

# La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos

## INTRODUCCION

Uno de los frutos más preciosos que nos ha traído la solemne conmemoración del período conciliar tridentino ha sido sin duda la serie de trabajos que han ido apareciendo ordenados a fijar de una manera científica y definitiva el contenido doctrinal de los decretos, tanto dogmáticos como disciplinares, de aquel magno concilio.

Tales trabajos responden, a nuestro juicio, a una verdadera necesidad que padecía la teología. Pues por extraño que parezca es un hecho que después de cuatro siglos de teología eminentemente tridentina, todavía, sea por desviación metódica, sea por desconocimiento de las fuentes o imposibilidad de usarlas, bastantes puntos tratados por aquel concilio quedaban, en sus últimas determinaciones al menos, en la penumbra de las opiniones y apreciaciones probables.

Uno de estos puntos de sumo interés, por otra parte, es la doctrina definida por este concilio acerca de la causalidad de los sacramentos. El decreto correspondiente lo definió solemnemente el Concilio el día 3 de marzo de 1547 con las solemnidades acostumbradas. Dice así:

*"Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata... ad errores eliminandos et extirpandas haereses quae circa ipsa sacramenta hac nostra tempestate... adinventae sunt quae catholicae Ecclesiae puritati et animarum saluti magnopere officiunt: sanctarum scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque aliorum conciliorum et Patrum consensui inhaerendo hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit:*

Canon 5. Si quis dixerit haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, A. S.

Canon 6. Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae et notae quaedam christianae professionis quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, A. S.

Canon 7. Si quis dixerit non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus quantum est ex parte Dei etiamsi rite ea suscipiant sed aliquando et aliquibus, A. S.

Canon 8. Si quis dixerit per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S.<sup>1</sup>

Este documento, reconocio y aducido por los tratadistas teólogos como el más importante en la materia, todavía no ha superado el período de la discusión y estimaciones particulares. Basta ir recorriendo en una biblioteca teológica los manuales modernos que tratan de la materia para palpar la diversidad que aun hoy día existe en la apreciación del contenido de esta definición. Vea el lector algunos ejemplos:

BOZZOLA, C.<sup>2</sup>: Da la calificación de "de fide definitiva" a la tesis "sacramenta esse causas instrumentales", entendiéndolas en sentido de una causalidad propiamente dicha, y cita el Concilio Tridentino como documento definitivo. Por el mismo documento rechaza la causalidad llamada "sine qua non".

BULLORY, L.<sup>3</sup>: "Ex his videre est quot et quantos patronos habuerit opinio quae in sacramentis N. L. proprie dictam causalitatem respectu gratiae non agnoscit. Nec aüssim dicere opinionem hanc per posteriora Ecclesiae decreta fuisse confixam....."

Equidem in Concilio Florentino sub Eugenio IV legimus differentiam inter sacramenta veteris et novae legis in hoc esse quod illa non causabant gratiam ista vero continent et conferunt eam. Rursus in Tridentino sess. 7 can. 6-8 sub anathemate definitur sacramenta nostra continere gratiam et conferre eam non ponentibus obicem. Verum non eae formulae sunt quibus adversarii se putarent attingi quando quidem ab eismet passim adhibebantur explicatione quadam adiecta ut supra. Insuper omnibus in comperto est certum fuisse ac statutum tridentinis Patribus nolle sententiam ullam configere cui nobilis aliqua e scholis catholicis militaret. Nihilominus non est diffitendum quin ex definitionibus illis sumi possit maximum praeeudicium contra opinionem expositam... Certe quaecumque explicationem tentaveris non ea erit quae diversitatem ostendat in ipsa causandi ratione, ut vult Concilium".

D'ALES, A.<sup>4</sup>: "Post definitiones tridentinas de causalitate sacramentorum N. L. ex opere operato sess. 7 can. maxime 6-8 controversia inter catholicos existere non potest nisi de modo causandi".

<sup>1</sup> CT, V. 994, 26-995, 26.

<sup>2</sup> *De Sacramentis* (Neapoli, 1948) 24-28.

<sup>3</sup> *De Ecclesiae Sacramentis* (Romae, 1931) 73-74.

<sup>4</sup> *De baptismo et confirmatione* (Paris, 1927) 132.

DE SMET, A. 5: Examina brevemente las actas de la sesión 7 y en particular del canon 8 y concluye que éstas "ostendunt mentem Patrum fuisse inculcare influxum causalem (en sentido propio) signi sacramentalis ut talis".

HUGON, E. 6: Fundándose en diversas expresiones del Concilio sostiene que éste no se puede entender sino en sentido de una causalidad física 7.

LENNERZ, H. 8: "Ex solo usu terminorum... nondum constat utrum concilium veram causalitatem efficientem respectu gratiae sacramentis tribuerit. Et cum probabilius sit multos theologos sacramenta non considerasse ut causas sensu stricto probabilius quoque est concilium hanc quaestionem inter theologos libere disputatam non voluisse tangere nisi probetur concilium in hoc casu recessisse a generali sua intentione saepius enuntiata non tractandi quaestiones in scholis catholicis disputatas".

LERCHER, L. 9: "Post Concilium Tridentinum nulla sententia sustineri potest, quae sacramentis veram causalitatem abjudicet, etsi vocabulum causa relineat... vi definitionum Trident. omnino ut certum tenendum est sacramenta esse causas gratiae proprie dictas, licet concedi possit sententiam de causa "sine qua non" non sub anathemate damnatam esse".

PESCH, CH. 10: "Concilium Tridentinum plura docet quibus statuitur sacramenta esse causas instrumentales justificationis sensu proprio... Manifeste igitur errant qui dicunt a Concilio Tridentino non doceri causalitatem proprie dictam... In Concilio multum quidem disputatum est de causalitate physica sacramentorum quam thomistae affirmabant scotistae negabant; sed inter utrosque conveniebant sacramenta esse causas gratiae proprie dictas. Etiam vetustiores scholastici docent sacramenta esse veras causas gratiae etsi in modo explicandi ea proferunt quae causalitatem proprie dictam non satis ostendunt".

PIOLANTI, A. 11: "Ecclesia in Tridentino... catholicam doctrinam confirmat atque calumniis vindicat hinc docens sacramenta esse quidem causas efficientes..."

POURRAT, P. 12: El Concilio, según él, aunque no haya empleado el concepto de causa en sus definiciones, ha dado, sin embargo a entender que "les sacrements doivent être comme des causes instrumentales de la grâce". Y por eso no ha habido teólogo en los tiempos modernos que se haya atrevido a negar esta causalidad... Desde entonces el pensamiento católico se ha planteado solamente este problema: ¿son causas físicas o morales?

PUIG DE LA BELLACASA, J. 13: "Post Concilium Tridentinum iam non amplius dicuntur N. L. sacramenta non esse causae gratiae stricto sensu. Et re quidem vera etsi Concilium damnare noluerit catholicorum theologorum theorias tamen sententia haec vix aut ne vix quidem componitur cum synodi doctrina".

5 *De Sacramentis in genere* (Brugis, 1925) 17.

6 *De Sacramentis* 45 (París, 1927) 70-73.

7 Puede verse también: *La causalité instrumentale en théologie* (Paris, 1907) 127-138.

8 *De Sacramentis Novae Legis in Genere*<sup>2</sup> (Romae, 1939) 252.

9 *Institutiones Theologicae*, vol. IV<sup>2</sup> (Oeniponte, 1930) n. 186.

10 *De Sacramentis* 14 (Freiburg/B., 1914) n. 140.

11 *De Sacramentis* I (Romae, 1945) n. 50.

12 *La théologie sacramentaire* 4 (París, 1910) 85-87.

13 *De Sacramentis* (Barcelona, 1941) n. 124.

UMBERG, J. B.<sup>14</sup>: El modo de expresarse el Concilio "certe causalitati magis favet quam condicionalitati. Quominus autem dicamus causalitatem definivisse prohibemur explorata eius historia quia Concilium nullam voluit reprobare doctrinam tunc temporis in aliqua schola vigentem".

VAN NOORT, G.<sup>15</sup>: "Nimium foret asserere Concilium Tridentinum hanc theoriam (la de Buenaventura, Scoto, Durando, Biel...) condemnasse; generalis intentio Patrum erat insectari haereticos non dirimere controversias; praeterea si canones... attente perlegeris facile videbis eorum acumen non in theoriam praedictam sed in assertiones reformatorum dirigi. Negari tamen nequit eam cum doctrina Concilii Tridentini difficilius componi, nam formulae continere et conferre gratiam ultra mensuram extenuari videntur si ad meram causalitatem impropiam reducuntur".

Como se ve por los ejemplos aducidos y podrían todavía citarse otros muchos, es casi general la tesis que sostiene que la causalidad definida en el concilio es desde luego una causalidad intrínseca en sentido propio, aunque de ordinario se cree que no se determina si ésta se ha de entender en sentido físico o solamente moral. No faltan algunos, con todo, que estiman que las expresiones conciliares implican necesariamente una eficiencia instrumental física<sup>16</sup>, mientras por otra parte nos advierte el P. LENNERZ que probablemente las expresiones usadas por el concilio no excluyen la causalidad llamada *sine qua non*.

Salta a la vista, ante una interpretación de contornos tan variados de un documento, que, por otra parte, es indiscutiblemente presentado como el más importante en la materia, el problema de la valoración exacta de su contenido.

Problema esencialmente metódico, como ha podido ver el mismo lector en las palabras con que los autores exponen sus posiciones. Si estiman de diverso modo el contenido es porque valoran de diverso modo los dos elementos, al parecer antitéticos, de cuyo equilibrio resultan las opiniones: la mente del concilio, tal cual nos la presenta la historia, que quiere prescindir de cuestiones discutidas en las escuelas católicas, y las expresiones conciliares consagradas con la definición infalible que parecen imponer ineludiblemente una causalidad en sentido propio. Y si estos elementos son estimados de diverso

<sup>14</sup> *De Sacramentis* I (Valkenburg, 1915) n. 1238.

<sup>15</sup> *De Sacramentis* I (Romae, 1945) n. 50.

<sup>16</sup> Recientemente escribía el Rev. Sr. D. RAFAEL GONZÁLEZ que la doctrina de la causalidad física es más conforme con las expresiones del Concilio. (La doctrina de Melchor Cano en su *relectio de Sacramentis* y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos): *RevEspT* 5 (1945) 477-497.

modo es porque se los juzga con diverso criterio, o sea en definitiva porque se trabaja con diverso método.

¿Y cuál ha de ser el verdadero método? No es de este lugar tratar a fondo la materia. Nos contentaremos con asentar sencillamente las bases.

Pío XII, al tratar de la interpretación de las escrituras sagradas, dice en la encíclica "Divino afflante Spiritu" que el intérprete ha de echar mano de todos los medios que la ciencia moderna puede proporcionarle para penetrar en la mente e intención del hagiógrafo, para llegar al verdadero sentido de las expresiones inspiradas<sup>17</sup>.

Esta suprema norma de trabajo que el Santo Padre establece para los escrituristas tiene todavía mayor aplicación al tratarse de la interpretación de los documentos infalibles del magisterio eclesiástico, pues a diferencia de los hagiógrafos, los Sumos Pontífices y los Padres conciliares, al establecer con juicio definitivo infalible una doctrina, hacen uso de su potestad de jurisdicción, pues a ella pertenece la de magisterio, y por lo tanto sus actos no pueden tener otro valor ni alcance que el que los mismos Padres les quieran dar. Los Padres en el Concilio son jueces y dan su fallo sobre una verdad reconocida como tal. Son maestros y enseñan la verdad en cuanto ellos la ven contenida en el depósito de la revelación.

Y vengamos ya a una aplicación que nos interesa para nuestro trabajo, dejando otras cuestiones a los que se ocupan directamente del tema.

Según lo dicho, si el concilio quiere prescindir de una cuestión es evidente que sus expresiones no la alcanzan. Pero notemos que puede el concilio prescindir de dos modos: 1) Negativamente, es decir, cerrando los ojos a todas las cuestiones que se discuten acerca de la materia tratada y proclamando la verdad sin preocuparse de que tal vez alguna de las opiniones antes aceptadas y sostenidas quede herida de muerte, o también desconociendo sencillamente la cuestión que tal vez al tiempo del concilio no había sido todavía planteada en su forma actual. En tal caso, naturalmente, habrá que investigar directamente el contenido del documento definido y confrontar con él la opinión que se trata de examinar, de modo semejante al que se tiene al aducir en favor o en contra de una opinión teológica los textos de la Sagrada Escritura. 2) Positivamente, cuando el concilio quiere que sus expresiones no afecten cuestiones discutidas entre los católicos perfectamente conocidas al Concilio, dando por lo tanto a sus fórmulas aquel

17 AAS (1934) 344.

sentido genérico, católico, reconocido como tal por todas las escuelas católicas. Es evidente que en tal caso no se podría aducir el fallo conciliar, por mucho que sus expresiones lo sugirieran, en favor ni en contra de estas opiniones reconocidas como tales al tiempo del concilio<sup>18</sup>.

Vamos, pues, para penetrar en el sentido de la definición de la sesión séptima, a considerarla como un momento viviente de la teología en el ambiente histórico y teológico que dió la vida<sup>19</sup>.

## Parte primera

### LA PREPARACION

La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos puede considerarse como fruto histórico de estos dos hechos doctrinales: la negación protestante y la afirmación de la teología católica que en parte se había ocu-

<sup>18</sup> Ha habido quienes han defendido como criterio absoluto y universal el mero texto prescindiendo de la intención que hubiera podido tener el Concilio al definirlo. Así SPALDACK [*Questions de méthode en théologie*: RechScRel 7 (1917) 138-160] proclama varias veces el principio de que no la intención, sino el mero análisis de la palabra y de la frase nos darán el verdadero sentido de la definición. Análisis que se ha de hacer con la ayuda de la gramática, la semántica y la filosofía. La misma orientación sigue HUGON [*La causalité instrumentale en théologie*. Paris, 1907. 127-128; RevThom 31 (1926) 265s.; *De Sacramentis*, I, 70-73]. Y el P. PALMIERI [*De Poenitentia* (Romae, 1879) thes. XXX, 332], quien, sin embargo, recurre a las ideas teológicas de la época como a auxiliares en la interpretación de los documentos conciliares.

Nosotros no pretendemos ahora entrar en la discusión de este tema. Las ideas expuestas por nosotros pueden verse en: H. LENNERZ [*Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen*: Scholastik, 4 (1929) 38-53]; DIECKMANN [*De Ecclesia* (1925) II, n. 745]; DE GUIBERT (*De Ecclesia*, R. 928, n. 362).

<sup>19</sup> Existen algunos trabajos hechos con esta orientación. Así, para citar algunos:

MICHEL: DTC XIV, I, 593-614. La misma exposición la publicó en *Histoire des Conciles*, de HEFELE-LECLERQ, t. X, I parte, 166-236. M. OLTRA, *Die Frage der physischen oder moralischen Wirksamkeit der Sakramente zur Zeit des Konzil von Trient* [*Wissenschaft und Weisheit*, 4 (1937) 45-61].

P. CAVALLERA, *Le décret du Concile de Trent sur les sacrements en général* [*BullLitEcccl* 6 (1914) 361-377; 401-425; 7 (1915-1916) 17-33; 66-88; 9 (1918) 161-181].

El mejor de éstos es sin duda el del P. CAVALLERA, pero aun éste resulta incompleto y no fundamenta suficientemente las bases de su investigación.

pado ya por sus polemistas de rechazar la herejía, y en parte affluía a Trento imperturbada, embebida en sus preocupaciones de penetrar cada vez más en los misterios revelados.

Para percibir, pues, esta definición, según nos hemos propuesto, como un momento solemne de la conciencia católica de su siglo, nos importa estudiar los elementos que le dieron vida.

1) La teología católica que había recibido de los Padres y de la Escritura los dogmas revelados y venía desde siglos distribuída en escuelas procurando penetrar cada vez más profundamente en el conocimiento de los dogmas.

2) La negación protestante que al provocar la afirmación católica le dió sentido y como que contorneó su contenido.

3) La reacción católica pretridentina, siempre decidida y categórica, que fué creciendo, si no en ulteriores verdades, sí en amplitud y extensión y en peso de autoridad, hasta que llegó a culminar en la solemne definición conciliar. Esta afirmación, por significar la reacción de la conciencia católica ante la herejía protestante, nos servirá para penetrar mejor en el sentido de la afirmación solemne y definitiva.

### LA TEOLOGIA ESCOLASTICA

Limitándonos a la doctrina sacramental podemos decir que el empalme entre los Padres y los teólogos escolásticos lo constituye Hugo de SAN VÍCTOR. Hasta que se formaron las grandes escuelas, sobre todo la escolista y la tomista, el recurso que a él hacían los autores era continuo. Después, si bien decayó al influjo de sus ideas suplantado por los grandes maestros de las escuelas, todavía su nombre en la materia sacramental era citado con mucha frecuencia. Baste notar aquí que en el mismo Concilio de Trento Hugo es citado con frecuencia, no superada tal vez por ningún otro autor, fuera de SAN AGUSTÍN <sup>1</sup>.

Por HUGO de SAN VÍCTOR y después por PEDRO LOMBARDO, el Maestro de las sentencias, el problema sacramental entró en la escolástica informado de la concepción profundamente agustiniana de medicina. En las breves líneas que a modo de introducción el Maestro había puesto al comienzo del libro IV, dedicado a la doctrina de los sacramentos, decía así: "Samaritanus enim vulnerato appropians curationi eius sacramen-

<sup>1</sup> Véase MIGNON, A., *Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor* (París, 1895) t. II: Conclusión, p. 397-399.

lorum alligamenta adhibuit; quia contra originalis peccati et actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit" <sup>1</sup> bis. Palabras que significan toda una orientación para sus comentaristas.

Mencionemos aquí a PEDRO LOMBARDO por la enorme importancia histórica que tiene en nuestra doctrina, no tanto por sus ideas, pues éstas se reducen a unas pocas afirmaciones que no nos permiten adivinar un sistema, sino por el hecho de valor incalculable de haber planteado en el comienzo del libro IV a toda la pléyade de sus comentaristas el problema sacramental en forma causal. El Maestro había definido el sacramento con estas palabras: "Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma ul ipsius imaginem gerat et causa existat" <sup>2</sup>. Y después de él todos los comentaristas se preguntarían si realmente los sacramentos son causa y en qué sentido.

Vamos nosotros a recoger los conceptos principales que los autores desarrollaron en torno a esta cuestión. No pretendemos hacer una historia completa y detallada de la doctrina de la causalidad de los sacramentos. Sólo queremos reunir los elementos principales para construir con ellos en sus líneas generales el ambiente teológico escolástico dominante al tiempo del Concilio de Trento.

Tres corrientes absorben el pensar teológico de este tiempo, siglo XV y primera mitad del XVI, respecto al problema de la causalidad de los sacramentos: la franciscana, bonaventuriana, o más comúnmente scotista, la tomista y la nominalista <sup>3</sup>, incluyendo bajo esta última denominación a todos los

<sup>1</sup> bis 4, d. 1, n. 1: ML 192, 839.

<sup>2</sup> 4, d. 1, n. 2: ML 192, 839.

<sup>3</sup> Creemos que será útil trazar aquí, siquiera sea brevisísimamente, un cuadro panorámico de las escuelas teológicas de aquel tiempo, fines del siglo XV y primera mitad del XVI, que nos sirva como de fondo sobre el que podamos apreciar las afirmaciones de las escuelas, no solamente en su volumen doctrinal, sino también en su proyección geográfica y peso de autoridad.

En Lovaina se desarrolla en este tiempo una lucha entre el scotismo tradicional, que había expulsado el nominalismo, y el tomismo, introducido por PETERUS PISCATORIS, muerto en 1508. (DE JOXGH, *L'ancienne faculté...*, p. 80s.).

En las Universidades alemanas, fuera de la de Colonia, donde dominaba el tomismo que enseñaban los maestros Dominicos, se puede decir que era general la enseñanza del nominalismo en todo este período. (N. PAULUS, *Der Augustiner Bartholomaeus Arnoldi Von Usingen. Luthers Lehrer und Gegner*; Strassburger theologische Studien, I, 3, 1893; OTTO SCHUEEL, *Marlin Luther. Von Katholizismus zur Reformation*, Tubingen, 1917; sobre todo: tomo I, c. 2 y 3).

En la de París el nominalismo dominaba por completo en la facultad



teólogos que no se alistan bajo la bandera tomista o franciscana, pues aunque en otros campos de la teología nos encontramos con otras escuelas de personalidad acreditada, en éste que nosotros estudiamos todos los autores no afiliados a las teorías franciscana o tomista son partidarios de una causalidad llamada en las escuelas *sine qua non*.

Todas ellas se ocuparon y con atenta consideración del problema. Todos los teólogos de cualquier filiación que fuesen, si pretendieron presentar un tratado general de teología se ocuparon del tema, ya al comienzo del cuarto libro de las sentencias, como ocurre con los comentaristas del Maestro, ya en la parte que según su plan particular corresponde a las obras de arquitectura más original.

En el estudio de estos autores nos hemos contentado de ordinario con recoger lo que exponen al tratar del problema en su aspecto genérico, sin detenernos a examinar las respectivas exposiciones de cada sacramento en particular, ya que las razones que de las peculiaridades de cada sacramento pudieran redundar en favor o en contra de las diversas opiniones fueron pesadas y discutidas al establecer la tesis en su aspecto genérico, común a todos los sacramentos.

Como ha podido ver el lector en las páginas precedentes, en el problema de la causalidad de los sacramentos convergen una serie de cuestiones de primordial importancia en la teología: las que se encierran en los binomios causa primera — causa segunda, causa principal — causa instrumental, ma-

---

de artes: también era manifiesta su preponderancia en la de teología, en la que sin embargo era ya sensible el influjo scotista y comenzaba a significar el tomismo. (R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1938, c. 9 y 10).

En España es diverso el aspecto doctrinal que ofrecen las Universidades de Salamanca y Alcalá. En aquella dominaba sencillamente el tomismo, y aunque existía una cátedra de Durando, ésta llevaba una vida lánguida y se iba transformando poco a poco en cátedra de Santo Tomás. (L. G. A. GEMO, *El maestro P. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, 1930). En Alcalá en cambio el tomismo no había logrado suplantar todavía el nominalismo importado de París por varios de sus maestros. (BELTRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá: La ciencia tomista*, 13, 1916, 357-373).

En Italia dominaba el humanismo. Las opiniones de escuela no tenían tanta significación, pues los humanistas eran inclinados a un sincretismo amplio y generoso. S. D'URSAY (*Histoire des Universités*, 1, París, 1933 248s.).

Huelga advertir que tanto los franciscanos como los dominicos seguían comúnmente las enseñanzas de sus respectivos maestros. Las demás órdenes religiosas no parece que hayan adoptado en este punto una tesis común para todos sus hijos. Hay que considerar, pues aquí, a sus escritores como autores independientes.

teria—espíritu, naturaleza—gracia, todas entran como partes integrantes en este complejo problema. No necesitamos, con todo, extendernos a examinar cada una de estas cuestiones convergentes en toda su amplitud. Por la importancia que tiene el caso sacramental los autores las han tratado, aquí al menos, en su valor relativo, haciendo a veces necesario el estudio de lo aquí expuesto para su conocimiento completo de cada una de ellas.

Hay, naturalmente, en este problema de la causalidad de los sacramentos una serie de verdades que podemos llamar verdades-bases, en que todos convienen y las creen intangibles, cualquiera que sea la explicación que se dé a ulteriores cuestiones planteadas sobre ellas. Recojámoslas por el valor que tienen para que podamos fijar el sentir propiamente católico respecto del problema en este período.

1) El sacramento es signo sensible. Es concepto inicial que ha entrado por SAN AGUSTÍN y HUGO DE SAN VÍCTOR a través del MAESTRO de las sentencias y adquiere universal e indiscutida aceptación.

2) Además de signo es el sacramento un medio por el que Dios nos comunica sus gracias. Es el concepto primario base de toda investigación.

3) En el sacramento se nos da la gracia *ex opere operato*. El tecnicismo es ya generalmente usado en este tiempo, y su contenido es considerado como algo indiscutible. Viene a significar un modo de obtener la gracia que no es debido a los méritos de los actos humanos, sino al hecho mismo de recibir el sacramento en las debidas condiciones. Los actos humanos a que formalmente se refieren la mayor parte de las veces son los actos del mismo que recibe el sacramento. Pero el principio que los mueve a excluir los actos del que recibe el sacramento vale lo mismo para excluir todo acto que lleve la vinculación de la gracia a modo de mérito personal. De hecho si atendemos a lo que todos sostenían del influjo que tenía en la gracia del sacramento el que el ministro estuviese en pecado mortal o en gracia, a lo que aquí positivamente se establece, que el sacramento por sí mismo lleva la vinculación de la gracia sin necesidad de más requisitos, y a que a veces los mismos autores, al exponer el concepto *ex opere operato*, excluyen positivamente los méritos del ministro, debemos concluir que este concepto excluye de la causalidad propia del sacramento no sólo los méritos del que los recibe, sino también del que los administra <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Véase SANTO TOMÁS, 4 d. 5. q. 1 a. 2 sol. 5; RAINERO DE PISA.

4) Para que el hombre reciba esta gracia debe tener las debidas disposiciones. Tesis universalmente sostenida que no pocas veces se enuncia en forma negativa que comprende también el caso de los niños: no debe poner óbice. Esta disposición que libra al hombre del óbice, en el adulto implica fe y penitencia, aparte de lo requerido peculiarmente por cada sacramento.

5) Es generalmente admitido también que los sacramentos de la nueva ley son superiores a los de la antigua en orden a nuestra santificación. Esta proposición así formulada en términos generales es universalmente admitida.

La labor propia de los teólogos comienza al querer determinar la naturaleza del nexo que une la gracia al sacramento. Todos, en una forma o en otra, convienen en que los sacramentos son causa de la gracia. La fórmula del MAESTRO de las sentencias domina el pensamiento de los teólogos, fuera de alguna rara excepción, como la de DURANDO.

En esta determinación del nexo dos proposiciones fundamentales influyen de una manera decisiva en la orientación de los teólogos en este problema.

1) La gracia por su misma excelencia sólo puede ser efecto de una acción creativa y ésta a su vez es exclusiva de Dios. Luego la gracia sólo puede ser producida por Dios.

2) El sacramento por su parte tiene por la institución divina una dignidad singular en orden a nuestra santificación; su valor peculiar es innegable y generalmente se le llama causa.

La escuela tomista pone como base primera la afirmación de la causalidad en el sacramento. Ya hemos indicado arriba el profundo análisis que SANTO TOMÁS hace del concepto de instrumento<sup>5</sup>. Es, pues, el sacramento ante todo instrumento de Dios para la producción de la gracia.

Y esto, concurriendo realmente a su producción como concurren los instrumentos creados a una obra superior a su naturaleza, pero que movidos por un agente superior pueden alcanzarla según algún respecto propio. Para ello recibe el sacramento, como los demás instrumentos, una virtud derivada del agente principal, de naturaleza intencional. Puesta esta base, SANTO TOMÁS encuentra la solución de los graves problemas que convergen aquí en la augusta realidad del Verbo Encarnado. La Humanidad de Cristo unida a la Divinidad

*Pantheologia* I, 994; SAN BUENAVENTURA, 4 d. 13 a. 1 q. 1; *Opera* 4. 203 II; DURANDO, 4 d. 2 q. 5, fol. 291 I; BIEL, 4 d. 4 q. 2 a 1; ATENSTAIG, *Lexicon*, fol. 288r v., etc.

<sup>5</sup> Véase: 4. d. 1. q. 1. a. 4; De ver. q. 27, a. 4; Quodl. 12. q. 10; 3 q. 62 a. 1. 3. 6.

es el instrumento unido y los sacramentos el instrumento separado que por Cristo reciben el influjo del agente principal que es el mismo Dios <sup>6</sup>.

Asentada esta base de la eficiencia instrumental del sacramento, todavía SANTO TOMÁS en algunos escritos, y muchos, la mayoría de los que le siguen, mantienen la obra proposición relativa a la dignidad de la gracia, obra exclusiva de la acción creativa de Dios.

La solución, la armonía, la encuentran en un efecto intermedio, que es el carácter u ornato del alma que respecto a la gracia *gratum faciens* es disposición que pide su infusión. Esta disposición es comparada a la que tiene el organismo humano para que se le infunda el alma, y por consiguiente la acción del sacramento a la de los padres en preparar ese organismo. La última determinación de esta disposición efecto del sacramento, envuelve problemas no siempre de fácil solución, cuales son, por ejemplo, los que se refieren a las gracias sacramentales <sup>7</sup>.

Otra tendencia importante en sí, aunque su resonancia en la época que estudiamos fué pequeña, es la que, basándose en la *Summa* de SANTO TOMÁS, modifica la proposición de que la gracia sólo puede ser producida por una acción creativa de Dios, estableciendo que en la producción de la gracia no hay propiamente una creación, y proporcionalmente con esta negación acentuaba el valor eficiente instrumental del sacramento, que puede llegar a la misma gracia sin el intermedio de disposiciones previas.

La suerte de estas dos tendencias dentro de la escuela tomista sigue bastante de cerca a la del libro de las sentencias y a la *Summa* como texto fundamental. Mientras los autores toman los libros de las sentencias como base de su exposición siguen las doctrinas del Angélico expuestas en su comentario correspondiente al Maestro. El cambio de orientación al que contribuyó tanto CAYETANO dando valor definitivo a la *Summa* y dejando en segundo lugar el comentario al libro cuarto de las sentencias, trajo respecto a nuestro problema una acep-

<sup>6</sup> Véase: De ver, q. 27, a. 4; 4 GG 41; Quodl. 12, q. 10; 3, q. 62, a. 5.

<sup>7</sup> PEDRO DE PALUDE, *Quartus sententiarum liber*, d. 1, q. 1. JUAN CAPREOLO, *Libri IV deffensionum*.... 4 d. 1-3 q. 1 a. 1. JERÓNIMO SAVONAROLA, *De Veritate Fidei*, l. 3 c. 14. DIEGO DE DEZA, *Novarum deffensionum*, 4 d. 1 q. 1. PEDRO DE TARANTASIA, *In quatuor sententiarum*..., 4. d. 1 a. 5. RAINERIO DE PISA, *Pantheologia*..., Venetiis, 1585, II, 895s. HERVAEUS NATALIS, DIONISIO CARTUJANO, SILVESTER PRIERIAS, SILVESTER FERRARIENSIS, etc.

tación progresiva de la causalidad instrumental inmediata. Pero ésta como alguna otra tendencia que hemos recogido tenían poca resonancia todavía en el período pretridentino.

Como argumento para la posición tomista se presenta con mucho relieve la diferencia que siempre se ha de salvar entre los sacramentos de la antigua y nueva ley. Esta no se salva suficientemente, dicen los tomistas, si no ponemos una verdadera eficiencia instrumental en los sacramentos de la nueva ley. Se invocan además las expresiones usadas por los santos al tratar de los sacramentos, y la definición del Maestro, que dijo *causa existit*.

La tendencia que pone en primer término la dignidad de la gracia creada por Dios la hemos visto propuesta con toda claridad en SAN BUENAVENTURA, quien expresamente advertía que no hay que dar tanto realce a la dignidad del sacramento que sufran mengua las de la gracia y del alma. SAN BUENAVENTURA se muestra con todo poco decidido a seguir esta dirección, y aunque es fácil reconocer su preferencia se abstiene de dar su fallo definitivo<sup>8</sup>.

Desde los mismos puntos de vista que el Seráfico emprende Scotus su camino en la investigación de la causalidad sacramental, negando toda virtud propia al sacramento, sea ésta dispositiva o perfectiva, principal o instrumental. Su actitud es mucho más resuelta que la del Seráfico y se muestra además con una armazón metafísica mejor formada, pues mientras SAN BUENAVENTURA apenas pone en primer término más que la afirmación de los elementos indispensables por todos admitidos (recordemos que él defiende su tesis en forma asertiva no exclusiva), Scotus da a esas mismas afirmaciones una formulación metafísica de carácter trascendente, "omnis dispositio necessitans ad formam quae non est ratio receptivi potest dici quodammodo causa activa sive causa instrumentalis respectu formae". Principio que salva la noción de causa aun cuando no se dé acción propiamente dicha respecto del efecto, sino tan sólo una infalible vinculación de la forma a la disposición, en el caso de la gracia a la recepción del sacramento<sup>9</sup>.

El fundamento ontológico de esa vinculación que SANTO TOMÁS ponía en la actividad misma del instrumento, los que niegan esa actividad instrumental en el sacramento lo ponen en el pacto o disposición peculiar de Dios. Dios ha establecido

8 En tres lugares de sus escritos se pone el Santo a tratar expresamente del problema: 4 sent. d. 1, p. 1, a. unic. q. 4; 3 sent. d. 40, dub. 3; Breviloquium, p. 6, c. 1.

9 4, d. 1, q. 1-5.

que siempre que el hombre reciba dignamente los sacramentos reciba con ellos la gracia que le infundirá el mismo Dios. Este pacto de Dios es desde luego siempre un decreto o una determinación libre de Dios que establece la colación de la gracia al que reciba dignamente el sacramento. Con frecuencia se le llama promesa, como acto de pura y libérrima generosidad de parte de Dios en favor nuestro. ¿No hay más que esto? La palabra pacto que en el orden humano jurídico importa una mutua correlación moral, en el caso nuestro de suyo no significa más que lo dicho. En algunos su contenido reviste un linde moral que le asemeja algo a los pactos humanos, pero ello viene acusado no por la palabra misma, sino por el contexto que explica el pensamiento del autor respecto al problema general de la causalidad sacramental<sup>40</sup>.

Scoto somete este pacto de Dios a un profundo análisis con su célebre distinción de la potencia absoluta y potencia ordenada, y ve que todo el valor de esa vinculación fundada en el pacto de Dios afecta la potencia ordenada no la absoluta de Dios, ante la cual ningún ser contingente conserva su valor. Esta visión profunda del carácter de contingente proyectado sobre la potencia absoluta de Dios es uno de los puntos de vista capitales en el pensamiento de Scoto. SANTO TOMÁS prefiere fijarse en el orden actual tal cual Dios lo ha establecido, dando su actividad a las causas segundas. Ambos puntos de vista son profundos y de grande alcance doctrinal; por otra parte, no son exclusivos ni se presentan como tales. Ni Scoto niega el valor a lo contingente, para eso recurre a la potencia ordenada, ni SANTO TOMÁS olvida la contingencia de las causas segundas. Pero es claro que el relieve que adquieren estas ideas en la explicación sacramental de cada uno de estos dos grandes maestros es distinto. Scoto insiste en las distancias metafísicas que existen en las diversas realidades que concurren en el sacramento, y cree que tales distancias no se salvan con la solución dada por SANTO TOMÁS. En cambio, el ANGÉLICO

<sup>40</sup> Casi todos los extrínsecistas, al explicar la causalidad de los sacramentos, adueñan la comparación de la causalidad del mérito respecto al premio. ¿Qué valor hay que dar a esta alusión al mérito? Notemos en primer lugar que de ordinario es una mera mención, sin explicación alguna, acompañada de otros ejemplos, casi siempre el del movimiento causa del término. Si además advertimos que la mayor parte de los extrínsecistas en materia sacramental aplican sus puntos de vista al problema del mérito concibiéndolo de un modo más o menos extrínsecista, podremos bien concluir que la mera mención de la causalidad del mérito no importa de suyo más que una vinculación sin eficiencia física. Si en algún caso hay que darle más valor, el contexto lo ha de indicar. Del mérito véase RIVIERE (DTC X, I, 701-706).

insiste más en la unión de los extremos realizada en el orden filosófico por el ente intencional, y en el teológico por la Humanidad de Cristo.

Hemos dicho que tanto SCOTO como SAN BUENAVENTURA no ponen en primer término más que la infalible sucesión de la infusión de la gracia a la recepción del sacramento en las debidas condiciones. El "signum efficax" no significa primariamente más que eso. Pero también hemos advertido que en segundo plano se percibe a veces la presencia de un elemento moral aunque difuso y poco definido como tal.

Por este elemento hemos hablado en el transcurso de nuestra exposición de vínculo moral, de valor moral, etc. Siempre hemos tomado estas palabras en un sentido amplio, queriendo referirnos a algo real y objetivo que no es de orden físico que vincula gracia al sacramento y que de algún modo entra en el orden de los valores morales.

Los linderos de esta posición con la de los nominalistas (llamo aquí nominalistas a los que sostienen el extrinsencismo absoluto, la causalidad *sine qua non*, aunque sin incluir necesariamente el ocasionalismo) no están bien definidos. Hay, sí, en SCOTO y SAN BUENAVENTURA una mayor estima del valor objetivo del mismo sacramento y como una inclinación inconsciente hacia una causalidad moral. Pero lo que presentan en primer término como constitutivo del concepto de causa en el sacramento es lo mismo, tanto en los unos como en los otros: La asistencia infalible de Dios al sacramento fundada en un pacto de Dios, para dar su gracia al que lo reciba en las debidas condiciones.

De hecho los nominales aceptan la definición de SCOTO y le citan con frecuencia en sus explicaciones. Aun, entre los mismos autores que siguen a los dos grandes Doctores franciscanos, este elemento moral aparece en diverso grado, como puede verse en BRULEFER, TEMESWAR y TATERET, y aun llega a desaparecer completamente de su vista como ocurre en DE NUSSE<sup>11</sup>.

Conviene notar aquí además que al exponer la relación existente entre el sacramento y la Pasión de Cristo hacen indicaciones de algún interés para nuestro asunto. La fuente de todo el valor sacramental es la Pasión de Cristo. El mereció la gracia para el sacramento. Esta tesis, aceptada y repetida entre los franciscanos y en otras escuelas, establece posicio-

<sup>11</sup> BRULEFER, *In quatuor... sententiarum*, 4, d. 1, q. 1-3; TEMESWAR, *Aureum sacrae theologiae rosarium*, Venetiis, 1586, l. 4, fol. 7s. 249s.; TATERET, 4 sent. d. 1, q. 5; DE NUSSE, *In quator sententiarum...*, tract. 4, pars 1, portio 1-3.

nes, y en casos como, por ejemplo, en SAN BUENAVENTURA se hacen indicaciones que nos orientan hacia una valoración moral del sacramento semejante a la que después enseñó MELCHOR CANO. Pero nadie llegó a esa tesis. Más aún, estas mismas premisas no son tenidas en cuenta al estudiar el concepto de causa en el sacramento.

Todos estos autores rechazan uniformemente la inculpa-ción lanzada contra ellos de que sostienen una causalidad *per accidens* que por lo tanto no es causalidad. La causalidad *per accidens*, responden casi unánimemente, no tiene esa vinculación infalible del efecto a la causa que nosotros ponemos entre la gracia y el sacramento, por consiguiente, no se nos puede acusar de que sostengamos una causalidad meramente *per accidens*.

Es para nosotros digno de notarse aquí que mientras rechazan con tanto celo e interés esta acusación, nunca levantan la voz contra la clasificación de patronos de una causalidad *sine qua non*, en la que se les incluye a todos los que no sostienen la eficiencia física. Aun los que no mencionan esta expresión en su exposición, parece que nada tienen que objetar contra esa manera de estimar su pensamiento.

Consignemos por fin una nota muy importante para entender el sentido de las expresiones de los teólogos de este tiempo. El problema de la causalidad sacramental se planteó en el orden de la eficiencia física. Tanto los que la afirmaban como las que los negaban se habían preguntado sencillamente si los sacramentos tenían una eficiencia física respecto a la gracia. Esta la afirmaban unos y otros la negaban. Los que la negaban se contentaban con explicar el nexo necesario para el concepto de causa en el sacramento, sin la tal eficiencia física. Dios había vinculado la gracia al sacramento y no había necesidad de recurrir a otros elementos. Otros valores que hoy estimamos como pertenecientes a un orden moral, si bien a veces llegaban a vislumbrarlos ligeramente, no se presentaban a sus ojos como constitutivos del concepto de causa en el sacramento. Es casi general entre los teólogos el dilema de la afirmación o negación de la eficiencia física. Los que la afirman salvan el concepto de causa viendo en el sacramento ese influjo físico; los que la niegan mantienen el concepto por la vinculación debida no a la eficiencia del mismo sacramento, sino a la de Dios que asiste al sacramento. Es también un hecho bastante general que todos los que niegan dicha eficiencia física son considerados por los que la afirman como patronos de una causalidad *sine qua non*.

Concretemos y terminemos.



El Concilio de Trento, al tratar de los Sacramentos, no quiso tocar cuestiones de escuela, sino mantenerse en la afirmación católica, comúnmente afirmada por los teólogos y negada por los protestantes, como podrá ver el lector en las páginas que siguen. Ante este hecho tan importante para la interpretación de la definición tridentina nos hemos preguntado inmediatamente: ¿cuáles eran entonces las opiniones disputadas entre los teólogos católicos sobre la causalidad de los sacramentos, y qué era lo católico, lo indiscutible, admitido y sostenido por todos?

En breve podemos decir que lo indiscutible en este punto era la vinculación de la gracia al sacramento *ex opere operato*, supuestas siempre las debidas condiciones, o la debida disposición en el que lo recibe.

El campo de las opiniones aparece dividido en dos bandos marcadamente opuestos por la cuestión entonces central de la eficiencia física del sacramento.

Los que afirman esta eficiencia en su inmensa mayoría sostienen la causalidad dispositiva. Hay algunos pocos que sostienen una eficiencia que llega directamente al mismo sacramento, sea de orden físico, CAYETANO; sea de orden moral (en sentido lato), VITORIA. Pero estas teorías eran demasiado recientes para que tuviesen grande resonancia en la teología católica.

Los que la niegan recurren a la asistencia externa eficiente de Dios fundada en el pacto. A los ojos de los que la afirman todos los que la niegan vienen a decir lo mismo.

De hecho son idénticos los elementos que ofrecen como constitutivos del concepto de causa del sacramento. Tomando la tesis en esta forma representa, sin duda, el sector más extenso de la teología católica del período pretridentino.

Examinando un poco más de cerca y penetrando en las explicaciones que dan SCOTO y BUENAVENTURA y algunos de los que siguen, vemos que surgen en el fondo del pensamiento elementos que entran ya en el orden moral, pero que no llegan a valorizarse como constitutivos del concepto de causa.

Pero otros, y eran muchos, sostenían una causalidad *sine qua non*, sin ninguna resonancia de ulteriores elementos.

Digamos, para responder a la pregunta que nos habíamos hecho, que al tiempo del Concilio de Trento eran opiniones discutidas y sostenidas en las escuelas: la causalidad dispositiva, la de SCOTO, la de SAN BUENAVENTURA, la *sine qua non*. Se puede decir que estas opiniones llenaban las aulas teológicas de entonces. Además comenzaban a ser tenidas en consideración la causalidad eficiente, que llega hasta la misma gracia, de CAYETANO, y la moral, de VITORIA.

## LA NEGACION PROTESTANTE

Hemos dicho arriba que la negación protestante fué uno de los factores históricos que contribuyeron a la génesis de la definición del Concilio de Trento. Su contribución fué la de la negación hiriente y provocativa que en su mismo ataque orienta y da sentido a la reacción. Lo que los católicos y después los Padres del Concilio sostenían y afirmaban era justamente aquello sagrado e intangible que los protestantes con su herejía les querían arrebatarse y destruir.

Esta negación la recogeremos en sus representantes más destacados del período pretridentino. LUTERO, que, como padre de las nuevas doctrinas, constituye el blanco de las admiraciones de los suyos y de los ataques de los católicos; MELANCTON, que puede ponerse junto con LUTERO, por ser ante todo el cerebro que dió forma científica a las ideas lanzadas por aquél en formas muchas veces anárquicas en sus violentas polémicas; ZWINGER, representante de aquellos fervientes partidarios de la reforma, independientes de LUTERO; CALVINO, el maestro de Ginebra<sup>12</sup>.

Otros personajes aparecieron también en el teatro heterodoxo del período pretridentino. BUTZER, OECOLAMPADIO, KARLSTADT..., pero su significación no es tan destacada y doctrinalmente no importan novedad ninguna de interés. Añadimos por la importancia del documento las partes de la *Confessio Augustana* que afectan a nuestro tema. Fué sin duda uno de los escritos de mayor aceptación en el campo protestante y de mayor resonancia en el Concilio de Trento<sup>13</sup>.

Tanto en la doctrina católica como en la protestante la teología sacramental es una superestructura de la teología de la justificación, y por lo mismo cualquiera idea que afecte a la sustancia misma de la justificación tiene necesariamente su repercusión en el orden sacramental.

<sup>12</sup> Son los nombres que resuenan en las aulas del Concilio. En la sesión VII aparecen expresamente los tres primeros: articuli haeretici colligantur et nominantur personae haereticae ut Martinus Lutherus, Melancton et secuaces (CT, V, 932, 35-36).

Damnentur isti articuli sub mentione auctorum ut dicatur articuli erronei haeretici, temerarii excerpti ex libris Martini Lutheri, Zwingii, Philippi Melanctonis, qui catholici non sunt... (CT, V, 939, 43-46).

Aunque no aparece mencionado el nombre de CALVINO en esta sesión sabemos que sus escritos eran entonces bien conocidos a los conciliares por lo mucho que lo citan al tratar los teólogos menores del sacramento de la Eucaristía, mientras que los Padres preparaban el decreto de los sacramentos en general. Véase: CT, V, 939, 37; 940, 12; 941, 6; 943, 18; 945, 29; 947, 8..., etc.)

<sup>13</sup> Véase: CT, V, 962, 25-34.

En la teología protestante, la teoría de la justificación por la fe sola era algo sustancial y como el núcleo vivo de su pensar teológico. Puede decirse que todo el movimiento novador en su aspecto religioso dogmático se desarrolló a impulsos de esta idea, mantenida siempre viva como llama sagrada por los maestros de la reforma. Su resonancia en el orden sacramental fué inmediata. Ya desde los comienzos de sus novedades doctrinales tuvo LUTERO que enfrentarse con la doctrina sacramental tradicional que se le presentaba como una abierta negación de sus dogmas de la justificación: su actitud fundamental, sobre todo en el orden doctrinal, se decidió inmediatamente: todo lo que contradijese a sus doctrinas de la justificación tenía que caer por tierra, y por lo tanto había que lanzar una solemne negación que allanase toda la doctrina sacramental tradicional. Para LUTERO era una herejía decir que los sacramentos confieren la gracia *ex opere operato*<sup>14</sup>.

No quiso, con todo, LUTERO desentenderse totalmente de los sacramentos. Hubo en él un esfuerzo de reintegramiento de la doctrina sacramental en su teología. Diríamos que quiso establecer un paralelismo entre la función de los sacramentos según la doctrina tradicional de la justificación y la de los suyos en su teoría.

Una vez que solamente la fe nos puede justificar, a los sacramentos no les queda otro valor justificativo que el dependiente u ordenado a esa fe. Por eso, para LUTERO los sacramentos se redujeron a meros signos manifestativos, a cuya presencia nosotros debemos ejercitar nuestra fe. Y por ser ésta una consecuencia inmediata necesaria de su teoría, coincidieron en ella todos los maestros de la reforma, y la *Confessio Augustana*, la más solemne de las elaboradas en todo este período, recoge también la misma consecuencia.

Alguna diferencia aparece en los maestros de la reforma protestante al querer determinar esa función sacramental ordenada a la fe. Según nos dice LUTERO, al menos la mayor parte de las veces, el sacramento es un signo que nos presenta en primer lugar las promesas divinas que nosotros hemos de aprehender con la fe<sup>15</sup>. ZWINGLI prefiere un significado de orden social, inspirado en el "sacramentum militare" de los soldados romanos<sup>16</sup>. CALVINO recoge ambos significados, pero dando la primacía al primero<sup>17</sup>. La *Confessio Augustana*, redactada en fórmulas hábiles que querían extenderse concilia-

<sup>14</sup> LWAN, 1, 544.

<sup>15</sup> LWAN, 6, 527, 529, 533.

<sup>16</sup> Ratio fidei, ed. SCH. SCHULT, 4, 10; CRZW, 3, 758-759.

<sup>17</sup> CROC, 1, 105-106.

doras a las diversas tendencias del movimiento novador, abarca en un abrazo común los dos principales significados propuestos por los maestros, aunque señalando las promesas como objeto primariamente significado<sup>18</sup>.

Pero lo importante para nosotros es esa negación inevitable, necesaria en la teología protestante, de la virtud sacramental *ex opere operato*. Es cierto que en sus violentos ataques casi nunca, por no decir sencillamente nunca, reproducen con exactitud la enseñanza católica: la alteran, afirmando que, según los católicos, huelga toda fe en el sacramento, y fulminan sus más violentos anatemas contra semejante negación<sup>19</sup>. Pero eso no quita que ellos abominen de la verdadera posición católica, incompatible con sus dogmas fundamentales. Deformándola les era más fácil condenarla y denigrarla, sobre todo ante el pueblo indocto.

Los ataques lanzados directamente contra la teoría tomista o contra Scoto considerados en esta su particularidad, son puramente periféricos y no llegan a la médula de la cuestión. En el orden polémico eran pretendidos argumentos con que reforzaban su negación radical. Lutero menciona expresamente las dos tendencias católicas en la explicación de la virtud sacramental, la tomista y la extrínsecista, y ambas las rechaza con una común reprobación, porque ambas mantienen lo que él no puede en modo alguno admirar: que los Sacramentos, por el mero hecho de ser recibidos en las debidas condiciones, tienen vinculada una gracia no debida a los actos de fe ni de cualquiera otra virtud, puestos por el que los recibe o los administra; o sea, que confieren la gracia *ex opere operato*<sup>20</sup>. Proposición tantas veces calificada de herética por Lutero<sup>21</sup>.

### LA REACCION CATOLICA PRETRIDENTINA

La negación protestante de la causalidad de los sacramentos nunca sonó sola en los espacios espirituales, como si la verdad tradicional se hubiera desvanecido de la conciencia de la cristiandad. La reacción católica fué siempre inmediata y enérgica: más aún, en las primeras fases de la controversia se ve que es más vivo el dolor de la herida que la conciencia de haberla causado.

<sup>18</sup> Art. 13.

<sup>19</sup> LWV, 6, 532; CROM. 27, 571; ZWINGLI, *Illustrissimis principibus...* ed. SCH. SCHULT, 4, 36. *Confessio augustana*, a.12.

<sup>20</sup> LWV, 6, 532.

<sup>21</sup> MOEHLER, *Symbolik*, Regensburg, 1871, t. 1, c. 4, p. 29, 258s.

Al entrar JUAN JANSSEN en el capítulo que dedica al estudio de los teólogos católicos que lucharon contra las novedades doctrinales, nos presenta, en una página trazada con el lenguaje sencillo y sublime de los números y de los hechos históricos, un cuadro magnífico de esta afirmación católica. Si todavía hay quien alimenta el prejuicio de que la negación protestante cayó en un campo donde la fe tradicional había muerto o languidecido míseramente, sepa que solamente en Alemania se cuentan en este período más de doscientos valientes defensores de la fe tradicional<sup>22</sup>.

Esta reacción, si bien fué más general y batalladora en Alemania, donde también el ataque era más cerrado y persistente, se extendió a toda la cristiandad a donde llegó la noticia de los nuevos errores. En Bélgica, España, Francia, Inglaterra, Italia... en todas partes surgen adalides del pensamiento católico en defensa de la verdadera fe.

Creemos que podemos dar alcance acumónico a las siguientes palabras que JANSSEN aplica en primer término a los teólogos alemanes:

“Puede afirmarse que los adversarios de Lutero formados en las antiguas escuelas teológicas no quedaron desconcertados e inermes ante la avalancha de tantas afirmaciones completamente contrarias a sus antiguas doctrinas, y que los argumentos de que se sirvió más tarde el Concilio de Trento para rechazar la herejía habían sido en su mayor parte expuestos con ciencia y precisión por los campeones de la Iglesia Católica desde los primeros días de la reforma”<sup>23</sup>.

No podemos nosotros detenernos a estudiar ahora esta afirmación católica en toda su amplitud. Para nuestro intento nos bastará recoger el sentido que reviste en sus comienzos, en las manifestaciones solemnes del Papa y de las corporaciones y en los teólogos más destacados.

Como hemos dicho arriba, las herejías sacramentales protestantes en el fondo no eran más que aplicaciones del error fundamental de la justificación por la fe sola. Los católicos lo vieron claramente y a rebatir ese error enderezaron sus réplicas más frecuentes y trabajadas.

Pero no pararon ahí. No bastaba con mantener los fundamentos cuya negación daba en tierra con todo el edificio de la teología sacramental. Sobre las bases debían levantarse las verdades que los católicos habían creído siempre acerca de los sacramentos. Por eso una buena parte, la más extensa y más

<sup>22</sup> JANSSEN-PASTOR, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. 7, p. 536s.

<sup>23</sup> JANSSEN-PASTOR, o. c., p. 538.

documentada después de la referente a la justificación misma, de la afirmación católica, se ocupa de la teología sacramental, defendiéndola con ciencia y fervor de todos los ataques que contra ella lanzaban del campo heterodoxo.

Esta vindicación de la doctrina sacramental católica la hemos querido recoger en los documentos arriba estudiados, que si bien no bastan para presentarnos aquella afirmación en toda su magnitud matemática, nos permiten al menos penetrar en su contenido y aun nos hacen vislumbrar la amplitud universal de su extensión.

Recojamos, concretándola a breves puntos, esa afirmación, tan universal y fervorosamente mantenida contra el error novador. Limitándonos siempre al tema que tratamos.

1) Los sacramentos son signos de la gracia, pero tienen además del significativo otro valor objetivo que vincula la gracia a la recepción del sacramento. No son, pues, meros signos de las promesas de Dios o profesiones públicas de nuestra fe de cristianos, o memoriales de las verdades reveladas o de nuestras obligaciones; además de todo eso el hecho mismo de la recepción del sacramento lleva consigo la infusión de la gracia santificante.

2) No es, según esto, la fe sola la que justifica... Hay un valor objetivo en el sacramento que no depende de la fe o de los actos internos del sujeto. Es cierto que en el adulto se requieren la fe y otros actos, por lo menos la penitencia en todos, como disposición necesaria para recibir la gracia. Pero esta fe, por lo mismo que es disposición, no realiza la justificación; sobre ella debe venir después el sacramento con su propio valor justificante. Se discuten con frecuencia las palabras de SAN AGUSTÍN, que dice que el sacramento justifica "non quia dicitur sed quia creditur"<sup>24</sup>, en las que LUTERO creía encontrar una confirmación palmaria de su teoría. Esta fe de que habla SAN AGUSTÍN, desde luego no es la fe subjetiva que pretende LUTERO; en esto están todos de acuerdo. De ordinario se interpreta ésta como la fe de la Iglesia<sup>25</sup>.

3) La fe luterana, o sea la certeza o convicción firme que debe tener todo cristiano de su propia justificación, no sólo no es la que justifica, sino que ni es necesaria ni en la mayoría de los casos posible.

4) El problema del valor de los sacramentos de la antigua

<sup>24</sup> *In Jo.*, 80, 3; ML 35, 1840.

<sup>25</sup> Véase, por ej.: CAYETANO, *Opuscula omnia*, Lugduni, 1587. Tract. XVIII, Q. IV, p. 109 II; LATOMO, *Contra articulos quosdam Martini Lutheri... Opera*, Lovanii, 1550. Fol. 28 r.; FISHER, *Assertionis Lutheranae confutatio*, Parisiis, 1545, a.1, fol. 52-52.

ley traído por el mismo LUTERO a la polémica, como si la diferencia entre los sacramentos de ambos testamentos fuese el único argumento para probar el valor santificante *ex opere operato* predicado por los católicos, tiene un aspecto común y universal, que es la afirmación de la tal diferencia en términos generales. Los sacramentos de la antigua ley son sombras y figuras de los de la ley de gracia. Pero sobre esta afirmación general se presentan otras más particulares que tienden a precisar esa diferencia, en las que cada escuela sigue sus preferencias particulares. Las teorías que entonces se proponían entre los escolásticos aparecen en la polémica antiprotestante con sencillez y naturalidad sin reparo ninguno. De ordinario se hace constar expresamente que se entra en el campo de las opiniones probables, y que por lo tanto conceden a la opinión rechazada por todos los respetos debidos a los argumentos que le asisten y a las autoridades que la favorecen. Nunca se propone una opinión particular como la doctrina católica, ni se ataca ninguna como herética. La separación del campo dogmático del opinable es fielmente observada<sup>26</sup>.

El punto principal que afecta directamente a la causalidad de los sacramentos brota en la polémica, a propósito de la célebre frase de LUTERO que está resonando con escándalo en los oídos de los polemistas: "Usitata sed haeretica sententia est sacramenta novae legis dare gratiam iis qui non ponunt obicem". El clamor que se levanta contra tan audaz condena de una doctrina tan vital en la Iglesia es unánime. LEÓN X, las universidades, los autores, levantan su voz contra esta herejía que quiere derribar toda la doctrina sacramental. Esta sí es una herejía. Contra ella se afirma en términos generales que los sacramentos confieren la gracia. O sea, que la infusión de la gracia está vinculada a la recepción del sacramento en debidas condiciones. Al establecer esta afirmación a veces los polemistas se contentan con fundamentarla en una amplia documentación y una brillante refutación de los argumentos objetados por LUTERO y sus secuaces; pero otras veces se expone la doctrina coloreada de tal o cual determinada concepción de escuela. Pero, como acabamos de notar a propósito de los sacramentos de la antigua ley, estas opiniones nunca se proponen como la doctrina católica formalmente opuesta a la herejía. Nunca tampoco se ataca en estas polémicas a ninguna

<sup>26</sup> Véase: GROPPER, *Enchiridion christianae institutionis a Concilio Provinciali Coloniensi editum*, Venetis, 1543, fol. 84 v; USINGEN, *De Sacramentis*, 8 v. (Apud HARING, p. 190); CONTARINI, *De Sacramentis*, 1. I, Opera, Parisiis, 1571, p. 334; NAUSEA, *Catholicus Catechismus*, Coloniae, 1543, fol. 20 r.

de estas opiniones. Hay un límite siempre reconocido que separa el campo de los dogmas y el de las opiniones. Con frecuencia se hace notar expresamente la naturaleza de la afirmación y ortodoxia y probabilidad de la opinión desechada.

6) Las diversas opiniones que entonces ocupaban las mentes de los teólogos aparecen con espontaneidad sin reparo ninguno. La tomista de la causalidad dispositiva, la extrinsecista, aun la que sostiene una causalidad pura y simplemente *sinc qua non*, la de Cayetano... Todas se presentan en el campo de batalla contra la herejía seguras de su cabal ortodoxia<sup>27</sup>.

7) ¿Qué es entonces aquello común, aquella verdad que todos reconocen y defienden porque todos la creen atacada por los novadores, y sobre la que después se permiten construir sus opiniones particulares? A veces los católicos se esmeran en hacer constar la aceptabilidad de algunas proposiciones caras a los novadores; que hace falta la fe en el sacramento, también nosotros la exigimos si se trata de un adulto; que los sacramentos son signos..., de acuerdo; que hay una promesa divina, tampoco hay dificultad en acoplarla con el pacto que establecen muchos católicos y de algún modo con la disposición divina relativa a los sacramentos que todos deben admitir. ¿Qué queda entonces como formalmente distinto, qué es lo que constituye el verdadero punto de contradicción, núcleo de las controversias? La vinculación de la gracia al sacramento recibido en las debidas condiciones, debida no a la fe ni a los demás actos internos del que los recibe, sino al hecho mismo de recibirlo. Era lo que después definió el Concilio Tridentino con frase técnica, "conferre gratiam ex opere operato"<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> ECK, *Homiliarum...*, t. IV, Parisiis, 1549, fol. 18 r; ENRIQUE VIII, *Assertio septem sacramentorum...*, Parisiis, 1562, fol. 46 r.; RUIZ DE VIRUES, *Philippicae disputationes...*, Antuerpiae, 1560, p. 88s.

<sup>28</sup> LAEMMER, en su documentada obra *Die vortridentinisch-katolische theologie des Reformations-Zeitalters*, Berlin, 1858, en que estudia con criterio sereno y objetivo el rico caudal de elementos que ha recogido en los escritores de la época, establece como conclusiones relativas a la causalidad de los sacramentos las siguientes, que nosotros abreviamos un poco en la forma:

1) Los sacramentos de la nueva ley no sólo significan la gracia, sino que además de hecho justifican... Los de la antigua sólo eran figuras y sombras de los de la nueva.

2) La Iglesia condena por ello el error que LUTERO expresó al decir: Haeretica sententia est sed usitata sacramenta novae legis justificantem gratiam illis dare qui non ponunt obicem.

3) Se requiere alguna disposición para no poner este obstáculo a la gracia; en general, se requieren la fe y la voluntad apartada de todo pecado mortal.

4) La fe es necesaria para percibir los frutos del sacramento, pero aun la misma insuficiencia y debilidad de la fe que no nos puede dar



## Parte segunda

### EL CONCILIO DE TRENTO

El Concilio de Trento se ocupó expresamente de la causalidad de los sacramentos en la sesión séptima, y por lo tanto ella constituye, naturalmente, el centro de nuestra investigación.

A modo de introducción a ella adelantamos un breve examen de la doctrina sacramental de las sesiones quinta y sexta, que además de ponernos en contacto con el Concilio en una época ya próxima a la definición del 3 de marzo de 1547, constituyen una de las fuentes más frecuentemente invocadas, tanto por los teólogos como por los Padres, durante los trabajos de la sesión séptima.

En la sesión quinta se pregunta por el remedio del pecado original y se presenta el bautismo. En la sexta se ofrecen varios puntos de enlace con la doctrina sacramental, pero nos interesa especialmente aquel en el que el Concilio considera el sacramento como causa instrumental de la justificación.

En las sesiones siguientes la doctrina sacramental fué el tema constante de los trabajos dogmáticos del Concilio. En ellas se aplicaron a los diversos sacramentos los principios genéricos definidos en la séptima.

#### LA SESION QUINTA

El problema del pecado original, tema de los trabajos de la sesión quinta, fué presentado por los Cardenales Legados a la Congregación de los teólogos menores, el día 24 de mayo de 1546, condensado en tres puntos relativos al hecho, su naturaleza y su remedio <sup>28 bis</sup>.

la tranquilidad de conciencia de nuestra justificación queda resarcida por el sacramento.

5) No se debe acentuar tanto la función de la fe que no quede su lugar propio para la causalidad del sacramento. Sobre la fe se requiere el sacramento. Los dos elementos concurren a la justificación, pero el acento se ha de poner en que el sacramento confiere la gracia ex opere operato. La fe de LUTERO, o sea la firme convicción de que uno está justificado no es requerida ni para el sacramento. (C. IV, a. 3; p. 214-216.)

Como se ve, son las mismas sustancialmente que las que nosotros hemos puesto, aunque nosotros hemos formulado las ideas con miras más directas al punto que nos ocupa en esta disertación.

<sup>28 bis</sup> CT, V, 162, 23-164, 4.

Entraba, pues, el bautismo en la consideración de los Padres conciliares, lo mismo que de los teólogos, como objeto directo de su estudio en su aspecto de remedio eficaz contra los males del pecado original.

La doctrina sacramental expuesta en torno al bautismo en esta sesión se puede reducir a los puntos siguientes:

1) Una afirmación robusta y unánime, que llega a la definición de la eficacia del bautismo como remedio del pecado original.

2) Esta eficacia del sacramento es distinta de la que le compete a la fe. Es peculiar del mismo sacramento<sup>29</sup>.

3) Se afirma en términos muy generales que en el bautismo se nos confiere la gracia de Jesucristo que es el verdadero remedio contra el mal original.

4) Se nota cierta positiva preocupación de evitar cuestiones ulteriores relativas a la naturaleza de la eficiencia sacramental. Los términos adoptados para decir que el bautismo nos da la gracia son sumamente vagos en este respecto (en el bautismo se nos confiere la gracia), y aun el verbo *conferet*, tan familiar en las escuelas que había sido propuesto, desaparece del decreto definitivo<sup>30</sup>.

5) Nada por consiguiente se afirma en orden a determinar el modo de esa eficacia del sacramento.

## LA SESION SEXTA

Puede decirse que el núcleo dogmático del Concilio de Trento lo constituye la sesión sexta, con su magno decreto sobre la justificación. Las sesiones anteriores pueden muy bien tomarse como preámbulos de ésta, y las siguientes como aplicaciones o derivaciones del problema fundamental.

Una de estas cuestiones de derivación inmediata es la de la eficacia sacramental en orden a nuestra justificación. Por su conexión íntima con el problema fundamental se lo toca varias veces ya en esta sesión, sin afrontarla nunca a fondo, aunque indicando los diversos puntos de enlace que en el estudio de la justificación se ofrecen con la doctrina sacramental.

<sup>29</sup> Véanse las representaciones de ROVERELLA, CT, V, 205, 6-10; CORCYRENSIS, 199, 30; AQUENSIS et PIENTINUS, 200, 42-43. La representación de los teólogos menores: 217, 23-24. Y la fórmula propuesta por TREVIRENSIS, 203, 6-7. Y las recogidas por MASSARELLI en la *summa*: 217, 25. 217, 26-27. 217, 40.

<sup>30</sup> Véase: CT, V, 200, 15-17. 217, 15-16. 201, 17-18. 239, 38-41.

El día 22 de junio de 1546 eran propuestos al estudio de los teólogos menores los siguientes puntos en que se había condensado el amplio problema de la justificación:

Quid sit justificatio quoad modum et quoad rem; et quid intelligitur per justificari hominem.

Quae sint causae justificationis; hoc est, quid efficiat Deus et quid requiratur ex parte hominis.

Quomodo intelligendum sit justificari hominem per fidem.

An et quomodo faciant opera ad justificationem ante et post.

Idem de sacramentis.

Declaretur quid praecedat quid comitetur et quid sequatur ipsam justificationem.

Quibus auctoritatibus Scripturae aut sanctorum conciliorum aut sanctorum Patrum sive Traditionum Apostolicarum ea quae statuenda sunt fulciantur. CT, V, 261, 26-35.

Ya en estas preguntas se nos ofrecen varios empalmes con la doctrina sacramental. Las causas de la justificación, el valor de los sacramentos, los requisitos para la justificación son otros tantos puntos que abren al estudio un cauce hacia la doctrina de los sacramentos. Algún elemento útil nos ofrece también el estudio de la frase justificari per fidem.

Pero puede decirse que toda la doctrina sacramental de esta sesión está orientada por aquella pregunta relativa a las causas de la justificación: quid efficiat Deus et quid requiratur ex parte hominis.

La corriente de las preocupaciones conciliares iba encauzada hacia una declaración de la naturaleza de la justificación, de la parte que en ella tienen Dios y la libre cooperación del hombre con el ejercicio de las buenas obras. Por lo tanto, los sacramentos son considerados aquí como simples medios, instrumentos, de que usa Dios para nuestra justificación, y por parte del hombre como obras buenas que revisten valor especial y son enteramente necesarias, refiriéndose al bautismo y a la penitencia, como puertas de entrada en la vida de los hijos de Dios.

Un estudio más completo de la doctrina sacramental se reservaba a las sesiones siguientes<sup>31</sup>.

Los problemas metafísicos que los teólogos escolásticos ha-

31 Así lo advertía expresamente CENOMANO: "Quae sacramenta faciant ad justificationem? August. in Ps. 73 (*Enarr. in Ps. 73*: ML 36, 930). Sacramenta veteris legis tantum promittebant quae nunc in nova gratiam praestant. Idem de catechizandis rudibus (ML 40, 344) dicit, signacula rerum divinarum esse visibilia sed res ipsas invisibilis (sio); sunt ergo sacramenta signa certa et efficacia gratiae. L, 2. prima c. De trahc. (*Decretum Gratiani* pars 2, quaestio 1, causa 1, can. 54. FRIEDBERG, II, 379.) Alias tamen rursus poterit tractari". Véase OLAZARÁN, J. Un voto desconocido de Cenomano (*Estudios Eclesiásticos*, 16, 1942, 463).

bían planteado en las entrañas de la acción sacramental escapaban por completo al interés y a la atención del concilio; ni los teólogos ni los Padres pararon mientes en ello. Más aún, quedaban positivamente excluidos<sup>32</sup>. Las fórmulas adoptadas eran las universal y comúnmente admitidas por los teólogos católicos de todas las escuelas, y su contenido no era más que el puro dogma defendido por todos los católicos.

Nada enseña, pues, el concilio respecto a nuestro problema que pueda aducirse en favor o en contra de ninguna de las opiniones entonces reconocidas. Asoman, sí, a través de algunas fórmulas concepciones particulares. Pero todo ello no pasa de ser preferencias o modos particulares de ver que no interesaron la atención del concilio<sup>33</sup>.

### EL DECRETO DEFINITIVO

Con las solemnidades acostumbradas en tan trascendentales actos se tuvo el día 3 de marzo de 1547 la sesión séptima del Concilio de Trento, en la que se aprobó y publicó con valor definitivo el decreto acerca de los sacramentos en general, el Bautismo y la Confirmación.

Examinemos el texto en los puntos que nos interesan.

#### EL PROEMIO.

"Ad consummationem salutaris de justificatione doctrinae quae in praecedenti proxima sessione uno omnium Patrum consensu promulgata fuit, consentaneum vissum est de sanctissimis Ecclesiae sacramentis per quae omnis vera iustitia vel incipit vel coepita augetur vel amissa reparatur. Propterea sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime

<sup>32</sup> Pueden verse a este propósito las advertencias que se hicieron a las fórmulas propuestas, porque parecían significar que el mismo sacramento perdonaba los pecados, cosa entonces discutida entre los teólogos. 476, 47-fin. 466, 9-13. 495, 20-23. 659, 21-22. 796, 23, 24.

<sup>33</sup> VISDOMINI, "Causa instrumentalis quae ad efficientem spectat sunt sacramenta". Véase OLAZARÁN, J., *Una intervención tridentina atribuida al menor conventual F. Visdomini* (Estud. Eccles. 18, 1944, 316).

FREXIUS, "Causa instrumentalis et haec est sacramenta ipsa per quae tanquam per instrumenta merito Christi Deus infundit nobis gratiam et virtus Passionis applicatur" CT. V, 277, 53-55.

SALMERÓN, "Sacramenta justificant tanquam per instrumenta ex pacto Dei et sacerdotes illorum ministri ministerialiter", 274, 51-52.

VICENTE DE LEONE, "De sacramentis autem dicendum est quod faciunt ad justificationem instrumentaliter. Sunt enim instrumenta sive signa quibus mediantibus Deus confert gratiam non alia virtute nisi virtute et ordinatione divina". Véase OLAZARÁN, J., *Nuevo voto tridentino del carnellita Vicente de Leone* (Revista Esp. de Teol. 2, 1942, 679).

congregata Praesidentibus in ea eisdem Apostolicae Sedis Legatis, ad errores eliminandos et extirpandas haereses quae circa ipsa sanctissima sacramenta hac nostra tempestate tum de damnatis olim a Patribus nostris haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt, quae catholicae Ecclesiae puritati et animarum saluti magnopere officiant: sanctarum scripturarum doctrinae apostolicis traditionibus atque aliorum conciliorum et patrum consensui inhaerendo, hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit, reliquos qui supersunt ad coepti operis perfectionem deinceps (Divino Spiritu adiuvante) editura" 34.

GUILLELMO DU PRAT, Obispo de Clermont, había pedido la composición de un proemio antes de la formulación de los cánones 35. A este proemio se refiere también SERIPANDO al indicar que sería conveniente hacer en él constancia de la definición del sacramento, para evitar equívocos a que pudiera dar lugar la diversidad de acepciones que tiene esta palabra 36.

MASSARELLI nos da cuenta de algún reloque de poca monta que se le hizo en la congregación de Prelados teólogos del día 2 de marzo 37.

Su interés, más que doctrinal, propiamente hablando, es hermenéutico. Nos anuncia que los siguientes cánones han sido decretados "ad errores eliminandos et extirpandas haereses". No pretende, como en la sesión sexta, "exponere omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis" 38. Trata, pues, de condenar errores, y más en particular, los errores que los novadores protestantes propalaban entonces: "haereses quae circa ipsa sacramenta hac nostra tempestate tum de damnatis olim a Patribus nostris haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt".

CANON 2. Si quis dixerit ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre nisi quia caeremoniae sunt aliae et alii ritus externi: A. S. 39.

Ha nacido históricamente del artículo 6 40. Pero encierra un

34 CT, V, 994, 26-995, 5.

35 987, 47-48.

36 962, 1-6.

37 992, 4.

38 791, 47.

39 995, 10-11; DENZ, 845.

40 El catálogo de artículos propuesto al estudio de los teólogos es el siguiente:

1) Sacramenta Ecclesiae non esse septem sed vel plura vel pauciora quae vere sacramenta dici possint.

2) Sacramenta non esse necessaria ac sine eis ac eorum voto homines a Deo gratiam adipiscantur.

3) Nullum sacramentum esse alio dignius.

4) Sacramenta novae legis non conferre gratiam etiam non ponentibus obicem.

contenido notablemente diverso de él. Cuando los teólogos lo clasificaron entre los que el Concilio debía dejar a un lado, algunos Padres propusieron un cambio de orientación en el tema que se trataba, fijando la atención en la existencia de una diferencia entre los sacramentos de la antigua y nueva ley. Las representaciones de CORNELIO MUSSO, proponiendo que se condenara que "non differunt a sacramentis novae legis"; TURRITANOS, "nullam esse differentiam", y de BALTASAR DE LYMO, PORTUENSIS, "non differre nisi signis exterioribus", tuvieron aceptación en el canon definido. SERIPANTO, al enfrentar la atención de los Padres con el error protestante relativo al tema, expresó sin duda el sentido verdadero del canon<sup>41</sup>.

El canon prescinde completamente de los sacramentos posibles prelegales. Se afirma tan sólo que entre los sacramentos de la antigua ley y los nuestros existe una diferencia que no

5) Sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum dedisse sed solam fidem sacramenti.

6) Statim post lapsum Adae fuisse sacramenta a Deo instituta quibus gratia daretur.

7) Sacramenta dare tantummodo gratiam credentibus sibi remitti peccata.

8) Non dari gratiam in sacramentis semper et omnibus quantum est ex parte Dei sed quando et ubi visum est Deo.

9) In nullo sacramentorum imprimi characterem sed rem ficticiam esse.

10) Malum ministrum non conferre sacramentum.

11) Omnes christianos cuiusvis sexus habere parem potestatem in verbo et sacramento ministrando.

12) Quemvis pastorem habere potestatem formas sacramentorum prolongandi et abbreviandi pro arbitrio suo et mutandi.

13) Intentionem ministrorum non requiri nihilque agere in sacramentis.

14) Sacramenta ob solam fidem nutriendam esse instituta. *CT*, V, 835-836.

<sup>41</sup> BRENTINUS, "Omittatur, sed damnetur sacramenta novae legis non differre a sacramentis veteris legis". 928, 7.

MYLENSIS. Se adhiere a lo expuesto por el anterior, 932, 38.

PORTUENSIS, "Omittatur sed damnetur aliud, videlicet, sacramenta novae legis et antiquae legis non differre nisi signis exterioribus..." 908, 31-34.

SERIPANDUS, "Ego hunc articulum ea ratione damnandum puto quia ab haereticis profertur ut paria faciant nostra sacramenta sacramentis veteribus atque inde inferant quod sicut illa signa erant tantum fidei quae sola vivificabat ita et haec signa tantum sint nulloque pacto justificent. Ex quo ruit doctrina sanctorum dicentium quod nostra sacramenta efficiunt quod significant. Damno igitur hunc articulum hae ratione sacramenta legis non erant paria virtutis atque efficaciae cum nostris; ergo multo fortius ea quae fuerunt statim post lapsum Adae non sunt censenda paria nostris". 963, 36-44.

TURRITANUS, "Inter novae et veteris legis sacramenta nullam esse differentiam". 896, 34.

es solamente ritual. Nada se dice de la naturaleza de esa diferencia, aun cuando sonó en estas reuniones el decreto "Pro Armenis" del Concilio Florentino<sup>42</sup>.

CANON 4. Si quis dixerit sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint: A. S.<sup>43</sup>.

Es el correspondiente al artículo 2. Habían querido condenarlo 18 teólogos, sencillamente tal como estaba sin ninguna aclaración. Otros, aunque no se oponían a la condena, querían que se distinguiesen mejor algunos aspectos. Seis de ellos propusieron entonces que se añadiesen, para mayor precisión de conceptos: "in Ecclesia", y que no son necesarios a todos<sup>44</sup>. En el canon correspondiente del primer decreto se aceptó tan sólo la inserción de la partícula "in Ecclesia". Nuevas representaciones de algunos Padres que, por una parte, no veían con agrado dicha partícula, y por otra parte, echaban de menos que se indicase que no eran necesarios para todos y cada uno<sup>45</sup>, hicieron que apareciese la cláusula final del canon. La cláusula "ad salutem" la había sugerido el ALIFANUS, y "sed superflua" PELARGO. Otras variaciones no tienen importancia.

<sup>42</sup> Véanse: S. DE DIRUTA, 845, 49. S. DE CASTELLO, 847, 12-14. A. SALMERON, 849, 46-47. B. OLEASTRO, 851, 31.

VERONENSIS, "Cum illum damnat Concilium Florentinum quia gratia quae dabatur si qua dabatur in sacramentis antiquae legis non dabatur in virtute sacramentorum sed fide in venturum Christum...". 925, 6-9. CONSULANUS, Probat sententiam VERONENSIS, 935, 27.

<sup>43</sup> CT, V, 995, 14-16; DENZ, 847.

<sup>44</sup> HIER. LOMBARDELLUS, 860, 32-33. MELCH. A. BOSMEDIANO, 855, 3-5. JO. CONSILI, 853, 20-21. LUD. CARVAJAL, 858, 9-10. JO. B. MONCALVIUS, 856, 31-32. ANT. SOLÍS, 857, 25-29.

<sup>45</sup> ASCULANUS, "Damnatur nulla sacramenta esse alicui necessaria". 903, 25. Véase además 905, 10-21.

ALIFANUS, "Declaretur qua necessitate... vel ad salutem vel ad gratiam adipiscendam". 933, 9.

AUGENSIS, "De potentia Dei ordinata ad salutem licet non omnia sacramenta". 929, 44-45.

NIC. AUDERTUS, Distingue la potencia absoluta y ordenada. Según esta segunda, son necesarios no para todos y cada uno, pero sí todos para la comunidad, y en este sentido para todos, 968, 36-969, 2.

DE NOBILIBUS, "Placet additio (TT) et addatur quod non sunt simpliciter necessaria sacramenta, et exprimat quod gratiam adipisci possumus sine sacramentis". 903, 42-43.

BOSANENSIS, "Placet notatio quod addatur "in Ecclesia": sed potest addi non esse necessaria ad salutem hominum". 922, 23-25.

FRANC. ROMEUS, "Omnia sacramenta etiam in particulari singulis necessaria sunt passive: active non omnia: excipiuntur matrimonium et ordo quae in Ecclesia active necessaria sunt". 960, 1-3. Tal es la expi-

Al establecer los protestantes la justificación con la fe sola destruían en su fundamento el valor de los sacramentos, y al llegar a la tesis de los católicos no hacían más que aplicar su negación fundamental para rechazarla. El error fundamental quedó condenado en la sesión sexta<sup>46</sup>. Aquí el Concilio se ocupa del mismo error, pero en cuanto afecta una nueva verdad de la doctrina católica: la necesidad de los sacramentos para nuestra justificación.

Viene, pues, el canon a decirnos que es anatema el que diga que los sacramentos son superfluos, que sola la fe basta para la justificación, y que, por el contrario, hay que decir que son necesarios los sacramentos aunque no todos lo sean a todos y cada uno de los fieles; "pro singulis", expresión más exacta que "pro omnibus".

CANON 5. Si quis dixerit haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse: A. S. 47.

Es la condena formal del artículo 14. Siendo una expresión tan pura del error sin inmixción de otras cuestiones teológicas, tanto los teólogos como los Padres dieron con fácil unanimidad su fallo condenatorio sin aditamento ninguno.

CANON 6. Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae et notae quaedam christianae professionis quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: A. S. 48.

El canon consta de dos partes que tienen su origen distinto. La primera recoge la condenación unánime que mereció el artículo 4, tanto de parte de los teólogos como de los Padres. La segunda parte recoge la propuesta que CARRANZA hiciera de añadir un artículo que condenase que los sacramentos fuesen meros signos<sup>49</sup>. Esta propuesta de CARRANZA tuvo también asentimiento casi unánime en la sesión de los Padres. De los que se ocuparon de él expresamente sólo tenemos tres Padres

---

cación que añade después de decir que el artículo debe ser condenado simpliciter.

MINORIENSIS, "Damnetur quia sacramenta sunt simpliciter necessaria ad fidem ad quem ordinata sunt licet non omnia singulis". 933, 21-22.

AMBROSIUS PELARGUS, "(Damnetur) sed addatur: non esse necessaria sed superflua". 936, 3.

<sup>46</sup> Cap. 5s.: DENZ. 797 s.; en particular can. 9; DENZ. 819.

<sup>47</sup> CT, V, 995, 17; DENZ. 848.

<sup>48</sup> 995, 19-22; DENZ. 849.

<sup>49</sup> 848, 11-12.



que no asintieron plenamente a su inserción entre los cánones definitivos. Y aun de estos tres todavía SERIPANDO sugiere tan sólo si no será mejor suprimir este nuevo canon, no por razones dogmáticas, pues en el orden doctrinal "et ego damnandum iudico" nos dice él mismo, sino por razones de conveniencia y oportunidad<sup>50</sup>; el MYLENSIS se adhiere al de BITONTO y de éste no nos consta si dió su fallo por la supresión movido por razones de orden doctrinal o de método y oportunidad<sup>51</sup>. La fusión de los dos artículos en un canon la había sugerido ya PELARGO<sup>52</sup>.

En la primera parte se afirma que los sacramentos contienen la gracia de la que son signos, y la confieren a los que los reciben sin poner óbice a la gracia. Tres verbos se emplean para declarar la función sacramental: "continere, significare, conferre". Sin adverbio ninguno que especifique el modo de esa contención, significación o colación. Por el momento debemos, pues, afirmar, bajo pena de anlema, que el sacramento tiene toda esta función en orden a nuestra justificación. Cómo se haya de entender de hecho esta función lo estudiaremos enseguida.

La cláusula "non ponentibus obicem" no necesita explicación. Todos los teólogos enseñaban que para recibir la gracia sacramental era necesario que ésta no encontrase obstáculo en el alma del que recibía el sacramento. Se expresa en forma negativa porque en los niños no hace falta una positiva disposición subjetiva.

La segunda parte es una condenación directa de una explicación protestante de la función sacramental. No excluye que el sacramento tenga también esa función social, sino que condena tan sólo el que no se le conceda más valor que ése.

CANON 7. Si quis dixerit non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite suscipiant, sed aliquando et aliquibus: A. S.<sup>53</sup>.

Es el artículo 8, que mereció la condena general sin variante o advertencia que sea digna de consideración. Al canon correspondiente hicieron los Padres, entre otras, las siguientes advertencias que más nos pueden interesar: en vez de "in

50 963, 46-51.

51 928, 9.

52 CT, V, 935, 6-7. La lectura que ofrece en este lugar Enses es ciertamente equivocada. El lee: "secundae clasís 4" donde evidentemente se debe leer "secunda classis 4ae", que es la proposición de MIRANDA, mientras que la 4 de la segunda clase se refiere al carácter. Véase CAVALLERA (Bull. Litl. Ecles. 7, 1915-1916, 19).

53 CT, V, 995, 23-24; DENZ. 850.

huiusmodi sacramentis" dígase "per huiusmodi sacramenta". Así se expresaba el BELLIGASTRENSIS y el mismo cambio proponía también el TURRITANUS. Se puntualizó también como pidiera el Obispo de ARMAGH y equivalentemente los de CASTELMAR, FANO, BITONTO y el MINORIENSE, que se referían a los que recibían el sacramento "rite", debidamente<sup>54</sup>.

El cambio propuesto y aceptado, contra alguna reclamación, como la del Obispo de Oporro, de la preposición "in" por la "per", ¿significa algo en orden a determinar el sentido del "conferre" y "contingere", o sea en orden a una determinación del modo de la causalidad? Creemos que no. Por el momento, bástenos sólo advertir que diciendo "in" no se excluía tan claramente la posición de LUTERO, que decía que por la fe se nos daba la justificación en el sacramento, y otros conceptos parecidos en que abundaba el protestantismo. Además, el artículo 5 de "Confessio Augustana", que es el que ha provocado sin duda este canon, tiene también la partícula "per". Podía, pues, muy bien parecer que al decir "in sacramentis" no se afirmaba suficientemente la vinculación de la gracia al mismo rito sacramental. Por otra parte, la partícula "per" sacramenta no era exclusiva de una posición escolástica.

Se condena, pues, otra modalidad de la negación protestante; que desde otro punto de vista viene a negar a los sacramentos su propio valor justificativo.

CANON 8. Si quis dixerit per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: A. S.<sup>55</sup>.

Es el fruto del examen de los artículos 5 y 7 del catálogo primitivo. Respecto al artículo 5 puede decirse que la condena

<sup>54</sup> TURRITANUS, "Dicatur aut per ea sacramenta". 987, 5.  
 ARMAGANUS, "Suscipientibus", dicatur "rite". 987, 33. Véase la nota 2 de EISES.  
 PORTUENSIS, "Placet ut stat ibi "ea sacramenta" et non "per ea", etc. 988, 13-14. Véase la nota 1 de EISES.  
 CASTELLIMARIS, "Suscipientibus addatur "vere". 988, 33.  
 FANENSIS, "Addatur "digne". 988, 39.  
 LANCIANENSIS, "Non deletur "tantum". 988, 49.  
 BITUNTINUS, "Addatur "digne". 989, 23.  
 PAGENSIS, "Superfluit "tantum". 989, 36.  
 SALPENSIS, "Superfluit "digne". 990, 10.  
 CALAGURRITANUS, "Deletur "tantum". 990, 15.  
 MINORIENSIS, "Placet addi "digne", 990, 22.  
 GENER. PRAEDIC., "Ibi "ex parte Dei" addatur "operantis in sacramentis". 990, 33.  
 BELLIGASTRENSIS, "In sacramentis" dicatur "per huiusmodi sacramenta". 989, 33.

<sup>55</sup> CT, V, 945, 25-26; DENZ. 851.

fué sencillamente unánime; pues las advertencias de PIGHINO y de MUSSO no desvirtúan en nada esta condena general.

Respecto al artículo 7, la unanimidad hubiera sido también completa si algunos Padres, por lo menos nueve, no hubieran tocado aquí el problema de la fe en el sacramento. En el sacramento se necesita fe; por eso hay que aclarar un poco el sentido del artículo, advertía el Obispo de CASTELMAR<sup>56</sup>.

Conforme a estas advertencias se redactó el canon 8. De las enmiendas propuestas por los Padres<sup>57</sup>, al fin tuvieron valor definitivo los relativos a la expresión *ex opere operato*,

56 CASTELLMARIS, "Declarandus est eum accedens ad sacramenta credere debeat quod per ea peccata dimittuntur". 929, 15-18.

PISAURIENSIS, "Declaretur de fide in sacramentis". 925, 1-2.

BONAVENTURA PIUS, "Declaretur... quia potest habere bonum sensum. Potest addi: dari gratiam tantum ratione fidei". 936, 25-26.

SERIPANDUS. En su voto se expresa de este modo: "Non omnino convenio eum TT. Nam potest hic articulus duplicem habere sensum: primus est quod per sacramenta non datur gratia nisi credentibus sibi remitti peccata quantum est ex parte sacramenti et secundum hunc sensum damnari non potest... Alter sensus est ut per hanc tantum fidem acquiratur gratia ad quam nihil operetur ipsum sacramentum et hic est sensus damnandus in quo ab haereticis profertur dicentibus: non sacramentum sed fides sacramenti justificat. Accommodanda igitur essent verba quae non primum sed secundum sensum damnarent; puta sic: per sacramenta non datur aliquo modo gratia sed tantum per fidem qua accedens ad sacramentum credit remitti sibi peccata". 962, 12-21.

Por fin, el ALFANUS advierte que se mire bien es eso lo que dicen los protestantes "quia ipsi non dicunt credentibus, sed firmiter statuentibus". 933, 4-5.

Los demás Padres que pedían alguna aclaración no indican cuál es la que quieren.

57 GIENNENSIS, "Dicatur, "per ipsa sacramenta". 986, 33.

TURRITANUS, "Ob solam fidem promissionis" advertatur bene propter veram assertionem haereticorum". 987, 6.

PANORMITANUS, "Dannetur etiam sacramenta non conferre gratiam non ponenti obiectum". 987, 25.

FANENSIS, "Per ipsa sacramentorum opera" placent et non delectantur quia sunt verba Lutheri; sed inveniatur ordo ut prius dicatur de fide promissionis quam de opere sacramentorum et non dannetur simpliciter quod fides promissionis non det gratiam". 988, 38-41.

SALUTIARUM, "Per ipsa opera" placet; et loco "nullo modo conferre" dicatur nihil praestare ad conferendam gratiam". 989, 9.

BITUNTINUS, "Per sacramentum" non per "sacramentorum opera" vel dicatur per sacramenta ex opere operato". 989, 23.

PACENSIS, "Dicatur "per usum sacramentorum" vel "opus operatum sacramentorum". 989, 37.

GENER. PRAEDIC, "Dicatur "per ipsa sacramenta" vel "ex vi vel virtute ipsorum sacramentorum". 990, 34.

GENER. SERVORUM, "Addatur "ex vi sacramentorum". 990, 48.

NAXIENSIS, "Placent notiones Illmi. GIENNENSIS". 987, 21.

BELLIGASTRENSIS, "Ordo octavi canonis placet, et placet "per sacramentorum opera" ut stat". 989, 33-34.

que son de puro tecnicismo verbal, y la sustitución del "nullo modo conferre" por "non conferre".

El canon es del tipo del 2 y del 6. Se establece primero la verdad negada y luego se rechaza la explicación protestante. Antes nos había dicho el Concilio en el canon 6 que los sacramentos confieren la gracia. Aquí usa la misma expresión con la determinación "ex opere operato". El sentido de esta expresión era conocido y aceptado por todos los teólogos. Importaba la colación de la gracia, no por los méritos personales del que recibe el sacramento o del que lo confiere, sino sencillamente por el hecho mismo de recibir el sacramento con las debidas condiciones.

Esta misma vinculación significaban los autores al afirmar que el sacramento es en algún modo causa, causa, en sentido lato, etc. Pero todavía por el modo que tenían de explicar el "ex opere operato" en contraposición con el "ex opere operantis", parece que este concepto implica alguna connotación que relaciona más directamente al hombre con la gracia, y en cambio, al decir causa parece que se refiere directamente al nexo existente entre el sacramento y la gracia. Pero todo ello no pasa de una connotación. El contenido que con ambas expresiones se afirma es el mismo. Así, SHAEZLER intituló su amplio y documentado estudio sobre la causalidad de los sacramentos: *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*<sup>58</sup>.

La explicación del sacramento por la fe en la promesa era frecuente ya desde Lutero. Aquí se condena esa explicación como total y suficiente. Por consiguiente, sola la fe en la promesa no basta para explicar el valor justificativo del sacramento; hay además una vinculación de la gracia al mismo rito externo sacramental debidamente recibido.

## 5. LA DOCTRINA DEL CONCILIO

Ateniéndonos al método indicado en la introducción, para entender el sentido exacto de las expresiones definidas debemos conocer la mente o intención del Concilio al definirla.

Ya en su momento histórico notamos que los Cardenales Legados preveían el trabajo del Concilio en esta sesión séptima muy fácil, ya que no había que hacer más que renovar los anatemas de los concilios anteriores, "senza allra superflua discussione". Todo o casi todo estaba ya dicho en los concilios

<sup>58</sup> München. 1860.

anteriores<sup>59</sup>. En el mismo sentido escribía el 1 de enero de 1547: "La materia de los sacramentos está ya tratada en los concilios anteriores, así que este Concilio podrá marchar rápidamente hacia su fin"<sup>60</sup>. Y todavía poco más tarde, el 17 de enero, después de dar cuenta a FARNESIO de la distribución del trabajo entre él y DE MONTE, dice CERVINI: "Non essendo necessario far piu dottrina, ma solo riconoscere le propositione heretiche et dannarle"<sup>61</sup>. Notemos que esto escribía el Presidente el día mismo en que los teólogos comenzaban a examinar los artículos de *Sacramentis in genere*...

A los mismos teólogos les había advertido el mismo Presidente al entregarles la materia de sus trabajos, que "quaestiones quae ad rem non faciunt et de quibus salva fide in utramque partem disceptari potest atque etiam omnem verborum perplexitatem devitebis"<sup>62</sup>.

Aquí ya no se trata de las miras personales del Cardenal Presidente. Es una pauta que se da oficialmente a los trabajos del Concilio. No hay que tocar cuestiones domésticas, que quedan siempre dentro del dogma católico.

¿Se siguió de hecho siempre esta norma, y se mantuvieron siempre las preocupaciones en el nivel estrictamente dogmático, sin rozarse nunca con alguna opinión particular? No dudamos en responder afirmativamente.

Notemos en primer lugar el hecho altamente significativo de una absoluta unanimidad y concordia, tanto en las congregaciones de los teólogos como en las sesiones de los Padres. Ni en las unas ni en las otras asoma nada que signifique concepción particular. Todo es perfectamente común admitido por todos<sup>63</sup>.

59 CERVINI a MAFFEO. Trento, 20 diciembre 1546: CT, X, 765-766.

60 Los legados a FARNESIO. Trento, 1-1-1546: CT, X, 776.

61 CT, X, 792-793.

62 CT, V, 844, 26-41.

63 El hecho de la unanimidad y concordia en los puntos que se refieren a la causalidad nos parece no sólo innegable, sino que ni siquiera aparece elemento ninguno que pueda dar pie a una razonable discusión, cuanto menos para afirmar como afirma SANPI que hubo grandes altercados entre dominicos y franciscanos por la tenacidad con que querían hacer triunfar sus respectivas opiniones, y que al fin, por bien de paz, se hubo de prescindir de estas cuestiones disputadas. Todo ello con la dramática llamada de los Presidentes a los Generales de ambas Ordenes para que tratasen de sossegar los ánimos de sus súbditos... es pura fábula, pura ficción de este historiador. FARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*. Edic. por GIOV. GAMBARIN. Bari, 1935, p. 379s. Puede verse a este propósito la carta de los Legados a Farnesio, en que le comunican que el decreto de los sacramentos "è stato approbato uno omnium consensu con molta nostra satisfatione": CT, X, 832, 1s. Puede verse también: 829, 9s.

¿Puede concebirse esta unanimidad tan absoluta entre teólogos y Padres de tan diversas escuelas, sin que el ambiente conciliar se hubiese mantenido en el plano puramente católico comúnmente reconocido por tal por todos? Es claro que no. Recuerde el lector la diversidad de apreciaciones que se manifestó inmediatamente a la proposición de los artículos 2 y 6. Los hemos querido estudiar precisamente por la luz que arrojan sobre esta unanimidad, aparte de que completan la doctrina de la causalidad de los sacramentos.

El artículo 6 hubo de sufrir un cambio fundamental de contenido y además reducirse a un enunciado general en que todos convenían antes de ser aceptado como canon definitivo. Aun el mismo Concilio Florentino citado a este propósito, tanto en las congregaciones de los teólogos como en las sesiones de los Padres, no implica diferencia intrínseca en el modo de conferirse la gracia entre los sacramentos de ambos testamentos. El Concilio, que conoce muy bien el decreto "pro Armenis" y lo ha recordado a este propósito, no define sino la existencia de una diferencia entre los sacramentos de la antigua y nueva ley. El hecho es muy significativo. Esta diferencia de eficiencia entre los sacramentos de ambos testamentos era, como recordará el lector, uno de los argumentos más esgrimidos por los tomistas para afirmar una eficiencia propiamente causal, física diríamos hoy, en los sacramentos de la nueva alianza, y en este sentido era aducido por CAYETANO el Concilio Florentino. Con todo, el Concilio Tridentino prescinde completamente de semejante interpretación.

Basta asimismo una somera consideración de las enmiendas propuestas y de los cambios sufridos por el artículo 2 hasta llegar a convertirse en el canon 4, para convenirse de que el Concilio sólo aspiraba a fijar lo unánimemente admitido y defendido por todos, dejando a un lado toda ulterior cuestión partidista.

Hemos visto, con todo, asomar alguno que otro momento maneras de pensar propias de determinada escuela; como en el Obispo de PRESOLE y en SERIPANDO<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> PRESOLANUS, 909, 52-910, 13.

SERIPANDUS, "Quod sacramenta sint causa gratiae et eam contineant, et quodammodo praeter gratiam quae pertinet ad essentiam et virtutes seu dona quibus perficiuntur potentiae dent gratiam sacramentalem quae est quoddam divinum auxilium ad consequendum gratiam sacramenti declarat Thomas 3 p. q. LXII de quibus nihil dico sed cum theologis convenio absolute damnantibus hunc articulum, est enim contra multorum sanctorum auctoritatem dicentium quod sacramenta non solum significant sed causant aliquo modo gratiam". (Del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Nápoles).

Y pueden también señalarse como huellas más o menos borrosas de opiniones particulares algunas frases que aparecen en las actas<sup>65</sup>, pero notemos que nunca ni en estos casos se propone tal explicación como objeto de la definición conciliar, ni tampoco hay asomo ninguno de que se rechaza como menos ortodoxa o menos católica una opinión sostenida por otros teólogos. Es muy significativo a este propósito el hecho de que SERIPANDO, que tan aficionado se muestra a la concepción tomista, hubiese formulado en su proyecto de decreto un canon en el que definía el sacramento como signo eficaz de la gracia<sup>66</sup>. Tal definición tomada en forma positiva, no exclusiva, hubiera recogido los elementos comunes a todos. Pero tal vez había peligro de que se la tomase en sentido exclusivo, y con ello se hubiese condenado la tesis no tomista; el hecho es que se suprimió tal canon aun antes de proponer el decreto a la consideración de los Padres. Pero notemos que tampoco se lo sustituyó con otro que nos orientase en una dirección opuesta. Sencillamente, se lo suprimió y se prescindió de todo lo que pudiera implicar particularismos dentro del campo católico. Creemos, en definitiva, que representan el sentir general del Concilio las palabras de Antonio Socis: "Omnes theologi concordant quod sacramenta conferunt gratiam ex opere operato; sed in modo conferendi discordant, et ex utraque parte sunt multi theologi. Ideo neutra damnanda sed articulus in se quod sacramenta non conferant gratiam damnandus est"<sup>67</sup>.

Otro hecho importante en que el mismo Concilio nos muestra su intención de atender solamente a la condenación de la herejía, es la discusión que se tuvo en las congregaciones de los Padres acerca de la forma que se había de dar al decreto definitivo. Puede ver el lector arriba recogidos los elementos que aparecen en las actas relativas a esta discusión. No hay en todos ellos indicación alguna de que se deba hacer doctrina fuera del SALUTARIUM, que desea que se siga la forma del Concilio Florentino y que se condene con anatema al que no quiera recibir la doctrina establecida. Todos los demás se preguntan simplemente cómo han de condenar el error; algunos, como el de Astorga, advierten positivamente "non fiat doctrina". Otros, como el FELTRENSIS, quieren que se condenen sólo los errores capitales sin multiplicar excesivamente cánones y anatemas. Otros, por fin, como el de CLERMONT, piden que se

<sup>65</sup> Así, por ej. ALIFANUS, "Sacramenta non dant gratiam sed Deus dat": CT, V, 933, 2-4.

<sup>66</sup> Del manuscrito que publicaremos, Dios mediante.

<sup>67</sup> CT, V, 858, 23-25.

hagan cánones en que cada error se condene con su anatema correspondiente<sup>68</sup>.

MASSARELLI anota en su diario que el Cardenal CERVINI, al dar razón al Concilio de la supresión de algunos artículos, dijo que se habían de condenar "tantum capita principaliora haereticorum positionum"<sup>69</sup>.

Y terminemos este punto con las expresiones clarísimas y solemnes del proemio del decreto definitivo: "Sacrosancta oecumenica... Synodus... ad errores eliminandos et extirpandas haereses... hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit"<sup>70</sup>. Las expresiones son claras, pero su sentido adquiere todavía mayor firmeza y relieve comparándolas con las que usa el Concilio en el proemio del decreto de la justificación: "Sacrosancta... Synodus... exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis... ne deinceps quisquam audeat aliter credere praedicare aut docere quam praesenti decreto statuitur ac declaratur"<sup>71</sup>. La diferencia salta a la vista, y queda muy en claro que al decir el Concilio en el proemio de la sesión séptima que se había reunido para eliminar errores y extirpar herejías, el Concilio quiere decir que ese es su objeto y que no quiere proponer positivamente más doctrina católica.

El error protestante contra el que el Concilio formulaba ahora sus anatemas venía a negar no tal o cual explicación determinada de la causalidad sacramental, sino la causalidad misma admitida y defendida por todos los católicos en el sentido de una vinculación infalible de la gracia al hecho de recibir dignamente el sacramento. Los cánones 5, 6, 7 y 8 no son más que diversos enunciados de este error fundamental y los cánones 2 y 4 dos aplicaciones inmediatas del mismo error.

Que los sacramentos no contienen la gracia ni la confieren a los que los reciben sin poner óbice a la gracia (c. 6); que por los sacramentos no se da la gracia por parte de Dios a todos los que los reciben en las debidas condiciones (c. 7); que no se da por estos sacramentos la gracia "ex opere operato" (c. 8). Al fin, siempre es uno mismo el error enunciado

<sup>68</sup> Puede verse a este propósito la consulta de CERVINI a Farnesio sobre la conveniencia de nombrar a los mismos autores de los artículos heréticos (CT, X, 848) y la respuesta de FARNESIO diciendo que es mejor prescindir de las condenas personales: "Bastando la verità delle positione catholice o heretiche nel quale proposito para a S. Sità. si debba persistere". Roma, 25 febrero 1547. CT, X, 826-827.

<sup>69</sup> CT, I, 620, 5-6.

<sup>70</sup> CT, V, 994, 26-995, 5.

<sup>71</sup> CT, V, 791, 47-792, 4.



con diversas modalidades. Las explicaciones correspondientes que se condenan demuestran también la misma raíz: en el canon 5 se la muestra claramente sin interferencia ninguna de otras cuestiones: Los sacramentos son, instiluidos solamente para fomentar nuestra fe. Es la base. A veces reviste diversas formas variantes: Los sacramentos son meros signos externos de la gracia recibida por la fe interna solamente, o también notas de nuestra profesión de cristianos con que nos distinguimos de los que no lo son (c. 6 b.). De ahí se siguen como consecuencias inmediatas los errores rechazados en los cánones 2 y 4. Siendo los sacramentos meros signos fácilmente se deduce que tanto valían en este orden los sacramentos de la antigua ley como los de la nueva (c. 2). De modo parecido si sólo la fe justifica y el sacramento no hace más que proponer la promesa en la que debemos creer, no se puede decir que la recepción del sacramento sea necesaria (c. 4).

Al anatematizar el Concilio estos errores no hizo sino afirmar la vinculación de la gracia al sacramento "ex opere operato". Era lo que todos los católicos habían sostenido y defendido siempre y tal vez con más insistencia al verla atacada por los novadores luteranos. Hemos visto, por otra parte, que la intención del Concilio era de prescindir en la condenación del error de toda cuestión de escuela; *a priori* podemos deducir que el sentido de sus expresiones es el comúnmente admitido por todos los doctores católicos y no el particular de ninguna escuela.

Pero si examinamos las expresiones usadas venimos *a posteriori* a establecer la misma conclusión. El Concilio nos afirma que los sacramentos significan, contienen y confieren la gracia: *Significare, continere, conferre*. ¿Implican estos verbos algo más que una vinculación infalible de la gracia al sacramento? Si los vemos a la luz de las ideas y expresiones de la época que las formuló, cierto que no. Tales expresiones, como hemos podido ver en la exposición de las escuelas teológicas, son familiares aun a los teólogos más extrinsecistas<sup>72</sup>.

De la expresión "per... sacramenta conferri", preferida a la "in sacramentis conferri" que aparecía en la primera redacción del canon 7, ya arriba hemos indicado que no importa ninguna concepción particular. La forma "in sacramentis" no expresaba suficientemente la vinculación de la gracia al mis-

<sup>72</sup> Véase, por ej., a propósito de la expresión "continere" sobre la que afirmaban los tomistas su argumento: S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, P. VI, C. 1.: *Opera*, 5, 265, II.; BIEL, 4, d. 1, 2, 1, concl. 1; BRULEFER, 4 d. 1 q. 1 qta. 3, fol. IIIv.; TOMÁS DE ARGENTINA, 4, d. 2, q. 1; fol. 65 v.

mo rito sacramental, ni rechazaba suficientemente el error de LUTERO, quien afirmaba que en el sacramento se nos da la gracia pero no por el mismo sacramento, sino por la fe que ejercitamos a la proposición de la promesa divina en el sacramento. Nótese que la forma del artículo 5 de la "confessio Augustana", donde sin duda se ha inspirado el Concilio para la composición del presente canon, emplea también la preposición "per". Por lo demás, la expresión en sí misma no chocaba con ninguna opinión católica.

El tecnicismo "ex opere operato" en su aspecto positivo significa que la sola recepción del sacramento en debidas condiciones tiene vinculada la colación de la gracia.

En el aspecto negativo en general importa la exclusión del valor meritorio de los actos personales respecto a la gracia que da el sacramento. Esta exclusión, a nuestro juicio, afecta más expresamente a los actos personales del que recibe el sacramento; los protestantes, con su teoría de la fe justificante aun en el sacramento, habían obligado a los teólogos a fijar la atención en este aspecto del problema; los ataques dirigidos contra el mismo tecnicismo por LUTERO, MELANCTON y sus secuaces contraponían también el "ex opere operato" a los actos internos del que se justifica por el sacramento. Pero creemos que también, aunque de un modo menos expreso, queda excluido el valor meritorio de los actos del ministro conferente al sacramento. El aspecto positivo, como hemos indicado, implica que la sola posición del rito sacramental en las debidas condiciones tiene vinculada la colación de la gracia. Además, como hemos indicado arriba, esta exclusión, nunca negada, a veces los teólogos la consignaban taxativamente. Este aspecto entra aquí menos expresamente, pues de él se ocupan los Padres en el canon 12<sup>73</sup>.

Las expresiones "non ponentibus obicem", "rite suscipere" no ofrecen ninguna dificultad. Expresan la doctrina que los autores exponían al tratar de la ficción del sacramento. Hablando en general, se requería en los adultos fe y contrición. En los niños no hacían falta estas disposiciones personales, y por eso se eligió la fórmula "non ponentibus obicem". El Concilio no determina nada acerca del óbice que impide la gracia del sacramento. Supone su existencia, y afirma la virtud del sacramento para conferir la gracia si no se opone este óbice.

Concluyamos que las expresiones no implican nada absolutamente, nada que pueda alegarse en favor o en contra de una determinada escuela, sino que se contenta con afirmar la

vinculación arriba dicha de la gracia al hecho mismo de recibir el Sacramento.

A confirmar esta conclusión pueden venir las fuentes citadas. Notemos desde luego respecto a ellas que no aparece ningún autor que pertenezca a una escuela teológica propiamente dicha. Se citan documentos eclesiásticos, Santos Padres, y HUGO DE SAN VÍCTOR, a quien recurrían todos los teólogos católicos sin distinción de escuela.

Tanto en los documentos eclesiásticos como en los Patristicos no se contienen más que la afirmación de la virtud sacramental en orden a nuestra justificación. En el cap. "Excommunicamus" se condena sencillamente a los herejes. En los Arausicano II<sup>74</sup>, Milevitano<sup>75</sup> y el Vienense<sup>76</sup> se afirma sencillamente la virtud regenerativa del bautismo. En el Lateranense se mencionan el bautismo, la penitencia y la eucaristía afirmando su valor en orden a nuestra vida sobrenatural. Del contenido de las sesiones anteriores del Tridentino, ya arriba hemos hecho las indicaciones más importantes.

De modo parecido podemos decir de los Padres. Todos ellos se contentan con recalcar de modo celoso y oratorio la realidad de la virtud sacramental. SAN JUAN CRISÓSTOMO, en la homil. IX sobre la epíst. a los Hebr.<sup>77</sup> SAN AGUSTÍN, en la epístola a Bonifacio<sup>78</sup>, y BASILIO, en la exhortación al bautismo, no hacen sino afirmar el valor de este sacramento<sup>79</sup>.

Se añade a esto que los mismos documentos son citados indiferentemente por teólogos pertenecientes a las diversas escuelas. Así, para traer una muestra, el Concilio Florentino<sup>80</sup> es aducido por: S. DE CASTELLO, O. M. CONV.<sup>81</sup>; SALMERÓN, S. J. (849, 45); A. DE ROCA CONTRATA, O. E. S. A.<sup>82</sup>; J. DE OLEAS-

74 DENZ. 199s

75 DENZ. 102.

76 DENZ 482.

77 MG 63, 75s.

78 ML 33, 359s.

79 En cambio, no hemos encontrado el lugar propiamente sacramental a que se puedan referir las otras dos citas que aparecen en las actas a propósito del art. 4 CT, V, 863, 4-11. S. CRISÓSTOMO en la Homil. 26 (MG, 53, 229 s.) no parece que exponga nada que pertenezca a la doctrina de los sacramentos. Otro tanto se puede decir de EUSEBIO, que no parece que exponga nada de la doctrina sacramental en su comentario a S. Lucas. (MG, 24, 572s.) ¿Se referirán tal vez a lo que exponen del pan de los ángeles, etc.? (col. 572s.). Pero allí parece que habla de Cristo, alimento de nuestras almas, por la contemplación de la gloria.

80 DENZ. 695.

81 CT, V, 847, 11.

82 851, 11.

TRO, O. P.<sup>83</sup>; F. HERRERA, secular<sup>84</sup>; M. DE BOSMEDIANO, secular<sup>85</sup>, y A. DE NAVARRA, secular<sup>86</sup>.

Hemos escogido el ejemplo del Concilio Florentino, porque además de ser uno de los más aducidos en las congregaciones, influyó sin duda en la redacción de los cánones definitivos. Decíase en dicho Concilio<sup>87</sup>:

“Illa (vet. legis) non causabant gratiam sed eam solum per Passionem Christi dandam esse figurabant: hace vero nostra et continet gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.”

Y en el canon 6 del Tridentino:

Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre...<sup>88</sup>.

Las expresiones del Tridentino han sido sin duda alguna tomadas del Florentino. Pero se pregunta uno ¿qué sentido tienen en estos cánones las expresiones florentinas?

Recordemos tan sólo en este lugar que es todavía discutido entre autores de gran significación en la teología el carácter del decreto *Pro Armenis* del Concilio Florentino<sup>89</sup>.

Pero aun cuando en el Florentino hubiesen tenido estas expresiones un sentido particular y ello se hubiera definido o propuesto oficialmente por el Concilio, todavía nosotros nos debemos preguntar si el Tridentino reconoció tal sentido o sin reconocerlo quiso en absoluto definir todo lo que hubiese sido ya determinado en el Florentino.

A esta pregunta, que entra ya directamente en nuestro tema, hemos de responder negativamente. Desde luego que por

<sup>83</sup> 851, 31.

<sup>84</sup> 853, 2.

<sup>85</sup> 855, 6.

<sup>86</sup> 856, 19.

<sup>87</sup> DENZ. 695.

<sup>88</sup> DENZ. 849.

<sup>89</sup> Puede ver el lector algunos trabajos que se han publicado sobre el tema:

DE GUIBERT: Bulletin Litter. Ecclésiast. 10 (1919) 81-95; 195-216; 195-216.

DE GUIBERT: Rev. Prat. D'Apol. 1914, 211-226.

GALTIER: DTC. Art. *Imposition des mains*, 7, 1408-1425.

GALTIER: Gregorianum 25 (1944) 171-185.

HUGON: Rev. Thomiste 9 (1926) 263-266.

H. LENNERZ, *De Sacramento Ordinis*, Romae, 1947, n. 224-226. Las consideraciones que hace aquí el P. L. a propósito del sacramento del Orden tienen aplicación también en el caso nuestro de la causalidad de los sacramentos.

M. QUERA: Estudios Eclesiásticos 4 (1925) 133-153; 237-250; 6 (1927) 54-78, 157-170, 5 (1926) 327-332; 21 (1947) 187-207.

lo expuesto de los autores que lo citan no parece que el Concilio tuviese conciencia de que el Florentino envolviese el sentido particular de ninguna escuela.

El que haya leído cuanto llevamos dicho de la mente del Concilio fácilmente verá que el Concilio de Trento no tuvo el menor deseo de hacer suya la doctrina del Florentino. Lo propuso probablemente, y decimos probablemente, pues no aparece del todo claro el sentido que hay que dar a su propuesta, tal como aparece en las actas, el Obispo de Saluzzo. Pero tal propuesta no tuvo eco ninguno y el Concilio siguió atendiendo tan sólo a rechazar el error protestante, oponiéndole la verdad manifiesta reconocida por todos.

Recordemos en este lugar lo que arriba indicamos acerca del Concilio Florentino al tratar de los sacramentos de la antigua ley. Si el Tridentino tuvo intención de decir algo más acerca de la causalidad que la vinculación infalible "ex opere operato", parece que aquel texto del Florentino debía haber sido trasladado íntegramente.

Con todo, allí el Concilio se abstiene de trasladar las expresiones florentinas y se contenta con afirmar las existencias de una diferencia entre los sacramentos de ambos testamentos en orden a nuestra justificación.

Concluimos, pues, que el Concilio tomó algunas expresiones de la formulación externa de su definición del Concilio Florentino, pero dándoles el sentido que él, el Tridentino, quería definir. Que los sacramentos confieren la gracia "ex opere operato" al que no pone óbice<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Hemos hablado de definición. ¿Pero estos cánones constituyen propiamente una definición? Nos parece que esto está tan claro en lo que llevamos expuesto que creemos que huelga toda prueba. El R. P. LENNERZ publicó una nota interesante sobre el valor del primer anatema formulado por el Concilio de Trento, elaborada a base de las discusiones que en el mismo Concilio se tuvieron sobre el sentido de dicho anatema. (Gregorianum, 27, 1946, 136s.). En nuestro caso no hay asomo ninguno de discusión o duda. Se trata de una verdad que estaba en la conciencia católica como indiscutible verdad de fe y como tal había sido defendida por los teólogos católicos contra la negación luterana, considerada por todos como una herejía. En las congregaciones de los teólogos se formuló con frecuencia la censura de herético contra los artículos que venían a negar prácticamente la causalidad de los sacramentos. Además de que censuras formuladas en términos diversos no excluían la nota de herejía. Tan sólo, como hemos visto a veces, se llamó la atención sobre las diversas acepciones que pudiera tener el artículo propuesto, para aclarar y deslindar bien el sentido herético que convenía condenar.

Nos parece, pues, que queda fuera de toda duda razonable que el concilio lanza su anatema contra una herejía reconocida, y establece como

### Parte tercera

## LA ACEPTACION

### CONCIENCIA CATOLICA ACERCA DEL CONTENIDO DE LA DEFINICION

Con lo expuesto en la segunda parte se podría dar por terminado nuestro trabajo, pues es claro que el contenido de la definición de la sesión séptima es ni más ni menos el que tuvo en su momento histórico el ser aprobado solemnemente por los Padres conciliares el día 3 de marzo de 1547. Nada ni nadie puede cambiarlo.

Se nos ofrece con todo un nuevo campo a la investigación, que en el orden crítico nos puede proporcionar materiales útiles para nuestra síntesis definitiva.

Hemos considerado en nuestro trabajo la definición del 3 de marzo de 1547 como un momento solemne de la afirmación católica en frente de la negación luterana. Por eso hemos querido penetrar en la conciencia católica de aquel período histórico para percibir el contenido doctrinal de su afirmación.

Por la misma razón el acto realizado en el Concilio de Trento debió de quedar en la conciencia católica en su genuino sentido, y no parece en principio probable que inmediatamente después de la definición los teólogos católicos hayan cambiado notablemente su sentido.

Aquí se nos abre un campo inmenso. Sólo el estudio de los autores del siglo XVI nos obligaría a extender desproporcio-

---

verdad de fe la proposición contraria a dicha herejía. Véase también: R. FAVRE: Bull. Litt. Eccles. 47 (1946) 232s.

Respecto de las sesiones siguientes del concilio, si bien en ellas se ocupó el concilio de la doctrina de los sacramentos en particular, con todo nos creemos excusados de su estudio directo, que, por otra parte, no parece posible en un trabajo como el presente. Nos basta a nosotros a lo que creemos presentar el testimonio de los teólogos que después de haber tomado parte en estas sesiones escribieron del problema de la causalidad. Si ellos no vieron que en ellas se modificase el sentido de las expresiones *conferre gratiam ex opere operato*, etc., podemos concluir que el problema de la causalidad no sufrió cambio alguno en las sesiones siguientes a las estudiadas por nosotros. Es lo que vamos a ver en la tercera parte.

nadamente las páginas de este trabajo. Se impone, pues, una limitación. La hemos puesto bajo estos dos conceptos. Autores tridentinos y controversia postridentina entre los católicos y protestantes en torno a esta definición. Nos parecen (una vez que nos hemos impuesto la necesidad de limitar el campo) los dos aspectos que más genuinamente nos pueden ofrecer el sentido propio de los cánones definidos.

En el primero tenemos las resonancias históricamente más próximas de la teología católica, y en el segundo tendremos las vibraciones de esta afirmación católica ante la negación protestante que la provocó y la sigue atacando.

La doctrina sacramental tal cual la encontramos en los teólogos tridentinos no varía de la que hemos visto expuesta en los teólogos de la época inmediatamente anterior al Concilio. Los tridentinos distinguen como sus predecesores en las cátedras lo dogmático y lo que es de fe de lo que no pasa de ser una opinión más o menos aceptable. Lo dogmático para los tridentinos es lo mismo que lo era para los pretridentinos. La vinculación de la gracia al sacramento *ex opere operato*. Las opiniones reconocidas, aparte de las nuevas que se forman en Salamanca<sup>91</sup>, son las mismas de antes, desde la eficiencia física que alcanza a la misma gracia que prefiere NACCHIANI<sup>92</sup> hasta la causalidad *sine qua non* de CASAL<sup>93</sup> y la del sacramento-vaso de Hosio<sup>94</sup>. Todas se sienten en posesión perfecta de cuanto estableció el Concilio en la sesión séptima.

La controversia con los protestantes en su aspecto histórico nos ofrece el hecho interesante reconocido por ambos bandos de que el Concilio no quiso tocar opiniones de escuela, y que por lo tanto quiso limitar su definición a aquella doctrina reconocida por todos igualmente<sup>95</sup>. En su aspecto doctrinal vemos que por una y otra parte se esgrimen los mismos argumentos usados en el período anterior al Concilio, fuera de lo que directamente afecta a las expresiones, personas o hechos del Concilio. Pero estos ataques no importan

91 SOTO, D. *Commentariorum...in quartum sententiarum*. Tomus 1. Salamanticae, 1570, 4, d. 1, q. 3, a. 1, p. 51s.

CASO, M. *Relectio de Sacramentis in genera*. Opera. Batavij, 1734, p. 489.

92 *Theoremata XIV theologica*. Theor. II. Opera. Lugduni, 1657, t. 2, p. 598.

93 *De Coena et Calice Domini*. Venetis, 1563, fol. 161s.

94 *Opera*. Coloniae, 1581, p. 73.

95 SARPE. *Istoria del Concilio Tridentino*. Bari, 1935, p. 372s.

PALLAVICINI. *Istoria del Concilio di Trento*. Napoli, 1757. P. II, l. IX, c. IV, n. 8.

novedad doctrinal ninguna: o pertenecen al género de las invectivas o repiten los tópicos doctrinales y antes mil veces barajados<sup>96</sup>.

Es decir, que el estudio de este nuevo campo de investigación nos da como conclusión que el estado de la cuestión relativa a la causalidad de los sacramentos no cambió ni en la conciencia católica ni en la protestante. La única diferencia que notamos es que lo reconocido por todos los católicos como verdad de fe se presenta ahora como el nuevo sello que le ha impreso la solemne definición del Concilio ecumérico de Trento.

## CONCLUSION

Una vez llegados aquí nos creemos autorizados para deducir nuestra última conclusión. Hemos querido penetrar en el sentido de la definición, y para ello captar la mente e intención de los Padres conciliares. Hemos visto que éstos no querían tocar cuestiones discutidas en las escuelas católicas y que tan sólo querían condenar el error protestante, que hería igualmente la conciencia de todos los católicos.

¿Qué es entonces exactamente lo definido por el Concilio?

Aquello común e intangible reconocido por todos los católicos, negado por los protestantes y reafirmado por los polemistas católicos. Es decir: La vinculación de la gracia *ex opere operato* al hecho mismo de recibir el sacramento en las debidas disposiciones. Esto significan las expresiones *continere et conferre gratiam*. Esto es lo definido. Y el Concilio no quiso, y por lo tanto no dió más contenido a sus expresiones. Ni se puede admitir que aunque el Concilio no haya querido precisamente definir una causalidad en sentido estricto, excluyendo por lo tanto la causalidad *sine qua non*, sin embargo es más conforme ésta con la manera de expresarse del Concilio. Hemos dicho arriba que cuando el Concilio quiere prescindir positivamente, como en nuestro caso, de cuestiones discutidas en torno a una verdad admitida por todos, sus expresiones no tienen otro significado que esa verdad que

<sup>96</sup> GHEMNITZ, M., *Examen Concilii Tridentini*. Berolini, 1891, p. 245s.  
RAVESTEIN, *Apologiae seu deffensionis... De Sacramentis*. Lovanii, 1570, fol. 60.

BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei*. Napoli, 1871. L. II. c. I-XI.



que quiere el Concilio significar con sus fórmulas. Por consiguiente, todas las teorías que hemos dicho arriba que eran reconocidas como tales en el tiempo del Concilio siguen después siendo tan absolutamente ortodoxas y tan probables como lo eran antes. Lo único que ha ocurrido con el decreto del 3 de marzo de 1547 es que lo que todos afirmaban ya antes como verdad de fe ahora viene confirmado con una nueva definición infalible del Magisterio eclesiástico<sup>97</sup>.

DANIEL ITURRIOZ, S. I.

<sup>97</sup> Se comprenderá que no es nuestra intención dar una solución al problema mismo de la causalidad de los sacramentos o de examinar el valor intrínseco de las diversas teorías. Tan sólo hemos querido fijar el contenido exacto de la definición del Concilio de Trento. Lo expuesto se tiene como consecuencia que estos documentos tridentinos no se pueden alegar en favor o en contra de ninguna opinión particular siempre que quede salvaguardada la vinculación de la gracia al mismo sacramento, como tantas veces hemos dicho.

Tampoco es de este lugar dar razón de la evolución que ha tenido la teología en el punto de la causalidad, de los sacramentos, hasta el abandono definitivo de la causalidad *sine qua non*. Ello podría constituir por sí mismo un tema interesante. Por ahora notemos brevemente:

1) La controversia protestante, sin tocar el problema metafísico discutido entre los teólogos, influyó en esta evolución desplazando el punto de vista o la perspectiva relativa de las cuestiones que encierra este problema.

Los teólogos anteriores a la controversia luterana, como hemos visto, afirmando con fácil e indiscutida exposición que los sacramentos confieren la gracia, que de algún modo son causas de la misma, se fijaban inmediatamente y con detención en el nexo que une a la gracia con el sacramento, examinado los problemas que la metafísica les planteaba en la determinación de su naturaleza. Ese era el punto en que centraban su atención.

En cambio, después de la negación protestante, si bien no se desdijeron de sus posiciones respecto al problema que antes les preocupaba, se fijan más en la afirmación de la misma virtud sacramental. Este desplazamiento del punto de vista nos explica el cambio de nomenclatura, de nomenclatura sólo en un principio, en la designación de la causalidad extrínseca que comienza a ser llamada causalidad moral, como hemos visto en PALAVICINI y BELLARMINO. Esta evolución seguirá adelante después hasta la formación de la teoría de la causalidad moral.

2) Por otra parte, la tesis de que la gracia es creada, y por lo tanto no puede ser producida más que por una acción exclusiva de Dios, fué progresivamente perdiendo aceptación y al mismo tiempo ganándola la de la causalidad física que llegase a la misma gracia.

Pero es claro que esta evolución de la doctrina de la causalidad de los sacramentos no puede cambiar el sentido que el día 3 de marzo de 1547 dieron los Padres Tridentinos al decreto sobre los sacramentos en general, el bautismo y la confirmación.