

PERSPECTIVA TRADICIONAL CATÓLICA ACERCA DE LOS SACRAMENTOS.

Los sacramentos son signos externos de la gracia interna, instituidos por Cristo para nuestra santificación. (Catechismus concil. Trident., n.4, ex S. Aug. "De Catechizandis rudibus"). El tema puede ser tratado bajo los siguientes encabezados:

La necesidad y la naturaleza del sistema sacramental

La naturaleza de los sacramentos de la Nueva Ley

El origen (causa) de los sacramentos

El número de los sacramentos

Los efectos de los sacramentos

El ministro de los sacramentos

El recipiente de los sacramentos

1. NECESIDAD Y NATURALEZA

En qué sentido son necesarios

Dios todopoderoso puede otorgar, y de hecho otorga, la gracia a los hombres en respuesta a sus aspiraciones internas y a sus oraciones sin utilizar signos externos o ceremonias. Esto siempre será posible porque Dios, la gracia y el alma son seres espirituales. Dios no está constreñido a usar símbolos materiales, visibles, en sus tratos con los hombres. Los sacramentos no son necesarios en el sentido de que sean indispensables. Pero si Dios ha decidido que las señales externas, las ceremonias visibles, sean los medios por los que ciertas gracias van a otorgarse a los hombres, entonces será necesario que, para obtener esas gracias, los hombres hagan uso de esos medios divinamente determinados. Los teólogos explican esta verdad diciendo que los sacramentos no son absoluta sino hipotéticamente necesarios. Eso significa que si queremos obtener un fin sobrenatural, debemos utilizar los medios sobrenaturales diseñados para obtenerlo. En este sentido, el Concilio de Trento (Ses. VII, can.4) declaró herejes a aquellos que afirman que los sacramentos de la Nueva Ley son superfluos e innecesarios, aunque no todos son necesarios para todos los individuos. La enseñanza de la Iglesia, y de los cristianos en general, sostiene que, aunque Dios no está forzado a utilizar ceremonias externas como símbolos de las realidades espirituales y sagradas, a Él le place hacerlo así, y ello constituye su modo ordinario y más adecuado de tratar con los seres humanos. Los escritores que versan sobre los sacramentos llaman a esto una *necessitas convenientiae*, la necesidad de adaptación. No es una necesidad en realidad, sino la forma más apropiada de tratar con seres que son, a la vez, corporales y espirituales. Todos los cristianos están acordes en esta afirmación. Es únicamente al considerar la naturaleza de los signos sacramentales que los Protestantes (exceptuados algunos anglicanos) difieren de los católicos. "No hay objeción a considerar los sacramentos meramente como formas externas, representaciones pictóricas o actos simbólicos", escribió el Dr. Morgan Dix ("El sistema sacramental", Nueva York, 1902, p. 16). "Se puede decir que la doctrina sacramental es coextensiva con el cristianismo histórico. De ello no cabe duda razonable, como lo atestiguan los días más remotos, de los cuales son documentos característicos el tratado de San Crisóstomo acerca del sacerdocio y las lecciones catequéticas de San Cirilo. Ni tampoco es distinto en los cuerpos más conservadores de la reforma en el siglo dieciséis. El Catecismo de Martín Lutero, el Augsburgo, y luego las Confesiones de Westminster, tienen un tono muy sacramental, avergonzando a los degenerados seguidores de quienes las compilaron" (ibid., p. 7, 8) .

Por qué el Sistema Sacramental es el más apropiado

Las razones que subyacen un sistema sacramental son las siguientes:

Si tomamos la palabra "sacramento" en su sentido más amplio, como el signo de algo sagrado y oculto (la palabra griega es "misterio"), podemos decir que el mundo en su totalidad es un vasto sistema sacramental, en el que las cosas materiales son para el hombre señales de las cosas espirituales y sagradas, aún de la divinidad. "Los cielos muestran la gloria de Dios, y el firmamento la obra de sus manos" (Sal. xviii, 2). "Lo invisible de Él (Dios) es claramente visible a partir de la creación del mundo; comprendido a través de las cosas creadas. También su poder eterno y su divinidad" (Rom, 1, 20).

La redención del hombre no se realizó de modo invisible. A través de los patriarcas y de los profetas Dios renovó la promesa de salvación hecha al primer hombre; se utilizaron símbolos externos para expresar la fe en el redentor prometido. "Todas esas cosas les acontecieron (a los israelitas) en figura (I Cor, x, 11; Heb. X,i). "También nosotros, cuando eramos niños, servíamos bajo los elementos del mundo. Pero cuando hubo llegado la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer" (Gal. Iv, 3,4). La encarnación tuvo lugar porque Dios trató con los hombres del modo más adecuado a su naturaleza.

La iglesia establecida por el Salvador debe ser una institución visible (Vea: IGLESIA: La visibilidad de la Iglesia). Consecuentemente, ella debe tener ceremonias y símbolos de las cosas sagradas.

La principal razón del sistema sacramental se encuentra en el hombre mismo. Es propio de la naturaleza humana - escribe Santo Tomás- ser atraído por cosas corpóreas y sensibles; perceptible de las cosas espirituales e inteligibles. Ahora bien, la Providencia Divina provee a todo de acuerdo a la naturaleza de cada cosa (*secundum modum suae*

conditionis). Es por tanto congruente con la Sabiduría Divina proporcionar al hombre medios de salvación en la forma de ciertos signos corpóreos y sensibles, que son llamados sacramentos. (Para otras razones, vea Catech. Conc. Trid., II, n.14)

Existencia de Símbolos Sagrados

a. *No hay sacramentos en el estado de inocencia.* Según Santo Tomás (III:61:2) y los teólogos en general, no había sacramentos antes de que Adán pecara, i.e., en el estado de justicia original. La dignidad del hombre era de tal grandeza que estaba por encima de la condición natural de la naturaleza humana. Su mente estaba subordinada a Dios; su facultades inferiores subordinadas a la parte más elevada de su mente; su cuerpo estaba subordinado a su alma. Hubiese sido algo contrario a la dignidad de ese estado el haber tenido que depender, para obtener el conocimiento, o la gracia divina, de algo inferior a él, i.e., las cosas corpóreas. Por esa razón la mayoría de los teólogos sostienen que ningún sacramento pudo haber sido instituido aún si ese estado hubiera durado largo tiempo.

b. *Sacramentos de la ley de la naturaleza.* Aparte de lo que fue o pudo haber sido en ese estado extraordinario, el uso de símbolos sagrados es universal. San Agustín dice que toda religión, verdadera o falsa, tiene sus propios símbolos o sacramentos. "In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilium consortio colligantur" (Cont. Faust., XIX, xi). Los comentaristas de la Escritura y los teólogos casi unánimemente afirman que hubo sacramentos bajo la ley natural y bajo la ley mosaica, del mismo modo como existen los sacramentos de mayor dignidad bajo la Ley de Cristo. Bajo la ley de la naturaleza— así llamada no para excluir la revelación sobrenatural sino porque en ese tiempo no existía la ley sobrenatural escrita— la salvación se otorgaba a través de la fe en el redentor prometido, y los hombres expresaban su fe por medio de algunas señales externas. Dios no determinaba cuáles debían ser esos signos; lo dejaba al pueblo, más probablemente a los líderes o jefes de familia, que eran guiados en su elección por una inspiración interior del Espíritu Santo. Esta es la concepción de Santo Tomás, quien dice que, tal como bajo la ley de la naturaleza (cuando no había ley escrita) los hombres eran guiados por inspiraciones interiores para que adoraran a Dios, del mismo modo determinaban ellos qué signos debían ser usados en sus actos externos de culto (III:60:5, ad 3). Sin embargo, como después fue necesario promulgar una ley escrita: (a) porque la ley natural había sido oscurecida por el pecado, y (b) porque ya era hora de proporcionar un conocimiento más explícito de la gracia de Cristo, entonces también se hizo necesario determinar qué signos externos deberían ser usados como sacramentos (III:60:5, ad 3; III:61:3, ad 2). Ello no fue necesario inmediatamente después de la caída, gracias a la plenitud de fe y conocimiento otorgado a Adán. Pero ya para el tiempo de Abraham, cuando la fe se había debilitado, muchos habían caído en la idolatría y la luz de la razón se había oscurecido a fuerza de ser indulgentes con las pasiones, incluso al grado de cometer pecados contra la naturaleza, Dios intervino y escogió la circuncisión como signo de la fe (Gen, xvii; ST III:70:2, ad 1; vea CIRCUNCISIÓN)

La gran mayoría de los teólogos enseña que esa ceremonia era un sacramento que fue instituido como remedio del pecado original. Consecuentemente, que confería la gracia, no por sí mismo (*ex opere operato*), sino por razón de la fe en Cristo, a la cual servía de expresión. "In circuncisione conferebatur gratia, non ex virtute circuncisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi futurae, cujus signum erat circuncisio—quia scilicet justitia erat ex fide significata, non ex circuncisione significante" (ST III:70:4). Una cosa es cierta: era al menos el signo de algo sagrado, y había sido escogido y determinado por el mismo Dios como signo de fe y como una señal por la que sus fieles se distinguían de los no creyentes. Pero no fue el único signo de fe utilizado bajo la ley natural. Escribe San Agustín que es increíble que antes de la circuncisión no hubiese ningún sacramento para el alivio (justificación) de los niños, aunque por alguna razón la Escritura no nos diga cuál haya sido ese sacramento (Cont. Jul., III, xi). El sacrificio de Melquisedec, el sacrificio de los amigos de Job, la varias limosnas y oblaciones para el servicio de Dios son mencionados por Santo Tomás (III:61:3, ad 3; III:65:1, ad 7) como observancias externas que pueden ser consideradas como los signos sagrados de aquel tiempo, que prefiguraban las sagradas instituciones futuras y—añade él— que pueden ser llamadas sacramentos de la ley de la naturaleza.

c. *Sacramentos de la ley mosaica.* Como se acercaba el tiempo de la venida de Cristo, y para que los israelitas pudiesen estar mejor instruidos, Dios habló a Moisés, revelándole en detalle los signos sagrados y las ceremonias por los que ellos debían manifestar explícitamente su fe en el futuro redentor. Esos signos y ceremonias fueron los sacramentos de la ley mosaica, "los cuales se comparaban con los sacramentos que existían antes de la ley como algo determinado se compara a lo indeterminado, ya que antes de la ley no se había determinado qué signos deberían usar los hombres" (ST III:61:3, ad 2). Los teólogos, junto con el Doctor Angélico (I-II:102:5), generalmente dividen los sacramentos de este período en tres clases:

Las ceremonias por las que los hombres eran hechos y marcados como dadores de culto o ministros de Dios. De ese modo tenemos (a) la circuncisión, instituida en tiempo de Abraham (Gen, xvii), y renovada en tiempo de Moisés (Lev.,xii,3) para todo el pueblo; y (b) los ritos sagrados por los que se consagraba a los sacerdotes levítas.

Las ceremonias consistentes en el uso de cosas pertenecientes al servicio de Dios, i.e. (a) el cordero pascual para todo el pueblo, y (b) los panes de la preposición para los ministros.

Las ceremonias de purificación de la contaminación legal, i.e. (a) varias expiaciones, orientadas al pueblo (b) el lavado de manos y pies, el afeitado de la cabeza, etc., para los sacerdotes. San Agustín dice que los sacramentos de la antigua ley fueron abolidos porque ya habían sido llevados a plenitud (cf. Mt, v.17), y se habían instituido otros de

mayor eficacia, mayor utilidad, de más fácil administración y recepción, menores en número ("virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora", Cont. Faus., XIX,xiii). El Concilio de Trento condena a aquellos que dicen que no existe otra diferencia entre los sacramentos de la antigua y de la Nueva Ley que no sea la del rito exterior (Ses. VII, can. ii). El Decreto para los Armenios, publicado por orden del Concilio de Florencia, dice que los sacramentos de la antigua ley no conferían la gracia, sino que sólo prefiguraban la que iba a ser otorgada por la pasión de Cristo. Esto significa que ellos no daban la gracia por si mismos (i.e. ex opere operato), sino únicamente en razón de la fe en Cristo que ellos representaban- "ex fide significata, non ex circuncisione significante" (ST I-II:102:5)

2. NATURALEZA DE LOS SACRAMENTOS DE LA NUEVA LEY

Definición de Sacramento

Los sacramentos considerados hasta este momento eran simplemente signos de cosas sagradas. Según la enseñanza de la Iglesia católica, aceptada hoy día por muchos episcopalianos, los sacramentos de la divina economía no son meros signos; no simplemente significan la gracia divina, sino que la causan en las almas de los hombres, por virtud de su institución divina. "Signum sacrosanctum efficax gratiae"- un signo sacrosanto que produce la gracia- es una definición breve y sucinta de los sacramentos de la Nueva Ley. Sacramento, en su acepción más amplia, puede ser definido como un signo externo de algo sagrado. En el siglo XII, Pedro Lombardo (m. en 1164), conocido como el Maestro de las Sentencias, autor de un manual de teología sistemática, nos dio una acertada definición de los sacramentos de la Nueva Ley. Un sacramento es un signo externo tal de la gracia interna que lleva su imagen (i.e. lo significa y representa) y es su causa—"Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, ei invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat" (IV Sent., d.I, n.2). Esta definición fue adoptada y perfeccionada por los escolásticos medievales. Santo Tomás nos ha legado esta breve pero expresiva definición: El signo de una cosa sagrada en cuanto que ésta santifica al hombre- "Signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines" (III:60:2).

Todas las creaturas del universo proclaman algo sagrado, en particular la sabiduría y la bondad de Dios, en cuanto son sagradas en si mismas y no en cuanto que son cosas sagradas que santifican al hombre. Por tanto no pueden ser llamadas sacramentos en el mismo sentido en que hablamos de los sacramentos (ibid.,ad lum). El Concilio de Trento incluye lo substancial de esas dos definiciones en la siguiente: "Symbolum rei sacrae, et invisibilis gratiae forma visibilis, sanctificandi vim habens"— Un símbolo de algo sagrado, una forma visible de la gracia invisible, con poder para santificar (Ses. XIII, cap.3). El "Catecismo del Concilio de Trento" da una definición más completa: Algo perceptible por los sentidos que, por institución divina, tiene el poder tanto de significar y de efectuar la santidad y la justicia (II,n.2). Los catecismos católicos en inglés dan generalmente la siguiente: Un signo externo de la gracia interna, un signo o ceremonia sagrado y misterioso, ordenado por Cristo, por la que la gracia es dada a nuestras almas. Las teologías anglicana y episcopaliana dan definiciones que los católicos pueden aceptar.

Hay tres cosas que son necesarias en todo sacramento: el signo exterior, la gracia interior y su institución divina. Un signo representa algo diferente a si mismo, ya naturalmente, como el humo representa al fuego, ya por decisión de un ser inteligente, como la cruz roja representa una ambulancia. Los sacramentos no significan la gracia naturalmente. Lo hacen porque han sido escogidos por Dios para significar efectos misteriosos. No son, sin embargo, arbitrarios, ya que en la mayor parte de los casos, si no en todos, las ceremonias que se llevan a cabo tienen una relación casi natural con el efecto que debía ser producido. Por ejemplo, el verter agua en la cabeza de un niño fácilmente trae a la mente la purificación interior del alma. La palabra "sacramento" (*sacramentum*), aún cuando usada por los escritores profanos latinos, significa algo sagrado, vgr., el juramento por el que se comprometían los soldados, o el dinero depositado por los litigantes en un concurso. En los escritos de los Padres de la Iglesia la palabra se utilizaba para significar algo sagrado y misterioso, y donde los latinos usaban *sacramentum* los griegos usaban *mysterion* (misterio). Ese algo sagrado y misterioso significado por el sacramento es la gracia divina, que es la causa formal de nuestra justificación (vea GRACIA), pero con ella debemos asociar la resurrección de Cristo (causa eficiente y meritoria) y el fin (causa final) de nuestra santificación, o sea, la vida eterna. El sentido de los sacramentos según los teólogos (e.g. ST III:60:3) y del catecismo Romano (II, n.13) se extiende a esas tres cosas sagradas de las que una es pasada, otra presente y otra futura. Las tres han sido apropiadamente expresadas en la bella antifona de la Eucaristía: "O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur—Oh banquete sagrado, en el que se recibe a Cristo, se recuerda la pasión, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la vida futura".

Errores Protestantes

Los protestantes generalmente mantienen que los sacramentos son signos de algo sagrado (gracia, fe) pero niegan que realmente causen la gracia divina. Sin embargo los episcopalianos y los anglicanos, especialmente los ritualistas, sostienen con los católicos que los sacramentos son "signos efectivos" de la gracia. En el artículo XXV de la Confesión de Westminster se lee:

"Los sacramentos ordenados por Dios no son sólo etiquetas o señales de la profesión del hombre cristiano, sino más bien son testimonios seguros y signos efectivos de la gracia y de la buena voluntad de Dios hacia nosotros, por la

que Él trabaja invisiblemente en nosotros y no sólo apresura sino que también fortalece y confirma nuestra fe en Él" (cf. art. XXVII).

"La Teoría de Zwinglio", escribe Morgan Dix (op.cit., p.73), "de que los sacramentos no son otra cosa que recuerdos de Cristo y señales de la profesión cristiana, es tal que ningún juego con la lengua inglesa puede reconciliarla con las fórmulas de nuestra iglesia." Mortimer adopta y explica la fórmula católica "*ex opere operato*" (loc. cit. p. 122) Lutero y sus primeros seguidores rechazaron este concepto de los sacramentos. Estos no causan la gracia, sino que son "meros signos y testimonios de la buena voluntad de Dios hacia nosotros" (Confesiones de Augsburgo); alientan la fe y la fe (fiduciaria) causa la justificación. Los calvinistas y los presbiterianos sostienen básicamente la misma doctrina. Zwinglio bajó aún más la dignidad de los sacramentos al hacerlos signos no de la fidelidad de Dios sino de nuestra fidelidad. Al recibir los sacramentos manifestamos nuestra fe en Cristo; son sencillamente los votos de nuestra fidelidad. Todos esos errores nacen fundamentalmente de la recién inventada teoría luterana de la justicia, i.e., la doctrina de la justificación por la fe sola (vea GRACIA). Si el hombre ha de ser santificado no por una renovación interior que le borre los pecados, sino por una imputación extrínseca a través de los méritos de Cristo, que cubrirán su alma como una capa, no hace falta ningún signo que cause gracia y los que están en uso no tienen otro fin que animar la fe en el Salvador. La conveniente doctrina de Lutero acerca de la justificación no fue adoptada por todos sus seguidores ni es enseñada por todos los protestantes hoy día. No obstante, aceptan sus consecuencias que afectan la verdadera noción de los sacramentos.

Doctrina Católica

El Concilio de Trento declaró, en contra de todos los innovadores: "Si alguien dice que los sacramentos de la Nueva Ley no contienen la gracia que significan, o que no confieren la gracia a aquellos que no la obstaculizan, sea anatema" (Ses. viii, can.vi). "Si alguien dice que la gracia no se confiere por los sacramentos *ex opere operato* sino que la fe en las promesas de Dios basta para obtener la gracia, sea anatema" (ibid., can. viii; cf. can.iv, v, vii). La frase "*ex opere operato*", para la cual no existe equivalente en inglés, fue probablemente usada por primera vez por Pedro de Poitiers (D.1205), y posteriormente por Inocencio III (d. 1216; de myst. Missae, III,v) y por Santo Tomás (d.1274; IV Sent., dist.1,Q.i,a.5). Fue felizmente inventada para expresar una verdad que había sido enseñada e introducida sin objeción alguna. No es una fórmula muy elegante pero, como hace notar San Agustín (In Ps. cxxxviii): Es mejor que los gramáticos objeten y no que la gente no entienda. "*Ex opere operato*", i.e. por virtud de la acción, significa que la eficacia de la acción de los sacramentos no depende de nada humano, sino solamente de la voluntad de Dios, según lo expresan la institución y la promesa de Cristo. "*Ex opere operantis*", i.e. por razón del agente, significa que la acción del sacramento depende de la dignidad ya del ministro o del recipiente (vea Pourrat, "Teología de los Sacramentos", tr. St. Louis, 1910, 162 ss). Los protestantes no pueden de buena fe objetar la frase, como si significara que la mera ceremonia exterior causa la gracia, separada de la acción de Dios. Es bien sabido que los católicos enseñan que los sacramentos son únicamente causas instrumentales, no principales, de la gracia. Tampoco se puede afirmar que la frase adoptada por el Concilio cancele cualquier disposición necesaria de parte del recipiente, como si los sacramentos fueran encantamientos inefables que causarían la gracia aún en aquellos que no tienen correcta disposición o en pecado. Los padres conciliares tuvieron cuidado de hacer notar que no debe haber obstáculo a la gracia de parte del recipiente, quien debe recibirla *rite*, i.e., correcta y dignamente. Declaran además, que es una calumnia afirmar que los sacramentos no requieren disposición previa (Ses. XIV, de poenit., cap.4). Las disposiciones son requeridas para preparar al sujeto, pero no dejan de ser una condición (*conditio sine qua non*), y no las causas, de la gracia que se da. En este sentido los sacramentos difieren de los sacramentales, que pueden causar la gracia *ex opere operantis*, i.e. por razón de las oraciones de la Iglesia o los sentimientos buenos, piadosos de los que los utilizan.

Pruebas de la Doctrina Católica

Al examinar las pruebas de la doctrina católica debe guardarse en mente que nuestra regla de fe no es simplemente la Escritura, sino la Escritura y la Tradición.

(a) En las Sagradas Escrituras encontramos expresiones que claramente nos indican que los sacramentos son mucho más que signos de gracia y de fe: "A menos que el hombre nazca de nuevo del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar al reino de Dios" (Jn. iii,5); "Nos salvó por el lavado de la regeneración y la renovación del Espíritu Santo" (Tit.,iii,5); "Después les impusieron las manos y recibieron ellos al Espíritu Santo" (Hechos, viii,17); "Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna... Porque mi carne es verdadera carne y mi sangre es verdadera bebida" (Jn., vi,55,56). Estas y otras expresiones semejantes (vea los artículos acerca de cada sacramento) son, por lo menos, exagerados si no significan que la ceremonia sacramental es en cierto sentido la causa de la gracia conferida.

(b) La Tradición indica claramente el sentido en el los sacramentos siempre han sido interpretados por la Iglesia. De las numerosas expresiones usadas por los Padres seleccionamos las siguientes: "El Espíritu Santo baja del cielo y se cierce sobre las aguas, santificándolas personalmente, de tal modo que ellas se empapan del poder para santificar" (Tertuliano, De bapt.,c.iv). "El Bautismo es la expiación de los pecados, la remisión de los crímenes, la causa de la regeneración y renovación" (Sn. Gregorio de Niza, "Orat. in Bapt."). "Explíquenme la manera del nacimiento de la carne y yo les explicaré la regeneración del alma... Es incomprendible absolutamente, por el poder divino y su eficacia: es incomprendible. Ningún razonamiento, ningún arte puede explicarla" (ibid.) "Quien pasa a través de la fuente [el Bautismo] no morirá sino que se levantará a una nueva vida" (Sn. Ambrosio, De sacr., I,iv)

"¿De dónde este gran poder del agua", exclama San Agustín, "que toca el cuerpo y lava el alma?" (Tr. 80 in Joann). "El Bautismo", escribe el mismo Padre, "no consiste en los méritos de aquellos a quienes es administrado, sino en su propia santidad y verdad, a cuenta de aquel que lo instituyó" (Cont. Cres., IV). La doctrina solemnemente definida por el Concilio de Trento había sido previamente anunciada en concilios anteriores, especialmente en Constantinopla (381; Symb. Fid.), en Mileve (416; can.ii), en el segundo Concilio de Orange (529; can. xy) y en el Concilio de Florencia (1439; Decr. pro. Armen., vea Denzinger-Bannwart, nn. 86, 102, 200, 695). La primera Iglesia Anglicana se mantuvo firme ante la verdadera doctrina: "El Bautismo no es sólo un signo de una profesión y una señal de diferencia por la que los bautizados se distinguen de los no bautizados, sino que es también el signo de la regeneración o nuevo nacimiento, por el que, a modo de instrumento, quienes reciben el Bautismo son apropiadamente incorporados a la Iglesia" (Art.XXVII)

(c) Argumento teológico.- La confesión de Westminster añade: "El Bautismo de los niños debe ser mantenido en la Iglesia a toda costa, en cuanto que es totalmente congruente con la institución de Cristo". Si el Bautismo no confiere la gracia *ex opere operato*, sino que sencillamente despierta la fe, entonces nos preguntamos: (1) ¿De qué serviría que el lenguaje no pudiese ser entendido por quien lo escucha, i.e. un infante o adulto que no entienda latín? En esos casos es más útil a los testigos que a quien es bautizado. (2) ¿En qué es superior el Bautismo de Cristo al Bautismo de Juan, siendo que éste también puede despertar la fe? ¿Porqué fueron bautizados de nuevo con el Bautismo de Cristo quienes ya habían recibido el Bautismo de Juan? (Hechos, xix). ¿Porqué se dice que el Bautismo es estrictamente necesario para la salvación cuando la fe puede ser despertada y expresada en tantas otras formas? Finalmente, los episcopalianos y anglicanos de hoy día no volverán a la doctrina de la gracia *ex opere operato* a menos que se les convenza de que la antigua fe queda garantizada por la Escritura y la Tradición.

Materia y forma de los Sacramentos

Los escritores escolásticos del siglo XIII introdujeron en sus explicaciones de los sacramentos algunos términos que derivaban de la filosofía de Aristóteles. Guillermo de Auxerre (d.1223) fue el primero en aplicarles las palabras *materia* y *forma*. Tal como en los cuerpos físicos, también en el rito sacramental encontramos dos elementos, uno, indeterminado, que se llama materia, y otro, determinante, llamado forma. Por ejemplo, el agua puede ser utilizada para beber o para refrescarse o para lavar el cuerpo, pero las palabras pronunciadas por el ministro cuando derrama agua sobre la cabeza de un niño, con la intención de hacer lo que la Iglesia hace, determina el significado del acto, significando la purificación del alma por la gracia. La materia y la forma (*res et verba*) conforman el rito externo, que tiene un especial significado y efectividad desde su institución por Cristo. Las palabras son el elemento más importante en la composición, puesto que los hombres expresan sus pensamientos e intenciones principalmente a través de palabras. "Verba inter homines obtinuerunt principatum significandi" (Sn. Agustín, De doct. christ.", II, iii; ST III:60:6). No se debe suponer, dice Santo Tomás (ST III:60:6, ad 2), que las cosas utilizadas para llevar a cabo los actos no tienen significado, dado que ellas quedan incluidas en la *res*. También ellas pueden ser simbólicas, e.g., unguir el cuerpo con aceite se relaciona con la salud, pero su significado queda definitivamente determinado por las palabras. "En toda composición de materia y forma el elemento determinante es la forma: (ST III:60:7).

La terminología era algo nuevo, la doctrina era antigua; la misma verdad había sido expresada en tiempos pasados en diversas palabras. A veces la forma del sacramento significaba todo el rito externo (San Agustín, "De pecc. et mer.", xxxiv; Conc. Milev., De bapt.). A lo que llamamos la materia y la forma se le conocía como "símbolos místicos", "el signo y la cosa invisible", "la palabra y el elemento" (Sn. Agustín, tr. 80 in Joann.). La nueva terminología pronto encontró acogida. Fue solemnemente ratificada al ser usada en el Decreto para los Armenios, que fue luego añadido al Decreto del Concilio de Florencia, por más que no tiene valor de definición conciliar. (vea Denzinger-Bannwart, 695; Hurter, "Theol. dog. comp.", I, 441; Pourrat, op.cit., p. 51). El Concilio de Trento usó las palabras materia y forma (Sess. XIV, cap. ii, iii, can. iv), pero no definió que el rito sacramental estaba compuesto de esos dos elementos. León XIII, en la "Apostolicae Curae" (13 sept. 1896) hizo de la teoría escolástica la base de su declaración, y afirmó que las ordenaciones realizadas según el antiguo rito anglicano eran inválidos, debido al defecto de la forma utilizada y por la carencia de la necesaria intención de parte de los ministros. La teoría hilemorfista provee una muy apta comparación e ilumina mucho nuestro concepto de la ceremonia externa. A pesar de ello, nuestro conocimiento de los sacramentos no depende de la terminología, y no se debe llevar la comparación a los extremos. El intento de verificar la comparación (de los sacramentos a un cuerpo) en todos los detalles del rito sacramental puede conducir a la confusión de los matices o a opiniones singulares, e.g., la opinión de Melchor Cano (De locis theol., VIII,v.3) respecto al ministro del matrimonio (vea MATRIMONIO, cf. Pourrat, op.cit.,ii).

3. ORIGEN (CAUSA) DE LOS SACRAMENTOS

Cabría aquí preguntar: ¿hasta qué punto era necesario que Cristo determinara la materia y la forma de los sacramentos?

(1) Poder de Dios

El Concilio de Trento definió que los siete sacramentos de la Nueva Ley habían sido instituidos por Cristo (Sess. VII, can.i). Esto soluciona la cuestión de hecho para todos los católicos. La razón nos dice que todos los sacramentos deben venir originalmente de Dios. Puesto que son signos de cosas sagradas en cuanto que los hombres son santificados por esas cosas sagradas (ST III:60:2); puesto que el rito externo (materia y forma) por si mismo no

puede dar la gracia, es evidente que todos los sacramentos que merezcan ese nombre deben originarse en la decisión divina. "Ya que la santificación del hombre radica en la fuerza de Dios que santifica", escribe Santo Tomás (ST III:60:2), "no es de la competencia de los hombres escoger las cosas por las que han de ser santificados, sino que esto debe ser determinado por institución divina". Hay que añadir a ello que la gracia es, en cierto sentido, participación de la naturaleza divina (vea GRACIA) y nuestra doctrina es inimpugnable: Solamente Dios puede dictar que el hombre participe de su naturaleza a través de ceremonias exteriores.

(2) Poder de Cristo

Sólo Dios es la causa principal de los sacramentos. Sólo Él puede con autoridad y por su poder innato dar a los ritos externos materiales la fuerza para conferir gracia a los hombres. En cuanto Dios, Cristo, igualmente que el Padre, posee tal poder innato, lleno de autoridad y principal. En cuanto hombre, Él tenía otro poder al que Santo Tomás llama "poder del ministerio principal" o "poder de excelencia" (III:64:3). "Cristo produjo los efectos interiores del sacramento por medio de merecerlos y efectuarlos... La pasión de Cristo es la causa de nuestra justificación meritoria y efectivamente, no como agente principal y con autoridad, sino como instrumento, en tanto que su humanidad fue el instrumento de su divinidad (III:64:3; cf. III:13:1, III:13:3). Hay verdad teológica y piedad en la vieja máxima: "De la sangre de Cristo agonizante en la cruz fluyeron los sacramentos por los que fue salvada la Iglesia" (Gloss. Ord. in Rom.5: ST III:62:5). La causa eficiente principal de la gracia es Dios, con quien la humanidad de Cristo forma una especie de instrumento adjunto, no siendo los sacramentos instrumentos adjuntos a la divinidad (por la unión hipostática): así pues, la fuerza salvífica de los sacramentos pasa de la divinidad de Cristo, a través de su humanidad, a los sacramentos (ST III:62:5). Quien pese bien esas palabras entenderá porqué los católicos muestran tanta reverencia hacia los sacramentos. El poder de excelencia de Cristo consiste en cuatro cosas: (1) Los sacramentos reciben su eficacia de sus méritos y sufrimientos; (2) son santificados y santifican en su nombre; (3) Él podía instituir los sacramentos y de hecho lo hizo; (4) Él podía producir los efectos de los sacramentos sin recurrir a ceremonias (ST III:64:3). Cristo podría haber comunicado su poder de excelencia a los hombres; ello no era absolutamente imposible (III:64:4). Pero, (1) si lo hubiese hecho así los hombres no hubiesen obtenido tal poder con la misma perfección que Cristo: "Él hubiera permanecido como cabeza de la Iglesia en forma principal, y otros en forma secundaria" (III:64:3). (2) Cristo no comunicó esa fuerza, y no lo hizo por el bien de los fieles: (a) para que ellos pudieran poner su esperanza en Dios y no en los hombres; (b) para que no hubiese diferentes tipos de sacramentos que dieran origen a divisiones en la Iglesia (III:64:1). La segunda razón es mencionada por san Pablo (I Cor., i,12,13): " cada uno de ustedes dice: yo soy de Pablo, yo de Apolo, y yo de Cefas, y yo de Cristo. ¿Está acaso dividido Cristo? ¿Fue Pablo crucificado por ustedes? O ¿fueron ustedes bautizados en el nombre de Pablo?"

(3) Institución inmediata y mediata

El Concilio de Trento no definió explícita ni formalmente que todos los sacramentos fueron instituidos inmediatamente por Cristo. Antes del Concilio grandes teólogos como Pedro Lombardo (IV Sent., d.xxiii), Hugo de San Víctor (De sac. II,ii), Alejandro de Hales (Summa, IV, Q.xxiv,1) sostuvieron que algunos sacramentos habían sido instituidos por los apóstoles, utilizando el poder que para ello les había otorgado Jesucristo. Especialmente se presentaron dudas respecto a la Confirmación y a la Extremaunción. Santo Tomás rechaza la noción de que la Confirmación haya sido instituida por los apóstoles. Fue instituida por Cristo, afirma, cuando Él prometió al Paráclito, aunque nunca fue administrada mientras Él estuvo en la Tierra, porque la plenitud del Espíritu Santo no les fue concedida hasta después de la ascensión. "Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo" (III. Q.lxii, a.1, ad 1um). El Concilio de Trento definió que el sacramento de la Extremaunción fue instituido por Cristo y promulgado por Santiago (Sess. XIV, can.i). Algunos teólogos, e.g., Becanus, Belarmino, Vázquez, Gonet, etc., pensaron que las palabras del concilio (Ses. VII, can.i) fueron bastante explícitas como para hacer de la inmediatez de la institución de todos los sacramentos por Cristo un asunto de fe definida. Ellos se oponían a Soto (un teólogo del concilio), Estius, Gotti, Tournely, Berti, y a muchos más, de tal modo que hoy casi todos los teólogos se unen para afirmar: es teológicamente cierto, aunque no definido (*de fide*) que Cristo instituyó inmediatamente todos los sacramentos de la Nueva Ley. En el decreto "Lamentabili", del 3 de julio de 1907, Pío X condenó doce proposiciones de los modernistas, quienes atribuían el origen de los sacramentos a una especie de evolución o desarrollo. La primera proposición, impactante, es la siguiente: "Los sacramentos tuvieron su origen en el hecho que los apóstoles, persuadidos y movidos por las circunstancias y acontecimientos, interpretaron algunas ideas e intenciones de Cristo", (Demzinger-Bannwart, 2040). Luego siguen once proposiciones que se relacionan ordenadamente a cada uno de los sacramentos (ibid., 2041-51). Estas proposiciones niegan que Cristo instituyó los sacramentos algunas parecen negar aún su institución mediata por el Salvador.

(4) ¿Qué implica la institución inmediata? El poder de la Iglesia

Concediendo que Cristo haya instituido los sacramentos inmediatamente, no se sigue de ello necesariamente que Él personalmente haya determinado todos los detalles de las ceremonias sagradas, prescribiendo minuciosamente cada iota relacionada con la materia y la forma que se deban utilizar. Basta (aún para el caso de la institución inmediata) decir que Cristo determinó qué gracias debían ser conferidas por medio de los ritos externos. Para algunos sacramentos (e.g., el Bautismo, la Eucaristía) Él determinó minuciosamente (*in specie*) la materia y la forma. Para otros solamente determinó en forma general (*in genere*) el que debía haber una ceremonia externa, por la que se habrían de conferir gracias especiales, dejando a los apóstoles o a la Iglesia el poder de determinar lo que Él no hubiese determinado, e.g., prescribir la materia y la forma de los sacramentos de la Confirmación y de la Órdenes

Sagradas. El Concilio de Trento (Sess. XXI, cap. ii) declaró que la Iglesia tiene el poder de modificar la "substancia" de los sacramentos. No podría la Iglesia declarar como propio tal poder para alterar la substancia de los sacramentos, utilizando la autoridad que le fue dada por Dios para determinar con mayor precisión la materia y forma, si los sacramentos no hubieran sido determinados por Cristo. Esta teoría (que no es moderna) había sido aceptada por los teólogos, por su utilidad al resolver problemas históricos relacionados principalmente con la Confirmación y Órdenes Sagradas.

(5) ¿Podemos afirmar entonces que Cristo instituyó algunos sacramentos en forma implícita?

¿Podemos decir que Cristo quedó satisfecho con dejar claros los principios esenciales a partir de los cuales, luego de un desarrollo más o menos lento, emergerían los sacramentos plenamente desarrollados? Según Pourrat (op.cit., p.300), esta es una aplicación de la teoría de Newman sobre el desarrollo, quien propone otras dos fórmulas: Cristo instituyó todos los sacramentos inmediatamente pero no los entregó a la Iglesia totalmente constituidos; o Jesús instituyó inmediata y explícitamente el bautismo y la Eucaristía, mas sólo inmediata aunque implícitamente los otros cinco (loc.cit., p.301). El mismo Pourrat piensa que la última fórmula es demasiado absoluta. Los teólogos probablemente la lleguen a considerar un poco peligrosa, o por lo menos "*male sonans*". Si llega a interpretarse como algo distinto de la vieja expresión, o sea que Cristo determinó sólo *in genere* la materia y la forma de algunos sacramentos, da pie para un desarrollo demasiado amplio. Si no significa nada más que lo que la expresión ha significado hasta hoy ¿en qué ayuda admitir una fórmula que puede fácilmente ser malentendida?

4. NUMERO DE LOS SACRAMENTOS

(1) Doctrina Católica: Iglesias oriental y occidental

El Concilio de Trento definió solemnemente que, verdaderamente y así llamados con propiedad, hay siete sacramentos de la Nueva Ley, a saber: Bautismo, Confirmación, Santa Eucaristía, Penitencia, Extremaunción, Órdenes y Matrimonio. La misma enumeración se había hecho en el Decreto para los Armenios del Concilio de Florencia (1439), en la Profesión de Fe de Miguel el Paleólogo, ofrecida por Gregorio X en el Concilio de Lyon (1274) y en el concilio realizado en Londres, en 1237, bajo Otto, legado de la Santa Sede. Según algunos escritores, fue Otto de Bamberg, el Apóstol de Pomerania, quien por primera vez adoptó el número siete (vea Tanquerey, "De sacr."). Lo más probable es que el honor pertenezca a Pedro Lombardo (m. 1164) quien en su cuarto Libro de las Sentencias (d. i, n, 2) define un sacramento como un signo sagrado que no sólo significa sino que también produce la gracia y luego (d. I, n1) enumera los siete sacramentos. Probablemente sea bueno notar que, aunque los grandes escolásticos rechazaron muchas de sus opiniones teológicas (la lista aparece en el apéndice de la edición Migne, Paris, 1841), esta definición y enumeración fue inmediata y universalmente aceptada, lo que constituye prueba positiva de que él no introdujo una nueva doctrina, sino que simplemente expresó en una fórmula conveniente y precisa lo que siempre había sido defendido en la Iglesia. Del mismo modo como muchas doctrinas fueron aceptadas por la fe, pero no siempre expresadas apropiadamente, hasta que la condenación de alguna herejía o el desarrollo de algún conocimiento religioso exigía una fórmula precisa y clara, así también los sacramentos fueron aceptados y utilizados por la Iglesia durante siglos antes que la filosofía aristotélica, aplicada a la explicación sistemática de la doctrina cristiana, proveyera la definición certera y la enumeración de Pedro Lombardo. Los primeros cristianos estaban más interesados en el uso de los ritos sagrados que en las fórmulas científicas, tal como el piadoso autor de la "Imitación de Cristo", quien escribió: "Yo prefiero sentir la compunción que saber su definición" (I,i).

Se requirió de tiempo, no para que se desarrollaran los sacramentos- excepto en aquellas cosas en las que la Iglesia determinó lo que Jesucristo había dejado bajo su control- sino para el crecimiento y conocimiento de los sacramentos. Durante siglos a todo signo de algo sagrado se le llamó sacramento y su enumeración fue algo arbitraria. Nuestros siete sacramentos están todos mencionados en las Sagradas Escrituras y los encontramos a todos mencionados aquí y allá por los Padres (ver TEOLOGÍA, y los artículos referentes a cada sacramento). Después del siglo noveno los escritores comenzaron a señalar una distinción entre los sacramentos en sentido general y sacramentos en sentido apropiado. El desafortunado Abelardo ("Intro. ad Theol.", I, i, y en el "Sic et Non") y Hugo de San Víctor (De sacr., I, part 9, cap. viii; cf. Pourrat, op.cit., pp.34, 35) prepararon el camino a Pedro Lombardo, quien propuso la fórmula precisa que fue aceptada por la Iglesia. De entonces hasta la época de la así llamada Reforma, la Iglesia Oriental se unió a la Iglesia Latina al afirmar que por sacramentos nosotros entendemos signos sagrados eficaces, i.e., ceremonias que por la sabiduría divina significan, contiene y confieren la gracia, y que son siete en número. En la historia de las conferencias y los concilios celebrados para lograr la reunión de los griegos con la Iglesia Latina no se encuentra ningún registro de alguna objeción levantada en contra de la doctrina de los siete sacramentos. Todo lo contrario, cerca del año 1576, cuando los reformadores de Wittenberg, ansiosos de hacer caer a las iglesias orientales en sus errores, enviaron una traducción griega de la Confesión de Augsburgo a Jeremías, Patriarca de Constantinopla. El contestó: "Los misterios recibidos en esta misma Iglesia Católica de los cristianos ortodoxos, y las ceremonias sagradas, son siete en número- sólo siete y no más" (Pourrat, op.cit., p.289) . El consenso de las iglesias oriental y latina en este asunto queda claro en las obras de Arcadio, "De con. ecc. occident. et orient. in sept. sacr. administr." (1619); de Goar (q.v.), "Euchologion"; de Martene (q.v.), "De antiquis ecclesiae ritibus"; de Renaudot, "Perpetuite de la foi sur sacrements" (1711), y este acuerdo de las dos iglesias

provee a los escritores recientes (episcopales) de un argumento muy fuerte para apoyar su llamado a aceptar los siete sacramentos.

(2) Errores protestantes

Los errores capitales de Lutero, o sea, la interpretación privada de las escrituras y la justificación por la sola fe, le llevaron lógicamente al rechazo de la doctrina católica sobre los sacramentos. (vea LUTERO, GRACIA). El los hubiera desechado todos con gusto, pero las palabras de la escritura fueron demasiado convincentes y las Confesiones de Augsburgo mantuvieron tres que "tenían el mandato de Dios y la promesa de la gracia del Nuevo Testamento". Estos tres, el Bautismo, la Cena del Señor y la Penitencia, fueron admitidos por Lutero y también por Cranmer en su "Catecismo" (vea Dix, "op.cit.", p. 79). Enrique VIII protestó contra las innovaciones de Lutero y recibió el título de "Defensor de la fe" como recompensa por la publicación de su "Assertio septem sacramentorum" (reeditado por el P. Louis O'Donovan, New York, 1908). Los seguidores de los principios de Lutero sobrepasaron a su líder en su oposición a los sacramentos. Una vez que aceptaron que éstos meramente son "signos y testimonios de la buena voluntad de Dios hacia nosotros", se desvaneció cualquier motivo para reverenciarlos. Algunos rechazaron todos los sacramentos, ya que la buena voluntad de Dios podía manifestarse sin esos signos externos. La confesión (Penitencia) no tardó en ser sacada también de la lista de los sacramentos aceptados. Los anabautistas rechazaron el Bautismo de infantes ya que la ceremonia no podía encender la fe en los niños. En general, los protestantes mantuvieron dos sacramentos: el Bautismo y la Cena del Señor, aunque ésta quedó después reducida a un simple servicio conmemorativo al ser negada la presencia real. En seguida del primer fervor destructivo se dio una reacción. Los luteranos mantuvieron la ceremonia de Confirmación y ordenación, Cranmer mantuvo tres sacramentos, aunque encontramos en la Confesión de Westminster: "Hay dos sacramentos ordenados por Cristo Nuestro Señor en el Evangelio, a saber, el Bautismo y la Cena del Señor. Los otros cinco comúnmente llamados sacramentos, a saber, Confirmación, Penitencia, Ordenes, Matrimonio, y Extremaunción, no deben ser contados como sacramentos del Evangelio, nacidos como son, en parte, del seguimiento corrupto de los Apóstoles, en parte como estados de vida permitidos en las escrituras, que sin embargo no tienen la misma naturaleza de los sacramentos como el Bautismo y la Cena del Señor, dado que no son señales visibles o ceremonias ordenadas por Dios" (art.XXV). Los teólogos de Wittenberg, a modo de negociación, habían mostrado algunas señales de querer hacer tal distinción, en la segunda carta al Patriarca de Constantinopla, pero los griegos no quisieron aceptarlo. (Pourrat, loc.cit., 290).

Por más de dos siglos la Iglesia de Inglaterra teóricamente reconoció sólo dos "sacramentos del Evangelio", empero permitió o toleró, otros cinco ritos. En la práctica, estos cinco "sacramentos menores" fueron desdeñados, especialmente la Penitencia y la Extremaunción. Los anglicanos del siglo XIX hubieran gustosamente alterado o abrogado el artículo veinticinco. Existía un fuerte deseo, que databa principalmente del movimiento tractario y de los días de Pusey, Newman, Lyddon, etc., para reintroducir todos los sacramentos. Muchos episcopalianos y anglicanos hoy día hacen esfuerzos heroicos para mostrar que el artículo veinticinco repudiaba los sacramentos menores solamente en cuanto "habían nacido del corrupto seguimiento de los Apóstoles y eran administrados 'more romamensium', al modo romano. De ese modo, Morgan Dix recordó a sus contemporáneos que el primer libro de Eduardo VI permitía "confesión auricular y secreta al sacerdote", quien podía dar absolución y "consejo espiritual y confortar", pero no hizo tal práctica obligatoria. Por lo tanto, el sacramento de la absolución no debe "ser impuesto sobre la conciencia de los hombres como si fuese necesario para la salvación" (op.cit., p.99, 101, 102, 103). Él cita autoridades que afirman que "uno no puede dudar que el uso sacramental de ungir a los enfermos ha existido desde el principio", y añade, "No faltan quienes, entre los obispos de la Iglesia Americana, están de acuerdo en lamentar la pérdida de esta primitiva ordenanza y en predecir su restauración entre nosotros en un tiempo más propicio" (ibid., p.105). En una convención episcopaliana que tuvo lugar en Cincinnati en 1910, se trabajó infructuosamente para obtener el permiso de practicar la unción de los enfermos. Párrocos y vicarios de la Iglesia Alta, especialmente en Inglaterra, entran en frecuente conflicto con sus obispos porque aquellos utilizan los ritos antiguos. Añadamos a ello la aseveración hecha por Mortimer (op.cit., I, 122) de que todos los sacramentos producen la gracia *ex opere operato* y podremos ver que los anglicanos "avanzados" están volviendo a la doctrina y a las prácticas de la Antigua Iglesia. Deben ser ellos quienes solucionen el problema de si su posición puede reconciliarse con el artículo veinticinco, y en qué medida. De seguro que sus vacilaciones en busca de la verdad prueban la necesidad de tener en la Tierra un intérprete infalible de la Palabra de Dios.

Division y comparación de los Sacramentos

(a) Todos los sacramentos fueron instituidos para el bien espiritual de quienes los reciben. Sin embargo, cinco de ellos, a saber, Bautismo, Confirmación, Penitencia, Eucaristía y Extrema unción, benefician primariamente a la persona en su carácter privado, mientras que los otros dos, las Ordenes y el Matrimonio, afectan primariamente al hombre como ser social, y lo santifican para el cumplimiento de sus obligaciones hacia la Iglesia y hacia la sociedad. Por el Bautismo nosotros nacemos de nuevo; la Confirmación nos hace cristianos fuertes y perfectos; soldados. La Eucaristía nos provee de nuestra diaria comida espiritual. La Penitencia sana nuestra alma herida por el pecado. La Extremaunción quita los últimos restos de la fragilidad humana y prepara nuestra alma para la vida eterna. Las Ordenes proveen los ministros de la Iglesia. El Matrimonio da la gracia necesaria a aquellos que deben educar hijos

en el amor y temor de Dios, como miembros de la Iglesia militante y futuros ciudadanos del Cielo. Esta es la explicación de Santo Tomás acerca de la pertinencia del número siete (III:55:1). Él transmite otras explicaciones aportadas por los escolásticos, pero no se ata a ninguna de ellas. De hecho, la única razón suficiente de la existencia de los siete sacramentos es la voluntad de Cristo. No hay más. Son siete sacramentos porque Él instituyó siete. Las explicaciones y adaptaciones de los teólogos únicamente sirven para motivar nuestra admiración y gratitud a base de mostrarnos cuán sabia y beneficiosamente Dios proveyó a nuestras necesidades espirituales en estos siete signos eficaces de la gracia.

(b) El Bautismo y la Penitencia son llamados "sacramentos de muertos" porque dan vida, a quien estaba muerto a causa del pecado original o actual, a través de la gracia santificante que, en ese caso, se llama "gracia primera". Los otros cinco son "sacramentos de vivos" porque su recepción exige que quien los reciba esté, al menos ordinariamente, en estado de gracia y, entonces, se dice que otorgan "gracia segunda", o sea un aumento de la gracia santificante (q.v.). No obstante, ya que, cuando no hay obstáculo en quien los recibe, los sacramentos siempre otorgan alguna gracia, puede suceder en algunos casos explicados por los teólogos que una "gracia segunda" se concede también a través de los sacramentos de muertos, e.g., cuando la persona sólo tiene pecados veniales que confesar, recibe la absolución y la "gracia primera" es otorgada por un sacramento de vivos (vea ST III:72:7 ad 2; III:79:3). En lo que respecta a la Extremaunción, Santiago explícitamente afirma que quien la recibe puede quedar libre de sus pecados: "Si está en pecado, le será perdonado" (Santiago, v. 15).

Comparación en dignidad y necesidad. El Concilio de Trento declaró que los sacramentos no tienen igual dignidad. Igualmente, que ninguno es superfluo aunque no todos son necesarios para todos (Sess. VII, can.3, 4). La Eucaristía es el primero en dignidad pues contiene a Cristo en persona, mientras que en el caso de los demás la gracia es otorgada por una virtud instrumental derivada de Cristo (ST III:56:3). A esto, Santo Tomás añade otra razón, a saber, que la Eucaristía es el fin al que todos los demás sacramentos tienden, un centro alrededor del cual giran todos los otros (ST III:56:3). El Bautismo es siempre el primero en necesidad; las Órdenes Sagradas siguen a la Eucaristía en orden de dignidad, estando la Confirmación en medio de esos dos. La Penitencia y la Extremaunción no pueden ser el primer lugar porque presuponen nuestros defectos (pecados). De estos dos, la Penitencia es el primero en necesidad. La Extremaunción completa el trabajo de la Penitencia y prepara las almas para el cielo. El Matrimonio no tiene una función social tan importante como las Órdenes Sagradas (ST III:56:3, ad 1). Si se considera solamente la necesidad- excluyendo a la Eucaristía que es nuestro pan de cada día y el regalo más sublime de Dios- sólo tres son estrictamente necesarios: el Bautismo, para todos; la Penitencia, para aquellos que hayan caído en pecado mortal después del Bautismo; y las Sagradas Órdenes para la Iglesia. Los demás no son tan estrictamente necesarios. La Confirmación completa la tarea del Bautismo; la Extremaunción completa la de la Penitencia; el Matrimonio santifica la procreación y educación de los hijos, que no son tan importantes ni tan necesarias como la santificación de los ministros de la Iglesia (ST III:56:3, ad 4).

(c) Los episcopalianos y anglicanos distinguen dos sacramentos mayores y cinco sacramentos menores porque estos últimos "no tienen ningún signo visible o ceremonia ordenada por Dios" (art. XXXV). En tal caso, deben clasificarse entre los sacramentales, ya que sólo Dios puede ser el autor de los sacramentos. (vea arriba, número III). En este punto, el lenguaje del artículo veinticinco ("comúnmente llamados sacramentos") es más lógico y sencillo que la terminología de autores anglicanos recientes. El catecismo anglicano llama a los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía "generalmente (i.e. universalmente) necesarios para la salvación". Mortimer hace notar con toda razón que esa expresión no es "enteramente acertada", puesto que la Eucaristía no es generalmente necesaria para la salvación del mismo modo que lo es el Bautismo (op.cit., I, 127). Añade él mismo que los otros cinco están en una clase inferior porque "no son necesarios para la salvación del mismo modo que los otros dos sacramentos, ya que no son necesarios para todos" (loc.cit., 128). Esta interpretación es verdaderamente extraordinaria. Sin embargo, debemos estar agradecidos ya que es mucho más respetuosa que decir que esos cinco son tales "porque han nacido parcialmente del seguimiento corrupto de los apóstoles, parcialmente son estados de vida permitidos por la Escritura" (art. XXV). Toda confusión e incertidumbre se evitarán si se acepta la declaración del Concilio de Trento (vea arriba).

5. EFECTOS DE LOS SACRAMENTOS

Doctrina Católica

(a) El principal efecto de los sacramentos es una gracia doble: (1) la gracia del sacramento o "gracia primera", producida por los sacramentos de muertos, y la "gracia segunda" producida por los sacramentos de vivos (supra, IV, 3, b); (2) La gracia sacramental, i.e., la gracia especial necesaria para alcanzar el fin de cada sacramento. Muy probablemente dicha gracia no es un don habitual, sino una fuerza o eficacia especial contenida en la gracia santificante otorgada, que incluye, de parte de Dios, una promesa, y de parte del hombre, un derecho permanente a ser asistido convenientemente para actuar de acuerdo con las obligaciones contraídas, e.g., vivir como buen cristiano, buen sacerdote, buen esposo o esposa. (cf. ST III:62:2).

(b) Tres sacramentos: el Bautismo, la Confirmación y el Orden Sagrado, producen en el alma, además de la gracia, un carácter, i.e., una señal espiritual indeleble por la que algunos son consagrados como servidores de Dios, algunos como soldados, algunos como ministros. Dado que se trata de una marca indeleble, los sacramentos que imprimen carácter no pueden ser recibidos más de una vez (Conc. Trid., sess. VII, can.9; vea CHARACTER).

En qué forma producen la gracia los sacramentos: controversia teológica

Pocas cuestiones han sido tan discutidas como esta relativa a la manera como los sacramentos causan la gracia (ST IV, Sent., d.1, Q.4, a.1.).

a) Todos admiten que los sacramentos de la Nueva Ley producen la gracia *ex opere operato* y no *ex opere operantis* (vea arriba, II, 2, 3). (b) Todos admiten que únicamente Dios puede ser la causa principal de la gracia (vea arriba 3, 1). (b) Todos admiten que Cristo, en cuanto hombre, tuvo una fuerza especial sobre los sacramentos (vea arriba 3, 2). (d) Todos admiten que los sacramentos son, en cierto modo, las causas instrumentales ya de la gracia misma, ya de algo más que sería "un título exigente de la gracia" (*infra e*). La causa principal es la que produce un efecto gracias a un poder que posee por su propia naturaleza o por una facultad inherente. Una causa instrumental produce un efecto, no por su propio poder, sino por un poder que recibe de la causa principal. Cuando un carpintero hace una mesa, él es la causa principal; sus utensilios son las causas instrumentales. Solamente Dios puede producir la gracia como causa principal; los sacramentos no pueden ser más que sus instrumentos "ya que son aplicados a los hombres por la divina providencia para producir gracia en ellos" (ST III:62:1). Ningún teólogo podría hoy defender el ocasionalismo (vea CAUSA) i.e., el sistema que enseñó que los sacramentos producían la gracia por una cierta clase de concomitancia, sin ser causas reales sino *causae sine quibus non*: Su recepción era meramente la ocasión de otorgar la gracia. Tal opinión, según Pourrat (op.cit., 167), fue defendida por San Buenaventura, Duns Scoto, Durando, Ockam y los nominalistas, y "disfrutó de un éxito verdadero hasta el tiempo del Concilio de Trento, cuando se transformó en el sistema moderno de causalidad moral". Santo Tomás (III:62:1, III:62:4), los "Quodlibeta", 12, a, 14) y otros la rechazaron basados en que eso reducía los sacramentos a la condición de simples signos. (c) El siguiente paso en la solución del problema fue la introducción del sistema de la causalidad instrumental dispositiva, explicada por Alejandro de Hales (Summa theol., IV, Q. v, membr. 4), adoptada y perfeccionada por Santo Tomás (IV Sent., d. 1, Q. i, a. 4), defendida por muchos teólogos hasta el siglo XVI, y revivida después por el Padre Billot, S.J. ("De eccl. sacram.", I, Roma, 1900). Según esta teoría, los sacramentos no producen la gracia en sí misma eficiente e inmediatamente, sino que *ex opere operato* e instrumentalmente producen algo- el carácter (en algunos casos) o un cierto adorno o forma espiritual- que se convertirá en "disposición" abilitando al alma para la gracia ("dispositio exigitiva gratiae"; "titulus exigitivus gratiae", Billot, loc.cit.). Hay que reconocer que esta teoría es muy conveniente para explicar la "reviviscencia" de los sacramentos (*infra*, VII, c). Contra ella se levantan las siguientes objeciones:

- Poco se ha oído de tal sistema desde el Concilio de Trento a fechas recientes.
- El "ornamento" o "disposición" que abilita al alma no queda bien explicado. No es útil.
- Ya que tal "disposición" debe ser algo espiritual y de orden sobrenatural, de modo que puede ser causado por los sacramentos, ¿porqué entonces no pueden ellos causar la gracia misma?
- En su "Summa theologia" Santo Tomás no menciona esta causalidad dispositiva, de donde podemos razonablemente concluir que él la abandonó.

(d) Desde el tiempo del Concilio de Trento los teólogos casi unánimemente han enseñado que los sacramentos son causa instrumental eficiente de la gracia. La definición dada por el Concilio de Trento de que los sacramentos "contienen la gracia que significan"; que "confieren la gracia *ex opere operato*" (Sess. VII, can.6, 8), parecería justificar su aseveración, que no fue puesta en duda hasta recientemente. Sin embargo, no ha finalizado aún la controversia. ¿Cuál es la naturaleza de esa causalidad? ¿Pertenece al orden físico o al moral? Una causa física produce su efecto real e inmediatamente, ya como agente principal, ya como instrumento, como cuando un escultor utiliza un cincel para labrar una estatua. Una causa moral es la que mueve a una causa física para actuar. También puede ser principal o instrumental, e.g., un obispo que personalmente suplica y logra la libertad de un prisionero es una causa moral principal; una carta enviada por él sería una causa moral instrumental de la libertad obtenida. Las expresiones que utiliza Santo Tomás parecen indicar claramente que los sacramentos actúan según el modo de las causas físicas. Él dice que existe en los sacramentos una virtud productora de gracia (III:62:4) y a quien objeta la atribución de tal virtud a un instrumento corpóreo responde afirmando simplemente que tal fuerza no es inherente a ellos permanentemente, sino sólo mientras sirven como instrumentos en las manos de Dios (loc.cit., ad 2um et 3 um). Cayetano, Suárez, y un ejército de otros grandes teólogos defienden este sistema, generalmente llamado tomista. El lenguaje de las Escrituras, las expresiones de los Padres, los decretos de los concilios, dicen ellos, son tan claros que nada, excepto una imposibilidad, podría justificar la negación de esta dignidad a los sacramentos de la Nueva Ley. Hay muchos hechos que deben ser admitidos sin que podamos explicarlos totalmente. El cuerpo humano actúa en su alma espiritual; el fuego actúa, de algún modo, en las almas y en los ángeles. Cayetano hace notar (In III, Q.lxii) que las cuerdas del arpa, si las toca una mano poco diestra, producen sólo sonidos; tocadas por las manos de un músico diestro producen hermosas melodías. ¿Porqué no pueden los sacramentos, como instrumentos en las manos de Dios, producir la gracia? Muchos teólogos serios no quedaron convencidos por estos argumentos y otra escuela, impropriamente llamada escotista, encabezada por Melchor Cano, De Lugo y Vázquez, y que luego incluyó a Henno, Tournely, Franzelin, y otros, adoptó el sistema de la causalidad moral instrumental. La causa moral principal de la gracia es la pasión de Cristo. Los sacramentos son instrumentos que mueven efectiva e infaliblemente a Dios para que dé su gracia a quienes los reciben con las disposiciones apropiadas. Dice Melchor Cano que eso sucede porque "el precio de la sangre de Jesucristo les es comunicada" (vea Pourrat, op. cit., 192, 193). Este sistema fue

posteriormente desarrollado por Franzelin, quien vió los sacramentos como si fueran moralmente un acto de Cristo (loc.cit., p.194). Los tomistas y Suárez presentan las siguientes objeciones:

- Según esta explicación, dado que los sacramentos (i.e. los ritos externos) no tienen valor intrínseco, no pueden ejercer ninguna causalidad genuina. No causan realmente la gracia; sólo Dios la causa. Los sacramentos no operan para producirla; son sólo signos u ocasiones de otorgarla.
- Los Padres vieron algo misterioso e inexplicable en los sacramentos. En este sistema, las maravillas dejan de existir, o por lo menos quedan tan reducidas que las expresiones de los Padres se ven fuera de lugar.
- Esta teoría no distingue claramente entre los sacramentos del Evangelio y los de la antigua ley. No obstante, ya que evita ciertas vaguedades y dificultades de la teoría de la causalidad física, el sistema de la causalidad moral ha encontrado muchos defensores y hoy día, si consideramos los números, tiene de su parte la autoridad. Recientemente esos dos sistemas han sido vigorosamente atacados por el Padre Billot (op.cit., 107 sq.), quien propone una nueva explicación. Él revive la nueva teoría de que lo que los sacramentos producen inmediatamente no es la gracia, sino una disposición o título a la gracia (arriba e). Tal disposición no es producida por los sacramentos ni física ni moralmente sino imperativamente. Los sacramentos son signos prácticos de un orden intencional: manifiestan la voluntad de Dios de otorgar beneficios espirituales. Esta manifestación de la intención divina es un título que exige la gracia (op.cit., 59 sq., 123 sq.; Pourrat, op.cit., 194; Cronin en reseñas, *sup. cit.*). El Padre Billot defiende sus opiniones con una profundidad notable. Quienes patrocinan la causalidad física agradecen su ataque a la causalidad moral, pero ponen objeciones a la nueva explicación de la causalidad imperativa o intencional, porque como distinta de la acción de los signos, de los instrumentos y de las ocasiones morales, (a) es difícil de entender y (b) no hace a los sacramentos (i.e., ceremonias determinadas por Dios) la causa real de la gracia. Los teólogos son totalmente libres de discutir y diferir respecto a la forma de la causalidad instrumental. *Lis est adhuc sub iudice.*

6. MINISTRO DE LOS SACRAMENTOS

(1) Hombres, no ángeles

Es totalmente congruente que la administración de los sacramentos no haya sido confiada a los ángeles sino a los hombres. La eficacia de los sacramentos viene de la Pasión de Cristo, o sea, de Cristo en cuanto hombre. No son los ángeles, sino los hombres, quienes son parecidos a Cristo en su naturaleza humana. Dios, sin embargo, puede, por un milagro, enviar a un ángel para que administre un sacramento. (ST III:64:7).

(2) Requerimientos para la ordenación de los ministros de cada sacramento

Para la administración válida del Bautismo no se requiere una ordenación especial. Cualquier persona, incluso un pagano, puede bautizar, con tal que use la materia apropiada y pronuncie las palabras de la forma esencial, con la intención de hacer lo que hace la Iglesia (Decr. pro Armen., Denzinger-Bannwart, 696). Pero el Bautismo solemne solamente puede ser administrado por los obispos, presbíteros y, e algunas ocasiones, diáconos (vea BAUTISMO). Hoy día se sostiene como algo cierto que en el Matrimonio los ministros del sacramento son los contrayentes, porque ellos son quienes hacen el contrato y el sacramento es un contrato elevado por Cristo a la dignidad de sacramento (cf. Leo XIII, Encycl. "Arcanum", 10 Febr., 1880; vea MATRIMONIO). Para la validez de los otros cinco sacramentos el ministro debe ser debidamente ordenado. El Concilio de Trento anatematizó a aquellos que dicen que cualquier cristiano debería poder administrar todos los sacramentos (Sess. VII, can.10). Únicamente los obispos pueden conferir las Órdenes Sagradas (Concilio de Trento, ses. XXIII, can.7). Ordinariamente sólo el obispo puede conferir la Confirmación (vea CONFIRMACION). El Orden Sacerdotal es requerido para la válida administración de la Penitencia y de la Extremaunción (Conc. Trid., sess. XIV, can.10, can.4). En cuanto a la Eucaristía, únicamente aquellos que cuentan con el Orden Sacerdotal pueden consagrar, i.e., transformar el pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Presupuesta la consagración, quienquiera puede distribuir las especies eucarísticas, pero, excepto por circunstancias muy extraordinarias, ello sólo puede ser legalmente hecho por los obispos, sacerdotes y (en algunos casos) los diáconos.

(3) Ministros heréticos o cismáticos

A la Iglesia de Cristo se le ha confiado el cuidado de todos los ritos sagrados. Los ministros heréticos o cismáticos pueden administrar válidamente los sacramentos si es que han sido válidamente ordenados (Vea Billot, op.cit., tesis 16). La buena fe excusaría de pecado a quienes reciban un sacramento de tales ministros, y en casos de necesidad la Iglesia concede jurisdicción necesaria para la Penitencia y la Extremaunción.

(4) Estado del alma del ministro

La reverencia debida a los sacramentos requiere que el ministro esté en estado de gracia. Un ministro que, estando en pecado mortal, administra solemne y oficialmente un sacramento, se hace culpable de sacrilegio (cf. ST III:64:6). Algunos opinan que tal sacrilegio se comete aún cuando el ministro no actúa oficialmente ni confiere el sacramento solemnemente. Pero a partir de la controversia entre San Agustín y los donatistas en el siglo cuarto, y especialmente por la controversia entre San Esteban y San Cipriano (q.v.) en el siglo tercero, sabemos que la santidad o el estado de gracia en el ministro no es prerequisite para la administración válida de un sacramento. Esto ha sido definido

solemnemente en varios concilios generales, incluyendo el de Trento (Sess VII, can.12, *ibid.*, de bapt., can.4). La razón estriba en que los sacramentos reciben su eficacia de su institución divina y por los méritos de Cristo. Un ministro indigno que confiere válidamente los sacramentos, no puede impedir la eficacia de los signos ordenados por Cristo para que produjeran la gracia *ex opere operato* (cf. Santo Tomás, III:64:5, III:64:9). El conocimiento de esta verdad, que sigue naturalmente al concepto auténtico del sacramento, da tranquilidad a los fieles, y debería incrementar, más que disminuir, su reverencia hacia esos ritos sagrados y su confianza en su eficacia. Nadie puede dar, en nombre propio, aquello que no posee. Pero un cajero de banco, que no tiene a su nombre ni una cuenta con valor de 2,000 dólares, puede escribir un cheque con valor de 200,000 dólares en razón de la riqueza del banco al que él representa autorizadamente. Cristo dejó a su Iglesia un vasto tesoro adquirido por sus méritos y sufrimientos. Los sacramentos son las credenciales que garantizan a sus poseedores a participar de ese tesoro. Los anglicanos han mantenido la verdadera doctrina a este respecto, según se prueba claramente en el artículo XXVI de la Confesión de Westminster: "A pesar de que en la iglesia visible a veces se mezcla el mal con el bien, y de que a veces el mal tiene la autoridad máxima en la administración de la Palabra y de los Sacramentos, sin embargo, en cuanto no lo hacen en nombre propio, sino en el de Cristo, y administran por mandato y autoridad suyos, podemos utilizar su ministerio para escuchar la Palabra y recibir los Sacramentos. Ni el efecto ordenado por Cristo es anulado por su maldad, ni la gracia de los dones de Dios, administrada en ellos por la fe, apropiadamente. Ella es efectiva a causa de la institución y promesa de Cristo, aunque sea administrada por hombres malos" (cf. Billuart, de sacram., d.5, a.3, sol.obj.)

(5) Intención del ministro

(a) Para ser ministro de los sacramentos con y bajo Cristo, el hombre debe actuar como hombre, i.e., un ser racional. De ahí que es absolutamente necesario que tenga la intención de hacer lo que la Iglesia hace. Esto fue declarado por Eugenio IV en 1439 (Denzinger-Bannwart, 695) y fue solemnemente definido en el Concilio de Trento (Sess.VII, can.II). El anatema de Trento estaba dirigido a las innovaciones del siglo XVI. De su error fundamental de que los sacramentos son signos de fe, o signos que motivan la fe, se seguía lógicamente que su efecto no depende de nada de la intención del ministro. Los hombres deben ser "ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios" (I Cor., iv, 1). No pueden ser tales si no tienen esa intención, pues es precisamente por la intención, como afirma Santo Tomás (III:64:8, ad 1) que el hombre se sujeta y se une a al agente principal (Cristo). Más aún, al pronunciar racionalmente las palabras de la forma, el ministro debe determinar lo que no queda suficientemente determinado o expresado en la materia que se aplica, e.g., el significado de derramar agua sobre la cabeza del niño (ST III:64:8). Una persona demente, ebria, dormida o en un estado de estupor que le impida actuar racionalmente, o alguien que desarrolla la ceremonia para burlarse, imitar, o como parte de una obra teatral, no actúa como ministro racional y por ello no puede administrar un sacramento.

(b) El objeto necesario y las cualidades de la atención exigidas al ministro de los sacramentos se explican en el artículo INTENCIÓN. Pourrat (op.cit., cap.7) da una relación de todas las controversias surgidas a este respecto. A pesar de se diga especulativamente acerca de la opinión de Ambrosio Caterino (vea LANCELOT) quien defendió la suficiencia de la intención exterior del ministro, ésta no puede ser llevada a la práctica, dado que fuera de casos de necesidad, cuando se trata de algo requerido para la validez de un sacramento, nadie sigue una opinión probable frente a una que es más segura. (Innoc. XI, 1679; Denzinger-Bannwart, 1151).

(6) La atención del ministro

La atención es un acto del intelecto, o sea, de la aplicación de la mente a aquello que se hace. Una distracción voluntaria de parte de quien administra un sacramento podría ser pecaminosa. No sería, claro, un pecado grave sino cuando (a) hubiera peligro de cometer errores serios, o (b) según la opinión común, cuando la distracción fuera aceptada durante la consagración de las especies eucarísticas. La atención de parte del ministro no es necesaria para la administración válida de un sacramento, pues en virtud de la intención, que se presupone, él puede actuar racionalmente a pesar de la distracción.

7. EL RECIPIENTE DE LOS SACRAMENTOS

Cuando se han cumplido todas las condiciones requeridas por la ley divina y eclesiástica, entonces se recibe el sacramento válida y legalmente. Si, en lo que toca al ministro, a la forma y materia, y al recipiente, se observan todas las condiciones requeridas para el rito esencial, pero deja de cumplirse una condición no esencial de parte de quien recibe el sacramento, el sacramento se recibe válida pero ilícitamente. Si la condición que se ignoró voluntariamente es grave, entonces la ceremonia no produce la gracia. Por ejemplo, si personas bautizadas contraen matrimonio en estado de pecado mortal, quedarían válidamente (i.e., realmente) casadas, pero no recibirían la gracia santificante.

(1) Condiciones para la recepción válida

(a) La previa recepción del Bautismo (por agua) es una condición esencial para la recepción válida de cualquier otro sacramento. Solamente los ciudadanos y miembros de la Iglesia pueden ponerse bajo su influencia. El Bautismo es la puerta a través de la cual entramos en la Iglesia y nos convertimos por ello en miembros de un cuerpo místico unido a Cristo, nuestra cabeza. (Catech. Trid., de bapt., nn.5, 52).

(b) En el caso de los adultos, para recibir válidamente cualquier sacramento, excepto la Eucaristía, es necesario que tengan la intención de recibirlo. Los sacramentos confieren gracia e imponen obligaciones. Cristo no desea imponer esas obligaciones sin el consentimiento de los hombres. La Eucaristía es una excepción porque, sin importar el estado en que se encuentre quien la recibe, siempre es el Cuerpo y la sangre de Cristo. (vea INTENCION; cf. Pourrat, op.cit., 392).

(c) Respecto a la atención, vease arriba, VI, 6. A través de la intención la persona se somete a la operación de los sacramentos, los cuales producen su efecto *ex opere operato*, y ello hace que la atención no sea necesaria para la válida recepción de los sacramentos. Alguien que esté distraído, incluso voluntariamente, durante la celebración de, digamos, el bautismo, recibiría válidamente el sacramento. Debe notarse, empero, que en el caso del Matrimonio los contrayentes son tanto ministros como recipientes del sacramento. Y en el sacramento de la Penitencia, los actos del penitente: contrición, confesión y voluntad de aceptar una penitencia en satisfacción, constituyen la materia próxima de los sacramentos, según la opinión más común. En esos casos se requiere tanta atención como sea necesaria para la válida aplicación de la materia y la forma.

(2) Condiciones para la recepción lícita

(a) Para la recepción lícita en los adultos, además de la intención y la atención, se requiere:

- Para los sacramentos de muertos: atrición sobrenatural, la cual presupone actos de fe, de esperanza y arrepentimiento (vea ATRICIÓN y JUSTIFICACIÓN);

- Para los sacramentos de vivos: el estado de gracia. Sería un sacrilegio recibir un sacramento de vivos sabiendo que uno se encuentra en estado de pecado mortal.

(b) Para la recepción lícita también se requiere que se observe todo lo que está prescrito en la ley divina o eclesiástica, e.g., en lo tocante al tiempo, lugar, ministro, etc. Puesto que la Iglesia es la única que tiene a su cargo los sacramentos y solamente los ministros debidamente elegidos tienen el derecho de administrarlos, excepto algunos casos de Bautismo y Matrimonio (supra VI, 2), es ley general que la solicitud de sacramentos se debe hacer a ministros dignos y debidamente nombrados (Para excepciones, vea EXCOMUNION).

(3) Revivencia de los sacramentos

Los teólogos le han concedido muchísima atención a la revitalización de los efectos que estaban impedidos en el momento en que se recibió un sacramento. Este asunto resurge cada vez que alguien recibe un sacramento válida pero indignamente, i.e., con algún obstáculo que impide la infusión de la gracia divina. El obstáculo (el pecado mortal) es positivo cuando es conocido y voluntario; negativo, cuando es involuntario por causa de la ignorancia o buena fe. De quien así recibe un sacramento, se dice que lo hace fingidamente, o falsamente (*ficte*), porque por el mismo hecho de recibirlo pretende estar bien dispuesto, y del sacramento se dice que es *validum sed informis*-válido pero carente de su forma apropiada, i.e., gracia o caridad (vea AMOR). ¿Puede tal persona recuperar o recibir los efectos de los sacramentos? El término revivencia (*reviviscentia*) no es usado por Santo Tomás en referencia a los sacramentos. Su uso tampoco es correcto, en sentido estricto, ya que los efectos en cuestión, que fueron impedidos por el obstáculo, no estuvieron "vivos" alguna vez (cf. Billot, op.cit., 98, nota). La expresión que él utiliza (III:69:10), o sea, obtener los efectos una vez que se ha quitado el obstáculo, es más acertada aunque no tan conveniente como el término más nuevo.

(a) Los teólogos mantienen generalmente que la cuestión no se aplica a la Penitencia y a la Santa Eucaristía. Si el penitente no está suficientemente dispuesto a recibir la gracia al momento de confesar sus pecados, el sacramento no se recibe válidamente porque los actos del penitente son parte necesaria de la materia de este sacramento o una condición necesaria para su recepción. Alguien que reciba la Eucaristía indignamente no puede obtener de ella ningún beneficio, excepto, quizás, si se arrepiente de sus pecados y del sacrilegio antes de que las especies sagradas hayan sido destruidas. Otros casos que pueden ocurrir están relacionados con los otros cinco sacramentos.

(b) Es cierto y admitido por todos que, si el bautismo es recibido por un adulto que se encuentra en estado de pecado mortal él puede recibir las gracias del sacramento posteriormente, o sea, cuando se haya quitado el obstáculo a través de la contrición o por el sacramento de la Penitencia. Por un lado, los sacramentos siempre producen la gracia a menos que haya un obstáculo. Por otro lado, esas gracias son necesarias y, sin embargo, los sacramentos no pueden repetirse. Santo Tomás (III:69:10) y los teólogos encuentran una razón especial para otorgar los efectos del Bautismo (cuando la "ficción" ha sido retirada) en el carácter permanente que se imprime por la administración válida del sacramento Razonando analógicamente, ellos mantienen la misma opinión respecto a la Confirmación y las Órdenes Sagradas, haciendo notar, empero, que las gracias que esos sacramentos otorgan no son tan necesarias como las que confiere el Bautismo.

(c) Esta doctrina no se ve tan clara cuando se aplica al Matrimonio y a la Extermaunción. Aunque las gracias que quedan impedidas son muy importantes, si bien no tan estrictamente necesarias, y dado que el Matrimonio no puede ser recibido de nuevo mientras vivan ambos contrayentes, y la Extermaunción no se puede repetir mientras dure el mismo peligro de muerte, los teólogos adoptan como más probable la opinión que sostiene que Dios otorgará las gracias de esos sacramentos una vez que se quite el obstáculo. La "revivencia" de los efectos de los sacramentos recibidos válidamente pero con un obstáculo a la gracia al momento de su recepción, se presenta como un

argumento fuerte contra el sistema de la causalidad física de la gracia (supra, V, 2), especialmente por Billot (op.cit., thesis, VII, 116, 126). Por su propio sistema él reclama el mérito de establecer un modo invariable de causalidad, a saber, que el sacramento válidamente recibido siempre confiere un "título exigente de gracia". Si no existe obstáculo alguno, la gracia es otorgada en ese mismo momento. Si existe obstáculo, el "título" permanece llamando a la gracia que será conferida tan pronto como el obstáculo sea quitado (op.cit., th.VI, VII). Sus oponentes responden a eso diciendo que casos de excepción pueden necesitar métodos excepcionales de causalidad. En el caso de tres sacramentos la revivencia queda perfectamente explicada por el carácter (cf. ST III:66:1, III:69:9, III:69:10). La doctrina, según se aplica a la Extremaunción y al Matrimonio, no es aún tan clara como para proveer un argumento suficientemente fuerte en pro o en contra de los diversos sistemas. Los esfuerzos futuros de los teólogos podrán desvanecer la obscuridad e incertidumbre que privan hoy día en este interesante capítulo.

D.J. KENNEDY

Transcrito por Marie Jutras

Traducido por Javier Algara Cossío