendo la gracia de Dios, mientras tiene las manos extendidas sobre los confirmandos. La unción que sigue después y la imposición individual de manos van acompañadas de esta fórmula indicativa : «Ungueo te sancto oleo in domino Patre omnipotente et Christo Iesu et Spiritu sancto» [sic].

En la iglesia latina aparece desde fines de siglo XII (Sicardo de Cremona, Huguccio) la fórmula corriente hoy día : «N. Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. R. Amen.» La iglesia griega se sirve, desde el siglo Iv o v, de la siguiente fórmula : «Sello del don del Espíritu Santo». Es testimoniada por Asterio de Amasea (hacia 400), en relación con el bautismo, y por el inauténtico canon séptimo dei I concilio de Constantinopla (381) como parte integrante del rito de reconciliación, y fue prescrita con carácter general (can. 95) por el sínodo Trullanum (692).

§ 3. LOS EFECTOS DE LA CONFIRMACIÓN 1. **La gracia de la confirmación**

a) Como sacramento de vivos, la confirmación produce (per se) el aumento de la gracia santificante (sent. cierta).

El *Decretum pro Armeniis* enseña : «per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide» ; Dz 695;

En la Sagrada Escritura y en la antigua tradición cristiana (v. § 1) se cita ordinariamente como efecto principal de la confirmación, no la comunicación de la gracia, sino la comunicación del Espíritu Santo. Pero esta última está vinculada inseparablemente a la concesión de la gracia santificante ; pues el Espíritu Santo, que con el Padre y el Hijo está ya sustancialmente presente en el alma, de manera natural, por ser causa del ser natural de la misma, viene al alma del justo en cuanto despliega en éste una actividad especial y sobrenatural, a saber : produciendo la unión y asimilación sobrenatural del alma con Dios por medio del ser divino de la gracia; S.th. III 72, 7: «Missio seu datio Spiritu Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente.» A la gracia santificante van unidas las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Entre estos dones, el que más responde a la finalidad del sacramento de 'la confirmación es el de fortaleza, el cual se evidencia en la lucha contra los enemigos de la salvación y, de manera perfectísima, en el martirio. Con la gracia de la confirmación, el cristiano recibe también el derecho a las gracias actuales que han de ayudarle para conseguir el fin especial de este sacramento.

No debemos entender de manera exclusiva algunas afirmaciones de los padres (v.g., TERTULIANO, *De bapt. 6 y* 8), los cuales atribuyen al bautismo el efecto de perdonar los pecados, y a la confirmación el de comunicar el Espíritu Santo. Notemos que el perdón de los pecados va inseparablemente unido a la concesión de la gracia. Por eso, también el bautizando recibe la gracia santificante y, con ella, el Espíritu Santo; cf. SAN CIPRIANO, *Ep.* 74, *5:* «Sin el Espíritu [Santo] no puede haber bautismo.» Pero es diversa, sin duda, la obra del Espíritu Santo en el bautismo y la confirmación : en aquél produce la regeneración ; en ésta, la consumación de la vida sobrenatural.

*b) El efecto específico de l*a *confirmación es la consumación de la gracia bautismal* (sent. común).

El *Catecismo Romano* (II 3, 19) dice : «illud proprie confirmationi tribuitur, quod baptismi gratiam perficit».

Conforme al fin especial de este sacramento, que es dar testimonio de Cristo (Act 1, 8), la gracia santificante concedida en la confirmación nos proporciona un elevado vigor para corroborarnos internamente en la fe y confesarla exteriormente cort valentía. El *Decretum pro Armeniis* nos enseña, de acuerdo con Santo Tomás: «Effectus huius sacramenti est, quia in ea datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet Christianus audacter Christi confiteatur nomen» ; Dz 697.

Los padres afirman que el efecto de la confirmación es consumar la vida sobrenatural que el bautismo inició en nosotros. SAN AMBROSIO dice, refiriéndose a la signación espiritual con el Espíritu Santo («spiritale signaculum») que tiene lugar después del bautismo : «Después del bautismo resta aún efectuar la consumación» («post fontem superest, ut perfectio fiat» ; *De sacr.* III *2, 8) ;* cf. SAN CIPRIANO, *Ep. 73, 9;* sínodo de Elvira, can. *38 y 77* (Dz *52d-e) ;* SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In loelem 32.*

2. El carácter de la confirmación

La confirmación imprime en el alma una marca espiritual indeleble y, por tanto, este sacramento no puede repetirse (de fe; Dz 852).

SAN CIRILO DE JERUSALÉN dice, refiriéndose a la comunicación del Espíritu Santo que tiene lugar en la confirmación: «Que Él [Dios] os conceda por toda la eternidad el sello imborrable del Espíritu Santo» *(Procat.* 17). Tanto los padres de la Iglesia (SEUDO-FULGENCIO, *Sereno 45)* como los sínodos (Toledo *653,* Chalon-sur-Saóne 813) prohiben se repita la confirmación lo mismo que el bautismo.

La Iglesia ortodoxa vuelve a administrar la confirmación «a los que han negado a Cristo» —entre ellos cuentan los rusos a los que han caído en el judaísmo, paganismo e islamismo: y los griegos cuentan también a los que se han

pasado al catolicismo y al protestantismo —, cuando éstos vuelven a convertirse a la fe ortodoxa *(Confessio orthodoxa* 1105). *Con* ello se niega el carácter de la confirmación. Sin embargo, algunos teólogos explican la unción con el crisma efectuada sobre los que vuelven convertidos, no como repetición del sacramento de la confirmación, sino como rito de reconciliación.

Finalidad. El carácter que imprime la confirmación da —según doctrina de Santo Tomás— la facultad y el derecho de realizar acciones que tienen por objeto el combate espiritual entablado contra los enemigos de la fe. Este carácter asemeja al confirmado con Cristo, Maestro de la Verdad, Rey de la Justicia y Sumo Sacerdote («signum configurativum») ; sirve para distinguir a los campeones de Cristo de los simples miembros de su reino («signum distinctivum»); faculta para participar de manera activa — aunque limitadamente -- en el triple oficio de Cristo («signum dispositivum») y nos obliga a confesar públicamente la fe cristiana («signum obligativum»). El carácter confirmacional nos faculta y obliga a figurar en el apostolado seglar; cf. S.th. III *72, 5.*

Relación entre el carácter bautismal y el confirmacional. Como la confirmación es un sacramento distinto e independiente del bautismo y tiene una finalidad específica, es de suponer que el carácter confirmacional es realmente distinto del carácter bautismal, de suerte que aquél no es tan sólo un mero perfeccionamiento modal de éste, sino una cualidad del alma distinta del carácter bautismal. El carácter confirmacional presupone necesariamente el bautismal. No es válida la confirmación de una persona que no ha recibido el bautismo: «Se impone a todos los cristianos la dulcísima obligación de trabajar para que el mensaje divino de la salvación sea conocido y aceptado por todos los hombres de cualquier lugar de la tierra» (decr. *Apostolicam actuositatem, n. 3;* const. *Lumen gentium, n. 30-38).* Cf. S.th. tu *72, 6.*

§ 4. NECESIDAD DE LA CONFIRMACIÓN

1. Para la colectividad

Como Cristo ha instituido la confirmación, se sigue de ahí que este sacramento es imprescindible para la Iglesia considerada colectivamente. La confirmación proporciona vigor sobrenatural a la Iglesia para vencer las dificultades internas y externas que le predijo su divino Fundador (Mt 10, 16 ss; Ioh 15, 20).

2. Para el individuo

El bautizado puede obtener la salvación eterna sin haber recibido la confirmación (sent. próxima a, la fe).

El concilio de Trento declaró que nada impide a los regenerados entrar en el cielo; Dz *792.* La tradición unánime de la Iglesia asegura que los bautizados que parten de esta vida antes de recibir imposición de manos del obispo pueden conseguir la salvación eterna; cf. SEUDO-CIPRIANO, *De rebapt.* 4; sínodo de Elvira, **can.** *77* (Dz *52e);* SEUDO-MELQUÍADES *(Decretum Gratiani, c. 2,* D. *5* de consecr.). Por eso lo confirmación no es necesaria, como el bautismo, con una necesidad ineludible. Se dice que es necesaria para la salvación en cuanto contribuye para que esa salvación sea más consumada y perfecta ; S.th. III *72,* 1 ad *3; 72, 8* ad 4 ; Dz *2523.*

Aunque no existe ningún precepto explícito de Dios que nos obligue a recibir la confirmación, sin embargo, el hecho de que este sacramento haya sido instituido por Cristo nos permite deducir el precepto divino de que lo recibamos («praeceptum divinum implicitum»). El derecho vigente prescribe a todos los fieles la recepción de este sacramento si tienen ocasión de ello; CIC 787. Si se dejara de recibir por menosprecio («ex contemptu»), se pecaría gravemente; Dz 669. La caridad cristiana para consigo mismo no permite desaprovechar una fuente tan importante de gracias.

La confirmación de deseo

La gracia confirmacional (no el carácter confirmacional) se puede alcazar en caso de necesidad — lo mismo que ocurre con la gracia bautismal — por medio de la confirmación de deseo («votum confirmationis»), que es un deseo vivo de recibir, si se pudiera, este sacramento. Como la gracia confirmacional presupone la bautismal, el bautismo (al

menos el de deseo) tendrá que preceder racionalmente — aunque no temporalmente — a la confirmación de deseo ; S.th. ui 72, 6 ad 1 y 3.

§ 5. EL MINISTRO DE LA CONFIRMACIÓN

1. El ministro ordinario

El ministro ordinario de la confirmación es únicamente el obispo (de fe).

El concilio de Trento declaró, contra las tendencias antijerárquicas de las sectas medievales (valdenses, wiclifitas, husitas) y contra la doctrina y práctica de la Iglesia ortodoxa griega, la cual considera al simple presbítero como ministro ordinario de la confirmación : «Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem», a. s.; Dz *873;* cf. Dz 419, *424, 450, 465, 572, 608, 697,* 2147 a ; CIC *782, § 1.*

Según testimonio de los Hechos de los Apóstoles (8, 14 ss; 19, 6), el rito, de la colación del Espíritu Santo lo realizaban los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos. En Occidente, la administración del sacramento de la confirmación fue considerada siempre como un privilegio del obispo. Testigos de ello son SAN HIPÓLITO DE ROMA *(Trad. Apost.),* el papa CORNELIO (E.p. *ad Fabium),* SAN CIPRIANO *(Ep. 73, 9),* el SEUDO-CIPRIANO *(De rebapt. 5),* el sínodo de Elvira (can. 38 y 77; Dz *52d-e),* SAN JERÓNIMO *(Dial. c. Lucif.* 9) y el papa INOCENCIO I *(Ep. 25, 3).* Este último distingue, igual que San Hipólito, entre la unción confirmacional que se realiza en la frente y la unción bautismal que administra el sacerdote; e insiste en que la primera de estas dos unciones corresponde administrarla únicamente a los obispos: «A los sacerdotes no les está permitido signar la frente con el mismo óleo [con el cual ungen a los bautizados] ; esto es cosa que únicamente compete a los obispos cuando comunican el Espíritu Santo» ; Dz 98. También en Oriente fue al principio el obispo el ministro ordinario del sacramento, como testimonian el obispo Firmiliano de Cesarea *(Ep.* 75, 7, en la colección

epistolar de SAN CIPRIANO), la *Didascalia* (II 32, 3; II 33, 2), y SAN JUAN CRISÓTOMO *(In Actus homil.* 18, 3).

Argumento interno

La confirmación, por ser sacramento de consumación, conviene que sea administrada por aquellos que poseen la plenitud del poder sacerdotal; por ser juramento de lucha espiritual, está bien que la administren los caudillos de la milicia cristiana que son los obispos; S.th. III 72, 11; S.c.G. Iv 60. Siendo el obispo quien administra este sacramento, se hace más intensa en los fieles la conciencia de su unión con el obispo, sirviendo así este sacramento para conservación y consolidación de la unidad de la Iglesia; *Cf.* SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* iv, d. 7, a. 1, q. 3.

2. El ministro extraordinario

El ministro extraordinario del sacramento de la confirmación es el simple sacerdote, a quien se concede este poder por derecho común o por un indulto apostólico (sent. cierta ; CIC *782, § 2; cf.* Dz *697, 573).*

Por un indulto general de la Sede Apostólica, con efecto a partir del 1º de enero de 1947: *a)* los párrocos con territorio propio, *b)* los vicarios parroquiales (can. 471) y ecónomos (can. 472), y c) los sacerdotes que poseen de manera exclusiva y permanente, en un territorio determinado y una iglesia determinada, la plena cura de almas con todos los derechos y deberes parroquiales, han obtenido el poder de administrar personalmente el sacramento de la confirmación a todos los fieles que residan en su circunscripción, siempre y cuando: a) éstos se hallen por enfermedad grave en verdadero peligro de muerte, de suerte que pueda temerse su fallecimiento, y b) el obispo de la diócesis no se encuentre asequible o esté legítimamente impedido, o no haya ningún otro obispo en comunión con la Sede Apostólica que pueda fácilmente sustituir al obispo de la diócesis (confirmación en caso de necesidad). La transgresión de los poderes concedidos con respecto a la circunscripción territorial de los confirmandos tiene como consecuencia la invalidez del sacramento y la pérdida del poder de confirmar (can. 2365). «Decretum S. Congregationis de Disciplina Sacramentoruin» *(Spiritus Sancti munera,* de 14 de septiembre de 1946 (AAS 38,

1946, 349 ss). Se dieron también normas especiales para los territorios de misión (AAS 40, 1948, 41).

El papa SAN GREGORIO MAGNO concedió a los sacerdotes de Cerdeña el administrar la confirmación donde no hubiere obispos (Ep. iv 26). Otros papas posteriores autorizaron en numerosos casos a simples sacerdotes para que administrasen este sacramento.

En el Oriente se fue convirtiendo poco a poco en práctica universal, desde el siglo iv, el que simples sacerdotes administrasen la confirmación. Las *Constituciones Apostólicas* (de fines de siglo iv) conceden no sólo al obispo, sino también al presbítero, la facultad de imponer las manos con fin confirmatorial. Favoreció notablemente esta evolución la diferencia que se establecía entre la confección y la distribución del sacramento de la confirmación, de manera análoga a aquella otra que se hacía con respecto a la sagrada eucaristía, es decir, que se distinguía entre la consagración del myrón reservada al obispo y la unción que realizaba el sacerdote con ese myrón consagrado; cf. SAN CIRII.O DE JERUSALÉN, *Cat. myst. 3,* 3. La validez de la confirmación administrada por los sacerdotes griegos siempre fue reconocida como válida por parte de la Iglesia católica. Tal validez se explica por un privilegio tácito de la Sede Apostólica (así lo enseña el papa BENEDICTO XIV, *De synodo dioec. vis 9,* 3; cf. Dz 697: «per Apostolicae Sedis dispensationem»).

No debemos considerar ese poder extraordinario de confirmar que posee el simple sacerdote como una dimanación del poder pontificio de jurisdicción, ni como un poder de orden concedido de forma extrasacramental, sino como elemento del poder sacerdotal de santificar, recibido en la ordenación sacerdotal. Pero tal poder, bien esté ligado en virtud de una ordenación divina, bien en virtud de una ordenación eclesiástica, solamente puede ser actuado por concesión pontificia.

§ 6. EL SUJETO DE LA CONFIRMACIÓN

La confirmación puede ser recibida válidamente por todo bautizado que no haya sido ya confirmado (sent. cierta).

También los párvulos pueden recibir válidamente la confirmación, como se prueba por la costumbre de bautizar a los niños pequeñitos, costumbre que existió en Occidente hasta el siglo xiii y que todavía perdura en Oriente. Ahora bien, considerando el fin de este sacramento, que es convertir al bautizado en paladín esforzado de Cristo, es más conveniente administrarlo cuando el niño llega al uso de razón, es decir, hacia los siete años de edad ; y así lo prescribe como norma el Código vigente (CIC 788). No obstante, caben excepciones, sobre todo cuando hay peligro de muerte. A los párvulos que están en peligro se les puede y se les debe administrar el sacramento de la confirmación, porque a un estado de gracia más elevado corresponde también un estado más elevado de gloria ; S.th. iii 72, 8 ad 4.

La reiteración de la confirmación es inválida y gravemente culpable.

La imposición de manos ordenada por el papa Esteban I (Dz 46) como ceremonia fundada en la tradición para recibir en el seno de la Iglesia a los que se convertían de la herejía no debe ser considerada, contra la opinión de SAN CIPRIANO *(Ep.* 74, 5), como repetición de la confirmación, sino como ceremonia de reconciliación, y así lo sugiere la adición de las palabras «in poenitentiam». A esta ceremonia de reconciliación se le atribuía, desde luego, el efecto de comunicar el Espíritu Santo, pero ello *se* debía a la creencia existente en la antigüedad de que los sacramentos administrados en el seno de la herejía, a pesar de ser válidos, no conferían el Espíritu Santo; creíase que éste únicamente se recibía cuando los convertidos abjuraban de sus errores y eran admitidos en el seno de la Iglesia católica (cf. SAN AGUSTÍN, *De bapt.* rII 16, 21; III 17, 22). Con la imposición de manos iba unida una oración invocando el Espíritu Santo, de suerte que todo este rito de reconciliación guardaba gran semejanza con la confirmación.

Para recibir dignamente la confirmación se requiere el estado de gracia. Corno preparación remota es necesario instruir a los confirmandos en las verdades de la fe; cf. *Cat. Rom.* II 3, 17s.

III. EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA

§ 1. NOCIÓN DE EUCARISTÍA

1. Definición

La eucaristía es el sacramento en el cual, bajo las especies de pan y vino, se halla Cristo verdaderamente presente, con su cuerpo y su sangre, a fin de ofrecerse de manera incruenta al Padre celestial y darse como manjar espiritual a los fieles.

2. Figuras

Fueron figuras de la eucaristía el árbol de la vida plantado en el Paraíso, el sacrificio de Abraham y el de Melquisedec, el maná del desierto, los panes de proposición que se ofrecían en el templo, los diversos sacrificios de la Antigua Alianza, sobre todo el cordero pascual.

3. Preeminencia

Santo Tomás prueba la preeminencia de la eucaristía por encima de todos los demás sacramentos :

a. Por el contenido de la eucaristía : en este sacramento no hay, como en todos los demás, una virtud otorgada por Cristo para darnos su gracia, sino que es Cristo mismo quien se halla presente; Cristo, fuente de todas las gracias.
b. Por la subordinación de todos los demás sacramentos a la eucaristía como a su último fin.
c. Por el rito de todos los demás sacramentos, que la mayor parte de las veces se completa con la recepción de la eucaristía; S.th. III *65, 3.*

A. LA PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTIA

Capítulo primero

EL HECHO DE LA PRESENCIA REAL DE CRISTO

§ 2. DOCTRINAS HERÉTICAS OPUESTAS

1. En la antigüedad

En la antigüedad cristiana los docetas y las sectas gnosticomaniqueas, partiendo del supuesto de que Cristo tuvo tan sólo un cuerpo aparente, negaron la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía; cf. SAN IGNACIO, *Smyrn. 7, 1.*

2. En la edad media

Por una referencia de HINCMARO DE REIMS *(De praedest.* 31) aplicada sin fundamento suficiente a Juan Escoto Erígena (+ hacia 870), se cita frecuentemente a este último como adversario de la presencia real de Cristo. Pero en sus escritos no se encuentra ninguna impugnación de la presencia real, aunque es cierto que insiste mucho en el carácter simbólico de la eucaristía.

El «libro de Juan Escoto» acerca de la eucaristía, citado por Berengario de Tours como prueba en favor de su error y condenado en el sínodo de Vercelli (1050), se identifica por diversos indicios con un escrito del monje RATRAMNO DE CoRBIE (+ hacia *868),* titulado *De corpore et sangine Domini.* Es verdad que Ratramno no negaba la presencia real, pero, contra la doctrina de Pascasio Radberto (+ hacia *860),* que sostenía la completa identidad entre el cuerpo sacramental y el histórico de Cristo, acentuó con mucha insistencia la diferencia que existe entre ambos en cuanto a la manera de manifestarse, y aplicó a la eucaristía los términos de *similitudo, imago, pignus.* Contra. el realismo exagerado de Pascasio Radberto, se pronunció también

Rabano Mauro en **una** carta al abad Eigilo de Prüm, que por desgracia se ha perdido; y lo mismo hizo el monje GODESCALCO en sus *Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Ratbertum,* obra que fue atribuida erróneamente a Rabano Mauro.

Berengario de Tours (+ *1088)* negó la transustanciación del pan y el vino, e igualmente la presencia real de Cristo, considerando únicamente la eucaristía como un símbolo *(figura, similitudo)* del cuerpo y la sangre de Cristo glorificado en el cielo. Las palabras de Cristo : «Éste es mi cuerpo» hay que entenderlas, según él, en sentido traslaticio, de manera parecida a «Cristo es la piedra angular». La doctrina de Berengario fue impugnada por muchos teólogos (v.g., Durando de Troarn, Lanfranco, Guitmundo de Aversa, Bernoldo de San Blasien) y condenada en muchos sínodos; primeramente, en un sínodo romano del año 1050 presidido por el papa León Ix, y por último en el sínodo romano celebrado en la Cuaresma del año 1079 bajo la presidencia del papa Gregorio vii. En este último, se retractó Berengario de todos sus errores y fue obligado a prestar bajo juramento una confesión de fe en la que se admite claramente la verdad de la transustanciación y la presencia real de Cristo; Dz *355.*

En los siglos xii y xiII hubo diversas sectas espiritualísticas que, por aborrecimiento a la organización visible de la Iglesia y por reviviscencia de algunas ideas gnosticomaniqueas, negaron el poder sacerdotal de consagrar y la presencia real (petrobrusianos, henricianos, cátaros, albigenses). Para combatir todos estos errores, el concilio Iv de Letrán (1215) definió oficialmente la doctrina de la transustanciación, la presencia real y el poder exclusivo de consagrar que posee el sacerdote ordenado válidamente; Dz *430;* cf. Dz *367, 402.*

En el siglo xiv, Juan Wiclef f (t *1384)* impugnó la doctrina de la transustanciación enseñando que, después de la consagración, permanecen las sustancias de pan y vino (teoría de la remanencia). La presencia de Cristo en la eucaristía quedaba reducida a una presencia puramente dinámica. El fiel cristiano recibiría sólo de manera espiritual el cuerpo y la sangre de Cristo. La adoración de la eucaristía sería culto idolátrico. La misa no había sido instituida por

Cristo. Su doctrina fue condenada en un sínodo en Londres (1382) *y* en el concilio de Constanza (1418) ; Dz 581 *ss.*

3. En la edad moderna

Los reformadores rechazaron unánimemente la transustanciación y el carácter sacrificial de la eucaristía, pero tuvieron diversos pareceres sobre la presencia real.

a) Lutero, bajo la impresión de las palabras de la institución, mantuvo la presencia real, pero limitándola al tiempo que dura la celebración de la Cena *(in usu).* Frente a la doctrina católica de la transustanciación, LUTERO enseñó la coexistencia del verdadero cuerpo y sangre de Cristo con la sustancia de pan y vino (consustanciación) : «verum corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi in et sub pane et vino per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum» *(Cat. Maior v 8).* Explicó la posibilidad de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo basándose en una doctrina insostenible acerca de la ubicuidad de la naturaleza humana de Cristo, según la cual dicha naturaleza humana, por su unión hipostática, sería también partícipe real de la omnipresencia divina; cf. *Conf. Aug. y Apol. Conf.,* art. 10; *Art. Smalcald.* ni *6; Formula Concordiae* 18, 11-12; II *7.*

b) Zwinglio (y lo mismo se diga de Karlstadt, Butzer y Ecolampadio) negó la presencia real, declarando que el pan y el vino eran meros símbolos del cuerpo y la sangre de Cristo. La Cena, según él, sería únicamente una solemnidad conmemorativa de nuestra redención por la muerte de Cristo y una confesión de fe por parte de la comunidad.

c) Calvino, a cuyas doctrinas se acercó finalmente Melanchton (criptocalvinistas), propuso un término medio, rechazando la presencia sustancial del cuerpo *y* la sangre de Cristo *y* enseñando una presencia (según la virtud» («secundum virtutem»; presencia dinámica). Cuando los fieles -- es decir: los predestinados, según la ideología de Calvino— gustan el pan y el vino, entonces reciben una virtud o fuerza procedente del cuerpo glorificado de Cristo (que mora en los cielos) útil para alimentar el alma.

Contra todas estas herejías de los reformadores van dirigidas las definiciones dogmáticas de las sesiones 13ª, 21ª *y 22ª* del concilio de Trento.

El *protestantismo liberal* de los tiempos actuales niega que Cristo hubiera tenido intención de instituir la eucaristía y explica la última cena de Jesús como un mero convite de despedida. La cena de la iglesia primitiva se fue originando por evolución de las reuniones que celebraban los discípulos de Jesús. San Pablo convirtió la sencilla cena de despedida en una institución para el futuro ((Haced esto en memoria mía») y vinculó el recuerdo de la muerte del Señor con la repetición del banquete de la Cena (1 Cor 11, *26).* El papa Pío x condenó la siguiente proposición modernista : «No hay que entender históricamente todo lo que San Pablo narra acerca de la institución de la eucaristía» ; Dz *2045.*

§ 3. LA PRESENCIA REAL DE CRISTO SEGÚN TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA

En la eucaristía se hallan verdadera, real y sustancialmente presentes el cuerpo y la sangre de Jesucristo (de fe).

El concilio de Trento hizo la siguiente declaración contra todos los que niegan la presencia real : «Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute», a. s.; Dz *883.*

Las tres expresiones *vere, realiter, substantialiter* van dirigidas especialmente contra las teorías de Zwinglio, Ecolampadio y Calvino, y excluyen todas las interpretaciones metafísicas que pudieran darse de las palabras de la institución.

1. **La promesa de la eucaristía** (Ioh *6, 22-71* [Vulg. *72])*

Después de los milagros preparatorios de la multiplicación de los panes y el caminar milagroso de Jesús sobre las aguas del lago, dijo el Señor a los judíos, deseosos de

presenciar otra multiplicación de los panes : «Procuraos no el alimento perecedero, sino el alimento que permanece hasta la vida eterna, el que el Hijo del hombre os dará» (27). En el discurso eucarístico que sigue, habla Jesús primeramente, en términos generales, del verdadero pan del cielo, que ha bajado del cielo y da la vida eterna al mundo *(29-34) ;* después se designa a sí mismo como pan del cielo que da vida, pero señala que para asimilarse ese manjar es necesario tener fe (35-51a) ; por último, da más detalles diciendo que el verdadero pan del cielo es su carne ; y hace depender la vida eterna de que se gusten o no los manjares de su carne y su sangre (51b-58) : «El pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo. Disputaban entre sí los judíos diciendo: ¿ Cómo puede éste darnos a comer su carne? Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él.»

Los adversarios de la presencia real entienden que estas palabras se refieren en sentido figurado a la muerte redentora de Cristo en la cruz. Sin embargo, en favor de la interpretación literal abogan las siguientes razones:

a) El sentido natural de las palabras. Debemos notar especialmente las expresiones realistas que usa Jesús: álethes brósis = comida verdadera, real (v 55) ; álethes pósis = bebida verdadera, real (v 55) : trógein = roer, masticar, comer (v 54 ss).

b) La dificultad de dar una interpretación metafórica. Porque «comer la carne» de alguien y «beber su sangre», si se interpretan en sentido metafórico, significan, según el lenguaje bíblico, «perseguir sangrientamente» o «destruir» a una persona; cf. Ps 26, 2; Is 9, 20; 49, 26; Mich 3, 3.

c) El sentido con que lo interpretaron los oyentes de Jesús. Y es de notar que Jesús no corrige tal interpretación, como hace en otras ocasiones con las torcidas interpretaciones de su auditorio (cf. Ioh 3, 3 ss; 4, 32 ss; Mt 16, 6 ss), antes bien, la corrobora, y eso con peligro de que le abandonen sus mismos discípulos y apóstoles (v 60 ss). En el v 63 («El

espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada») no rechaza Jesús la interpretación literal de sus palabras, sino únicamente la grosera y burda (cafarnaítica).

d) La interpretación de los padres, quienes generalmente refieren la última parte del «discurso de la promesa» (51b-58) a la sagrada eucaristía (así Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Agustín), e igualmente la interpretación del concilio de Trento (Dz 875, 930).

2. Institución de la eucaristía (Mt 26, 26-28 ; Mc 14, 22-24; Lc 22, 15-20; 1 Cor 11, 23-25)

Clic pdf

La principal prueba bíblica en favor de la presencia real de Cristo en la eucaristía la tenemos en las mismas palabras de la institución, referidas por cuatro narradores — Mt, Mc, Lc y San Pablo — en formas literalmente distintas, pero sustancialmente idénticas.

a) Las palabras que Cristo pronunciara sobre el pan son las siguientes en la llamada fórmula petrina, referida por Mt y Mc : ToüTó ¿o r v *TÓ Ti* .L& lt.ov, Vg : *Hoc est corpus meum;* y en la llamada fórmula paulina, referida por Lc y San Pablo, son (según Lc) : TouTó É6T6v *Ti)* ag)p.& p.ou *Ti)* nr p 15p.WV CM6p. vov, *Vg : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur* (en San Pablo falta el participio Móp.evov, Vg : *tradetur).* El sentido de las palabras es el siguiente: Esto que os ofrezco es mi cuerpo, que se entregará por vosotros.

b) Las palabras pronunciadas sobre el cáliz son las siguientes en la fórmula petrina (según Mc) : *ToúT6* -rtv *Ti)* xiμá l.ou TYiS Stx-Oíxr¸S *Ti)* éxy_uvvóp.Evov únép (Mt nepi) 7roaXwv, Vg : *Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur* (Mt añade : Etg &cpsaty áμxpTtciv, Vg: ***in*** *remissionem peccatorum);* y en la forma paulina (según Lc) son : ToiTo Ti) tzo'r P.ov xxty-i¸ SuxOrlx)l Év Tw xtp.aT(Lou, Ti) nr4 i)p.Wv ÉxxuvveeEvov (la adición : Ti) — a=xXuvvóp,E-vov falta en San Pablo), Vg : *Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.* El sentido de estas palabras es : El contenido de este cáliz es mi sangre, con la cual se pacta la Nueva Alianza [así como antiguamente se pactó con sangre la

~~Antigua Alianza, según refiere Ex 24, 8: «Esta es la sangre de la Alianza que hace con vosotros Yahvé»], y esta' sangre se derrama por vosotros.~~

La Iglesia católica, frente a la moderna crítica racionalista, ha defendido siempre el carácter histórico de estas palabras de la institución y, frente a los impugnadores de la presencia real, ha salido siempre por su interpretación literal. El concilio de Trento reprobó la interpretación metafórica de las mismas, declarando así de manera indirecta que la interpretación literal era la auténtica; Dz 874.

Esta interpretación literal la exigen :

a) El *texto* de las palabras. No existe nada en el texto que pueda servir de fundamento para una interpretación figurada, pues el pan y el vino no son, ni por naturaleza ni por uso general lingüístico, símbolos del cuerpo y la sangre. La interpretación literal no encierra en sí contradicción alguna, aunque, desde luego, presupone la fe en la divinidad de Cristo.

b) Las *circunstancias.* Cristo tenía que acomodarse a la mentalidad de los apóstoles, que entendieron sus palabras tal como sonaban. Si no quería inducir a error a toda la humanidad, tenía que servirse de un lenguaje que no se prestara a falsas interpretaciones, sobre todo entonces, cuando iba a instituir un sacramento y acto de culto tan sublime, cuando iba a fundar la Nueva Alianza y legarnos su testamento.

c) Las *conclusiones prácticas* que deduce el apóstol San Pablo de las palabras de la institución. Dice el Apóstol que quien recibe indignamente la eucaristía peca contra el cuerpo y la sangre del Señor; y el que la recibe dignamente se hace partícipe del cuerpo y la sangre de Cristo; 1 Cor 11, 27 ss : «Así pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente será culpado del cuerpo y la sangre del Señor. Por tanto, examínese el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz, pues el que sin discernir come *y* bebe el cuerpo del Señor come *y* bebe su propia condenación»; 1 Cor 10, 16: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la participación de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, tno es la participación del cuerpo de Cristo?»

d) La *insuficiencia de los argumentos* presentados por los adversarios. Si es verdad que la cópula «es» tiene en varios lugares de la Escritura (v.g., Mt 13, 38: «el campo es el mundo» ; cf. Ioh 10, *7a;* 15, 1; 1 Cor 10, 4) una significación equivalente a «simboliza» o «figura», no es menos cierto también que en tales casos el sentido figurado de esos pasajes se colige sin dificultad de la naturaleza misma del asunto (v.g., cuando se trata de una parábola o alegoría) o por el uso general del lenguaje. Pero en el relato sobre la institución de la eucaristía no ocurre ninguna de estas cosas.

§ 4. LA PRESENCIA REAL SEGÚN EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN

1. Los padres antenicenos

El más antiguo testimonio de la tradición que habla claramente en favor de la presencia real de Cristo en la eucaristía se lo debemos a SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA (+ hacia el 107). Este santo padre nos habla así de los docetas: «Se mantienen alejados de la eucaristía y la oración porque no quieren confesar que la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, carne que sufrió por nuestros pecados y fue resucitada por la benignidad del Padre» *(Smyrn. 7,* 1) ; *Philad.* 4: «Tened cuidado de no celebrar más que una sola eucaristía; porque no hay más que una sola carne de nuestro Señor Jesucristo y no hay más que un cáliz para reunión de su sangre.»

SAN JUSTINO MÁRTIR (+ hacia 165) presenta en su primera *Apología* una descripción de la solemnidad eucarística de la iglesia primitiva (c. 65) y dice a continuación, refiriéndose al manjar eucarístico: «No recibimos estos manjares como si fueran pan ordinario y bebida ordinaria, sino que, así como Jesucristo Salvador nuestro se hizo carne por la Palabra de Dios y tomó carne y sangre para salvarnos, así también nos han enseñado que el manjar convertido en eucaristía por las palabras de una oración procedente de Al [de Jesús] —manjar con el que son alimentadas nuestra sangre y nuestra carne al modo de una transmutación — es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó por nosotros» (66, 2). San Justino establece

un paralelo entre la consagración de la eucaristía y el misterio de la encarnación. El resultado, lo mismo de la eucaristía que de la encarnación, es la carne y sangre de Jesucristo. Como prueba, San Justino presenta a continuación las palabras de la institución de la eucaristía, «que han transmitido los apóstoles en las memorias escritas por ellos y que reciben el nombre de Evangelios».

SAN IRENEO DE LYÓN (+ hacia 202) da testimonio de que «el pan sobre el cual se hace la acción de gracias es el cuerpo del Señor; el cáliz [es el cáliz] de su sangre» *(Adv. haer.* Iv 18, 4). Cristo «declaró que **aquel** cáliz procedente de la creación era su **propia** sangre (alta ÍSwv), que Al infunde en nuestra sangre; y aseguró que aquel pan procedente de la creación era su propio cuerpo (ÍSiov awta), con el cual Él robustece nuestros cuerpos» (ib. v 2, 2). Nuestra carne «se alimenta con el cuerpo y la sangre del Señor, y se convierte entonces en miembro de Cristo». De esta manera «se hace capaz de recibir el don de Dios, que consiste en la vida eterna» (ib. v 2, 3). "¿Cómo podrán afirmar [los gnósticos] que la carne sufrirá la destrucción y no tendrá participación en la vida, si esa carne se alimenta del cuerpo y la sangre del Señor?» (ib. Iv 18, 5): Vemos, pues, que San Ireneo funda el hecho de la resurrección de la carne en la percepción real del cuerpo y sangre del Señor.

Los alejandrinos Clemente y Orígenes dan testimonio de esa fe universal de la Iglesia que proclama que el Señor nos da a gustar su cuerpo y su sangre. Pero notemos que, por la inclinación de estos dos autores a buscar alegorías en todas partes, hallamos en sus escritos algunos **pasajes** en los cuales el cuerpo y sangre de Cristo simbolizan su doctrina, alimento de nuestro espíritu. ORÍGENES, *Contra Celsum* VIII 33: «Pero nosotros, que damos gracias al Hacedor del universo, comemos los panes ofrecidos con agradecimiento y oración por los beneficios; y esos panes, por la oración, se han convertido en cierto cuerpo santo que santifica a todos aquellos que lo saborean con sentido inteligente»; cf. *In Num. hom. 7, 2; In Ex. hom* 13, 3; *In Matth. comment. ser.* 85. Como, según la concepción de los alejandrinos, un mismo pasaje de la Escritura tiene varios sentidos, la interpretación alegórica no excluye la significación literal.

TERTULIANO (+ hacia 220) manifiesta su fe en la presencia real con las siguientes palabras rebosantes de realismo :

«La carne se nutre con el cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma se alimente también de Dios» («caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur ; *De carnis resurr. 8).* Dice lo siguiente de los cristianos que confeccionan imágenes de ídolos : «Los judíos pusieron una vez las manos sobre Cristo, pero éstos están lacerando su cuerpo todos los días. ¡ Les debían arrancar las manos!» *(De idolatría* 7). El paralelo con el delito de los judíos exige que nos representemos como realmente presente el cuerpo de Cristo ultrajado por aquellos cristianos cuando reciben la eucaristía. Cuando TERTULIANO, en su obra *Adv. Marcionem* Iv 40, considerando las palabras de la institución eucarística «Hoc est corpus meum», añade el siguiente comentario : «id est figura corporis mei», no entiende la palabra «figura» en el sentido de imagen o símbolo, pues por el contexto se ve que precisamente quiere combatir el docetismo de Marción afirmando la realidad de la presencia del verdadero cuerpo de Cristo : «figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus». «Figura» significa para él la forma manifestativa, la especie sacramental.

SAN CIPRIANO (+ 258) refiere a la eucaristía aquella petición del padrenuestro en la que se pide el pan de cada día y hace el siguiente comentario: «Cristo es nuestro pan porque nosotros recibimos su cuerpo» («qui corpus eius contingimus»), y asegura que «todos aquellos que alcanzan su cuerpo y reciben la eucaristía según el derecho de la comunidad», tienen la vida eterna, conforme a lo que se dice en Ioh 6, 51 *(De dominica orat.* 18). Habla el santo de aquellos cristianos que han caído y se acercan a recibir la eucaristía sin haber hecho antes penitencia y sin haberse reconciliado, y dice refiriéndose a ellos : «Se hace violencia al cuerpo y la sangre [del Señor], y ahora con sus manos y su boca pecan más contra el Señor que cuando entonces le negaron» *(De lapsis* 16). En un paralelo compara el hecho de beber la sangre de Cristo cuando se recibe la eucaristía con el hecho de derramar la sangre en el martirio. Y este paralelo exige que se entienda el primer hecho en el mismo sentido real que tiene el segundo; cf. *Ep.* 58, 1; *Ep. 63,* 15.

2. Los padres postnicenos

Entre los padres postnicenos destacan de manera especial como testigos de la fe de la Iglesia en la presencia real de

Cristo en la eucaristía: entre los griegos, SAN CIRILO DE JERUSALÉN (*4 y 5.*ª Cat. *myst.),* San Juan Crisóstomo, «doctor de la eucaristía», San Cirilo de Alejandría y SAN JUAN DAMASCENO *(De fide orth.* Iv 13); entre los latinos, SAN HILARIO DE POITIERS *(De Irin.* VIII *14) y* SAN AMBROSIO *(De sacr.* Iv 4-7; *De myst.* 8 s), quien constituyó una autoridad decisiva para la doctrina eucarística de la teología escolástica.

La doctrina eucarística de SAN AGUSTÍN es interpretada en sentido exclusivamente espiritual por la mayor parte de los historiadores protestantes del dogma cristiano. Pero este santo doctor, a pesar de tener predilección especial por la interpretación simbólica, no pretende excluir la presencia real. Refiriéndose a las palabras de la institución, expresa la fe en la presencia real, de acuerdo con la antigua tradición eclesiástica; *cf..Sermo 227:* «El pan aquel que veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo; aquel cáliz, o más bien el contenido del cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo ; *Enarr.* ***in*** *Ps. 33,* sereno 1, 10: «Cristo se tuvo a sí mismo en sus propias manos cuando dijo, mientras ofrecía su cuerpo a sus discípulos: "Éste es mi cuerpo¨».

Siempre que en los escritos patrísticos, sobre todo en San Agustín, se encuentren, junto con testimonios claros de la presencia real, otras expresiones oscuras de sabor simbólico, conviene tener en cuenta algunos puntos de vista muy útiles para la recta inteligencia de estos pasajes: *a)* Existía entonces la *disciplina arcani* (= disciplina del arcano), que era una ley que obligaba a los fieles de los primeros tiempos de la Iglesla a guardar secreto acerca de los misterios de la fe y, de manera particular, acerca de la eucaristía; lógica precaución cuyo fin era evitar las calumnias de los paganos, que podían tergiversar el sentido de la nueva doctrina; cf. ORÍGENES, *In Lev. hom. 9,* 10. *b)* Faltaba entonces la oposición de doctrinas heréticas a esta verdad de la fe, lo cual tenía como consecuencia el que no se cuidara con mucho esmero la exactitud de la expresión. c) Faltaba, además, una terminología bien estudiada para distinguir el doble modo de existir de Cristo : el sacramental, que es el que tiene el cuerpo de Cristo en la eucaristía, y el natural, que es el que tuvo durante su vida mortal en la tierra y tiene ahora durante su vida gloriosa en el cielo. d) La tendencia a evitar toda concepción grosera del banquete

eucarístico y a subrayar la necesidad de recibir espiritualmente el sacramento con fe y amor (a diferencia de la mera recepción externa y sacramental). e) El carácter simbólico de la eucaristía como «signo de unidad» (San Agustín), carácter que en nada excluye la presencia real.

El testimonio de los padres se ve corroborado por el de las antiguas liturgias cristianas, en las cuales, en la llamada epiclesis, se invoca al Logos o al Espíritu Santo para que «convierta el pan en el cuerpo de Cristo y el vino er la sangre de Cristo» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst. 5, 7;* cf. el *Eucologio* de SERAP1ÓN DE THMUIS 13, 4; *Const. Apost.* VIII 12, *39).* Dan también testimonio de la fe en la presencia real las representaciones e inscripciones paleocristianas, sobre todo la inscripción de Abercio (anterior a 216) en Hierópolis (Frigia Menor), y la inscripción de Pectorio (de fines del siglo Iv) en Augustodunum (hoy Autun), en la Galia. Ambas emplean el símbolo del pez.

Santo Tomás prueba la conveniencia de la presencia real por: *a)* la perfección de la Nueva Alianza y la consiguiente elevación que ha de tener su sacrificio por encima del sacrificio del Antiguo Testamento ; *b)* el amor de Cristo a los hombres, que impulsa al Señor a estar cerca de ellos corporalmente; c) la perfección de la fe, que en la eucaristía no sólo se extiende a la divinidad, sino también a la humanidad de Cristo invisiblemente presente; S.th. III *75,* 1.

Capitulo segundo

VERIFICACIÓN DE LA PRESENCIA REAL DE CRISTO O TRANSUSTANCIACIÓN

§ 5. EL DOGMA Y LA NOCIÓN DE TRANSUSTANCIACIÓN

1. El dogma

Cristo está presente en el sacramento del altar por transustanciarse toda la sustancia de pan en su cuerpo y toda la sustancia de vino en su sangre (de fe).

Frente a la doctrina de la consustanciación propuesta por Lutero, según la cual las sustancias de pan y vino subsisten juntamente con el cuerpo y la sangre de Cristo, y frente a la doctrina de la impanación impugnada ya por Guitmundo de Aversa, según la cual entre Cristo y la sustancia de pan existiría una unión hipostática, declaró el concilio de Trento que toda la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo y toda la sustancia del vino se convierte en su sangre. Tal conversión recibe el nombre de transustanciación : «Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat», a. s.; Dz 884; cf. 355, 430, 465. El papa Pío vi salió en defensa de la doctrina de la transustanciación contra el sínodo de Pistoya (1786), que la calificaba de «cuestión puramente escolástica» y pretendía descartarla de la instrucción religiosa que debe darse a los fieles; Dz 1529. Cf. Dz

La palabra *transsubstantiatio,* resp. *transsubstantiare,* fue creada por la teología del siglo xii (Maestro Rolando [que más tarde fue papa con el nombre de Alejandro iii] hacia 1150, Esteban de Tournai hacia 1160, Pedro Comestor 1160-70), y es usada oficialmente por vez primera en un *Decretal* (1202) de INOCENCIO iii y en el *Caput Firmiter* del concilio iv de Letrán ; Dz 414, 416, 430.

La Iglesia ortodoxa griega, después del II concilio universal de Lyón (1274), recogió de la teología latina este término y lo tradujo por el griego *metousíosis* resp. *μetousiousthai*. Pero cuando encontró mayor difusión este término fue durante el siglo xvii, en la lucha contra las teorías calvinistas sobre la eucaristía del patriarca Cirilo Lucaris; cf. la *Confessio orthodoxa* de PEDRO MOGILAS I 107, *y* la *Confessio* de DOSITEO 17. La moderna teología ortodoxa renuncia a explicar cómo se verifica la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo. La significación del término *metousíosis* ha quedado notablemente desleída, si no se ha llegado a negarla por completo.

2. La noción

a) La transustanciación es una conversión (µetaßolé, *conversio).* La conversión en sentido pasivo es el tránsito de una cosa a otra («transitus unius rei in aliam»). Esta noción contiene los siguientes elementos :

a') Un término *a quo y* un término *ad quem,* es decir, un punto de partida que cesa de ser y un punto final que comienza a ser. Ambos términos tienen que ser algo positivo, a diferencia de lo que ocurre en la creación y la aniquilación. Si consideramos en su totalidad la cosa que existe antes y después de la conversión, tendremos que hablar de término total *a quo y ad quem* (en el caso de la conversión eucarística: las sustancias del pan y el vino, juntamente con los accidentes, y el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino); si consideramos únicamente aquello que en la cosa cesa o comienza a ser, entonces tendremos que hablar de término formal *a quo o ad quem* (en el caso de la conversión eucarística : las sustancias del pan y el vino y el cuerpo y la sangre de Cristo).

b') Una dependencia intrínseca entre la desaparición del término *a quo* y la aparición del término *ad quem.* Una mera sucesión temporal no satisfaría el concepto de transustanciación. En el caso de la conversión eucarística, cesan las sustancias del pan y el vino porque suceden en su lugar el cuerpo y la sangre de Cristo.

c') Un *commune tertium,* es decir, un tercer elemento común que permanezca y que después de la conversión sirva para unir ambos extremos. En el caso de la conversión eucarística, el tercer elemento son las especies eucarísticas. Se puede concebir, sin embargo, una conversión en la cual no queda nada del término *a quo.*

b) La transustanciación es una conversión milagrosa y singular («conversio mirabilis et singularis» ; Dz 884) distinta de todas las conversiones naturales. Estas últimas pueden ser accidentales o sustanciales. En las accidentales, la sustancia permanece inalterada, y lo que hace es solamente recibir nuevas formas accidentales («conversio accidentalis o transaccidentatio», v.g., cuando un bloque de mármol se

convierte en una estatua). En las conversiones sustanciales cesa la forma sustancial hasta entonces existente, la materia permanece como común tercero y recibe una nueva forma sustancial («conversio formalis o transformatio», v.g., cuando el organismo asimila el alimento ingerido). En el orden natural, la conversión de la forma sustancial acarrea siempre cambios accidentales. La conversión eucarística es una conversión sustancial de índole única, porque en ella toda la sustancia, tanto la materia como la forma, del pan y el vino es la que se convierte, mientras que permanecen inmutados los accidentes. Tal conversión no tiene analogía alguna en el orden natural ni en el sobrenatural, y recibe, por tanto, un nombre especial: el de transustanciación. Esta expresión quiere decir que experimenta la conversión toda la sustancia y solamente ella.

El concepto metafísico de sustancia, que es el único que nos interesa en esta doctrina sobre la conversión, no queda afectado en absoluto por las modernas ideas científicas sobre la estructura de la materia.

c) La conversión en sentido activo, es decir, la acción conversiva de Dios, no se compone — según doctrina general de los teólogos — de dos acciones independientes, a saber: la de destruir la sustancia de pan y vino y la de hacer presente el cuerpo y la sangre de Cristo. Una sola operación divina tiene por efecto el que desaparezca el término *a quo* (formal) y aparezca el término *ad quem* (formal).

Los escotistas, Belarmino, Chr. Pesch y otros autores definen el acto de hacer presente el cuerpo *y* la sangre de Cristo como una aducción *(adductio o introductio)* del cuerpo y sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino, pero excluyendo todo movimiento local (teoría de la aducción). Según esta teoría, el cuerpo preexistente de Cristo es — como quien dice introducido en las especies sacramentales y recibe, además de su modo natural de existir en el cielo, un nuevo modo sacramental de existir bajo las especies de pan y vino.

Los tomistas, Suárez, Franzelin y otros autores definen la acción conversiva como producción o reproducción *(productio o reproductio, replicatio)* del cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies (teoría de la reproducción). Según

esta teoría, el mismo cuerpo que fue producido primeramente en el seno de la Virgen María es producido de nuevo, por una nueva acción de Dios, de la sustancia del pan y el vino. El modo con que se expresan los padres y las liturgias e, igualmente, el concepto de transustanciación parecen hablar más bien en favor de la teoría de la reproducción. Sin embargo, el carácter misterioso de la transustanciación no permite explicar de manera cierta el proceso de este misterio.

§ 6. LA TRANSUSTANCIACIÓN SEGÚN LAS FUENTES DE LA VERDAD REVELADA

1. Prueba de Escritura

La transustanciación se contiene implícitamente en las palabras con que Cristo instituyó este sacramento. Considerando la veracidad y omnipotencia divina de Jesús, se deduce de sus palabras que lo que 1l ofrecía a sus discípulos ya no era pan y vino, sino su cuerpo y su sangre. Por tanto, había tenido lugar una conversión. Pero los accidentes no sufrieron esa conversión, como lo prueba el testimonio ocular de los allí presentes. Luego aquella conversión afectó únicamente a la sustancia y fue, por tanto, verdadera transustanciación.

La doctrina de la consustanciación no es compatible con el tenor literal de las palabras de la institución del sacramento. Para serlo, tendría que haber dicho Jesucristo: «Aquí [en este pan] está mi cuerpo» ; cf. S.s.G. *iv* 63; S.th. III 75, 2.

2. Prueba de tradición

Los padres de los tres primeros siglos dan testimonio de la presencia real, pero sin entrar en detalles sobre el modo con que se verifica la misma. De ahí que en esa época no encontremos más que sugerencias de la transustanciación. Así, por ejemplo, dice TERTULIANO: «[Jesús] tomó el pan, lo distribuyó a sus discípulos y lo hizo su cuerpo diciendo: ¨Éste es mi cuerpo¨» *(Adv. Marc.* Iv 40). Desde el siglo *IV* ensefian ya de manera explícita Ios padres que en la consagración tiene lugar una conversión, son : SAN CIRILO

DE JERUSALÉN *(Cat. myst.* 4, 2; 5, 7), SAN GREGORIO DE NYSA *(Or. cat. 37),* SAN JUAN CRISósTOmo *(De prodit. Iudae hom.* 1, *6; In Matth. 'WM.* 5), SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA *(In Matth. 26,* 27) y SAN JUAN DAMASCENO *(De fide orth.* Iv 13); entre Ios padres latinos, SAN AMBROSIO *(De sacr.* Iv 4, 14 ss; *De myst. 9,* 52) *y* el Seudo-Eusebio de Emesa, predicador del sur de Galia, de los siglos v/vI (PL 67, 1052-56). Los padres griegos usan las expresiones *mataballein* (Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia), *µetapoiein* (Gregorio de Nysa, Cirilo de Alejandría, Juan Damasceno), *metastoijeioun* (Gregorio de Nysa), *µetarruthmidsein* (Juan Crisóstomo), *metaskeuádsein* (Juan Crisóstomo) ; los padres latinos emplean las expresiones «convertere, mutare». SAN CIRILO DE JERUSALÉN dice : «En una ocasión, con una mera indicación suya, convirtió agua en vino durante las bodas de Caná de Galilea, y ¿no va a ser digno de creerse que Él convierte el vino en su sangre?» *(Cat. myst.* 4, *2).*

Para explicar de forma intuitiva este misterio, los santos padres emplean analogías, tales como la conversión del alimento en la sustancia corporal (Gregorio de Nysa, Juan Damasceno), la conversión del agua en vino en las bodas de Caná (Cirilo de Jerusalén), la conversión de la vara de Moisés en serpiente, la conversión del agua de los ríos de Egipto en sangre, la creación y la encarnación (Ambrosio).

En las antiguas liturgias, se invoca al Logos o al Espíritu Santo por medio de una oración especial, llamada epiclesis, para que descienda y «haga» (*poieín*) de aquel pan y vino el cuerpo y sangre de Cristo, o para que el pan y el vino «lleguen a ser» (*gignesthai*) el cuerpo y la sangre de Cristo. SAN CIRILO DE JERUSALÉN dice en una descripción que hace de la misa: «Después que nos hemos santificado por medio de estos himnos espirituales, invocarnos al bondadoso Dios para que haga descender al Espíritu Santo sobre los dones presentes a fin de que el pan llegue a ser el cuerpo de Cristo y el vino la sangre de Cristo. Porque todo lo que toca el Espíritu Santo queda completamente santificado y cambiado» *(Cat. myst. 5, 7).*

TEODORO DE GIRO (+ hacia el 460) enseña que los elementos eucarísticos, «después de la santificación, no se apartan de su naturaleza», sino que «permanecen en su anterior sustancia, figura y forma». En otra parte da

testimonio de que son «algo distinto antes de la invocación [epiclesis] que hace el sacerdote y que después de la invocación se cambian y convierten en otra cosa» *(Eranistes, dial. 2).* Como aquí se expresa claramente la conversión, varios teólogos piensan que la otra frase, citada anteriormente, quiere decir que, después de haberse cambiado la esencia, persiste la forma exterior manifestativa del pan y el vino. En conformidad con su cristología antioquena, según la cual la naturaleza humana subsiste independiente de la naturaleza divina, pero participando del nombre, el honor y la adorabilidad de la naturaleza divina, parece que su concepción sobre la eucaristía tiende a presentar de forma análoga *los* elementos eucarísticos como subsistiendo inalteradamente después de la consagración, pero participando del nombre, el honor y la adorabilidad del Cristo celestial, que después de la epiclesis se ha unido con ellos. Así pues, la conversión de que Teodoreto nos habla no debemos entenderla como conversión sustancial, sino como unión misteriosa de los elementos inmutados con el cuerpo y la sangre del Señor (conversión moral).

De forma parecida comenta el papa GELASio i (492-496) : Los sacramentos del cuerpo y sangre de Cristo son «cosa divina», y por eso nosotros participamos gracias a ellos de la naturaleza divina, «pero, sin embargo, la sustancia o naturaleza del pan y el vino no cesan de existir». El pan y el vino pasan, por la acción del Espíritu Santo, a la sustancia divina, «pero, no obstante, permanecen en la índole de su propia naturaleza» *(De duabus naturis in Christo 14).* También el SEUDO-CRISÓSTOMO, otro antioqueno, enseña que el pan es llamado cuerpo del Señor después de la santificación, «aunque permanezca en él la naturaleza de pan» *(Ep. ad Caesarium).*

§ 7. **LAS ESPECIES SACRAMENTALES**

1. Permanencia de las especies

Las especies de pan y vino permanecen después de la transustanciación (de fe).

Según declaración del concilio de Trento, la transustanciación se extiende únicamente a las sustancias de pan y vino, mientras que las especies o accidentes permanecen : "manentibus dumtaxat speciebus panis et vini» ; Dz 884. Se entiende por especies todo aquello que es perceptible por los sentidos, como el tamaño, la extensión, el peso, la forma, el color, el olor y el sabor.

2. Realidad física de las especies

Las especies sacramentales conservan su realidad física después de la transustanciación (sent. cierta).

Varios teólogos cartesianos de los siglos xvii y xviii, v.g., Manuel Maignan, O. Minim. (+ *1676), y su* discípulo Juan Saguens, negaron la realidad física de las especies aplicando a la eucaristía la doctrina de Descartes de que no existen accidentes absolutos, es decir, que sean realmente distintos de la sustancia y separables de ella, sino únicamente accidentes modales, que no son realmente distintos de la sustancia y, por tanto, no pueden separarse de ella. Las especies sacramentales las explicaban como impresiones subjetivas de nuestros sentidos, producidas en ellos de forma maravillosa por la omnipotencia divina.

Esta opinión es incompatible : *a)* Con la doctrina del concilio de Trento que afirma que las especies «permanecen», es decir, que quedan como residuo del término total *a quo* de la transustanciación. *b)* Con la doctrina de toda la tradición, que no duda en absoluto de que a las impresiones de nuestros sentidos les corresponde una realidad objetiva; cf. SAN *AGUS*TíN, *Sermo 272:* «Así pues, lo que veis es un pedazo de pan y un cáliz ; esto es lo que os dicen vuestros ojos. Pero vuestra fe os enseña lo siguiente: El pan es el cuerpo de Cristo; el cáliz, la sangre de Cristo»; S.th. ni *75, 5:* «sensu apparet, facta consecratione omnia accidentia panis et vini remanere». c) Con el concepto de sacramento, que exige que el signo sea objetivo si no queremos que el sacramento se reduzca **a** una mera apariencia.

3. Sin sujeto de inhesión

Las especies sacramentales permanecen sin sujeto alguno de inhesión (sent. cierta).

Del dogma de la transustanciación se sigue que las especies, después de la conversión de las sustancias de pan **y** vino, siguen existiendo sin su propio y natural sujeto de inhesión. El concilio de Constanza rechazó la proposición de Wicleff : «Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento» ; Dz 582. El cuerpo y la sangre de Cristo no pueden ser sujetos de los accidentes de pan **y** vino; tampoco puede serlo ninguna otra sustancia (según la escuela de Abelardo, lo sería el aire que los rodea). De todo lo cual se deduce que las especies permanecen sin sujeto alguno. El *Catecismo Romano* (II 4, 43) califica esta sentencia como «doctrina mantenida siempre por la Iglesia católica».

La omnipotencia divina hace que sea posible la permanencia de los accidentes sin sujeto de inhesión, pues tal omnipotencia, como causa primera, puede sustituir el efecto de la causa segunda, cuando ésta falta; cf. S.th. III 77, 1; v. § 12, 1.

Capítulo tercero

EL MODO CON QUE CRISTO ESTA REALMENTE PRESENTE EN LA EUCARISTIA

§ 8. LA TOTALIDAD DE LA PRESENCIA

1. Presencia total de Cristo

En la eucaristía están verdaderamente presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, juntamente con su alma y divinidad, y, por tanto, se halla verdaderamente presente Cristo todo entero (de fe).

El concilio de Trento, al mismo tiempo que definía el hecho de la presencia real, definió también la totalidad de la misma : «Si quis negaverit, in ss. Eucharistiae sacramento contineri

vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum...», a. s.; Dz 83.

Ex vi verborum, es decir, en virtud de las palabras de la consagración está presente el cuerpo de Cristo bajo la especie de pan y la sangre de Cristo bajo la especie de vino. *Per concomitantiam,* «por concomitancia», es decir, por la unión real que guardan con el cuerpo y la sangre de Cristo, se hallan también presentes bajo la especie de pan, juntamente con el cuerpo (porque el cuerpo ue Cristo es un cuerpo vivo [Rom 6, 91), la sangre de Cristo y su alma (concomitancia natural) ; y por la unión hipostática se halla presente su divinidad (concomitancia sobrenatural). Bajo la especie de vino, juntamente con la sangre de Cristo, se hallan también presentes su cuerpo, su alma y su divinidad ; cf. Dz 876 ; S.th. in 76, 1.

En el discurso con que Jesús nos prometió la eucaristía leemos las siguientes palabras : «El que come mi carne y bebe mi sangre» (Ioh 6, 54 y 56). Y estas palabras son paralelas precisamente a aquellas otras : «El que me come» (v 57), que se refieren a toda la persona de Cristo. Por tanto, con la carne y la sangre se halla presente Cristo todo entero ; cf. 1 Cor 11, 27.

Según la doctrina de los padres, el cuerpo de Cristo, presente bajo la especie de pan, es inmortal (SAN GREGORIO NISENO, *Or. cat.* 37), vivificante (SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Ep. 17; Adv. Nestorium* 4, 5), adorable (SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 98, 9). Todos estos atributos presuponen la unión del cuerpo con el alma y la divinidad. SAN AMBROSIO enseña : «En este sacramento está Cristo, porque es el cuerpo de Cristo» *(De myst. 9,* 58).

Hasta los últimos decenios del siglo IX no se convirtió en objeto de discusión teológica la cuestión de la totalidad de la presencia de Cristo en la eucaristía. Entre los primeros que enseñaron expresamente que Cristo se recibe todo entero bajo ambas especies se cuentan Juan de Mantua y el exegeta Manegold (en 1 Cor 10, 16) y Anselmo de Laon y su escuela.

2. La presencia total bajo cada una de las dos especies

Bajo cada una de las dos especies está presente Cristo todo ***en****tero* (de fe).

En el dogma de la totalidad de la presencia se contiene ya, de manera implícita, que Cristo todo entero está presente bajo cada una de las dos especies. El concilio de Constanza elevó a dogma esta proposición (Dz 626), haciendo frente con ello a las doctrinas de los husitas, que exigían la comunión bajo ambas especies (utraquistas). El concilio de Trento hizo la siguiente declaración contra los reformadores, que tenían las mismas pretensiones : «Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie... totum Christum contineri», a. s.; Dz 885 ; cf. Dz 698, 876:

Este dogma constituye el fundamento para considerar como lícita la comunión bajo una sola especie. Hasta el siglo XIII, era ordinario comulgar bajo las dos especies; pero aun en los tiempos más antiguos encontramos casos en que la comunión se administra bajo una sola especie, como, v.g., en la comunión de los niños pequeñitos, la que se recibía en el propio domicilio y la de los enfermos.

3. Presencia total en todas y cada una de las partes de ambas especies

En todas y cada una de las partes de ambas especies, después de efectuada la separación, se halla presente Cristo todo entero (de fe).

El concilio de Trento declaró : «Si quis negaverit,... sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri», a. s.; Dz 885.

Según el relato de la institución de la eucaristía, todos los apóstoles bebieron de un mismo cáliz. Según las viejas liturgias, la fracción del pan se hacía después de la consagración, con el fin de repartir la comunión a los fieles, y todos ellos bebían también del mismo cáliz consagrado. Aunque los fieles no recibían sino una parte del pan y del vino consagrado, sin embargo, tenían la persuasión de recibir todo el cuerpo de Cristo y toda su sangre. El Seudo-Eusebio de Emesa hace el siguiente comentario: (Cuando se toma de este pan, cada uno [de los que comulgan] recibe lo mismo que todos ellos juntos. Uno de ellos recibe [a

Cristo] todo entero, dos reciben [a Cristo] todo entero, y todos los demás [que comulgan] reciben [a Cristo] todo entero sin disminución alguna» (PL 67, 1054).

Del dogma que acabamos de exponer se deriva como conclusión teológica que Cristo se halla también todo entero en cada una de las partes de *las* especies antes de la separación de dichas partes; cf. Dz 876, donde faltan las palabras «separatione facta». Si Cristo, antes de la separación, no estuviera presente en cada una de las partes de ambas especies, entonces el acto de la separación sería la causa de la presencia de Cristo en esas partes después de separadas. Ahora bien, según la doctrina católica, la consagración —y la transustanciación que se opera por su virtud— es la única causa de la presencia real. Luego deducimos la conclusión teológica, mencionada anteriormente, de que Cristo se halla todo entero, antes de la separación, en cada una de las partes de ambas especies. Pero notemos que de esta doctrina no se sigue que exista una múltiple presencia actual bajo cada una de las especies. Así como el alma humana se halla presente toda entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, y sin embargo no se encuentra más que singularmente presente en todo el cuerpo, de manera semejante el cuerpo de Cristo tiene únicamente una sola presencia actual bajo cada una de las especies. No obstante, esa tal presencia es múltiple en potencia. Pero la presencia actual múltiple solamente se verifica después de la separación de las partes de la especie anteriormente unidas.

Para comprender esta doctrina es necesario tener en cuenta que el cuerpo de Cristo —que por la transustanciación sucede a la sustancia de pan — se encuentra presente al modo de sustancia («per modum substantiae»). Así como, antes de la consagración, la sustancia de pan se halla totalmente presente en todas las partes de la hostia no consagrada, de manera parecida, después de la consagración, el cuerpo de Cristo (y, por concomitancia, Cristo todo entero) se encuentra presente en todas las partes de la hostia consagrada ; cf. S.th. III 76, 3.

§ 9. PERMANENCIA DE LA PRESENCIA REAL

1. Duración de la presencia real

Después de efectuada la consagración, el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes de manera permanente en la eucaristía (de fe).

Frente a la doctrina luterana sobre la Cena —según la cual la presencia real se limita al tiempo que dure la celebración de la Cena, es decir, al tiempo que va desde la consagración a la comunión —, el concilio de Trento declaró que el cuerpo y la sangre de Cristo se hallan presentes de manera permanente después de la consagración : «Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini», a. s.; Dz 886; cf. Dz 889.

La *Confesión de Augsburgo* (1530) no habla todavía de que la presencia real tenga alguna restricción. El hecho de que se suprimiera la procesión con el Santísimo Sacramento no tenía su fundamento en que se negara el carácter permanente de la presencia real de Cristo en la eucaristía, sino en que se consideraba como incompatible la «división del sacramento» (es decir, el empleo del sacramento bajo una sola especie) con la institución dispuesta por Cristo (art. 22). En el año 1536, LUTERO se aunó con M. BUTZER, y ambos redactaron la llamada Concordia de Wittemberg, que reza así : «extra usum, cum reponitur aut asservatur in pixide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud papistas, sentiunt non adesse corpus Christi» *(Formula Concordiae* II 7, 15). Por «usus» los antiguos luteranos entendían «no solamente la percepción que tiene lugar con la boca, sino toda la ceremonia de la Cena, externa y visible, que Cristo instituyera» (ib. 86), y, por tanto, no sólo el instante de la recepción del sacramento, sino todo el tiempo que va desde la consagración a la comunión, incluso el que transcurre hasta la comunión de los enfermos, que tiene lugar después de la Cena. Se procuró hallar el fundamento bíblico de esta doctrina en las siguientes palabras de Jesús: «Tomad y comed» (Mt 26, 26). Pero notemos que de las citadas palabras de Jesucristo no es lícito concluir que cese la presencia real después de administrarse la comunión, pues

todas las partículas restantes que se conservan están destinadas también para la recepción y distribución entre los fieles. La limitación temporal de la presencia real es arbitraria.

La fe de la antigua Iglesia cristiana en la permanencia de la presencia real la testimonia bien claramente la costumbre de llevar la eucaristía a los que no podían asistir al oficio divino, a los enfermos y presos (SAN JUSTINO, *Apol.* 165), la de dar la eucaristía a los fieles para que la llevasen a las casas (TERTULIANO, *De oratione* 19, *Ad uxorem* II 5; SAN CIPRIANO, *De lapsis 26;* SAN BAsILIo, Ep 93), la de conservar las partículas que habían quedado de la comunión *(Const. Apost.* VIII 13, 17) y la «misa de presantificados», que existía por lo menos desde el siglo vii *(Trullanum,* can. 52). SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA comenta : «Oigo que algunos dicen que la mística eulogía [= eucaristía] no aprovecha nada para la santificación si algún resto de ella quedare para el día siguiente. Son necios los que afirman tales cosas; porque Cristo no se cambia y su santo cuerpo no se transforma, sino que la virtud de bendición y la gracia vivificante están siempre en É1» *(Ep. ad Calosyrium).*

2. Fin de la presencia real

La presencia real, según doctrina unánime de los teólogos, dura mientras no se corrompen las especies que constituyen el signo sacramental instituido por Cristo. La cesación de la presencia real no puede considerarse como verdadera aniquilación, ni como conversión del cuerpo y la sangre de Cristo en otra sustancia, ni tampoco como movimiento local por el cual el Señor volviese al cielo. En lugar del cuerpo y la sangre de Cristo surgen probablemente aquellas sustancias que corresponden a la naturaleza específica de los accidentes alterados.

§ 10. ADORABILIDAD DE LA EUCARISTÍA

A Cristo, presente en la eucaristía, se le debe culto de verdadera adoración (latría) (de fe).

De la totalidad y permanencia de la presencia real se deduce que a Cristo presente en la eucaristía se le debe culto de latría. El objeto total de este culto de latría es Cristo bajo las especies sacramentales. Estas últimas son coobjeto de adoración, pues están unidas con Cristo en unidad de sacramento. El concilio de Trento condenó la acusación lanzada por los reformadores contra el culto a la eucaristía, culto que tachaban de idolátrico, llamando a los que lo practicaban «adoradores de pan». A este respecto hizo la siguiente declaración : «Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum...», a. s.; Dz 888.

Son adversarios de este dogma todos los que impugnan la presencia real. Los antiguos teólogos luteranos (v.g., A. Musculus, M. Chemnitz, J. Gerhard), por razón de su fe en la presencia real de Cristo durante el tiempo que duraba la celebración de la Cena, es decir, desde la consagración a la comunión, mantuvieron consecuentemente la adorabilidad de la eucaristía y la defendieron contra los criptocalvinistas («profanadores del sacramento»).

La adorabilidad de la eucaristía se prueba bíblicamente con una argumentación indirecta, probando por un lado la presencia real de Cristo en la eucaristía y por otro la adorabilidad de Cristo (cf. Mt 28, 9 y 17 ; Ioh 5, 23 ; 20, 28 ; Phil 2, 10 ; Hebr 1, 6) ; véase Cristología, § 19.

Los padres postnicenos dan testimonio de que a Cristo presente en la eucaristía se le tributaba adoración antes de recibir la comunión; cf. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst. 5, 22:* «Inclínate y pronuncia el amén como adoración y reverencia» ; SAN AMBROSIO, *De Spiritu sancto* III 11, 79; «Por escabel se entiende la tierra (Ps 98, 9), y por tierra la carne de Cristo, que hasta el día de hoy adoramos en los misterios.» SAN AGUSTÍN, *Enarr. in* Ps. 98, 9: «Nadie come esta carne sin haberla adorado antes.» Mientras que en Oriente el culto a la eucaristía se limitó a la celebración del sacrificio eucarístico, en Occidente se fue desarrollando desde la edad media un espléndido culto a la eucaristía aun fuera de la celebración de la misa: procesiones teofóricas, fiesta del Corpus Christi (que comenzó en 1264), exposiciones del Santísimo Sacramento (que comenzaron en el siglo xiv).

Capítulo cuarto

LA EUCARISTÍA Y LA RAZÓN

§ 11. EL CARÁCTER MISTERIOSO DE LA EUCARISTÍA

La presencia real de Cristo en la eucaristía es un misterio de fe (sent. cierta).

La razón humana no puede, sin revelación divina, conocer que existe, en efecto, la eucaristía, ni después de la revelación es capaz de probar de manera positiva su posibilidad intrínseca. Sin embargo, la razón iluminada por la fe puede mostrar la conveniencia de la presencia real y su encuadramiento armónico en el organismo de las verdades sobrenaturales, y puede, además, resolver las objeciones que presenta la razón. El dogma eucarístico es suprarracional, pero no antirracional.

La eucaristía no puede enjuiciarse según las Leyes de la experiencia. Hay algunos hechos en la vida de Jesús (como, por ejemplo, el caminar sobre las aguas del lago, el salir del sepulcro sellado, las apariciones después de resucitado pasando a través de puertas cerradas) que prueban que la forma ordinaria y empírica de existir y obrar del cuerpo humano puede quedar impedida por una intervención milagrosa de la Omnipotencia divina, sin que por eso el cuerpo deje de ser verdadero cuerpo humano. La fe en la presencia real eucarística supone, desde luego, la fe en la existencia de un Dios personal y supramundano y la fe en la verdadera divinidad de Cristo.

§ 12. CONTRADICCIONES APARENTES ENTRE LA RAZÓN Y EL DOGMA EUCARÍSTICO

1. La permanencia de los accidentes sin sujeto alguno

Dado que entre la sustancia y los accidentes del cuerpo existe distinción real y puesto que Dios como causa primera puede producir el efecto sin la causa segunda, Dios, con su

actividad inmediata, puede conservar los accidentes de pan y vino en su ser real después que haya cesado de existir la sustancia de pan y vino. No es que Dios sustente esos accidentes como sujeto de inhesión (causa material), sino que con su omnipotencia obra, en calidad de causa eficiente, lo que obraban antes de la consagración las sustancias de pan y vino. Tales accidentes que subsisten sin sujeto, aun cuando no tienen inherencia actual, no por eso dejan de ser accidentes, porque la esencia de accidente consiste tan sólo en la inherencia aptitudinal o exigitiva (S.th. tic 77, 1 ad 2: «aptitudo ad subiectum»), es decir, en la ordenación y exigencia de sujeto sustentador, y, por tanto, en la dependencia esencial de otro ser; y esto se cumple perfectamente en aquellos accidentes que actualmente no poseen inherencia, pero que conservan la exigencia de la misma.

Según doctrina de Santo Tomás, Dios únicamente conserva en el ser, de manera milagrosa, la cantidad dimensiva, es decir, la extensión, mientras que todos los demás accidentes son sustentados por la extensión como sujeto próximo de los mismos; cf. S.th. tu 77, 1 y 2.

La relación entre las especies sacramentales y el contenido del sacramento no es ni de inherencia física ni de yuxtaposición puramente externa basada en una positiva ordenación de Dios (escotistas, nominalistas), sino de relación intrínseca y real, la cual tiene por efecto que el desplazamiento de las especies traiga como consecuencia, sin especial ordenación divina, el desplazamiento del cuerpo y sangre de Cristo.

2. El modo de existir inespacial y semejante al de los espíritus que posee el cuerpo de Cristo en la eucaristía

Como, según la teología católica, Cristo todo entero está presente en la eucaristía, deducimos que junto con la sustancia del cuerpo de Cristo estarán también presentes -- contra lo que opinaba Durando (+ 1334) — la cantidad extensiva, es decir, la extensión, y todos los demás accidentes del cuerpo de Cristo. Ahora bien, el cuerpo sacramental de Cristo, como lo prueba la experiencia de nuestra vista, no es de hecho extenso. Para explicar este hecho, hace notar Santo Tomás que en virtud del

sacramento («ex vi sacramenti») solamente está presente la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, la cual sucede a la sustancia de pan y vino, que cesa de existir, mientras que la extensión y todos los demás accidentes no están presentes sino de una manera concomitante y en cierto modo accidental («concomitanter et quasi per accidens»). Por eso, el modo de existir de los accidentes se ajusta al modo de existir de la sustancia. En consecuencia, la cantidad dimensiva del cuerpo y la sangre de Cristo no se halla en el sacramento según su modo propio, es decir, llenando un espacio tridimensional, sino según el modo de la sustancia, o sea, sin extensión actual ; cf. S.th. III 76, 4.

Para hacer de algún modo comprensible al entendimiento humano esta presencia sacramental del cuerpo de Cristo, distinguen los téólogos entre los dos efectos formales de la cantidad : la extensión *intrínseca,* es decir, la capacidad de un cuerpo **para** extenderse tridimensionalmente, *y* la extensión *extrínseca,* es decir, el hecho de que ese cuerpo llene un espacio. Mientras que la primera extensión pertenece a la esencia del cuerpo material y es, por tanto, inseparable del mismo, la segunda puede quedar impedida por una intervención milagrosa de Dios. El cuerpo de Cristo está presente en el sacramento con la extensión intrínseca, pero no con la extrínseca.

El modo de existir del cuerpo de Cristo es semejante al modo que tienen de existir los espíritus creados, v.g., el que tiene el alma humana en el cuerpo. Pero mientras que el espíritu creado se encuentra limitado a su único espacio (presencia definitiva) — v.g., el alma existe únicamente en un solo cuerpo —, el cuerpo de Cristo está presente al mismo tiempo en el cielo, según su modo natural de existir, y en otros muchos lugares, según su modo sacramental de existir ; cf. S.th. III 76, 5 ad 1.

De esta forma de existir parecida a la de los espíritus que tiene el cuerpo de Cristo en la eucaristía se derivan las siguientes consecuencias : *a)* el cuerpo de Cristo es inaccesible a la acción inmediata de las fuerzas mecánicas; *b)* no es objeto de percepción sensible; *c) per se,* carece de movimiento local (se mueve tan sólo *per accidens* con las especies sacramentales); *d)* naturalmente, no puede ejercer la actividad de sus sentidos. Varios teólogos, sobre todo A. Cienfuegos (t 1739) y, en los tiempos modernos, J. B.

Franzelin y N. Gihr, suponen, no obstante, que el Logos divino concede sobrenaturalmente, al cuerpo unido hipostáticamente con Él en su estado sacramental, el uso de los sentidos externos.

3. La multilocación o multipresencia del cuerpo de Cristo

La multilocación del cuerpo de Cristo no es circunscriptiva, pues con su extensión extrínseca (circunscriptivamente) no está presente más que en un solo sitio : en el cielo ; sino que tal multilocación es denominada sacramental porque Cristo, de forma sacramental, está presente al mismo tiempo en muchos sitios, pero sin tener extensión extrínseca. Esta multilocación recibe también el nombre de mixta porque Cristo está presente al mismo tiempo, con su extensión extrínseca, en el cielo, y, sin su extensión extrínseca, en muchos sitios : en todos donde se halle el Santísimo Sacramento. La multiplicación circunscriptiva, según SANTO TOMÁS *(Quodl. 3,* 2) es metafísicamente imposible; Escoto, Suárez y otros autores defienden su posibilidad.

Por la multilocación no se multiplica el cuerpo como tal — el cuerpo sigue siendo numéricamente un mismo cuerpo—, sino que únicamente se multiplica su relación con el espacio,- es decir, su presencia. Con ello queda resuelta la objeción de que al cuerpo de Cristo le aplicaríamos predicados contradictorios ; v.g., que al mismo tiempo está en reposo y en movimiento, o que está cerca y lejos de un mismo lugar, o que está alejado de sí mismo. Habría únicamente contradicción interna si predicásemos del cuerpo de Cristo enunciados opuestos considerados bajo el mismo respecto. Pero, de hecho, tales predicados se aplican tan sólo al cuerpo de Cristo bajo muy diversos respectos, a saber, por cuanto al mismo tiempo bajo distintas especies se encuentra presente en distintos sitios.

B. LA EUCARISTÍA COMO SACRAMENTO

13. LA SACRAMENTALIDAD DE LA EUCARISTÍA

La eucaristía es verdadero sacramento instituido por Cristo (de fe; Dz 844).

Los racionalistas modernos impugnan que Cristo instituyera la eucaristía, pues los relatos de su institución carecen, según ellos, de valor histórico; cf. Dz 2045.

La sacramentalidad de la eucaristía se deduce del hecho de que en ella se cumplen todas las notas esenciales de la definición de sacramento de la Nueva Alianza :

1. El signo externo son los accidentes de pan y vino (materia) y las palabras de la consagración (forma), que perduran en su efecto.
2. La gracia interna indicada y producida por el signo externo es, según Ioh 6, 27 ss, la vida eterna.
3. El hecho de que Cristo instituyera la eucaristía lo indican las mismas palabras del Señor: «Haced esto en memoria mía» (L.c 22, 19; 1 Cor 11, 24). El carácter genuino de estas palabras está garantizado por la celebración de la Cena en las primitivas comunidades cristianas, celebración que sería incomprensible sin un correspondiente encargo de Cristo. Las palabras del relato de la institución eucarística indican claramente que la eucaristía, por voluntad expresa de Cristo, debía ser una institución permanente: «sangre del Testamento» (Mt 26, 28; Mc 14, 24), «el Nuevo Testamento en mi sangre» (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25). Según el discurso en que Jesús prometió la eucaristía (Ioh 6, 53 ss), ésta debería ser fuente de vida para todos los fieles.

Las especies sacramentales son *sacramentum tantum* (únicamente sacramento); el cuerpo y la sangre de Cristo son *res et sacramentum* (cosa y sacramento) ; la gracia santificante, o (según Santo Tomás) la unidad del cuerpo místico de Cristo obrada por la gracia santificante, es *res o virtus sacramenti* (cosa o virtud del sacramento) ; cf. S.th. LII 73, 3 y 6. A diferencia de todos los demás sacramentos, la eucaristía es permanente. La realización del sacramento («sacramentum in fieri, consecratio, confectio»), el ser («sacramentum in esse») y la recepción («sacramentum in usu, communio») no coinciden temporalmente.

§ 14. EL SIGNO EXTERNO DE LA EUCARISTÍA

1. La materia

La materia para la confección de la eucaristía es el pan y el vino (de fe; Dz 877, 884).

a) Conforme al uso incesante de la Iglesia, no se puede consagrar sino *pan de trigo.* El *Decretum pro Armeniis* (1439) enseña con Santo Tomás : «cuius materia est panis triticeus» (cuya materia es pan de trigo) ; Dz 698; CIC 815, § 1. La mayor parte de los teólogos consideran como condición de validez el empleo de pan de trigo; algunos, v.g., G. Biel y Cayetano, creen que tal empleo es únicamente condición de licitud.

En nada afecta a la validez del sacramento el empleo de pan ázimo o pan fermentado (como es de rito en la iglesia oriental). El concilio unionista de Florencia declara en su *Decretum pro Graecis:* «Item (diffinimus), in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici» ; Dz 692; CIC 816. La práctica seguida en la iglesia latina está mejor fundada, pues, según el claro testimonio de los sinópticos, Cristo en la última Cena empleó pan ázimo, probablemente de trigo; cf. Mt 26, 17 (Mc 14, 12; Lc 22, 7) : «El día primero de los Azimos.» En la iglesia latina podemos comprobar el empleo de panes ázimos desde el siglo viii. Durante la antigüedad cristiana, también en la iglesia de Occidente se empleaba pan corriente, es decir, fermentado (SAN AMBROSIO, *De sacr. iv* 4, 14: «panis usitatus»).

b) El segundo elemento de la eucaristía es el *vino natural* de vid («vinum de vite») ; Dz 698; CIC 815, § 2. Cristo en la Última Cena empleó vino natural de vid (Mt 26, 29; Mc 14, 25). La Iglesia tiene que seguir el ejemplo del Señor; de lo contrario, la consagración sería inválida.

Algunas sectas de principios del cristianismo, como los ebionitas y los encratitas, usaron agua *(aquarii)* en lugar de vino. Contradice los hechos históricos la aseveración de que, durante el siglo II, también en la Iglesia católica se usaba agua en vez de vino como elemento de la eucaristía (Harnack); cf. SAN JUSTINO, *Apol.* i 65 *y 67;* SAN IRENEO, *Adv. haer. iv* 18, 4; v2,3.

Al vino hay que añadirle un poco de agua según una costumbre que se remonta a los primitivos tiempos del cristianismo («modicissima aqua» ; Dz 698; CIC 814), pero la validez del sacramento no depende del cumplimiento de este requisito. El mezclar agua al vino — que era práctica universal entre los judíos, así como también entre los griegos y romanos (cf. Prov 9, 5)— es una costumbre de la que hallamos frecuentes testimonios en los padres (SAN JUSTINO, *Apol.* I 65 *y 67;* SAN IRENEO, *Adv. haer. v* 2, 3; epitafio de Abercio, 16), y que significa simbólicamente el agua que manó del costado herido de Jesús, la unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con la naturaleza divina y la unión mística del pueblo fiel con Jesucristo; cf. Dz 698, 945, 956. La cuestión de si el agua se transustancia también con el vino no ha recibido respuesta unánime por parte de la teología escolástica. Parece que la opinión más probable es aquella que patrocinara Inocencio III, según la cual toda la mezcla de agua y vino es la que se transustancia; Dz 416; S.th. nI 74, 8.

2. La forma

La forma de la eucaristía son las palabras con que Cristo instituyó este sacramento, pronunciadas en la consagración (sent. cierta).

Mientras que la Iglesia ortodoxa griega repone la virtud transustanciadora bien sólo en la epiclesis, que es una oración que sigue al relato de la institución, bien en las palabras de la institución juntamente con la epiclesis *(Confessio orth.* 1107), la Iglesia católica mantiene que el sacerdote realiza tan sólo la transustanciación pronunciando las palabras de la institución. El *Decretum pro Armeniis* enseña con Santo Tomás : «La forma de este sacramento son las palabras del Salvador con las cuales instituyó este sacramento, puesto que el sacerdote realiza este sacramento hablando en nombre de Cristo» ; Dz 698. El concilio de Trento enseña que, según la fe incesante de la Iglesia, «inmediatamente después de la consagración», es decir, después de pronunciadas las palabras de la institución, se hallan presentes el verdadero cuerpo y la verdadera sangre del Señor ; Dz 876.

Considerando las palabras de la institución se infiere, por lo menos con suma probabilidad, que Jesús en su Última Cena efectuó la transustanciación por medio de las palabras : «Éste es mi cuerpo», «ésta es mi sangre», y no por un mero acto de su voluntad o por una bendición o acción de gracias, como supusieron varios teólogos pertenecientes principalmente a la escolástica primitiva, v.g., INOCENCIO III *(De sacro altaris mysterio* Iv 6). Conforme al encargo de Cristo : «Haced esto en memoria mía», la Iglesia tiene que consagrar por medio de las palabras de la institución como Cristo mismo lo hiciera.

La antigua tradición cristiana enseña que Cristo consagró con las palabras de la institución. TERTULIANO comenta : «Tomó pan... y lo convirtió en su cuerpo diciendo: "Éste es mi cuerpo"» *(Adv. Marcionern* Iv 40). En lo que respecta a la consagración efectuada por la Iglesia, los padres la atribuyen bien a toda la oración de acción de gracias, que contiene el relato de la institución, bien, expresamente, a las palabras de la institución. Según SAN JuSTINO, la consagración tiene lugar «por una palabra de oración procedente de Él [de Cristo]» *(Apol.* t 66). Según SAN IRENEO, el pan recibe «la invocación de Dios» o «la palabra de Dios», y se convierte así en eucaristía *(Adv. haer.* Iv 18, 5; v 2, 3). Según ORÍGENES, los panes «ofrecidos bajo acción de gracias y adoración» se convierten «por medio de la oración» en el cuerpo de Cristo *(C. Celsum* VIII 33); el manjar eucarístico es santificado «por medio de la palabra y la oración de Dios» *(In Matth. comm.* 11, 14). Ambrosio, el Seudo-Eusebio de Emesa y San Juan Crisóstomo enseñan expresamente que la transustanciación es obra de las palabras que Cristo pronunció en la institución de este sacramento. SAN AMBROSIO declara: «Así pues, la palabra de Cristo realiza este sacramento» *(De sacr.* Iv 4, 14). SAN JUAN CRISÓSTOMO dice : «El sacerdote está allí poniendo el signo externo mientras pronuncia aquellas palabras ; pero la virtud y la gracia son de Dios. "Éste es mi cuerpo", dice. Tal frase realiza la conversión de los dones» *(De proditione Iudae hom.* 1, 6). SAN JUAN DAMASCENO menciona las palabras de la consagración y también la epiclesis, pero pone especial insistencia en la epiclesis *(De fide orth.* tv 13).

Las palabras de la epiclesis deben referirse, como hace el cardenal Besarion, no al momento en que son pronunciadas, sino al momento para el cual son pronunciadas. Aquello que

en la consagración se realiza en un solo instante encuentra su desarrollo y explicación litúrgica en las palabras de la epiclesis que sigue a continuación. La epiclesis no tiene significación consagratoria, sino únicamente declaratoria. No es admisible la opinión de H. Schell según la cual los griegos consagran exclusivamente por medio de la epiclesis y los latinos por medio de las palabras de la institución. La razón para rechazar tal teoría es que la Iglesia no tiene poder para determinar la sustancia de los sacramentos ; Dz 2147a.

La objeción de que las palabras de la institución tienen en el canon de la misa un valor narrativo e histórico se refuta haciendo ver que tales palabras adquieren virtud consagratoria por medio de la intención del sacerdote. En el canon de la misa romana, la intención de consagrar se expresa claramente en la oración *Quam oblationem,* que precede inmediatamente al relato de la institución : «ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi» (para que se convierta en el cuerpo y sangre de tu amantísimo Hijo nuestro Señor Jesucristo; «la epiclesis conversoria de la misa romana» ; Jungmann).

Consecratio per contactum (consagración por contacto). En el siglo IX apareció una teoría insostenible según la cual la mezcla de un elemento consagrado con otro no consagrado producía la consagración de este último. AMALARIO DE METZ hace el siguiente comentario refiriéndose a la liturgia de Viernes Santo: «Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem» *(De eccl. offic.* t 15). Esta teoría fue aceptada en numerosas obras liturgísticas y canonísticas hasta muy entrado el siglo xii, y se buscaba su fundamento en el siguiente axioma: «Sacrum trahit ad se non sacrum». Pero desde la segunda mitad del siglo xii fue rechazada por teólogos y canonistas, quienes alegaban que la transustanciación se opera únicamente por las palabras de la institución eucarística; cf. S.th. iii 83, a ad 2.

§ 15. Los EFECTOS DE LA EUCARISTÍA **1. La unión con Cristo**

a) El fruto principal de la eucaristía es la unión sumamente íntima que se establece entre el que recibe el sacramento y Cristo (sent. cierta).

El *Decretum pro Armeniis* enseña con Santo Tomás : «Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum» ; Dz 698. Para explicar más precisamente esta unión es necesario distinguir, con la escolástica, entre la unión sacramental pasajera que tiene lugar cuando se recibe el sacramento y cesa cuando se corrompen las especies, y la unión espiritual, permanente, en la caridad y la gracia. Cristo es la vid y los que le reciben son los sarmientos, a los que fluye la vida sobrenatural de la gracia.

Cristo prometió como fruto de la sagrada comunión esa íntima asociación espiritual con Él, que tiene su prototipo en la unidad del Hijo con el Padre; Ioh 6, 56: «Quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él.»

Los padres griegos, .como San Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo y San Cirilo de Alejandría, proponen de manera sumamente realista la idea de la unión de los fieles con Cristo por medio de la sagrada comunión. SAN CIRILO DE JERUSALÉN enseña que el cristiano, por la recepción del cuerpo y de la sangre de Cristo, se convierte en «portador de Cristo» (Xpistoforos), y se hace «un cuerpo y una sangre con Él» *Cat. myst.* 4, *3).* SAN JUAN CRISÓSTOMO habla de una fusión del cuerpo de Cristo con nuestro cuerpo : «Para mostrarnos el grande amor que nos tenía, se fusionó con nosotros y fundió su cuerpo con nosotros para que fuéramos una sola cosa [con Él], como un cuerpo unido con su cabeza» *(In loh. hom.* 46, *3).* SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA compara la unión que se establece entre el que comulga y Cristo con la fusión de dos cirios en uno solo *(In loh. 10, 2* [15, 1]).

b) De la unión de los fieles con Cristo como cabeza del cuerpo místico se deriva la unión de los fieles entre sí como miembros que son de dicho cuerpo : «homo Christo incorporatur et membris eius unitur» ; Dz 698. San Pablo funda ya la unión de todos los fieles en el hecho de que todos ellos participan de un mismo pan eucarístico : «Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (1 Cor 10, 17).

Los padres consideran la confección del pan, en la cual se trituran y funden muchos granos de trigo, y la confección del vino, en la que también unen su zumo muchos granos de uva, como símbolo de la asociación de todos los fieles en un solo cuerpo místico, asociación que tiene lugar por la sagrada comunión; cf. la *Didakhé 9,* 4; SAN CIPRIANO, *Ep. 63,* 13; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In ep. 1 ad Cor. hom.* 24, *2.* SAN AGUSTÍN, que es quien hace resaltar con preferencia que el fruto de la sagrada comunión es la incorporación al cuerpo místico de Cristo, canta a la eucaristía como «signo de unidad» y «vínculo de caridad» : "O sacramentum pietatis ! O signum unitatis ! O vinculum caritatis!» *(In loh.,* tr. *26,* 13). También SANTO ToMÁs considera la eucaristía como «sacramento de unidad eclesiástica» (S.th. III *82, 2* ad *3).*

2. La conservación y aumento de la vida sobrenatural

La eucaristía, como alimento del alma, conserva y alimenta la vida sobrenatural de la ***misma*** (sent. cierta).

El *Decretum pro Armeniis* enseña, de acuerdo con SANTO TOMÁS (S.th. III 79, 1) : «Todos los efectos que el manjar y la bebida corporal producen en relación con la vida del cuerpo, sustentándola, aumentándola, reparándola y deleitándola («sustentando, augendo, reparando et delectando»), todos ésos los produce este sacramento en relación con la vida del espíritu» ; Dz 698.

a) La eucaristía sustenta la vida sobrenatural del alma dando una fuerza vital sobrenatural al que recibe el sacramento que debilita indirectamente la concupiscencia desordenada por acrecentar la caridad y corrobora el poder de la voluntad para que ésta pueda resistir las tentaciones de pecar. El concilio de Trento llama a la eucaristía «antídoto que nos preserva de los pecados graves» ; Dz *875; cf.* S.th. III *79, 6.*

b) La eucaristía aumenta la vida de la gracia que posee ya el que la recibe, robusteciendo y consolidando el hábito sobrenatural de la gracia y de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo que van unidos a ella. La eucaristía, como sacramento de vivos, presupone el estado de gracia en todo aquel que la recibe. Sólo excepcionalmente *(per accidens)*

borra el pecado mortal y confiere la gracia primera. El concilio de Trento reprobó la doctrina de los reformadores, según los cuales el principal fruto de la eucaristía sería la remisión de los pecados; Dz *887;* cf. S.th. III *79, 3.*

c) La eucaristía sana las enfermedades del alma borrando las culpas veniales y las penas temporales debidas por los pecados. El concilio de Trento llama a este sacramento «antídoto por el cual nos libramos de las culpas diarias [= veniales]»; Dz *875.* La remisión de las culpas veniales y las penas temporales debidas por los pecados tiene Lugar mediatamente gracias a los actos de caridad perfecta que suscita' en el alma la recepción de este sacramento. El grado de semejante remisión depende del que alcance la caridad; cf. S.th. III *79,* 4 *y 5.*

d) La eucaristía proporciona una alegría espiritual que se refleja en la entrega animosa a Cristo y en el alegre cumplimiento de los deberes y sacrificios que impone la vida cristiana; cf. S.th. III *79, 1* ad *2.*

3. Prenda de la bienaventuranza celestial y de la futura resurrección

La eucaristía es prenda de la bienaventuranza celestial y de la futura resurrección del cuerpo (sent. cierta).

El concilio de Trento llama a la eucaristía «prenda de nuestra gloria futura y de la felicidad perpetua» ; Dz 875. Jesús dice en el discurso de la promesa eucarística : «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día» (Ioh 6, 54).

De acuerdo con esta frase de la Escritura, los padres veían en la recepción de la eucaristía una garantía segura de la futura resurrección del cuerpo y así lo hacían valer en su lucha contra la herejía gnóstica que negaba la resurrección de la carne. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA llama a la eucaristía «medicina de inmortalidad» y «antídoto para no morir y para vivir siempre en Jesucristo» *(Eph. 20, 2).* SAN IRENEO sostiene frente a los gnósticos : «Si nuestros cuerpos participan de la eucaristía, entonces ya no son corruptibles, porque tienen la esperanza de resucitar para siempre» *(Adv. haer. tv 18; 5;* cf. v *2, 2s).*

Los efectos de la sagrada comunión que se producen *ex opere operato* redundan únicamente en beneficio del que recibe este sacramento. Pero los que se producen *ex opere operantis* pueden aplicarse también por vía de intercesión a los vivos y difuntos, gracias a la comunión de los santos.

§ 16. NECESIDAD DE LA EUCARISTÍA

1. Para los párvulos

A los que no han llegado al uso de la razón no es necesaria para salvarse la recepción de la eucaristía (de fe).

El concilio de Trento declaró, contra la doctrina de teólogos calvinistas y greco-ortodoxos : «Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem», a. s.; Dz 937; cf. Dz 933, 1922. No existe necesidad de precepto ni necesidad de medio.

Según la doctrina unánime de la Sagrada Escritura y la tradición, basta el bautismo para conseguir la eterna bienaventuranza ; cf. Mc 16, 16 : «El que creyere y fuere bautizado se salvará» ; Rom 8, 1: «Ya no hay, pues, condenación alguna para los que son de Cristo Jesús». Y el ser de Cristo Jesús es ya efecto del bautismo. La gracia de justificación obtenida por el bautismo no puede perderse antes de alcanzar el uso de razón, porque los párvulos no son capaces de tener pecados personales; Dz 933.

SAN AGUSTÍN *(De peccat. meritis et remissione* 120, 27; 24, 34), considerando la frase de Ioh 6, 53 (Vg 54) : «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros», la aplica también a los párvulos, pero sin entenderla exclusivamente de la recepción sacramental, sino también de la recepción espiritual del cuerpo o la sangre de Cristo, es decir, de la incorporación al cuerpo místico de Cristo que comienza por el bautismo y se consuma por la eucaristía (ib. III 4, 8). Siguiendo a San Agustín, enseña el Doctor Angélico que los bautizados, en intención de la Iglesia (objetivamente), aspiran a la eucaristía porque el bautismo se ordena a la

eucaristía; y de este modo consiguen el efecto de la eucaristía, que es la incorporación al cuerpo místico de Cristo ; S.th. III 73, 3.

2. Para los que han llegado al uso de razón

a) Los que han llegado al uso de razón tienen necesidad de precepto de recibir la eucaristía para alcanzar la salvación (sent. cierta).

El precepto divino de recibir la eucaristía, contenido ya en las palabras mismas de la institución de este sacramento, lo vemos enunciado de manera explícita en el discurso de la promesa eucarística (Ioh 6, 53), donde se dice que la posesión de la vida eterna depende de la recepción del cuerpo y la sangre de Cristo. La Iglesia concretó este precepto divino positivo declarando, en el concilio Iv de Letrán (1215) y en el de Trento, que era obligatorio comulgar por lo menos una vez al año, por Pascua ; Dz 437, 891: CIC 859. Esta obligación comienza en cuanto el cristiano llega a la edad del discernimiento, esto es, al uso de razón, cosa que ocurre hacia los siete años poco más o menos; Dz 2137.

b) No existe necesidad absoluta de medio, sino tan sólo relativa o moral. El cristiano que durante algún tiempo dejare voluntariamente de recibir la sagrada comunión no podrá a la larga conservarse en estado de gracia ; cf. Ioh 6, 53. Del fin propio de la eucaristía, que es ser alimento del alma, se deduce que sin recibirla no podemos conservar durante mucho tiempo la vida sobrenatural.

3. La justificación de la comunión bajo una sola especie

La comunión bajo ambas especies, para cada fiel en. particular, no es necesaria ni por razón de un precepto divino ni como medio para conseguir la salvación (de fe).

Después de que el concilio de Constanza se había pronunciado ya sobre este particular, el concilio de Trento hizo frente también a los husitas y reformadores, los cuales consideraban como necesario recibir la comunión bajo ambas especies (utraquistas), declarando esta santa

asamblea lo justificada que es la comunión bajo una sola especie : «Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel ex necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere», a. s. ; Dz 934, cf. Dz 626. La razón de estar perfectamente justificada la comunión bajo una sola especie es la totalidad de la presencia de Cristo tanto bajo la especie de pan como bajo la especie de vino.

Carece de fuerza probativa en sentido contrario el texto de Ioh 6, 53 ss, que los adversarios citan en su favor, ya que Jesucristo, en su discurso de la promesa eucarística, exige que se coma su carne y beba su sangre, pero no da ninguna prescripción obligatoria sobre la forma de recibir este sacramento ; cf. Dz 930. En la antigüedad cristiana se administraba excepcionalmente la comunión bajo una sola especie. Tal ocurría en la comunión doméstica (en tiempos de persecución) y en la que se administraba a los parvulitos y a los enfermos. Fueron razones de índole práctica las que durante la edad media (siglo XII/XIII) indujeron a suprimir el uso del cáliz a los laicos, y, entre otras, la principal fue el peligro de posibles irreverencias contra este sacramento; cf. S.th. III 80, 12.

§ 17. EL MINISTRO DE LA EUCARISTÍA

1. El ministro de la consagración

Únicamente el sacerdote ordenado válidamente posee el poder de consagrar (de fe).

El concilio IV de Letrán (1215) hizo la siguiente declaración contra los valdenses, que rechazaban la jerarquía y reconocían a todos los fieles los mismos poderes : «Este sacramento solamente puede realizarlo el sacerdote ordenado válidamente» ; Dz 430; cf. Dz 424. El concilio de Trento se pronunció igualmente contra la doctrina protestante del sacerdocio universal de los laicos y definió la institución por Cristo de un sacerdocio especial al que está reservado el poder de consagrar; Dz 961, 949.

En vista de la constitución jerárquica de la Iglesia, debemos admitir que el encargo de Cristo : «Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24), va dirigido exclusivamente a los apóstoles y sus sucesores. Es bien significativo y convincente que la tradición siempre refirió exclusivamente este encargo a los apóstoles y sus sucesores en el sacerdocio, los obispos *y* presbíteros, *y* consideró únicamente a éstos como los ministros de los divinos misterios. Según SAN JUSTINO *(Apol.* 1 65), «el prefecto de los hermanos», esto es, el obispo, es el que consagra la eucaristía, mientras que los diáconos distribuyen a los presentes el pan, el vino y el agua, sobre los que se han hecho las acciones de gracias (es decir, el manjar eucarístico), *y* los llevan a los ausentes; cf. SAN CIPRIANO, *Ep.* 63, 14; 76, 3. El concilio de Nicea (can. 18) negó expresamente a los diáconos el poder de ofrecer el sacrificio y, por tanto, de consagrar.

De los pasajes Act 13, 1 s, *Didakhé* 10, 7; 13; 15, 1, se infiere con suma probabilidad que los «profetas» carismáticos de la Iglesia primitiva celebraban también la eucaristía. No es contrario al dogma tridentino suponer que tales profetas poseían los poderes sacerdotales por una inmediata vocación divina, de forma parecida a como los poseían los apóstoles (cf. Gal 1, 1; S.th. nI 64, 3).

2. El ministro de la distribución

El distribuidor ordinario de la eucaristía es el sacerdote; y el distribuidor extraordinario es el diácono (con autorización del ordinario del lugar o del párroco, siempre que haya alguna razón de peso; CIC 845).

Santo Tomás prueba la conveniencia del privilegio sacerdotal de distribuir la eucaristía por la gran conexión que hay entre la comunión y la consagración, por el puesto de mediador entre Dios y los hombres que tiene el sacerdote y por el respeto debido al sacramento, respeto que exige que únicamente la mano del sacerdote sea la que toque el sacramento (a no ser en caso de necesidad) ; S.th. III 82, 3. Cuando se distribuía la **sagrada** comunión bajo ambas especies, el obispo o el sacerdote era quien administraba el sagrado cuerpo de Cristo, y el diácono la sagrada sangre del Señor; cf. SAN CIPRIANO, *De lapsis 25.*

§ 18. EL. SUJETO DE LA EUCARISTÍA

El concilio de Trento (Dz 881) distingue tres modos de recibir este sacramento : 1.° la recepción merament e sacramental, es decir, la recepción del sacramento por aquel que se halla en estado de pecado mortal (comunión indigna) ; 2.° la recepción meramente espiritual, esto es, e l deseo, inspirado por la fe, de recibir este sacramento (comunión espiritual) ; 3° la recepción sacramental y espirit ual al mismo tiempo, o la recepción del sacramento en estado de gracia (comunión digna). Hay que añadir como 4° apartado l a recepción meramente material por un sujeto inapropiado: una persona no bautizada o un animal.

1. Condiciones para la recepción válida

El sacramento de la eucaristía puede ser recibido válidamente por cualquiera persona bautizada que se halle en estado de peregrinación (in statu viae), aunque se trate de un párvulo (de fe; Dz 933).

En la antigüedad cristiana los párvulos bautizados recibían también la eucaristía; cf. SAN CIPRIANO, *De lapsis 25; Const. Apost.* vut 13, 14.

2. Condiciones para la recepción lícita

Para recibir dignamente la eucaristía se requieren el estado de gracia e intención recta y piadosa (de fe por lo que se refiere al estado de gracia).

El concilio de Trento condenó la doctrina protestante de que la fe sola («fides informis») era preparación suficiente para recibir la eucaristía ; Dz 893. Al mismo tiempo ordenó que todo aquel que quisiere comulgar y se hallare en estado de pecado mortal tiene que confesarse antes si tuviere oportunidad de hacerlo; sólo en caso de necesidad puede contentarse con un acto de perfecta contrición; Dz 880, 893 ; CIC 807, 856.

Por otra parte, la Iglesia reprobó el rigorismo de los jansenistas, que exigían como preparación para recibir la

sagrada comunión amor a Dios ; Dz 1312 s. San Pio x, en su decreto sobre la comunión (1905), declaró que no se puede estorbar la comunión a todo aquel que se halle en estado de gracia y se acerque a la sagrada mesa con recta y piadosa intención ; Dz 1985.

Como la medida de la gracia producida «ex opere operato» depende de la disposición subjetiva del que recibe el sacramento, la comunión deberá ir precedida de una buena preparación y seguida de una conveniente acción de gracias ; Dz 1988.

La necesidad del estado de gracia para acercarse a comulgar tiene su fundamento bíblico en las serias amonestaciones del Apóstol para que los fieles examinen su conciencia antes de decidirse a participar de la eucaristía ; 1 Cor 11, 28: «Examínese el hombre a si mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz». El lavatorio de los pies, que la noche de la Última Cena precedió a la eucaristía (Ioh 13, 4 ss), no fue solamente una `lección de humildad, sino también una manifestación simbólica de la pureza de conciencia necesaria para recibir la eucaristía (cf. v 10).

Los padres exigen unánimemente, desde un principio, para recibir con fruto la eucaristía, que se haya recibido antes el bautismo y se tenga pureza de conciencia; cf. *Didakhé 9, 5;* 10, 6; 14, 1; SAN JUSTINO, *Apol.* 166. En las liturgias orientales, el sacerdote (el obispo) dice en voz alta a los fieles, antes de administrarles la sagrada comunión : «Las cosas santas para los santos» *(Tee* äiyta Toi% áyíoti%). SAN AGUSTÍN exhorta a los que van a comulgar a que se acerquen al altar con la conciencia limpia : «Innocentiam ad altare apportate» *(In loh.,* tr. 26, 11).

Es sacrílego comulgar indignamente ; cf. 1 Cor 11, 27; «Quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente se hará culpable del cuerpo y la sangre del Señor» ; 11, 29: «Pues el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación.» Notemos de paso que los pecados directos contra Dios (el odio a Dios, la blasfemia) y contra la humanidad santísima de Cristo (la crucifixión, la traición de Judas) son objetivamente más graves que el sacrilegio contra el sacramento del cuerpo y sangre de Cristo; cf. S.th. in 80, 5.

Por reverencia a este augusto sacramento y para evitar abusos (cf. 1 Cor 11, 21), la Iglesia exige desde muy antiguo, para la recepción digna de la eucaristía, una preparación por parte del cuerpo que consiste en estar en ayunas desde la medianoche anterior; Dz 626; CIC 858. SAN AGUSTÍN atribuye a una ordenación del Espíritu Santo la costumbre — testimoniada ya por TERTULIANO *(Ad uxorem* IL 5) y SAN HIPOLITO *(Trad. Apost.) y* que en tiempos del santo obispo de Hipona se hallaba ya difundida «por toda la redondez de la tierra» -- de recibir la eucaristía en ayunas (exceptuando la festividad anual de la institución). El fundamento de semejante ordenación lo encuentra él en «la honra debida a tan sublime sacramento» *(Ep.* 54, 6, 8). Por la constitución apostólica de Pío **XII** *Christus Dominus,* de 6 de enero de 1953, y el motu proprio *Sacram Communionem,* de 19 de marzo de 1957, ha sido nuevamente reglamentada la disciplina del ayuno eucarístico.

C. LA EUCARISTÍA COMO SACRIFICIO

Capítulo primero

REALIDAD DEI. SACRIFICIO DE LA MISA

§ 19. LA EUCARISTÍA Y SU CARÁCTER DE SACRIFICIO SEGÚN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

A propósito de la noción de sacrificio, v. Soteriología, § 8, 1.

1. Doctrina de la Iglesia

La santa misa es verdadero y propio sacrificio (de fe).

Contra los ataques de los reformadores, que rechazaban el carácter sacrificial de la eucaristía y solamente la consideraban como sacrificio en sentido impropio, el concilio de Trento declaró que la eucaristía era verdadero y propio sacrificio : «Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod of ferri non sit aliud quam

nobis Christum ad manducandum dari», a. s.; Dz 948. Antes de los reformadores, impugnó Wicleff la institución por Cristo del sacrificio de la misa; Dz 585.

Las graves incriminaciones que los reformadores dirigen contra la doctrina católica acerca de la misa parten del supuesto erróneo de que, según los católicos, el sacrificio de la misa sería un sacrificio independiente del de Cristo en la cruz, y de que la misa, como acción sacrificial del sacerdote, conferiría «ex opere operato» la remisión de los pecados personales y las penas debidas por los pecados *(Apologia Conf. Augs.,* art. 24); cf. LuTERO, *Articuli Smalc.,* P 11, art. 2; CALVINO, *Inst. christ. rel.* Iv 18, 1-3; *Catecismo de Heidelberg,* preg. 80.[8] («maldita idolatría»).

2. Diferencia entre sacramento y sacrificio

Aunque el sacramento y el sacrificio de la eucaristía se realizan por medio de la misma consagración, no obstante, existe entre ellos una distinción conceptual. La eucaristía es sacramento, en cuanto Cristo se nos da en ella como manjar del alma, y es sacrificio, en cuanto en ella Cristo se ofrece a Dios como hostia: «rationem sacrificii habet, inquantum offertur, rationem sacramenti autem, inquantum sumitur,. et ideo effectum sacramenti habet in eo, qui sumit, effectum autem sacrificii in eo, qui offert vel in his, pro quibus offertur» ; S.th. III 79, 5. El sacramento tiene por fin primario la santificación del hombre, y el sacrificio la glorificación de Dios. La eucaristía como sacramento es una realidad permanente *(res permanens), y* como sacrificio es una acción transitoria *(actio transiens).*

§ 20. EL CARÁCTER SACRIFICIAL DE LA EUCARISTÍA SEGÚN TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

1. Pruebas tomadas del Antiguo Testamento

a) El sacrificio de Melquisedec como figura del sacrificio de la misa

Gen 14, 18 s, refiere : «Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, como era sacerdote del Dios Altísimo, le bendijo [a Abraham]». Según la interpretación tradicional, Melquisedec sacó pan y vino *(proferens,* no *off erens)* para ofrecer a Dios un sacrificio como era corriente cuando se celebraba una victoria, y no fue su intención proporcionar una refección a los guerreros cansados por la pelea. La interpretación tradicional se ve, además, corroborada por la alusión expresa al carácter sacerdotal de Melquisedec. El ejercicio específicamente sacerdotal es el sacrificio. Cristo, según la profecía mesiánica de Ps 109, 4, confirmada por la carta a los Hebreos (5, 6; 7, 1 ss), es sacerdote al modo de Melquisedec, es decir, rey y sacerdote al mismo tiempo, y según la interpretación dada por la tradición ofrece un sacrificio parecido al de Melquisedec. Y tal sacrificio no puede ser sino la oblación de su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino, en la Última Cena y en la santa misa.

Tanto la tradición judaica (Filón) como la cristiana admiten que Melquisedec ofreció a Dios un sacrificio con el pan y el vino. Los padres consideran el sacrificio de Melquisedec como figura del sacrificio eucarístico. SAN AGUSTIN dice : «Allí apareció por vez primera el sacrificio que ahora ofrecen los cristianos a Dios en toda la redondez de la tierra» *(De civ. Dei* xvi 22) ; cf. SAN CIPRIANO, *I.Q.* 63, 4; SAN JERÓNIMO, *In Matth. rv* 26, 26; la oración del canon «Supra quae».

b) La profecía de Malaquías

En Mal 1, 10 s, habla Dios por boca del profeta a los sacerdotes judíos : «No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yahvé de los ejércitos, no me son gratas las ofrendas de vuestras manos. Porque desde el orto del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre las gentes y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrifiticio humeante y una oblación pura ; pues grande es mi nombre entre las gentes, dice Yahvé de los ejécitos.»

Aquí Dios rehúsa los impuros sacrificios de los sacerdotes judíos. Los sacrificios de los gentiles y los de los prosélitos y judíos de la diáspora no pueden constituir este nuevo sacrificio, pues los de los gentiles no eran sacrificios puros por estar mancillados de idolatría (cf. 1 Cor 10, 20), y los de

los prosélitos y judíos de la diáspora no se ofrecían «en todo lugar». Además, eran ilegales todos los sacrificios de la religión hebraica que se ofrecieran fuera de Jerusalén. Esta universalidad anunciada del culto divino y del nuevo sacrificio alude claramente a los tiempos mesiánicos (cf. Ps 21, 28 ss; Is 49, 6). Este «nuevo sacrificio» no puede referirse tampoco al de la cruz, porque éste se ofreció en un solo lugar. La profecía encontró su cumplimiento en el sacrificio de la misa, que es ofrecido «en todo lugar» (en sentido de totalidad moral), y que es puro en cuanto a la hostia y al sacerdote primario que la ofrece; cf. Dz 939.

La más remota tradición cristiana refirió ya la profecía de Malaquías a la eucaristía ; cf. *Didakhé* 14, 3; SAN JUSTINO, *Dial.* 41; SAN IRENEO, *Adv. haer. iv 17,* 5; SAN AGUSTIN, *Tract. adv. lud. 9,* 13.

c) Isaías anuncia para la época mesiánica un sacerdocio procedente de los gentiles : «Y yo elegiré de entre ellos sacerdotes y levitas, dice Yahvé» (66, 21). Según la mentalidad del Antiguo Testamento, no es concebible un verdadero estado sacerdotal sin sacrificio.

2. Pruebas tomadas del Nuevo Testamento

a) La institución del sacrificio de la misa

Indica claramente el carácter sacrificial de la eucaristía el solo hecho de que Cristo hiciera presente su cuerpo y su sangre bajo especies separadas y, por tanto, en forma de sacrificio. Las especies separadas representan simbólicamente la separación real del cuerpo y la sangre de Cristo, que tuvo lugar en el sacrificio de la cruz.

Las palabras de la institución testifican el carácter sacrificial de la eucaristía. Cristo designa su cuerpo como cuerpo de sacrificio, y su sangre como sangre de sacrificio, pues dice así : «Éste es mi cuerpo, que es entregado por vosotros», «ésta es mi sangre, que es derramada por vosotros». Las expresiones «entregar el cuerpo», «derramar la sangre» son términos bíblicos que expresan técnicamente la oblación de un verdadero y propio sacrificio.

Cristo llama a su sangre «sangre del Testamento». El Antiguo Testamento o Alianza entre Dios e Israel se contrajo con la ofrenda de sacrificios de sangre (Ex 24, 8: «Ésta es la sangre de la Alianza que hace con vosotros Yahvé») ; por tanto, según el estilo bíblico, «sangre del Testamento» es expresión sinónima de «sangre del sacrificio».

De los participios presentes *didómenon* (Lc) y *ékjynnómenon* (Mt, Mc, Lc) se ha inferido que la acción sacrificial se está realizando en el presente, es decir, en la cena eucarística. Desde el punto de vista filológico, sin embargo, resulta también posible referirla a un futuro inmediato (la Vg emplea el futuro, salvo en Lc 22, 19) y objetivamente no debe tampoco excluirse la alusión al sacrificio y derramamiento de sangre en la cruz, pues de lo contrario la santa cena resultaría ser un sacrificio independiente del sacrificio del Calvario. Como, según las palabras consagratorias, existe una identidad numérica evidente entre el cuerpo y la sangre derramada en la cruz, debe sacarse la conclusión que con el cuerpo y la sangre se actualiza asimismo el sacrificio en la cruz. De modo especial, evoca este significado Lc 22, 20, donde el derramamiento se refiere al cáliz empleado en la cena.

Del encargo «Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19; cf. 1 Cor 11, 24) se deduce que el sacrificio eucarístico ha de ser una institución permanente del Nuevo Testamento.

b) Alusiones al sacrificio de la misa

Hebr 13, 10: «Nosotros tenemos un altar del que no tienen facultad de comer los que sirven en el tabernáculo.» «Comer del altar» significa participar del manjar que es ofrecido en el altar. Esta frase se puede interpretar en sentido literal, refiriéndola a la recepción de la eucaristía, o bien en sentido traslaticio, refiriéndola entonces al fruto del sacrificio redentor de Cristo. El contexto parece abogar más bien por esta segunda interpretación; cf. v 11 s.

El pasaje 1 Cor 10, 16-21 establece un paralelo entre la recepción de la eucaristía y la de manjares provenientes de sacrificios hebraicos y paganos: Participar de la «mesa del Señor» y participar de la «mesa de los demonios» son cosas que se excluyen mutuamente ; v 21. «No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener

parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios.» Parece evidente que toda esta argumentación presupone que la eucaristía es manjar de sacrificio; ahora bien, no es posible un banquete sacrificial si antes no ha habido oblación del manjar de que se come; cf. Dz 939.

§ 21. EL CARÁCTER SACRIFICIAL DE LA EUCARISTÍA SEGÚN EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN

1. Testigos antenicenos

A. Harnack y Fr. Wieland aseguraron que la Iglesia de los dos primeros siglos no había conocido más que un sacrificio de alabanza, adoración y acción de gracias, de índole puramente subjetiva y espiritual. Ireneo habría sido el primero (según Harnack, lo había sido Cipriano) en sustituir el sacrificio subjetivo por un sacrificio objetivo y real: el del cuerpo y sangre de Cristo. Sin embargo, los testimonios más antiguos de la tradición nos hacen ver que la Iglesia consideró siempre la eucaristía come sacrificio objetivo.

La *Didakhé (c.* 14) nos hace la siguiente advertencia : «Reuníos el día del Señor y romped el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio *(thusía)* sea puro. [2] Nadie que haya reñido con su hermano debe reunirse con vosotros hasta haberse reconciliado con él, a fin de que no se mancille vuestro sacrificio. [3] Porque éste es [el sacrificio] del que dijo el Señor: En todo lugar y en todo tiempo se me ofrecerá un sacrificio puro; porque yo soy el gran Rey, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre las gentes» (Mal 1, 11 y 14). La equiparación del sacrificio eucarístico con el predicho por Malaquías y la alusión a Mt 5, 23 s («Si trajeres tu ofrenda al altar», etc.) atestiguan que la eucaristía era considerada como un sacrificio externo.

Según San Clemente Romano (hacia 96), el oficio de los obispos consiste en hacer la oblación de los dones; 1 *Cor.* 44, 4: «No constituirá un pequeño pecado para nosotros si echamos del episcopado a los que irreprochable y santamente han ofrecido los dones». La expresión «ofrecer

los dones» (*prosférein tá dora*) denota la existencia de un sacrificio objetivo.

SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA (+ hacia 107) indica el carácter sacrificial de la eucaristía hablándonos, en el mismo texto, de la eucaristía y el altar ; y el altar es el sitio donde se ofrece el sacrificio (*thusiastérion*); *Philad.* 4: «Tened, pues, buen cuidado de no celebrar más que una sola eucaristía, porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo, y uno solo el cáliz para la reunión de su sangre, y uno solo el altar, y de la misma manera hay un solo obispo con los presbíteros y diáconos»; cf. Eph 5, 2.

SAN JUSTINO MÁRTIR (+ hacia 165) considera como figura de la eucaristía aquel sacrificio de flor de harina que tenían que ofrecer los que sanaban de la lepra. El sacrificio puro profetizado por Malaquías, que es ofrecido en todo lugar, no es otro — según el santo-- que «el pan y el cáliz de la eucaristía» *(Dial.* 41). Y el pan de la eucaristía, según *Apol.* I 66, es la carne de Cristo ; y el cáliz de la eucaristía es su sangre. Según *Dial.* 117, parece que San Justino pone el sacrificio eucarístico en las oraciones y acciones de gracias que se recitan durante la solemnidad eucarística : «También aseguro que las oraciones y acciones de gracias, presentadas por personas dignas, son los únicos sacrificios perfectos y agradables a Dios. Pues esto es lo único que los cristianos han recibido también encargo de hacer.» Esta observación se dirige contra los sacrificios materiales de los judíos. Pero no pretende excluir que el cuerpo y la sangre de Cristo, juntamente con las oraciones y acciones de gracias entre las que es ofrecido, sean considerados — conforme a lo que dice en el cap. 41 --como el sacrificio y ofrenda de los cristianos.

SAN IRENEO DE LYóN (+ hacia el 202) enseña que la carne y la sangre de Cristo son «el nuevo sacrificio de la Nueva Alianza», «que la Iglesia recibió de los apóstoles y que ofrece a Dios en todo el mundo». Lo considera como el cumplimiento de la profecía de Malaquías *(Adv. haer. iv* 17, 5; cf. Iv 18, 2 y 4).

TERTULIANO (+ después de 220) designa la participación en la solemnidad eucarística como «estar junto al altar de Dios», y la sagrada comunión como «participar en el sacrificio» («participatio sacrificii» ; *De orat.* 19).

SAN CIPRIANO (+ 258) enseña que Cristo, como sacerdote según el orden de Melquisedec, «ofreció a Dios Padre un sacrificio, y por cierto el mismo que había ofrecido Melquisedec, esto es, consistente en pan y vino, es decir, que ofreció su cuerpo *y* su sangre» *(Ep.* 63, 4). «El sacerdote, que imita lo que Cristo realizó, hace verdaderamente las veces de Cristo, y entonces ofrece en la iglesia a Dios un verdadero y perfecto sacrificio si empieza a ofrecer de la misma manera que vio que Cristo lo había ofrecido» *(Ep.* 63, 14).

2. Testigos postnicenos

Los más destacados testigos de la época postnicénica son San Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Agustín

SAN CIRII.0 DE JERUSALÉN (+ 386), en su quinta catequesis mistagógica, nos ofrece una descripción de la solemnidad eucaristica tal como se celebraba en su tiempo en Jerusalén. La celebración de la eucaristía la designa con el nombre de sacrificio espiritual, de oficio divino incruento, de sacrificio de reconciliación (n. 8). La hostia es «Cristo inmolado por nuestros pecados» (n. 10).

SAN JUAN CRISÓSTOMO (+ 407) pondera la sublime dignidad del sacerdocio católico fundándola en la sublimidad del sacrificio eucarístico, cuya hostia es el mismo Cristo nuestro Señor *(De sacerd.* III 4). Oigamos una exhortación suya : «Reverenciad, pues, reverenciad esta mesa de la cual participamos todos; (reverenciad] a Cristo inmolado por nuestra causa; [reverenciad] al sacrificio que se encuentra sobre esta mesa» *(In Rom.* hom. 8, 8).

SAN AMBROSIO (+ 397) enseña que en el sacrificio de la misa Cristo es al mismo tiempo ofrenda y sacerdote: «Aunque ahora no se ve a Cristo sacrificarse, sin embargo, Él se sacrifica en la tierra siempre que se ofrenda el cuerpo de Cristo; más aún, es manifiesto que Él ofrece incluso un sacrificio en nosotros, pues su palabra es la que santifica el sacrificio que es ofrecido» *(in Ps.* 38, 25).

SAN AGUSTÍN (+ 430) da testimonio de que «el sacrificio diario de la Iglesia» es el sacramento, es decir, la

reproducción misteriosa del singular sacrificio de Cristo en la cruz, en el cual Cristo fue en una sola persona hostia *y* sacerdote al mismo tiempo *(De civ. Dei x* 20; cf. *Ep.* 98, 9). El sacrificio de los cristianos es el sacrificio universal predicho por Malaquías *(Trae. adv. I ud. 9,* 13).

Igual que los padres, las viejas liturgias de la misa dan también testimonio del carácter sacrificial de la eucaristía. Véanse la oración del ofertorio (anáfora) de Serapión de Thmuis y las oraciones del canon de la misa romana que siguen a la consagración.

La escolástica siguió sosteniendo en lo esencial el mismo punto de vista de los santos padres; cf. S.th. III 83, 1. Las numerosas explicaciones de la misa que vieron la luz durante la edad media dirigen más bien su atención al aspecto litúrgico que al dogmático de la santa misa. Estaba reservada a la teología moderna la labor de ahondar y desarrollar la doctrina sobre el santo sacrificio de la misa.

Capítulo segundo

LA ESENCIA DEL SACRIFICIO DE LA MISA

§ 22. RELACIÓN ENTRE EL SACRIFICIO DE LA MISA **Y** EL DE LA CRUZ

1. **Carácter relativo del sacrificio de** la **misa**

En el sacrificio de la misa se representa y conmemora el sacrificio de la cruz, y se aplica su virtud salvadora (de fe).

Mientras que el de la cruz es un sacrificio absoluto, porque no es figura de ningún otro futuro ni renovación de ninguno pretérito, el sacrifio de la misa es un sacrificio relativo, porque encierra una relación esencial con el sacrificio de la cruz. El concilio de Trento enseña : Cristo dejó a su Iglesia un sacrificio visible «en el cual se representase aquel sacrificio cruento que había de realizar una vez en la cruz, se conservase su memoria hasta el fin de los siglos y se nos

aplicase su virtud salvadora para remisión de los pecados que cometemos a diario» ; Dz 938.

Según esta declaración, podemos precisar la relación del sacrificio de la misa con el de la cruz como representación *(representatio),* conmemoración *(memoria) y* aplicación *(applicatio).* El sacrificio de la misa es representación del sacrificio de la cruz, en cuanto el cuerpo y la sangre del sacrificio de Cristo se hacen presentes bajo especies separadas, que representan simbólicamente la separación real del cuerpo y de la sangre de Cristo en la cruz. El sacrificio de la misa será, además, hasta el fin de los siglos una incesante conmemoración del sacrificio del Calvario, lo cual se indica de manera especial en la anamnesis que sigue a la consagración ; pero no es una mera solemnidad conmemorativa (Dz 950), sino un verdadero y propio sacrificio. El sacrificio de la misa es, finalmente, la aplicación de los frutos de la redención a la humanidad indigente de salud sobrenatural. El *Catecismo Romano* califica de «renovación» *(instauratio;* II 4, 68 y 74) esa relación que guarda el sacrificio de la misa con el de la cruz.

Del carácter esencialmente relativo del sacrificio de la misa se sigue que en nada menoscaba el valor del sacrificio redentor de Cristo en la cruz. El sacrificio de la misa saca toda su virtud del sacrificio de la cruz, aplicando los frutos de éste a cada hombre en particular; cf. Dz 951.

En la Sagrada Escritura vemos indicada la relación del sacrificio de la misa con el de la cruz por las mismas palabras de la institución (entregar el cuerpo, derramar la sangre), por el encargo de Cristo: «Haced esto en memoria mía» y, sobre todo, por el comentario que hace San Pablo a estas palabras : «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que Él venga» (1 Cor 11, 26).

Entre los santos padres, SAN JUSTINO hace mención ya de la memoria de la pasión del Señor en relación con la solemnidad eucarística *(Dial.* 117, 3) ; según SAN AGUSTÍN, el sacrificio diario de la Iglesia es la representación misteriosa del sacrificio de la cruz *(De civ. Dei,* 10, 20) ; cf. SAN CIPRIANO, Ep. 63, 9 y 17.

2. Identidad esencial entre el sacrificio de la misa y el de la cruz

En el sacrificio de la misa y en el de la cruz son idénticos la hostia y el sacerdote primario; lo que difiere únicamente es el modo de hacer la oblación (de fe).

El concilio de Trento declaró : «Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa»; Dz 940; cf. la encíclica *Mediator Dei* (1947) del papa Pío XII.

La hostia es el cuerpo y sangre de Cristo *y (per concornitantiam)* todo el Dios-Hombre Jesucristo. Las especies sacramentales dan presencia sensible a la hostia, pero no pertenecen a la hostia misma. El sacerdote primario es Jesucristo, el cual se sirve del sacerdote humano como de ministro y vicario, y por medio de él efectúa la consagración. Según la sentencia tomista, Cristo realiza también en cada misa una inmediata y actual acción sacrificial, la cual no debe concebirse corno una suma de muchos actos sucesivos de entrega, sino como un único acto sacrificial ininterrumpido realizado por Cristo glorioso. El fin sacrificial es el mismo en la misa y en el sacrificio de la cruz; el fin primario es la glorificación de Dios, y el secundario la propiciación, la acción de gracias y la impetración.

Mientras que la hostia y el sacerdote primario son numéricamente idénticos, la acción sacrificial externa es numérica y específicamente distinta. En la cruz la hostia se ofreció de modo cruento por una separación real del cuerpo y la sangre *(immolatio realis);* en la santa misa se ofrece de modo incruento por una separación mística del cuerpo y la sangre *(immolatio mystica).*

§ 23. LA ESENCIA FÍSICA DEL SACRIFICIO DE LA **MISA**

Buscar la esencia física de la misa es responder a esta pregunta: ¿Qué parte de la santa misa constituye propiamente la acción sacrificial?

1. **Definición negativa**

a) La acción sacrificial esencial no puede consistir en el ofertorio, pues la verdadera hostia no es el pan y el vino, sino el cuerpo y la sangre de Cristo (Dz 949: «ut... offerrent corpus et sanguinem suum»). El ofrecimiento del pan y el vino sirve únicamente como preparación del sacrificio.

b) No se puede considerar tampoco como acción sacrificial esencial la comunión del sacerdote. El banquete sacrificial no pertenece a la esencia misma del sacrificio ; porque hay verdaderos sacrificios sin que haya banquete sacrificial, v.g., en el caso del sacrificio de la cruz. La recepción del manjar sacrificado presupone que se ha efectuado ya el sacrificio. La comunión no se realiza tampoco en nombre de Cristo, sacerdote primario, no tiene el fin primario del sacrificio que es la glorificación de Dios, sino que su objeto es el propio provecho del que comulga, no constituyendo, por otra parte, ninguna representación apropiada del sacrificio de Cristo. Además, contra la identificación de la comunión con la acción sacrificial esencial habla el concilio de Trento, que dice : «El ser sacrificado es algo distinto del hecho de que Cristo se nos dé como manjar» ; Dz 948.

c) La acción sacrificial esencial no la constituye tampoco la comunión del sacerdote en unión con la consagración, como sostuvieron muchos partidarios de la teoría de la destrucción, según la cual la esencia del sacrificio es la destrucción de la ofrenda (así, v.g., San Belarmino, J. de Lugo). Prescindiendo de que tal concepción de la esencia del sacrificio es bien incierta, diremos que en la comunión no hay de hecho verdadera destrucción de la ofrenda, sino únicamente de las especies sacramentales. Por lo demás, contra esta teoría militan también las razones anotadas en el apartado *b).*

La comunión no es parte esencial, sino integrante, del sacrificio de la misa, pues ésta, por ser sacrificio de manjares, se ordena a la recepción de ese manjar sacrificado. La comunión de los fieles no es necesaria para la validez ni para la licitud del sacrificio de la misa, por más que sea muy deseable que los fieles comulguen en ella ; Dz 955; cf. Dz 944, 1528.

d) La acción sacrificial esencial no es tampoco la oblación posconsagratoria (J. Eck), pues entonces el sacerdote no habla en nombre de Cristo, sino en nombre propio y en de de la comunidad. Tales preces no fueron instituidas por Cristo, y en casos extraordinarios se pueden omitir.

e) La fracción de la hostia (M. Cano) y la mezcla de las especies no pertenecen a la acción sacrificial esencial, pues ambos ritos no se efectúan inmediatamente en la ofrenda como tal, sino en las especies, y pueden ser omitidos en casos excepcionales. Además, el rito de la mezcla o conmixtión es de origen eclesiástico.

2. Definición positiva

La acción sacrificial esencial consiste únicamente en la consagración (sent. común).

La consagración fue instituida por Cristo, es realizada por el sacerdote, en nombre de Cristo, sobre la hostia como tal y es representación del sacrificio de la cruz. Para que tenga lugar el sacrificio es menester que se efectúe la doble consagración, pues así lo hizo Cristo en la Última Cena. Prescindiendo del ejemplo de Cristo, la doble consagración es necesaria para representar sacramentalmente la separación real del cuerpo y la sangre de Cristo que se efectuó en el sacrificio de la cruz.

Según SAN GREGORIO NACIANCENO, el sacerdote, cuando pronuncia las palabras de la consagración, separa «con tajo incruento el cuerpo y la sangre del Señor, usando de su voz como de una espada» *(Ep.* 171). Siguiendo el modo de expresarse de los santos padres, los teólogos de la escolástica nos hablan de una inmolación incruenta o mística ("immolatio incruenta, mactatio mystica») del divino Cordero Pascual. SANTO TomÄs también está de acuerdo en colocar la acción sacrificial eucarística en la consagración ; S.th. ni 82, 10.

§ 24. LA ESENCIA METAFÍSICA DEL SACRIFICIO DE LA MISA

La cuestión sobre la esencia metafísica de la misa se puede formular así. ¿Qué es lo que constituye **a** la consagración —más concreto, a la doble consagración— en acción sacrificial?

1. Solución probable

En el acto de oblación, que constituye la esencia de la acción sacrificial, hay que distinguir una faceta exterior, cultual, y otra interior, espiritual. La oblación externa consiste en la separación sacramental y mística del cuerpo y la sangre de Cristo, que se realiza *ex vi verborum* por medio de la doble consagración y constituye una representación objetiva de la separación histórica y real que tuvo lugar en el sacrificio de la cruz. A esta oblación externa, efectuada por Cristo como sacerdote primario por medio del sacerdote secundario, corresponde una oblación interna por la cual Cristo, con sentimiento de obediencia y amor, se ofrece al Padre celestial como hostia lo mismo que hizo cuando entregó voluntariamente su cuerpo y su sangre en el sacrificio de la cruz. La oblación externa y la interna guardan entre si relación de materia y forma.

2. Teorías sobre el santo sacrificio de la misa

a) Teorías de la destrucción

Las teorías de la destrucción o inmutación nacieron como reacción contra la negación protestante del carácter sacrificial de la eucaristía. Todas estas teorías parten del supuesto de que la esencia de la acción sacrificial consiste en la destrucción o inmutación de la ofrenda. Conforme a este principio, ponen la esencia del sacrificio de la misa en la destrucción o inmutación real de la hostia. Ésta se realiza, según Suárez, en la destrucción de las sustancias de pan y vino que se verifica por la transustanciación, y en la producción del cuerpo y la sangre de Cristo ; según J. de Lugo y J. E. Franzelin, en la reducción del cuerpo y la sangre de Cristo a estado de manjar y bebida, de manera que se encuentren en cierto estado exterior de muerte; según A. Cienfuegos, se realiza en la supresión voluntaria de las funciones sensitivas del cuerpo sacramental de Cristo desde la consagración hasta la conmixtión de las especies

sacramentales ; según Belarmino, Soto y algunos más, en la comunión. M. J. Scheeben, siguiendo una idea de Suárez, concibe la inmutación real como perfectiva (es decir, como cambio a una realidad mejor) por cuanto la transustanciación del pan y del vino hace que se produzcan el cuerpo y la sangre de Cristo. Todas estas tentativas de explicación, prescindiendo ya de su muy problemático punto de partida y de otras dificultades, fracasan ante el hecho de que la impasibilidad del cuerpo glorioso de Cristo excluye toda inmutación real de la ofrenda propiamente tal, que es el cuerpo y sangre de Cristo. La inmutación real afectaría únicamente al pan y al vino, o a sus accidentes.

Una forma especial de la teoría de la destrucción la encontramos en la sentencia de que la *inmolación mística* de Cristo, obrada por la doble consagración, es la que constituye la acción sacrificial esencial; la razón es que, *ex vi verborum,* bajo la especie de pan se halla presente únicamente el cuerpo de Cristo y bajo la especie de vino lo está tan sólo la sangre de Cristo. Según Vázquez, basta para satisfacer la noción de sacrificio relativo el que la inmutación real de la ofrenda realizada anteriormente se represente de forma intuitiva («inmutatio repraesentativa»). Según Lessio, las palabras de la consagración pretenden *per se* la separación real del cuerpo y la sangre de Cristo, pero ésta no llega *per accidens a* realizarse, a consecuencia de la impasibilidad del cuerpo glorificado de Cristo («immutatio virtualis»). Según L. Billot, pertenece a la esencia de la acción sacrificial la designación del acto interno del sacrificio. Para ello basta la separación sacramental del cuerpo y la sangre de Cristo, pues sacramental es su manera de existir en la eucaristía ; tal separación presenta a Cristo en cierto estado exterior de muerte y destrucción («immolatio sacramentalis seu mystica»).

La «teoría de los misterios» (O. Casel) enseña que la misma numéricamente acción sacrificial de Cristo, realizada de manera historicorreal sobre la cruz, se representa realmente sobre el altar de una manera misticorreal, es decir, de una manera misteriosa, supratemporal y metahistórica. Las pruebas de la Escritura y la tradición en favor de la presencia místico-real de la obra salvifica de Cristo en la misa y en los sacramentos (presencia de !os misterios, «Mysteriengegenwart») no son convincentes. La encíclica

Mediator Dei (Dz 2297, 2; cf. AAS, 39 [1947] 480) parece tomar posición contraria a dicha teoría.

b) Teorías de la oblación

Las teorías de la oblación parten del supuesto de que la destrucción de la ofrenda, aunque se encuentre de hecho en la mayor parte de los sacrificios, no pertenece a la esencia del sacrificio como tal ; la acción sacrificial esencial consiste únicamente en la oblación de la ofrenda a Dios. Según esto, la esencia del sacrificio de la misa consiste en la oblación que Cristo efectúa personalmente (actual o virtualmente) sobre el altar. La separación mística del cuerpo y la sangre por medio de la doble consagración es considerada tan sólo como condición de la oblación (así piensan muchos teólogos franceses ; en los tiempos modernos, M. Lepin, M. de la Taille, V. Thalhofer, G. Pell y M. ten Hompel).

c) Síntesis

Las teorías de la oblación atribuyen acertadamente una importancia decisiva al acto interno con que Cristo hace oblación de sí. Ahora bien, como la esencia del sacrificio cultual requiere, además, un acto externo de sacrificio por el cual se manifiesta al exterior de manera sensible el sentimiento interno de sacrificio, pertenece también a la esencia del sa. crificio de Cristo en la cruz la separación real de su cuerpo y su sangre aceptada por El con libertad plenísima, y pertenece a la esencia del sacrificio de la misa la separación mística del cuerpo y la sangre de Cristo efectuada por la doble consagración. Esta separación mística no constituye tan sólo una condición de la oblación, sino que es parte esencial del sacrificio. Por eso, tienen el máximo grado de probabilidad todas aquellas teorías acerca del sacrificio de la misa que saben vincular entre sí la inmolación sacramental **y** mística (que tiene lugar por la doble consagración) y el acto interno con que Cristo hace oblación de sí mismo (N. Gihr, L. Billot, Fr. Diekamp, etc.).

Capítulo tercero

EFECTOS Y EFICACIA DEL SACRIFICIO DE LA MISA

§ 25. EFECTOS DEL SACRIFICIO DE LA MISA

El sacrificio de la misa no sólo es sacrificio de alabanza y acción de gracias, sino también de propiciación e impetración (de fe).

El concilio de Trento definió : «Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis... non autem propitiatorium... neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere», a. s.; Dz 950.

1. Sacrificio de alabanza y acción de gracias

El sacrificio de la misa, por el valor infinito de la ofrenda y por la dignidad infinita del sacerdote primario, es el más sublime y perfecto sacrificio de alabanza (= de adoración) y acción de gracias («sacrificium latreuticum et eucharisticum»), y como tal solamente puede ser ofrecido a Dios. Cuando la Iglesia celebra misas en honor y conmemoración de los santos, no ofrece el sacrificio a los santos, sino sólo a Dios. La Iglesia hace tan sólo conmemoración de los santos con el fin de dar gracias a Dios por la gracia y la gloria concedidas a ellos y con el propósito de invocar su intercesión ; Dz 941, 952.

La costumbre de celebrar la eucaristía en honor de los mártires en *el* aniversario de *su* martirio se remonta al siglo II; cf. *Martyrium Polycarpi* 18, *3;* SAN CIPRIANo, *Ep. 39, 3.*

En la liturgia es sobre todo la oración eucarística (el prefacio y el canon) donde principalmente se expresa la alabanza a Dios y la acción de gracias al mismo por los dones de creación y redención. SAN JUSTINO da el siguiente testimonio : «Éste [el prefecto de los hermanos, es decir, el obispo] las recibe [las ofrendas] y eleva alabanza y honor al Padre del universo por el nombre del Hijo y el Espíritu Santo, y recita una larga acción de gracias porque hemos sido considerados dignos de estos dones suyos» *(Apol.* i 65).

2. Sacrificio de propiciación e impetración

Como sacrificio propiciatorio, la misa logra la remisión de los pecados y las penas debidas por los pecados ; como sacrificio impetratorio, alcanza los dones naturales y sobrenaturales. La propiciación eucarística, como declaró expresamente el concilio de Trento, puede ofrecerse no sólo por los vivos, sino también por las almas del purgatorio según la tradición apostólica ; Dz 940, 950.

La prueba bíblica del carácter propiciatorio del sacrificio de la misa se apoya principalmente en Mt 26, 28: «Esta es mi sangre del Testamento, que es derramada por muchos para remisión de los pecados.» Según Hebr 5, 1, todo sacerdote es instituido «para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados».

Las *Actas de San Juan* (de la segunda mitad del siglo II) ya nos hablan de que la «fracción del pan», esto es, la eucaristía, se celebraba junto a la sepultura de un difunto al tercer día del óbito (n. *72).* TERTULIANO da testimonio de la costumbre de ofrecer el sacrificio eucarístico por los difuntos en el aniversario de su muerte; *De cor. mil. 3:* «Ofrecemos el sacrificio por los difuntos en el día de su aniversario como día de su nacimiento» (cf. *De monog.* 10; *De exhort. castit.* 11). SAN CIRILO DE JERUSALÉN designa el sacrificio de la misa como «sacrificio de conciliación» y comenta : «Ofrecemos a Cristo inmolado por nuestros pecados. Con ello logramos que Dios tenga misericordia de ellos [de los difuntos] y de nosotros» *(Cat. myst. 5, 10).* SAN CIRILO da testimonio también de que en el santo sacrificio se piensa en todos aquellos que necesitan socorro y se invoca el auxilio de Dios con diversos motivos : «En una palabra, todos nosotros oramos por todos los necesitados y ofrecemos por ellos este sacrificio» (ib. 5, *8) ;* cf. SAN AGUSTÍN, *De cura pro mortuis ger. 1, 3; 18, 22; Enchir.* 110; *Conf.* Ix 11 s.

§ 26. EFICACIA DEL SACRIFICIO DE LA MISA

1. La eficacia del sacrificio de la misa, en general

El santo sacrificio de la misa es el sacrificio personal de Cristo, pues Él es el sacerdote primario; es, además, el sacrificio de la Iglesia, pues **a** ella le entregó Cristo la eucaristía para que fuera su sacrificio y su sacramento (Dz *938)* — de ahí que en rigor no existan «misas privadas» (Dz 944) —; la misa es, por fin, el sacrificio del sacerdote celebrante y los fieles cooferentes.

a) Como sacrificio personal de Cristo, la misa tiene eficacia «ex opere operato», es decir, no depende de la condición moral del sacerdote celebrante ni de la de los fieles cooferentes. El concilio de Trento declaró : «Este es aquel sacrificio puro (Mal 1, 11) que no puede mancillarse por la indignidad o malicia de los que lo ofrecen» ; **Dz** 939.

b) Como sacrificio de la Iglesia, la misa obra «cuasi ex apere operato», porque la Iglesia, como esposa santa e inmaculada de Cristo (Eph 5, 25 ss), es siempre grata a Dios.

c) Como sacrificio del sacerdote celebrante y los fieles cooferentes, la eficacia de la misa, como la de cualquiera otra obra buena, es «ex opere operantis» y depende del grado de la disposición moral de cada persona; S.th. III 82, 6.

2. Eficacia del sacrificio propiciatorio e impetratorio, en particular

Según doctrina del concilio de Trento, el sacrificio de la misa se ofrece como propiciación «por los pecados, por las penas debidas por el pecado y por las satisfacciones» («pro peccatis, poenis, satisfactionibus»), y como sacrificio impetratorio «por otras necesidades» («pro aliis necessitatibus») ; Dz 950.

a) El sacrificio de la misa no produce inmediatamente, como los sacramentos del bautismo y la penitencia, la remisión de la culpa del pecado, sino que tan sólo lo hace mediatamente proporcionando la gracia de la penitencia. El concilio de Trento enseña : «Reconciliado por la oblación de este sacrificio, Dios remite las culpas y delitos — por graves que éstos sean — concediendo la gracia de la penitencia» ; Dz 940.

b) La remisión de las restantes penas temporales debidas por los pecados, después que se han perdonado la culpa y el castigo eterno, no sólo es efecto mediato del sacrificio de la misa (logrado por la concesión de la gracia de la penitencia), sino que es también efecto inmediato de este sublime sacrificio, porque la satisfacción de Cristo se ofrece a Dios como sustitutivo de todas nuestras obras satisfactorias y de las penas que sufren las almas en el purgatorio. El grado a que se extiende la remisión de las penas debidas por el pecado depende (tratándose de vivos) del grado de disposición de cada uno. A las almas del purgatorio se les aplica la eficacia satisfactoria de la misa a modo de sufragio. Como estas almas se hallan en estado de gracia y no ponen estorbo alguno, enseñan unánimemente los teólogos que a ellas se remite infaliblemente por lo menos una parte de sus penas. Según doctrina del concilio de Trento, las almas del purgatorio «pueden ser auxiliadas principalmente por el sacrificio del altar, que es muy agradable a Dios» ; Dz 983.

c) El sacrificio de la misa logra infaliblemente la concesión de los beneficios solicitados, pero esto sólo por lo que respecta a la intercesión del sacerdote primario, que es Jesucristo. Ahora bien, como por parte de aquel por quien es ofrecido el sacrificio impetratorio y por parte de la cosa solicitada no siempre se cumplen todas las condiciones requeridas para que sea escuchada una plegaria, resulta que el efecto del sacrificio impetratorio es de hecho incierto.

§ 27. VALOR Y FRUTOS DEL SACRIFICIO DE LA MISA

1. Valor del sacrificio de la misa

a) Valor intrínseco («secundum sufficientiam»)

El valor intrínseco de la misa, esto es, la excelencia y eficacia que la misa posee de por sí («in actu primo»), es infinito por la infinita excelencia de la víctima y del sacerdote primario que la ofrece.

b) Valor extrínseco («secundum efficaciam»)

Como sacrificio de alabanza y acción de gracias, la misa es también infinita en cuanto a su valor extrínseco, esto es, en cuanto a los efectos que de hecho produce («in actu secundo»). Ello se explica porque los efectos de adoración y acción de gracias tienen por objeto inmediato a Dios, el cual, como Ser infinito, es capaz de recibir un efecto infinito.

Como sacrificio de propiciación e impetración, la misa tiene un valor extrínseco limitado, porque los efectos de propiciación e impetración tienen por objeto a los hombres, los cuales, en su calidad de criaturas, no son capaces de recibir más que un efecto limitado. De ahí que la Iglesia permita ofrecer a menudo el sacrificio de la misa por una misma intención.

Mientras el extrínseco valor de propiciación e impetración que posee el sacrificio de la misa es intensivamente finito (es decir, en cuanto a los efectos que surte de hecho), considerado extensivamente, es infinito (indefinido) según la sentencia más probable (Cayetano y algunos más). Considerado extensivamente, quiere decir en cuanto al número de los posibles participantes. Como conceden unánimemente todos los teólogos, el fruto general del sacrificio («fructus generalis») no se hace menor por más que aumente el número de fieles. De igual modo, el fruto especial («fructus specialissimus») del sacrificio, que corresponde al sacerdote celebrante y a los fieles cooferentes, no se hace tampoco menor aunque sean varios los sacerdotes que concelebren (como ocurre en la ordenación de presbíteros *y* en la de obispos) *y* aunque sea mayor el número de fieles que participen de dicho sacrificio. De manera análoga tendremos que admitir que el fruto en favor de todos aquellos por quienes es ofrecido el sacrificio («fructus specialis») no decrece aunque sean varias las personas por quienes sea ofrecido. Como cada uno de los participantes recibe únicamente un fruto limitado, correspondiente a su disposición, es imposible que se agote la infinita plenitud de bendiciones que encierra el sacrificio de Cristo.

En contra de esta sentencia, muchos teólogos enseñan que, por positiva ordenación de Dios, cada misa tiene fijado un fruto especial limitado, de manera que los participante en ella sacan un fruto menor conforme va aumentando su número. Tal ordenación divina procuran demostrarla por la

costumbre seguida en la Iglesia de hacer aplicar el santo sacrificio exclusivamente por una persona o por una intención determinada.

2. Frutos del sacrificio de la misa

Por frutos del sacrificio de la misa entendemos todos aquellos efectos que dicho sacrificio, en cuanto propiciatorio e impetratorio, produce «ex opere operato» : tales son los efectos propiciatorios, satisfactorios e impetratorios. Se suele distinguir, desde Escoto, un triple fruto del sacrificio de la misa.

a) El fruto *general* («fructus generalis»). Este es independiente de la intención del sacerdote celebrante y recae en favor de toda la Iglesia : de los fieles vivos y de las almas del purgatorio ; pues todo sacrificio de la misa es sacrificio en favor de la Iglesia ; Dz 944; cf. las oraciones del ofertorio.

b) El fruto *especial* («fructus specialis sive ministerialis sive medius»). Este corresponde únicamente a las personas por quienes se ofrece (se aplica) de manera especial el sacrificio de la misa, ora sean vivos, ora difuntos. La aplicación hay que interpretarla como una súplica dirigida a Dios por la donación de los frutos del sacrificio, no como disposición propia.

La celebración del santo sacrificio de la misa en favor de determinadas personas es ya atestiguada por TERTULIANO *(De monog.* 10), SAN CIPRIANO *(Ep.* 1, 2) y SAN AGUSTÍN *(Conf.* Ix 12 s). Pío vI condenó la declaración del sínodo de Pistoya (1786) que consideraba como atentado contra los derechos de Dios la doctrina de que el sacerdote puede aplicar a quien quiere los frutos del sacrificio y tachaba de falso el que los dadores de estipendios recibieran un fruto especial del sacrificio ; Dz 1530; CIC 809; cf. las oraciones del memento.

c) El fruto *personal* («fructus specialissimus sive personalis»). Este fruto corresponde al sacerdote celebrante, como ministro y vicario del sacerdote primario Jesucristo, así como a los fieles cooferentes.

Como ni el sacrificio de la misa ni los demás sacramentos obran mecánicamente, la recepción de los frutos de este sacrificio depende de que exista o no disposición moral; del mismo modo la cuantía de los frutos recibidos depende del grado que alcance esa disposición; cf. Dz 799.

IV. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

§ 1. NOCIÓN DE PENITENCIA

1. El sacramento de la penitencia

El sacramento de la penitencia *(poenitentia, μετάνοια)* es el sacramento en el cual se perdonan, por medio de la absolución sacerdotal, todos los pecados cometidos después del bautismo, al pecador que arrepentido de ellos los confiesa sinceramente y tiene propósito de dar satisfacción. El término «penitencia» se emplea también para designar una parte del sacrarnento: la satisfacción.

2. La virtud de la penitencia

La virtud de la penitencia, recomendada tan insistentemente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (cf. Ez 18, 30 ss ; 33, 11; Ier 18, 11; 25, 5 s ; 1 oel 2, 12s; Eccli 2, 22; 17, 21 ss ; Mt 3, 2 ; 4, 17; Act 2, 38) y que en todos los tiempos fue condición necesaria para el perdón de los pecados (Dz 894), es aquella virtud moral que hace a la voluntad propensa a apartarse interiormente del pecado y a dar a Dios satisfacción por él. Esta virtud consiste en el dolor del alma por haber pecado, porque el pecado es ofensa de Dios, dolor que va unido con el propósito de enmendarse: dolor de «peccato commisso, in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito» (S.th. III 85, 3). Ejercicios externos de la virtud de la penitencia son la confesión de los pecados, la realización de toda clase de obras de penitencia, v.g., oraciones, ayunos, limosnas, mortificaciones, y el sufrimiento paciente de castigos divinos.

La Iglesia condenó como herética la doctrina de Lutero, según la cual la penitencia era únicamente la enmienda de la vida («optima poenitentia nova vita»); Dz 747, 923. La Escritura exige al pecador que haga penitencia por los pecados cometidos ; pide el sentimiento interno de penitencia y anima también a que se hagan obras externas de penitencia ; cf. Ez 18, 21 ss; Ioel, 2, 12 s; «Convertíos a mí de todo corazón con ayuno, llanto y gemidos. Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras, y convertíos a Yahvé, vuestro Dios». La «vida nueva» es el fin, no la esencia, de la penitencia ; cf. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 351, 5, 12.

El sacramento y la virtud de la penitencia están íntimamente unidos en el orden sobrenatural de la Nueva Alianza. Como los actos de penitencia, confesión y satisfacción, o propósito de satisfacción, que pertenecen a la esencia del sacramento, son ejercicios de la virtud de la penitencia, no es posible que este sacramento pueda existir sin dicha virtud. Por otra parte, en el orden sobrenatural vigente en el Nuevo Testamento, los actos de la virtud de la penitencia no conducen por sí solos al pecador bautizado a la gracia de la justificación si no van unidos al menos con el deseo de recibir el sacramento.

A. LA POTESTAD DE LA IGLESIA PARA PERDONAR LOS PECADOS

Capítulo primero

LA EXISTENCIA DE POTESTAD EN LA IGLESIA PARA PERDONAR LOS PECADOS

§ 2. EL DOGMA Y LAS HEREJÍAS OPUESTAS

1. El dogma

La Iglesia ha recibido de Cristo la potestad de perdonar los pecados cometidos después del bautismo (de fe).

El concilio de Trento se pronunció contra los reformadores declarando que Cristo comunicó a los apóstoles y a sus legítimos sucesores la potestad de perdonar y retener los pecados, a fin de que se reconciliasen de nuevo con Dios los fieles que cayeran en pecado después del bautismo. Este poder de perdonar los pecados no comprende solamente el de predicar el Evangelio del perdón de los pecados, como era la interpretación que daban los reformadores, sino además la potestad de perdonar realmente los pecados ; Dz 894, 913.

2. Herejías opuestas al dogma

Algunas sectas de los primeros tiempos del cristianismo y la edad media restringían el poder eclesiástico de perdonar los pecados y querían atribuirlo también a los seglares. Los montanistas (Tertuliano) excluían del perdón los tres pecados llamados capitales, la apostasía de la fe (idolatría), el adulterio y el homicidio; y consideraban a los pneumáticos (personas dotadas de dones extraordinarios del Espíritu Santo) como poseedores de semejante poder de perdonar los pecados. Los novacianos rehusaban admitir de nuevo en la iglesia a los que habían renegado de la fe. Como la Iglesia debía estar compuesta solamente de hombres «puros», terminaron estos herejes por excluir de la reconciliación a todos los que hubiesen pecado mortalmente. Por esta misma razón, los donatistas negaron a todos los que habían cometido pecado mortal la posibilidad de hacer penitencia y reconciliarse. Las sectas espiritualísticas de los valdenses y los cátaros, los wiclifitas y husitas rechazaron las jerarquía eclesiástica y, en consecuencia, defendían que todos los cristianos buenos y piadosos tienen sin distinción el poder de absolver. Wicleff declaró superflua e innecesaria aun la confesión externa; Dz 587.

Los reformadores negaron totalmente el poder de la Iglesia para perdonar íos pecados. Aunque al principio admitieron la penitencia o absolución como tercer sacramento, junto con el bautismo y la <Cena» *(Apol. Conf. Aug.,* art. 13), sin embargo, el concepto protestante de la justificación llevó necesariamente a negar todo poder real de perdonar los pecados. Pues si la justificación no es verdadera y real extinción del pecado, sino una mera no imputación externa o

cubrimiento de los pecados por razón de la fe fiducial, entonces la absolución no es verdadera desligación del pecado, sino una mera declaración ("nuda declaratio») de que en virtud de la fe fiducial los pecados son remitidos, es decir, no imputados por castigo.

La penitencia, según las enseñanzas de los reformadores, no es un sacramento propio y distinto del bautismo, sino que en el fondo estos dos sacramentos son una sola y misma cosa. Al pecador se le perdonan los pecados cometidos después del bautismo por el echo de recordar la garantía que se le dio en el bautismo de que sus pecados eran perdonados y de renovar la fe fiducial suscitada en dicho sacramento. Por eso la penitencia no es sino un «regreso al bautismo» ("regressus ad baptismum»). Según la *Conf. Aug.,* art. 12, la penitencia cúnsta de dos elementos : el arrepentimiento, concebido como cierto t,error infundido en la conciencia ante la vista del pecado (<terrores incussi conscientiae agnito peccato»), y la fe en la remisión de los pecados por Cristo. No se pide confesión especial de los pecados, porque que absuelve no posee ningún poder judicial sobre el penitente. Se rechaza la satisfacción porque se supone que redundaría en detrimento de la satisfacción de Cristo

El modernismo ,(A. Loisy) enseña que la Iglesia primitiva no conoció una reconciliación del pecador bautizado por medio de la autoridad de la Iglesia. Incluso cuando ya se reconoció la penitencia como institución eclesiástica no se le dio el nombre de sacramento. Las palabras de loh 20, 22 s tienen en el fondo el mismo sentido que las de Lc 24, 47 (predicación de la penitencia para remisión de los pecados) y las de Mt 28, 19 (mandato del bautismo), y deben ser referidas, por tanto, a la remisión de los pecados por el bautismo; Dz 2046 s.

§ 3. TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

1. Promesa del poder de las llaves y de la potestad de atar y desatar

a) Después que San Pedro hubo confesado en Cesarea de Filipo la divinidad de Cristo, le dijo el Señor : «Yo te daré las llaves del reino de los cielos» (Mt 16, 19a). «Las llaves del reino de los cielos» significan la suprema autoridad sobre **el** reino de Dios en la tierra. El poseedor de las llaves tiene la plena potestad para admitir o excluir a cualquiera del reino de los cielos. Pero, dado que el pecado grave es la causa de la exclusión, el poder de las llaves debe también comprender 'la potestad de acoger de nuevo, mediante el perdón, al pecador excluido que se arrepiente; cf. Is 22, 22; Apoc 1, 18; 3, 17.

b) Inmediatamente después de haber prometido a San Pedro el poder de las llaves, le dijo Jesús: «Y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16, 19b). «Atar y desatar» significa, en lenguaje rabínico, dar la interpretación auténtica de la ley, y expresa, por tanto, decisión sobre la licitud o ilicitud de una acción. «Atar y desatar» significa, además, excluir de la comunidad por la excomunión y volver a recibir a alguien en la comunidad por el levantamiento de aquélla. Como la razón para tal excomunión era el pecado, el poder de atar y desatar tiene que comprender el poder de perdonar los pecados.

Según Mt 18, 18, el poder de atar y desatar se concede con las mismas palabras a todos los apóstoles. Como da concesión de este poder se relaciona con la enseñanza sobre la corrección del pecador, aparece bien claro que las palabras «atar y desatar» hay que entenderlas como referidas inmediatamente a la persona del pecador.

2. Colación del poder de perdonar los pecados (Ioh 20, 21 ss)

En la tarde del primer día de la resurrección, apareciéndose Jesús a sus apóstoles en aquella sala cerrada donde éstos se hallaban, les saluda con el saludo de paz y les muestra sus manos y su costado diciendo : «La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Diciendo esto sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo ; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuvieris, les serán retenidos.» Con estas palabras el Señor confió a sus apóstoles la misión que 1

mismo había recibido de su Padre y ejecutado sobre la tierra. Esta misión consistía en «buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc 19, 10). Así como Jesús había perdonado pecados durante su vida terrena (Mt 9, 2 ss; Mc 2, 5 ss; Lc 5, 20 ss — curación del paralítico —; Lc 7, 47 s — la pecadora pública), así también ahora hace partícipes a sus apóstoles de ese poder de perdonar. La potestad conferida tiene una doble función : puede ejercitarse, ora en la remisión, ora en la retención de los pecados, y su efecto es que tales pecados queden perdonados o retenidos ante Dios.

La expresión "remittere peccata» significa, según su sentido natural y numerosos paralelos bíblicos (cf. Ps 50, 3; 1 Par 21, 8; Ps 102, 12; 50, 4; 31, 1; 1 Ioh 1, 9; Act 3, 19), una real extirpación del pecado y no un mero cubrimiento de la culpa o una mera anulación del castigo. Interpretar estas palabras en el sentido de que los apóstoles deberían predicar la penitencia para que las gentes consiguiesen la remisión de los pecados (Lc 24, 47), o en el sentido de la remisión de los pecados por el bautismo, o de la aplicación de la disciplina eclesiástica externa, son cosas que no responden al sentido natural del texto. El concilio de Trento dio una interpretación auténtica de este pasaje, contra las torcidas interpretaciones de los reformadores, declarando que las palabras de Jesucristo se refieren al perdón real de los pecados por el sacramento de la penitencia; Dz 913; cf. 2047.

El poder de perdonar los pecados no les fue concedido a los apóstoles como carisma personal, sino que fue confiado a la Iglesia como *institución permanente.* Debía pasar a los sucesores de los apóstoles igual que el poder de predicar, bautizar y celebrar la eucaristía, porque lá razón de su transmisión, el hecho mismo del pecado, hacen necesario que este poder se perpetúe por todos los tiempos ; Dz 894: «apostolis et eorum legitimis successoribus» ; cf. Dz 739.

§ 4. EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN

1. **El testimonio de los dos primeros siglos**

Los primeras escritos cristianos extrabíblicos hacen sólo indicaciones generales sobre la necesidad de la penitencia y la confesión de los pecados, y sobre el perdón de los mismos, sin precisar más acerca de si tal perdón se concedía por medio del poder de absolver de la Iglesia.

La *Didakhé* nos exhorta a que hagamos penitencia y confesemos nuestros pecados antes de asistir a la celebración de la eucaristía; 14, 1: «Reuníos en el día del Señor, romped el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro» ; cf. 10, 6. La confesión de los pecados ha de hacerse «en la reunión de la comunidad», y, por tanto, públicamente (4, 14). Según todas las apariencias, en este pasaje se habla de una confesión general de los pecados, tal como era corriente en el culto divino de los judios, algo análogo al Confiteor que se introdujo más tarde.

SAN CLEMENTE ROMANO (hacia 96) exhorta a los alborotadores de Corinto «a que se sometan a los presbíteros y reciban la corrección como penitencia doblando las rodillas del corazón» *(Cor. 57,* 1). Como la penitencia es impuesta por los presbíteros, parece que se trata de una penitencia eclesiástica.

SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA (+ hacia 107) anuncia que a los que hagan penitencia el Señor les perdonará los pecados : «A los que hacen penitencia el Señor les perdona si vuelven a la unión con Dios y a la comunión con el obispo» *(Philad. 8, 1;* cf. *3, 2).* Para que el Señor perdone los pecados es menester hacer penitencia y reconciliarse con la Iglesia.

SAN PoLICARPO (+ 156) pide a los presbíteros «que sean benignos y misericordiosos con todos, no rigurosos en el juicio, conscientes de que todos nosotros somos deudores por el pecado» *(Phil. 6,* 1).

El *Pastor* de HERMAS, que es un apocalipsis apócrifo aparecido en Roma a mediados del siglo II, nos habla de algunos doctores que aseguran que no hay otra penitencia que el bautismo. Hermas admite este punto de vista como ideal cristiano, pero insiste en que los cristianos que han caído en el pecado después del bautismo tienen también su penitencia. Esta penitencia es universal — no se excluye de

ella ni a los pecadores de fornicación (Mand. iv l) --- pero es única y no puede repetirse : «Si alguno, tentado por el diablo, pecare después de aquella grandiosa y sublime vocación [= el bautismo], tiene una sola penitencia; pero si vuelve a pecar y hace penitencia, de nada le servirá esto a semejante persona, pues difícilmente vivirá», esto es, la Iglesia no le concede una segunda reconciliación, y difícilmente conseguirá la salvación (Mand. Iv 3, 6).

SAN JUSTINO también enseña que todos *los* cristianos que pecan tienen abierto el camino de la penitencia *(Dial.* 141); *y lo* mismo hacen San Dionisio de Corinto (SAN EUSEBIO, *Hist. eccl.* Iv 23, 6) y SAN IRENEO, el cual nos informa de algunos casos en que personas que habían cometido pecados de fornicación y apostasía de la fe eran admitidas de nuevo en la comunidad eclesiástica después de haber confesado públicamente su culpa y haber hecho penitencia *(Adv. haer.* 16, 3; 113, 5 y 7; iv *40,* 1).

2. El testimonio de los siglos III y IV

SAN EUSEBIO *(Hist. eccle. v 28, 12)* nos refiere que el confesor romano Natalios, que se había pasado a los monarquianos dinamistas, llegando a ser su obispo, ablandó «la Iglesia de Cristo misericordioso, propensa a la compasión», después de hacer duras penitencias, y fue recibido de nuevo en la comunidad eclesiástica por el papa Ceferino (199-217).

TERTULIANO, en su escrito *De poenitentia* (compuesto en la época en que todavía era católico), nos habla de una doble penitencia : una primera que es preparación del bautismo (c. 1-6), y otra segunda después del bautismo (c. 7-12). Con el *Pastor* de HERMAS enseña que la segunda penitencia no es reiterable. Los penitentes tienen que someterse a la exhomológesis (c. 9), es decir, a la confesión pública de sus pecados y a duras obras de penitencia, después de las cuales son absueltos públicamente («palam absolvi» ; c. 10) y recibidos de nuevo en la comunidad eclesiástica («restitui»; c. 8). Ningún pecado se excluye de la penitencia, ni siquiera los de fornicación e idolatría.

El segundo escrito de TERTULIANO sobre la penitencia, redactado después de haber caído en el montanismo, lleva

el título *De pudicitia* (Sobre la honestidad), y no es sino una acerba polémica contra la práctica seguida en la Iglesia católica con los penitentes. El fin principal de esta obra es probar que los pecados de adulterio y fornicación no se pueden perdonar. Al principio de su escrito hace mención Tertuliano de un «edictum peremptorium» que, según su opinión, socava toda la honestidad. y modestia cristiana y que fue publicado por un «Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum». En ese edicto se dice: «Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto» (1, 6). Antes se consideraba casi unánimemente al papa Calixto I (217-227) o a su predecesor Ceferino (199-217) como autor del citado edicto. Pero la moderna investigación se inclina a creer que fue un obispo africano, probablemente Agrippinus, obispo de Cartago. Tertuliano distingue entre pecados perdonables e imperdonables y, en consecuencia, enseña que hay dos clases de penitencia: una que es capaz de alcanzar perdón y otra que no es capaz de alcanzarlo (c. 2). Entre los pecados no perdonables, enumera Tertuliano los tres pecados capitales que aparecen recapitulados por vez primera en este escrito. Estos pecados son la idolatría, el adulterio y el homicidio (c. 5). Los sectores católicos, contra los que se dirigía la polémica de Tertuliano, mantenían que toda penitencia conduce al perdón (c. 3). Ese obispo innominado de que nos habla Tertuliano fundaba en Mt 16, 18 el poder de la Iglesia para perdonar los pecados (c. 21).

Por aquel tiempo, San Hipólito combatía en Roma la tendencia más benigna del papa CALIXTO *(Philosophumena* Ix 12). La polémica muestra que en Roma todos los pecadores eran admitidos de nuevo en la comunidad eclesiástica después de haber hecho penitencia. Calixto declaró que «a todos les perdonaría sus pecados».

Con respecto a la Iglesia oriental, nos dan testimonio Clemente de Alejandría y Orígenes de que era atribuido a la Iglesia el poder de perdonar todos los pecados. Según CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, «para todos los que se conviertan a Dios de todo corazón están abiertas las puertas, y el Padre recibe con cordial alegría al hijo que hace verdadera penitencia» *(Quis dives salvetur* 39, 2; cf. 42). ORÍGENES hace una enumeración de los distintos caminos que llevan a alcanzar el perdón de los pecados y nombra en séptimo lugar «la dura y penosa remisión de los

pecados por medio de la penitencia», remisión que se consigue confesando los pecados ante «el sacerdocio del Señor» y realizando penosas obras de penitencia *(In Lev. hom. 2,* 4) ; *cf. C. Celsum* III 51.

Como en la persecución de Decio (249-251) habían apostatado de la fe numerosos cristianos que después pidieron su readmisión, la discusión sobre si los apóstatas *(lapsi)* podían ser admitidos en el seno de la Iglesia y en qué condiciones pasó a primer plano. SAN CIPRIANO da testimonio, en su escrito *De lapsis y* en sus cartas, de que la Iglesia reclamaba el poder de admitir de nuevo en la comunidad eclesiástica a los apóstatas, lo mismo que a todos los demás pecadores, después que hubieran hecho penitencia. Contra las tendencias laxistas de su clero, insiste San Cipriano en la necesidad de la penitencia como requisito para que sean recibidos de nuevo los apóstatas *(De lapsis 16).* Contra el rigorismo de Novaciano, defiende la potestad de la Iglesia para perdonar todos los pecados, incluso el de apostasía *(Ep.* 55, 27).

En lo sucesivo van aumentando los testimonios en favor del poder de la Iglesia para perdonar los pecados. Contra los novacianos, defendieron la doctrina católica sobre la penitencia San Paciano (+ 390), obispo de Barcelona, y SAN AMBROSIO en un escrito dedicado especialmente a la penitencia *(De poenitentia).* Contra los donatistas, defendió la doctrina católica San Agustín. Cf., además, SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De sacerd.* III 5.

Por todos estos testimonios presentados aparece bien claro que en la antigüedad cristiana existía una firme convicción de que Cristo había concedido a su Iglesia un ilimitado poder de perdonar los pecados.

Capítulo segundo

PROPIEDADES DE LA POTESTAD DE LA IGLESIA PARA PERDONAR LOS PECADOS

§ 5. EL PODER DE LA IGLESIA PARA PERDONAR LOS PECADOS, COMO VERDADERA POTESTAD DE ABSOLUCIÓN

Por medio de la absolución eclesiástica se perdonan verdadera e inmediatamente los pecados (de fe).

Según la sentencia de los reformadores, la absolución es una mera declaración de que los pecados han sido perdonados gracias a la fe fiducial: «nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat se esse absolutum» ; Dz 919. Contra semejante doctrina, la Iglesia mantiene firmemente que la potestad de absolución es verdadera y real potestad de perdón, p la cual se perdonan inmediatamente los pecados cometidos ante Dios.

La prueba la tenemos en Ioh 20, 23. Según las palabras de Jesús, el acto de perdonar los pecados realizado por los apóstoles o sus sucesores tiene el efecto de que los pecados sean perdonados ante Dios. Entre la acción activa de perdonar y la pasiva de ser perdonado existe dependencia causal.

La interpretación que los reformadores daban a este pasaje es exegéticamente insostenible, porque cae en el error de dar dos significaciones diversas a una misma expresión *(remittere)* que aparece dos veces en la misma frase. Interpretan ellos: «A quien *declaréis perdonados los* pecados [por su fe fiducial], les son perdonados». Pero la exégesis requiere que se traduzca así: «A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados.»

En la antigüedad cristiana se discutió sin duda sobre la extensión que abarcaba el poder de la Iglesia para perdonar los pecados, pero nunca se puso en tela de juicio el hecho de que la Iglesia perdonara verdadera e inmediatamente los pecados y no se limitara a levantar la pena canónica de excomunión. Esto mismo opinaban tanto los propugnadores del rigorismo montanista y novaciano como los defensores de la doctrina católica. El autor del edicto sobre la penitencia que nos ha sido transmitido por Tertuliano declara simplemente : «Yo perdono los pecados de adulterio y fornicación»; Dz 43. SAN CIPRIANO nos habla de una

remisión de los pecados efectuada por los sacerdotes («remissio facta per sacerdotes»; *De lapsis 29).*

SAN JUAN CRISÓSTOMO rechaza expresamente la teoría de la «declaración» (propugnada por los reformadores) en una comparación que establece entre el sacerdocio del Antiguo Testamento y el del Nuevo : «Los sacerdotes judíos tenían autoridad para purificar la lepra del cuerpo, o, mejor dicho, no podían purificar sino únicamente declarar purificados a los que estaban limpios. En cambio, nuestros sacerdotes recibieron el poder, no de limpiar la lepra del cuerpo, sino la inmundicia del alma ; y no sólo de declararla limpia, sino de limpiarla totalmente» *(De sacerd. iii* 6).

§ 6. EXTENSIÓN UNIVERSAL DEL PODER DE LA IGLESIA PARA PERDONAR LOS PECADOS

El poder eclesiástico de perdonar se extiende a todos los pecados sin excepción (de fe).

El intento de los montanistas y novacianos por restringir el ámbito del poder de la Iglesia para perdonar los pecados fue reprobado como herético por la Iglesia. Según doctrina del concilio de Trento, la penitencia fue instituida para que los fieles se reconciliasen con Dias «cuantas veces cayeren después del bautismo» («quoties post baptismum in peccata labuntur») ; Dz 911; cf. 895, 430. De ahí se sigue que la recepción de la penitencia se puede repetir tantas veces como se quiera, y que el poder de la Iglesia es capaz de perdonar sin excepción todos los pecados cometidos después del bautismo.

Cristo prometió y otorgó a su Iglesia un poder sin límites para perdonar los pecados. Las expresiones «quodcumque solveris» (Mt 16, 19), «quaecumque solveritis» (Mt 18, 18), «quorum remiseritis peccata» (Ioh 20, 23) prueban que el poder de que se hace mención se concede con extensión universal. Además, Cristo confirió a la Iglesia (Ioh 20, 21) su propia misión divina, en la cual estaba comprendido un ilimitado poder de perdonar pecados. Y Jesús mismo ejercitó este poder perdonando pecados gravísimos ; cf. Iah *7,* 53-8, 11; Lc *7,* 36-50; Lc 23, 43; Mt 26, 75.

Durante la época apostólica, San Pablo ejercitó ese poder de absolución que Cristo le confiara, recibiendo de nuevo en la Iglesia a un pecador de Corinto que había dado un grave escándalo consistente probablemente en un incesto (2 Cor 2, 10; cf. 1 Cor 5, 1 ss).

Los adversarios presentan algunos pasajes evangélicos : Mt 12, 31s; Mc *3, 28s; Lc 12, 10* (pecado contra el Espíritu Santo) y Hebr 6, 4-6, pero notemos que en todos estos lugares se habla del pecado de endurecimiento y obstinación, que por falta de la disposición necesaria no puede ser perdonado. En 1 Ioh *5,* 16 no se tata del poder de perdonar los pecados, puesto que únicamente se dice qi no se ore por los que han abandonado a Cristo.

En la antigüedad cristiana atestiguan el poder de la Iglesia para perdonar los pecados : el *Pastor* de HERMAS, Dionisio de Corinto, Ireneo de Lyón, Clemente de Alejandría, Orígenes, TERTULIANO, en su escrito *De poenitentia,* Cipriano, Paciano, Ambrosio *y* Agustín (cf. § 4). SAN PACIANO dice, citando la Escritura : «"Todo lo que soltareis", dice el Señor ; no excluye absolutamente nada. "Todo", sea grande o pequeño» *(Ep. 3,* 12). De manera parecida se expresa SAN AMBROSIO: «Dios no hace diferencias; ha prometido a todos su misericordia y concedió a sus sacerdotes la autoridad para perdonar sin excepción alguna» *(De poenit. i 3,* 10).

A pesar de que en los primeros tiempos del cristianismo se reconocía en principio el carácter universal de la potestad eclesiástica de perdonar los pecados, sin embargo, había una disciplina muy severa con respecto a la penitencia. No se concedía sino una sola vez la posibilidad de hacer penitencia pública, y la absolución de pecados graves se dilataba a veces hasta el fin de la vida e incluso llegaba 'a rehusarse en algunos casos. Para hacer frente al rigorismo exagerado, el concilio de Nicea *(325)* decidió en el can. 13 que «se guardase la antigua norma eclesiástica con respecto a los que partían de esta vida y, por tanto, a ningún moribundo se le privara del último y más necesario viático» ; Dz *57; cf.* Dz *95, 111,* 147.

§ 7. CARÁCTER JUDICIAL DEL PERDÓN ECLESIÁSTICO DE LOS PECADOS

El ejercicio del poder eclesiástico de perdonar los pecados constituye un acto judicial (de fe).

1 Contra la teoría protestante de la «declaración», el concilio de Trento definió que la absolución sacerdotal es un acto judicial: «Si quis dixerit absolutionem sacerdotis non esse actum iudicialern», a. s.; Dz 919. Como explica el citado concilio, Cristo constituyó a los sacerdotes «como presidentes y jueces («tanquam praesides et iudices») para que en virtud del poder de las llaves pronuncien sentencia de perdón o de retención de los pecados» ; Dz 899.

Para que exista un proceso judicial se requieren esencialmente tres cosas : a) autoridad judicial («auctoritas iudicialis») ; *b)* conocimiento del estado de la cuestión («cognitio causae») ; c) sentencia judicial («sententia iudicialis»).

a) Cristo concedió a los apóstoles y sus legítimos sucesores el poder de perdonar los pecados. Los poseedores de este poder lo ejercen en nombre de Cristo y con autoridad del mismo.

b) El poder de perdonar los pecados tiene dos aspectos: la potestad de perdonarlos y la de retenerlos. No se puede obrar a capricho en la aplicación de este poder, sino que hay que seguir la norma objetiva de la ley divina y el estado de conciencia del pecador. De todo esto se sigue que quien se halle revestido con esta autoridad debe tener conocimiento de causa tanto objetivo como subjetivo, y examinar concienzudamente la cuestión.

c) Después de haber examinado la culpa y la disposición del pecador, el sacerdote, como representante de Cristo, pronuncia la sentencia judicial en virtud de la cual los pecados quedan perdonados o retenidos. Lo mismo que el perdonar los pecados, el retenerlos constituye una positiva sentencia judicial («sententia retentionis» ; Dz 899), no una mera omisión del poder de perdonar. También la imposición de obras satisfactorias es acto del poder judicial.

En la práctica penitencial de la Iglesia primitiva, aparece claramente la convicción del carácter judicial del perdón de los pecados. El pecador, después de haber confesado sus pecados y recibido la penitencia correspondiente, era

expulsado formalmente de la comunidad de los fieles (excomulgado), y después que había cumplido la penitencia impuesta era admitido solemnemente en la iglesia. TERTULIANO califica el juicio que se hacía sobre el pecador como «juicio preliminar, sumamente significativo, del juicio futuro» («summum futuri iudicii praeiudicium» ; *Apol.* 39). Cf. SAN JUAN CRisósToMo *In* Is. 6 hom. 5, 1. La absolución como perdón de la culpa, considerada en sí misma, tiene, ciertamente, el carácter de un acto soberano de gracia; sin embargo, teniendo en cuenta los precedentes actos de aceptación de la autoacusación, la estimación de la culpa y las obras de penitencia impuestas al penitente absuelto, la absolución tiene también carácter judicial.

B. EL PERDÓN DE LOS PECADOS COMO SACRAMENTO

§ 8. SACRAMENTALIDAD DEL PERDÓN DE LOS PECADOS

1. Realidad del sacramento de la penitencia

El perdón de los pecados que se concede en el tribunal de la penitencia es un verdadero y propio sacramento distinto del bautismo (de fe).

El concilio de Trento hizo la siguiente declaración, en contra de los reformadores : «Si quis dixerit in catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum», a. s.; Dz 911; cf. 912.

En la acción de perdonar los pecados se verifican todas las notas esenciales de la noción de sacramento : a) un signo exterior y sensible que simboliza la gracia ; *b)* un efecto de gracia invisible e interno; c) la institución por Cristo.

2. Esencia física del sacramento de la penitencia

Desde el concilio de Trento, es sentencia común la explicación de los tomistas, la cual hace consistir la esencia

física del sacramento de la penitencia : por un lado, en los actos del penitente (arrepentimiento, confesión de los pecados, satisfacción o propósito de dar satisfacción) que constituyen la quasi-materia (Dz 699, 896, 914) ; y, por otro. lado, en la absolución del sacerdote, que constituye la forma. Los actos del penitente están ordenados a la absolución, lo mismo que la materia está ordenada a la forma, y constituyen con la absolución el signo sacramental obrador de la gracia.

Por el` contrario, los escotistas enseñan que la esencia física del sacramento de la penitencia consiste únicamente en la absolución que imparte el sacerdote, y que los actos del penitente son únicamente condición necesaria para la digna recepción del sacramento.

a) En favor de la sentencia tomista abogan los siguientes argumentos:

a') Como enseña el concilio de Trento (Dz 896), la virtud del sacramento de la penitencia reside «principalmente» *(praecipue) —y,* por tanto, no de manera exclusiva — en la absolución. Ahora bien, como la virtud de un sacramento no puede residir sino en aquello que constituye su esencia,. los tres actos del penitente (denominados *quasi materia sacramenti y partes poenitentiae)* constituyen, juntamente con la absolución (denominada *forma),* la esencia del sacramento.

b') La analogía con los demás sacramentos (exceptuando el matrimonio) nos permite esperar que también el signo sacramental de la penitencia se componga de dos elementos realmente distintos entre sí. Los actos del penitente son considerados acertadamente como materia, pues se ordenan a la absolución y son en cierto modo informados por ella. Por faltar toda sustancia material, se habla de quasi-materia; cf. *Cat. Rom. ci 5,* 13.

c') Como el perdón de los pecados se otorga por medio de un proceso judicial, tendrán que darse en la penitencia todos los elementos esenciales de un proceso de tal índole. Ahora bien, el proceso judicial no consta únicamente de la pronunciación de la sentencia, sino además del conocimiento de causa y del examen de la cuestión. Y esto último se verifica en el sacramento de la penitencia por la

acusación que el pecador hace de sus propios delitos. Como el tribunal de la penitencia tiene por fin propio el perdón de los pecados, la confesión de la propia culpa tiene que ir acompañada del sentimiento de arrepentimiento y del propósito de dar satisfacción.

d') SANTO TOMÁS considera los actos del penitente como materia del sacramento de la penitencia, perteneciente a la esencia del sacramento; cf. S.th. ui 84, 2.

b) Los escotistas alegan que el concilio de Trento califica de quasi-materia los actos del penitente, entendiendo, por tanto, una materia impropiamente tal. Dicen también que el citado concilio solamente afirma que los actos del penitente se requieren para la integridad del sacramento ((ad integritatem sacramenti»), pero no que pertenezcan a la esencia del sacramento. La expresión de «partes poenitentiae» la entienden los escotistas en el sentido de partes integrantes. Aparte de todo esto, los escotistas aducen en su favor las siguientes razones : Los actos del penitente no podrían ser signo apropiado para significar el efecto de la gracia sacramental, y, por tanto, no constituyen la causa de tal efecto. El sacerdote, como único ministro del sacramento, tiene que poner todo el signo sacramental. La práctica seguida en la Iglesia de absolver bajo condición a los que se hallan en estado de inconsciencia presupone que el signo sacramental de la penitencia reside exclusivamente en la acción del sacerdote.

Capítulo primero

EL SIGNO EXTERIOR DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. LA CONTRICIÓN

§ 9. LA CONTRICIÓN EN GENERAL

1. Concepto y necesidad

El concilio de Trento definió la contrición («contritio, compunctio») como «dolor del alma y aborrecimiento del pecado cometido, juntamente con el propósito de no volver a pecar» ; «animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero» ; Dz 897. Según esto, el acto de contrición consta de tres actos volitivos que confluyen en una unidad : dolor del alma, aborrecimiento, propósito. No es necesario, ni será siempre posible, que el dolor de la contrición — que es un acto Libre de la voluntad — se manifieste con sentimientos sensibles de dolor. El propósito de no volver a pecar se incluye virtualmente en la verdadera contrición por los pecados cometidos.

La contrición, como se deduce de la esencia de la justificación, es el elemento primero y más necesario del sacramento de la penitencia y fue en todos los tiempos condición indispensable para conseguir el perdón de los pecados ; Dz 897. Después de instituido el sacramento de la penitencia, el arrepentimiento debe contener el propósito de confesarse y dar satisfacción. Como la contrición es parte esencial del signo sacramental, debe concebirse formalmente siempre que se reciba el sacramento de la penitencia («contritio formalis»).

2. Propiedades

La contrición saludable («contritio salutaris») ha de ser interna, sobrenatural, universal y máxima en cuanto a la valoración.

a) contrición es interna cuando es acto del entendimiento y la voluntad. Ioel 2, 13: «Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras.» Pero, por ser parte del signo sacramental, ha de manifestarse también al exterior (acusación de los propios pecados).

b) Es sobrenatural cuando se verifica bajo el influjo de la gracia actual y se concibe el pecado como una ofensa a Dios, nuestro fin último sobrenatural. El arrepentimiento puramente natural no tiene valor saludable; Dz 813, 1207.

c) Es universal cuando se extiende a todos los pecados graves cometidos. No es posible que un pecado mortal se perdone desligado de todos los demás.

d) Es máxima en cuanto a la valoración («appretiative summa») cuando el pecador aborrece el pecado como el mayor mal y está dispuesto a sufrir cualquier mal antes que ofender de nuevo a Dios con culpa grave. Sin embargo, no es necesario que la contrición sea también, en cuanto al sentimiento, grande sobre todas las cosas («intensive summa contritio»).

3. División

La contrición se divide en perfecta («contritio caritate perfecta», o simplemente *contrición* en sentido estricto), e imperfecta (llamada también *atrición).*

SANTO TOMÁS distingue dos clases de contrición, conforme a la relación quc guardan con la gracia santificante : La contrición — según este santo doctor— es el arrepentimiento del justo («poenitentia formata, sc. caritate»), y la atrición es el arrepentimiento del que todavía no está justificado («poenitentia informis, caritate non formata»); cf. *De verit.* 28, 8 ad 3.

Desde el concilio de Trento distinguimos dos clases de contrición, tomando como norma su motivo: La contrición perfecta está motivada por la caridad perfecta para con Dios; la atrición procede de la caridad imperfecta para con Dios o de otros motivos sobrenaturales que se reducen en último término a dicha caridad imperfecta (tales motivos son, v.g., la esperanza de la eterna recompensa o el temor del castigo eterno). De esta diversidad de motivos se deduce que las dos clases de arrepentimiento difieren no sólo gradual, sino también específicamente.

§ 10. LA CONTRICIÓN PERFECTA

1. Esencia de la contrición perfecta

El motivo de la contrición es el amor perfecto a Dios *o caritas perfecta.* Esta caridad consiste en amar a Dios sobre todas las cosas por ser El quien es (amor de benevolencia o de amistad). Su objeto formal es la bondad de Dios en sí misma («bonitas divina absoluta»).

Una etapa previa p ra llegar a esta caridad perfecta de Dios la constituye el amor /e gratitud, pues la verdadera gratitud no mira tanto el beneficio como el sentimiento del que procede ese beneficio. El objeto formal del amor de gratitud es la bondad de Dios, que se manifiesta en numerosos beneficios y, sobre todo, en el más grande de todos ellos, que fue la muerte redentora de Cristo («bonitas divina relativa»). El amor de gratitud desemboca en la caridad.

El amor de concupiscencia *(amor concupiscentiae o spei),* con el cual se ama a Dios por el propio provecho, es primariamente amor a sí mismo, y secundariamente —y, por tanto, de manera imperfecta— amor a Dios. Este amor no constituye un motivo suficiente para la contrición perfecta. Sin embargo, la caridad perfecta no exige la renunciación a la propia felicidad en Dios, sino únicamente la subordinación del interés propio al interés de Dios. Por eso, la Iglesia ha condenado la doctrina del arzobispo Fénelon de Cambrai (+ 1715), según la cual la caridad cristiana consiste en el amor puro a Dios con exclusión de todo otro motivo *(amour désintéressé);* Dz 1327 ss.

Para la esencia de la caridad perfecta o de la contrición perfecta no se requiere grado alguno determinado de intensidad o una duración prolongada. Estas cosas constituyen únicamente la perfección accidental de la contrición perfecta.

2. Justificación extrasacramental por medio de la contrición perfecta

a) La contrición perfecta confiere al que se encuentra ***en*** *pecado mortal la gracia· de la justificación aun antes de que éste reciba actualmente el sacramento de la penitencia* (sent. próxima a la fe).

El concilio de Trento declaró : «etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur», etc. ; Dz 898.

Fue reprobada la doctrina de Bayo, según la cual la caridad podía subsistir con el pecado mortal (Dz 1031, 1070), y la contrición perfecta sólo producía la justificación

extrasacramental en caso de peligro de muerte o del martirio (Dz 1071).

b) Sin embargo, la contrición perfecta solamente opera la justificación extrasacramental cuando va unida al deseo de recibir el sacramento («votum sacramenti») (de fe).

El concilio de Trento enseña : «reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam» ; Dz 898. Por medio del *votum sacramenti* se unen entre sí los factores subjetivo y objetivo del perdón de los pecados : el acto de arrepentimiento por parte del penitente y el poder de las llaves por parte de la Iglesia. Este deseo del sacramento se contiene virtualmente en la contrición perfecta.

En el Antiguo Testamento, la contrición perfecta constituía para los adultos el único medio de alcanzar el perdón de los pecados ; cf. Ez 18, 21 ss; 33, 11 ss; Ps 31, 45. También en el Nuevo Testamento se atribuye a la caridad perfecta el efecto de conseguir el perdón de los pecados ; cf. Ioh 14, 21 ss; Lc 7, 47 («Le son perdonados [a la pecadora arrepentida] sus muchos pecados, porque amó mucho») ; 1 Iah 4, 7.

El pasaje de 1 Petr 4, 8: «caritas operit multitudinem peccatorum», que visto el contexto se refiere al mutuo perdón de los hombres, es interpretado a menudo por los padres en el sentido de que la contrición perfecta alcanza de Dios el perdón de los pecados ; cf. SAN CLEMENTE ROMANO, *Cor. 49, 5;* ORÍGENES, *In Lev. hom. 2,* 4; SAN PEDRO CRISÓI.OGO, *Sermo 94.* Orígenes (1. c.) cita en sexto lugar, entre los siete medios para conseguir el perdón de los pecados, «la abundancia de caridad» («abundantia caritatis») y se basa en Lc 7, 47, y 1 Petr 4, 8.

§ 11. LA ATRICIÓN

1. Esencia de la atrición

La contrición imperfecta o atrición es verdadera contrición, aunque procede de motivos sobrenaturales inferiores a los

de la contrición perfecta. La atrición detesta el pecado como mal para nosotros, porque el pecado mancha al alma con la culpa («malum culpae») y atrae los castigos divinos («malum poenae»). Según esto, los motivos principales de la atrición son — como dice el concilio de Trento — «la consideración de la fealdad del pecado» («consideratio turpitudinis peccati») y «el temor del infierno y de [otros] castigos» («metus gehennae et poenarum») ; Dz 898. El temor del castigo es, sin duda, el motivo más frecuente de la atracción, pero no el único.

El temor que constituye el motivo de la atrición no es ni el *timor filialis,* es decir, el temor filial, que coexiste con la caridad y que teme el pecado como ofensa al Sumo Bien, al que ama en caridad, ni tampoco el *timor serviliter servilis,* es decir, el temor servilmente servil, que solamente teme el castigo y persevera en su deseo de pecar, sino el *timor simpliciter servilis,* es decir, el temor simplemente servil, que no solamente teme el castigo, sino que al mismo tiempo teme al Dios castigador y, en consecuencia, detesta todo propósito o deseo de pecar. La atrición que sirve para disponer a la justificación ha de excluir todo apego al pecado y debe ir unida a la esperanza del perdón; Dz 898.

Es corriente usar la palabra «atrición» desde el último cuarto del siglo xii (Simón de Tournai; antes de 1175). La significación de este término osciló mucho en la teología escolástica. Bastantes teólogos entienden por ella un arrepentimiento que no incluye el propósito de confesarse o dar satisfacción o enmendar la conducta. De aquí que la califiquen a menudo de medio insuficiente para conseguir el perdón de los pecados. Nosotros aquí la entendemos como término sinónimo de «contrición imperfecta».

2. Carácter moral y sobrenatural

La contrición motivada por el temor es un acto moralmente bueno y sobrenatural (de fe).

Contra la aseveración de Lutero según el cual la contrición inspirada por el temor a los castigos del infierno haría del hombre un hipócrita y, más aún, un pecador, declaró el concilio de Trento que tal arrepentimiento es «un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, con el cual el penitente

se prepara el camino para la justificación» (Dz 898), proclamando también que la atrición «es dolor verdadero y provechoso» (Dz 915). Por consiguiente, esta clase de dolor es moralmente bueno y sobrenatural ; cf. Dz 818, 1305, 1411 s, 1525.

La Sagrada Escritura nos amonesta en numerosos pasajes recordándonos los castigos que Dios impone por el pecado ; Mt 10, 28: «Temed más bien a aquel que puede arrojar el alma y el cuerpo a la perdición del infierno >; cf. Ex 20, 20; Ps 118, 120; Mt 5, 29 s ; loh 5, 14.

También los santos padres echan mano con bastante frecuencia del motivo de temor. TERTULIANO anima al pecador a que acepte la penitencia pública haciéndole ver que por este medio escapará de las penas del infierno *(De poenit.* 12). SAN AGUSTÍN recomienda el temor al castigo divino, porque prepara el camino al amor que conduce a la justificación *(Enarr. in Ps. 127, 7 s).* SAN JUAN CRISÓSTOMO dice : «i Qué hay peor que el infierno? Y, sin embargo, nada hay más provechoso que temerle; pues el temor al infierno nos procura la corona del reino» *(De statuis* 15, 1).

No responden a la realidad histórica las graves inculpaciones que A. W. Diekhoff y A. Harnack lanzan contra la doctrina de fines de la edad media, sobre la contrición, acusándola de contentarse con un arrepentimiento inspirado por el mero temor al castigo («contrición patibular»).

3. La atrición y el sacramento de la penitencia

La atrición es suficiente para conseguir el perdón de los pecados por medio del sacramento de la penitencia (sent. común).

Mientras que los contricionistas exagerados (Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, Bayo y los jansenistas) exigen para recibir válidamente el sacramento de la penitencia que se posea la contrición perfecta, que es inmediatamente justificativa, la mayor parte de los teólogos postridentinos sostienen que la contrición imperfecta (atrición) basta para obtener el perdón de los pecados por medio del sacramento de la penitencia. El concilio de Trento

no dio ninguna definición autoritativa sobre este particular, pero enseñó de manera indirecta que la atrición es suficiente declarando que la atrición sin el sacramento de la penitencia no es suficiente por sí sola para justificar al pecador, pero que puede disponerle para recibir la gracia de la justificación por medio del sacramento de la penitencia : «Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit» ; Dz 898. Por todo el contexto de esta cita se ve claramente que el concilio se refiere a la disposición próxima e inmediata que, en unión con el sacramento, basta para conseguir la gracia de justificación.

Si para la validez del sacramento de la penitencia fuera necesaria la contrición perfecta, entonces este sacramento cesaría de ser sacramento de muertos, porque el penitente se encontraría ya justificado antes de la recepción actual del sacram nto. La potestad de perdonar los pecados perdería todo su objeto, pues/de hecho el sacramento de la penitencia nunca perdonaría pecados grave Dz 913. La absolución tendría únicamente valor declaratorio, como enseñó, en efecto, Pedro Lombardo. No tendría razón de ser la ordenación emanada del concilio de Trento de que en peligro de muerte cualquier sacerdote puede absolver de todos los pecados y todas las censuras, a fin de que nadie se pierda por serle rehusada la absolución; Dz 903. La institución del sacramento de la penitencia, lejos de hacer más fácil la consecución del perdón de los pecados, no haría sino dificultarla.

4. El contricionismo y el atricionismo

Según las enseñanzas del concilio de Trento sobre la justificación, con la atrición debe ir unido un comienzo de amor a Dios, el llamado *amor initialis* («diligere incipiunt» ; Dz 798). Sobre la esencia interna del *amor initialis* se encendió en el siglo xvii una controversia teológica entre los contricionistas moderados y los atricionistas. Mientras que los primeros enseñaban que el amor inicial es un acto formal de incipiente caridad perfecta para con Dios («initium caritatis»), los segundos aseguraban que para conseguir la gracia de la justificación por medio del sacramento de la penitencia no se requería — fuera de la atrición-- ningún

acto formal de caridad divina, aunque la atrición procediera del motivo de temor a las penas del infierno, y, desde luego, no se requería ningún acto de caridad perfecta para con Dios.

El papa Alejandro VII prohibió en 1667 que las partes litigantes se censurasen mutuamente hasta que la Santa Sede hubiera propuesto una solución definitiva, pero calificó de sentencia más común la doctrina de los atricionistas; Dz 1146. Conforme a esta declaración, se puede admitir que no es necesario suscitar expresamente en sí un acto especial de amor de benevolencia para con Dios, ni siquiera de amor de concupiscencia, porque el «amor inicial» se contiene ya virtualmente en la atrición unida con el verdadero aborrecimiento interno del pecado y con la esperanza de conseguir el perdón.

La caridad inicial que exigen los contricionistas viene a coincidir con la caridad exigida por los contricionistas exagerados, porque el grado de intensidad no es factor decisivo para distinguirlas.

II. LA CONFESIÓN DE LOS PECADOS

§ 12. INSTITUCIÓN DIVINA Y NECESIDAD DE LA CONFESIÓN

1. Noción y dogma

La confesión es la acusación que el penitente hace de sus propios pecados ante un sacerdote debidamente autorizado, para recibir de él el perdón de los pecados en virtud del poder de las llaves *(Cat. Rom.* II 5, 38).

La confesión sacramental de los pecados está prescrita por derecho divino y es necesaria para la salvación (de fe).

Los reformadores, siguiendo los precedentes de Wicleff y Pedro de Osma, negaron que la confesión particular de los pecados fuera de institución divina y que los cristianos tuvieran necesidad de ella para alcanzar la salvación, aunque admitieron el valor pedagógico y psicológico que tenía. Los reformadores podían invocar en su favor la

doctrina de algunos canonistas medievales que fundaban exclusivamente la necesidad de la confesión en una ordenación positiva de la Iglesia. Tal era, por ejemplo, la *Glossa ordinaria* al decreto de Graciano *y* el Panormitano (= Nicolás de Tudeschis) invocado por Melanchthon; cf. la *Confesión de Augsburgo,* art. 11, 25; *Apol. Conf.,* art. 11, 12.

Contra los reformadores declaró el concilio de Trento : «Si quis negaverit, confessionern sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino», a. s.; Dz 916; cf. Dz 587, 670, 724. El precepto de la confesión, que se funda en una ordenación divina, no se cumple únicamente por la confesión pública, sino también por la confesión privada que se hace en secreto ante el sacerdote (confesión auricular). El citado concilio salió en defensa de esta última clase de /%nfesión, para defenderla especialmente de los ataques de Calvino, que la despreciaba como «invención de los hombres» ; Dz 916.

2. Prueba de Escritura

En la Sagrada Escritura no se expresa directamente la institución divina de la confesión particular de los pecados y su necesidad para conseguir la salvación, pero estas verdades se deducen del hecho de que Cristo instituyera la potestad para perdonar los pecados dándole forma judicial. La potestad para retener o para perdonar los pecados no puede ejercerse debidamente si el que posee tal poder no conoce la culpa y la disposición del penitente. Para ello es necesario que el penitente se acuse a sí mismo. De igual manera, la imposición de una satisfacción proporcionada a la culpa presupone la confesión particular de los pecados; cf. Dz 899.

Los pasajes de 1 Ioh 1, 9; Iac 5, 16; Act 19, 18, que nos hablan de la confesión de los pecados, no dejan ver con claridad si se trata en efecto de una confesión sacramental; hay razones poderosas que parecen abogar en contra.

3. Prueba de prescripción

No se puede señalar ningún momento de la historia de la Iglesia en que un Papa o un concilio hayan introducido el

precepto de la confesión. Todos los testimonios históricos están concordes en suponer que la confesión es una institución que descansa en una ordenación divina. El concilio Iv de Letrán (1215) no introdujo la necesidad de la confesión, sino que se limitó a concretar el precepto de confesarse, ya existente entonces, prescribiendo la confesión anual ; Dz 437; CIC 906.

La Iglesia ortodoxa griega enseña en sus profesiones oficiales de fe que es necesaria la confesión particular de los pecados (cf. la *Confesióo orthodoxa* de *P4mto* MOGILAS, pars 1, q. 113; *Confesióo Dosithei,* decr. 15). Los cánones penitenciales de los padres y los libros sobre la penitencia de principios de la edad media suponen la confesión particular de los pecados.

4. Prueba patrística

Mientras que son imprecisos los más antiguos testimonios de los santos padres que nos hablan de la confesión de los pecados (v.g., *Didakhé* 4, *14;* 14, 1), aparece claro en SAN IRENEO *(Adv. haer. I* 13, *7),* TERTULIANO *(De poenit. 9 y* 10) *y* SAN CIPRIANO *(De lapsis, y* sus cartas) que la confesión detallada que el pecador hace de cada uno de sus pecados es parte de la penitencia instituida en la Iglesia. Todo el proceso de la penitencia toma su nombre precisamente de la confesión de los pecados y es denominado exhomológesis (= confesión).

El primer testimonio de la época antenicena que nos habla de la confesión en secreto lo encontramos en ORÍGENES. Después de enumerar este autor los seis medios que hay para alcanzar el perdón de los pecados, nos dice del sacramento de la penitencia : «Hay también otro séptimo medio, aunque duro y penoso, que es el perdón de los pecados por medio de la penitencia, cuando el pecador empapa de lágrimas su lecho y las lágrimas son su alimento día *y* noche, *y* cuando no se avergüenza de confesar sus pecados al sacerdote del Señor y buscar remedio en él» *(In Lev. hont. 2,* 4). En otro pasaje distingue ORÍGENES entre la confesión secreta y la pública: «Reflexiona cuidadosamente siempre que hayas de confesar tus pecados. Considera primeramente al médico a quien tú has de exponer la causa de tu enfermedad... Si él piensa y prevé

que tu enfermedad es de tal índole que ha de ser confesada y curada ante toda la Iglesia (esto es, públicamente), con lo cual los demás quedarán sin duda edificados y tú mismo conseguirás más fácilmente la salvación, entonces hazlo así con madura reflexión y siguiendo el consejo prudente de aquel médico» *(In* Ps. *37,* hom. *2, 6).*

El papa San León Magno (+ 461), hablando de algunos que exigen a los fieles la confesión pública de sus pecados, califica tal hecho de «abuso en contra de la norma apostólica», de «medida ilícita», de «costumbre reprobable», e insiste en que «basta indicar la culpa de la conciencia a solos los sacerdotes mediante una confesión secreta» ; Dz *145.*

§ 13. EL OBJETO DE LA CONFESIÓN

1. Los pecados mortales

En virtud de una ordenación divina, hay obligación de confesar todos los pecados mortales indicando su especie, número y circunstancias que cambien la especie (de fe).

El concilio de Trento recalcó de manera especial que hay que confesar también los pecados ocultos y los que se cometen contra los dos últimos preceptos del decálogo (pecados de pensamiento y deseo) ; Dz 899, 917. La imposibilidad física y moral dispensan de la integridad material de la confesión de los pecados. Cuando la confesión es formalmente íntegra, los pecados olvidados o no confesados en detalle por Gusta causa quedan perdonados indirectamente. Queda, sin embargo, la obligación — fundada en el precepto de Cristo — de dar cuenta de esos pecados en la próxima confesión, una vez cesada la causa excusante, y aceptar la satisfacción correspondiente ; Dz 1111; CIC 901.

En los primeros siglos de la era cristiana, la confesión se limitaba a los pecados gravísimos, sobre todo a los llamados «capitales». Como es natural, era relativamente rara la recepción del sacramento de la penitencia. Para todos aquellos pecados no sometidos al tribunal eclesiástico de la

penitencia bastaba la confesión de los mismos hecha ante Dios.

2. Los pecados veniales

La confesión de los pecados veniales no es necesaria, pero sí lícita y provechosa (de fe).

Según doctrina del concilio de Trento, no es necesario confesar los pecados veniales, pues éstos se perdonan por muchos otros medios, como son la contrición, la oración («perdónanos nuestras deudas»), las obras de caridad y mortificación, la sagrada comunión: «taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt» ; Dz 899. Sin embargo, es lícito, bueno y provechoso confesar también los pecados veniales ; Dz 899, 917; cf. 748. Tal licitud se funda en el carácter universal del poder de la Iglesia para perdonar los pecados.

La confesión de los pecados veniales empezó a usarse, primero, como ejercicio disciplinario y, más tarde, como confesión sacramental, en los monasterios, sobre todo en Irlanda. Por medio de los monjes irlandeses (San Columbano) la confesión privada reiterable, que podía extenderse a los pecados veniales, se propagó por el continente. El concilio de Trento defendió contra los reformadores la costumbre eclesiástica de confesar también los pecados veniales.

Pío vi salió in defensa de la doctrina del concilio de Trento contra las declaraciones del sínodo de Pistoya (1786), que por un supuesto respeto al sacramento quería que se restringiera la confesión realizada «por devoción» ; Dz *1539.* Pío XII, en sus encíclicas *Mystici Corporis* (1943) *y Mediator Dei (1947),* recomienda encarecidamente «el uso piadoso de la confesión frecuente, introducido por la Iglesia no sin una inspiración del Espíritu Santo», y condena el menosprecio de la confesión frecuente calificándolo de «ajeno al Espíritu de Cristo y funestísimo para el cuerpo místico de nuestro Salvador».

3. Los pecados ya perdonados

Los pecados que han sido perdonados directamente por el poder de las llaves son también objeto suficiente de la confesión (sent. cierta; CIC 902).

Conforme enseña Benedicto XI (Dz *470),* el repetir la confesión es un acto de humildad y, por tanto, de satisfacción. En tal caso, la absolución — como enseñan los teólogos — hace que vayan desapareciendo los impedimentos que dejaron como reliquia los pecados ya perdonados y que estorban a la acción de la gracia *(reliquiae peccatorum), e* igualmente logra que vayan condonándose las penas temporales debidas por los pecados.

III. LA SATISFACCIÓN

§ 14. NOCIÓN E ÍNDOLE DE LA SATISFACCIÓN SACRAMENTAL

1. Noción

Por satisfacción sacramental entendemos las obras de penitencia impuestas al penitente para expiar las penas temporales debidas por los pecados, penas que quedan después de haberse perdonado la culpa del pecado y su castigo eterno. El propósito de dar satisfacción, que se contiene virtualmente en toda verdadera contrición, es un elemento esencial del sacramento de la penitencia, mientras que la realización de dicho propósito es sólo parte integrante del mismo.

2. Base dogmática de la doctrina sobre la satisfacción

Dios no siempre perdona todas las penas temporales debidas por el pecado al perdonar la culpa del mismo y su castigo eterno (de fe).

El concilio de Trento, declaró contra los reformadores : «Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse», a. s.; Dd 922; cf. Dz 807, 840, 904, 925.

El concilio de Trento, para probar este dogma (Dz 904), nos remite a «los ejemplos bien claros y significativos que se encuentran en la Escritura», los cuales muestran que el pecador, después de perdonada su culpa, tiene que sufrir todavía castigos; v.g., Gen 3, 16 ss (nuestros primeros padres) ; Num 12, 14 (María, hermana (le Moisés) ; 14, 19 ss (Israel) ; 20, 11 s (Moisés y Aarón) ; 2 Reg 12, I.3 s (David). Cristo pide a sus discípulos que lleven la cruz juntamente con *El* (Mt 16, 24; 10, 38), esto es, que hagan obras de penitencia.

La mente de los padres, a este respecto, aparece bien clara en la disciplina penitencial de la antigua Iglesia. Cuando, por motivos especiales, se concedía la reconciliación antes de haber transcurrido el plazo fijado para la penitencia, entonces había que continuar esa penitencia aun después de la reconciliación ; cf. Dz *57.* SAN AGUSTÍN dice : «El castigo dura más que la culpa. De lo contrario, podría ser que alguno considerase pequeña la culpa, si con ella cesase también el castigo» *(In loh.,* tr. 124, 5).

3. Determinación más precisa de la satisfacción sacramental

El sacerdote tiene el derecho y el deber de imponer al penitente saludables y convenientes obras satisfactorias, según la índole de los pecados y la capacidad del penitente (de fe).

El concilio de Trento declaró : «Debent sacerdotes Domini... pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones iniungere» ; Dz 905, CIC 887.

El derecho de imponer una penitencia se funda en el carácter judicial de la potestad de perdonar los pecados. La obligación de imponerla se desprende del hecho de que el sacerdote, como ministro del sacramento, debe procurar la integridad del mismo, y, como médico del alma, ha de prescribir los remedios apropiados para sanar las heridas del espíritu. La penitencia impuesta tiene como fin la expiación y corrección ; cf. Dz 904, 925.

La satisfacción sacramental, como parte del sacramento de la penitencia, produce «ex apere operato» la remisión de las

penas temporales y la curación de las *reliquiae peccatorum, o* sea, la debilitación de las malas inclinaciones. La extensión de las penas perdonadas depende de la penitencia que se imponga y de la disposición del que realiza la satisfacción. El efecto de la satisfacción sacramental depende de que se encuentre uno o no en estado de gracia.

No es necesario que la satisfacción se cumpla antes de recibir la absolución; cf. Dz 728, 1306-1308, 1535. En la antigüedad cristiana era ordinario cumplir la satisfacción antes de ser reconciliado. Por vía de excepción, v.g., cuando había peligro de muerte o eran tiempos de persecución, se concedía la reconciliación antes de realizar la satisfacción, o al menos antes de terminarla. Cuando a principios de la edad media y por influjo de la penitencia céltica (Columbano + 615) se introdujo la confesión privada repetible, la recepción de la penitencia y la reconciliación estaban todavía separadas entre sí, a no ser que hubiera peligro de muerte. A consecuencia de dificultades de índole práctica, se concedió como excepción, desde fines del siglo Ix, el otorgar la reconciliación inmediatamente después de la confesión y la imposición de la penitencia. Hacia fines del siglo x y principios del xi (Burcardo de Worms t 1025) se estableció como práctica universal el conceder inmediatamente la reconciliación.

4. Apéndice: La satisfacción extrasacramental

Las penitencias extrasacramentales, como son los ejercicios voluntarios de penitencia y el sufrimiento paciente de las pruebas divinas, poseen también valor satisfactorio (de fe).

El concilio de Trento declaró que «por medio de las penas que Dias envía, soportadas con paciencia, así como también por medio de las obras de penitencia realizadas voluntariamente, tales como ayunos, oraciones, limosnas y otras obras de piedad, se da satisfacción a Dios (en virtud de los méritos de Cristo) por los, pecados (por lo que respecta a la pena temporal)» ; Dz 923 ; cf. 906. De la condenación de una proposición de Bayo (Dz 1077) se desprende también como doctrina eclesiástica cierta que las obras de penitencia del justo son satisfactorias *de condigno,* es decir, de estricta exigencia.

Mientras que la satisfacción sacramental, como parte del sacramento de la penitencia, obra «ex opere operato», la satisfacción extrasacramental produce únicamente sus efectos «ex opere operantis». Para que la penitencia surta su efecto satisfactorio, que es eliminar las penas temporales debidas por el pecado, tienen que verificarse las mismas condiciones que para la realización de una obra meritoria (libertad, bondad moral y sobrenaturalidad de la acción ; estado de peregrinación y estado de gracia en el que obra). Además, la obra satisfactoria, como compensación voluntaria del castigo debida a Dios, ha de tener carácter penal, esto es, ha de ir asociada a cierta molestia e incomodidad, cosa que en el estado de naturaleza caída se verifica de hecho en la realización de toda obra buena. La posibilidad de dar satisfacción, io mismo que la de adquirir mérito, se funda en la gracia redentora de Cristo; Dz 923: *per Christi merita.*

IV. LA ABSOLUCIÓN

§ 15. LA ABSOLUCIÓN SACERDOTAL COMO FORMA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. Esencia de la forma sacramental

La forma del sacramento de la penitencia consiste en las palabras de la absolución (de fe; Dz 896; cf. 699).

En la Iglesia latina las palabras de la absolución son : «Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.» Las palabras «in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» no se requieren para la validez de la forma ni por ordenación de Cristo ni por la naturaleza misma de la sentencia judicial. Las oraciones que preceden y siguen a la absolución no pertenecen a la esencia de la forma y pueden omitirse por alguna razón poderosa; Dz 896; CIC 885.

2. Sentido de la absolución

La absolución, en unión con los actos del penitente, opera la remisión de los pecados (de fe).

La absolución no es meramente declaratoria, como suponían numerosos teólogos escolásticos desde el punto de vista de su doctrina contricionista y como enseñaban los reformadores desde el punto de vista de su doctrina sobre la justificación. La absolución no se limita a anunciar la remisión de los pecados, sino que además opera tal remisión (cf. § 5). El concilio de Trento condenó la doctrina de los reformadores; Dz 919.

Partiendo del supuesto de que la contrición produce siempre la justificación antes de que se reciba actualmente el sacramento, llegaron Pedro Lombardo y muchos de sus partidarios a sostener que la absolución tenía únicamente valor declaratorio. No obstante, siguieron defendiendo que era necesario recibirla y que producía la reconciliación con la Iglesia. SANTO TOMÁS rechazó la teoría de la declaración, aplicando lógicamente el concepto de sacramento al de la penitencia y estableciendo un paralelo entre el perdón de los pecados por el sacramento de la penitencia y el del bautismo; S.th. u1 84, 3.

3. Forma verbal de la absolución

En la Iglesia primitiva, la absolución tenía forma deprecatoria, o sea, de oración de súplica. El papa León I comenta : «El perdón de Dios solamente puede alcanzarse por las oraciones de los sacerdotes» («supplicationibus sacerdotum») ; Dz 146. Al llegar la edad media, se añadieron en la Iglesia latina algunas expresiones indicativas dentro de la forma deprecativa. En el siglo xiii se impuso exclusivamente la forma indicativa, que correspondía mejor al carácter judicial de la absolución. Santo Tomás salió en defensa de dicha forma. La Iglesia oriental sigue usando hasta el presente formas deprecativas, aunque no de manera exclusiva. Como esa forma de súplica fue usada en toda la Iglesia durante siglos enteros y nunca recibió censura alguna, debe ser considerada como suficiente y válida. La intención del ministro da significación indicativa a la forma materialmente deprecativa. Debe considerarse como inválida la forma que sea deprecativa tanto material (en cuanto al tenor literal de las palabras) corno formalmente (en cuanto al sentido que se pretende dar a las mismas), es decir, que no sea más que una simple oración para conseguir el perdón de los pecados, porque

entonces tal forma no estaría conforme con el carácter judicial del acto de perdonar los pecados.

La absolución solamente se puede dar oralmente y a personas que se hallaren presentes; cf. Dz 1088.

Capítulo segundo

EFECTOS Y NECESIDAD DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

§ 16. EFECTOS DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. Reconciliación con Dios

El efecto principal del sacramento de la *penitencia es la reconciliación del pecador con Dios* (de fe).

El concilio de Trento hizo la siguiente declaración : «res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius viril et efficatiam pertinet, reconciliatio est cum Deo» ; Dz 896. La reconciliación con Dios no sólo comprende la remisión del pecado, sino también la concesión de la gracia santificante, pues precisamente el perdón de los pecados tiene lugar por la infusión de la gracia santificante. Esta gracia se devuelve al que la había perdido y se acrecienta al que la seguía poseyendo. Con el perdón de la culpa va necesariamente unida la remisión de la pena eterna, aunque las penas temporales no siempre se perdonan íntegramente (cf. § 14, 2).

La gracia específica del sacramento de la penitencia es la gracia santificante, en cuanto ésta se ordena a que el alma sane del pecado (Dz 695: «per poenitentiam spiritualiter sanamur»). Con la gracia santificante se concede también el título a las gracias actuales necesarias para preservarse de caer en pecado.

2. Paz del alma

La reconciliación con Dios tiene a veces *(interdum) — y,* por tanto, no siempre y en todos los casos — un efecto psicológico accidental, que es producir la paz y tranquilidad de conciencia y una intensa consolación espiritual («conscientiae pax ac serenitas cum vehemente spiritus consolatione» ; Dz 896).

3. Reviviscencia de los méritos

Las obras buenas realizadas en estado de gracia que por el pecado mortal habían quedado «mortificadas», esto es, convertidas en ineficaces, reviven de nuevo por el sacramento de la penitencia (sent. común).

No poseemos definición alguna del magisterio eclesiástico sobre este particular, pero el concilio de Trento enumera entre las condiciones para la meritoriedad de las buenas obras (Dz 842) la duración no interrumpida del estado de gracia. Pío xI comenta en la bula jubilar *Infinita Dei misericordia* (1924) que todos aquellos que hacen penitencia «reparan y recuperan íntegramente la abundancia de méritos y dones que habían perdido por el pecado» ; Dz 2193.

Los pasajes bíblicos citados para probar la reviviscencia de los méritos (Ez 33, 12; Hebr 6, 10; Gal 3, 4; Mt 10, 42; Apoc 14, 13) no son por sí mismos suficientemente probativos. Pero los padres y los teólogos defienden casi unánimemente esta tesis. San Jerónimo comenta a propósito de Gal 3, 4: «De quien ha trabajado por la fe en Cristo y después cae en el pecado se dice que todos sus afanes anteriores han sido vanos mientras se encuentra en pecado; pero no perderá su fruto si se convierte a la primera fe y al celo antiguo.» Santo Tomás prueba la reviviscencia de los méritos haciendo ver que las obras meritorias — en cuanto a su aceptación por Dios — siguen siendo aun después del pecado las mismas que eran antes de él. Pero el pecado impide la recepción de la eterna recompensa. Ahora bien, en cuanto cesa este impedimento, las obras buenas recuperan su efecto correspondiente, que es conducir a la vida eterna; S.th. tu 89, 5.

4. Apéndice: No hay reviviscencia de los pecados

No se puede admitir la reviviscencia de los pecados ya perdonados («reviviscentia sive reditus peccatorum»), contra lo que sostuvieron algunos teólogos de la escolástica incipiente. Así como Cristo perdonaba los pecados incondicionadamente (absolutamente), así también concedió a su Iglesia el poder de perdonarlos de manera absoluta y definitiva. La reviviscencia de los pecados tendría como consecuencia el que hubiera que volver a confesar todos los pecados mortales cometidos anteriormente e incluso que hubiera que volver a recibir el bautismo. Algunos padres**,** como SAN AGUSTÍN y San Gregorio Magno, refiriéndose a la parábola del siervo despiadado (Mt 18, 23 ss), hablan en sentido impropio de la reviviscencia de los pecados, por cuanto un nuevo pecado mortal nos sitúa de nuevo en nuestro estado anterior de separación de Dios y castigo eterno; cf. S.th. III 88, 1.

§ 17. NECESIDAD DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Para lograr la salvación, tienen necesidad del sacramento de la penitencia todos los que hubieren caído en pecado mortal después de recibido el bautismo (de fe).

El concilio de Trento parangona la necesidad del sacramento de la penitencia con la del sacramento del bautismo; Dz 895. Lo mismo que el sacramento del bautismo, el de la penitencia es también necesario con necesidad de precepto y de medio. La necesidad de precepto se deriva del hecho de la institución divina, y la necesidad de medio, de la finalidad que tiene este sacramento, que es reconciliar con Dias a los cristianos que han caído en pecado mortal. En caso de necesidad se puede sustituir la recepción actual del sacramento por el deseo de la misma *(votum sacramenti).*

La mente de los padres acerca de la necesidad del sacramento de la penitencia aparece bien clara en los frecuentes parangones que establecen entre este sacramento y el del bautismo, y en los epítetos que le aplican, tales como «bautismo penoso» (SAN JUAN DAMASCENO, *De fide* ***orth.*** lv 9), «bautismo de penitencia» (SAN FILASTRO, *De haer.* 89), «bautismo de lágrimas»

(SAN GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 39, 17), «bautismo por penitencia y lágrimas» (SAN JUAN DAMASCENO, l.c.) o «segunda tabla de salvación después del naufragio» («secunda post naufragium tabula»; SAN JERÓNIMO, *Ep.* 130, 9).

El precepto divino implícito en la institución ha sido concretado por la Iglesia en el concilio IV de Letrán (1215) y en el de Trento dando una ley universal que obliga a todos los fieles a confesarse por lo menos una vez al año. La obligación comienza con la edad del discernimiento, esto es, con el uso de razón, que suele aparecer hacia lds siete años de edad; Dz 437, 918, 2137; CIC 906. Quien no haya cometido pecado mortal no está sometido a esta ley, según la opinión más probable. La razón es que los pecados veniales no son objeto obligatorio de confesión.

Capítulo tercero

EL MINISTRO Y EL SUJETO DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

§ 18. EL MINISTRO DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. **Los obispos y sacerdotes, únicos titulares del poder de absolver**

Solamente los obispos y sacerdotes son los poseedores del poder eclesiástico de absolver (de fe).

El concilio de Trento hizo la siguiente declaración contra Lutero : «Si quis dixerit... non solos sacerdotes esse ministros absolutionis», a. s.; Dz 920, cf. 670, 753. La palabra «sacerdotes» denota aquí tanto a los obispos como a los presbíteros.

Cristo prometió a sólo los apóstoles el poder de absolver (Mt 18, 18) y tan sólo a ellos confirió tal potestad (Iah 20, 23). De los apóstoles pasó este poder a sus sucesores en el sacerdocio, los obispos y presbíteros. La esencia misma de

la constitución jerárquica de la Iglesia exige que no todos los fieles sin distinción posean el poder judicial de absolver, sino que únicamente lo tengan los miembros de la jerarquía.

En la antigüedad cristiana —como sabemos por testimonio de la tradición — los obispos y presbíteros tenían en sus manos la dirección de la penitencia. Según SAN CIPRIANO, el perdón de los pecados y la concesión de la paz se hacían «por medio de los sacerdotes» («per sacerdotes» ; *De lapsis* 29). SAN BASILIO ordena confesar los pecados a aquellos a quienes está confiada la dispensación de los misterios de Dios *(Regulae brevius tractatae,* reg. 288). SAN AMBROSIO dice: «Este derecho se concede solamente a los sacerdotes» («solis sacerdotibus» ; *De poen. 12, 7).* SAN LEÓN I comenta que el perdón de los pecados en el sacramento de la penitencia solamente se puede alcanzar por las oraciones de los sacerdotes («supplicationibus sacerdotum» ; *Ep.* 108, *2;* Dz 146).

2. **La llamada confesión diaconal y laical**

La absolución impartida por diáconos, clérigos de rango inferior y laicos no puede ser considerada como verdadera absolución sacramental (de fe).

SAN CIPRIANO (Ep. 18, 1) y el sínodo de Elvira (can. *32)* concedieron que el diácono, en caso de necesidad, impartiera la reconciliación. No está claro si por ello se entendía la absolución del pecado o el levantamiento de la excomunión. Los libros penitenciales, las colecciones de cánones antiguos y los teólogos de la alta edad media (Lanfrarico) prescriben que en caso de necesidad se haga la confesión ante un diácono. Parece muy problemático que a tal confesión fuera unida ordinariamente la absolución. Desde fines del siglo XII algunos sínodos protestaron contra esa costumbre, alegando que los diáconos no poseían la potestad de absolver. Para comprender históricamente esa confesión diaconal conviene tener en cuenta que en la antigüedad lo que se consideraba como más importante en el proceso del perdón sacramental de los pecados era la satisfacción, y en la alta edad media se insistía más en la confesión de los pecados como saludable humillación de sí mismo, mientras que tenía mucha menos importancia la absolución sacramental.

Por la razón indicada, era corriente en la alta edad media confesar los pecados aun ante un laico, en caso de no hallar a mano un sacerdote. A esta amplia difusión de la confesión laical contribuyó no poco el opúsculo del SEUDO-AGUSTÍN, *De vera et falsa poenitentia* (siglo xi). Muchos teólogos escolásticos, como PEDRO LOMBARDO *(Sent. iv* 17, 4) *y* SANTO TOMÁS DE AQUINO *(Suppl. 8, 2),* llegaron a declararla obligatoria. Escoto, que ponía exclusivamente en la absolución del sacerdote la esencia del sacramento de la penitencia, se pronunció en contra de la confesión laical. Los teólogos postridentinos la impugnaron, porque fácilmente podía entenderse erróneamente en el sentido del sacerdocio universal de los laicos propugnado por los reformadores. La confesión laical, como expresión del sentimiento de penitencia y del deseo del sacramento, podía operar la justificación «ex opere operantis».

En la Iglesia griega, desde fines de la controversia de las imágenes (hacia el 800) hasta el siglo XII, la administración de la penitencia estuvo principalmente en manos de los monjes, los cuales a menudo no eran sacerdotes. El perdón de los pecados que ellos concedían era considerado erróneamente como absolución sacramental. Esta costumbre se basaba en la creencia, que se remontaba **a** los tiempos de Orígenes, de que sólo los «pneumáticos» (favorecidos con carismas) eran los que tenían poder para perdonar los pecados y comunicar el Espíritu Santo.

3. Necesidad de la potestad de jurisdicción

Debido al carácter judicial del sacramento de la penitencia y para la validez del mismo, se requiere la potestad de jurisdicción además de la de absolver concedida por la ordenación sacerdotal ; Dz 903, 1537; CIC 872.

Por esta misma razón, tanto el Papa como los obispos tienen el derecho de reservar la absolución de ciertos pecados de sus súbditos a su propio tribunal de la penitencia, de modo que los confesores ordinarios no pueden absolver válidamente de tales pecados a no ser en caso de peligro de muerte y en los casos previstos especialmente por el derecho eclesiástico; Dz 903, 921; CIC 882, 900. Históricamente, las reservaciones episcopales y pontificias se remontan a principios del siglo xiI (sínodo de

Londres 1102, can. 20; sínodo de Clermont 1130, can. 10). En la baja edad media llegaron a tomar un incremento indebido, en perjuicio de la cura de almas.

§ 19. EL SUJETO DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

El sacramento de la penitencia puede ser recibido por todo bautizado que después del bautismo haya cometido un pecado mortal o venial (de fe; Dz 911, 917).

Para la recepción válida se requieren — según sentencia común — los tres actos de contrición, confesión de los pecados y satisfacción.

Para la recepción digna se requiere, además de la fe, el sentimiento de dolor por los pecados. Como este sentimiento es parte esencial de la materia, coincide de hecho la recepción digna con la recepción válida.

APÉNDICE

§ 20. LA DOCTRINA SOBRE LAS INDULGENCIAS

1. Noción de indulgencia

Por indulgencia *(indulgentia)* se entiende la remisión extrasacramental, válida ante Dios, de las penas temporales restantes debidas por los pecados (ya perdonados en cuanto a la culpa) y que la autoridad eclesiástica, disponiendo del tesoro satisfactorio de la Iglesia, concede para los vivos a modo de absolución y para los difuntos a modo de sufragio: «remissio coram Deo poenae temporalis debitae pro peccatis ad culpam quod attinet iam deletis, quam ecclesiastica auctoritas ex thesauro Ecclesiae concedit pro vivis per modum absolutionis, pro defunctis per modum suffragii» ; CIC 911 ; cf. PAULO VI, constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina,* de 1-1-1967.

La indulgencia no es una remisión de los pecados, antes bien presupone como condición necesaria tal remisión. La

fórmula indulgencial empleada en la edad media: «concedimus plenam (plenissimam) remissionem peccatorum», significa que por la remisión de las penas temporales restantes debidas por los pecados se eliminan los últimos efectos del pecado. Como condición se exigen ordinariamente la contrición y la confesión; cf. Dz 676.

La indulgencia no es tampoco una mera remisión de las penas canónicas, sino también de las penas temporales en las que se ha incurrido ante Dios por los pecados; cf. Dz 759, 1540.

2. Poder de la Iglesia con respecto a las indulgencias

La Iglesia tiene potestad para conceder indulgencias (de fe).

El concilio de Trento declaró, contra los ataques de Wicleff y Lutero : «Sacrosancta synodus... eos anathemate damnat, qui (indulgentias) aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant» ; Dz 989, 998; ,cf. Dz 622, 676 ss, 757 ss. El papa LEÓN X, en su decreto sobre las indulgencias *Cum postquam* (1518), funda el poder de la Iglesia para conceder indulgencias en el poder de las llaves. Mas por este poder de las llaves no hay que entender, en sentido estricto, el de perdonar los pecados, sino, en sentido amplio, el poder eclesiástico de jurisdicción; porque no todo poseedor del poder de perdonar los pecados posee también el poder de conceder indulgencias. Dentro de la potestad de absolver de la culpa del pecado y del castigo eterno no se contiene sin más la potestad de remitir las penas temporales debidas por los pecados. La indulgencia, por su esencia, no es un mero acto de gracia por el cual se perdone gratuitamente la pena temporal de los pecados sin reparación alguna, antes bien, la indulgencia es una compensación tomada del tesoro satisfactorio de Cristo y los santos. A los perfectos de la comunidad eclesiástica les corresponde distribuir a los fieles este tesoro espiritual. La posibilidad de tal satisfacción vicaria se deriva de la unidad del cuerpo místico de Cristo, de la comunión de los santos. La potestad de conceder indulgencias radica, por tanto, en la potestad de jurisdicción que posee la jerarquía eclesiástica y en la fe en la comunión de los santos ; cf. Dz 740a; *Suppl. 25,* 1.

Las indulgencias, en su forma actual, aparecieron en el siglo xi. Procedían de las «absoluciones» extrasacramentales que tenían lugar en la alta edad media y en las cuales el Papa, los obispos y los sacerdotes, a menudo invocando su poder de atar y desatar, imploraban la misericordia de Dios en favor de algunas personas o de todos los fieles en general para que Dios les concediese el perdón de los pecados. Cuando en el siglo xi el perdón de las penas temporales debidas por los pecados, que se esperaba de Dios, comenzó a atribuirse a la penitencia eclesiástica, y conforme a eso ésta fue reducida, la absolución se transformó en indulgencia. El poder de otorgar indulgencia, aunque en forma distinta, lo ha ejercitado ya la Iglesia desde la antigüedad cristiana. Por las «intercesiones (cartas de paz) de los mártires», la Iglesia —sobre todo la del norte de África en el siglo iii (San Cipriano) — concedía de vez en cuando a algunos penitentes la remisión parcial de la penitencias que les habían sido impuestas. Se tenía la confianza de que Dios, por la intercesión y los méritos de los mártires, les condonaría la restante pena debida por las pecados. En la alta edad media aparecieron las «redenciones» (conmutación de penitencias), por las cuales se cambiaban penitencias graves en otras obras compensatorias más ligeras (limosnas, peregrinaciones). Aunque en principio se exigió la equivalencia de la penitencia conmutada con la otra primitivamente impuesta, de hecho la conmutación significó siempre un alivio de dicha penitencia. En atención a la comunión de los santos, se concedió que otras personas (monjes) ayudasen al cumplimiento de las penitencias o representasen al penitente, sobre todo cuando éste se encontraba enfermo. Con ello existía, sin duda, el peligro de una exteriorización de la penitencia. Los precedentes inmediatos de las indulgencias fueron las «absoluciones», muy corrientes en la alta edad media, que al principio consistieron en meras oraciones de intercesión, pero que después fueron tomando sucesivamente el carácter de absolución autoritativa.

3. Fuente de las indulgencias)

La fuente de las indulgencias es el tesoro satisfactorio de la Iglesia, que se compone de las sobreabundantes satisfacciones de Cristo y los santos (sent. cierta).

Dios podría perdonar a los hombres sus pecados sin ninguna clase de satisfacción y no por eso quedaría quebrantada la justicia (S.th. tii 64, 2 ad 3). Pero, de hecho, en el orden de la salvación que Dios estableció por medio de Cristo, el perdón de los pecados exige una satisfacción conveniente. Cuando, por las indulgencia, se perdonan de ,forma extrasacramental las penas temporales debidas por los pecados, la Iglesia ofrece a la justicia punitiva de Dios una compensación satisfactoria correspondiente a las penas temporales que se condonan al que recibe las indulgencias; y tal compensación satisfactoria la toma la Iglesia de las satisfacciones infinitas de Cristo y de las excedentes de los santos, esto es, de las satisfacciones que sobrepasan la medida de lo que éstos debían por sus propios pecados. Todo este cúmulo satisfactorio de Cristo y sus santos se denomina «tesoro de la Iglesia» («thesaurus Ecclesiae»). La autoridad eclesiástica posee el poder de disponer de este tesoro espiritual, aunque esto no debe entenderse en el sentido estrictamente jurídico de un derecho formal para disponer de una cosa, porque en este caso no se trata de valores materiales, sino morales, inseparables de la persona de Cristo y de los santos. Cuando concede una indulgencia, la autoridad eclesiástica se vuelve suplicante a la misericordia de Dios para que éste conceda la remisión de las penas temporales, no expiadas todavía, a los miembros necesitados del cuerpo místico de Cristo que cumplieron las condiciones prescritas, haciendo esta remisión en atención a las sobreabundantes satisfacciones de Cristo y los santos. La oración de la Iglesia necesita ser aceptada por Dios, pero puede contar con ello con certeza moral en consideración de la particular situación que ocupa en el cuerpo místico aquel que concede las indulgencias.

La doctrina sobre la existencia del «thesaurus Ecclesiae» y el poder dispositivo de la Iglesia sobre este tesoro se fue creando en la teología escolástica a comienzos del siglo xiii (Hugo de San Caro), siendo propuesta oficialmente, aunque no definida, primeramente por el papa CLEMENTE VI en su bula jubilar *Unigenitus Dei Filius* (1343) y más tarde por LEóx x en la bula sobre las indulgencias *Cum postquam* (1518) ; Dz 550 ss, *740a.* Esta doctrina se apoya en la satisfacción vicaria de Cristo y en la comunión de los santos. Los ataques de Lutero, Bayo y el sínodo de Pistoya contra esta doctrina fueron condenados por la Iglesia ; Dz 757, 1060, 1541.

4. Los poseedores del poder de conceder indulgencias

El ejercicio de la potestad de conceder indulgencias no es un acto de la potestad de orden, sino de la de jurisdicción. El Papa, como poseedor de la suprema potestad de jurisdicción sobre toda la Iglesia, posee un poder absoluto, es decir, ilimitado, para conceder indulgencias. Los obispos, en virtud de su potestad ordinaria, pueden conceder indulgencias tan sólo a sus súbditos y en una amplitud Limitada por el derecho eclesiástico; cf. CIC 912, 274, n. 2; 349, § 2, n. 2. También los cardenales tienen un poder limitado de conceder indulgencias ; CIC 239, § 1, n. 24.

5. División de las indulgencias

a) Por su extensión, las indulgencias se dividen en *plenarias* («indulgentia plenaria, totalis») *y parciales* («indulgentia partialiss.), según que quede remitida total o parcialmente la pena temporal debida por el pecado. La amplitud de esa remisión depende de la decisión de la Iglesia : «tantum valent, quantum pronuntiantur» (o «praedicantur» ; *Suppl. 25, 2).* Las indicaciones de tiempo que antes se usaban en las indulgencias parciales significan que se condona la misma cantidad de pena que se habría expiado en el tiempo indicado según las normas de la antigua disciplina penitencial de la Iglesia.

Hay unos pocos teólogos que disienten de la sentencia común (así, por ejemplo, Cayetano) y afirman que la indulgencia plenaria es la remisión de aquella medida de pena temporal que corresponde a todo el valor expiatorio de la peniteneia canónica que debía imponerse según las antiguas normas. Como tal valor expiatorio no correspondía sin más a la satisfacción debida ante Dios, no es seguro — según esta sentencia — que la indulgencia plenaria opere la remisión de todas las penas temporales. Esta teoría se apoya en la fórmula usual con que se concedían las indulgencias con anterioridad al siglo xiii, en la cual se afirmaba que quedaba condonada toda la penitencia (impuesta). URBANO II declaró (1095), al proclamar la primera indulgencia de la Cruzada: «Inter illud pro omni poenitentia [ei] reputetur» (MANSI xx 816).

b) Según su aplicación, las indulgencias se dividen en aplicables a los vivos y a los difuntos. A los fieles vivos se les aplican las indulgencias a modo de absolución («per modum absolutionis»). La Iglesia no tiene jurisdicción sobre los fieles difuntos que se encuentran en el purgatorio. Por eso, las indulgencias «por los difuntos» no se pueden aplicar directamente por absolución, sino de manera indirecta por vía de intercesión o sufragio, y por lo mismo su efecto es incierto. La posibilidad de aplicar indulgencias se funda en la comunión de los santos.

Los pareceres de los teólogos no están de acuerdo sobre la significación de la frase «per modum absolutionis». Según su sentido original, esta frase significaba la absolución judicial de la penitencia impuesta por la Iglesia. Se pensaba que con la remisión de la penitencia eclesiástica iba siempre unida una correspondiente remisión de la pena merecida ante Dios y que había que pagar en la vida futura. Después que dejó de practicarse la penitencia pública, esta expresión siguió empleándose (cf. Dz 740a [León x] ; CIC 911). Según L. Billot y P. Galtier, tiene aún hoy día la significación de que las penas temporales debidas por los pecados son remitidas «per modum solutionis», es decir, por pago efectuado con el tesoro de la Iglesia. B. Poschmann pretende conformarse al sentido primitivo de la expresión, entendiendo la concesión de la indulgencia como acto de absolución judicial, pero que inmediatamente sólo se refiere a la remisión de la pena canónica que debe imponerse — hoy tan sólo hipotéticamente— según las antiguas prescripciones penitenciales, mientras que la condonación de las penas del más allá es efecto de la oración que va implícita en la absolución y que pide la aceptación de la compensación tomada del tesoro satisfactorio de la Iglesia.

Las indulgencias en favor de los difuntos aparecen históricamente en la segunda mitad del siglo xv (Calixto iii, 1457; SIxTO IV, 1476), aunque la teología de la alta escolástica había afirmado ya la posibilidad de aplicar indulgencia a los difuntos *(Suppl. 71,* 10). La doctrina de Lutero de que las indulgencias nada aprovechan a los difuntos, así como también la negación de las mismas por el sínodo de Pistoya, fueron reprobadas por la Iglesia ; Dz 762, 1542.

6. Condiciones para conceder y ganar indulgencias

El uso de las indulgencias resulta útil y saludable a los fieles (de fe; Dz 989, 998).

a) Las condiciones para la concesión de indulgencias son : a') poseer legítimo poder para ello; b') que exista motivo razonable.

Según SANTO TOMÁS *(Suppl. 25, 2)* es motivo razonable todo aquel que contribuya a la gloria de Dios y al provecho de la Iglesia. Muchos otros teólogos, v.g., Cayetano, exigen una «causa proportionata», es decir, una ventaja de orden moral que corresponda a la importancia de la indulgencia.

b) Las condiciones para ganar indulgencias son, además de estar bautizado y no excomulgado : a') el estado de gracia santificante, por lo menos al terminar las obras prescritas; b') ser súbdito del que concede la indulgencia ; c') intención, al menos habitual, de ganar indulgencia ; d') exacto cumplimiento de las obras prescritas. Cf. CIC 925, 927; *Suppl. 25, 2.*

Es objeto de controversia la cuestión de si para ganar indulgencias en favor de los difuntos se requiere el estado de gracia. La mayor parte de los teólogos se deciden por la afirmativa (contra Suárez, Chr. Pesch, P. Galtier), porque es improbable que Dios acepte la oración del que está en pecado mortal cuando éste le pide que sea aplicada la indulgencia a los difuntos. Algunos teólogos del siglo xv (v.g., G. Biel) sostienen la inadmisible sentencia de que el Papa posee también potestad de jurisdicción sobre las almas del purgatorio y que, por tanto, puede aplicarles indulgencias bajo la forma de absolución autoritativa. De ahí se sacó en la práctica la perniciosa conclusión de que el mediador de la indulgencia solamente tenia necesidad de cumplir la obra prescrita (de ordinario dar limosnas en metálico), y no era necesario hallarse en estado de gracia para ganar la indulgencia.

Para ganar indulgencia plenaria no basta el simple estado de gracia, esto es, el estar libre de pecados graves, sino que se requiere además la carencia de pecados veniales.

V. El. SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

§ 1. NOCIÓN Y SACRAMENTALIDAD DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

1. Noción de la unción de los enfermos

La unción de los enfermos es el sacramento por el cual el cristiano enfermo recibe la gracia de Dios para salud sobrenatural del alma y á menudo también para salud natural del cuerpo, mediante la unción con óleo y la oración del sacerdote.

2. Sacramentalidad de la santa unción

a) El dogma

La unción de los enfermos es verdadero y propio sacramento instituido por Cristo (de fe).

Después que ya algunas sectas medievales (cátaros, valdenses, wiclifitas, husitas) habían menospreciado el sacramento de la santa unción, relegando su uso, los reformadores negaron su sacramentalidad. Declararon éstos que la unción de los enfermos era una costumbre heredada de los padres, pero que no había sido preceptuada por Dios *(Apol. Conf.,* art 13, n. 6), sino que era un «sacramento ficticio» *(fictitium sacramentum;* CALVINO, *Institutio christ. rel. iv* 19, 18).

El concilio de Trento definió contra los reformadores : «Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum et a beato Iacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum», a. s.; Dz 926. Pío x condenó la sentencia modernista de que el apóstol Santiago no pretendió en su carta promulgar un sacramento instituido

por Cristo, sino recomendar tan sólo una práctica piadosa ; Dz 2048.

b) Prueba de Escritura

El sacramento de la unción de los enfermos está indicado y figurado en la Escritura por aquella unción de que se habla en Mc 6, 13; y recomendado y promulgado («commendatum et promulgatum» ; Dz 908) por aquellas palabras de Iac 5, 14 s : «Alguno entre vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la comunidad y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados».

En este pasaje se expresan todas las notas esenciales de la verdadera noción de sacramento :

a) El signo exterior de la gracia, consistente en la unción con óleo (materia) y en la oración de los presbíteros sobre el enfermo (forma).

ß) El efecto interior de la gracia, expresado en el perdón de los pecados, que se realiza precisamente por la comunicación de la gracia. Según el contexto y la terminología empleada en otros pasajes (cf. Iac 1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20), la «salvación y el alivio» del enfermo no se refieren, al menos de manera exclusiva, a la curación del cuerpo, sino también y principalmente a la salvación del alma de la eterna perdición y al alivio del espíritu por la gracia divina para superar el abatimiento y la desesperación.

y) La institución por Cristo. Si ésta no se hallara expresada directamente por las palabras «en el nombre del Señor» (es decir, por encargo y autoridad del Señor —cf. 5, 10-, a invocando el nombre del Señor), sería bien fácil probarla. Solamente Dios y el Dios-Hombre Jesucristo tienen autoridad para vincular a la realización de un rito externo la concesión de la gracia divina. Los apóstoles se consideran exclusivamente como «ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4, 1).

Muchos teólogos escolásticos de los siglos xii y xiii (v.g., Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, la *Summa Alexandri,* Buenaventura) sostuvieron la teoría de que la unción de los

enfermos había sido instituida por los apóstoles, queriendo decir con ello que Dios o el Espíritu Santo había sido su institutor inmediato. Esta doctrina equivale a la institución mediata por Cristo. Conforme a la declaración del concilio de Trento (Dz 926), no está permitido seguir defendiendo tal teoría.

El pasaje de Iac 5, 14 s no puede entenderse — como pretendía Calvino — en el sentido de una curación carismática de los enfermos. La razón es bien sencilla : los carismas de la Iglesia primitiva no iban vinculados de manera necesaria y regular al oficio de presbíteros; cf. 1 Cor 12, 9 y 30. Además, el efecto de la unción y la oración no es tanto la salud del cuerpo como la del alma. El concilio de Trento reprobó como herética la doctrina de Calvino; Dz 927.

c) Prueba de tradición

No son numerosos los testimonios patrísticos en favor de la unción de los enfermos. ORíGENES, refiriéndose a Iac 5, 14s, habla del perdón de los pecados, pero parece que no lo distingue clara y nítidamente del que se efectúa por medio del sacramento de la penitencia *(In Lev. hom.* 2, 4). SAN HIPÓLITO DE ROMA, en su *Traditio Apostolica,* incluye una breve oración para la consagración del óleo en la cual se pide «por la confortación de todos los que lo gusten y por la salud de todos los que lo utilicen». Por los efectos que se atribuían a la aplicación del óleo, vemos que se usaba de manera eminente, aunque no exclusiva, para ungir a los enfermos. El *Eucologio* de SERAPIÓN DE THMUIS (+ hacia 360) contiene una prolija oración consagratoria en la cual se refiere que los efectos de la unción de los enfermos son librar de la enfermedad y debilidad corporal, expulsar los malos espíritus y el conferir la gracia y el perdón de los pecados.

El papa' Inocencio i (401-417) da testimonio, en una carta a Decencio de Gubbio (Dz 99), de que el pasaje de Iac 5, 14s se refiere a los fieles enfermos; de que el óleo de enfermos debía ser preparado, es decir, bendecido, por el obispo; de que la unción de los enfermos no sólo pueden realizarla los sacerdotes, sino también el obispo; y de que dicha unción es «sacramento» *(genus est sacramenoi).* La unción privada de los enfermos de que nos habla Inocencio, que está permitida

a todos los fieles, debe ser considerada como una unción no sacramental. San CESÁREO DE ARLÉS (t 542) exhorta a los fieles a que en caso de enfermedad no acudan a los adivinos y encantadores para buscar la salud con sus recursos mágicos, sino que acudan a la Iglesia para recibir el cuerpo y la sangre de Cristo y hacer que los sacerdotes les unjan con el óleo sagrado. De esta manera, conforme a Iac 5, 14s, conseguirán la salud del cuerpo y la remisión de los pecados *(Sermo* 13, *3; 50, 1; 52, 5;* 184, *5).* Según San Cesáreo, el enfermo mismo es el que realiza la unción (pero v. *Sermo* 19, *5,* cuya autenticidad de todos modos es dudosa: coleo benedicto a presbyteris inunguatur») y los padres aplican esta unción a sus hijos *(Sermo* 184, *5).* BEDA EL VENE*RABLE* (t *735) y* algunos escritores de la época carolingia nos dan testimonio de que los sacerdotes eran los que administraban la unción a los enfermos, como lo exige Iac *5,* 14. Pero Beda permite también, como Inocencio I, el uso privado del óleo consagrado por el obispo *(Expos. ep. Iac. 5, 14).* Desde la época carolingia los obispos y los sínodos recomiendan que no se deje de recibir la unción de los enfermos. La culpa de que se recibiera raras veces este sacramento la tenían algunos abusos (había que pagar derechos excesivamente elevados) y algunas creencias erróneas (las de que después de recibida la unción no era lícito el comercio conyugal ni el probar carne, y que se había de andar descalzo) ; cf. BERTOLDO DE RATISBON.A, *Sermón sobre los siete sacramentos.*

La Iglesia ortodoxa griega y las sectas orientales separadas de la Iglesia católica desde el siglo v reconocen y usan el sacramento de la unción de los enfermos exceptuando los nestorianos y armenios, que antiguamente también lo reconocían ; cf. el testimonio del patriarca armenio JUAN MANDAKUNI (después de 480) en su *Discurso XXV.*

§ 2. EL SIGNO EXTERNO DE I.A UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

1. Materia

El óleo es la materia remota de la unción de los enfermos (de fe).

Por óleo (Iac 5, 14) debe entenderse aceite de oliva. El *Decre**tum** pro Armenüs* (1439) enseña : «cuius materia est oleum olivae per episcopum benedictum»; Dz 700; cf. 908. El óleo, conforme a una antigua tradición (cf. San Hipólito de Roma), ha de estar bendecido por el obispo o un sacerdote autorizado por la Sede Apostólica ; CIC 945. El empleo de óleo sin consagrar o cuya consagración ha sido realizada por un sacerdote no autorizado permite dudar de la validez del sacramento; cf. Dz 1628 s.

La materia próxima es la unción del enfermo con óleo consagrado. Para la validez del sacramento basta hacer la unción sobre un solo sentido o, mejor, sobre la frente; CIC 947, § 1.

2. Forma

La forma consiste en la oración del sacerdote por el enfermo mientras le aplica la unción (de fe).

La Iglesia latina se sirve de las siguientes palabras : «Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum) deliquisti. Amen» ; Dz 700, 908 ; cf. 1996.

Según Iac 5, 14, la forma tiene que ser una oración tal por el enfermo que claramente precise que la unción es un acto religioso. Para ello la forma más conveniente es la deprecativa; pero notemos que las formas indicativas e imperativas, en uso antiguamente, pueden adquirir también significación deprecativa por la intención del ministro del sacramento.

§ 3. Los EFECTOS DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

El *Decretum pro Armeniis* atribuye a la santa unción el efecto de sanar el alma y, en ocasiones, el cuerpo : «Effectus vera est mentir sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis» ; Dz 700. El concilio de Trento enumera los siguientes efectos : conferir la gracia, perdonar los pecados, quitar las reliquias del pecado, aliviar

y confortar al enfermo y, en las debidas circunstancias, restaurar la salud del cuerpo ; Dz 927, 909. Con el *Decretum pro Armeniis* podemos distinguir dos efectos de este sacramento:

1. Curación del alma

La santa unción confiere al enfermo la gracia santificante para aliviarle y confortarle (de fe).

Como sacramento de vivos, opera el aumento de gracia santificante. Conforme al fin del sacramento, 'la gracia conferida está destinada y tiene virtud para sanar, aliviar y confortar el alma del enfermo, despertando en él la confianza en la divina misericordia y dándole valor para soportar las molestias de la enfermedad y la agonía de la muerte y resistir las tentaciones del enemigo malo. De esta manera se vence la debilidad moral que queda en el enfermo como secuela del pecado *(reliquiae peccati);* Dz 909; cf. *Suppl.* 30, 1. Con la gracia santificante se concede al mismo tiempo el derecho a todas aquellas gracias actuales que necesita el enfermo en las horas difíciles para el cuerpo y el espíritu que le proporcionan la enfermedad grave y la agonía.

La unción de los enfermos opera la remisión de los pecados mortales y veniales todavía existentes (de fe).

Como la santa unción es sacramento de vivos, presupone en general la remisión de los pecados mortales. Ahora bien, cuando una persona que está en pecado mortal se halla gravemente enferma y no puede recibir el sacramento de la penitencia o piensa equivocadamente que está libre de pecado mortal, entonces la unción de los enfermos borra *per accidens* — mas en virtud de la institución de Cristo — tales pecados mortales. Es condición necesaria para que se efectúe el perdón de los pecados que el pecador los haya aborrecido internamente por medio de una contrición imperfecta que perdure habitualmente. La unción de los enfermos perdona también penas temporales debidas por los pecados, y eso según el grado de la disposición subjetiva.

Muchos teólogos escolásticos, especialmente los escotistas, consideran que el fin principal de la santa unción es la remisión de los pecados veniales. Seeeo TomÁs rechaza esta opinión porque le parece infundado admitir un sacramento especial para la remisión de los pecados veniales junto al sacramento de la penitencia *(Suppl.* 30, 1).

El sacramento recibido válida pero indignamente revive después de remover el impedimento de la gracia. Así piensan la generalidad de los. teólogos.

2. Curación del cuerpo

La santa unción produce a veces el restablecimiento de la salud corporal si ello conviene a la salud del alma (de fe; Dz 909).

Este efecto no se produce directamente por vía milagrosa, sino indirectarnente por la influencia interna que existe entre el alma y el cuerpo, haciendo que el alivio y confortación del alma opere la curación del cuerpo. Este efecto presupone la posibilidad natural de curación ; *Suppl.* 30, 2.

§ 4. NECESIDAD DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

La unción de los enfermos no es en sí necesaria para la salvación (sent. cierta ; CIC 944).

La razón es bien sencilla : el estado de gracia se puede alcanzar y conservar sin este sacramento. Pero accidentalmente *(per accidens)* la unción de los enfermos puede ser necesaria para la salvación de alguna persona que se encuentre en pecado mortal y no pueda recibir el sacramento de la penitencia.

No es posible señalar un precepto divino explícito («praeceptum divinum explicitum») que obligue a recibir la unción de los enfermos. Pero el hecho de la institución divina de un sacramento especial para la enfermedad grave y la agonía incluye el precepto de aprovecharse de él («praeceptum divinum implicitum»).

La caridad hacia sí mismo y la alta estima en que se deben tener los sacramentos imponen al enfermo la obligación grave de recibir el sacramento de la unción de los enfermos. Los que rodean al enfermo tienen obligación de caridad de procurar que éste pueda recibirlo. El concilio de Trento condenó el menosprecio de este, sacramento como «grave delito e injuria contra el Espíritu Santo» ; Dz 910.

§ 5. EL MINISTRO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

La santa unción sólo puede ser administrada válidamente por los obispos y prebíteros (de fe).

Contra los reformadores, que entendían por «presbíteros» (Iac 5, 14) a los miembros más ancianos de la comunidad, el concilio de Trento declaró que había que entender por dicho nombre a los sacerdotes ordenados por el obispo : «Si quis dixerit presbyteros Ecclesiae... non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem», a. s.; Dz 929.

En la edad media era corriente que fueran varios los sacerdotes que administrasen la santa unción, uso que todavía está en boga en la Iglesia griega. Tal costumbre no la exige la forma plural «presbyteros» (Iac 5, 14), pero está admitida.

La unción de los enfermos que los laicos realizaban en sí mismos y en otras personas (de la cual nos habla el papa Inocencio I [Dz 99] y sabemos estuvo muy difundida durante la edad media) no debe considerarse como sacramento, sino únicamente como sacramental.

§ 6. EL SUJETO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

La unción de los enfermos sólo puede ser recibida válidamente por los fieles que se hallaren gravemente enfermos (de fe; Dz 910).

Para recibir válidamente la santa unción se requiere, además de haber recibido el bautismo y hallarse en enfermedad que ponga en peligro la vida (Iac 5, 14-15), que

la persona haya llegado al uso de razón (sent. cierta), pues la unción de los enfermos, por su finalidad y sus efectos, es complemento del sacramento de la penitencia («consummativum poenitentiae» ; Dz 907) y presupone, por tanto, lo mismo que éste, el uso de razón en la persona que lo ha de recibir; CIC 940, § 1.

La santa unción es repetible. Pero en el curso de la misma enfermedad solamente se puede recibir una vez, a no ser que después de una mejoría aparezca de nuevo el peligro de muerte (no reiterabilidad relativa) ; Dz 910; CIC 940, § 2.

La opinión de algunos teólogos de la escolástica primitiva (Ivón de Chartres, Godofredo de Vendome, Maestro Simón), que sostenían que la unción de los enfermos solamente se puede recibir una sola vez en la vida, está en contradicción con el fin del sacramento y no tiene apoyo alguno en la Sagrada Escritura ni en la tradición; por eso casi todos los teólogos la rechazaron (Pedro el Venerable, Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo). Como muestran algunos sacramentarios de la alta edad media *(Gregorianum,* etc.), llegó a difundirse mucho la costumbre de administrar a los enfermos siete días consecutivos la unción y la comunión. Difícilmente se podrá dudar de la validez de esta repetición del sacramento durante el mismo peligro de muerte, pues tal repetición se hallaba prevista por la liturgia.

Para recibir válidamente el sacramento es necesaria la intención de recibirlo. En caso de necesidad basta la intención habitual e incluso la interpretativa.

Para la recepción digna se requiere como norma general el estado de gracia. En caso de necesidad basta la contrición imperfecta habitual.

VI. EL SACRAMENTO DEL ORDEN

§ 1. NOCIÓN Y SACRAMENTALIDAD DEL ORDEN

1. Noción

El orden *(ordo. ordinatio)* es el sacramento en el cual, por la imposición de manos y la oración del obispo, se confiere al cristiano un poder espiritual y gracia para ejercerlo santamente.

2. Sacramentalidad del orden

a) Dogma

El orden es un verdadero y propio sacramento, instituido por Cristo (de fe).

Contra la doctrina protestante del sacerdocio universal de los laicos, el concilio de Trento declaró que existe en la Iglesia católica un sacerdocio visible y externo (Dz 961), una jerarquía instituida por ordenación divina (Dz 966), es decir, un sacerdocio especial y un especial estado sacerdotal («ordo in esse») esencialmente distinto del laical. En este estado sacerdotal se ingresa por medio de un sacramento especial, el sacramento del orden («ordo in fieri seu ordinatio»). El concilio de Trento definió : «Si quis dixerit ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum», a. s.; Dz 963. Notemos que esta definición conciliar afirma únicamente la sacramentalidad del orden en general, pero no la de cada una de las órdenes.

b) Prueba de Escritura

En los relatos bíblicos sobre la admisión de alguna persona en la jerarquía eclesiástica, aparecen claramente todas las notas de la noción de sacramento.

Act 6, 6 nos habla de la institución de los diáconos según la interpretación tradicional: «Los cuales [los siete varones] fueron presentados a los apóstoles, quienes, orando, les impusieron las manos.» En Act 14, 22 (G 23), se refiere la institución de los presbíteros : «les constituyeron prebíteros en cada iglesia por la imposición de las manos, orando y ayunando, y los encomendaron al Señor.» San Pablo escribe a su discípulo Timoteo : «Por esto te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos» (2 Tim 1, 6) ; cf. 1 Tim 4, 14: «No descuides la gracia que posees, que te fue conferida en

medio de buenos augurios con la imposición de las manos de los presbíteros:»

Así pues, se ingresaba en la jerarquía eclesiástica por medio de una ceremonia sensible consistente en la imposición de manos y la oración. Por medio de este rito externo se concedía a los ordenandos poder espiritual y gracia interior. Cristo instituyó este sacramento como se prueba por el hecho de que sólo Dios y el Dios-Hombre Jesucristo pueden establecer un vínculo causal entre un rito externo y la concesión de la gracia interna.

La expresión «gratia» *(tó jarisma*) en los dos pasajes citados de las cartas a Timoteo no significa dones extraordinarios de gracia (carismas), sino la gracia de santificación concedida para el desempeño del ministerio espiritual.

La exhortación del apóstol San Pablo : «No seas precipitado en imponer las manos a nadie» (1 Tim 5, 22), si, con la exégesis más admisible, se refiere a la ordenación, da testimonio de que los prefectos eclesiásticos establecidos por los apóstoles debían transmitir a su vez por la imposición de manos los poderes que ellos habían recibido. Algunos exegetas antiguos y modernos (P. Galtier, K. Rahner) refieren este pasaje a la imposición de manos que tenía lugar en la reconciliación, porque el contexto parece tratar de la actitud que debe observarse con los pecadores.

c) Prueba de tradición

La tradición da testimonio de la institución divina de la jerarquía eclesiástica (v. el tratado acerca de la Iglesia, § 4) e igualmente testifica que la concesión de los poderes sacerdotales se efectuaba por medio de la imposición de manos y la oración (v. más adelante, § 3), confiriéndose de esta manera la gracia interior que va vinculada con tales poderes. SAN GREGORIO NISENO compara la ordenación sacerdotal con la consagración de la eucaristía : «Esta misma virtud de la palabra hace al sacerdote excelso y venerable, segregado de las gentes por la novedad de su ordenación. Ayer y anteayer era todavía uno de tantos, uno del pueblo. Y ahora se convierte de repente en guía, prefecto, maestro de la piedad, consumador de los misterios recónditos. Y eso sin que haya cambiado su cuerpo o su figura. Al exterior sigue siendo el mismo que era antes, mas,

por una virtud y gracia invisibles, su alma invisible se ha transformado en algo mejor» *(Or. in baptismum Christi).* SAN AGUSTÍN compara el orden sacerdotal con el bautismo : «Ambos son sacramentos y ambos se administran al hombre con cierta consagración : aquél, cuando es bautizado ; éste, cuando es ordenado; por eso en la Iglesia católica no se pueden repetir ninguno de estos dos sacramentos» *(Contra ep. Parmeniani ti* 13, 28).

§ 2. LAS ÓRDENES SAGRADAS

Generalmente se enumeran siete órdenes sagradas; cuatro inferiores o «menores», que son: ostiariado, lectorado, exorcistado y acolitado ; y tres superiores o «mayores», a saber: subdiaconado, diaconado y sacerdocio; esta última comprende: presbiterado y episcopado; cf. Dz 958, 962. Las siete órdenes las encontramos reunidas por vez primera en una carta del papa Cornelio (251-253) a Fabio, obispo de Antioquía (SAN EUSEBto, *Hist. eccl.* vt 43, 11; Dz 45).

Sobre la relación de cada una de las órdenes con la eucaristía, véase .*Suppl. 37, 2.*

1. Las cuatro órdenes menores y la de subdiaconado

Las cuatro órdenes menores y el subdiaconado no son sacramentos, sino sacramentales (sent. más común).

El *Decretum pro Armeniis* (Dz 701), que refleja la enseñanza de Santo Tomás y la mayor parte de los tomistas, no vale como argumento decisivo en contra de la tesis, pues tal documento no constituye una definición infalible del magisterio eclesiástico, sino una instrucción práctica. El concilio de Trento no zanjó esta cuestión. La constitución apostólica *Sacrarnentum Ordinis* de Pío xii (1947) favorece visiblemente la opinión de que sólo el diaconado, el presbiterado v el episcopado son órdenes sacramentales al no tratar más que de estos tres órdenes ; Dz 3001.

Las órdenes menores y el subdiaconado no son de institución divina, puesto que fueron siendo introducidos por la Iglesia conforme iban surgiendo necesidades especiales.

TERTULIANO es el primero que nos da testimonio del lectorado *(De praescr.* 41) ; del subdiaconado nos lo da SAN HIPÓLITO DE ROMA *(Traditio Apost.);* y de todas las órdenes menores (entre ellas se contó también hasta el siglo xii el subdiaconado) el papa Cornelio (Dz 45). La Iglesia griega sólo conoce dos órdenes menores: el lectorado y el hipodiaconado. En el rito de la ordenación falta la imposición de manos.

2. El orden de presbiterado

El presbiterado es sacramento (de fe).

Que el presbiterado sea sacramento se halla enunciado implícitamente en la definición del concilio de Trento, según la cual el orden es verdadero y propio sacramento; Dz 963. Como en tiempos del concilio de Trento no había unanimidad sobre si el episcopado y el diaconado eran órdenes conferidas por sacramento, la definición hay que referirla cuando menos al presbiterado, acerca del cual nunca se puso en duda que fuera sacramento. La constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* de Pío xii enseña que tanto el presbiterado como el diaconado y el episcopado son sacramentos, en cuanto determina exactamente cuál es la materia y la forma de cada una de estas órdenes sagradas ; Dz 2301.

Que el presbiterado es sacramento lo confirma principalmente el rito de su colación, que consiste sustancialmente en la imposición de manos **y** la oración para implorar la gracia del Espíritu Santo sobre los ordenandos.

3. El orden de episcopado

El episcopado es sacramento (sent. cierta).

El concilio de Trento declaró que los obispos, como sucesores de los apóstoles, pertenecen de manera excelente *(praecipue)* a la jerarquía, y que no dicen en vano en la ordenación: «Accipe Spiritum Sanctum» ; Dz 960, 964. La constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* de Pío xii supone que el episcopado es sacramento.

El concilio Vaticano ii declara : «Con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden» *(De Ecclesia n.*° 21).

Los dos pasajes bíblicos de 2 Tim 1, 6, y 1 Tim 4, 14, se refieren inmediatamente al orden de episcopado. Su administración tiene lugar por la imposición de manos y la oración.

La objeción de los teólogos escolásticos de que el episcopado no confiere ningún poder nuevo sobre el «corpus Christi reale», es decir, sobre la eucaristía, no tiene mucha razón de ser, pues el episcopado confiere la potestad de comunicar a otras personas el poder de consagrar.

Superioridad de tos obispos

Los obispos son superiores a los presbíteros (de fe).

En la antigüedad cristiana, Aerio de Sebaste (siglo iv) negó la superioridad de los obispos ; en la edad media la negaron Marsilio de Padua (Dz 948), los wiclifitas y los husitas (Dz 675), y, a comienzos de la edad moderna, los reformadores.

El concilio de Trento hizo la siguiente declaración contra los reformadores : «Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores», a. s.; Dz 967. La superioridad de los obispos tiene lugar tanto en la potestad de jurisdicción como en la de orden. La superioridad en cuanto al poder de orden consiste en que sólo los obispos tienen potestad para ordenar y confirmar como ministros ordinarios.

La cuestión sobre si la superioridad del obispo respecto al presbítero, tanto en lo referente a la potestad de jurisdicción como a la de orden, fue directamente instituida por Cristo o se funda en una ordenación eclesiástica y, por consiguiente, si esa superioridad es de derecho divino o sólo eclesiástico, no fue decidida por el concilio de Trento. La tradición que testimonia unánimemente el hecho de la superioridad del obispo no se expresa con la misma unanimidad sobre la naturaleza de esa superioridad. SAN JERÓNIMO enseña que primitivamente no existía diferencia entre obispo y presbítero. Para evitar las divisiones, uno de los presbíteros habría sido puesto, mediante elección, al frente de los demás y a él se habría confiado la dirección de la

comunidad. Desde entonces la administración del sacramento del orden habría sido un privilegio del obispo; cf. *Ep.* 146, 1; *In ep. ad Tit.* 1, 5. La opinión de San Jerónimo es mantenida posteriormente por San Isidoro de Sevilla, Amalario de Metz y muchos canonistas medievales. De entre los teólogos escolásticos, Juan Duns Escoto atribuye **a** esta opinión una cierta probabilidad. Pero la mayor parte de los teólogos la rechazan y enseñan, con Santo Tomás de Aquino, que existió desde el principio diferencia entre el obispo y el presbítero, fundada en una institución inmediata de Cristo.

4. El orden de diaconado

El diaconado es sacramento (sent. cierta).

La declaración del concilio de Trento según la cual los obispos, cuando confieren el orden, no dicen en vano : «Accipe Spiritum Sanctum» (Dz 964), tiene también su aplicación al diaconado. La constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* de Pío xii supone que el diaconado es sacramento, cosa que fue hasta el presente sentencia casi universal de los teólogos.

La tradición considera el pasaje de Act 6, 6 como institución del diaconado. El rito ordenatorio consiste sustancialmente en la imposición de manos y la oración implorando la gracia del Espíritu Santo.

El diaconado, el presbiterado y el episcopado son grados sacramentales del orden. Pero adviértase que no son tres sacramentos distintos, sino que los tres constituyen un único sacramento : el del orden sacerdotal. El poder sacerdotal encuentra toda su plenitud en el episcopado y alcanza un grado menos perfecto en el presbiterado, mientras que el grado inferior de participación del poder sacerdotal se verifica en el diaconado.

§ 3. EL SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. Materia

a) La materia del diaconado, presbiterado y episcopado es únicamente la imposición de manos (sent. próxima a la fe).

Como solamente estos tres grados jerárquicos son sacramento, la imposición de manos es únicamente la materia del sacramento del orden. La imposición de manos se debe hacer por contacto físico de éstas con la cabeza del ordenando. Mas, para, la administración válida del sacramento, basta el contacto moral obtenido extendiendo las manos.

Con su suprema autoridad apostólica, Su Santidad Pío xii declaró en la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* (1947) : Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem» ; Dz 3011; cf. Dz 910,-958 s, 1963.

La constitución apostólica de Pío xii decide sólo lo que en el futuro se requiere para la válida administración del sacramento del orden. Queda abierta la cuestión de si Cristo instituyó el sacramento del orden *in genere o in specie, y* también la cuestión, dependiente de la anterior, de si la imposición de manos fue siempre en el pasado la única materia de este sacramento. El parecer de la mayor parte de los teólogos se inclina a admitir que Cristo instituyó *in specie* el sacramento del orden, estableciendo la imposición de manos y la oración que la determina como sustancia inmutable del sacramento, de modo que la imposición de manos habría sido siempre, aun en el pasado, la única materia del sacramento. Las decisiones de la constitución apostólica citada, siendo de naturaleza legislativa, no tienen efectos retroactivos.

La Sagrada Escritura (Act 6, 6; 1 Tim 4, 14; 5, 22 ; 2 Tim 1, 6) y la antigua tradición cristiana conocen sólo la imposición de manos como elemento material del rito del sacramento del orden ; cf. SAN HIPOLITO DE ROMA, *Traditio Apostolica;* SAN CIPRIANO, E P. 67, 5 ; SAN CORNELIO, *Ep. ad Fabium* (en SAN EUSEBIO, *Hist. eccl. iv,* 43, 9 y 17) ; *Statuta Ecclesíae antiqua* (Dz 150 ss). En la Iglesia griega solamente se usa la imposición de manos, faltando el rito de entrega de los instrumentos. Sin embargo, la validez de las

ordenaciones conferidas en la Iglesia griega fue siempre reconocida por la Sede Apostólica.

En el presbiterado, conforme a la declaración de Pío XII, debe considerarse únicamente como materia del sacramento la primera imposición de manos, realizada en silencio, y no la continuación de esta ceremonia mediante la extensión de la mano derecha. No pertenece tampoco a la materia del sacramento la segunda imposición de manos que tiene lugar al fin de la ordenación y va acompañada por las palabras: «Accipe Spiritum Sanctum : quorurn remiseris peccata», etc. Estas palabras no aparecen en el rito latino hasta el siglo xiii y faltan en el rito griego.

b) La entrega de los instrumentos del orden no es necesaria para la validez del diaconado, presbiterado y episcopado (sent. próxima a la fe).

La mayor parte de los teólogos escolásticos, partiendo del supuesto de que todos los grados del orden eran sacramento, ponían la materia del sacramento del orden en la entrega de los instrumentos, que simbolizan las distintas funciones de cada orden («traditio instrumentorum»). Esta opinión la hizo suya, tomándola de Santo Tomás, el *Decretum pro Armeniis* del concilio unionista de Florencia (1439); Dz 701: «cuius (sc. ordinis) materia est id, per cuius traditionem confertur ordo». Pero ya hemos advertido que este decreto no es una definición infalible. Con motivo de la unión efectuada en este concilio, no se impuso a los griegos que cambiaran el rito que seguían en la ordenación ni que añadiesen la entrega de los instrumentos.

Pío xii declaró en la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* que, «al menos para el futuro, no es necesaria la entrega de los instrumentos para la validez del diaconado, presbiterado y episcopado»; Dz 3001.

Esta declaración deja abierta la posibilidad de que en el pasado la entrega de los instrumentos haya sido, aunque fuera sólo en una parte de la Iglesia, necesaria para la validez de dichas órdenes, sea como parte de la materia o como materia única (lo que supone una institución in ge*nere* por Cristo), sea como condición necesaria para la validez introducida por la Iglesia.

Históricamente, el rito de la entrega de los instrumentos en las ordenaciones sacramentales no aparece hasta el siglo x. En las ordenaciones no sacramentales este rito se remonta a la antigüedad cristiana (SAN HtróLrro, *Statuta Ecclesiae antiqua;* Dz 153 ss).

La ceremonia de poner sobre la cabeza del obispo ordenando el libro de los Evangelios, ceremonia de la cual ya encontramos testimonios en la antigüedad cristiana (Dz 150), no representa una entrega de instrumentos.

2. La forma

La forma del diaconado, presbiterado y episcopado consiste únicamente en las palabras que declaran la significación de la imposición de las manos (sent. próxima a la fe).

Pío xii declaró en la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis:* «formam vero itemque unam esse verba applicationem huius materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales — scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti --, quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur» ; Dz 3001.

Las palabras que cumplen este requisito de determinar la materia señalando los efectos del sacramento (la potestad de orden y la gracia) son las del llamado «prefacio de ordenación». Las siguientes palabras del prefacio de la ordenación de diácono son esenciales y necesarias, por tanto, para la validez del orden : «Emitte in eum... roboretur» (Haz venir sobre él, te pedirnos, Señor, al Espíritu Santo, con el cual, ayudado con el don de tu gracia septiforme, se fortalezca en la fiel ejecución de tu ministerio). Del prefacio de la ordenación de presbítero son esenciales las siguientes palabras: «Da, quaesumus, omnipotens Pater... insinuet» (Da, te pedirnos, Padre Omnipotente, a este siervo tuyo la dignidad presbiteral, renueva en su interior el espíritu de santidad, para que obtenga, recibido de ti, oh Dios, el oficio de segunda categoría e insinúe la corrección de las costumbres con el ejemplo de su conducta). Del prefacio de la ordenación de obispo son esenciales las siguiente palabras : «Cumple in Sacerdote tuo... sanctifica» (Acaba en tu sacerdote el más alto grado de tu ministerio y santifica

con el rocío del ungüento celestial al que está provisto con los ornamentos de tu glorificación).

La forma imperativa que en la ordenación de obispo y de diácono acompaña la imposición de las manos: «Accipe Spiritum Sanctum...» («... ad robur», etc., en la ordenación de diácono) empezó a usarse generalmente en el rito latino durante la edad media (siglos xii/xiv). No pertenece a la forma y no es necesaria para la validez de la ordenación.

APÉNDICE: *Invalidez de las ordenaciones anglicanas.*

Su Santidad LEÓN xiii, en su carta *Apostolicae curae* de 13 de septiembre de 1896, declaró inválidas las órdenes anglicanas ; Dz 1963-66. La declaración de invalidez se funda en que en la nueva fórmula ordenatoria de Eduardo vi introducida en 1549 las palabras «Accipe Spiritum Sanctum», que son consideradas como forma y acompañan la imposición de manos, no designan claramente el grado de orden jerárquico ni los poderes que con ese grado se confieren («defectus formae») —la adición de las palabras: «ad officium et opus presbyteri resp. episcopi», es posterior y tardía —; además, hay otra razón, y es que falta la intención de comunicar los poderes esenciales del sacerdocio, que son el de ofrecer el sacrificio de la misa y el de perdonar los pecados («defectus intentionis»). Aparte todo esto, no es seguro que la ordenación del arzobispo anglicano Mateo Parker (1559) fuera efectuada por un consagrador válido o al menos simplemente ordenado. Y precisamente de este arzobispo se deriva toda la sucesión apostólica de la Iglesia anglicana.

§ 4. EFECTOS DEL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. La gracia del orden

El sacramento del orden confiere gracia santificarte a todo aquel que lo recibe (de fe; cf. Dz *843a, 959,* 964).

El sacramento del orden, por ser sacramento de vivos, produce *per se* el aumento de gracia santificante. La gracia

del orden tiene por fin y función propia capacitar al ordenando para el digno ejercicio de las funciones de su orden y para llevar una vida conforme a su nueva condición. El *Decretum pro Armeniis* enseña con Santo Tomás: «Ef fectus (sc. ordinis) augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister.» Pío xi enseña en la encíclica *Ad catholici sacerdotii (1935) :* «El sacerdote recibe por el sacramento del orden... una nueva y especial gracia y una particular ayuda, por la cual... es capacitado para responder dignamente y con ánimo inquebrantable a las altas obligaciones del ministerio que ha recibido, y para cumplir las arduas tareas que del mismo dimanan» ; Dz *2275.* El fundamento bíblico es 1 Tim 4, 14, y *2* Tim 1, *6.*

Juntamente con el perfeccionamiento de su estado de gracia, el ordenando recibe el título que le da derecho a las gracias actuales que le sean necesarias para lograr en el futuro el fin del sacramento; *Suppl. 35, 1.*

2. El carácter del orden

El sacramento del orden imprime carácter, en todo aquel que lo recibe (de fe).

El concilio de Trento definió : 'Si quis dixerit per sacram ordinationem... non imprimi characterem», a. s.; Dz 946; cf. *852.* En ese carácter impreso por el sacramento se funda la imposibilidad de recibirlo de nuevo e igualmente la imposibilidad de volver al estado laical; cf. SAN AGUSTÍN, *Contra ep. Parmeniani u* 13, *28; De bono coniugali* 24, *32.*

El carácter del orden capacita al que lo posee para participar activamente en el culto cristiano y, por ser este culto un efluvio del sacerdocio de Cristo, para participar en el sacerdocio mismo de Cristo. Como signo configurativo, el carácter asemeja a todo aquel que lo posee con Cristo, que es el Sumo Sacerdote ; como signo distintivo, distingue al ordenado de entre todos los laicos y todos los que poseen grados de orden no jerárquicos; como signo dispositivo, capacita y justifica para ejercer los poderes jerárquicos del orden correspondiente; como signo obligativo, obliga a distribuir los bienes de salvación que nos trajo Cristo y a llevar una vida pura y ejemplar.

Como el sacramento del orden tiene tres grados distintos, fuerza es admitir que en cada uno de los tres grados se imprime un carácter distinto de los demás. Como participación activa en el sacerdocio de Cristo, el carácter del orden está por encima del carácter del bautismo (que supone necesariamente) y del de la confirmación (que supone de manera conveniente).

3. La potestad del orden

El sacramento del orden confiere al que lo recibe una potestad espiritual permanente (de fe; cf. Dz *960s).*

En el carácter sacramental radican los poderes espirituales conferidos a los ordenandos en cada uno de los grados jerárquicos. Estos poderes se concentran principalmente en torno de la eucaristía. El diácono recibe el poder de ayudar inmediatamente al obispo y al sacerdote en la oblación del sacrificio eucarístico y el de repartir la sagrada comunión. El presbítero recibe principalmente el poder de consagrar y absolver (Dz 961); y el obispo el poder de ordenar.

Para la licitud de las órdenes se requiere que sean administradas por el obispo propio o por otro obispo con autorización de éste (dimisorias); C1C 955.

§ 5. EL MINISTRO DEL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. Ministro ordinario

El ministro ordinario de todos los grados del orden, tanto de los sacramentales como de los no sacramentales, es sólo el obispo consagrado válidamente (de fe).

El concilio de Trento definió : «Si quis dixerit episcopos non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam quam habent, illis esse cum presbyteris communem», a. s.; Dz 967; cf. 701 ; CIC 951.

Según la Sagrada Escritura, los apóstoles (Act 6, 6; 14, 22; 2 Tim 1, 6) o los discípulos de los apóstoles consagrados

por éstos como obispos (1 Tim 5. 22; Tit 1, 25), aparecen como ministros de la ordenación.

La antigua tradición cristiana conoce únicamente a los obispos como ministros de las ordenaciones. La potestad de ordenar se reconocía como privilegio del obispo y se negó expresamente que la poseyeran los presbíteros. SAN HIPÓLITO DE ROMA hace constar en su *Traditio Apostolica* que el presbítero no ordena al clero («clerum non ordinat»). Según las *Constituciones Apostólicas,* la colación de las órdenes está reservada al obispo. El presbítero extiende sin duda sus manos sobre el ordenando, pero no para ordenarle (VIII 28, 3; cf. III 20, 2). SAN EPIFANIO rechaza el error de Aerio de Sebaste, según el cual el presbítero tiene el mismo rango que el obispo, y se funda en que sólo el obispo tiene potestad para ordenar *(Haer. 75,* 4). SAN JERÓNIMO considera la ordenación como privilegio del obispo, a pesar de que este santo doctor encumbra mucho el oficio de presbítero a costa del de obispo: «¡Qué hace el obispo — exceptuando la colación de las órdenes («excepta ordinatione») — que no haga el presbítero?» *(Ep.* 146, 1).

Todo obispo consagrado válidamente, aunque sea hereje, cismático, simoníaco o se halle excomulgado, puede administrar válidamente el sacramento del orden suponiendo que tenga la intención requerida y observe el rito externo de la ordenación, al menos en su parte sustancial (sent. cierta) ; cf. Dz 855, 860; CIC 2372.

En la antigüedad y en la alta edad media se hacían numerosas «reordenaciones», o sea, repeticiones de las órdenes conferidas por obispos herejes, cismáticos o simoníacos. Los padres y los teólogos de la escolástica primitiva no saben qué partido tomar en esta cuestión. PEDRO LOMBARDO no se atreve a dar una solución categórica, después de considerar que las opiniones de los padres no están de acuerdo en este punto *(Senf.* Iv 25, 1). SANTO TOMÁS afirma la validez de las órdenes conferidas por obispos herejes o cismáticos *(Suppl.* 38, 2).

El ministro de la ordenación episcopal

Para la administración lícita del orden episcopal se requiere que sean tres obispos los que tomen parte en ella. Mas para la administración válida es suficiente un solo obispo, porque

un solo miembro del episcopado tiene en sí la plena potestad de ordenación; CIC 954. Los dos obispos asistentes, según la constitución apostólica *Episcopus Consecrationis* (1944) de Pío **XII,** no son meros testigos, sino correalizadores de la ordenagión («coconsagradores») : «et ipsi Consecratores effecti proindeque Conconsecratores deinceps vocandi». Para ello es necesario que estos obispos tengan intención de conferir la ordenación y pongan con el consagrador todo el signo sacramental. La imposición de manos la efectúa cada uno de los dos coconsagradores después del consagrador, diciendo las palabras : «Accipe Spiritum Sanctum». La oración de consagración, con su correspondiente prefacio de consagración, la dicen en voz baja al mismo tiempo que el consagrador (cf. AAS 42, 1950, 452).

Desde los más remotos tiempos, fueron varios los obispos que intervenían en la ordenación episcopal. Según la prescripción del concilio de Nicea (can. 4) han de ser por lo menos tres los obispos que tomen parte en la ceremonia; según las *Constituciones Apostólicas* (III 20, 1; VIII 27, 2) han de ser tres, o por lo menos dos. Pero en caso de necesidad bastaba un solo obispo, como atestiguan dichas *Constituciones* (VIII 27, 3) y una supuesta carta de SAN GREGORIO MAGNO *(Ep.* xl 64, 8) a San Agustín de Cantorbery (redactada poca antes de 713).

2. Ministro extraordinario

a) El ministro extraordinario de las órdenes menores y del subdiaconado es el presbítero (sent. cierta).

El simple sacerdote (o presbítero) puede recibir la facultad, por el derecho común o por un indulto pontificio, de conferir las cuatro órdenes menores y el subdiaconado. La razón se funda en que todos estos grados son de institución eclesiástica. El derecho vigente prevé tan sólo el caso en que haya que administrar la tonsura y las cuatro órdenes menores; cf. CIC 239, § 1, n. 22; 957, § 2; 964, n. 1. Pero en la edad media, e incluso en la época postridentina, se concedió repetidas veces a los abades el privilegio de conferir el subdiaconado.

b) Con respecto a las órdenes del diaconado y presbiterado (que son sacramento), la mayor parte de los teólogos defienden, con Santo Tomás y Escoto, que no pueden ser administradas válidamente por el simple sacerdote ni siquiera con autorización pontificia.

Pero a esta sentencia se oponen serias dificultades históricas: El papa BoNIFACIO IX, de acuerdo con la doctrina de numerosos canonistas medievales (v.g., Huguccio 11210), concedió por la bula *Sacrae religionis* de 1 de febrero de 1400 al abad del monasterio agustiniano de San Pedro y San Pablo y Santa Osytha (en Essex, diócesis de Londres) y a sus sucesores el privilegio de administrar a sus súbditos tanto las órdenes menores como las de subdiaconado, diaconado y presbiterado. El privilegio fue suprimido el 6 de febrero de 1403 a instancias del obispo de Londres. Pero no se declararon inválidas las órdenes conferidas en virtud de este privilegio. El papa MARTíN V, por la bula *Gerentes ad vos* de 16 de noviembre de 1427, concedió al abad del monasterio cisterciense de Altzelle (diócesis de Meisssen, en Alemania) el privilegio de conferir durante cinco años a sus monjes y súbditos todas las órdenes, incluso las mayores (subdiaconado, diaconado y presbiterado). El papa INOCENCIO VIII, por la bula *Exposcit tuae devotionis* de 9 de abril de 1489, concedió al abad general *y a* los cuatro protoabades de la orden cisterciense (e igualmente a sus sucesores) el privilegio de conferir a sus súbditos el diaconado y subdiaconado. Los abades cistercienses usaban libremente de este privilegio todavía en el siglo xvii (Dz 1145 s, 1290, 1435).

Si no queremos admitir que estos papas fueron víctimas de una errónea opinión teológica de su tiempo (aunque la infalibilidad pontificia quedaría intacta, porque no era la intención de estos pontífices dar una solución *ex cathedra* de este problema), entonces tendremos que admitir que el simple sacerdote puede ser ministro extraordinario de la ordenación de diácono y presbítero, de forma análoga a como puede serlo de la confirmación. Según esta última hipótesis, la potestād de orden necesaria para conferir órdenes se contendría como *potestas ligata* en los poderes espirituales que el sacerdote recibe con la ordenación. Para el ejercicio válido de tal potestad ligada se requiere, bien por institución divina positiva, bien por disposición eclesiástica, una especial autorización pontificia.

§ 6. EL SUJETO DEL SACRAMENTO DEL ORDEN

El sacramento del orden sólo puede ser recibido válidamente por un bautizado de sexo masculino (sent. cierta ; CIC 968, § 1).

El derecho divino positivo prescribe que sólo los varones están capacitados para recibir el sacramento del orden. Cristo solamente llamó a varones para que desempeñaran el apostolado. Según el testimonio de la Escritura (cf. 1 Cor 14, 34 ss; 1 Tim, 2, 11 s) y conforme a la práctica incesante de la Iglesia, los poderes jerárquicos solamente se conferían a personas que fuesen del sexo masculino; cf. TERTULIANO, *De praescr.* 41; *De virg. vel. 9.*

En la Iglesia de la antigüedad cristiana, las diaconisas constituían un grado especial próximo al del clero, según las *Constituciones Apostólicas* (viii 19 s), y que la leyes imperiales (Justiniano) consideraba incluso como parte del clero. El ingreso en este estado tenía lugar por medio de un rito especial que consistía, según dichas *Constituciones* (viii 19 s), en la imposición de manos y la oración. Pero a estas mujeres no se les concedían funciones sacerdotales; cf. SAN HIPÓLITo, *Traditio Apostolica;* concilio de Nicea, can. 19; SAN EPIFANIO, *Haer.* 79, 3; *Const. Apost.* VIII 28, 6. Las tareas principales de las diaconisas eran ayudar al bautismo de las mujeres y tener cuidado de los pobres y enfermos.

La ordenación de un párvulo bautizado es válida, pero ilícita. El adulto debe tener intención de reciibir el orden sagrado. Por las graves obligaciones que se contraen, proba$_t$blemente se requiere intención virtual.

Para la recepción lícita de las órdenes se requiere el cumplimiento exacto de las condiciones prescritas por la Iglesia. Para la recepción digna es necesario el estado de gracia.

VII. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

§ 1. NOCIÓN, ORIGEN Y SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

1. Noción del sacramento del matrimonio

El matrimonio cristiano es aquel sacramento por el cual dos personas de distinto sexo, hábiles para casarse, se unen por mutuo consentimiento en indisoluble comunidad de vida con el fin de engendrar y educar a la prole, y reciben gracia **para** cumplir los deberes especiales de su estado.

El *Catecismo Romano* (II 8, 3), siguiendo a los teólogos (cf. PEDRO **LOM**BARDO, *Sent.* **IV** 27, 2), da la siguiente definición de matrimonio, calcada de la del derecho romano : «matrimonium est viri et mulieris maritalis coniunctio inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens.» Pero en esta definición falta la nota esencial que distingue al matrimonio cristiano : la comunicación de la gracia.

2. Origen divino del matrimonio

El matrimonio no fue instituido por los hombres, sino por Dios (sent. cierta; Dz 2225). Cf. Vaticano II, const. *Gaudium et spes,* n. 48.

El matrimonio, como institución natural *(officium naturae), es* de origen divino. Dios creó a los hombres varón y hembra (Gen 1, 27) y depositó en la misma naturaleza humana el instinto de procreación. Dios bendijo a la primera pareja humana y, por medio de una revelación especial, .tes manifestó su mandato de que se multiplicasen : «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra» (Gen 1, 28).

Negaron el origen divino del matrimonio las sectas gnosticomaniqueas de la antigüedad y la edad media. Partiendo de la doctrina dualística según la cual la materia es la sede del mal, estos herejes rechazaron el matrimonio (por el cual se propaga la materia del cuerpo) calificándolo de fuente de mal. Bajo el influjo del espiritualismo platónico, SAN GREGORIO NISENO declaró *(De opif. hont.* 17) que tanto la diferenciación sexual de las personas como el

matrimonio que en ella se funda son consecuencia del pecado que Dios había ya previsto. SANTO TOMÁS refutó la doctrina de San Gregorio (S.th. I 98, 2). SAN JERÓNIMO también hace depender erróneamente el origen del matrimonio del pecado del primer hombre *(Ep.* 22, 19).

3. Sacramentalidad del matrimonio

a) Dogma

El matrimonio es verdadero y propio sacramento instituido por Cristo (de fe).

Cristo restauró el matrimonio instituido y bendecido por Dios haciendo que recobrase su primitivo ideal de unidad e indisolubilidad (Mt 19, 3 ss) y elevándolo a la dignidad de sacramento.

Contra los reformadores que negaban la sacramentalidad del matrimonio considerándolo como «cosa exterior y mundana» (Lutero), el concilio de Trento hizo la siguiente declaración : «Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre», a. s.; Dz 971; cf. 367, 424, 465, 702. Pío x condenó la negación de la institución divina del matrimonio por parte de los modernistas ; ,, Dz 2051 ; cf. el *Sílabo* de Pío lx (1864) *y* las encíclicas *Arcanum* de León xiii (1880) *y Casti connubii* de Pío xi (1930), que tratan sobre el matrimonio; Dz 1765 ss, 1853 s, 2225 ss.

b) Prueba de Escritura

San Pablo hace resaltar el carácter religioso del matrimonio, exigiendo que se contraiga «en el Señor» (1 Cor 7, 39) y enunciando su indisolubilidad como precepto del Señor (1 Cor 7, 10). La elevada dignidad y santidad del matrimonio cristiano se funda, según San Pablo, en que el matrimonio es símbolo de la unión de Cristo con su Iglesia ; Eph 5, 32: «Gran misterio es éste, mas lo digo con respecto a Cristo y su Iglesia.» Como la unión de Cristo con la Iglesia es fuente de abundantes gracias para los miembros de ésta, el matrimonio, si es imagen perfecta de la unión santificadora de Cristo con la Iglesia, no puede ser un símbolo huero

como era en la época precristiana, sino un signo eficiente de la gracia. Ahora bien, este efecto de comunicar la gracia no podría tenerlo el matrimonio sino por institución de Cristo.

Las palabras del Apóstol no prueban con plena certeza que el matrimonio cause la gracia santificante, causalidad que es nota esencial del concepto de sacramento. La palabra «sacramentum» solamente tiene el significado general de «misterio». Pero el hecho de que el Apóstol compare el matrimonio cristiano con la unión santificadora de Cristo con su Iglesia insinúa — como hace notar el concilio de Trento — que el matrimonio es verdadera causa de gracia (Dz 969: «Quod Paulus Apostolus innuit»).

c) Prueba de tradición

Los padres consideraron desde un principio el matrimonio como algo sagrado. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA (+ hacia 107) exige que la Iglesia coopere en la contracción de matrimonio : «Conviene que el novio y la novia contraigan matrimonio con anuencia del obispo, a fin de que el matrimonio sea conforme al Señor y no conforme a la concupiscencia» *(Pol. 5, 2).* También TERTULIANO da testimonio de que el matrimonio ha de contraerse ante la Iglesia: «¡Cómo podríamos describir la dicha de un matrimonio contraído ante la Iglesia, confirmado por la oblación, sellado por la bendición, proclamado por los ángeles y ratificado pur el Padre celestial?» *(Ad uxorem* II 9).

SAN AGUSTÍN defiende la dignidad y santidad del matrimonio cristiano contra los maniqueos, que desechaban el matrimonio como fuente del mal *(De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 389), contra Joviniano, que inculpaba a la Iglesia de menospreciar el matrimonio *(De bono coniugali* 401), y contra los pelagianos, que decían que el pecado original era incompatible con la dignidad del matrimonio *(De nuptiis et concupiscentia* 419/410). Convirtióse en patrimonio de la teología posterior su doctrina sobre los tres bienes del matrimonio : *proles* (la descendencia), *fides* (la fidelidad conyugal), *sacramentum* (signo de la unión indisoluble de Cristo con su iglesia conforme a Eph 5, 32; por eso esta palabra tiene aquí la misma significación que indisolubilidad). San Agustín no

habla todavía expresamente de que el matrimonio cause gracia santificante.

La asistencia de Jesús a las bodas de Caná la consideran los padres como un reconocimiento y santificación del matrimonio cristiano por parte del Señor, de manera análoga a como en el Jordán, por su bautismo, santificó Jesús el agua para la administración del sacramento del bautismo; cf. SAN AGUSTÍN, *De bono cOniugali,* 3, 3; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* Iv 24.

Solamente la escolástica llegó a adquirir un conocimiento claro y científico del matrimonio cristiano como sacramento. Las Iglesia orientales separadas consideran igualmente el matrimonio como sacramento.

§ 2. FIN Y PROPIEDADES DEL MATRIMONIO

1. Fin

El fin primario del matrimonio es la procreación y educación de la prole. El fin secundario es la ayuda mutua y la satisfacción moralmente ordenada del apetito sexual (sent. cierta; CIC 1013, § 1).

Algunos teólogos modernos, movidos por el deseo de valorar más el matrimonio como comunidad personal, han sostenido, contra la doctrina tradicional sobre el fin del matrimonio, cuyo principal representante es Santo Tomás, que el fin primario de este sacramento es la complementación recíproca y perfección personal de los esposos, o el amor mutuo y unión entre los mismos. El Santo Oficio, contestando a una consulta, salió en defensa de la doctrina tradicional declarando el 1 de abril de 1944 que el fin primario del matrimonio era la generación y educación de la prole y que los fines secundarios están esencialmente subordinados a los primarios; Dz 2295. El concilio Vaticano II no distingue entre un fin primario y un fin secundario del matrimonio, sino que entre los fines del matrimonio pone simplemente en primer lugar la procreación y la educación de la prole *(De Ecclesia in mundo huius temporis* n.°48). La cuestión del fin del matrimonio en

cuanto institución natural, hay que distinguirla de la del fin del acto conyugal, el cual, según la doctrina de teólogos modernos, es la expresión perfecta del amor en la entrega personal.

El fin primario está enunciado en Gen 1, 28; «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra.» El fin secundario lo vemos expresado en Gen 2, 18: «Voy a hacerle una ayuda semejante a él», y en 1 Cor 7, 2: «A causa de la fornicación [es decir, para evitar el peligro de la fornicación], tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido.»

2. Propiedades

Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad (monogamia) y la indisolubilidad (sent. cierta ; CIC 1013, § 2).

a) Unidad

Contra la doctrina de Lutero, que fundándose en el Antiguo Testamento reconoció el doble matrimonio del landgrave Felipe de Hessen, declaró el concilio de Trento que está prohibido a los cristianos por ley divina tener al mismo tiempo varias esposas; Dz 972. El canon va dirigido contra la forma corriente de poligamia simultánea : la poliginia (matrimonio de un varón con varias mujeres a la vez). La poliandria (matrimonio de una sola mujer con varios varones al mismo tiempo) está prohibida por ley natural, pues impide, o al menos pone en grave riesgo, el fin primario del matrimonio; cf Dz 969, 2231 ss; S.c.G. III 124.

En el paraíso, Dios instituyó el matrimonio como unión monógama (Gen 1, 28; 2, 24). Pero la humanidad se apartó bien pronto de aquel primitivo ideal (Gen 4, 19). Aun en el Antiguo Testamento dominó ampliamente la poligamia (patriarcas, Saúl, David). Estaba reconocida por la ley (Deut 21, 15 ss), cosa que significa una dispensa explícita por parte de Dios. Cristo volvió a restaurar el matrimonio en toda su pureza primitiva. Citando Gen 2, 24, dice el Salvador : «De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre» (Mt 19, 6). El casarse de nuevo después de haber repudiado a la mujer lo considera Jesucristo como adulterio (Mt 19, 9). Conforme a

la doctrina de San Pablo, el matrimonio tiene un carácter estrictamente monogámico ; cf. Rom 7, 3; 1 Cor 7, 2, 10 s ; Eph 5, 32 s.

Los apologistas cristianos, describiendo la pureza moral de los cristianos, ponen especialmente de relieve la severa observancia de la monogamia. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA comenta : «Entre ellos se encuentra la prudente templanza, se ejercita la continencia, se observa la monogamia, se guarda la castidad» *(Ad Autol.* III 15); cf. MINUCIO FÉLIX, *Oct.* 31, 5.

La prueba especulativa de la unidad del matrimonio (monogamia) se funda en que sólo mediante esta unidad se garantiza la consecución de todos los fines del matrimonio y se convierte éste en símbolo de la unión de Cristo con su Iglesia ; *Suppl.* 65, 1; S.c.G. Iv 78.

b) Indisolubilidad

a') Indisolubilidad intrínseca

El concilio de Trento declaró que el vínculo conyugal no se puede romper por la herejía, o por dificultades en la convivencia o por la ausencia malévola de un cónyuge (Dz 975), y que la Iglesia no yerra cuando ha enseñado y enseña que el vínculo conyugal —. conforme a la doctrina evangélica y apostólica — no se puede romper ni en caso de adulterio de uno de los cónyuges (Dz 977). Estos dos cánones se dirigen directamente contra los reformadores, pero el último afecta también a la Iglesia ortodoxa griega, la cual concede en caso de adulterio la disolución del vínculo fundándose en Mt 5, 32, y en Mt 19, 9, y en la doctrina de los padres griegos. Las definiciones del concilio de Trento solamente tienen por objeto el matrimonio cristiano. Pero, según la ordenación de Dios *(iure divino),* cuando fundó el matrimonio, cualquier matrimonio, incluso el de dos personas no bautizadas *(matrimonium legitimum)* es intrínsecamente indisoluble, es decir, no se puede disolver por decisión de uno, ni aun de los dos contrayentes ; cf. Dz 2234 ss.

Preguntado Jesús por los fariseos si era lícito al hombre repudiar a su mujer por cualquier causa, les respondió el Señor citando Gen 2, 24: «Por tanto, lo que Dios unió no lo

separe el hombre» (Mt 19, 6). Ellos objetaron que Moisés «había ordenado» dar libelo de divorcio y repudiar a la mujer (Deut 24, 1). Entonces replicó Jesús : «Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (Mt 19, 8). Jesús vuelve a restaurar el matrimonio primitivo tal como Dios lo instituyera ; por eso dijo el Señor : «Quien repudia a su mujer, salvo caso de fornicación, y se casa con otra, comete adulterio» (Mt 19, 9).

La llamada ccláusula de la fornicación» (*µe epí porneía),* que también se encuentra en Mt 5, 32, en forma algo distinta *(parektós logou porneías;* excepto el caso de fornicación), falta en los lugares paralelos de Mc 10, 11 y Lc 16, 18. Esta cláusula no significa, según su contexto, excepción alguna a la ley universal de la indisolubilidad del matrimonio ; pues la intención de Jesús fue la de restaurar el matrimonio en su orden primitivo, que no conocía el divorcio, y contraponer con enérgica antítesis su mandamiento nuevo a la ley laxa de Moisés (cf. Mt 5, 31 s). Si no queremos deshacer esa antítesis y poner en contradicción Mt por una parte y Mc **y** Lc (e igualmente 1 Cor 7, 10 s) por otra, entonces, o tendremos que entender esta cláusula en el sentido exclusivo tradicional, según el cual se concede como excepción el repudio de la mujer, pero se prohibe el nuevo matrimonio (la llamada «separación en cuanto al lecho y la mesa»), o bien habrá que entenderla en sentido inclusivo, según el cual no se señalaría excepción alguna en la prohibición de divorcio, sino que incluso se eliminaría la razón de separación prevista en Deut 24, 1 *('ervath dabar* = algo torpe). Conforme a esta última interpretación, la cláusula debería considerarse como paréntesis, y entonces habría que traducir así : «Quien repudia a su mujer (aun por conducta torpe [no puede repudiarla]) y se casa con otra comete adulterio» (Mt 5, 32: «excluyendo el caso de fornicación»). Contra la primera interpretación, tradicional desde el tiempo de San Jerónimo, se ofrece la dificultad de que en el judaísmo no se conocía la separación puramente exterior con permanencia del vínculo conyugal. Contra la segunda interpretación (K. Staab) se presentan dificultades filológicas. Otra interpretación posible (J. Bonsirven) entiende el término «fornicación» en el sentido específico de unión ilegítima (incestuosa) ; cf. 1 Cor 5, 1; tal unión sería la única causa para justificar y exigir el repudio.

San Pablo propone a los casados, como precepto del Señor, que la mujer no se separe del marido ni el marido repudie a su mujer. Y si una de las partes se separa de la otra, no se puede volver a casar (1 Cor 7, 10 s). Es adúltera la mujer que, en vida de su marido, se casa con otra persona (Rom 7, 3) ; sólo la muerte del marido deja libre a la mujer para contraer nuevas nupcias (Rom 7, 2; 1 Cor 7, 39).

Los padres de los primeros siglos sostienen, casi sin excepción, que, en caso de adulterio, es lícito repudiar a la parte culpable, pero que está prohibido volverse a casar; cf. el *Pastor* de HERMAs, mand. Iv 1, 6; SAN JUSTINO, *Apol.* I 15; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II 23, 145, 3; ORÍGENES, *In Matth. xiv* 24. Algunos padres, SAN BAsILIo *(Ep.* 188, can. 9), SAN EPIFANIO *(Haer.* 59, 4) y el Seudo-Ambrosio, a propósito de 1 Cor 7, 11), en referencia a Mt 5, 32 y 19, 9, e influidos por la legislación civil, conceden al marido la disolución del matrimonio y la facultad de volver a casarse si la mujer cometiere adulterio. San Agustín fue un decidido defensor de la indisolubilidad del matrimonio aun en el caso de adulterio. Cayetano, Ambrosio Catarino y Erasmo de Rotterdam vuelven a seguir la sentencia del Seudo-Ambrosio, pero, a diferencia de los reformadores, defienden que el matrimonio solamente puede ser disuelto por la autoridad eclesiástica (disolubilidad extrínseca).

Las razones intrínsecas que exigen la indisolubilidad del matrimonio son la garantía de la educación física y moral de la prole, la salvaguarda de la fidelidad conyugal, la imitación de la unión indisoluble de Cristo con su Iglesia y el fomento del bien de la familia y la sociedad.

b') Disolubilidad extrínseca en determinados casos

Mientras que el matrimonio cristiano, una vez consumado («matrimonium ratum et consummatum»), es imagen perfecta de la unión indisoluble de Cristo con su Iglesia que se estableció por la encarnación del Verbo y es, por tanto, también extrínsecamente indisoluble, es decir, no puede ser disuelto en cuanto al vínculo por ninguna autoridad humana (CIC 118), el matrimonio cristiano que todavía no ha sido consumado («matrimonium ratum non consummatum») puede ser disuelto en cuanto al vínculo por la profesión solemne de uno de los cónyuges o por dispensa de la Sede Apostólica fundada en alguna razón grave. Así lo ha

enseñado y practicado la Iglesia desde hace siglos ; Dz 976; CIC 1119.

El papa Alejandro III (1159-1181), citando el ejemplo de los santos, concedió que, antes de la consumación del matrimonio, uno de los cónyuges podía entrar en religión incluso contra la voluntad del otro cónyuge, y entonces este último podía volverse a casar. La razón que daba este Papa era que los dos cónyuges no se habían convertido todavía en «una sola carne» (Dz 395 s). De igual modo se expresaron Inocencio III (Dz 409) y la legislación posterior. La teología escolástica concebía el ingreso en religión como muerte espiritual con que se muere para el mundo; cf. *Suppl.* 61, 2. Los comienzos de la dispensa pontificia con respecto a los matrimonios no consumados se remontan a los tiempos de Alejandro III. Los canonistas suelen afirmar ya unánimemente desde el siglo xiii esa autoridad del Papa para dispensar, pero los teólogos la niegan todavía en su mayor parte. Antonino de Florencia (+ 1459) y Juan de Torquemada (+ 1468) se situaron en un punto de vista intermedio, considerando principalmente las decisiones de los papas Martín v y Eugenio Iv, que habían hecho uso de la autoridad de dispensar. En lo sucesivo se fue imponiendo cada vez más la sentencia afirmativa, que se basaba en la conducta seguida por los pontífices, los cuales ejercitaban su facultad de dispensar no obstante las protestas de los teólogos; hasta que por fin, en tiempo de Benedicto xiv (1740-1758), se hizo ya universal esta doctrina.

Por razón del «privilegio paulino» (1 Cor 7, 12 ss), un matrimonio contraído por personas no bautizadas y consumado ya *(matrintonium legitimum)* puede ser disuelto en cuanto al vínculo cuando una de las partes ha recibido el bautismo y la otra rehúsa proseguir pacíficamente la vida matrimonial.

En la tradición eclesiástica, el Seudo-Ambrosio es el primero que defiende que el vínculo conyugal puede ser disuelto por el privilegio paulino: «Contumelia enim Creatoris solvit ius matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus» (a propósito de 1 Cor 7, 15). Pero San Agustín cree que la separación permitida por San Pablo se refiere únicamente a la supresión de la convivencia matrimonial. La ciencia (Graciano, Pedro Lombardo) y la legislación

(Clemente nr, Inocencio ni) eclesiásticas se han pronunciado por el Seudo-Ambrosio, cf. Dz 405ss; CIC 1120-1127.

§ 3. EL SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

1. Identidad del sacramento y del contrato matrimonial

Todo contrato matrimonial válido celebrado entre cristianos es por sí mismo sacramento (sent. cierta).

Como Jesucristo elevó a la categoría de signo eficiente de la gracia al matrimonio natural, que consistía esencialmente en el contrato matrimonial, resulta que el sacramento del matrimonio se identifica realmente con el contrato matrimonial. En consecuencia, todo contrato matrimonial válido, celebrado entre cristianos, es al mismo tiempo sacramento en virtud de una positiva institución divina. Según el *Decretum pro Armeniis,* el ofrecimiento y aceptación mutua que hacen de sí mismo los contrayentes es la causa eficiente del sacramento (y no la bendición sacerdotal ; Dz 702). Según doctrina del concilio de Trento, los matrimonios clandestinos que se contraían sin intervención de la Iglesia por solo el ofrecimiento y aceptación mutua de los contrayentes fueron matrimonios válidos hasta que la Iglesia no hizo declaración en contrario (Decreto *Tametsi;* Dz 990) ; cf. Dz 334, 404.

Los papas Pío Ix, León xiii y Pío xI declararon expresamente que en el matrimonio cristiano el sacramento es inseparable del contrato matrimonial, y que, por tanto, todo verdadero matrimonio entre cristianos es en sí y por sí mismo sacramento : «omne inter Christianos iustum coniugium in se et per se esse sacramentum» (León xIII ; Dz 1854) ; cf. Dz 1640, 1766, 1773, 2237; CIC 1012.

2. El contrato matrimonial como signo sacramental

De la indentidad real que existe entre el sacramento del matrimonio y el contrato matrimonial se deduce que el signo exterior del sacramento consiste exclusivamente en el contrato matrimonial, esto es, en el mutuo ofrecimiento y

aceptación que hacen los contrayentes por medio de palabras o señales. En cuanto por este contrato se ofrece *(traditio)* el derecho a la unión sexual *(ius in corpus),* puede ser considerado como materia ; y en cuanto significa la aceptación *(acceptatio)* del mismo derecho, puede tornarse como forma ; cf. CIC 1071, § 2.

La bendición sacerdotal no pertenece a la esencia del sacramento, pues es un simple sacramental sobreañadido al contrato matrimonial, que es propiamente el sacramento.

3. Opiniones erróneas

Con estas declaraciones del magisterio eclesiástico que acabamos de presentar son incompatibles todos los intentos de disociar el contrato matrimonial del sacramento del matrimonio.

a. Melchor Cano, O. P. *(*+ 1560), puso la materia del sacramento en cl contrato matrimonial y la forma en la bendición del sacerdote. Siguieron su sentencia Estio, Silvio, Toledo, Tournely y algunos otros.
b. Gabriel Vázquez, S. I. *(*+ 1604), ponía sin duda todo el signo exterior del sacramento del matrimonio en el contrato matrimonial, pero el que éste fuera sacramento lo hacía depender de la intención de los contrayentes ; de igual parecer fueron Billuart, Gonet y otros.
c. Numerosos teólogos galicanos y josefinistas (Antonio de Dominis + 1624, Jean Launoy + 1678), en interés del matrimonio civil, hicieron consistir exclusivamente el signo exterior del sacramento en la bendición sacerdotal, y consideraron únicamente el contrato matrimonial corno presupuesto del sacramento del matrimonio.

En la teología ortodoxa griega predomina desde el siglo xlx la opinión de que el contrato matrimonial y el sacramento del matrimonio se hallan disociados. La mayor parte de los teólogos consideran como materia el consentimiento mutuo de los esposos y la oración y bendición del sacerdote como forma del sacramento. Algunos teólogos rusos modernos hacen consistir todo el signo sacramental en el rito religioso efectuado por el sacerdote.

§ 4. Los EFECTOS DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

1. El vínculo conyugal

Del contrato matrimonial, que es sacramento, se origina el vinculo conyugal que une a los esposos durante toda su vida en indisoluble comunidad de vida (de fe; Dz 969).

SAN AGUSTÍN compara el vínculo conyugal *(quiddam coniugale),* "al que no es capaz de romper ni la separación ni la unión con otra persona», con el carácter bautismal imborrable *(De nuptiis et concupiscentia* 110, 11). Sin embargo, el matrimonio no es absolutamente no reiterable, sino tan sólo de manera relativa, es decir, mientras vivan los dos cónyuges. Después de la muerte de uno de ellos es lícito al que ha enviudado contraer nuevas nupcias, como enseña la Iglesia de acuerdo con la doctrina del apóstol San Pablo (Rom 7, 2 s ; 1 Cor 7, 8 s y 39 s ; 1 Tim 5, 14 ss), en contra de las opiniones heréticas de los montanistas y novacianos y en contra también de las corrientes rigoristas de la Iglesia griega (ATENÁGORAS, ***Suppl.*** 33: las segundas nupcias son un «adulterio disfrazado» ; SAN BASILIO, *Ep.* 188, can. 4). El concilio de Florencia decretó en el *Decretum pro lacobitis* que no sólo era lícito contraer segundas nupcias, sino también terceras, cuartas y todas las que se quisiesen (Cavallera 1355) ; cf. Dz 424, 455, 465; CIC 1142.

2. La gracia matrimonial

El sacramento del matrimonio confiere gracia santificante a los contrayentes (de fe).

El concilio de Trento declaró : «Si quis dixerit matrimonium... neque gratiam conferre>, a. s.; Dz 971; cf. 969. Como sacramento de vivos, el matrimonio causa *per se* el aumento de gracia santificante. La gracia que se recibe por este sacramento está ordenada de manera especial al fin de este sacramento : sirve para santificar a los esposos y darles el vigor sobrenatural necesario para cumplir con los deberes de su estado. Con la gracia santificante se les concede

también el derecho a las gracias actuales «que alcanzarán cuantas veces les fueren necesarias para cumplir los deberes de su estado» (Pío xI) ; Dz 2237.

En la escolástica primitiva y en los comienzos de la alta escolástica son numerosos los teólogos (v.g., los discípulos de Abelardo : Armando, Pedro Lombardo, Pedro Cantor) y canonistas (v.g., la Glosa ordinaria al Decreto de Graciano, Bernardo de Parma, Enrique de Segusio) que, a consecuencia de un conocimiento insuficiente de la naturaleza del matrimonio como sacramento, sostuvieron la falsa opinión de que el sacramento del matrimonio era sin duda un remedio contra el mal, pero que no confería gracia. Santo Tomás aplicó al matrimonio la noción general de sacramento y enseñó, en consecuencia, que el matrimonio, igual que todos los demás sacramentos de la *ley* nueva, no sólo simboliza la gracia, sino que además la produce; cf. S.c.G. iv 78; *Suppl.* 42, *3.*

§ 5. EL MINISTRO Y EL SUJETO DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

1. Los contrayentes como ministros y sujetos

Los contrayentes se administran mutuamente el sacramento del matrimonio (sent. cierta).

Como la esencia del sacramento del matrimonio consiste exclusivamente en el contrato matrimonial (v § 3), los dos contrayentes son ministros y sujetos del matrimonio. Cada uno de ellos se lo administra al otro al aceptar su ofrecimiento.

El sacerdote, que como representante de la Iglesia ratifica el consentimiento mutuo de los esposos y bendice el matrimonio, es solamente un testigo de la alianza matrimonial y ministro de las solemnidades que la acompañan. El derecho canónico prevé casos excepcionales en que se contrae válidamente matrimonio sin asistencia del sacerdote; CIC 1098.

2. Validez

Para que la administración y recepción del sacramento del matrimonio sea válida, se requiere: a) que los dos contrayentes estén bautizados ; b) intención, por lo menos virtual, de hacer lo que hace la Iglesia ; c) estar libre de impedimentos dirimentes ; *d)* observar la forma prescrita por la Iglesia (que se celebre el matrimonio ante el párroco y dos testigos ; CIC 1094), a no ser que el derecho canónico prevea alguna excepción (CIC 1098; 1099, § 2: acatólicos, cuando entre sí contraen matrimonio).

Es objeto de controversia si el matrimonio de una persona bautizada con otra que no lo está será sacramento para aquélla; se discute igualmente si el que fue al principio matrimonio puramente natural entre dos personas no bautizadas se elevará a sacramento cuando éstas recibieren el bautismo.

La primera cuestión hay que resolverla afirmativamente, porque el contrayente bautizado es capaz de recibir el sacramento y el contrayente no bautizado es capaz de administrarlo. Con respecto a la segunda cuestión, parece decidir la negativa el hecho de que la realización del sacramento del matrimonio se identifique con la conclusión del contrato matrimonial. Mas, por otra parte, parece duro suponer que los esposos que se han convertido al cristianismo vayan a verse privados durante toda su vida de las gracias del sacramento del matrimonio.

3. Licitud y dignidad

Para administrar y recibir lícitamente el sacramento del matrimonio se requiere estar libre de impedimentos impedientes (es decir, que sólo prohiben pero no invalidan la alianza matrimonial).

Para recibir dignamente el sacramento del matrimonio se requiere el estado de gracia. Según la opinión más probable, respaldada por la autoridad de muchos teólogos, el sacramento recibido indignamente revive después de quitados los estorbos de la gracia.

§ 6. LA POTESTAD DE LA IGLESIA SOBRE EL MATRIMONIO

1. Competencia de la Iglesia

La Iglesia posee derecho propio y exclusivo para legislar y juzgar en todas las cuestiones relativas al matrimonio de los bautizados, en cuanto éstas conciernen al sacramento (sent. cierta ; cf. CIC 1016, 1960).

El concilio de Trento definió, contra los reformadores, que la Iglesia tenía el derecho de ampliar los impedimentos de consanguinidad y afinidad enumerados en Lev 18, 6 ss, y de fijar otros impedimentos dirimentes, de dispensar de algunos (en cuanto no sean de derecho natural o derecho divino positivo; Dz 973 s, 979) y de entender en las causas matrimoniales ; Dz 982. El papa Pío vI condenó como herética la afirmación del sínodo de Pistoya (1786) según la cual la Iglesia no tendría poder por derecho propio — sino únicamente en virtud de un derecho recibido de la autoridad civil — para establecer impedimentos dirimentes ni para dispensar de ellos ; Dz 1559 ; cf. el *Sílabo* de Pío ix, prop. 68-70 (Dz 1768-70). Sobre el canon 12 del concilio de Trento (Dz 982), el papa Pío vi dio interpretación auténtica asegurando que todas las causas matrimoniales de los bautizados son de la competencia exclusiva del tribunal eclesiástico, porque el matrimonio cristiano es uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza y su administración corresponde exclusivamente a la Iglesia ; Dz 1500a; cf. 1774.

Los comienzos de una legislación eclesiástica propia sobre el matrimonie los tenemos ya en el apóstol San Pablo (1 Cor 7). Desde el siglo iv algunos sínodos eclesiásticos establecen impedimentos dirimentes, v.g., los sínodos de Elvira (hacia 306; can. 15: disparidad de religión), de Neocesarea (entre 314 y 325; can. 2: afinidad) y el Trulano (692; can. 53: parentesco espiritual). Los emperadores cristianos reclamaron para sí el derecho de legislar sobre el matrimonio, pero tenían en cuenta en cierto modo la mente de la Iglesia. El derecho al divorcio estaba restringido, pero, no obstante, seguía ampliamente en vigor no sólo de una manera teórica, sino también efectiva. En la alta edad media se fue imponiendo poco a poco la exclusiva competencia de

la Iglesia en la legislación y jurisdicción matrimonial, a través de una tenaz lucha contra mentalidades ajenas al cristianismo. El fin de este proceso evolutivo lo marca el Decreto de Graciano (hacia 1140).

2. Competencia del Estado

El Estado tiene competencia para determinar los efectos puramente civiles que se siguen del contrato matrimonial (tales son los derechos de apellido y rango, los matrimoniales sobre los bienes de los esposos, los hereditarios) y para dirimir todos los litigios que surjan sobre los mismos; CIC 1016: "salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonia effectus».

Cuando la legislación y la jurisdicción civil se entrometen en el campo de la Iglesia, ésta tiene derecho a no reconocerlas. Por eso, la Iglesia condena la obligatoriedad del matrimonio civil. Ella no considera el enlace civil como verdadero contrato matrimonial, sino corno mera formalidad legal.

TRATADO DE LOS NOVÍSIMOS O DE LA CONSUMACIÓN
(ESCATOLOGÍA)

Capítulo primero
LA ESCATOLOGÍA DEL INDIVIDUO

§ 1. LA MUERTE

1. Origen de la muerte

La muerte, en el actual orden de salvación, es consecuencia punitiva del pecado (de fe).

En su decreto sobre el pecado original nos enseña el concilio de Trento que Adán, por haber transgredido el precepto de Dios, atrajo sobre sí el castigo de la muerte con que Dios le había amenazado y transmitió además este

castigo a todo el género humano ; Dz 788 s ; cf. Dz 101, 175.

Aunque el hombre es mortal por naturaleza, ya que su ser está compuesto de partes distintas, sabemos por testimonio de la revelación que Dias dotó al hombre, en el paraíso, del don preternatural de la inmortalidad corporal. Mas, en castigo de haber quebrantado el mandato que le había impuesto para probarle, el Señor le infligió la muerte, con la que ya antes le había intimidado ; Gen 2, 17: «El día que de él comieres morirás de muerte» (= echarás sobre ti el castigo de la muerte) ; 3, 19: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado ; ya que polvo eres y al polvo vōlverás.»

San Pablo enseña terminantemente que la muerte es consecuencia del pecado de Adán ; Rom 5, 12 : «Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos Ios hombres, por cuanto todos habían pecado» ; cf. Rom 5, 15; 8, 10; 1 Cor 15, 21 s.

San Agustín defendió esta clarísima verdad **revelada** contra los pelagianos, que negaban los dones del estado original y, por tanto, consideraban la muerte exclusivamente como consecuencia de la índole de la naturaleza humana.

Para el justo, la muerte pierde su carácter punitivo y no pad de ser una mera consecuencia del pecado *(poenalitas).* Para Cristo y Maria, la muerte no pudo ser castigo del pecado original ni mera consecuencia del mismo, pues ambos estuvieron libres de todo pecado. La muerte para ellos era algo natural que respondía a la índole de su naturaleza humana; cf. S.th. 2 si 164, 1;111 14,2.

2. Universalidad de la muerte

Todos los hombres, que vienen al mundo con pecado original, están sujetos a la ley de la muerte (de fe; Dz 789).

San Pablo funda la universalidad de la muerte en la universalidad del pecado original (Rom 5, 12) ; cf. Hebr 9, 27: «A los hombres les está establecido morir una vez.»

No obstante, por un privilegio especial, algunos hombres pueden ser preservados de la muerte. La Sagrada Escritura nos habla de que Enoc fue arrebatado de este mundo antes de conocer la muerte (Hebt 11, 5; cf. Gen 5, 24; Eccli 44, 16), y de que Elías subió al cielo en un torbellino (4 Reg 2, 11; 1 Mac 2, 58). Desde Tertuliano son numerosos los padres y teólogos que, teniendo en cuenta el pasaje de Apoc 11, 3 ss, suponen que Elías y Enoc han de venir antes del fin del mundo para dar testimonio de Cristo, y que entonces sufrirán la muerte. Pero tal interpretación no es segura. La exégesis moderna entiende por los «dos testigos» a Moisés y Elías o a personas que se les parezcan.

San Pablo enseña que, al acaecer la nueva venida de Cristo, los justos que entonces vivan no «dormirán» (= morirán), sino que serán inmutados ; 1 Cor 15, 51: «No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados.» (La variante de la Vulgata [«Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur»] no tiene sino valor secundario.) Cf. 1 Thes 4, 15 ss. Parece exegéticamente insostenible la explicación que da SANTO Tomás (S.th. t ti 81, 3 ad 1), según la cual el Apóstol no pretende negar la universalidad de la muerte, sino únicamente la universalidad de un sueño de muerte un tanto prolongado.

3. Significación de la muerte

Con la llegada de la muerte cesa el tiempo de merecer y desmerecer y la posibilidad de convertirse (sent. cierta).

A esta enseñanza de la Iglesia se opone la doctrina originista de la «apocatástasis», según la cual los ángeles y los hombres condenados se convertirán y finalmente lograrán poseer a Dios. Es también contraria a la doctrina católica la teoría de la transmigración de las almas (metempsícosis, reencarnación), muy difundida en la antigüedad (Pitágoras, Platón, gnósticos y maniqueos) y también en los tiempos actuales (teosofía), según la cual el alma, después de abandonar el cuerpo actual, entra en otro cuerpo distinto hasta hallarse totalmente purificada para conseguir la bienaventuranza.

Un sínodo de Constantinopla del año 543 reprobó la doctrina de la apocatástasis ; Dz 211. En el concilio del Vaticano se propuso definir como dogma de fe la imposibilidad de alcanzar la justificación después de la muerte; Coll. Lac. vii 567.

Es doctrina fundamental de la Sagrada Escritura que la retribución que se reciba en la vida futura dependerá de los merecimientos o desmerecimientos adquiridos durante la vida terrena. Según Mt 25, 34 ss, el soberano Juez hace depender su sentencia del cumplimiento u omisión de las buenas obras en la tierra. El rico epulón y el pobre Lázaro se hallan separados en el más allá por un abismo insuperable (Le 16, 26). El tiempo en que se vive sobre la tierra es «el día», el tiempo de trabajar; después de la muerte viene «la noche, cuando ya nadie puede trabajar» (Ioh 9, 4). San Pablo nos enseña : «Cada uno recibirá según lo que hubiere hecho por el cuerpo [= en la tierra], bueno o malo» (2 Cor 5, 10). Y por eso nos exhorta el Apóstol a obrar el bien «mientras tenemos tiempo» (Gal 6, 10; cf. Apoc 2, 10).

Si exceptuamos algunos partidarios de Orígenes (San Gregorio Niseno, Didimo), los padres enseñan que el tiempo de la penitencia y la conversión se limita a la vida sobre la tierra. SAN CIPRIANO comenta: «Cuando se ha partido de aquí [= de esta vida], ya no es posible hacer penitencia y no tiene efecto la satisfacción. Aquí se pierde o se gana la vida» *(Ad Demetrianum 25) ;* cf. SEUDO-CLEMENTE, *2 Cor. 8, 2 s ;* SAN AFRAATES, *Demonstr.* 20, 12; SAN JERÓNIMO, *In ep. ad Gal.* III *6,* 10; SAN FULGENCIO, *De fide ad Petrum 3, 36.*

El hecho de que el tiempo de merecer se limite a la vida sobre la tierra se basa en una positiva ordenación de Dios. De todos modos, la razón encuentra muy conveniente que el tiempo en que el hombre decide su suerte eterna sea aquel en que se hallan reunidos el cuerpo y el alma, porque la retribución eterna caerá sobre ambos. El hombre saca de esta verdad un estímulo para aprovechar el tiempo que dura su vida sobre la tierra ganándose la vida eterna.

§ 2. EL JUICIO PARTICULAR

Inmediatamente después de la muerte tiene lugar el juicio particular en el cual el fallo divino decide la suerte eterna de los que han fallecido (sent. próxima a la fe).

Se opone a la doctrina católica el quiliasmo (milenarismo), propugnado por muchos padres de los más antiguos (Papías, Justino, Ireneo, Tertuliano y algunos más). Esta teoría, apoyándose en Apoc *20, 1 ss, y* en las profecías del Antigua Testamento sobre el futuro reino del Mesías, sostiene que Cristo y los justos establecerán sobre la tierra un reinado de mil años antes de que sobrevenga la resurrección universal, y sólo entonces vendrá la bienaventuranza definitiva.

Se opone también a la doctrina católica la teoría enseñada por diversas sectas antiguas y modernas según la cual las almas, desde que se separan del cuerpo hasta que se vuelvan a unir a él, se encuentran en un estado de inconsciencia o semiinconsciencia, el llamado «sueño anímico» (hipnopsiquistas), o incluso mueren formalmente (muerte anímica) y resucitan con el cuerpo (tnetopsiquistas) ; cf. Dz 1913 (Rosmini).

La doctrina del juicio particular no ha sido definida, pero es presupuesto del dogma de que las almas de los difuntos van inmediatamente después de la muerte al cielo o al infierno o al purgatorio. Los concilios unionistas de Lyón y Florencia declararon que las almas de los justos que se hallan libres de toda pena y culpa son recibidas en seguida en el cielo, y que las almas de aquellos que han muerto en pecado mortal, o simplemente en pecado original, descienden en seguida al infierno ; Dz 464, 693. El papa BENEDICTO XII definió, en la constitución dogmática *Benedictus Deus* (1336), que las almas de los justos que se encuentran totalmente purificadas entran en el cielo inmediatamente después de la muerte (o después de su purificación, si tenían algo que purgar), antes de la resurrección del cuerpo y del juicio universal, a fin de participar de la visión inmediata de Dios, siendo verdaderamente bienaventuradas ; mientras que las almas de los que han fallecido en pecado mortal van al infierno inmediatamente después de la muerte para ser en él atormentadas ; Dz 530 s. Esta definición va dirigida contra la doctrina enseñada privadamente por el papa Juan **XXII** según la cu\l las almas completamente purificadas van al cielo inmediatamente después de la

muerte, pero antes de la resurrección no disfrutan de la visión intuitiva de la esencia divina, sino que únicamente gozan de la contemplación de la humanidad glorificada de Cristo; cf. Dz *457, 493a, 570s, 696.* El *Catecismo Romano* (I *8, 3)* enseña expresamente la verdad del juicio particular.

La Sagrada Escritura nos ofrece un testimonio indirecto del juicio particular, pues enseña que las almas de los difuntos reciben su recompensa o su castigo inmediatamente después de la muerte ; cf. Eccli 1, 13; 11, *28 s (G 26 s).* El pobre Lázaro es llevado al seno de Abraham (= *limbus Patrum)* inmediatamente después de su muerte, mientras que el rico epulón es entregado también inmediatamente a los tormentos del infierno (Lc 16, *22 s).* El Redentor moribundo dice al buen ladrón : «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Le *23,* 43). Judas se fue «al lugar que le correspondía» (Act 1, *25).* Para San Pablo, la muerte es la puerta de la bienaventuranza en unión con Cristo; Phil 1, *23:* «Deseo morir para estar con Cristo» ; «en el Señor» es donde está su verdadera morada *(2* Cor 5, *8).* Con la muerte cesa el estado de fe y comienza el de la contemplación *(2* Cor 5, 7; 1 Cor *13,* 12).

Al principio no son claras las opiniones de los padres sobre la suerte de los difuntos. No obstante, se supone la existencia del juicio particular en la convicción universal de que los buenos y los malos reciben, respectivamente, su recompensa y su castigo inmediatamente después de la muerte. Reina todavía incertidumbre sobre la índole de la recompensa y del castigo de la vida futura. Bastantes de los padres más antiguos (Justino, Ireneo, Tertuliano, Hilario, Ambrosio) suponen la existencia de un estado de espera entre la muerte y la resurrección, en el cual los justos recibirán recompensa y los pecadores castigo, pero sin que sea todavía la definitiva bienaventuranza del cielo o la definitiva condenación del infierno. TERTULIANO supone que los mártires constituyen una excepción, pues son recibidos inmediatamente en el «paraíso», esto es, en la bienaventuranza del cielo *(De anima 55; De carnis resurr.* 43). SAN CIPRIANO enseña que todos los justos entran en el reino de los cielos y se sitúan junto a Cristo *(De inmortalitate 26).* SAN AGUSTÍN duda si las almas de los justos, antes de la resurrección, disfrutarán, lo mismo que los ángeles, de la plena bienaventuranza que consiste en la contemplación de Dios *(Retr.* I 14, *2).*

Dan testimonio directo de la fe en el juicio particular: SAN JUAN CRISÓSTOMO *(fin Matth. hom.* 14, 4), SAN JERÓNIMO *(In Ioel 2,* 11), SAN MUSTÍN *(De anima et eius origine* II 4, *8) y* SAN CESÁREO DE ARLÉS *(Sermo 5, 5).*

La Iglesia ortodoxa griega, por lo que respecta a la suerte de los difuntos, sigue estancada en la doctrina, todavía oscura, de los padres más antiguos. Admite un estado intermedio que se extiende entre la muerte y la resurrección, estado que es desigual para los justos y para los pecadores y al que precede un juicio particular; cf. la *Confessio orthodoxa* de PEDRO MOGILAS, p. 1, q. 61.

§ 3. EL CIELO

1. La felicidad esencial del cielo

Las almas de los justos que ***en*** *el instante* ***de*** *la* ***muerte*** *se hallan libres de toda culpa y pena de pecado entran en el cielo* (de fe).

El cielo es un lugar y estado de perfecta felicidad sobrenatural, la cual tiene su razón de ser en la visión de Dios y en el perfecto amor a Dios que de ella resulta.

El antiguo símbolo oriental y el símbolo apostólico en su redacción más reciente (siglo v) contienen la siguiente confesión de fe: «Creo en la vida eterna» ; *Dz 6 y 9.* El papa BENEDICTO xii declaró, en su constitución dogmática *Benedictus Deus* (1336), que las almas completamente purificadas entran en el cielo y contemplan inmediatamente la esencia divina, viéndola cara a cara, pues dicha divina esencia se les manifiesta inmediata y abiertamente, de manera clara y sin velos ; y las almas, en virtud de esa visión y ese gozo, son verdaderamente dichosas y tienen vida eterna y eterno descanso ; Dz *530;* cf. Dz 40, *86, 693, 696.*

La escatología de los libros más antiguos del Antiguo Testamento es todavía imperfecta. Según ella, las almas de los difuntos bajan **a** los infiernos *(seol),* donde llevan una existencia sombría *y* triste. No obstante, la suerte de los justos es mejor que la de los impíos. Más adelante se fue

desarrollando la idea de que Dios retribuye en el más allá, idea que ya aparece con mayor claridad en los libros más recientes. El salmista abriga la esperanza de que Dios libertará su alma del poder del abismo y será su porción para toda la eternidad (Ps 48, *16; 72, 26).* Daniel da testimonio de que el cuerpo resucita para vida eterna o para eterna vergüenza y confusión *(12,* 2). Los mártires del tiempo de los Macabeos sacan consuelo y aliento de su esperanza en la vida eterna *(2* Mac *6, 26; 7, 29 y 36).* El .libro de la Sabiduría nos describe la felicidad y la paz de las almas de los justos, que descansan en las manos de Dios y viven eternamente cerca de Él (3, 1-9; 5, 16 s).

Jesüs representa la felicidad del cielo bajo la imagen de un banquete de bodas (Mt 25, 10; cf. Mt 22, 1 ss; Lc 14, 15 ss), calificando esta bienaventuranza de «vida» o «vida eterna» ; cf. Mt 18, 8 s ; 19, 29; 25, 46; Ioh 3, 15 ss; 4, 14; 5, 24; 6, 35-59; 10, 28; 12, 25 ; 17, 2. La condición para alcanzar la vida eterna es conocer a Dios y a Cristo: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Ioh 17, 3). A los limpios de corazón les promete que verán a Dios : «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dias» (Mt 5, 8).

San Pablo insiste en el carácter misterioso de la bienaventuranza futura: «Ni el ojo vio, y ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los *r.*ſüe le aman» (1 Cor 2, 9 ; cf. 2 Cor 12, 4). Los justos reciben como recompensa la vida eterna (Rom 2, 7; 6, 22 s) y una gloria que no tiene proporción con los padecimientos de este mundo (Rom 8, 18). En lugar del conocimiento imperfecto de Dios que poseemos aquí en esta vida, entonces veremos a Dios inmediatamente (1 Cor 13, 12; 2 Cor 5, 7).

Una idea fundamental de la teología de San Juan es que por la fe en Jesús, Mesías e Hijo de Dios, se consigue la vida eterna ; cf. Ioh 3, 16 y 36; 20, 31; 1 Ioh 5, 13. La vida eterna consiste en la visión inmediata de Dios; 1 Ioh 3, 2: «Seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es.» E'l Apocalipsis nos describe la dicha de los bienaventurados que se hallan en compañía de Dios y el Cordero, esto es, Cristo glorificado. Todos los males físicos han desaparecido; cf. Apoc 7, 9-17; 21, 3-7.

SAN AGUSTÍN estudia detenidamente la esencia de la felicidad del cielo y la hace consistir en la visión inmediata de Dios; cf. *De civ. Dei* xxii 29 s. I.a escolástica insiste sobre el carácter absolutamente sobrenatural de la misma, y exige una especial iluminación del entendimiento, la llamada luz de gloria *(lumen gloriae;* cf. Ps 35, 10; Apoc 22, 5), es decir, un don sobrenatural y habitual del entendimiento que le capacita para el acto de la visión de Dios, cf. S.th. i 12, 4 **y 5;** Dz 475. Véase el tratado acerca de Dios, § 6, 3 y 4.

Los actos que integran la felicidad celestial son de entendimiento *(visio),* de amor *(amor, caritas)* y de gozo *(gaudium, fruitio).* El acto fundamental es — según la doctrina tomista — el de entendimiento, y — según la doctrina escotista — el de amor.

A propósito del objeto de la visión beatífica, véase el tratado acerca de Dios, § 6, 2.

2. Felicidad accidental del cielo

A la felicidad esencial del cielo que brota de la visión inmediata de Dios se añade una felicidad accidental procedente del natural conocimiento y amor de bienes creados (sent. común).

Es motivo de felicidad accidental para los bienaventurados el hallarse en compañía de Cristo (en cuanto a su humanidad) y la Virgen, de los ángeles y los santos, el volver a reunirse con los seres queridos y con los amigos que se tuvieran durante la vida terrena, el conocer las obras de Dios. La unión del alma con el cuerpo glorificado el día de la resurrección significará un aumento accidental de gloria celestial.

Según doctrina de la escolástica, hay tres clases de bienaventurados que, además de la felicidad esencial *(corona aurea),* reciben una recompensa especial *(aureola)* por las victorias conseguidas. Tales son : los que son vírgenes, por su victoria sobre la carne, según dice Apoc 14, 4; los mártires, por su victoria sobre el diablo, padre de la mentira, según Dan 12, 3, y Mt 5, 19. Conforme enseña SANTO TOMÁS, la esencia de la «aureola» consiste en el gozo por las hazañas realizadas por cada uno en la lucha

contra los enemigos de la salvación *(Suppl.* 96, 1). A propósito del término «aurea (sc. corona)», véase Apoc 4, 4; y sobre la expresión «aureola», véase Ex 24, 25.

3. Propiedades del cielo

a) *Eternidad*

La felicidad del cielo dura por toda la eternidad (de fe).

El papa Benedicto xii declaró : «Y una vez que haya comenzado en ellos esa visión intuitiva, cara a cara, y ese goce, subsistirán continuamente en ellos esa misma visión y ese mismo goce sin interrupción ni tedio de ninguna clase, y durará hasta el juicio final, y desde éste, indefinidamente, por toda la eternidad» ; Dz 530.

Se opone a la verdad católica la doctrina de Orígenes sobre la posibilidad de cambio moral en los bienaventurados. En tal doctrina se incluye la posibilidad de la disminución o pérdida de la bienaventuranza.

Jesús compara la recompensa por las buenas obras a los tesoros guardados en el cielo, donde no se pueden perder (Mt 6, 20; Lc 12, 33). Quien se ganare amigos con el injusto Mammón (= riquezas) será recibido en los «eternos tabernáculos» (Lc 16, 9). Los justos irán a la «vida eterna» (Mt 25, 46 ; cf. Mt 19, 29; Rom 2, 7; Ioh 3, 15 s). San Pablo habla de la eterna bienaventuranza empleando la imagen de «una corona imperecedera» (1 Cor 9, 25); San Pedro la llama «corona inmarcesible de gloria» (1 Petr 5, 4).

SAN AGUSTÍN deduce racionalmente la eterna duración del cielo de la idea de la perfecta bienaventuranza: «Cómo podría hablarse de verdadera felicidad si faltase la confianza de la eterna duración?» *(De civ. Dei xii 13,* 1; cf. x *30; xi* 13).

La voluntad de los bienaventurados se halla de tal modo confirmada en el bien por una íntima unión de caridad con Dios, que le es moralmente imposible apartarse de Él por el pecado (impecabilidad moral).

b) Desigualdad

El grado de la felicidad celestial es distinto en cada uno de los bienaventurados según la diversidad de sus méritos (de fe).

El *Decretum pro Graecis* del concilio de Florencia (1439) declara que las almas de los plenamente justos «intuyen claramente al Dios Trino y Uno, tal cual es, aunque unos con más perfección que otros según la diversidad de sus merecimientos» ; Dz 693. El concilio de Trento definió que el justo merece por sus buenas obras el aumento de la gloria celestial ; Dz 842.

Frente a la verdad católica está la doctrina de Joviniano (influida por el estoicismo), según la cual todas las virtudes son iguales. Se opone también al dogma católico la doctrina luterana de la imputación puramente externa de la justicia de Cristo. Tanto de la doctrina de Lutero como de la de Joviniano se sigue la igualdad de la bienaventuranza celestial.

Jesús nos asegura: «El [el Hijo del hombre] dará a cada uno según sus obras» (Mt 16, 27). San Pablo enseña : «Cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo» (1 Cor 3, 8), «El que escaso siembra, escaso cosecha; el que siembra con largura, con largura cosechará» (2 Cor 9, 6) ; cf. 1 Cor 15, 41 s.

Los padres citan con frecuencia la frase de Jesús en que nos habla de las muchas moradas que hay en la casa de su Padre (Ioh *14, 2).* TERTULIANO comenta : «¿Por qué hay tantas moradas en la casa del Padre, sino por la diversidad de merecimientos?» *(Scorp. 6). SAN* AGUSTÍN considera el denario que se entregó por igual a todos los trabajadores de la viña, a pesar de la distinta duración de su trabajo (Mt *20,* 1-16), como una alusión a la vida eterna que es para todos de eterna duración; y en las muchas moradas que hay en la casa del Padre celestial (Ioh 14, *2)* ve el santo doctor los distintos grados de recompensa que se conceden en una misma vida eterna. Y a la supuesta objeción de que tal diversidad engendraría envidias, responde: «No habrá envidias por los distintos grados de gloria, ya que en todos los bienaventurados reinará la unión de la caridad» *(In loh.,* tr. *67, 2);* cf. SAN JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* **ti** *18-34;* S.th. *112, 6.*

§ 4. EL INFIERNO

1. Realidad del infierno

Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal van al infierno (de fe).

El infierno es un lugar y estado de eterna desdicha en que se hallan las almas de los réprobos.

La existencia del infierno fue impugnada por diversas sectas, que suponían la total aniquilación de los impíos después de su muerte o del juicio universal. También la negaron todos los adversarios de la inmortalidad personal (materialismo).

El símbolo *Quicumque* confiesa : «Y los que obraron mal irán al fuego eterno» ; Dz 40. BENEDICTO XII declaró en su constitución dogmática *Benedictus Deus:* «Según la común ordenación de Dios, las almas de los que mueren en pecado mortal, inmediatamente después de la muerte, bajan al infierno, donde son atormentadas con suplicios infernales» ; Dz 531; cf. Dz 429, 464, 693, 835, 840.

El Antiguo Testamento no habla con claridad sobre el castigo de los impíos, sino en sus libros más recientes. Según Dan 12, 2, los impíos resucitarán para «eterna vergüenza y oprobio». Según Iudith 16, 20 s (G 16, 17), el Señor, el Omnipotente tomará venganza de los enemigos de Israel y los afligirá en el día del juicio : «El Señor omnipotente los castigará en el día del juicio, dando al fuego y a los gusanos sus carnes, para que se abrasen y lo sientan (G : para que giman de dolor) para siempre» ; cf. Is 66, 24. Según Sap 4, 19, los impíos «serán entre los muertos en el oprobio sempiterno», «serán sumergidos en el dolor y perecerá su memoria» ; cf. 3, 10; 6, 5 ss.

Jesús amenaza a los pecadores con el castigo del infierno. Le llama gehenna (Mt 5, 29 s ; 10, 28; 23, 15 y 33; Mc 9, 43, 45 y 47 [G] ; originariamente significa el valle Ennom), gehenna de fuego (Mt 5, 22; 18, 9), gehenna donde el gusano no muere ni el fuego se extingue (Mc 9, 46 s [G 47

s]), fuego eterno (Mt 25, 41), fuego inextinguible (Mt 3, 12; Mc 9, 42 [G 43]), horno de fuego (Mt 13, 42 y 50), suplicio eterno (Mt 25, 46). Allí hay tinieblas (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30), aullidos y rechinar de dientes (Mt 13, 42 y 50; 24, 51; Lc 13, 28). San Pablo da el siguiente testimonio: «Esos [los que no conocen a Dios ni obedecen el Evangelio] serán castigados a eterna ruina, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder» (2 Thes 1, 9) ; cf. Rom 2, 6-9; Hebr 10, 26-31. Según Apoc 21, 8, los impíos «tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre» ; allí serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (20, 10) ; cf. 2 Petr 2, 6; Iud 7.

Los padres dan testimonio unánime de la realidad del infierno. Según SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, todo aquel que «por su pésima doctrina corrompiere la fe de Dios por la cual fue crucificado Jesucristo, irá al fuego inextinguible, él *y* los que le escuchan» *(Eph.* 16, 2). SAN JUSTINO funda el castigo del infierno en la idea de la justicia divina, la cual no deja impune a los transgresores de la ley *(Apol.* II 9); cf. *Apol.* 18, 4; 21, 6; 28, 1; *Martyrium Polycarpi 2, 3;* 11, 2; SAN IRENEO, *Adv. haer.* **Iv** 28, 2.

2. Naturaleza del suplicio del infierno

La escolástica distingue das elementos en el suplicio del infierno : la pena de daño (suplicio de privación) y la pena de sentido (suplicio para los sentidos). La primera corresponde al apartamiento voluntario de Dios que se realiza, por el pecado mortal ; la otra, a la conversión desordenada a la criatura.

La pena de daño, que constituye propiamente la esencia del castigo del infierno, consiste en verse privado de la visión beatífica de Dios ; cf. Mt 25, 41: «¡ Apartaos de mí, malditos!»; Mt 25, 12: «No os conozco» ; 1 Cor 6, 9 : « No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios ?» ; I,c 13, 27; 14, 24; Apoc 22, 15 ; SAN AGUSTÍN, *Enchir.* 112.

La pena de sentido consiste en los tormentos causados externamente por medios sensibles (es llamada también pena positiva del infierno). La Sagrada Escritura habla con frecuencia del fuego del infierno, al que son arrojados los condenados; designa al infiemo como un lugar donde reinan

los alaridos y el crujir de dientes... imagen del dolor y la desesperación.

El fuego del infierno fue entendido en sentido metafórico por algunos padres (como Orígenes y San Gregorio Niseno) y algunos teólogos posteriores (como Ambrosio Catarino, J. A. Möhler y H. Klee), los cuales interpretaban la expresión «fuego» como imagen de los dolores puramente espirituales — sobre todo, del remordimiento de la conciencia — que experimentan los condenados. El magisterio de la Iglesia no ha condenado esta sentencia, pero la mayor parte de los padres, los escolásticos y casi todos los teólogos modernos suponen la existencia de un fuego físico o agente de orden material, aunque insisten en que su naturaleza es distinta de la del fuego actual. La acción del fuego físico sobre seres puramente espirituales la explica SANTO TOMÁS — siguiendo el ejemplo de San Agustín y San Gregorio Magno — como sujeción de los espíritus al fuego material, que es instrumento de la justicia divina. Los espíritus quedan sujetos de esta manera a la materia, no disponiendo de libre movimiento; *Suppl.* 70, 3. A propósito de una declaración de la Penitenciaría Apostólica sobre la cuestión del fuego del infierno (Cavallera 1466), editada el 30 de abril de 1890, véase H. LANGE, Schol 6 (1931) 89 s.

3. Propiedades del infierno

a) Eternidad

Las penas del infierno duran toda la eternidad (de fe).

El capítulo *Firmiter* del concilio iv de Letrán (1215) declaró : «Aquéllos [los réprobos] recibirán con el diablo suplicio eterno» ; Dz 429; cf. Dz 40, 835, 840. Un sínodo de Constantinopla (543) reprobó la doctrina origenista de la apocatástasis ; Dz 211.

Mientras que Orígenes negó, en general, la eternidad de las penas del infierno, H. Schell (+ 1906) restringió la duración eterna a aquellos condenados que pecan «con la mano levantada», es decir, movidos por odio contra Dios, y que en la vida futura perseveran en dicho odio.

La Sagrada Escritura pone a menudo de relieve la eterna duración de las penas del infierno, pues nos habla de «eterna vergüenza y confusión» (Dan 12, 2; cf. Sap. 4, 19), de «fuego eterno» (Iudith 16, 21; Mt 18, 8; 25, 41; Iud 7), de «suplicio eterna» (Mt 25, 46), de «ruina eterna» (2 Thes 1, 9). El epíteto «eterno» no puede entenderse en el sentido de una duración muy prolongada, pero a fin de cuentas limitada. Así lo prueban los lugares paralelos en que se habla de «fuego inextinguible» (Mt 3, 12; Mc 9, 42 [G 43]) o de la «gehenna, donde el gusano no muere ni el fuego se extingue» (Mc 9, 46 s [G 47 s]), e igualmente lo evidencia la antítesis «suplicio eterno vida eterna» en Mt 25, 46. Según Apoc 14, 11 (19, 3), «el humo de su tormento [del de los condenados] subirá por los siglos de los siglos», es decir, sin fin ; cf. Apoc 20, 10.

La «restauración de todas las cosas», de la que se nos habla en Act 3, 21, no se refiere a la suerte de los condenados, sino a la renovación del mundo que tendrá lugar con la segunda venida de Cristo.

Los padres, antes de Orígenes, testimoniaron con unanimidad la eterna duración de las penas del infierno; cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Eph.* 16, 2, SAN JUSTINO, *Apol. i* 28, *1; Martyrium Polycarpi 2, 3;* 11, 2; SAN IRENEO, *Adv. haer. iv* 28, 2; TERTULIANO, *De poenit.* 12. La negación de Orígenes tuvo su punto de partida en la doctrina platónica de que el fin de todo castigo es la enmienda del castigado. A Orígenes le siguieron San Gregorio Niseno, Didimo de Alejandría y Evagrio Póntico. SAN AGUSTÍN sale en defensa de la infinita duración de las penas del infierno, contra los origenistas y los «misericordiosos» (San Ambrosio), que en atención a la misericordia divina enseñaban la restauración de los cristianos fallecidos en pecado mortal; cf. *De civ. Dei xxi* 23; *Ad Orosium 6, 7; Enchir.* 112.

La verdad revelada nos obliga a suponer que la voluntad de los condenados está obstinada inconmoviblemente en el mal y que por eso es incapaz de verdadera penitencia. Tal obstinación se explica por rehusar Dios a los condenados toda gracia para convertirse; cf. S.th. i II 85, 2 ad 3; *Suppl.* 98, 2, 5 y 6.

b) Desigualdad

La cuantía de la pena de cada uno de los condenados es diversa según el diverso grado de su culpa (sent. común).

Los concilios unionistas de Lyón y Florencia declararon que las almas de los condenados son afligidas con penas desiguales («poenis tamen disparibus puniendas») ; Dz 464, 693. Probablemente esta fase no se refiere únicamente a la diferencia específica entre el castigo del solo pecado original (pena de daño) y el castigo por pecados personales (pena de daño y de sentido), sino que también quiere darnos a entender la diferencia gradual que hay entre los castigos que se dan por los distintos pecados personales.

Jesús amenaza a los habitantes de Corozaín y Betsaida asegurando que por su impenitencia han de tener un castigo mucho más severo que los habitantes de Tiro y Sidón ; Mt 11, 22. Los escribas tendrán un juicio más severo; Lc 20, 47.

SAN AGUSTÍN nos enseña : «La desdicha será más soportable a unos condenados que a otros» *(Enchir. III*). La justicia exige que la magnitud del castigo corresponda a la gravedad de la culpa.

§ 5. EL PURGATORIO

1. Realidad del purgatorio

a) Dogma

Las almas de los justos que en el instante de la muerte están gravadas por pecados veniales o por penas temporales debidas por el pecado van al purgatorio (de fe).

El purgatorio (= lugar de purificación) es un lugar y estado donde se sufren temporalmente castigos expiatorios.

La realidad del purgatorio la negaron los cátaros, los valdenses, los reformadores y parte de los griegos cismáticos. A propósito de la doctrina de Lutero, véanse los *Artículos de Esmalcalda,* pars II, art. II, §§ 12-15; a propósito de la doctrina de Calvino, véase *Instit.* iii 5, 6-10; a propósito de la doctrina de la Iglesia ortodoxa griega, véase la *Confessio orthodoxa* de PEDRO MOGILAS, p 1, q. 64-66

(refundida por Meletios Syrigos) y la *Confessio* de DOSITEO, decr. 18.

Los concilios unionistas de Lyón y Florencia hicieron la siguiente declaración contra los griegos cismáticos, que se oponían principalmente a la existencia de una lugar especial de purificación, al fuego del purgatorio y al carácter expiatorio de sus penas : «Las almas que partieron de este mundo en caridad con Dios, con verdadero arrepentimiento de sus pecados, antes de haber satisfecho con verdaderos frutos de penitencia por sus pecados de obra y omisión, son purificadas después de la muerte con las penas del purgatorio» ; Dz 464, 693; cf. Dz 456, 570 s.

Frente a los reformadores que consideraban como contraria a las Escrituras la doctrina del purgatorio (cf. Dz *777)* y que la rechazaban como incompatible con su teoría de la justificación, el concilio de Trento hizo constar la realidad del purgatorio y la utilidad de los sufragios hechos en favor de las almas que en él se encuentran : «purgátorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis... iuvari» ; Dz 983; cf. Dz 840, 998.

b) Prueba de Escritura

La Sagrada Escritura enseña indirectamente la existencia del purgatorio concediendo la posibilidad de la purificación en la vida futura.

Según 2 Mac 12, 42-46, los judíos oraron por los caídos en quienes se habían encontrado objetos consagrados a los ídolos de Jamnia, a fin de que el Señor les perdonara sus pecados; para ello enviaron dos mil dracmas de plata a Jerusalén para que se hicieran sacrificios por el pecado. Estaban, pues, persuadidos de que a los difuntos se les puede librar de su pecado por medio de la oración y el sacrificio. El hagiógrafo aprueba esta conducta : «También pensaba [Judas] que a los que han muerto piadosamente les está reservada una magnífica recompensa. ¡ Santo y piadoso pensamiento ! Por eso hizo que se ofrecieran sacrificios expiatorios por los muertos para que fueran absueltos de sus pecados» (v 45, según G).

Las palabras del Señor en Mt 12, 32: «Quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el

venidero», parecen admitir la posibilidad de que otros pecados se perdonen no sólo en este mundo, sino también en el futuro. SAN GREGORIO MAGNO comenta: «En esta frase se nos da a entender que algunas culpas se pueden perdonar en este mundo y algunas también en el futuro» *(Dial, iv* 39) ; cf. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei xxi* 24, 2 ; Dz 456.

San Pablo expresa en 1 Cor 3, 10-15, la siguiente idea con relación a la labor misionera de la comunidad de Corinto : la obra del predicador de la fe cristiana, el cual sigue edificando sobre el fundamento que es Cristo, será sometida a una prueba como de fuego en el día del Juicio. Si la obra resiste la prueba, el autor recibirá su recompensa, mas si no la resiste «sufrirá los perjuicios», es decir, perderá la recompensa. Sin embargo, aquel cuya obra no resista la prueba, es decir, haya trabajado mal, «será ciertamente salvo, aunque como a través del fuego», es decir, alcanzará la vida eterna en el caso de que su paso a través del fuego demuestre que es digno de la vida eterna (J. Gnilka). La mayoría de los comentaristas católicos entienden el paso a través del fuego como un castigo purificador, pasajero y, probablemente, consistente, en las grandes tribulaciones que el mal constructor tendrá que padecer el día del juicio final. De ello se deduce que todo aquel que muere con pecados veniales o penas temporales merecidas por el pecado debe pasar, después de muerto, por un transitorio castigo de purificación. Los padres latinos, tomando la palabra demasiado literalmente, interpretan el fuego como un fuego físico purificador, destinado a cancelar después de la muerte los pecados veniales que no han sido expiados ; cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 37, 3; SAN CESÁREO DE ARLÍS, *Sereno* 179; SAN GREGORIO MAGNO, *Dial.* Iv 39.

La frase que leemos en Mt 5, 26: «En verdad te digo que no saldrás de allí [de la cárcel] hasta que pagues el último ochavo», es una amenaza, en forma de parábola, para todo aquel que no cumpla el precepto de la caridad cristiana, de un justo castigo por parte del Juez divino. Los intérpretes, "utilizando sobre la exégesis de la parábola, creyeron ver significada en esa pena temporal de cárcel un estado de castigo temporal en la vida futura. TERTULIANO interpretaba la cárcel como los infiernos, y el último ochavo como «las pequeñas culpas que habrá que expiar allí por

ser dilatada la resurrección» (para el reino milenario; *De anima 58);* cf. SAN CIPRIANO, *Ep.* 55, 20.

c) Prueba de tradición

El punto esencial del argumento en favor de la existencia del purgatorio se halla en el testimonio de los padres. Sobre todo los padres latinos emplean los argumentos escriturísticos citados anteriormente como pruebas del castigo purificador transitorio y del perdón de los pecados en la vida futura. SAN CIPRIANO enseña que los penitentes que fallen después de recibir la reconciliación tienen que dar en la vida futura el resto de satisfacción que tal vez sea necesario, mientras que el martirio representa para los que lo sufren una completa satisfacción: «Es distinto sufrir prolongados dolores por los pecados y ser limpiado y purificado por fuego incesante, que expiarlo todo de una vez por el martirio» *(Ep. 55, 20).* SAN AGUSTÍN distingue entre las penas temporales que hay que aceptar en esta vida como penitencia y las que hay que aceptar después de la muerte : «Unos solamente sufren las penas temporales en esta vida, otros sólo después de la muerte, y otros, en fin, en esta vida y después de la muerte, pero todos tendrán que padecerlas antes de aquel severísimo y último juicio» *(De civ. Dei xxi* 13). Este santo doctor habla a menudo del fuego «corrector y purificador» («ignis emendatorius, ignis purgatorius» ; cf. *Enarr. in Ps.* 37, 3; *Enchir.* 69). Según su doctrina, los sufragios redundan en favor de todos aquellos que han renacido en Cristo pero que no han vivido de tal manera que no tengan necesidad de semejante ayuda. Constituyen, por tanto, un grupo intermedio entre los bienaventurados y los condenados *(Enchir.* 110; *De civ. Dei xxx* 24, 2). Los epitafios paleocristianos desean a los muertos la paz y el refrigerio.

La existencia del purgatorio se prueba especulativamente por la santidad y justicia de Dios. La santidad de Dios exige que sólo las almas completamente purificadas sean recibidas en el cielo (Apoc 21, 27) ; su justicia reclama que se paguen los reatos de pena todavía pendientes y, por otra parte, prohíbe que las almas unidas en caridad con Dios sean arrojadas al infierno. Por eso hay que admitir la existencia de un estado intermedio que tenga por fin la purificación definitiva y sea, por consiguiente, de duración

limitada ; cf. SANTO *ToM Ás, Sent.* Iv, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 1; S.c.G. Iv 91.

2. Naturaleza del suplicio del purgatorio

En el purgatorio se distingue, de manera análoga al infierno, una pena de daño y otra de sentido.

La pena de daño consiste en la dilación temporal de la visión beatífica de Dios. Como ha precedido ya el juicio particular, el alma sabe que la exclusión es solamente de carácter temporal y posee la certeza de que al fin conseguirá la bienaventuranza ; Dz 778. Las almas del purgatorio tienen conciencia de ser hijos y amigos de Dios y suspiran por unirse íntimamente con Él. De ahí que esa separación temporal sea para ellos tanto más dolorosa.

A la pena de daño se añade — según doctrina general de los teólogos — la pena de sentido. Teniendo en cuenta el pasaje de 1 Cor 3, 15, los padres latinos, los escolásticos y muchos teólogos modernos suponen la existencia de un fuego físico como instrumento externo de castigo. Pero notemos que las pruebas bíblicas ad,,idas en favor de esta sentencia son insuficientes. Los concilios, en sus declaraciones oficiales, solamente hablan de las penas del purgatorio, no del fuego del purgatorio. Lo hacen así por consideración a los griegos separados, que rechazan la existencia de fuego purificador; Dz 464, 693; cf. SANTO TOMÁS, *Sent.* **Iv,** d. 21, q. 1, a. 1, qc. 3.

3. Objeto de la purificación

En la vida futura, la remisión de los pecados veniales todavía no perdonados se efectúa — según doctrina de SANTO TOMÁS *(De malo 7,* 11) — de igual manera que en esta vida: por un acto de contrición perfecta realizado con ayuda de la gracia. Este acto de arrepentimiento, que se suscita inmediatamente después de entrar en el purgatorio, no causa la supresión o aminoramiento de la pena (en la vida futura ya no hay posibilidad de merecer), sino únicamente la remisión de la culpa.

Las penas temporales debidas por los pecados son cumplidas en el purgatorio por medio de la llamada «satispasión» (o sufrimiento expiatorio), es decir, por medio de la aceptación voluntaria de los castigos purificativos impuestos por Dios.

4. Duración del purgatorio

El purgatorio no subsistirá después de que haya tenido lugar el juicio universal (sent. común).

Después de que el soberano Juez haya pronunciado su sentencia en el juicio universal (Mt 25, 34 y 41), no habrá más que dos estados : el del cielo y el del infierno. San Agustín afirma : «Se ha de pensar que no existen penas purificativas sino antes de aquel último y tremendo juicio» *(De civ. Dei xxi* 16; cf. xxi 13).

Para cada alma el purgatorio durará hasta que logre la completa purificación de todo reato de culpa y pena. Una vez terminada la purificación será recibida en la bienaventuranza del cielo; Dz 530, 693.

Capítulo segundo

ESCATOLOGÍA GENERAL

§ 6. EL RETORNO DE CRISTO

1. Realidad del retorno

Al fin del mundo, Cristo, rodeado de majestad, vendrá de nuevo para juzgar a los hombres (de fe).

El símbolo apostólico confiesa : «Y desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.» De manera parecida se expresan los símbolos posteriores. El símbolo nicenoconstantinopolitano añade «cum gloria» (con majestad); Dz 86; cf. Dz 40, 54, 287, 429.

Jesús predijo repetidas veces su segunda venida (parusía) al fin de los tiempos ; Mt 16, 27 (Mc 8, 38; Ec 9, 26) : «El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras» ; Mt 24, 30 (Mc 13, 26; Lc 21, 27) : «Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre en el cielo, y se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y majestad grande.» El estandarte del Hijo del hombre, según la interpretación de los padres, es la santa cruz. El venir sobre las nubes del cielo (cf. Dan 7, 13) manifiesta su divino poder y majestad; cf. Mt 25, 31 ; 26, 64 ; I,c 17, 24 y 26 («el día del Hijo del hombre») ; Ioh 6, 39 s y passim («el último día») ; Act 1, 11.

Casi todas las cartas de los apóstoles aluden ocasionalmente a la nueva venida del Señor y a la manifestación de su gloria y celebración del juicio que van unidos con esa nueva venida. San Pablo escribe lo siguiente a la comunidad de Tesalónica, que creía inminente la parusía y estaba preocupada por la suerte que correrían los que habían fallecido anteriormente : «Esto os decimos como palabra del Señor : que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron ; pues el mismo Señor a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor, en los aires, y así estaremos siempre con el Señor» ; 1 Thes 4) 15-17. Como inmediatamente después San Pablo nos enseña que es incierto el momento en que tendrá lugar la segunda venida de Cristo (5, 1-2), está bien claro que en las palabras citadas anteriormente el Apóstol supone, de manera puramente hipotética, que va a suceder lo que puede ser que suceda, situándose de esta manera en el punto de vista de sus lectores ; cf. Dz 2181. El fin de la segunda venida del Señor será resucitar a los muertos y dar a cada uno su merecido; 2 Thes 1, 8. Por eso los fieles, cuando venga de nuevo Jesucristo, deben ser hallados «irreprensibles» ; 1 Cor 1, 8; 1 Thes 3, 13 ; 5, 23 ; cf. 2 Petr 1, 16; 1 Ioh 2, 28; Iac 5, 7 s ; Iud 14.

El testimonio de la tradición es unánime; *Didakhé* 16, 8: «Entonces el mundo verá venir al Señor sobre las nubes del cielo» ; cf. 10, 6.

2. Señales precursoras de la segunda venida

a) La predicación del Evangelio por todo el mundo

Jesús nos asegura : (Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin» Mt 24, 14; cf. Mc 13, 10. Esta frase no 4geifica que el fin haya de venir en seguida que se predique el Evangelio a todo el mundo.

b) La conversión de los judíos

En su carta a los Romanos (11, 25-32), San Pablo revela un «misterio»: Cuando haya entrado en el reino de Dios la plenitud (es decir, el número señalado por Dios) de los gentiles, entonces «todo Israel» se convertirá y será salvo. Se trata, naturalmente, de una totalidad moral.

Es frecuente establecer una relación causal entre la nueva venida del profeta Elías y la conversión del pueblo judío, pero notemos que falta para ello fundamento suficiente. El profeta Malaquías anuncia: «Ved que yo mandaré a Elías, el profeta, antes que venga el día de Yahvé, grande y terrible. Él convertirá el corazón de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a los padres, no venga yo a dar la tierra toda al anatema» (4, 5s; M 3, 23 s). El judaísmo entendió este pasaje en el sentido de una segunda venida corporal de Elías (cf. Eccli 48, 10), pero fijó la fecha de su venida al comienzo de la era mesiánica considerando a Elías como precursor del Mesías (Ioh 1, 21; Mt 16, 14). Jesús confirma, en efecto, la idea de que vendría Elías, pero la relaciona con la aparición del Bautista, acerca del cual había predicho el ángel que iría delante del Señor, esto es, de Dios, con el espíritu y la virtud de Elías (Lc 1, 17) : «Él [Juan] es Elías, que ha de venir [según los profetas]» (Mt 11, 14); «Sin embargo, yo os digo: Elías ha venido ya, y no le reconocieron ; antes hicieron con él lo que quisieron» (Mt 17, 12; Mc 9, 13). Jesús no habla expresamente de ninguna futura venida de Elías antes del juicio final, ni siquiera es ése probablemente el sentido de sus palabras en Mt 17, 11 («Elías, en verdad, está para llegar, y restablecerá todo»), donde únicamente se repite la profecía de Malaquías, que Jesús ve cumplida en la venida de Juan (Mt 17, 12).

c) La apostasía de la fe

Jesús predijo que antes del fin del mundo aparecerian falsos profetas que lograrían extraviar a muchos (Mt 24, 4 s). San Pablo nos asegura que antes de la nueva venida del Señor tendrá lugar «la apostasía», esto es, la apostasía de la fe cristiana (2 Thes 2, 3).

d) La aparición del Anticristo

La apostasía de la fe está en relación de dependencia causal con la aparición del Anticristo; 2 Thes 2, 3: «Antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo». Se presentará con el poder de Satanás, obrará milagros aparentes para arrastrar a los hombres a la apostasía de la verdad *y* precipitarlos en la injusticia *y* la iniquidad (vv 9-11). Cuando Jesús vuelva, destruirá «con el aliento de su boca» (v 8) al hijo de la perdición. El nombre de Anticristo lo emplea por vez primera San Juan (1 Ioh 2, 18 y 22; 4, 3; 2 Ioh 2, 7), pero aplica este mismo nombre a todos los falsos maestros que enseñan con el espíritu del Anticristo. Según San Pablo y San Juan, el Anticristo aparecerá como una persona determinada que será instrumento de Satanás. La *Didakhé* nos habla de lla aparición del «seductor del mundo» (16, 4).

Debemos rechazar la interpretación histórica que ve al Anticristo en alguno de los perseguidores del cristianismo contemporáneo de los apóstoles (Nerón, Calígula) ; e igualmente debemos rechazar la explicación histórico-religiosa que busca el origen de la idea del Anticristo en los mitos persas y babilónicos. La monografía más antigua sobre el Anticristo se debe a la pluma de San Hipólito de Roma.

e) Grandes calamidades

Jesús predijo guerras, hambres, terremotos y graves persecuciones contra sus discípulos : «Entonces os entregarán a los tormentos y os matarán, y seréis abominados de todos los pueblos a causa de mi nombre» ;

Mt 24, 9. Ingentes catástrofes naturales serán el preludio de la venida del Señor; Mt 24, 29; cf. Is 13, 10; 34, 4.

3. El momento de la nueva venida de Cristo

Los hombres desconocen el momento en que Jesús vendrá de nuevo (sent. cierta).

Jesús dejó incierto el momento en que verificaría su segunda venida. Al fin de su discurso sobre la parusía, declaró : «Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» ; Mc 13, 32 (en el texto paralelo de Mt 24, 36, faltan en algunas autoridades textuales las palabras «ni el Hijo»). A propósito del desconocimiento de Cristo, véase Cristología, § 23, *4a.* Poco antes de su ascensión a los cielos, declaró el Señor a sus discípulos : «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano» ; Act 1, 7.

Jesús no contaba con que estuviera próxima su nueva venida, y así lo prueban varias expresiones de sus discursos escatológicos (Mt 24, 14, 21 y 31; Lc 21, 24; cf. Lc 17, 22; Mt 12, 41), las parábolas que simbolizan su segunda venida, en las cuales se sugiere una larga ausencia del Señor (cf. Mt 24, 48; 25, 5; 25, 19: «Pasado mucho tiempo vuelve el amo de aquellos siervos *y* les toma cuentas»), *y* las parábolas que describen el sucesivo crecimiento del reino de Dios sobre la tierra (Mt 13, 24-33). En muchos pasajes la expresión «venir el Señor» debe entenderse en sentido impropio como «manifestación de su poder», bien sea para castigo de sus enemigos (Mt 10, 23: la destrucción de Jerusalén), o bien para la difusión del reino de Dios sobre la turra (Mt 16, 28; Mc 9, 1: Lc 9, 27), o finalmente para recompensar con la eterna bienaventuranza del cielo a los que le han permanecido fieles (Ioh 14, 3, 18 y 28; 21, 22). La frase que leemos en Mt 24, 34: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo esto suceda», hay que relacionarla con las señales de la parusía. Según otra interpretación, la expresión «esta generación» se refiere no a los contemporáneos de Jesús, sino a la generación de los judíos, es decir, al pueblo judío (cf. Mt 11, 16; Mc 8, 12).

También los apóstoles nos enseñaron que era incierto el momento en que tendrá lugar la parusía: «Cuanto al tiempo y a las circunstancias no hay, hermanos, para qué escribir. Sabéis bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche» (1 Thes 5, 1-2). En 2 Thes 2, 1 ss, el Apóstol pone en guardia a los fieles contra una exagerada expectación de la parusía, y para ello les indica algunas señales que tienen que acaecer primero (2 Thes 2, 1-3). San Pedro explica la dilatación de la parusía porque Dios, magnánimo, quiere brindar a los pecadores ocasión de hacer penitencia. Ante Dios mil años son como un solo día. El día' del Señor vendrá como ladrón ; 2 Petr 3, 8-10; cf. Apoc 3, 3 ; 16, 15.

A pesar de la incertidumbre que reinaba en torno al momento de la parusía, los primitivos cristianos suponían que era muy probable su próxima aparición ; cf. Phil 4, 5; Hebr 10, 37; lac 5, 8; 1 Petr 4, 7; 1 Ioh 2, 18. La invocación aramea «Marana tha» = Ven, Señor nuestro (1 Cor 16, 22; *Didakhé 10,* 6), es testimonio del ansia con que los primeros cristianos suspiraban por la parusía; cf. Apoc 22, 20: «Ven, Señor Jesús.»

§ 7. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

1. Realidad de la resurrección

Todos los muertos resucitarán con sus cuerpos en el último día (de fe).

El símbolo apostólico confiesa : «Creo... en la resurrección de la carne.» El símbolo *Quicumque* acentúa la universalidad de la resurrección : «Cuando venga el Señor, todos los hombres resucitarán con sus cuerpos» ; Dz *40.*

En la antigüedad se oponían a la fe en la resurrección : los saduceos (Mt 22, 23; Act 23, 8), los gentiles (Act 17, 32), algunos cristianos de los tiempos apostólicos (1 Cor 15; 2 Tim 2, 17s), los gnósticos y los maniqueos ; en la edad media, los cátaros ; y en la edad moderna, las distintas formas del materialismo y del racionalismo.

En el Antiguo Testamento se observa una progresiva evolución de la creencia en la resurrección. Los profetas Oseas y Ezequiel emplean la imagen de la resurrección corporal para simbolizar la liberación de Israel del estado de pecado o de destierro en que se hallaba (Os 6, 3 [M 6, 2] ; 13, 14; Ez 37, 1-14). Isaías expresa su fe en la resurrección individual de los justos de Israel (26, 19). Daniel profetiza también la resurrección de los impíos, pero limitándose al pueblo de Israel: «Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión» (12, 2). El segundo libro de los Macabeos enseña la resurrección universal (7, vv 9, 11, 14, 23 y 29; 12, 43\ss ; 14, 46).

Iob 19, 25-27 («Scio enim quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum ; et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum») es testimonio de la resurrección solamente según la lectura de la Vulgata. Conforme al texto original, Job expresa la esperanza de que Dios salga en fin como fiador suyo para mostrar su inocencia mientras viviere sobre la tierra (N. Peters, P. Heinisch).

Jesús rechaza como errónea la negación saducea de la resurrección de los muertos : «Estáis en un error y ni conocéis las Escrituras ni el poder de Dios. Porque en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22, 29 s). Cristo enseñó no sólo la resurrección de los justos (Le 14, 14), sino también la de los impíos (Mt 5, 29 s ; 10, 28; 18, 8 s). «Y saldrán [de los sepulcros] los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal para la resurrección del juicio» (Ioh 5, 29). A los que creen en Jesús y comen su carne y beben su sangre, El les promete la resurrección en el último día (Ioh 6, 39 s, 44 y 45). El Señor dice de sí mismo : «Yo soy la resurrección y la vida» (Iah 11, 25).

Los apóstoles, basándose en la resurrección de Cristo, predican la resurrección universal de los muertos; cf. Act 4, 1 s ; 17, 18 y 32; 24, 15 y 21; 26, 23. San Pablo se dirige contra algunos cristianos de la comunidad de Corinto que negaban la resurrección, y prueba la resurrección de los cristianos por la de Cristo; 1 Cor 15, 20-23: «Pero no ; Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que

mueren. Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo : el primero, Cristo; luego los de Cristo, cuando Él venga.» La muerte será el último enemigo reducido a la nada por Cristo (vv 26, 54 s). En la victoria de Cristo sobre la muerte va incluida la universalidad de la resurrección ; cf. Rom 8, 11 ; 2 Cor 4, 14; Phil 3, 21 ; 1 Thes 4, 14 y 16 ; Hebr 6, 1 s ; Apoc 20, 12 s.

Los padres de Ios primeros siglos, ante los múltiples ataques que sufría la doctrina de la resurrección por parte de los judíos, los paganos y los gnósticos, se vieron forzados a estudiar minuciosamente este dogma. SAN CLEMENTE ROMANO lo prueba por analogías tomadas de la naturaleza, por la leyenda del ave Fénix y por pasajes bíblicos del Antiguo Testamento; *C'or.* 24-26. Se escribieron tratados en defensa de la fe cristiana en la resurrección. Sus autores fueron San Justino, Atenágoras de Atenas, Tertuliano, Origenes, San Metodio y San Gregorio Niseno. También casi todos los apologistas de principios del cristianismo se ocuparon detenidamente de la doctrina sobre la resurrección ; cf. SAN AGUSTÍN, *Enchir.* 84-93; *De civ. Dei xxrr* 4 ss.

La razón natural no puede presentar ninguna prueba convincente en favor de la realidad de la resurrección, pues ésta tiene carácter sobrenatural y supone, por tanto, una intervención milagrosa de Dios. No obstante, es posible mostrar la conveniencia de la resurrección : a) por la unión natural entre el cuerpo y el alma, que hace que ésta se halle ordenada al cuerpo; b) por la idea de la justa retribución, idea que nos induce a esperar que el cuerpo, por ser instrumento del alma, participará también de la recompensa o el castigo.

La razón iluminada por la fe prueba la conveniencia de la resurrección: *a)* por la perfección de la redención obrada por Cristo; b) por la semejanza que tienen con Cristo (la Cabeza) los miembros de su cuerpo místico ; c) porque el cuerpo humano ha sido santificado por la gracia y, sobre todo, por la fuente abundante de la misma que es la eucaristía; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* iv 18, 5; v 2, 3; *Suppl. 75,* 1-3; G.rv 79.

2. Identidad del cuerpo resucitado

Los muertos resucitarán con el mismo (numéricamente) cuerpo que tuvieron en la tierra (de fe).

a) El capítulo *Firmiter* del concilio iv de Letrán (1215) declara : «Todos ellos resucitarán con el propio cuerpo que ahora llevan» ; Dz 429; cf. Dz 16, 40, 287, 347, 427, 464, 531.

Orígenes negó la identidad material del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno.

La Sagrada Escritura da testimonio implícito de esa identidad material por las palabras que emplea : «resurrección» o «despertamiento». Solamente habrá verdadera resurrección o despertamiento cuando el mismo cuerpo que muere y se descompone sea el que reviva de nuevo. La tesis la hallarnos enunciada explícitamente en 2 Mac 7, 11: «De él [de Dios] espero yo volver a recibirlas [la lengua y las manos]» ; 1 Cor 15, 53 : «Porque es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad.»

En tiempo de Orígenes, los padres enseñaron unánimemente que «esta carne resucitará *y* será juzgada» *y* «que en esta carne recibiremos nuestra recompensa» (SEUDO-CLEMENTE, *2 Cor. 9, 1-5).* SAN JUSTINO da testimonio : «Tenemos la esperanza de que recobraremos a nuestros muertos y los cuerpos depositados en la tierra, pues afirmamos que para Dios no hay cosa imposible» *(Apol.* 1, 18). Las razones de conveniencia aducidas por los padres para probar el hecho de la resurrección suponen todas ellas la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno. Contra Orígenes, la defendieron San Metodio, San Gregorio Niseno, SAN EPIFANIO *(Haer.* 64) *y* SAN JERÓNIMO *(Adv. Ioannem Hierosolimitanum).*

b) No debemos concebir esa identidad corno si todas las partículas materiales que alguna vez o en determinado instante han pertenecido al cuerpo terreno tuvieran que hallarse en el cuerpo resucitado. Así como el cuerpo terreno, a pesar del continuo metabolismo de la materia, permanece siempre el mismo, de manera parecida basta para salvar la identidad que una parte relativamente pequeña de la materia

del cuerpo terreno se contenga en el cuerpo resucitado. Por eso, el hecho de que las mismas partículas materiales puedan pertenecer sucesivamente a diversos cuerpos no ofrece dificultad alguna contra la fe cristiana en la resurrección ; cf. S.c.G. rv 81.

Según Durando de San Porciano (+ 1334) *y* Juan de Nápoles (+ después de 1336), basta para salvar la identidad del cuerpo resucitado la identidad del alma. Partiendo de la doctrina aristotélico-tomista sobre la composición de los cuerpos, según la cual la materia prima (que es pura potencia) recibe actualidad e individualidad al ser informada por la forma sustancial, convirtiéndose de esta manera en un cuerpo determinado, enseñan que el alma humana (como única forma sustancial del cuerpo humano) determina cualquier materia constituyéndola su propio cuerpo.

Prescindiendo de la hipótesis de que el alma humana sea la única forma sustancial del cuerpo — los escotistas defienden la existencia de una forma especial de corporeidad distinta del alma—, toda esta explicación lleva a la consecuencia absurda de que los huesos de un difunto podrían yacer todavía en el seno de la tierra mientras él estuviese ya en el cielo con el cuerpo resucitado. En la teología moderna, fue defendida la sentencia de Durando por L. Billot *y* algunos otros (v., por ej., E. KREBS, *El Más Allá,* Barna *1953,* pp. *92 ss),* mientras que la mayoría de los teólogos siguen defendiendo la doctrina patrística de la identidad material del cuerpo.

Según doctrina universal, el cuerpo resucitará en total integridad, libre de deformidades, mutilaciones y achaques. SANTO TOMÁS enseña: «El hombre resucitará en su mayor perfección natural», y por eso tal vez resucite en estado de edad madura *(Suppl.* 81, 1). Pertenecen también a la integridad del cuerpo resucitado todos los órganos de la vida vegetativa y sensitiva, incluso las diferenciaciones sexuales (contra la sentencia de los origenistas; Dz 207). Pero, sin embargo, ya no se ejercitarán las funciones vegetativas; Mt 22, *30:* «Serán como ángeles en el cielo.»

3. Condición del cuerpo resucitado

a) Los cuerpos de los justos serán transformados y glorificados según el modelo del cuerpo resucitado de Cristo (sent. cierta).

San Pablo enseña: «El [Jesucristo]. reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Phil 3, 21) ; «Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción. Se siembra en ignominia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra un cuerpo animal y se levanta un cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44) ; cf. 1 Cor 15, 53.

Siguiendo las enseñanzas de San Pablo, la escolástica enumera cuatro propiedades o dotes de los cuerpos resucitados de los justos:

a') La *impasibilidad,* es decir, la propiedad de que no sea accesible a ellos mal físico de ninguna clase, como el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Definiéndola con mayor precisión, es la imposibilidad de sufrir y morir («non posse pati, mori»); Apoc 21, 4: «Al [Dios] enjugará las lágrimas de sus ojos [de ellos], y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado»; cf. 7, *16;* Lc 20, *36:* «Ya no pueden morir.» La razón intrínseca de la impasibilidad es el perfecto sometimiento del cuerpo al alma ; *Suppl. 82,* 1.

b') La *sutileza* (o penetrabilidad), es decir, la propiedad por la cual el cuerpo se hará semejante a los espíritus en cuanto podrá penetrar los cuerpos sin lesión alguna. No creamos que por ello el cuerpo se transformará en sustancia espiritual o que la materia se enrarecerá hasta convertirse en un cuerpo «etéreo» ; cf. Lc 24, *39.* Un ejemplo de «espiritualización» lo tenemos en el cuerpo resucitado de Cristo, que salió del sepulcro sellado y entraba en el Cenáculo aun estando cerradas las puertas; Ioh 20, 19 y 26. La razón intrínseca de esta espiritualización la tenemos en el dominio completo del alma glorificada sobre el cuerpo, en cuanto es la forma sustancial del mismo; *Suppl.* 83, 1.

c') La *agilidad,* es decir, la capacidad del cuerpo para obedecer al espíritu con suma facilidad y rapidez en todos sus movimientos. Esta propiedad se contrapone a la gravedad de los cuerpos terrestres, determinada por la ley

de la gravitación. El modelo de la agilidad lo tenemos en el cuerpo resucitado de Cristo, que se presentó de súbito en medio de sus apóstoles y desapareció también repentinamente; Ioh 20, 19 y 26; Lc 24, 31. La razón intrínseca de la agilidad la hallamos en el total dominio que el alma glorificada ejerce sobre el cuerpo, en cuanto es el principio motor del mismo; *Suppl.* 84, *1.*

d') La *claridad,* es decir, el estar libre de todo lo ignominioso y rebosar hermosura y esplendor. Jesús nos dice: «Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre» (Mt 13, 43) ; cf. Dan 12, 3. Un modelo de claridad lo tenemos en la glorificación de Jesús en el monte Tabor (Mt 17, 2) y después de su resurrección (cf. Act 9, 3). La razón intrínseca de la claridad la tenemos en el gran caudal de hermosura y resplandor que desde el alma se desborda sobre el cuerpo. El grado de claridad será distinto — como se nos dice en 1 Cor 15, 41 s— y estará proporcionado al grado de gloria con qu\ brille el alma; y la gloria dependerá de la cuantía de los merecimientos; *Suppl.* 85, 1.

b) Los cuerpos de los impíos resucitarán en incorruptibilidad e inmortalidad, pero no serán glorificados (sent. cierta).

La incorruptibilidad e inmortalidad son condiciones indispensables para que el cuerpo reciba castigo eterno en el infierno; Mt 18, 8 s. La incorruptibilidad (cf. 1 Cor 15, 52 ss) excluye el metabolismo de la materia y todas las funciones determinadas por él, mas no excluye la pasibilidad ; *Suppl.* 86, 1-3.

§ 8. EL JUICIO UNIVERSAL

1. **Realidad del juicio universal**

Cristo, después de su retorno, juzgará a todos los hombres (de fe.)

Casi todos los símbolos de fe confiesan, con el símbolo apostólico, que Cristo al fin de los siglos «vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos», es decir, a todos aquellos que vivan cuando Él venga y a todos los que hayan muerto

anteriormente. (según otra interpretación : a los justos y a los pecadores).

Este dogma es impugnado por todos aquellos que niegan la inmortalidad personal y la resurrección.

La doctrina del Antiguo Testamento sobre el juicio futuro muestra una progresiva evolución. El libro de la Sabiduría es el primero que enseña con toda claridad la verdad del juicio universal sobre justos e injustos que tendrá lugar al fin de los tiempos (4, 20 ; 5, 24).

Los profetas anuncian a menudo un juicio punitivo de Dios sobre este mundo designándolo con el nombre de «día de Yahvé». En ese día Dios juzgará a los pueblos gentílicos y librará a Israel de las manos de sus enemigos; cf. loel 3 (M 4), i ss. Pero no sólo serán juzgados y castigados los gentiles, sino también los impíos que vivan en Israel; cf. Amos 5, 18-20. Se hará separación entre los justos y los impíos; cf. Ps 1; 5; Prov 2, 21 s; Is 66, 15 ss.

Jesús toma a menudo como motivo de su predicación el «día del juicio» o «el juicio» ; cf. Mt 7, 22 s; 11, 22 y 24; 12, 36 s y 41 s. Él mismo, en su calidad de «Hijo del hombre» (= Mesías), será quien juzgue : «El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras» (Mt 16, 27) ; «Aunque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar. Para que todos honren al Hijo como honran al Padre... Y le dio poder de juzgar, por cuanto Él es el Hijo del hombre» (Ioh 5, 22 s y 27).

Los apóstoles predicaron esta doctrina de Jesús. San Pedro da testimonio de que Jesucristo «ha sido instituido por Dios juez de vivos y muertos» ; Act 10, 42 ; cf. 1 Petr 4, 5 : 2 Tim 4, 1 : San Pablo dice en su discurso pronunciado en el Areópago (Act 17, 31) y escribe en sus cartas que Dios juzgará con justicia al orbe por medio de Jesucristo ; cf. Rom 2, 5-16; 2 Cor 5, 10. Como Cristo ejercerá el oficio de juez, San Pablo llama al día del juicio «el día de Jesucristo», Phil 1, 6; 1 Cor 1, 8; 5, 5.

De esta verdad del juicio venidero, el Apóstol deduce conclusiones prácticas para la vida cristiana, exhortando a sus lectores con motivo del juicio para que no juzguen a sus

prójimos (Rom 14, 10-12 ; 1 Cor 4, 5), y suplicándoles que tengan paciencia para aguantar los sufrimientos y persecuciones (2 Thes 1, 5-10). San Juan describe el juicio al estilo de una rendición de cuentas (Apoc 20, 10-15). La acción de abrir los libros en los cuales están escritas las obras de cada uno es una imagen bíblica para expresar intuitivamente el proceso espiritual del juicio; cf. SAN AGUSTíN, *De civ. Dei xx* 14.

Los padres dan testimonio unánime de esta doctrina, claramente contenida en la Escritura. Según SAN POI.ICARPO, «todo aquel que niegue la resurrección y el juicio es hijo predilecto de Satanás» *(Phil. 7,* 1). La *Epístola de Bernabé (7, 2) y* la *2" Epístola de Clemente (1, 1)* llaman a Cristo Juez de vivos *y* muertos; cf. SAN JUSTINO, *Apol.* I 8; SAN IRENÉO, *Adv. haer.* 110, *1.* SAN AGUSTfN trata detenidamente del juicio final, estudiando los testimonios del Antiguo *y* el Nuevo Testamento en *De civ. Dei xx.*

2. La celebración del juicio universal

Jesús nos da un cuadro pintoresco del juicio universal en su grandiosa descripción del juicio que leemos en Mt 25, 31-46. Todos los pueblos, esto es, todas las personas, se reunirán ante el tribunal de Cristo, que es el Hijo del hombre. Los buenos y los malos serán separados definitivamente unos de otros. Al juicio seguirá inmediatamente la aplicación de la sentencia : «Estos [los malos] irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna.»

En contradicción aparente con muchos pasajes bíblicos que afirman expresamente que Cristo, el Hijo del hombre, es quien ha de juzgar al mundo, hallamos otros pasajes que aseguran que Dios será el juez del mundo; v.g., Rom 2, 6 y 16; 3, 6; 14, 10. Como Cristo, en cuanto hombre, ejerce el oficio de juez por encargo y poder de Dios, resulta que es Dios quien juzga al mundo por medio de Cristo, y así dice San Pablo: «Dios juzgará lo oculto de los hombres por medio de Jesucristo» (Rom 2, 16) ; cf. Ioh 5, 30; Act 17, 31.

Los ángeles colaborarán en el juicio como servidores y mensajeros de Cristo; Mt 13, 41s y 49s; 24, 31. Según leemos en Mt 19, 28 («Vosotros os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel»), los apóstoles

colaborarán inmediatamente con Cristo en el juicio; y según se lee en 1 Cor 6, *2* («¿Acaso no sabéis que los santos han de juzgar al mundo?»), colaborarán también todos los justos. A causa de su íntima unión con Cristo, pronunciarán con Él el veredicto de condenación contra los impíos, haciendo suya la sentencia del Señor. Objeto del juicio serán todas las obras del hombre (Mt 16, *27;* 12, *36:* «toda palabra ociosa»), incluso las cosas ocultas y los propósitos del corazón (Rom *2,* 16; 1 Cor 4, *5).* Desconocemos el tiempo y el lugar en que se celebrará el juicio (Mc 13, *32).* El valle de Josafat, que Joel señala como lugar del juicio *(3* [M 4], *2 y 12),* y que desde Eusebio y San Jerónimo es identificado con el valle del Cedrón, debe solamente considerarse como una expresión simbólica («Yahvé juzga»).

El juicio del mundo servirá para glorificación de Dios y el Dios-Hombre Jesucristo *(2* Thes 1, 10), pues hará patente la sabiduría de Dios en el gobierno del mundo, su bondad y paciencia con los pecadores y, sobre todo, su justicia retributiva. La glorificación del Dios-Hombre alcanzará su punto culminante en el ejercicio de su potestad judicial sobre el universo.

Mientras que en el juicio particular el hombre es juzgado como individuo, en el juicio universal será juzgado ante toda la humanidad y como miembro de la sociedad humana. Entonces se completarán el premio y el castigo al hacerlos extensivos al cuerpo resucitado; cf. *Suppl.* 88, 1.

§ 9. EL FIN DEL MUNDO

1. La ruina del mundo

El mundo actual perecerá en el último día (sent. cierta).

Se oponen a la doctrina de la Iglesia algunas sectas antiguas (gnósticos, maniqueos, origenistas) que sostenían la total aniquilación del mundo material. Son igualmente opuestos los sistemas filosóficos de la antigüedad (estoicos) que enseñaban que el mundo, en un ciclo eterno, perecería pero volvería a surgir tal cual era antes.

De acuerdo con la doctrina del Antiguo Testamento (Ps 101, 27; Is 34, 4; 51, 6), Jesucristo anuncia la destrucción del mundo actual. Usando el lenguaje de la apocalíptica del Antiguo Testamento (cf. Is 34, 4), el Señor predice grandes catástrofes cósmicas (Mt 24, 29) : «Luego, después de la tribulación de aquellos días, se obscurecerá el sol, y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo, y las columnas del cielo se conmoverán» ; Mt 24, 35 : «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» ; Mt 28, 20: «Yo estaré con vosotros siempre, hasta la consumación del mundo.»

San Pablo da el siguiente testimonio : «Pasa la figura de este mundo» ; 1 Cor 7, 31; cf. 15, 24. San Pedro predice la destrucción del mundo por el fuego: «Vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que hay en ella» ; 2 Petr 3, 10. San Juan contempla en una visión la ruina del mundo : «Ante la faz del Juez del universo, huyeron el cielo y la tierra, y no dejaron rastro de sí» ; Apoc 20, 11.

En la antigua tradición cristiana es frecuente hallar testimonios de la creencia en la ruina del mundo actual. El autor de la *Epístola de Bernabe* comenta que el Hijo de Dios, después de juzgar a los impíos, «transformará el sol, la luna y las estrellas» (15, 5). TERTULIANO habla de un incendio del universo en el cual «se consumirá el mundo, que ya se ha hecho viejo, y todas sus criaturas» *(De Spect.* 30). SAN AGUSTÍN insiste en que el mundo actual no quedará destruido por completo, sino únicamente transformado: «Pasará la figura, no la naturaleza» *(De civ. Dei xx, 14).*

Ni la ciencia ni la revelación nos permiten saber nada seguro sobre el modo con que perecerá el mundo. La idea de que perecerá bajo el poder del fuego (2 Petr 3, vv 7, 10 y 12), idea que se encuentra con frecuencia aun fuera de la revelación bíblica, no es tal vez sino una expresión pintoresca de uso corriente que sirve de ropaje literario a la verdad revelada del futuro fin del mundo.

2. La renovación del mundo

El mundo actual será renovado en el último día (sent. cierta).

El profeta Isaías anuncia que habrá un nuevo cielo y una nueva tierra : «Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva» (65, 17; cf. 66, 22). Empleando la imagen de la prosperidad terrena, va describiendo la dicha inmensa que reinará en el mundo nuevo (65, 17-25). Jesús habla de la «regeneración» (*palingenesia*), es decir, de la renovación del mundo : «En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración [en la renovación del mundo], cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» ; Mt 19, 28.

San Pablo nos enseña que toda la creación se contaminó con la maldición del pecado, y que espera redención ; e igualmente nos dice que las criaturas serán también libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dias ; Rom 8, 18-25. San Pedro, al mismo tiempo que nos anuncia que el mundo perecerá, afirma que han de surgir «un cielo nuevo y una tierra nueva, donde more la justicia» ; 2 Petr 3, 13. La frase «la restauración de todas las cosas» (Act 3, 21) se refiere también a esta renovación del mundo. San Juan nos ofrece una descripción alegórica del nuevo cielo y la nueva tierra, cuyo centro será la Nueva Jerusalén bajada del cielo y el Tabernáculo de Dios entre los hombres. El que está sentado sobre el trono (Dios) habla así: «He aquí que hago nuevas todas las cosas» ; Apoc 21, 1-8.

SAN AGUSTÍN enseña que las propiedades del mundo futuro estarán adaptadas al modo de existir de los cuerpos humanos glorificados, lo mismo que las propiedades de este mundo perecedero están acomodadas a la existencia perecedera del cuerpo mortal *(De civ. Dei xx 16).*

SANTO ToMÁs prueba la renovación del mundo por la finalidad de éste, que es servir al hombre. Como el hombre glorificado ya no necesitará, el servicio que puede ofrecerle este mundo actual, que consiste en procurarle el sustento de la vida corporal y en avivar en su mente la idea de Dios, parece conveniente que juntamente con la glorificación del cuerpo humano experimenten también una glorificación todos los demás cuerpos naturales para que así puedan adaptarse mejor al estado del cuerpo glorioso. La vista

gloriosa del bienaventurado contemplará la majestad de Dios en todos los maravillosos efectos .que produce en el universo glorificado, en el cuerpo de Cristo y de los bienaventurados, y en todas las demás cosas materiales ; *Suppl.* 91, 1; cf. 74, 1. Por la revelación no podemos saber más detalles sobre la extensión que alcanzará esa renovación del mundo ni sobre la forma en que se hará; *Suppl.* 91, 3.

La consumación y renovación del mundo significará el final de la obra de Cristo: su misión estará ya cumplida. Como entonces habrán sido derrotados todos los enemigos del reino de Dios, Jesús entregará el reinado a Dios Padre (1 Cor 15, 14), sin abdicar por ello de su poder soberano ni de su dignidad regia, fundados en la unión hipostática.

Con el fin del mundo comenzará el reino perfecto de Dios, reino que constituye el fin último de toda la creación y el sentido supremo de toda la historia humana.