

CAPÍTULO IV
*LUTERO Y TRENTO EN LA CRISIS SACRAMENTAL
DEL SIGLO XVI*

BIBLIOGRAFIA

ARNAU-GARCÍA, R., *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983); BOUYER L., *Parole, Eglise et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme* (Brujas 1960); CAVALLERA, F., «Le décret du Concile de Trent sur les sacrements (VIIe session)», en *BLE* 6 (1914), 361-377, 401-425; 7 (1915), 17-33, 66-88; 9 (1918), 161-181; ITURRIOZ, D., «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *EstEcl* 24 (1950), 291-339; LENNERZ, H., «Salva illorum substantia», en *Gregorianum* 2 (1922), 385-419 y 524-557; LLIGADES VENDRELL, J., *La eficacia de los sacramentos «ex opere operato»*, en *la doctrina del Concilio de Trento* (Barcelona 1983); PFNÜR, V., «Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato», en *ThJ* (1981), 363-368;

I. LA CRISIS LUTERANA DEL SIGLO XVI

Visión de conjunto

El siglo XVI jugó una baza de altísima cotización en el conjunto de la historia de la teología de los sacramentos. En su decurso se ha dado sin duda alguna el acontecimiento de mayor repercusión en materia sacramental con el que ha tenido que enfrentarse la Iglesia católica a lo largo de toda su existencia, pues en sus días tuvo que sancionar en el concilio de Trento la postura crítica adoptada por Lutero con la Reforma, que afectaba de manera directa la comprensión de los sacramentos. Y aunque la temática sacramental no fue la única que ocupó la preocupación de la Iglesia en el siglo XVI, sí fue una de las de mayor calado teológico y eclesial, por cuanto en los temas sacramentales se concretaban con proposiciones teóricas y comportamientos prácticos las nuevas corrientes eclesiológicas y soteriológicas de los reformadores, a las que por necesidad la Iglesia tuvo que oponer como dique de contención la fuerza de su doctrina dogmática. Atender a esta confrontación teológica es el cometido de este capítulo, en el que expondremos en primer lugar las ideas de Lutero y a continuación la respuesta de la Iglesia en Trento.

Ahora bien, para comprender tanto el contenido doctrinal del planteamiento sacramental de Lutero como su alcance práctico, se ha de tener en cuenta que sus nuevas propuestas afectaban simultá-

neamente a la sacramentalidad propiamente dicha y a la eclesiología, pues en verdad el modo de comprender los sacramentos que tuvo Lutero fue una lógica consecuencia de haber puesto en crisis la naturaleza de la Iglesia como comunidad visible, al mismo tiempo de haber alterado la comprensión de la soteriología, al cifrar la justificación en el mero acto de fe, prescindiendo del mérito de las obras. Ninguno de estos dos aspectos, el eclesiológico y el soteriológico, puede olvidar quien desee medir la amplitud de la propuesta luterana sobre los sacramentos. Olvidar alguno de los dos equivale a correr el riesgo de no comprender la totalidad de su manera de pensar.

Como nota previa al estudio de los sacramentos en Lutero, es conveniente advertir que, aunque la doctrina luterana suele ser abordada por regla general a partir del postulado fundamental de la justificación por la fe, quedará a mitad de camino quien, prescindiendo de la reflexión eclesiológica, no tome en consideración cuanto Lutero dijo sobre la Iglesia. Porque no se puede olvidar que cuando en 1517 Lutero alzó su voz reformadora en Wittenberg, el objeto primero y directo contra el que arremetió con todo su brío en la proclamación de las 95 tesis iniciales de la Reforma fue la doctrina sobre las indulgencias, la cual afectaba de manera directa a la estructura visible y, por tanto, jerárquica de la Iglesia ¹. Esta manera de pensar que Lutero presentó en público en aquel momento no era una novedad recientemente adquirida por su mente, como no era tampoco una improvisada y fogosa formulación con visos de arrebató colérico, reflejo de una disposición de su ánimo apasionado y siempre dispuesto al combate. Nada de todo esto es admisible, porque no es verdad. Con su formulación sobre la Iglesia en los días de la Reforma, Lutero exponía una tesis muy pensada, que desde hacía ya algunos años venía desarrollando serenamente en su pensamiento, que había expuesto en el aula cuando no era ni mucho menos sospechoso de herejía, y que ha de ser considerada la primera de sus intuiciones reformadoras. Hacia ya unos cuantos años, cuando explicó Biblia desde 1513 a 1515 en la Universidad de Wittenberg, y concretamente mientras en aquellos años comentaba el libro de los Salmos, que venía presentando y definiendo a la Iglesia como una comunidad

¹ LOHSE, B., «¿Por qué no se entendió a Lutero?», en *Concilium* 118 (1976), 155-156. Al buscar el momento en que comenzó la falta de intelección entre Lutero y Roma, recuerda Lohse que en la discusión tenida en Leipzig durante el verano de 1519 entre Lutero y Eck, éste consiguió desenmascarar el comportamiento herético del Reformador al hacerle confesar que negaba la necesidad salvífica del primado papal y la infalibilidad de las decisiones conciliares. Dos temas netamente eclesiológicos que aparecieron en los primeros momentos de la Reforma. De manera muy concisa dice Lohse de las 95 tesis que contenían afirmaciones eclesiológicas cuyo carácter peligroso no podía negarse, y que algunos teólogos, como Eck, llamaron la atención sobre estas implicaciones eclesiológicas.

exclusivamente espiritual y sin estructura externa. Esta manera de concebir a la Iglesia la formuló ya Lutero en su obra *Dicta super psalterium*, y en aquella ocasión sostuvo, en primer lugar, que toda comunidad eclesial es una realidad espiritual y escondida, y añadía después que la estructura de la Iglesia de Cristo es invisible y que sólo tiene presencia visible ante Dios². Para Lutero, la Iglesia en su naturaleza se reduce a ser espiritual y escondida, y a partir de este postulado fundamental ya entonces concluía que el único vínculo de unión posible entre quienes pertenecen a la Iglesia es la comunión de los santos, es decir, la trabazón interna motivada por la gracia que aúna a cuantos creen en Jesucristo. Ante la valoración luterana de la comunión de los santos, que si se entiende correctamente es fundamental en cualquier eclesiología, hay que advertir que resulta incompleta pues, al tomarla de modo reduccionista y exclusivo para fundamentar la unidad eclesial, niega por necesidad que la Iglesia consiga la unidad de su estructura externa por medio del ministerio jerárquico del episcopado. Y al afirmar de manera tajante que la Iglesia es una realidad espiritual y por lo tanto invisible, imposibilita justificar su unidad externa, a la que en buena lógica luterana hay que acabar negando por innecesaria³.

Desde esta propuesta eclesiológica de Lutero, la unidad de la Iglesia que se profesa en el Credo como un artículo de la fe queda reducida, en el mejor de los casos, a un mero congregacionalismo de Iglesias independientes, pero no llega nunca a manifestar la unidad de todos los miembros de la Iglesia. Esta incapacidad para expresar la unidad de la Iglesia es el resultado que se sigue de haber apoyado exclusivamente en el dogma de la comunión de los santos la unidad constitutiva, y de haberla reducido por ello a ser espiritual y escondida. A esta noción intimista redujo Lutero la realidad de la Iglesia en su pensamiento eclesiológico, y frente a ella se debaten hoy no pocos teólogos luteranos⁴.

Y en función de esta Iglesia espiritual y escondida comprende Lutero la sacramentología y expone los sacramentos. Por ello, quien tiene presente la nota de espiritualidad que ha de ser considerada

² LUTERO, M., en *Dicta super psalterium*, escribe: «Vocatur Ecclesia abscondita et in occultis et in sancto», (*WA* 3,547,5), y algo después añade: «Omnis structura Ecclesiae Christi est intus coram Deo invisibilis» (*WA* 4, 81,13).

³ Desde aquí se hace inteligible por qué Lutero en su eclesiología no necesitaba a los obispos ni mucho menos al Papa. Jamás tomó en consideración su ministerio como vínculo de unidad eclesial. Y no lo hizo porque nunca se preocupó de la Iglesia como institución visible. Cf. ARNAU-GARCÍA, R., *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983), p.203-204.

⁴ ARNAU-GARCÍA, R., o. c.; en p.32-33 se halla una reflexión sobre la dificultad luterana para superar el congregacionalismo de las comunidades locales y explicar la unidad de la Iglesia.

como una afirmación fundamental de Lutero sobre la Iglesia, queda por ello mismo capacitado para comprender cómo entendió los sacramentos, ya que, en buena lógica, si lo externo en la Iglesia no tiene un sentido fundamental, tampoco lo han de tener los sacramentos como signos sensibles. La vigencia de los sacramentos, en cuanto son signos sensibles ordenados a la gracia invisible, no tiene sentido precisamente por la misma razón de su visibilidad. Lutero no podía admitir una visibilidad causal en el signo sacramental cuando no la había aceptado previamente en la Iglesia.

De aquí se siguen dos consecuencias que resultan sumamente congruentes y que Lutero dedujo con gran facilidad. La primera fue reducir los sacramentos a meros signos motivantes de la fe que ha de ser profesada por quien los recibe, con lo que hizo de los sacramentos un mero comportamiento subjetivo y personal, mientras negaba toda su dimensión comunitaria. Este paso lo dio Lutero de manera pronta y decidida por resultarle lógico, ya que no podía hallar sentido en proponer la incorporación visible a la Iglesia por medio de la causalidad de signos visibles, por tratarse de una Iglesia que desde su naturaleza es a la par y exclusivamente espiritual e invisible. La segunda consecuencia tiene también su rigor lógico a partir de las premisas luteranas, ya que si ha negado toda mediación externa, no se puede predicar de los sacramentos que sean medios para conferir la gracia, ya que la única que la consigue para el hombre es la fe. Desligar la gracia del efecto causal de los sacramentos resultaba una conclusión consecuente para quien había rehusado todo tipo de mediación visible.

Por lo mismo que prescindió del aspecto visible de los sacramentos, Lutero confirió a toda su comprensión de los sacramentos un sesgo marcadamente individualista, y ante este hecho se ha de reconocer que, mientras con su reflexión teológica fue capaz de elaborar una antropología cristiana a partir de la noción sacerdotal predicada del hombre, fue incapaz de poner las bases para construir una edificación eclesiológica con rasgos universales y visibles. Con esta afirmación hemos apuntado un hecho crucial en el comportamiento teológico de Lutero, precisamente aquel que lo configura como un pensador moderno por la predominante atención que presta al individuo sobre la sociedad. Pero a pesar de su moderna preocupación por el hombre, hay que distinguir dos aspectos en su planteamiento antropológico; porque hay que reconocer que acertó al formular con rasgos tomados de la patrística que el hombre cristiano se explica a partir de su realidad sacerdotal, en cuanto por la fe y el bautismo participa del sacerdocio de Jesucristo; pero no supo construirle al hombre un hogar común, es decir, no supo edificarle una eclesiología dentro de la cual llevase a término su propia realidad sacerdotal

y cristiana. Por ello, aunque Lutero habla con mucha frecuencia del hombre como incorporado a Cristo y a la Iglesia, no le ofrece una estructura corporativa donde poder cobijarse con seguridad comunitaria. Así lo lamentan hoy aquellos teólogos protestantes contemporáneos que se interesan con seriedad por la eclesiología ⁵.

Y no acaban aquí las consecuencias del planteamiento eclesiológico de Lutero, pues, al sustraerle a la Iglesia todo los órganos de enseñanza, y al proponer que cada cristiano bajo la acción del Espíritu Santo tiene capacidad para interpretar y entender el contenido de la palabra de Dios, abrió el portillo al subjetivismo individual que, con el paso del tiempo, había de conducir hasta el libre examen, que acabaría arremetiendo contra la misma objetividad de la fe, dejando sin fundamento a la comunidad cristiana ⁶. Porque es verdad que el hombre luterano se siente radicalmente libre, y que en cuanto cristiano vive solamente bajo el impulso del Espíritu Santo, pero sin la tutela de la comunidad, porque para él no existe. Por ello, y aunque los teólogos luteranos no gusten de reconocerlo, quien sin duda mejor ha interpretado la eclesiología de Lutero desde dentro del mismo Lutero ha sido Sohm cuando ha negado de la Iglesia que sea una institución y ha afirmado que es un pueblo vivo, pero sin demarcación y sin moradores fijos, un pueblo cuyos miembros van de aquí para allá sin estructura alguna y movidos por la fuerza del espíritu ⁷. Tener en cuenta todos estos datos eclesiológicos resulta imprescindible, si se desea comprender con certero rigor el pensamiento sacramental de Lutero.

Para llegar a saber por qué Lutero negó la causalidad sacramental, se ha de recordar lo ya dicho acerca de su oposición a todo concepto de mediación en favor de terceros. Para él este tipo de mediación estaba carente de sentido, desde el momento en que reconocía como únicamente necesaria la mediación universal de Cristo, el Hijo de Dios, que salva al hombre. Y en este momento es preciso hacer una advertencia. Lutero nunca fue hereje en cristología. Esto es cierto. Pero también es verdad que su aprecio por la humanidad de Cristo, como instrumento unido a la divinidad y en función operativa de

⁵ SIEGWALT, G., «L'autorité dans l'Eglise», en *Revue de Droit Canonique* XXII (1972), 97-154 y 241-290, en especial p. 137-139. Un comentario a los juicios eclesiológicos de este autor en ARNAU-GARCÍA, R., o.c., p.83-85.

⁶ ARNAU-GARCÍA, R., «Individuo y comunidad en la eclesiología de Lutero», en *Anales de la Cátedra de Teología en la Universidad de Valencia* I (Valencia 1984), p.239-249.

⁷ SOHM, R., «Weltliches und geistliches Recht»: «Die Kirche im Sinne lutherischen Reformation ist keine heilige Anstalt, sonder ein heilige Volk... dessen Glieder durch die Trägerschaft eines in Bewegung befindlichen, vom einem auf den andern hinüberwirkenden geistlichen Lebensstromes bestimmt werden», en *Festgabe der Leipziger Juristen Facultät für Dr. Karl Bindling* (München 1914), p.46.

la misma, fue siempre muy escaso. Comparar en este punto concreto la doctrina de Santo Tomás sobre la humanidad de Cristo como instrumento unido a la divinidad y la causalidad instrumental de los sacramentos como su última consecuencia analógica, con la radical valoración de la divinidad de Jesucristo que hace Lutero, equivale a establecer una insalvable desproporción a la hora de manifestar el aprecio por la naturaleza humana de Cristo. A Lutero lo que de veras le atraía, aquello que le apasionaba hasta casi el delirio, era que la divinidad del Hijo de Dios hubiese sufrido ella sola para rescatar al hombre del delito de su pecado. Si a Lutero le hubiese sido dado poder comprobar que la divinidad de Jesucristo de modo exclusivo, es decir, sin contar con la humanidad, había derramado la sangre redentora en favor del hombre pecador, se hubiese sentido plenamente feliz. Su cristología es una constante revalorización de la obra salvífica llevada a cabo por el Dios omnipotente e invisible en el interior de cada hombre, reduciendo al máximo la mediación de los signos externos; de ahí el mínimo aprecio que siente por la naturaleza humana de Jesucristo y, en consecuencia, por la Iglesia como institución externa y por los sacramentos como signos sensibles. Y si toda eclesiología es siempre una deducción de la cristología, resulta fácil comprender por qué Lutero, a partir de su cristología, sostiene con tanto ahinco la espiritualidad e interioridad de la Iglesia, y por qué valora tan poco el signo sacramental como un instrumento a través del cual le llega la gracia al hombre. Cuando Lutero niega la causalidad sacramental y presenta los sacramentos como signos motivantes de la fe, está siendo consecuente con toda su concepción eclesiológica y soteriológica, que se ordena a motivar en la intimidad invisible del hombre la aceptación del don invisible de Dios. Lutero construyó una antropología a partir de la fe, para cuyo servicio y desarrollo consideraba instituidos los sacramentos; pero, como no fue capaz de edificar una eclesiología visible, como no apreció nunca la comunidad visible de las personas que se saben fundamentadas a la par en la unidad de lo interior y también de lo exterior, en la que sus miembros sienten el vínculo de la doble unión interna y externa, y como prescindió de los signos externos que socorren a quien peca y le estimulan para que guarde la fidelidad a la gracia, dejó al hombre sin las necesarias ayudas y recursos externos. El hombre luterano, como consecuencia de haber aceptado la justificación sin la cooperación de las obras, y por ello la recepción interna de la gracia sin la mediación causal de los sacramentos, ha de saberse ciegamente puesto en las manos gratuitas de Dios. Y a pesar de lo religiosa que parece esta afirmación, corre el riesgo de ser una llamada al ateísmo, porque el hombre se siente abandonado a sus propias fuerzas, a la debilidad de su naturaleza pecadora, cuando, en los

momentos en que le domina el cansino tedio del vivir o le turba la oscuridad en las situaciones difíciles de la existencia, no halla la posibilidad de una fraternal ayuda que provenga de la mediación de la comunidad de los creyentes, y no tiene tampoco el estímulo externo de los signos de la Pascua, que son los sacramentos. En este momento de tentación grave, el hombre luterano se halla sólo con su pecado y se ve abocado al abatimiento ante lo divino, que puede terminar en el abandono de Dios, pues no encuentra en su entorno un resorte sobrenatural con signos humanos que le estimule a la reacción.

La institución de los sacramentos

Lutero hizo suya, en la materialidad de su expresión, una sentencia escolástica en la que se afirma que la Iglesia no puede instituir sacramentos ⁸.

A quien conoce el lenguaje teológico sacramental, esta manera de hablar de Lutero no le suena a algo nuevo. Bastantes siglos antes que el Reformador, Santo Tomás de Aquino ya había formulado esta misma doctrina y, sin duda, con mayor garra teológica que Lutero. El Santo afirmaba que sólo Dios puede instituir los sacramentos, porque solamente de El depende el efecto salvífico causado por los mismos. Pues, en cuanto son instrumentos a través de los cuales se confiere la gracia, tan sólo pueden ser instituidos por Jesucristo, que es el único con capacidad para vincularles el efecto santificante que otorgan. A continuación, y tras resolver otras dificultades, Santo Tomás negaba que los Apóstoles o sus sucesores pudiesen instituir sacramentos, ya que en su ministerio son vicarios de Dios en el régimen de la Iglesia, que en su naturaleza sobrenatural está constituida por la fe y por los sacramentos de la fe. Y así como a los Apóstoles no les es lícito constituir una Iglesia distinta, ni predicar otra fe que la predicada por Jesucristo, tampoco les es lícito instituir otros sacramentos, ya que por los sacramentos, que nacieron del costado abierto de Cristo pendiente en la cruz, se edifica la Iglesia de Cristo ⁹.

En sí, la proposición de Lutero que sustrae a la Iglesia la capacidad para instituir sacramentos, no supone una novedosa aportación al cuerpo doctrinal de la sacramentología, que en el siglo XVI era ya un patrimonio tradicional de la teología. Por ello, no valdría la pena recordarla, si no fuera porque a partir de la aplicación que hace de la misma, se puede llegar a comprender directamente cómo entendía la

⁸ LUTERO, M., *De captivitate babilonica*, en *WA* 6, 561, 19-20.

⁹ *Suma Teológica*, III, q. 64, a. 2, ad c. y ad 3m.

institución de los sacramentos, e indirectamente por qué negaba los sacramentos que negaba.

Lutero, al preguntarse qué significa instituir un sacramento por parte de Jesucristo, afirma que instituir es lo mismo que determinar de manera concreta el signo sacramental, es decir, precisar de modo inmediato y particular lo que hoy día llamaríamos la materia y la forma del sacramento. Y sin esta concreta determinación por parte de Jesucristo no hay institución y, por lo tanto, no hay sacramento. Al hecho de tener que encontrar en el texto del Nuevo Testamento la referencia a la inmediata institución divina le dio una vigencia tan concluyente que, a partir de la misma, negaba la existencia de determinados sacramentos, por considerar que Jesucristo no los había instituido al no haber designado el signo de los mismos, y reducía el número de los sacramentos a tres, al bautismo, a la eucaristía y, en un primer momento, a la penitencia, aunque precisaba que si el lenguaje teológico ha de adaptarse al bíblico, deberá hablar de un sacramento único y de tres signos sacramentales ¹⁰.

A partir de aquí se puede comprender por qué cuando niega que el orden es sacramento, argumenta con la siguiente contundencia verbal: Este sacramento lo desconoce la Iglesia de Cristo y es una invención de la Iglesia del Papa; no sólo porque no ha recibido promesa alguna de la gracia, sino porque en todo el Nuevo Testamento no se hace mención del mismo. Es ridículo afirmar como sacramento de Dios aquello que no puede demostrarse haya sido instituido por Dios ¹¹. Para Lutero, no puede afirmarse que el orden sea un sacramento porque los ritos de la unción con crisma y la entrega de los instrumentos, fundamentales en aquel tiempo para ordenar, no se encuentran en el Nuevo Testamento ¹². El argumento de Lutero, aunque falso en su planteamiento, es claro en su estructura lógica, pues, si se admite que para la institución divina de un sacramento es requisito indispensable la determinación concreta del signo por parte de Jesucristo, Lutero negaba que el orden fuese sacramento porque los signos mediante los cuales lo confería la Iglesia no constan en el Nuevo Testamento, y la Iglesia no tiene capacidad para instituirlos. A partir de aquí se comprende que para Lutero el signo sacramental tiene que haber sido determinado inmediatamente por Cristo en la concreción ritual de su materia y de su forma.

Cuando Lutero se expresa en estos términos se está presentando en sus premisas, aunque no en su consecuencia, como un perfecto escolástico, ya que su manera de pensar en cuanto a la determina-

¹⁰ LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, en *WA* 6, 501, 33-38.

¹¹ *Ibid.*, en *WA* 6, 560, 20-24.

¹² LUTERO, M., *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, en *WA* 38, 228, 29-31.

ción del signo sacramental no dista nada de la sostenida por la mayoría de los teólogos medievales. Y para comprobarlo, bueno será recordar lo dicho por Santo Tomás, prototipo entre los teólogos de la escolástica. Cuando en la lectura del Nuevo Testamento advierte Santo Tomás que los Apóstoles administraron el bautismo en el nombre del Señor o en el de Jesús, pero nunca en el de la Trinidad, como aparece determinado en el texto de Mateo, al que considera el texto institucional del bautismo por parte de Jesucristo, llega a la conclusión de que hay una inadecuada discrepancia entre el mandato institucional de Jesucristo y el proceder de los Apóstoles. Ante tal disparidad, se pregunta si es lícito conferir el bautismo con palabras que no sean las que aparecen explícitamente determinadas en el Evangelio, aunque sean similares, y después de justificar que los Apóstoles no administraron el bautismo según la profesión de fe trinitaria basados en un privilegio divino y para afianzar el nombre del Señor, que resultaba odioso a los judíos¹³, niega rotundamente que las palabras institucionales puedan ser alteradas. Las razones en las que Santo Tomás apoya su determinación se pueden recoger en las siguientes proposiciones: 1) todo sacramento es eficaz a partir de la institución divina; 2) si en la administración de un sacramento no se observa todo cuanto fue determinado por Jesucristo en la institución del mismo, la acción realizada carece de eficacia y, por lo tanto, no confiere la gracia; 3) tan sólo por especial y extraordinario privilegio divino concedido por Jesucristo, que no ligó su poder infinito a sus criaturas, los sacramentos, puede la Iglesia alterar el signo sacramental; y 4) en la administración de un sacramento no es lícito emplear una forma distinta a la determinada por Jesucristo, aunque sus términos sinónimos expresen el mismo sentido conceptual de aquélla¹⁴. Salta a la vista que para Santo Tomás la institución de los sacramentos fue un acto en el que de manera explícita Jesucristo determinó la materia y la forma de cada uno de los sacramentos, y por ello concluye que, a partir de la institución divina, el efecto causal de la gracia queda vinculado a la estructura material del signo sacramental determinado en concreto en el momento de la institución.

Dos razones se pueden aducir para justificar esta manera de pensar que tuvo Santo Tomás. Primera, que seguía la opinión de aquellos teólogos escolásticos que sostenían la institución inmediatamente concreta por Jesucristo de cada uno de los signos sacramentales; segunda, la aplicación que del hilemorfismo hizo Santo Tomás en la materia sacramental. Si en la reflexión sacramental se parte del prin-

¹³ La misma razón se halla ya en la Glosa del Pseudo Poitiers. Cf. LANDGRAF, A.M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1, p.167.

¹⁴ *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 6 y a. 7.

cipio aristotélico según el cual la forma da el ser a la cosa, resulta lógico concluir que ha de ser Jesucristo quien determine la forma de cada sacramento, y todavía resulta más lógico negar que nadie, salva la explícita y manifiesta voluntad divina, pueda alterarla. El hilemorfismo, como ya hemos visto, jugó un papel primordial en la teología sacramental de Santo Tomás, y Lutero, de manera inconsciente y sin pretenderlo, lo hizo suyo en sus consecuencias, al formular la institución inmediata por Jesucristo de los signos sacramentales.

Cuando Lutero sostiene que los signos sacramentales han de haber sido determinados en concreto por Jesucristo, entronca con la más genuina corriente del pensamiento medieval. Su diferencia con respecto a los escolásticos consiste en la radicalidad de sus consecuencias al aplicar el principio enunciado, ya que en aquellos casos en los que advierte desde la Sagrada Escritura que no se puede sostener el principio enunciado por la escolástica por no hallar en sus páginas la especificación del rito, niega que se trate de un auténtico sacramento. De ahí que para Lutero tan sólo es sacramento aquel signo que ha sido explícitamente determinado por la voluntad institucional de Jesucristo. A otras consecuencias muy distintas hubiese llegado Lutero en su teología sacramental de haber tenido presente la doctrina profesada y el comportamiento pastoral seguido por los Santos Padres.

La comprensión de los sacramentos

Para resumir del modo más claro posible qué entiende Lutero por sacramento, nos adaptaremos a su mismo proceder y comenzaremos recogiendo de su pensamiento la visión negativa que proyectó sobre ellos. En su libro *De captivitate babilonica* arremetió contra la fórmula escolástica que venía definiendo a los sacramentos como signos eficaces de la gracia, y, sin reparar en el extremismo de su formulación, llegó a tildarla de impía y de opuesta a la fe cristiana en su intento de definir la naturaleza de los sacramentos. Al adoptar esta drástica actitud contra la definición escolástica del sacramento, lo que de veras estaba negando es la eficacia causal del mismo, bien sea que se interpretara en el sentido instrumental, como lo hizo Santo Tomás de Aquino, o en el sentido moral, como lo propusieron Duns Escoto o Durando de Santo Porciano¹⁵, éstos últimos al hacer

¹⁵ Muy digno de ser tenido en cuenta es el pensamiento de Durando de San Porciano, dominico disidente del tomismo. Sobre su teología sacramental puede verse ARNAU-GARCÍA, R., «La aportación de Durando de San Porciano, O. P., a la teología del sacramento del orden», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991), p.89-114; en especial sobre la causalidad, p.92-103.

depender la gracia del pacto divino que subsiste de forma implícita en toda acción sacramental¹⁶. Lutero rechazaba de modo absoluto que la gracia dependa de una determinada acción realizada por un hombre, bien sea instrumentalmente, al estilo de Santo Tomás, o moralmente, como Escoto y Durando. En cualquier caso, lo que Lutero niega con todas sus fuerzas es la mediación de un signo ejercido por un hombre al servicio de la gracia santificante que ha de recibir otro hombre. A lo que se opone decididamente Lutero es a aceptar que los sacramentos, desde su razón de ser signos sensibles, sean signos eficaces de la gracia¹⁷. Esta es negativamente la comprensión luterana del sacramento.

Tras esta primera apreciación, Lutero especifica qué entiende por sacramento; según su modo de pensar, tan sólo han de ser reconocidos como sacramentos aquellos signos a los que por institución divina va anejo siempre el perdón de los pecados. Todos los demás ritos o signos, a los que Jesucristo no ha vinculado el perdón de los pecados, son meras promesas, pero jamás sacramentos. Desde lo cual concluye que en la Iglesia de Dios solamente hay dos sacramentos, el bautismo y la eucaristía, porque tan sólo de ellos dos se encuentra en el Nuevo Testamento la institución divina del signo y la vinculación al mismo del perdón del pecado¹⁸. La misma materialidad de la redacción de las palabras de Lutero ha colocado al lector sobre la pista de un aspecto que ha de ser considerado fundamental en toda reflexión sacramental, y, por lo tanto, también en la de Lutero. Se trata de saber si la naturaleza del sacramento consiste exclusivamente en ser medio para el perdón del pecado.

Hasta aquí hemos visto cómo Lutero consideraba el sacramento en función divina del perdón del pecado. El signo que no perdona los pecados, viene a decir Lutero, no puede ser sacramento. Ahora bien, fundamentar la consideración de los sacramentos en el perdón del pecado, bien sea que se trate del pecado original o de cualquier otro actual, no fue un planteamiento nuevo aportado por Lutero. Como ya se ha podido comprobar a lo largo de toda la reflexión escolástica sobre los sacramentos durante los siglos XII y XIII, la finalidad específica otorgada por los autores medievales a los sacramentos no fue otra que el perdón del pecado. Subsanan el efecto del pecado original o del actual, y, por lo tanto, ser un auxilio contra el pecado

¹⁶ LUTERO, M., *De captivitate babilonica*, en *WA* 6, 531, 31-37.

¹⁷ *Ibid.*, en *WA*, 6, 550, 25-27.

¹⁸ *Ibid.*, en *WA* 6, 572, 10-15: «Proprie tamen ea sacramenta vocari visum est, quae annexis signis promissa sunt. Caetera, quia signis alligata non sunt, nuda promissa sunt. Quo fit ut, si rigide loqui volumus, tantum duo sunt in Ecclesia Dei sacramenta, baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus».

y un remedio para la naturaleza doliente tras la caída del primer pecado fue la finalidad reconocida en los sacramentos por los teólogos escolásticos en general. A título de mera referencia ejemplar, vale la pena recordar que Pedro Lombardo en la introducción a su sacramentología recurría al comportamiento del buen samaritano, que aplicó sus sacramentos para remediar al hombre asaltado y herido, y concluía el Maestro de las Sentencias proponiendo que de la misma manera Dios había instituido el remedio de los sacramentos contra las heridas del pecado original y del actual¹⁹. De la teología sacramental desarrollada por la escolástica se ha de decir que estuvo siempre motivada por el tema de la restauración, es decir, por la consideración de la realidad del hombre afectado por el pecado y necesitado de remedio. De ahí el sentido sanante o medicinal, un tanto pesimista, que los escolásticos otorgaron a su teología sacramental y que Lutero llevó a las últimas consecuencias²⁰.

Como quiera que Lutero sostiene esta misma tesis, se ha de decir con justicia que se comporta como un acérrimo conservador, de tal forma que si en este punto no hubiese seguido tan de cerca a los escolásticos y hubiese tomado en consideración determinados aspectos que siglos antes habían aportado los Santos Padres, como por ejemplo la dimensión eclesial de los sacramentos propuesta por San Agustín, las afirmaciones luteranas sobre los sacramentos habrían discurrido por cauces muy distintos, su pensamiento hubiese sido más provechoso para la posteridad y hoy tendríamos que valorarlo como más moderno. Pero no fue así.

Lutero afirma una y otra vez con insistencia reiterativa que Cristo vinculó al signo sacramental la promesa del perdón del pecado, de tal forma que en cuantas ocasiones habla del sacramento siempre identifica su efecto de manera exclusiva con el perdón del pecado. Esta forma de hablar pone de manifiesto el pesimismo antropológico que domina todo su pensamiento, hasta no permitirle advertir que los sacramentos no se agotan en el efecto sanante del perdón del pecado, e incapacitarle para comprender el efecto cristológico-eclesial de determinados signos sacramentales, que, al margen del inmediato perdón del pecado, capacitan a quienes los reciben para ejercer acciones muy peculiares en la Iglesia. Sirva de ejemplo el aspecto consecratorio del bautismo como sacramento de incorporación a la Iglesia y toda la realidad del sacramento del orden, cuyo fin inmediato en

¹⁹ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 1, 1: «Samaritanus enim vulnerato approprians curationi eius sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera, sacramentorum remedia Deus instituit» (PL 192, col. 839).

²⁰ CLOES, H., «La systématisation théologique pendant la première moitié du XIII^e siècle», en *ETHL* 34 (1958), p.283-284.

quien lo recibe no es el perdón del pecado, sino el servicio ministerial a la comunidad. Si Lutero en su exposición de los sacramentos hubiese seguido globalmente a San Agustín, en vez de seguirlo sólo en parte, habría advertido que los sacramentos, además del efecto sanante, tienen otra dimensión eclesial, y no los habría reducido al mero perdón del pecado. Pero éste es el planteamiento eclesiológico de la sacramentalidad, y en eclesiología Lutero nunca fue agustiniano.

Los sacramentos signos de la fe

Uno de los puntos fundamentales para comprender el pensamiento sacramental de Lutero es el que propone los sacramentos como medios exclusivos para alimentar la fe. Con formulación radical que no deja lugar para la duda, sustenta esta opinión en el tratado *De captivitate babilonica*, cuando afirma que todos los sacramentos han sido instituidos para alimentar la fe²¹. Esta propuesta luterana no es más que una deducción de su doctrina fundamental de la justificación por la sola fe, que deja de lado la cooperación de las obras. Ahora bien, la doctrina de la justificación por la sola fe, siendo como fue un punto fundamental en el pensamiento de Lutero, no resultaba una doctrina nueva para los teólogos del siglo XVI. Jedin puntualiza con fino tacto de historiador que Duns Escoto ya había trabajado muy estrechamente la justificación con la fe y que, dentro de la escuela dominicana, el inglés y nominalista Roberto Holkot fue quizá el primero en desvincular la justificación de la causalidad sacramental, haciéndola depender en exclusiva del acto de fe²². Lutero, que no fue un auténtico innovador, sino que asumió los graves problemas que le llegaban planteados desde el siglo XIV, y que los apoyó sobre sus hombros con la fuerza de un Atlante para levantarlos en alto y ofrecerlos al mundo como renovadora concepción de la vida cristiana, tuvo el coraje de reformular las cuestiones antiguas con un ímpetu vigoroso, y, en este caso concreto, propuso de modo tajante que la finalidad de los sacramentos no es otra que alimentar la fe.

Cuando Lutero afirma de los sacramentos que han sido instituidos para alimentar a la fe, sostiene dos aspectos sacramentales distinguibles entre sí. En el primero de ellos propone que el hombre ha de aceptar y asumir desde la fe el signo sacramental instituido por Jesucristo, con lo cual el sacramento se convierte en ocasión para

²¹ LUTERO, M., *De captivitate babilonica*, en WA 6, 529, 36: «Omnia sacramenta ad fiden alendam sunt instituta».

²² JEDIN, H., *Historia del concilio de Trento*, 2 (Pamplona 1972), p.192.

profesar la fe. Esta primera proposición luterana es cierta y nada se le ha de oponer, ya que la existencia y la naturaleza de los signos sacramentales, en cuanto signos sobrenaturalmente salvíficos, tan sólo son reconocibles mediante un acto de fe en la palabra de Jesucristo que los propone. Sin embargo, como el pensamiento sacramental de Lutero no se quedó en esta conclusión, sino que fue más adelante, su modo de proponer la relación entre la fe y los sacramentos acabó resultando incorrecto para el sentir de la Iglesia, que lo rechazó. En este segundo aspecto, Lutero enseña que la fe es el nexo de unión entre el signo sacramental, en términos técnicos, el *sacramentum tantum*, y el efecto mismo del sacramento, que es la gracia, es decir, la *res sacramenti*. La concepción luterana sobre los sacramentos viene a decir que tan sólo en la medida en que el hombre cree que Dios le otorga su misericordia por la fe que profesa ante el sacramento, éste le resulta verdaderamente eficaz. Al exponer esta idea en el *De captivitate babilonica* hace una advertencia para que nadie confunda lo que es el sacramento, es decir, el signo, y lo que es el *opus*, el efecto obrado por el sacramento, que es la gracia. El sacramento, que equivale al signo sacramental, dice Lutero en esta ocasión, es una institución divina que le llega al hombre mediante el ministerio del sacerdote y requiere un acto de fe en quien lo recibe, y el efecto de esta aceptación del sacramento por la fe eleva al hombre hacia Dios, con la esperanza de que le ha escuchado y le ha concedido el perdón de su pecado²³. Estamos ante un caso clarísimo en el que Lutero vincula el efecto del sacramento a la fe fiducial, es decir, a la confianza promovida por el signo de que Dios ha escuchado al hombre como pecador y le ha salvado de su pecado.

Esta propuesta de Lutero podría ser hipotéticamente aceptable, si con ella se hiciese referencia a la necesaria disposición de fe que ha de darse en el sujeto para la perfecta recepción del efecto sacramental. En este supuesto, nada habría que oponer y se tendría que aceptar la formulación como una norma a seguir de manera constante en toda la pastoral de la administración de los sacramentos. Pero éste, como ya hemos dicho, no es el caso. El planteamiento de Lutero es mucho más radical y vincula en exclusiva el efecto del sacramento a la fe del creyente, y desde este planteamiento niega que el signo sacramental cause la gracia en virtud de lo obrado, es decir *ex opere operato*. En el *De captivitate babilonica*, al colocar al mismo nivel los signos legales de la Antigua Ley y los signos sacramentales del

²³ LUTERO, M., *De captivitate babilonica*, en *WA* 6, 526, 13-17: «Non ergo sunt confundenda illa duo... sacramentum et opus... quia alterum venit a Deo ad nos per ministerium sacerdotis et exigit fidem, alterum procedit a fide nostra ad Deum per sacerdotem et exigit exauditionem. Illud descendit, hoc ascendit».

Nuevo Testamento, sostiene de ambos que son iguales en cuanto al efecto salvífico, pues sobre los dos gravita una promesa de gracia, que para que se cumpla y llegue a ser eficaz exige de modo necesario en quien los ha de recibir la fe que salva, ya que el efecto salvador de la gracia no se puede conseguir a través de ninguna otra acción que no sea el acto de fe. Por ello, concluye afirmando que los sacramentos tan sólo son medios para la justificación en cuanto motivan la fe que justifica, de modo que toda la eficacia de los sacramentos depende exclusivamente de la fe, y no de cualquier otra capacidad inherente en los sacramentos. Quien cree en la promesa, dice Lutero, la promesa se cumple en él, aunque no haga nada más. De ahí, concluye, se desprende la validez del aforismo que apoyándose en San Agustín vincula la justificación, no al sacramento, sino a la fe en el sacramento²⁴. En concomitancia con esta doctrina, al reflexionar sobre el efecto del sacramento del bautismo, afirma Lutero que lo primero que hay que tener en cuenta es la promesa divina de salvación hecha al signo de la ablución, frente a la cual hay que creer, y en la medida en que se cree en ella se debe estar cierto de haber conseguido la salvación por la recepción del bautismo²⁵.

Años más tarde, concretamente en un sermón predicado el 25 de mayo de 1528, al volver sobre este tema, afirmaba con toda contundencia que las obras externas en los sacramentos no hacen nada para la salvación, la cual depende exclusivamente de la fe. Y aplicando este principio general al bautismo, repetía que la fe no se apoya en el agua, sino en la palabra de Cristo que ha mandado el bautismo²⁶.

Al tiempo que ha planteado la justificación por la sola fe y, según sus formulaciones literales, ha sustraído de la causalidad sacramental el efecto santificante, ha ido describiendo lo que entiende y lo que no entiende por sacramento. Pero hay que tener presente que con estas notas sobre la naturaleza del sacramento no se ha dicho todo lo que Lutero piensa; es preciso dar un paso adelante para discernir sobre lo que negó y afirmó en cuestiones tan importantes como son la causalidad y el carácter sacramental. Tan sólo el análisis directo de los textos de Lutero habrá de permitir plantear nítidamente estas cuestiones sacramentales.

²⁴ LUTERO, M., *De captivitate babilonica*, en WA 6, 533, 8-13: «Nostra et patrum signa seu sacramenta habent annexum verbum promissionis, quod fiden exigit et nullo opere alio impleri potest. Ideo, sunt signa seu sacramenta iustificationis, quia sunt sacramenta iustificantis fidei, et non operis, unde et tota eorum efficacitas est ipsa fides, non operatio. Qui enim eis credit, is implet ea, etiam si nihil operetur. Inde proverbium illud "Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat"».

²⁵ *Ibid.*, en WA 6, 527, 33-38.

²⁶ LUTERO, M., *Die erste Reihe des Katechismuspredigten*, en WA 30/1, 19, 28-34.

Negación de dos proposiciones sacramentales

En la teología sacramental de la Iglesia católica hay dos proposiciones que sobrepasan el mero enunciado teológico y ocupan el lugar propio de los artículos de fe. Se trata de la doctrina que enseña de los sacramentos que causan la gracia *ex opere operato* y que algunos de ellos imprimen carácter. Estas dos formulaciones, *ex opere operato* e impresión del carácter, fueron calificadas por Lutero de diabólicas. Veamos en qué razonamiento apoyaba su tan blasfemo juicio.

Como ya hemos visto al inicio de este capítulo, Lutero rechazaba toda vinculación posible entre el sacramento como causa y la gracia como su efecto. La formulación teológica que presenta al sacramento como el signo eficaz de la gracia, fue siempre reprobada por Lutero, fuese cual fuese el modo de presentarla, tanto el tomista como el escotista o durandista.

Una mención muy especial merece la referencia luterana al carácter sacramental. En tonos verdaderamente acres y en algunos momentos hasta irreverentes, se opuso Lutero a la doctrina del carácter sacramental enseñada por la Iglesia Católica. La literalidad de algunas de sus palabras bastará para confirmarlo. En el *De captivitate babilonica*, después de decir del carácter que se trata de algo irrisorio, concede en tono irónico que lo imprime el Papa ignorándolo Cristo²⁷. En el *De instituendis ministris Ecclesiae* lo rechaza reiterando la misma suposición de que se trata de una invención papal²⁸. Textos como éstos hicieron decir al controversista católico Juan Eck que Lutero se reía del carácter indeleble²⁹.

Partiendo de los textos referidos, es lícito concluir que Lutero fustigó hasta despiadadamente tanto la doctrina sobre el efecto *ex opere operato* de los sacramentos como la del carácter indeleble. Sin embargo, quien se quede en esta tajante afirmación habrá dicho parte de verdad, pero no habrá resuelto ni mucho menos la compleja problemática que ofrecen las diversas proposiciones de Lutero sobre estos temas sacramentales. Con el fin de clarificar su pensamiento vamos a abrir una doble pregunta en forma de diálogo y, atendiendo al conjunto de sus planteamientos, intentaremos precisar si aceptaba de alguna manera tanto el *ex opere operato* como el carácter indeleble.

²⁷ LUTERO, M., *De captivitate babilonica*, en WA 6, 567, 19: «Concedo ut caracterem hunc Papa imprimat ignorante Cristo».

²⁸ ID., *De instituendis ministris Ecclesiae*, en WA 12, 172, 12-15.

²⁹ BIGELMAIR, A. y ZOEPPEL, F., *Nikolaus Ellenborg Briefwechsel*, en CC 19-21, 409, 14.

¿Admitió Lutero el *ex opere operato* y el carácter indeleble?

Antes de contestar a esta pregunta tenemos que reafirmar que Lutero jamás hizo suya la materialidad de la formulación escolástica que habla del efecto *ex opere operato* ni tampoco la que se refiere al carácter sacramental. Quien busque entre sus escritos algún texto con el que fundamentar una posible admisión de tales locuciones no lo va a hallar, por la sencilla razón de que no existe. Lutero, repetimos, jamás aceptó tal terminología sobre el *ex opere operato* y sobre el carácter y se opuso siempre radicalmente a ella. Esto en cuanto a los términos; pero ¿qué decir en cuanto a los conceptos? Esta es otra cuestión, y tan fundamental que bien vale la pena estudiarla con máxima atención, aunque sea poco el espacio que podamos dedicarle ³⁰.

Para iniciar el tema, hay que advertir con respecto al *ex opere operato* que Lutero empleó determinadas formulaciones que si materialmente no coinciden con las de los teólogos escolásticos, conceptualmente ofrecen un grado de afinidad con aquellas. Pero antes de entrar en el análisis del pensamiento luterano, hemos de advertir que al estudiar este tema en los escritos de Lutero se ha de seguir la cronología con fidelidad absoluta, pues tan sólo precisando lo que dice en cada momento se puede advertir la evolución de sus conceptos y abarcar la totalidad de su pensamiento. Contra lo que tan apasionadamente había sostenido en los primeros años de la Reforma, cuando en el *De captivitate babilonica* negaba la eficacia del signo sacramental, en el precioso sermón que predicó el día de Pascua de 1529 en la parroquia de Wittenberg sobre Jn 20,19-23, dirigiéndose a los oyentes, les propone que con respecto a la acción sacramental obrada por el Espíritu Santo a través del ministro han de tener certeza de su eficacia ³¹. Que el sacramento es un signo a través del cual el Espíritu Santo confiere la gracia, ha sido propuesto y admitido por Lutero en esta ocasión con tal contundencia que no deja lugar a la duda. Estamos pues ante una aceptación de la causalidad sacramental, causalidad que habremos de explicar a partir de las mismas categorías luteranas. Porque Lutero, como buen nominalista, no aceptaba la relación necesaria entre la causa y el efecto y, como teólogo de la sólo fe, no aceptaba la mediación de una criatura en favor de la gracia; sin embargo, afirmaba con total convicción que el Espíritu Santo actúa de manera infalible a través de los signos sacramentales. Proposición ésta nada despreciable desde el momento en que pone de

³⁰ En esta ocasión vamos a resumir cuanto en otro lugar hemos estudiado con mayor detenimiento. Cf. ARNAU-GARCÍA, R., *El ministro legado de Cristo, según Lutero*, p.49-73.

³¹ Literalmente escribe: «Wir gewis sein mügen, der heilige Geist hab uns das Evangelium verkündiget, uns getaufft und absolvirt», en *WA* 28, 470, 39.

manifiesto el aspecto pneumatológico de la sacramentalidad a la hora de fundamentar la causalidad sacramental.

En la misma línea de pensamiento, en otro sermón predicado en 1536, hablaba de la potestad divina de la Iglesia, a la que considera un medio instrumental para conferir la gracia. En esta ocasión enseñó que cuando un párroco bautiza o absuelve, no en nombre propio, sino en cuanto ministro enviado para anunciar la palabra de Dios, sus acciones son fruto de una potestad divina, de una virtud que proviene de Dios y que no es humana; por ello, cuando un hombre predica porque Dios le ha enviado, hay que creerle para ser salvos³². La eficacia de los sacramentos es afirmada por Lutero en este caso como un efecto de la presencia de Dios en la acción sacramental. Para acabar de exponer el pensamiento de Lutero sobre la eficacia de los sacramentos, habrá que recordar las palabras que pronunció en un sermón de 1540 y que dicen: «Desde el mandato tenemos la potestad para que sepamos que cuando remitimos y absolvemos los pecados no lo hacemos nosotros, sino que, por haber sido enviados por Dios, lo hace El mismo. Por lo tanto, debemos escuchar al párroco, no como a un hombre, sino como a Dios»³³.

Algo similar hay que decir acerca del comportamiento de Lutero frente al carácter sacramental. A Lutero le irritaba y le hacía reaccionar de manera impetuosa la afirmación que sostiene de cualquier cristiano que puede recibir mediante algunos sacramentos el carácter, como un sello espiritual superior al recibido en el bautismo. Así, cuantas veces Lutero reacciona, por ejemplo, oponiéndose al carácter recibido en el sacramento del orden lo hace, según su opinión, por defender al sacramento del bautismo. Hay que admitir que Lutero tenía una concepción minimalista del carácter, de ahí que reaccionase con tanta ironía. En una ocasión, dirigiéndose hipotéticamente a un sacerdote católico que fundamenta sus acciones sacerdotales en el carácter que ha recibido, le decía con toda acritud: Tu ordenación y la consagración que haces no son más que blasfemias y experimentos contra Dios, y ni eres cura ni el pan es en tu misa el cuerpo de Cristo³⁴. A pesar de estas palabras tan subidas de tono, en el mismo libro en que las escribió formulaba otras en las que, refiriéndose directamente a los sacramentos, reconoce que la acción sacramental lo es porque se apoya en el mandato de Jesucristo, y no en la

³² LUTERO, M., *Predigten 1536, Nr. 11*, en *WA* 41, 543, 24-544, 11.

³³ *Id.*, *Predigten 1540, Nr. 26*, en *WA* 49, 140, 36-38: «Aus dem befehl haben wir auch potestatem, ut remittentes peccata et absolventes sciamus, quod nos non, sed a Deo missi, ipse met faciat. Ideo non debemus pfarherr audire ut hominem, sed ut deum».

³⁴ *Id.*, *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, en *WA* 38, 200, 17-19.

persona que administra el sacramento. Y al llegar a este punto redacta unas palabras que evocan otras de San Agustín, y dice que si el diablo o uno de los suyos administrase el bautismo según lo instituido por Cristo conferiría un verdadero sacramento, porque es Cristo quien bautiza y quien, en el caso de la eucaristía, da su cuerpo y su sangre ³⁵.

Repitiendo lo ya dicho, hemos de reafirmar que Lutero negó con insistencia que los sacramentos imprimen carácter, y hemos de precisar que el fuerte de esta afirmación correspondió al año 1520, porque a partir de cierta época comenzará a admitir como válidos ciertos comportamientos y a proponer determinadas normas pastorales en la Iglesia de la Reforma, normas que resultan del todo incomprensibles si con anterioridad no se ha admitido que en el sujeto pervive de manera estable un determinado efecto otorgado por algún sacramento. El reconocimiento de la pervivencia del sacerdocio ministerial entre los herejes y cismáticos, la oposición a la reordenación de los ministros y la aceptación de la ordenación absoluta son comportamientos sacramentales que no se explican sin admitir la pervivencia objetiva del efecto del sacramento recibido. Veamos la posición de Lutero ante cada una de estas situaciones.

En más de una ocasión propuso que el ministerio sacerdotal instituido por Jesucristo permanece incluso entre los herejes y los papistas. Así lo ratifican estas palabras suyas: «Es verdad que el ministerio y la palabra permanecen incluso entre los no creyentes y los impíos, como ocurre entre los herejes y en el papado» ³⁶. Y para ratificar que ésta es la manera de pensar propia de Lutero, bastará con aducir estas otras palabras suyas: «El es párroco y Cristo ha mantenido en el papado, a pesar de su abominación, el querido ministerio parroquial» ³⁷. Si se tienen en cuenta los denuestos que Lutero propiciaba de manera habitual contra el catolicismo, y que a pesar de ello reconocía que en él pervive el ministerio, y si admite la pervivencia del poder ministerial más allá del comportamiento ético del sujeto, ha de ser, y no puede afirmarse de otra manera, porque daba por cierto que el efecto del ministerio recibido pervive objetivamente en el sujeto al margen de su proceder moral. Es decir, porque el ministerio recibido ha impreso en el alma la capacidad idónea para realizar objetivamente en la Iglesia determinadas acciones al margen de la disposición subjetiva. Es cierto que en toda esta reflexión luterana no ha aparecido el término carácter, pero el contenido

³⁵ LUTERO, M., *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, en *WA* 38, 242, 21-30.

³⁶ *Id.*, Sermón predicado el 30 de marzo de 1529 sobre Jn 20, 19-23, en *WA* 28, 467, 3-4.

³⁷ *Id.*, *Von der Winkelmesse und Pfaffen Weihe*, en *WA* 38, 243,20-29.

de su pensamiento ha estado configurado por la doctrina sobre el carácter.

A la misma conclusión conduce este otro planteamiento de Lutero. A pesar de haber defendido con ahinco teórico en la primera época de la Reforma la posibilidad de que el ministro fuese depuesto y pasase al estado laical, de hecho nunca puso en práctica esta disposición y cuando los hechos parecían aconsejarla no permitió que se ejecutase. Y junto a este proceder está este otro: jamás admitió la reordenación y defendió de manera constante que quien había sido ordenado lo había sido para siempre, con tal de que se le hubiese conferido la ordenación en el nombre de Cristo y de la Iglesia católica³⁸.

Si los textos de Lutero hasta aquí aducidos son ya de por sí claros para reconocer su pensamiento, aportan mayor claridad aquellos otros en los que propuso y reconoció el valor de la ordenación absoluta. Las primeras formulaciones sobre la ordenación ministerial, provenientes del año 1520, enseñaban que cada comunidad tenía que llamar e instituir en el ministerio a quien hubiese de ejercerlo al frente de ella. Los escritos luteranos de aquella época establecen una íntima conexión entre el llamamiento de la Iglesia particular y el ministro local, aunque de hecho, si es que se dio alguna ordenación así, la misma comunidad acabó no aceptando al ministro, y por consejo del mismo Lutero el párroco se sometió al rito de la imposición de las manos. Más tarde, cuando a partir de 1535 Lutero se decidió a ordenar de manera solemne a los nuevos ministros de la Reforma, su planteamiento teórico y su comportamiento práctico cambiaron por completo, pues ya no fue cada comunidad la que ordenaba a sus ministros, sino que todos los ministros eran ordenados en Wittenberg con la expresa intención de que el ordenado predicase el Evangelio y administrase los sacramentos allá donde hiciese falta y fuese requerido por su vocación³⁹. Había quedado ya muy lejos aquella idea inicial de la Reforma, según la cual el llamado para el ministerio sólo podía ejercerlo al frente de la comunidad que le había llamado y le había ordenado para su servicio ministerial. Con la ordenación absoluta, conferida en Wittenberg y ejercida en cualquier parte del mundo, Lutero estaba admitiendo un efecto constitutivo y permanente en el ministro ordenado para el servicio de toda la Iglesia desligándolo, por tanto, de la comunidad que le había ordenado. A

³⁸ Véase el sermón del 21 de mayo de 1531 en *WA* 34/1, 432, 1-9.

³⁹ Testimonial de ordenación en favor de Joachim Bogan, suscrita por Lutero en Wittenberg el 11 de junio de 1536: «eique precepimus iuxta mandatum Christi, ut evangelium pure et fideliter doceat et sacramenta administret, quemadmodum vocatio postulat», en *WA* BR XI, 451, 11-452, 15.

esta nueva capacidad universal del cristiano ordenado, efecto de la ordenación, Lutero jamás la llamó carácter, pero hay que reconocer que con su manera de pensar y de obrar estaba admitiendo un efecto sacramental permanente, que en lo fundamental coincide con aquello que la teología católica denomina carácter sacramental impreso por el sacramento del orden. A tenor de lo visto, hay que concluir que Lutero jamás aceptó el término carácter, pero que no puede decirse lo mismo del concepto.

Si esto es así, y de ello nadie puede dudar cuando ha estudiado con atención a Lutero, ¿por qué no se entendieron en el siglo XVI los teólogos católicos y los luteranos al hablar sobre el carácter sacramental? La respuesta es demasiado compleja para contestarla con una simple frase; sin embargo, lo que hoy sí podemos e incluso debemos es lamentar que en aquel momento no fuera posible un diálogo distendido y sereno entre las dos partes. Si los teólogos luteranos y los católicos, al plantearse las cuestiones sacramentales, hubiesen apelado menos a las costumbres rituales inmediatas y a las concretas formulaciones de escuela y hubieran atendido más a las razones fundamentales de los principios que estaban en juego, quizá la Reforma no hubiese llegado hasta donde llegó. Pero el diálogo en aquel siglo no fue posible y se produjo la lamentable ruptura en que nos hallamos.

Como resumen del pensamiento sacramental de Lutero hasta aquí analizado, cabe proponer las siguientes conclusiones: 1) Lutero considera los sacramentos como actos que motivan la profesión de la fe. 2) Niega que los sacramentos sean siete y los reduce a dos. 3) Rechaza la causalidad sacramental *ex opere operato*. 4) Reprueba que determinados sacramentos impriman carácter. A todas y a cada una de estas proposiciones dio respuesta la Iglesia en el concilio de Trento.

II. LA RESPUESTA DE TRENTO

Metodología en el Concilio

A la hora de estudiar la respuesta que la Iglesia dio a Lutero en el concilio de Trento, se ha de tener presente cuál fue el método que se siguió en aquella asamblea eclesial, pues de no hacerlo así se corre el riesgo de hallar menguada la contestación dada por el Concilio o de hacerle decir lo que no dijo. Un único principio, aunque con doble vertiente, rigió la metodología adoptada por Trento. Se tomó como norma para el trabajo conciliar formular propuestas con-

cretas desde la doctrina de la Iglesia a cada una de las cuestiones formuladas por los reformadores, sin entrar en los aspectos discutidos entre los teólogos católicos. Así lo propone Jedin cuando en su *Historia del Concilio de Trento* refiere lo ocurrido en la sala conciliar al estudiar la materia de los sacramentos. Y expresamente recuerda que, aunque la claridad del principio no falló nunca, pues todos los padres conciliares, conscientes como eran de que las diferencias en materia sacramental separaban entre sí a las diversas escuelas teológicas, intentaron superarlas, sin embargo en algún que otro momento no se pudo evitar que se dejase sentir sobre el Concilio la fuerte presión ejercida por las distintas tendencias de las escuelas ⁴⁰.

Con este método, el Concilio deseaba ser lo más objetivo posible y juzgar la doctrina de los reformadores desde la misma doctrina de la fe de la Iglesia, rehuendo para ello las opiniones teológicas que se discutían en las escuelas y que por no superar el rango de teorías particulares no podían ser adoptadas como doctrina común de la Iglesia. Con el fin de llevar adelante este proyecto, ante cada tema a dilucidar se nombró una comisión de teólogos que preparara el temario de la discusión, entresacando las proposiciones de los reformadores de sus propios escritos en que las habían formulado. En aplicación de este procedimiento, cuando en el Concilio hubo de tratarse la doctrina sobre los sacramentos en general, lo cual ocurrió desde el 17 de enero al 3 de marzo de 1547 ⁴¹, el cardenal Cervini recurrió a los buenos servicios de Seripando, general de los agustinos, y de los jesuitas Láinez y Salmerón, para que redactasen una nota en forma de cuestionario con los errores de los reformadores sobre los sacramentos, basada en los escritos de éstos. Así lo hicieron y redactaron una lista con 35 errores sobre materia sacramental, de los cuales los 14 primeros se referían a los sacramentos en general. Y aunque no de modo exclusivo, pues hay referencias a otras obras, la mayoría de estos errores fueron tomados del *De captivitate babilonica*. La preferencia mostrada por los censores conciliares a la hora de elegir esta obra de Lutero para entresacar de ella sus proposiciones heréticas sobre los sacramentos, no puede sorprender a nadie, ya que de todos es bien conocido que fue en ella donde Lutero formuló, como no lo volvió a hacer en ninguno de sus restantes escritos, su posición más extrema contra la doctrina sacramental elaborada por la escolástica y propuesta por el magisterio de la Iglesia en varios de sus concilios.

⁴⁰ JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 2 (Pamplona 1972), p.422.

⁴¹ Toda la documentación se halla recogida en el tomo V de CT, recopilado por Stephanus Ehses (Freiburg i. Br. 1911).

Los teólogos, denominados en Trento teólogos menores, a la hora de informar sobre el contenido de cada una de las proposiciones sacramentales tomadas de los reformadores, adujeron las más diversas razones ⁴² y, en consecuencia, no mostraron identidad de criterio sobre la censura con que tenía que ser sancionada cada una de ellas. Por efecto de esta incertidumbre inicial, tuvieron que dividir la lista primera en tres secciones nuevas: la integrada por las proposiciones que debían ser condenadas sin más, la de aquellas otras que exigían una aclaración y, por último, la compuesta por las proposiciones sobre las que se debía guardar silencio ⁴³. De todas estas proposiciones conciliares sobre los sacramentos en general, elegimos como tema de estudio particular la que hace referencia al número septenario de los sacramentos y la que relaciona el signo sacramental con la gracia, aunque esta segunda la subdividiremos en otras dos, al tratar en primer término sobre la fe y los sacramentos, y al considerar después la causalidad sacramental.

El número septenario de los sacramentos

La proposición que respondía a la negación de Lutero sobre el número septenario de los sacramentos quedó agrupada en el elenco conciliar entre las que, a juicio de los padres, requerían una aclaración antes de emitir un juicio definitivo sobre ellas. Al comienzo del estudio conciliar, la duda y posterior discusión no giró directamente en torno al número de los sacramentos, sino a la locución adverbial *vel plura vel pauciora*, que en el proyecto aparecía reforzando el rechazo a la negación luterana del número siete referido a los sacramentos, y según la cual los sacramentos no podían ser ni más ni menos que siete. Esta inicial incertidumbre quedó salvada cuando los padres apelaron al concilio de Florencia, que, al proponer de los sacramentos que son siete, había enseñado implícitamente que no eran ni más ni menos ⁴⁴, pues los había ido nombrando uno a uno, con lo que afirmaba que tan sólo los enumerados eran sacramentos, sin que éstos pudieran dejar de serlo ni otros pudieran serlo. En la sesión séptima de Trento, tenida el 3 de marzo de 1547, se aprobó la lista definitiva de los errores sobre los sacramentos en general, y con el número uno aparece el que niega el número septenario de los sacramentos ⁴⁵. Aceptada la explicación inicialmente pedida y aclarado

⁴² CT V, p.848-862. Un estudio detallado en SEYBOLD, M., «Die Siebenzahl der Sakramente (Con. Trid., sessio VII, can.I)», en *MThZ* 27 (1976), 113-138.

⁴³ CT V, p.862-867.

⁴⁴ CT V, p.971.

⁴⁵ CT V, p.995 y DS 1601-1613.

con ello el alcance del *plura vel pauciora*, este artículo pasó al grupo de los que según el dictamen del Concilio incluyen en sí mismos un error contra la fe.

A quien hoy estudia el proceder de Trento, le resulta lógica la actitud de los padres conciliares al iniciar la lista de los errores contra los sacramentos en general con el que hace referencia al número de ellos, pues hay que tener en cuenta que la negación luterana afectaba a una doctrina que la Iglesia venía enseñando de manera explícita desde el concilio II de Lyon⁴⁶ y que había refrendado por el decreto promulgado en Florencia para los Armenios⁴⁷. Negar esta doctrina, que en aquel momento era ya tradicional, equivalía a alterar una proposición sobre la cual la Iglesia venía expresando su convicción hacía ya algunos siglos, a partir de la institución divina de los sacramentos. Sin embargo, aceptar el número septenario de los sacramentos fue el resultado de un largo proceso de tanteos y suposiciones; por ello, rastrear su itinerario histórico habrá de ayudar a comprender el significado que en el momento de Trento tenía afirmar o negar el número siete de los sacramentos.

Como observa Schmaus, en la Sagrada Escritura no se halla expresamente tipificado el número siete referido directamente a los sacramentos; sin embargo, los siete signos sacramentales, y solamente ellos, como en un primer momento había sido proclamado por el concilio de Lyon, descrito después por el Florentino y propuesto de manera definitiva por Trento, hallan en el Nuevo Testamento su particular fundamentación⁴⁸. Por nuestra parte advertimos que, para precisar de qué modo aparecen referidos por el texto evangélico los siete signos sacramentales, se exige una muy particular reflexión, a la que tendremos que dedicarnos en la segunda parte de este tratado, cuando consideremos sistemáticamente la institución divina de los sacramentos.

La patristica, dado el uso tan variado, tan amplio, y hasta cierto punto tan impreciso que hizo del término sacramento, no pudo llegar a la concreción numérica que refiere su número exacto. Fue pues dentro de la escolástica, y en la medida que se iba perfilando el concepto de sacramento, cuando comenzó a fraguar con un proceso lento, hoy fácilmente verificable⁴⁹, una cierta relación numérica que

⁴⁶ DS 860.

⁴⁷ DS 1310.

⁴⁸ SCHMAUS, M., *Teología dogmática. VI. Los sacramentos* (Madrid 1961), p.103.

⁴⁹ Véanse los trabajos de investigación histórica llevados a cabo por GILMANN, F., «Die siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets», en *Der Katholik* (1909), 182-214; GEYER, B., «Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung», en *ThGl* 19 (1918), 325-348; DHANIS E., «Quelques anciennes formules septenaire des sacrements», en *RHE*, 26 (1930), 574-608; FINKENZELLER,

acabó precisando que Jesucristo había instituido siete sacramentos, ni más ni menos.

El primer esbozo de una lista de los sacramentos lo ofrece Hugo de San Víctor cuando formula como enunciado de una cuestión que existen tres géneros de sacramentos. En el desarrollo de esta cuestión otorga un cometido distinto a cada grupo sacramental y distingue entre los sacramentos que de forma principal otorgan la salvación al hombre y aquellos otros que, sin ser necesarios para salvarse, ayudan a la santificación, porque a través de ellos se actúa la virtud y se adquiere la gracia con mayor abundancia. A los primeros, a los que denomina principales y necesarios, pertenecen el bautismo y la eucaristía, y entre los segundos, a los que no considera necesarios, coloca la aspersión con agua bendita, la imposición de la ceniza y otros ritos litúrgicos semejantes, a los que hoy día se les denomina sacramentales. Por último, se refiere a un tercer grupo al que pertenecen los que llama sacramentos preparatorios, y con este nombre se refiere a todos aquellos que disponen para la celebración de los actos litúrgicos o para la celebración de los restantes sacramentos. En forma de resumen afirma que el primer grupo de sacramentos ha sido constituido para la salvación, el segundo para el ejercicio de la virtud y el tercero para la preparación de los otros sacramentos ⁵⁰.

Es preciso advertir que, en su catalogación, Hugo de San Víctor empleó el término sacramento de manera muy general y, por ello, imprecisa, pues si es cierto que presta especial atención y valora con singular aprecio aquellos sacramentos a los que considera principales y necesarios, también es verdad que a lo largo de toda su exposición denomina de manera igual a los sacramentos y a los que hoy día llamamos sacramentales. Y es que el concepto de sacramento y el de sacramentales, aunque se iban ya perfilando, todavía no habían alcanzado la exactitud de una definición teológica.

J., «Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine dogmatische Untersuchung», en SCHEFFCZYK, L., DETTLOFF, W., HEINZMANN, R., *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift M. Schmaus*, II (Munich 1967), 1005-1033, así como el apartado de CAPRIOLI, A., «Origine e significato della dottrina del numero settenario», en su artículo «Alle origini della "definizione" di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo», SC 102 (1974), 735-740. No parece correcto el planteamiento de Schulte, R., cuando, al tratar sobre el número septenario de los sacramentos, despacha la cuestión con una reflexión sistemática poco válida y concluye afirmando que desde «la conexión interna y objetiva vigente entre el sacramento y los "sacramentos"... la comprobación del número como tal es secundaria», en MS IV/2, p.143. Como si los hechos reales y concretos fuesen alguna vez secundarios. Estos son los que hay que explicar siempre, cosa que en este caso no hace SCHULTE.

⁵⁰ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I, 9, 7, en PL 176, col. 327: «Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitacionem, tertia ad praeparationem constituta sunt».

Sobre esta inicial clasificación volvió otra vez Hugo de San Víctor, y fue en la concreta ocasión de tener que explicar el sentido litúrgico y teológico de la dedicación de un templo. No valdría la pena insistir sobre este replanteamiento del mismo tema, si en esta ocasión no ofreciese una nota peculiar en la referencia a los sacramentos, que es conveniente tomar en consideración. Hugo recuerda explícitamente que, al tratar sobre los sacramentos, los ha agrupado en tres especies, los que atañen a la santificación del hombre, los que pertenecen a la administración de la virtud y, por último, los que corresponden al ejercicio preparatorio de los restantes sacramentos. Y aunque al llegar a este punto vuelve a denominar a los tres grupos con el término «sacramento», al referirse al primer grupo precisa que tan sólo a él corresponden los sacramentos que sirven de remedio⁵¹.

Otra división establecida por Hugo de San Víctor hablaba de sacramentos mayores y menores. Hugo de San Víctor, y con él el resto de los escolásticos, tuvo siempre en cuenta que los sacramentos, lo que hoy día llamaríamos sacramentos en sentido propio, habían sido instituidos por Jesucristo como remedio para el pecado, y los llama sacramentos mayores o sacramentos *ad remedium*.

Acorde con esta manera de catalogar y valorar los sacramentos propuesta por Hugo de San Víctor se muestra el autor de la *Summa Sententiarum*, el cual habla del bautismo, de la confirmación, de la eucaristía, de la penitencia y de la unción a los enfermos como remedios contra el pecado original y el actual⁵². El anónimo autor de esta Suma insiste en la identificación de los sacramentos mayores con los instituidos directamente para el perdón del pecado.

Hay que tener en cuenta que si Abelardo ya se había referido a los sacramentos mayores o necesarios para la salvación y que, al desarrollar este tema, se fue refiriendo sucesivamente al bautismo, a la confirmación, a la eucaristía, a la unción de los enfermos y, con una consideración especial, al matrimonio⁵³, fue Hugo de San Víctor quien, coincidiendo en la terminología con Abelardo, comenzó a catalogar los sacramentos a partir del bautismo y de la eucaristía, teniendo presente para la catalogación de los sacramentos el efecto de cada uno de ellos tanto sobre la persona individual como sobre la

⁵¹ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, 5, 1, en *PL* 176, col. 439: «Superius in ea quam generaliter de sacramentis praemisimus tractatione, distinximus sacramenta alia esse salutis, alia administrationis, alia exercitationis. Prima ad remedia, secunda ad officium, tertia ad exercitium».

⁵² *Summa Sententiarum*: «Contra peccata tam originalia quam actualia... inventa sunt sacramentorum remedia» (IV, 1 *PL*, 176, col. 117).

⁵³ PEDRO ABELARDO, *Epitome Theologiae Christianae*, 28-31: «Horum sacramentorum alia sunt spiritualia, alia non. Spiritualia sunt illa majora, quae scilicet ad salutem valent: quorum tamen unum est, quod non ad salutem spectat, sed magnae rei sacramentum est, scilicet conjugium» (*PL* 178, col. 1738).

comunidad eclesial. Como advierte Caprioli ⁵⁴, el inventario elaborado por Hugo de San Víctor no fue consecuencia de la necesidad práctica que sintieron los canonistas ante la urgencia de tener que organizar la profusión de leyes litúrgicas y canónicas surgidas en torno a los sacramentos, sino deducida del concepto teológico que entiende a la persona instalada en la Iglesia y participando de un movimiento dinámico dentro del cual el bautismo y la eucaristía, con su función salvífica, ocupan el lugar central y se convierten en la fuerza motriz que se expande sobre el individuo y sobre la Iglesia a través de los restantes sacramentos.

Junto a estas iniciales catalogaciones de los sacramentos elaboradas por Abelardo y por Hugo de San Víctor, se dio otra estructuración sacramental cuatripartita, formulada a la vez por los canonistas comentadores del Decreto de Graciano y por algunos teólogos. Se trata de la llamada *species quadriformis sacramentorum* ⁵⁵. Entre los varios autores que se refieren a ella, quizá se tenga que atribuir la autoría de la misma al canonista Rufino, quien escribió su obra entre el 1157 y el 1159. Tomando por referencia las cuatro columnas de acacia ricamente adornadas que, según el Exodo, sostenían el velo en el santuario ⁵⁶, Rufino las considera como tipo de las cuatro especies en que se dividen los sacramentos. En su elenco sacramental, mantiene la supremacía de los sacramentos de iniciación cristiano sobre el resto, y dice del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía que son salvíficos, pues conceden la salud; a los de un segundo grupo los considera ministeriales, puesto que su celebración consiste en actos litúrgicos, como son la misa y las vigiliias; al tercer grupo lo considera integrado por los llamados sacramentos de veneración, y son las festividades en las que la Iglesia conmemora los misterios de la fe; y por último, en el cuarto grupo integra los considerados preparatorios, pues considera que tienen por finalidad disponer para que se puedan celebrar la totalidad de los sacramentos, y son la consagración de los clérigos, así como la de los vasos litúrgicos o los templos en donde se celebra la liturgia ⁵⁷. Como se advierte con fa-

⁵⁴ CAPRIOLI, A., o.c., p.737.

⁵⁵ Cf. DE GHELLINCK, J. *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p.537-547, con una serie de textos medievales no fáciles de encontrar.

⁵⁶ Ex 36,36.

⁵⁷ RUFINO: «Columpnarum pluralitas quaternario clauditur numero, quia sacramentorum species quadriformiter propagatur. Alia sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia preparatoria. Salutaria sunt quibus salus acquiritur, ut baptismus, eucharistia et confirmatio. Ministratoria: quia in officiorum ministeriis exercentur, ut missarum laudes... Veneratoria: quae per certa anni tempora in alicui rei sacrae memoriam exercentur... Preparatoria: quae omnibus prefatis sacramentis celebrandis preparantur, ut clericorum, ecclesiarum, ecclesiasticorum vasorum... consecratio». Citado por DE GHELLINCK en *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p.538.

cilidad, en esta enumeración subsiste la división fundamental establecida por Hugo entre sacramentos mayores y menores, aunque hay una especificación más detallada de estos últimos, ya que donde Hugo hablaba tan sólo de dos grupos, Rufino habla de tres.

Con todos los datos referidos se llega a comprobar que en el siglo XII la catalogación de los sacramentos ocupó un lugar primordial en la preocupación temática de los teólogos y también de los canonistas. Los teólogos de aquel siglo, al tantear una y otra vez la posible estructuración de los sacramentos, partieron de los llamados sacramentos mayores y tuvieron siempre en cuenta la finalidad salvífica de los mismos y su funcionalidad en la Iglesia⁵⁸. Esta tentativa la llevó a feliz término Pedro Lombardo, quien, partiendo de la idea común en la Edad Media que entendía el sacramento como un remedio contra el pecado, catalogó los sacramentos adjudicando a cada uno de ellos un cometido específico, de tal modo que al efecto del bautismo lo consideró a la vez como un remedio contra el pecado y como una gracia que ayuda a defenderse del mismo; al del matrimonio, como un mero remedio contra la concupiscencia, y al de la eucaristía y al del orden, como un adorno de virtud y de gracia. Pero, haciendo suya la insinuación de Hugo de San Víctor sobre los sacramentos principales, Pedro Lombardo la aplica cuando trata explícitamente de los sacramentos de la Nueva Ley, a los que hace coincidir con los sacramentos principales. Desde aquí se explica que, inmediatamente antes de catalogarlos por razón del remedio que aportan al pecado, los enumera citando a cada uno de los siete sacramentos⁵⁹. Con esta enumeración septenaria de Pedro Lombardo la cuestión teórica del listado de los sacramentos había quedado resuelta.

Santo Tomás, se puede decir, recibió ya zanjado el problema sobre el número de los sacramentos; por ello, cuando en la *Suma Teo-*

⁵⁸ Santo Tomás de Aquino no sólo mantuvo la terminología de sacramentos mayores y menores, sino que la aplicó. En la *Suma Teológica*, III, q. 65, a. 3, después de haber afirmado que la eucaristía es el centro de la vida sacramental, especifica que el sacramento más importante por razón de su necesidad es el bautismo; por razón de su dignidad, el orden; de la confirmación afirma que se halla en un grado intermedio, y por último sostiene que la penitencia y la unción de los enfermos son sacramentos inferiores porque no se ordenan a la vida cristiana directamente, sino tan sólo de un modo accidental. Una renovada consideración sobre los sacramentos mayores la ofrece CONGAR, Y. M., en su artículo «La idea de sacramentos mayores o principales», en *Concilium* 31 (1968), 24-37.

⁵⁹ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 2, 1: «Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, id est, eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adiutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo» (PL 192, col. 841-842).

lógica dedica una cuestión a este tema, lo único que hace es profundizar teológicamente sobre el porqué de este hecho a partir de la misma finalidad de los sacramentos⁶⁰. Con este fin, vuelve sobre una idea que, por serle muy grata, ya la había expuesto antes un par de veces⁶¹; y repite que los sacramentos han sido instituidos con la doble finalidad de perfeccionar al hombre en todo cuanto hace referencia al culto divino según la religión cristiana y de servirle de remedio contra el pecado. Santo Tomás, aunque mantuvo la idea que fue la dominante entre los escolásticos y que vincula los sacramentos con el remedio contra el pecado, le dio a la consideración de la sacramentalidad un sesgo nuevo, al incorporar con sentido también fundamental la finalidad cultural de los sacramentos. Por los dos aspectos, al penitencial y al cultural, conviene, según el sentir de Santo Tomás, que los sacramentos sean siete. Al razonar esta afirmación suya, establece un símil entre la vida corporal y la vida espiritual y afirma que, así como el hombre humanamente hablando tiende hacia el doble campo de la perfección personal y de la social, procurando a la vez conseguir lo que es perfecto y desarraigando lo que es defectuoso, lo mismo ha de ocurrirle en la vida espiritual. Y si en la vida corporal el hombre adquiere la perfección mediante un desarrollo vital que tiene comienzo en el nacimiento, se perfecciona con el crecimiento y se mantiene mediante el alimento, en la vida espiritual estas tres necesidades quedan cubiertas con los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía. Pero como quiera que en la vida humana, y también en la espiritual, surgen las enfermedades, el hombre necesita los pertinentes remedios con que vencerlas, y en el orden de la gracia cumplen este cometido los sacramentos de la penitencia y de la extrema unción. Por último, el hombre se dispone de cara a la comunidad a un doble nivel: el de servirla mediante el ministerio del gobierno, lo cual en la estructura sobrenatural corresponde al sacramento del orden, o procurando la conservación numérica de sus miembros, cometido propio del sacramento del matrimonio, en el que considera, además de su sacramentalidad propiamente dicha, el ser un oficio de la naturaleza. Desde aquí concluye Santo Tomás que el número de los sacramentos ha de ser siete. Y a la misma conclusión llega al considerar el específico remedio contra el pecado que cada uno de los sacramentos le presta al hombre⁶².

Al conseguir la enumeración de los sacramentos por parte de los teólogos, se llegó al término de un proceso largo y sinuoso en el que

⁶⁰ *Suma Teológica*, III, q. 65.

⁶¹ *Ibid.*, III, q. 62, a. 5 y q. 63, a. 3.

⁶² *Ibid.*, III, q. 65, a. 1 en el ad c.

la Iglesia, mediante el servicio que le iba prestando la teología, iba adquiriendo conciencia de que los sacramentos son siete y de que Jesucristo los ha instituido directamente todos y cada uno de ellos. La búsqueda tenaz del número septenario de los sacramentos es un caso más en el que se demuestra que la Iglesia alcanza el conocimiento explícito de la revelación a través de un proceso vivencial en el que, bajo la acción del Espíritu Santo, penetra progresivamente en el dato revelado hasta alcanzar el sentido pleno del mismo. Por ello, hay que decir que el número septenario de los sacramentos pertenece a la revelación y que el significado de este hecho tan sólo se alcanza en su plenitud mediante un acto de fe en la palabra revelada por Jesucristo. Así lo ha entendido la Iglesia cuando en su magisterio solemne ha repetido una y otra vez que los sacramentos son siete y que todos ellos han sido instituidos por Jesucristo. De esta manera comenzó a proponerlo en la fórmula de fe que en el concilio II de Lyon le presentó al emperador Miguel Paleólogo, al tratar sobre la posible unión de las Iglesias orientales. Y de manera definitiva lo ha formulado en la respuesta que en Trento dio a la negación de Lutero ⁶³. Teniendo en cuenta tanto el itinerario histórico hasta aquí descrito como la interpretación dogmática de su contenido, no nos parece correcta la opinión de aquellos teólogos ⁶⁴ que reducen el número siete de los sacramentos a una imagen simbólica, por muy arraigada que ésta pueda presentarse en las figuras del Antiguo Testamento. Los sacramentos son siete porque Jesucristo al instituirlos así quiso que fuera, y la Iglesia así lo ha recibido y lo ha enseñado como doctrina de fe en Trento. Menester del teólogo es dar explicación a las cuestiones que estas dos afirmaciones plantean.

Sin embargo, Rahner ofrece a este respecto una observación que a la hora de valorarla hemos de catalogarla de bivalente, es decir, con un contenido netamente positivo y otro no tanto. Dice Rahner que lo esencial en la definición del número siete de los sacramentos no es el número en sí, sino la afirmación de que los ritos eclesiales a que se refiere este número, todos ellos y sólo ellos, tienen de hecho eficacia sacramental. Si luego, al hacer el cómputo de conjunto de estos ritos así destacados, resulta este número u otro, la cosa es en sí indiferente. Si se dijera que hay nueve sacramentos —considerando también como tales el diaconado y el episcopado— no se incurriría en falsedad, añade Rahner. Y si alguien dijera que sólo hay

⁶³ DS 1601.

⁶⁴ Véanse los artículos de DOURNES, J., «Para descifrar el septenario sacramental», en *Concilium* 31 (1968) 75-94, y el de SEYBOLD, M., «Die siebenzahl der Sakramente», en *MThZ* 27 (1976), 113-138. En estos dos artículos la conclusión es coincidente, pues sus respectivos autores se inclinan por una valoración simbólica y no aritmética de los siete sacramentos.

seis sacramentos, por incluir el bautismo y la confirmación como distintos grados en el concepto de sacramento de iniciación, como se cuentan en un sólo sacramento los diversos grados del orden, tampoco incurriría necesariamente en falsedad, con tal que reconociera que la confirmación es un rito sacramental⁶⁵. La observación de Rahner es válida por cuanto pone de relieve que de hecho el número siete no es un planteamiento apriorístico, sino que se ha llegado a su aceptación al reconocer el previo comportamiento sacramental de la Iglesia. Como dice Rahner en este mismo lugar, los hechos sacramentales han de ser tomados en consideración a posteriori del comportamiento eclesial, y en esto tiene razón. En cambio, la segunda parte de su teoría no es tan aceptable, desde el momento en que admite la posible variación numérica de seis a nueve sacramentos, porque de ser así, ¿quién determina la existencia o no existencia de los sacramentos? Rahner contestaría que la Iglesia. Y su respuesta no es muy convincente, pues suscita de inmediato esta nueva pregunta: ¿puede acaso la Iglesia instituir sacramentos? De responder afirmativamente, ya el número siete pierde su valor real, pues en un momento dado podrían ser no siete, sino catorce. ¿Y sobre qué base de la institución divina? A esta sarta de preguntas Rahner nunca dio respuesta ni solución directa, aunque sí indirecta, pues se desprende de la concepción de los sacramentos como derivados del protosacramento que es la Iglesia. Hipótesis que deja pendiente más de una cuestión fundamental, como veremos al estudiar la institución divina de los sacramentos.

Los sacramentos y su relación con la gracia, según Trento

Como se recordará, Lutero propuso de manera decidida que los sacramentos habían sido instituidos para nutrir la fe y que no causaban la gracia *ex opere operato*. Con esta manera de pensar estaba exponiendo su concepción sobre los sacramentos a partir del principio fundamental de la justificación sólo por la fe.

Cuando Trento tuvo que dar respuesta al planteamiento de Lutero, lo hizo con la amplitud que el problema requería y por ello fueron tres las sesiones de estudio en las que de una manera u otra abordó el tema de la sacramentalidad en relación con la justificación⁶⁶. En la sesión V, al reflexionar sobre el pecado original, ofre-

⁶⁵ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.61-62.

⁶⁶ LLIGADES VENDRELL, J., *La eficacia de los sacramentos «ex opere operato»*, en *la doctrina del Concilio de Trento* (Barcelona 1983). Antes de estudiar la sesión VII de Trento, dedica una amplia consideración preliminar a las sesiones V y VI, en las que ya se abordan temas sacramentales. Lo mismo hace ITURRIOZ, D., aunque de manera

ce ya dos implícitas referencias a la causalidad sacramental, cuando enseña del bautismo que es el sacramento que concede la gracia y perdona realmente el pecado original ⁶⁷. En la famosa sesión VI, la dedicada directamente a dar respuesta a la justificación como cuestión de mayor entidad en la Reforma, al describir las causas mediante las cuales se opera en el hombre la justificación y con ella el paso de la enemistad de Dios a su amistad y el cambio de la injusticia a la justicia, Trento redacta una significativa alusión a la sacramentalidad, y propone que el sacramento del bautismo es la causa instrumental de la justificación ⁶⁸. Pero fue en la sesión VII donde el Concilio, sacando las consecuencias de cuanto ya había ofrecido en las dos sesiones anteriores (ésta es la razón por la que los cánones de los sacramentos en general y del bautismo no tienen exposición doctrinal previa), formuló de manera directa su doctrina, y con su respuesta rechazó las dos proposiciones luteranas sobre la reducción de los sacramentos a meras motivaciones de la fe y sobre la causalidad sacramental.

Y al hacerlo, las abordó directamente y con toda fuerza, de tal manera que contra la propuesta de Lutero, que sostenía de los sacramentos que habían sido instituidos para nutrir la fe, formuló Trento un canon ⁶⁹, y a la que negaba que los sacramentos causan la gracia *ex opere operato*, tras estudiarla desde distintos puntos de vista, la sancionó con tres cánones diferentes, pero que guardan relación directa con la causalidad sacramental ⁷⁰. Para exponer el pensamiento de Trento, será necesario, pues, estudiar por separado su postura ante cada una de las dos proposiciones luteranas con las que se enfrentó, y aunque en el conjunto doctrinal del Concilio las dos proposiciones se implican, pues ambas se refieren de una o de otra manera a la causalidad sacramental, las estudiaremos por separado, porque de manera independiente y con cánones propios sancionó el Concilio los dos aspectos de la opinión luterana.

más concisa, en su artículo «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *EstEcl* 24 (1950), 291-339.

⁶⁷ DS 1513 y 1514.

⁶⁸ DS 1529.

⁶⁹ DS 1605: «Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse: anathema sit».

⁷⁰ DS 1606, 1607, 1608. En este último canon propone Trento: «Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: anathema sit».

a) *Fe y sacramentos*

Para centrar la reflexión desde su inicio, bueno será recurrir de nuevo a las palabras que Lutero había escrito en el *De captivitate babylonica*, según las cuales todos los sacramentos han sido instituidos para nutrir la fe⁷¹. El contenido de estas palabras resulta claro, y también lógico, si se tiene en cuenta que Lutero ha restringido la justificación a un acto de fe, y que con semejante planteamiento ha desligado a los sacramentos de todo nexos con la gracia de la justificación. En el pensamiento luterano, los sacramentos no pasan de ser meros signos que manifiestan la misericordia de Dios a los hombres, y que para conseguirla han sido motivados desde la fe, que ha de actuar ante los signos sacramentales. Tan sólo desde aquí, y por lo tanto en función de la fe, se ha de entender la teología sacramental propuesta por Lutero.

Al tener que enjuiciar esta manera de presentar los sacramentos en función exclusiva de la fe, el concilio de Trento lo hizo en momentos y a niveles distintos. De forma directa rechazó la suposición luterana en la sesión VII, cuando en el canon 5.º de los dedicados a los sacramentos en general formuló el anatema condenatorio, empleando para ello la misma formulación redactada por Lutero⁷². Ni a los teólogos ni a los padres conciliares les resultó problemático llegar a un acuerdo en este punto. La verdad es que la presentación de Lutero chocaba con toda la tradición que venía vinculando la justificación del hombre a la recepción de los sacramentos. Se puede decir que en esta sesión, el Concilio abordó la cuestión tan sólo desde la vertiente negativa del rechazo y de la condenación. Pero su preocupación no acabó aquí, sino que afirmó también de modo positivo que los sacramentos son verdaderos signos de la fe.

Como quiera que la formulación luterana que hacía de los sacramentos meras profesiones de fe parecía apropiarse de manera exclusiva de la fe en su relación con los sacramentos, resulta imprescindible darle una vuelta positiva al planteamiento de esta cuestión y preguntar qué sentido positivo otorgó Trento, y desde qué antecedentes, a la relación fe y sacramentos.

El planteamiento que hizo el Concilio sobre la relación fe y sacramentos en la sesión VI resulta sumamente interesante, ya que por tratar en ella de la naturaleza de la justificación, tuvo que proponer de una manera inmediata la intervención directa de la fe en el proce-

⁷¹ LUTERO, M., *De captivitate babylonica*, WA 6, 529, 36: «Omnia sacramenta ad fiden alendam sunt instituta».

⁷² DS 1605: «Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anathema sit».

so de la misma. Dentro de la sesión, la primera ocasión en que se refirió el Concilio a la relación fe y sacramentos fue al exponer las causas de la justificación, y al concretar en esta ocasión que el bautismo es la causa instrumental de la justificación, lo calificó sacramento de la fe, apostillando que sin la fe no puede darse justificación alguna ⁷³.

Cuando el Concilio emplea esta terminología y denomina al bautismo sacramento de la fe está empalmando sin solución de continuidad con la corriente doctrinal que arranca de los Santos Padres, pues en términos afines se había expresado ya San Agustín ⁷⁴, y se está vinculando con el magisterio eclesial que le había precedido, como fueron las dos ocasiones en que el papa Inocencio III había empleado la fórmula sacramento de la fe, al referirse al matrimonio en la primera y al bautismo en la segunda ⁷⁵. Y aunque en el concilio de Trento no se hizo mención directamente a esta tradición doctrinal, se puede afirmar que con su manera de expresarse la está asumiendo toda, así como hacía propia de un modo especial la doctrina de Santo Tomás de Aquino, por el sentido tan peculiar que había otorgado a la expresión sacramento de la fe. Pues, como observa Rocchetta ⁷⁶, Santo Tomás había subrayado de manera muy precisa el alcance de la fe en la celebración de los sacramentos y en la necesaria disposición del sujeto para recibir su efecto. Se impone, por lo tanto, que resumamos el pensamiento de Santo Tomás, como un antecedente del de Trento.

Con un doble planteamiento, aunque en tres ocasiones distintas, se refiere Santo Tomás en la *Suma Teológica* a los sacramentos como signos de la fe. El primer planteamiento lo propone como razón última de su argumentación para probar la necesidad de los sacramentos, y le dedica un artículo; el segundo lo elabora en el contexto de la reflexión sobre la causalidad sacramental y lo toma en consideración desde dos puntos de vista diversos, por lo cual lo expone en dos artículos distintos. La doctrina expuesta por Santo Tomás en estos tres lugares tiene la intencionalidad común de establecer mediante la fe una íntima vinculación de los sacramentos a la Pasión de Jesucristo. En los tres lugares, Santo Tomás apoya la razón de ser de los sacramentos de la Nueva Ley en la Pasión de Cristo, y afirma que de la misma reciben su virtualidad santificante. Por ello, el conjunto doctrinal de los tres artículos es afín, pero como en su redac-

⁷³ DS 1529.

⁷⁴ SAN AGUSTÍN «Carta a Bonifacio»: «sacramentum fidei fides est», en *Obras completas de S. Agustín*, t.VIII (BAC 69), p.684.

⁷⁵ DS 769 y 788.

⁷⁶ ROCCHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»* (Bologna, 1989), p.315-316.

ción ofrecen matices diferenciales, es conveniente estudiarlos por separado.

En la primera ocasión en que Santo Tomás trata sobre la relación entre la fe y los sacramentos, el tema le llega motivado por la pregunta que cuestiona si después del Jesucristo histórico, que es la verdad perfecta, no resultan superfluos los sacramentos, que no pasan de ser meras figuras. A esta y a otras objeciones similares, tendentes todas ellas a poner en duda la conveniencia de los sacramentos, da respuesta el Santo a partir de la necesidad que tiene el hombre de recibir los méritos de la Pasión de Cristo para ser justificado. Estableciendo un paralelismo con los padres de la Antigua Ley, que se salvaron por un acto de fe en el Cristo futuro, sostiene que en la Nueva Ley la salvación depende de la fe en Cristo que ya ha vivido y ha muerto. Y en este sentido afirma de los sacramentos que son signos en los que se profesa la fe por la que el hombre se salva⁷⁷. Si Lutero hubiese formulado su teoría sobre la protestación de fe fiducial en los sacramentos con el mismo sentido que acaba de hacerlo Santo Tomás, sus consecuencias hubiesen sido muy diversas. Veamos sus diferencias. Santo Tomás recurre en este caso a los sacramentos como signos de profesión de la fe precisamente para fundamentar la necesidad de su mediación causal, mientras Lutero recurre al mismo argumento, pero con la finalidad contraria de distorsionar el efecto salvífico de los sacramentos. Porque no se olvide que Lutero con la fe fiducial profesada ante los sacramentos intenta siempre negar la causalidad de los mismos.

Para fundamentar la causalidad sacramental, Santo Tomás plantea en otras dos ocasiones distintas la relación entre la fe y los sacramentos. En la primera ocasión, al tener que resolver la dificultad que pretende desvirtuar el valor de la causalidad sacramental apoyándose en el conocido texto de San Agustín, que afirma de la palabra de Dios en la administración de los sacramentos que no es eficaz porque sea dicha, sino porque es creída⁷⁸, Santo Tomás asume la enseñanza agustiniana y la precisa a partir de San Pablo⁷⁹, recordando que el objeto de la fe, por el que se le perdonan al hombre los pecados, es la Pasión de Cristo, y que la eficacia de los sacramentos depende también de la fe que se tenga en la Pasión de Cristo. La Pasión es eficaz para el hombre en cuanto creída, como los sacramentos son eficaces para el hombre en cuanto cree en la Pasión, cuyos méritos le aplican⁸⁰. Santo Tomás con su reflexión ha funda-

⁷⁷ *Suma Teológica*, III, q. 61, a. 4, ad c.: «Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua justificatur homo».

⁷⁸ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis evangelium*, 80, 3: «Non quia dicitur sed quia credi-tur», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XIV (BAC 165), p.436-437.

⁷⁹ Rom 3,25.

⁸⁰ *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 5, ad 2m.

mentado de modo simultáneo que los sacramentos causan la gracia y que son signos de la fe y, aún más, que causan la gracia en cuanto son signos de la fe. Esta conclusión goza de todo el rigor de la lógica, pues une el origen de la justificación, que es la Pasión de Cristo, con el medio a través del cual se otorga, que son los sacramentos, y con el fin de la misma, que es la justificación del hombre. Con su argumentación, Santo Tomás establece una íntima relación entre la fe en la Pasión de Cristo, origen de la justificación, los sacramentos, medios por los que se aplica la justificación al hombre, y la participación en el efecto de la Pasión por la gracia recibida. A partir de esta conclusión tomista, y con toda razón, se le puede llamar al bautismo sacramento de la fe, tal y como lo hace el mismo Santo Tomás ⁸¹.

Hasta aquí, Santo Tomás ha abordado de manera implícita la relación fe y sacramento, pues la ha considerado desde la perspectiva del origen de la justificación; por ello, se ha de afirmar que en la reflexión precedente tan sólo ha pretendido presentar la Pasión como origen de la causalidad sacramental, pero no ha tratado directamente del acto de fe en cuanto vínculo necesario entre la Pasión de Cristo y los sacramentos. La fe en relación directa con la causalidad de los sacramentos la estudia en otro artículo, cuando se pregunta si los sacramentos de la Antigua Ley causaban la gracia como la causan ahora los de la Nueva Ley ⁸². Al responder a la pregunta, afirma de manera contundente que no es lícito sostener la proposición que sustenta tal paridad. Y, al desarrollar su respuesta, vuelve sobre una razón que ya había adelantado al tratar de la necesidad de los sacramentos, y enseña que la diferente causalidad entre los sacramentos de la Antigua Ley y los de la Nueva Ley depende de la distinta manera de creer en uno y otro momento en la Pasión de Cristo. Para fundamentar su pensamiento, sienta como principio que los padres del Antiguo Testamento se justificaban por la fe en la Pasión futura de Cristo, y los actuales creyentes se justifican por la fe de presente o de pretérito en la Pasión. El objeto de la fe es el mismo, pero el modo de creer en uno y otro caso es distinto, como distinto es por ello el efecto salvífico.

Los padres antiguos creían con fe de futuro, y los sacramentos correspondientes, por ser tan sólo protestaciones de esta fe en lo que había de venir, no causaban la gracia *ex opere operato*. En cambio, los actuales creyentes en la Pasión de Cristo creen en lo que ya ha sido, en lo que ya ha cumplido su eficacia salvífica, por lo que los signos a través de los cuales se aplica el mérito de la Pasión son

⁸¹ *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 1, ad 1m.: «Baptismus autem est quaedam fidei protestatio, unde dicitur fidei sacramentum».

⁸² *Ibid.*, III, q. 62, a. 6.

eficaces *ex opere operato*. Toda justificación, tanto la anterior veterotestamentaria como la actual neotestamentaria, va unida a la fe y a los sacramentos. Fe y sacramentos que operan de modo diverso, según sea la situación del sujeto en el momento de profesarla o de administrarlos. De nuevo Santo Tomás ha unido la fe a los sacramentos, a los que, en consecuencia con su manera de pensar, y como ya hemos visto, llama sacramentos de la fe.

Cuando Trento negó que los sacramentos hubiesen sido instituidos para alimentar la fe, como pretendía Lutero, no estaba desvinculando una y otra realidad, ni estaba proponiendo la fe por una parte y los sacramentos por otra, sino que estaba estableciendo la unidad salvífica que exige afirmar al mismo tiempo la necesidad de la fe para la justificación y la eficacia de los sacramentos.

El Concilio Vaticano II, aunque su perspectiva teológica y pastoral no coincide con la de Trento y, por ello, no ha abordado esta cuestión de manera directa, sí se ha referido a ella sin ánimo polémico; cuando, al describir la finalidad de los sacramentos, enumera los tres aspectos de la santificación del hombre, de la edificación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, y el del culto rendido a Dios, añade la función pedagógica de instruir, pues considera que los sacramentos, no sólo suponen la fe, sino que por medio de las palabras y de los gestos, es decir, en cuanto son signos, la nutren y la robustecen, por lo que son llamados sacramentos de la fe⁸³. El Vaticano II ha hecho suya en forma de proposición pastoral la temática que durante el siglo XVI había provocado una máxima tensión entre los polemistas, y fue resuelta y enseñada por el Concilio de Trento.

Se ha de tener en cuenta que la proposición luterana acerca de la motivación de la fe por medio de los sacramentos no era más que un aspecto desde el que negar la causalidad sacramental, que, a decir verdad, constituía el auténtico tema de discusión en su enfrentamiento con la teología católica tradicional. Al tema de la causalidad sacramental debemos dedicar ahora nuestra reflexión.

b) *La causalidad sacramental*

Como ya hemos afirmado muchas veces, la intencionalidad de Lutero en todo su planteamiento sacramental tendía de manera directa a negar que los sacramentos causan la gracia *ex opere operato*, es decir, a rechazar que la causan por sí mismos y en virtud de la misma obra realizada, mientras no se les oponga un obstáculo por parte de quien los recibe.

⁸³ SC 59.

A esta negación se dio cumplida respuesta en la sesión VII de Trento; pero antes de reconstruir cuanto allí se dijo, y con el fin de poder precisar el alcance que en el Concilio se otorgó a la expresión *ex opere operato*, que es la frase nuclear en toda esta discusión, se impone recordar el ya conocido principio metodológico de dar respuesta cristiana a las proposiciones de los reformadores, que desde la fe se consideraban desviadas, y no entrar en planteamientos discutidos por las distintas escuelas teológicas. Y para comprobar la libertad con que procedió el Concilio en este punto, y con ello poner en claro el auténtico sentido eclesial de la expresión *ex opere operato*, es conveniente reconstruir, aunque sea con suma brevedad, el origen de la discusión sobre el tema, y dar razón de las diversas corrientes teológicas que dominaban el pensamiento teológico pretridentino en la inmediatez de los siglos XV y XVI ⁸⁴.

La distinción material entre los términos *opus operatum*, para significar lo causado por el sacramento, y *opus operans* u *opus operantis*, para significar el efecto vinculado a la disposición del sujeto o del ministro del sacramento, es decir, a quien era el sujeto que lo recibía o que lo administraba, tuvo su origen en el siglo XII. Fue Pedro de Poitiers (Petrus Pictaviensis) el primero en usarla cuando, al tratar sobre el bautismo, distinguió entre la acción que realiza quien bautiza y el bautismo mismo, llamando a la primera *opus operans* y al segundo *opus operatum* ⁸⁵. La nueva distinción, que Pedro de Poitiers empleó con cierta timidez, según se desprende de su propia manera de hablar, cobró fortuna con rapidez y el papa Inocencio III la hizo suya unas veces de forma tan solo conceptual e implícita y otras de manera explícita y material. Así, sin que aparezcan los términos, pero sí el concepto, en la carta que Inocencio III dirigió al arzobispo de Tarragona proponiéndole la profesión de fe que había de exigir al valdense Durando de Huesca ⁸⁶, desligaba la moralidad del ministro del efecto que causa el sacramento, admitiendo con ello la distinción objetiva entre qué se hace y quién lo hace ⁸⁷. De manera ya explícita emplea Inocencio III los términos *opus operatum* y *opus operans* cuando, en relación con la celebración eucarística, afirma el constante valor de la misma (*opus operatum*), aunque algunas veces

⁸⁴ ITURRIOZ, «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *EstEcl* 24 (1950), 296-307.

⁸⁵ PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, lib. 5, cap. 6, en *PL* 211, col. 1235: «Baptizatio dicitur actio illius qua baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum ut ita liceat loqui».

⁸⁶ Una buena información histórica, aunque reducida, sobre este personaje la ofrece VENTURA, J. en «L'activitat polèmica i literaria de Duran d'Ozca», en su obra *Els hereges catalans* (Barcelona 1963), p.102-113.

⁸⁷ DS 793.

sea un inmundo quien la celebra (*opus operantis*)⁸⁸. Hay que tener en cuenta que el concepto de esta distinción, aunque no los términos que la expresan, le llegó a la escolástica preparado desde el planteamiento que San Agustín había adoptado en la discusión contra los donatistas. Quizá por tratarse de un concepto que a la teología sacramental del medievo le resultaba familiar por hallarlo respaldado en la autoridad de tan gran santo y teólogo, se explica la rapidez con que fue admitida por los teólogos la distinción entre *opus operatum* y *opus operans*, pues a mitad del siglo XIII era ya de dominio común⁸⁹.

Porque la verdad es que la aplicación sistemática de estos términos a la teología sacramental, y la explicitación sistemática del término causalidad fue obra de la escolástica. En su noble y tenaz preocupación por estructurar la teología sacramental, los escolásticos partieron de la noción de signo propuesta por San Agustín. Hugo de San Víctor la siguió, estableciendo la necesaria relación que existe entre el signo y lo significado, y afirmó de aquel que contenía la gracia. Un paso adelante lo dio el autor de la *Summa Sententiarum*, pues, al definir el sacramento, precisó que el signo confiere la gracia; pero fue Pedro Lombardo quien propuso de manera definitiva que los sacramentos causan la gracia⁹⁰ y su discípulo Pedro de Poitiers estableció la distinción entre lo que se opera y el que opera.

A partir del Maestro de la Sentencias, que definió el sacramento como un signo que causa la gracia, se abrió en la teología un capítulo nuevo con un tema también nuevo, pues, al querer precisar la causalidad sacramental, surgió la duda sobre si unos elementos materiales pueden ser origen de una realidad sobrenatural. Y con la duda se formuló una nueva pregunta sobre el modo como los sacramentos causan la gracia.

Las respuestas que se dieron fueron varias. Ante la imposibilidad de recoger cada una de las opiniones, y al mismo tiempo con el deseo de ofrecer con la máxima claridad posible una pertinente información, reservamos nuestro estudio a las que surgieron en el siglo XIII dentro de las dos grandes escuelas teológicas: la franciscana-escotista, en la que se integra como es lógico San Buenaventura⁹¹, y la tomista, formulada por Santo Tomás. La preocupación común de estas dos grandes escuelas tendía a explicar cómo se establece el nexo causal entre el signo sacramental y la gracia. Porque, como es

⁸⁸ INOCENCIO III, *PL* 217, col. 844.

⁸⁹ LANDGRAF, A. M., «Die Einführung des Begriffpaars "Opus operans" und "Opus operatum" in die Theologie», en *DTh* 29 (1951), 213-223.

⁹⁰ Sobre estos tres autores véase el capítulo anterior.

⁹¹ Aunque no es franciscano, sino dominico, en esta tendencia hay que incluir a Durando de San Porciano.

obvio, todos admitían el hecho de la causalidad sacramental y nadie lo ponía en duda; lo que con su reflexión intentaban esclarecer es la explicación de la misma. Y a la hora de dar una respuesta, se dividieron las opiniones ⁹².

Santo Tomás ha sido, sin duda, entre los escolásticos, el teólogo que ha llegado a ofrecer la síntesis lógicamente más acabada a la hora de exponer el modo como los sacramentos causan la gracia. La que hay que considerar su doctrina definitiva la dejó formulada en la *Suma Teológica*; por lo tanto, a esta obra hemos de atender para estudiar su pensamiento, prescindiendo de lo que formuló en otros escritos.

En la *Suma Teológica*, a la hora de ofrecer una reflexión sobre la causalidad, Santo Tomás parte del signo, según la proposición inicial de San Agustín, y lo considera como la base directa de la causalidad sacramental en cuanto que es el instrumento de la misma. Al haber denominado al signo instrumento de la gracia, Santo Tomás acaba de formular su principio fundamental para montar la explicación de la causalidad sacramental. Y con esta manera de plantear la causalidad, Santo Tomás toma un aire de originalidad en relación con cuantos le habían precedido, y se separa de manera absoluta, entre otros, de Hugo de San Víctor. Si se recuerda que Hugo de San Víctor había considerado al sacramento como un remedio contra el pecado y había deducido toda su reflexión teológica de este principio, se advierte que Santo Tomás, a partir del giro que ha dado a la consideración del sacramento, ha centrado toda la reflexión sobre la causalidad sacramental en la misma noción de signo.

Cuando Santo Tomás trata de desarrollar su punto de vista sobre la causalidad de los sacramentos, comienza estableciendo la distinción que media entre la causa principal y la instrumental. Para Santo Tomás, la causa principal es aquella que al obrar produce un efecto similar a su propia naturaleza, y, aplicando esta aclaración a la gracia causada por los sacramentos, concluye que tan sólo Dios puede ser su causa principal. De la causa instrumental dice que no causa la gracia desde su propia naturaleza, sino por el impulso que recibe de la causa principal, por lo que el efecto que causa no es semejante al instrumento causante, sino al agente que lo impulsa. Llevando esta explicación a la teología sacramental, concluye que los sacramentos causan la gracia en cuanto son instrumentos al servicio de Dios, y, por lo tanto, quien la causa es Dios, aunque a través de determinados instrumentos ⁹³.

⁹² Una amplia información de las diversas opiniones teológicas sobre la causalidad sacramental la ofrece Rocchetta en su *Sacramentaria fondamentale*, p.301-314.

⁹³ *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 1.

Para soslayar la dificultad que se le puede oponer a esta proposición, si se pregunta cómo una realidad de orden material puede ser causa instrumental de un efecto sobrenatural, Santo Tomás amplía el concepto de causa instrumental aplicada al sacramento y precisa que se trata de un instrumento que no sólo está al servicio del agente principal, sino también unido a él⁹⁴. Para explicar esta nueva formulación, Santo Tomás comienza distinguiendo dos tipos de instrumentos: el que está unido y el que está separado del agente principal. Para representar gráficamente estas dos nociones recurre a la mano como instrumento unido al cuerpo y al báculo como instrumento separado del cuerpo, pero en función del cuerpo. El hombre, si se apoya en el báculo, obra sobre el instrumento separado a través del instrumento unido, es decir, a través del brazo. Expuesto ya el símil, Santo Tomás lo aplica a la causalidad sacramental, y para sacar las debidas consecuencias establece esta serie de principios lógicamente ordenados de mayor a menor: el agente principal de la gracia es el mismo Dios, con quien está unida como instrumento la humanidad de Cristo, que opera en el hombre a través de los sacramentos como instrumentos separados. La última consecuencia de este polisilogismo dice que los sacramentos, en cuanto instrumentos movidos por la mano de Dios, causan la gracia que ha merecido la naturaleza humana de Cristo. Santo Tomás ha sistematizado su pensamiento sacramental haciendo descender la gracia desde Dios, pasando por la humanidad de Cristo y concretándola en el signo sacramental para que la reciba el hombre. La posible dificultad ha quedado resuelta y se ha formulado el principio que sostiene que toda la acción sacramental depende de la Pasión de Cristo. Hasta aquí la causalidad instrumental tal y como la expone Santo Tomás en la *Suma Teológica*. Y reténgase que en esta conclusión el peso de la causalidad recae en lo divino, a saber, en Dios, que es el agente principal, y en la humanidad de Cristo, unida a la divinidad del Verbo, como agente meritorio.

En el planteamiento directo de Santo Tomás se ha de hablar necesariamente de la causalidad instrumental a partir de Dios, pero no es lícito hablar de causalidad física, como han hecho después por regla general los tomistas. Esta formulación no es directamente de Santo Tomás. Porque han sido los comentaristas de Santo Tomás, en especial Cayetano y Juan de Santo Tomás, quienes dieron un paso adelante en la interpretación de la causalidad instrumental y la hicieron causalidad física, afirmando que el instrumento causa la gracia desde su misma complejión física y por un procedimiento fisicista. Tengo para mí que quienes tal hicieron se sobrepasaron en la interpretación del Santo y, queriendo reforzar el signo sacramental, deja-

⁹⁴ *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 5, ad c.

ron un tanto en la penumbra la afirmación tan clara de Santo Tomás, que hace depender la gracia como efecto sacramental del agente principal, que es Dios.

Los escotistas, al igual que los tomistas, afirmaban que los sacramentos causan la gracia. Su nota peculiar y, por lo tanto, diferencial al dar razón de la causalidad radicaba en que no hacían depender la gracia directamente de la causalidad del signo, sino del pacto mantenido por Dios de conceder al hombre la gracia cuantas veces reciba dignamente los sacramentos. Así proponía la causalidad Duns Escoto, por lo que, a la hora de definir el sacramento, lo presentaba como un signo sensible y eficaz a través del cual Dios, que es siempre fiel a su promesa, confiere la gracia al hombre, mientras no oponga un obstáculo⁹⁵. Para explicar la noción del pacto predicado de Dios, Juan Duns Escoto recurre a la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada, en Dios y, fiel al concepto de trascendencia radical que domina todo su pensamiento teológico, concluye que el pacto por el que Dios otorga la gracia al hombre por medio de los sacramentos corresponde a la potencia ordenada, pues no hay criatura alguna que desde su contingencia pueda afectar a la potencia absoluta de Dios. Téngase en cuenta que desde aquí resulta muy difícil explicar el *ex opere operato*, pues Dios otorga la gracia a través de los sacramentos a partir de su propio beneplácito y no en virtud de una norma fija que haya establecido. Incluso al tratar de la sacramentalidad, Escoto ha puesto de relieve la radical distancia que media entre la infinitud de Dios y la finitud de las criaturas y ha dado una noción de Dios voluntarista y distante, coincidente con la de otro franciscano, Guillermo de Ockam, y afín con la que sirvió de base a Lutero para proponer al Dios de la sola fe.

Estas diferentes concepciones de la causalidad estuvieron gravitando sobre las deliberaciones conciliares de Trento; sin embargo, el Concilio, fiel al criterio que se había dado, procuró prescindir de todas ellas y afirmó lo que era admitido por todos: que los sacramentos causan la gracia siempre y a todos, con tal de que no opongan un obstáculo. El Concilio lo que definió no fue una suposición de escuela⁹⁶, sino la fe de la Iglesia en la eficacia de los sacramentos, y propuso con toda claridad que la justificación, en función de la cual son comprensibles los sacramentos, no es debida al mérito de los actos humanos, sino al hecho de recibir los sacramentos con la debi-

⁹⁵ JUAN DUNS ESCOTO, *In IV Sent.*, dist. I, q. 1. a. 3.

⁹⁶ Otra manera de pensar manifiesta GONZÁLEZ, R., en su artículo «La doctrina de Melchor Cano en su "Relectio de sacramentis" y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos», en *RET* 5 (1945), 471-495, sobre todo en las páginas 491-492, donde propone que la doctrina de la causalidad física es más conforme con las expresiones del Concilio.

da disposición. Según Trento, en el proceso ordinario de la justificación del hombre, quien le otorga la gracia es Dios a través de los sacramentos.

Con la doctrina que sustenta la recepción de la gracia por medio de la causalidad instrumental de los sacramentos, Trento dio adecuada respuesta al planteamiento de Lutero que negaba de forma radical que los sacramentos causasen la gracia *ex opere operato*.

III. LA COMPRESION DE LOS SACRAMENTOS DESPUES DE TRENTO

Planteamiento y crítica

Con la llegada del barroco, tras la celebración del concilio de Trento, se inició una nueva época para la teología sacramental⁹⁷. La preocupación de los teólogos se vuelve de manera insistente hacia los datos de autoridad en los que fundamentar la doctrina, sin que ello suponga desprecio por la intervención de la razón, a la que otorgan una función subsidiaria⁹⁸. Así se comprende que, a partir del siglo XVII, el interés de los teólogos se centre en la lectura de los textos conciliares. Esta manere de proceder hubiese sido laudable en todos sus extremos, si la lectura no hubiese estado mediatizada por el peso de las escuelas. Cuando los teólogos postridentinos leyeron a Trento no lo hicieron desde dentro del espíritu de Trento, sino desde el propio interés y movidos por la preocupación de cada una de las escuelas. Así se explica que la teología sacramental posterior a Trento no haya supuesto un auténtico avance en los conocimientos eclesiales de los sacramentos. Si tuviésemos que subrayar dos temas fundamentales y representativos del momento histórico del barroco, deberíamos referirnos a la comprensión del sacramento como realidad instituida por Jesucristo y a la causalidad sacramental. El Concilio había definido el número septenario de los sacramentos, afirmando la institución divina de cada uno de ellos, pero nada dejó dicho del modo como se produjo esta institución. Los teólogos postridentinos propusieron de manera casi unánime la determinación inmediata de la materia y forma por parte de Jesucristo, con lo que día a día los sacramentos se fueron convirtiendo cada vez más en cosas. La pala-

⁹⁷ Sobre la nueva tendencia positiva en el método teológico que se suscita en el siglo XVII puede verse ARNAU, R., «Diego Ruiz de Montoya, S. I. Perspectiva histórica y método teológico», en ATG 41 (1978) 5-32.

⁹⁸ MELCHOR CANO, *De locis theologicis libri duodecim*, XII, 3: «Argumentari ex autoritate est maxime proprium hujus doctrinae... locus tamen ab auctoritate, qui fundatur super revelatione divina est efficacissimus».

bra «res», cosa, resultaba la decuada para definir al sacramento como realidad concreta determinada por Jesucristo en la institución ⁹⁹.

Con respecto a la causalidad, el fenómeno fue similar. Los lectores dominicos no respetaron la imparcialidad establecida por Trento y quisieron ver en sus cánones y decretos una particular defensa de la causalidad física. Porque, como los postulados de Santo Tomás habían sido llevados por la escuela tomista hasta unas consecuencias que el Santo no formuló, cambiaron la causalidad instrumental por causalidad física inmediata. Si se tiene en cuenta que los sacramentos en aquel momento histórico fueron considerados como cosas y que la causalidad obrada por estas cosas era de tipo físico, la consecuencia que se siguió fue convertir la sacramentología en una reflexión mecanicista de la gracia. Este es el panorama hacia el que fue derivando durante los siglos XVII y XVIII la teología sacramental, que poco a poco había ido perdiendo la extraordinaria viveza que había tenido a lo largo de no pocos siglos.

Hacia una renovación

Una reacción se notó con la llegada del siglo XIX. Con el comienzo de los estudios del pensamiento de los Santos Padres sobre la Iglesia, como fueron los llevados a cabo por el cardenal J. H. Newman, por el profesor de dogma en Tubinga P. Schanz y por F. Probst, profesor de liturgia en Breslau, se inició un replanteamiento en la teología sacramental, pues se comenzó a plantear la relación entre la Iglesia y los sacramentos, tema que ha llegado a ser dominante en la sacramentología moderna. Muchos son los autores que en aquel entonces se hicieron eco de este nuevo planteamiento, sobre todo en el ámbito alemán, y comenzaron a florecer estudios históricos sobre determinados aspectos de los sacramentos, como el de J. Bach ¹⁰⁰, y reflexiones de tipo dogmático, como las de M. J. Scheeben ¹⁰¹, que enuncian temas que la teología contemporánea toma de nuevo en consideración. Pero a pesar de estos tan nobles atisbos renovadores, la teología escolar se mantenía en los usos antiguos que consideraban los sacramentos

⁹⁹ Una honrosa excepción fue el planteamiento de Suárez sobre el sacramento como acción, al cual nos referiremos con más detalle en el capítulo siguiente.

¹⁰⁰ BACH, J., *Die Siebenzahl der Sakramente* (Regensburg 1864).

¹⁰¹ De M. J. Scheeben han de citarse dos trabajos, pues en los dos trató de forma directa sobre los sacramentos. El artículo que publicó en 1862 en la revista *Der Katolik*, titulado «Das Geheimniss der Kirche und ihrer Sakramente», y su libro *Los misterios del cristianismo*, que en el capítulo VII trata del misterio sacramental de la Iglesia.

como un puro medio o instrumento para producir la gracia en el alma ¹⁰².

Cuando en nuestros días le lectura de Trento se hace atendiendo a su íntima preocupación y desde su propia trama interna, su doctrina aparece como lo que el Concilio deseó que fuera, como una proposición de la fe de la Iglesia sobre la gratuidad del don de Dios, y su autoridad se acrecienta y se ve en su magisterio un momento definitivo de la vida de la Iglesia.

¹⁰² MASI, R., «Cristo, Chiesa, sacramenti. Aspetto cristologico ed ecclesiologico dei sacramenti», en *Miscelanea Antonio Piolanti*, volumen primero (Roma 1963), p.227-252. En p.228 escribe: «Il sacramento era considerato come mezzo o strumento per produrre la grazia nelle anime... Lo sviluppo della teologia di questi ultimi anni ha portato a superare questa visuale incompleta dei sacramenti». La situación ha quedado descrita en el capítulo primero.

