

DAMIÁN ASTIGUETA, S.J. *

LA INTENCIÓN DEL MINISTRO Y LA CONSAGRACIÓN SACRÍLEGA

Fecha de recepción: mayo 2007.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2008.

RESUMEN: En este estudio se reflexiona, desde la teología sacramentaria, sobre los términos canónicos de validez-nulidad en relación con consagración de la Eucaristía y se considera el caso de que se viole la prohibición establecida en el can. 927, teniendo muy en cuenta el hecho y el significado de la intención que prevalece en el sacerdote que consagre en esas circunstancias.

PALABRAS CLAVE: sacramentos, validez-nulidad, consagración de la Eucaristía, intención del ministro.

The Minister's intention and the sacrilegious consecration

ABSTRACT: In this study the canonical terms validity-nullity are considered from the point of view of the theology of the sacraments in relation to the Eucharistic Consecration and thought is given to the case in which the prohibition established in canon 927 is violated, taking very much into account the fact and the meaning of the intention that prevails in the priest that consecrates in those circumstances.

KEY WORDS: sacraments, validity-nullity, Eucharistic Consecration, minister's intention.

* Pontificia Universidad Gregoriana. Roma.

I. INTRODUCCIÓN

En un escrito presentado hace poco hemos tocado el tema de la *consagración sacrílega*¹. En el transcurso de la reflexión, haciendo la exégesis canónica del canon 927, hemos afirmado que el resultado de la acción condenada es una consagración *valida*, y como consecuencia, que realmente allí se encuentra el cuerpo y la sangre de Cristo². Dicha afirmación motivó luego una reflexión cuyo fruto es la presente investigación.

Ciertamente estamos acostumbrados a ver los sacramentos desde una perspectiva jurídica en términos de validez o no, de elementos presentes o no, etc. La teología desarrollada a lo largo del siglo pasado, antes y después del Concilio Vaticano II, nos ofrecen, sin embargo, una perspectiva diversa que nos desafían a pensar las categorías jurídicas en modo distinto. No podemos perder de vista que los sacramentos, además de una realidad de gracia, son un acto jurídico³, pero esto no nos puede llevar a cercenar la inmensa riqueza de sentido puesta de manifiesto en la vida de las comunidades cristianas y en la reflexión teológica reciente.

Nos proponemos en estas páginas afrontar el tema de validez de la consagración sacrílega en estrecha relación con la intención del ministro, y las consecuencias que esto trae en relación con la legislación actual. Nos limitaremos sólo a la intención del ministro en el sacramento de la Eucaristía, dado que el problema posee una problemática distinta de acuerdo al sacramento sobre el que se quiera reflexionar.

II. ENCUADRE TEOLÓGICO

Para poder abordar los problemas que el tema nos presenta es necesario ir al fundamento teológico. Esta base nos proveerá un ideal, un

¹ Cf. D. G. ASTIGUETA, «Consagración Sacrílega: ¿pecado o delito?», en J. CONN - L. SABBARESE, *Iustitia in caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasco de Paolis*, Città del Vaticano 2005.

² Cf. D. G. ASTIGUETA, «Consagración Sacrílega» (cf. nt. 1), 481.

³ Cf. T. GARCIA BARBERENA, *I Sacramenti nell'ordinamento canonico: Concilium (I)* 4 (1968) 1396. Al respecto afirma Besson: «Il nous semble être assimilé à un acte juridique, mais avec des particularités telles qu'il n'entre pas dans une théorie générale de l'acte juridique, semblable à celles qui peuvent être élaborées par les systèmes juridiques séculières». É. BESSON, *La dimension juridique des sacrements*, TG/Serie Diritto Canonico 65, Roma 2004, 333.

modelo con el cual comparar la acción realizada por el ministro dentro de la acción penalmente considerada. La primera pregunta, entonces, que nos plantea es: ¿qué es un sacramento?

Ciertamente la definición de «signo visible y eficaz de la gracia» heredada de la escolástica no puede ser dejada de lado, pero necesitamos recuperar toda la amplitud de sentido que este concepto encierra, y para ello puede ayudarnos visitar la historia de la noción que nos interesa. Es claro que el recorrido no puede ser exhaustivo, dado el límite de nuestro trabajo, pero iremos tocando los puntos más importantes.

II.a) EL CONCEPTO DE SACRAMENTO EN LA HISTORIA

El término *sacramentum* etimológicamente corresponde al concepto griego de *mysterion*⁴. El *mysterion* hace referencia al acontecimiento de salvación, escondido en Dios desde la eternidad y manifestado en un momento determinado de la historia⁵.

«Sacramento significa lo mismo que misterio y, en los textos litúrgicos, su sentido coincide con el de esta última palabra. En los sacramentos se representan los hechos salvíficos de Cristo. En estos hechos es Dios mismo quien actúa; no son, pues, hechos pretéritos como los actos humanos [...]. Los actos permanecen como actos salvíficos e ingresan en el presente temporal a través de cada uno de los sacramentos. En los sacramentos se realiza así la misma acción salvífica de Dios que se hizo patente en los actos de Cristo durante su vida terrena. Por consiguiente, también los sacramentos pueden designarse como “misterios”, desde el momento que el misterio se define como “la presencia de la acción salvífica divina bajo el velo de los símbolos”»⁶.

La relación entre estos dos términos nos coloca necesariamente en la relación entre naturaleza y revelación, entre creación y redención, porque como tal implican siempre la acción de Dios que actúa en la historia y provoca la salvación de los hombres, refiriéndose no sólo a un momento espe-

⁴ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria», en G. BARBAGLIO - S. DIANICH (cur.), *Nuovo dizionario di teologia*, Alba 1977, 1353.

⁵ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale: dal mysterion al sacramentum*, Bologna 1989, 391.

⁶ E. RUFFINI, «Sacramentos», en G. BARBAGLIO - S. DIANICH (cur.), *Nuevo Diccionario de teología*, t.II, Madrid 1982, 1562-1563. En este mismo sentido, dice el autor, los sacramentos son un hecho de encarnación. Cf. «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1365.

cial, sino también a toda la historia de salvación, sin poder ignorar lógicamente el centro de la salvación ofrecida en el evento Cristo⁷.

El primer termino: *sacramentum*, aparece en el lenguaje jurídico como la caución que se presentaba en un proceso contencioso, y en el militar para indicar el juramento que vinculaba las partes. *Mysterion*, en cambio, aparece en el ámbito religioso como la actividad ritual y los elementos doctrinales que lo comportan, y en el ámbito filosófico como verdad difícil de comprender⁸. En la primera literatura cristiana, por ejemplo Tertuliano, aparece utilizada la palabra sacramento para expresar «el pacto que nos vincula a Dios»⁹. Así, una primera afirmación importante es que el termino *mysterion* no puede ser relacionado directamente con el rito sacramental de la Iglesia que hoy nos evoca la palabra¹⁰.

Posteriormente, ya en algunos autores cristianos, se comienza a asociar la palabra *sacramentum* al rito. Se partía del hecho que la creación poseía una «bondad natural» y se asociaba a los elementos utilizados en los ritos la palabra con capacidad eficaz¹¹. Será *San Agustín* quien pensará al sacramento asociado al «signo», como realidad relacionada con lo divino¹², como algo que además de la imagen que provoca en los sentidos evoca otra distinta de ella¹³. Dado que la palabra daba la eficacia y el sentido al signo, signo y palabra quedaron así definitivamente asociados como elementos que componen una única realidad salvífica¹⁴.

⁷ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale* (cf. nt. 5), 392.

⁸ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1354.

⁹ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1354.

¹⁰ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1353-1354.

¹¹ Afirma a continuación el autor que estamos siguiendo: «Alcuni elementi di un pensiero teologico riflesso sulla nozione sacramento appaiono nel II-III sec. Un primo accenno lo si riscontra già negli scritti dei padri; apologisti i quali, nella polemica, antignostica e antimanichea che si è sviluppata soprattutto in oriente, difendono la tesi cristiana della bontà naturale anche delle cose sensibili, rifacendosi al fatto che sono largamente usate nelle celebrazioni in cui si attua la purificazione e la santificazione dell'uomo. In connessione a questo primo dato apparirà ben presto l'affermazione che le celebrazioni cristiane comportano una duplice dimensione: un'invisibile, costituita dall'azione divina santificatrice, l'altra visibile e sensibile, costituita dall'insieme del gesto rituale». E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1354.

¹² *Ep.* 138,7; PL 33,527, citado en E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1355.

¹³ Cf. *De Doctrina christ.* 2,1; PL 34,35-36, citado en E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1355.

¹⁴ «Si aggiunge la parola all' elemento materiale ed ecco il sacramento che è una specie di parola visibile». *In Jo.* 80,3; PL 35,1840, citado en E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1355.

En el siglo x, la *reforma carolingia*, que pretendía impulsar la liturgia de la Iglesia en la fijación de los ritos, llevó a pensar la teología sacramental en términos jurídicos, que se demostraron incapaces de asumir la terminología simbólica. Interesada en la determinación objetiva de la realidad sacramental se terminó por despreciar la simbología contenida en los ritos. La única función de los signos será la de señalar las realidades que están más allá del signo y que no se pueden ver. «El signo es una pura función que no tiene nada que ver con la realidad significada»¹⁵. Como resultado se disociará el signo del acontecimiento salvífico que comprende, y se comienza con el así llamado «proceso de cosificación» de los sacramentos: la atención se pone más en lo que el sacramento produce y en el por qué se realiza, que lo que el hecho significa en sí.

«La teología, fuertemente vinculada a una noción reductiva del signo, no lograba interpretar la historia de la salvación en clave simbólica por temor a vaciarla de sus contenidos objetivos y reducirla a mitología. Ahora bien, si la historia de la salvación sólo podía leerse en clave ontológica, también la relación de los sacramentos con la historia salvífica debía establecerse en el plano de la pura objetividad»¹⁶.

Esta visión de los sacramentos no podía no tener sus consecuencias en la lectura de la historia de salvación como concepto, donde el AT servía como signo de lo que luego se realizaría en el NT, es decir, sólo como anti-

¹⁵ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1357. «2. Es indudable que, desde la época de Agustín en adelante, la teología de los sacramentos ha hecho un amplio uso de la categoría de “signo”: entre todos los sectores de la reflexión teológica, la teología sacramental es la que se ha ocupado más ampliamente del signo y la que ha hecho un uso inmediato del mismo para el estudio de su objeto específico. A partir del siglo v, al menos en la teología occidental, la noción de signo ha sido un requisito necesario para hablar de los sacramentos. Con todo, en la medida en que se ha intentado integrar el hecho sacramental en el ámbito de las realidades simbólicas, ha existido el temor a comprometer radicalmente la eficacia objetiva de los sacramentos, su capacidad para conducir a una comunión real y efectiva con lo sobrenatural (recuérdese la controversia berengariana y la reciente controversia eucarística); a la inversa, en la medida en que se ha querido afirmar que los sacramentos son un lugar de encuentro real con la acción salvífica de Dios, se ha orientado la noción de sacramento-signo en el sentido de sacramento-causa. De hecho, la teología ha utilizado durante mucho tiempo la noción de signo sólo para describir la función significativa de los sacramentos; en cambio, para describir su función santificante ha preferido recurrir a las nociones de causa-efecto, porque la noción de signo-símbolo no se consideraba suficiente». E. RUFFINI, «Sacramentos» (cf. nt. 4), t.II, 1559.

¹⁶ E. RUFFINI, «Sacramentos» (cf. nt. 4), t.II, 1559.

cipo de lo que habría que venir. De la misma manera la historia de la salvación, en lugar de ser considerada como un todo significativo, es vista como un simple «momento» en el que Dios se ha querido manifestar¹⁷.

Con la *Escolástica* comienza un período altamente importante para la sacramentaria: por un lado —aspecto positivo— se llegó a distinguir con precisión cuáles son los sacramentos aceptados por la Iglesia y, por otro —aspecto negativo—, no obstante convivir por un tiempo dos teologías sacramentarias (pastoral y especulativa), finalmente terminó por imponerse aquella más especulativa representada por Pedro Lombardo¹⁸. Para este autor, sacramento es «el signo de la gracia de Dios y forma visible de la gracia invisible *in modo* tal de ser imagen y causa»¹⁹. Así explicado el sacramento, en línea con la doctrina tradicional, podía distinguirse el rito sacramental del que no lo es y al mismo tiempo explicaba el tema de la causa de los mismos²⁰.

Para afrontar el problema de la ambigüedad de significado del elemento material, Lombardo toma prestada la interpretación hilemórfica, adjudicando la función de materia a los elementos sensibles y la de forma a las palabras que los acompañan. Es la palabra la que explicará el sen-

¹⁷ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentos» (cf. nt. 4), t.II, 1560.

¹⁸ Mientras la teología de Lombardo representaba el sistema escolástico, la teología de Hugo de San Víctor se mostró con un fuerte contenido pastoral: «I sacramenti sono prevalentemente un “rimedio”: un rimedio per l’uomo peccatore, più che per il peccato; un rimedio non solo in funzione di una salvezza escatologica, ma in funzione di un riordinamento della storia alla quale l’uomo aveva impresso una direzione sbagliata. Nel suo linguaggio semplice ma cristallino, Ugo di s. Vittore ci dice che le ragioni fondamentali, per cui Dio ha preferito portarci alla salvezza mediante i gesti sacramentali piuttosto che raggiungendoci direttamente con la sua azione salvifica, sono tre: “ad humiliationem, ad eruditionem, ad exercitationem hominis” (I.1, p.9, c.3; PL 176,319). L’uomo che ha creduto di potersi salvare mediante una gestione autonoma del creato, trova, nei sacramenti, la possibilità di imparare di nuovo il retto uso delle creature e il vero ruolo che egli deve assumere nel creato; l’uomo che si è trovato nelle tenebre dell’ignoranza, privo del senso di Dio e della dignità umana, proprio perché ha pensato di poter discernere da solo il bene e il male, mediante i sacramenti riscopre la luce della verità che gli permette d’individuare le tracce di Dio nel mondo e nella storia; l’uomo che ha tanta fiducia nella sua operosità fino a pensare di potersi costruire i suoi “dèi” su misura, può trovare nei sacramenti il giusto senso del suo ottimismo operativo e la vera religiosità del lavoro». E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1358.

¹⁹ «Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat». P. LOMBARDO, *Liber sent.* IV, dist.I, c.4, citado en C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 290.

²⁰ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1359.

tido de la materia. De esta manera, como consecuencia positiva, se pudo comenzar a pensar en cuáles eran los elementos indispensables para la validez del sacramento y para la licitud del mismo. Como consecuencia negativa, con la clasificación de materia y forma se pierde la relación entre el gesto y la historia de salvación, acelerando el «proceso de cosificación del sacramento»²¹.

La solución para el tema de la causalidad sacramental, no del todo resuelto, quedará sintetizado en la tradicional fórmula *ex opere operato*. La gracia se transforma en un efecto del gesto y la palabra. La santidad y la salvación adquieren una índole subjetiva e individual que contribuyen a hacer perder al sacramento su rol eclesial²².

Un capítulo aparte lo merece Santo Tomás de Aquino, tanto por la excelencia de su pensamiento como por haber conservado algunos elementos dejados de lado por sus antecesores²³. Se pueden reconocer en su doctrina diversos períodos. En un inicio, en el libro del *Comentario a las Sentencias*, retoma la definición de sacramento dada por Hugo de San Víctor, afirmando que el sacramento no es el recipiente de la gracia que contiene el remedio contra el pecado, sino que es el remedio mismo, haciendo prevalecer así el concepto de gracia sobre el de signo²⁴.

Ya en la *Summa theologiae*, Tomás presenta la siguiente definición de sacramento:

«... el sacramento propiamente hablando se ordena a significar nuestra santificación, en la que pueden ser considerados tres aspectos: la causa de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo; la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y las virtudes; y el fin último de nuestra santificación, que es la vida eterna. Pues bien, todas estas cosas están significadas en los sacramentos. Por tanto, el sacramento es signo conmemorativo del pasado, o sea, de la pasión de Cristo; es signo manifestativo del efecto producido en nosotros por la pasión de Cristo, que es la gracia; y es signo profético, o sea, preanunciativo de la gloria futura»²⁵.

²¹ «Il metodo della *quaestio*, che in teologia viene a sostituire quello della *lectio*, involontariamente fornisce un'ulteriore spinta a tale occultamento» (N/A: aquí está hablando de la dimensión histórico-salvífica). C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 295-296.

²² Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1359-1360.

²³ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1361.

²⁴ Cf. SAN TOMÁS DE AQUINO, *IV sent.*, d.2, q.3 ad 5.

²⁵ STh III, q.60, a.3,3.

Como se puede observar, la teología sacramental de Santo Tomás se acerca mucho al concepto de *mysterion* de la patrística. Los sacramentos no sólo representan nuestra inserción en la historia de la salvación comenzada y no terminada aún, yendo hacia su cumplimiento, sino que nos hacen participar del evento salvífico de la cruz, por cuanto la eficacia salvífica no es otra que aquella por Cristo con su muerte y resurrección²⁶.

Los sacramentos, sin embargo, son sólo una realidad trascendente, exigen una forma visible constituida de un elemento material y de la palabra, siguiendo así la teología de P. Lombardo. La realidad material necesita de una determinación concreta dada por el significado de la palabra²⁷.

En cuanto a la causa de los sacramentos, afirma que sólo Dios es causa de la gracia. El hombre puede colaborar con la causa principal como causa instrumental, como es el caso del *ministro*²⁸. En el artículo 8 de la q. 64, nuestro autor se pregunta si es necesaria la *intención* del ministro, como causa instrumental, en la confección del sacramento. En primer lugar, responde, la intención del ministro actúa como determinación del sentido del elemento material²⁹. No se trata de una simple presencia, como si fuera un objeto inanimado, sino que es necesaria la intención de actuar para que se pueda constituir un acto humano. Su intención será aquella de someterse a la del agente principal, o sea, hacer lo que hace Cristo y la Iglesia³⁰, y esta intención se supone mientras que externa o internamente no se manifieste una intención en contrario³¹.

Distingue Santo Tomás la intención del ministro, que no puede faltar, al menos virtualmente, de su cualidad moral, la cual no es necesaria para que se produzcan la gracia por la acción del agente principal que es Cristo³². Hace, además, una distinción entre la intención y la fe en el sacramento. Al preguntarse si un hereje podría administrar un sacramento se responde que si la fe es errónea o defectuosa sobre un aspecto, pero no sobre la esencia del sacramento mismo entonces la intención no es obstáculo para

²⁶ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 313. En este sentido los sacramentos son un signo indicativo y un signo conmemorativo. Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1361.

²⁷ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 314.

²⁸ Cf. STh III, q.64, a.1.

²⁹ Cf. STh III, q.64, a.8, *respondeo*.

³⁰ Cf. STh III, q.64, a.8, ad 1.

³¹ Cf. STh III, q.64, a.8, ad 2.

³² Cf. STh III, q.64, a.9, *respondeo*.

el sacramento³³. Pero si a la falta de fe se añade la no observancia del rito establecido por la Iglesia, entonces no existe ni sacramento ni gracia³⁴.

Por último se pregunta sobre la recta intención del ministro para la validez del sacramento. En primer lugar afirma que la maldad del ministro no anula el sacramento, así como tampoco la intención perversa³⁵. Pero la intención perversa puede ser en dos modos diversos. Por un lado la perversión referida al sacramento mismo, cuando uno pretende por ejemplo, hacer una parodia en lugar de un sacramento, lo cual anula el sacramento, por otro, lo que viene después del sacramento, que es consagrar el cuerpo de Cristo para obtener un beneficio. En este caso, como lo primero no depende de lo segundo, no destruye la verdad del sacramento³⁶.

El siguiente paso en nuestra síntesis histórica es el *Concilio de Trento*, especialmente el Decreto sobre los sacramentos, de 1547³⁷. Premisa fundamental para poder abordar este período que ha influenciado toda la sacramentaria posterior, es que el Concilio fue la respuesta a la doctrina protestante. No fue un intento de presentación dogmática exhaustiva de los sacramentos, sino la afirmación de aquellos puntos contestados por los reformadores³⁸.

Ya desde el inicio del siglo XIV, la situación de la Iglesia a nivel disciplinar era decadente. Lucha del papado con el poder temporal, corrupción del clero, etc., junto a la falta de una espiritualidad seria fuertemente marcada por un pensamiento mágico, dieron lugar a una reacción que

³³ Cf. STh III, q.64, a.9, ad 1.

³⁴ Cf. STh III, q.64, a.9, ad 2.

³⁵ Cf. STh III, q.64, a.10, *sed contra*.

³⁶ Cf. STh III, q.64, a.10, *respondeo*. Dice más adelante: «La intención perversa corrompe la obra de quien pone esa intención, pero no la obra de otro. Por eso, la perversa intención del ministro en los sacramentos pervierte únicamente lo que es obra suya, no lo que es obra de Cristo, de quien él es ministro. Es como si un criado entregase a los pobres con intención depravada la limosna que su amo le dio para ellos con intención recta». *Ibid.*, ad 3.

³⁷ En la historia de la sacramentaria, en lo que se refiere a las intervenciones del magisterio, no podemos dejar de lado el Concilio de Florencia, el cual constituye una síntesis importante de la doctrina sobre los sacramentos en línea con la doctrina tomista. De particular importancia es la afirmación sobre los elementos esenciales de los sacramentos en base a tres puntos: la materia, las palabras y la persona del ministro. EUGENIO IV, *Decretum pro armenis Exultate Deo* del 22 noviembre de 1439, del Concilio de Florencia (1438-1445), Sessione del 22/11/1439. DS 1310-1327.

³⁸ Cf. LONGHITANO, «I sacramenti “azioni di Cristo e della Chiesa”», en A. LONGHITANO (ed.), *I sacramenti della chiesa*, Collana Il codice del Vaticano II/8, Bologna 1989, 8.

puso en tela de juicio mucha de las instituciones eclesiales, en especial lo referido a la gracia y los sacramentos³⁹. En este último punto, rescatando como origen de tantos abusos el reconocer un valor salvífico a la realidad material del sacramento afirmaron, los reformadores, que la justificación no podía ser el resultado de una obra humana, sino un don de la gracia y de la fe. En definitiva, la gracia que se operaba en los sacramentos no era fruto del rito, sino de la fe de los fieles⁴⁰. De esta manera todo el debate se concentró en la relación entre fe y sacramento o palabra y sacramento⁴¹.

En el clima de discusión apologética, los teólogos no pudieron ir más allá de las propias posiciones o de ver los propios límites. De este modo «los católicos, para reafirmar la validez de los sacramentos como causa de la gracia, terminaron por evidenciar el aspecto visible e instrumental en detrimento de la fe; los protestantes, para superar el riesgo de una praxis sacramental en el límite de la superstición y de la magia, subyugaron la fe y la gracia en detrimento de los sacramentos»⁴². Así protestan-

³⁹ «L'efficacia dei sacramenti finiste per essere misurata soprattutto sulla base degli elementi esteriori della liturgia come l'ora e il luogo dell'altare, il numero delle candele o la somma offerta per le singole celebrazioni. Erano "opere" finalizzate ad arricchirsi di "meriti" di fronte a Dio, che sembravano prendere il sopravvento. Non che fosse assente ogni riferimento alla grazia di Dio, ma l'agire dell'uomo finiva per prevalere su quello di Dio». C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 331.

⁴⁰ Cf. A. LONGHITANO, «I sacramenti» (cf. nt. 38), 9.

⁴¹ La doctrina expuesta por el Concilio define los siguientes principios: los sacramentos han sido instituidos por Cristo y son siete: ni de más ni menos (c. 1), difieren de los sacramentos de la antigua alianza (c. 2), no todos poseen la misma dignidad (c. 3), son necesarios para la salvación: sin ellos y con la sola fe los hombres no se consigue la justificación (c. 4), no han sido instituidos sólo para nutrir la fe (c. 5), los sacramentos a los que no se interpone un obstáculo otorgan la gracia que significan y no pueden ser sólo considerados signos exteriores de la gracia recibida a través de la fe (cc. 6-7), los sacramentos otorgan la gracia *ex opere operato* (c. 8), el bautismo, la confirmación y el orden imprimen el carácter (c. 9), no todos los cristianos tienen el poder de anunciar la palabra y administrar todos los sacramentos (c. 10), en los ministros que administran los sacramentos se exige que al menos tengan la intención de hacer lo que hace la iglesia (c. 11), la celebración válida de los sacramentos no depende del estado de gracia del ministro (c. 12), los rituales establecidos por la iglesia para la celebración de los sacramentos no pueden ser despreciados o descuidados sin pecado (c. 13). Cf. DS 1601-1613.

⁴² «... i cattolici, per riaffermare la validità dei sacramenti come causa della grazia, finirono per evidenziare l'aspetto visibile e strumentale a scapito della fede; i protestanti, per superare il rischio di una prassi sacramentale al limite della superstizione

tes se autocalificaron como la iglesia de la fe, dando el nombre de la iglesia de los sacramentos a la iglesia romana⁴³.

Luego de un período marcado fundamentalmente por un estilo apologético, llegamos a la doctrina expuesta en el *Código de Derecho Canónico de 1917*, que se reconoce como hijo del Concilio de Trento. Dicho ordenamiento determina en el canon 731, §1: «Siendo todos los Sacramentos de la Nueva Ley, que fueron instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, los principales medios de santificación y de salvación, debe emplearse suma diligencia y reverencia en administrarlos y recibirlos oportunamente»⁴⁴.

Toda la sección de los sacramentos es tratada dentro del libro tercero *De rebus*, que comprende todos los medios necesarios para alcanzar el fin de la Iglesia (can. 726 CIC17). Los sacramentos, en esta perspectiva, son considerados como los *principales medios de santificación y de salvación* (can. 731, §1). En la misma definición aparece una secuencia lógica especial. Los sacramentos instituidos por Cristo son medios eficaces, por tanto, es necesaria la reverencia. Se podría decir que se trata de una lógica apologética. Ciertamente, no se trata de un libro doctrinal, sino disciplinar, por tanto, puesta la premisa de la institución y del fin, nace la consecuencia de la reverencia⁴⁵. En este contexto la fe no es vista en el plano teológico-existencial, sino sobre todo en el plano práctico verificable a través de pasos a cumplir⁴⁶.

«Esta concepción parece suponer que Dios en un primer momento ha fundado la Iglesia como sociedad externa visible y jerár-

e della magia, sottolinearono la fede e la grazia a scapito dei sacramenti». A. LONGHITANO, «I sacramenti» (cf. nt. 38), 9.

⁴³ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1362.

⁴⁴ CIC17, canon 731, §1: «Cum omnia Sacramenta Novae Legis, a Christo Domino nostro instituta, sint praecipua sanctificationis et salutis media, summa in iis opportune riteque administrandis ac suscipiendis diligentia et reverentia adhibenda est».

⁴⁵ Cf. A. ALONSO LOBO, «Los sacramentos», en A. ALONSO LOBO - L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ - S. ALONSO MORÁN, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, t.II, Madrid 1963, 69-70.

⁴⁶ «La definizione dei sacramenti come *praecipua santificationis et salutis media* da parte del c. 731 §1 del codice pio-benedettino potrebbe essere accolta se considerata all'interno di una teologia del simbolo che era del tutto assente. L'affermazione di una fede ridotta al rango di una conditio sine qua non non va intesa sul piano teorico, ma su quello pratico». A. LONGHITANO, «I sacramenti» (cf. nt. 38), 11.

quica, y sólo después haya puesto a disposición de la iglesia, ya constituida, los siete medios de santificación que llamamos sacramentos»⁴⁷.

En este contexto, el código no menciona sino la acción de los ministros en la confección de los sacramentos. De los fieles en general sólo se habla de su derecho a recibir los sacramentos (can. 682)⁴⁸. En relación con la intención del ministro se habla en la sección sobre la Eucaristía refiriéndose al tema de la aplicación de las misas y de los estipendios.

Los comentaristas sostienen que el ministro al menos debe tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia verdadera, aclarando que su fe o estado de gracia no influyen en la validez del mismo⁴⁹. Se retoma así la doctrina establecida oficialmente en Trento (can. 11). Cappello, sin embargo, agrega, que hacer lo que hace la Iglesia significa que el ministro no puede producir/causar si no tiene la intención de poner el acto en nombre e *in persona Christi*⁵⁰. Esta intención no siempre es clara. Por momentos parece una conciencia en el ministro de actuar como causa instrumental de la acción de Cristo, y luego parece, al considerarla contenida en hacer lo que la iglesia hace, como si el rito por sí mismo fuera suficiente para manifestar dicha intención. El ministro debe querer al menos el rito como acción eficaz de la gracia⁵¹. Termina diciendo que basta que haga lo que la Iglesia hace o lo que Cristo instituyó o lo que hacen los cristianos⁵².

⁴⁷ «Questa concezione sembra supporre che Dio in un primo momento abbia fondato la Chiesa come società esterna visibile e gerarchica e solo dopo abbia messo a disposizione della Chiesa, già costituita, i sette mezzi di santificazione che chiamiamo sacramenti». T. GARCIA BARBERENA, «I Sacramenti» (cf. nt. 3), 1395.

⁴⁸ Las normas referidas al aspecto cultual son superficiales y relativas solo a los detalles. Cf. T. GARCIA BARBERENA, «I Sacramenti» (cf. nt. 3), 1399.

⁴⁹ Cf. J. B. FERRERES, *Derecho sacramental (particularmente del matrimonio) y penal especial: con arreglo al código de Pío X, promulgado por Benedicto XV a las declaraciones subsiguientes de la Santa Sede y a las prescripciones de la disciplina española y de la América Latina*, Barcelona 1923, 11. Ver también F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t.I, Taurinorum Augustae-Romae 1933-1935, 33.

⁵⁰ «... non posse ministrum acciones formaliter sacramentales edere, nisi habeas intentionem illas nomine et in persona Christi ponendi; seu, quod idem est, faciendi quod facit Ecclesia». F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis* (cf. nt. 49), 33.

⁵¹ Cf. F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis* (cf. nt. 49), 36.

⁵² «Ad valorem sacramenti necessariam non esse eam intentionem quam vocatam expressam seu determinatam, sed sufficere intentionem tantum genericam, nimirum faciendi quod facit Ecclesia, seu faciendi quod Christus instituit, vel quod Christiani faciunt». F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis* (cf. nt. 49), 36. En este mismo sentido véase

Entre el CIC17 y el Concilio Vaticano II pasaron cincuenta años ricos de actividad religiosa y teológica. Ambas corrientes se verificaron en un entorno cultural que también sufrió cambios.

Uno de los elementos que ayudaron a una maduración en la concepción sacramental fue el impulso que vino de la práctica de los sacramentos⁵³. Como representante de esta corriente práctica se puede señalar a Casel perteneciente al movimiento litúrgico presente en la abadía de Maria-Laach y que luego se extenderá a Francia. Su intento fue volver más auténtica la acción litúrgica integrando más a los fieles en la celebración. De esta manera comienza a reflexionarse sobre el lugar de la dimensión cultural en el gesto sacramental: «el momento en el cual la acción salvífico divina alcanza al hombre, es a la vez el mismo en el cual la comunidad responde a Dios y lo glorifica»⁵⁴. De esta manera la dinámica relacional entre Dios y la comunidad deja de ser descendente para resaltar el momento de la respuesta de la comunidad a través del acto de culto, como momento ascendente y dinámico, integrado al plan salvífico.

En la corriente de la reflexión teológica podemos señalar como representante a E. Schillebeeckx. El autor parte de los sacramentos como acción de Cristo. La encarnación es la inserción de Cristo en el tiempo. Por tanto, los hechos realizados por él en el pasado son del pasado, permanecen en el pasado y no pueden sustraerse a esta ley que pertenece a la naturaleza de las cosas. Puede decirse, sin embargo, que existe una cierta trascendencia de los hechos en cuanto recuerdo, pero por naturaleza no cambia su situación histórica. No es menos cierto que Jesús de Nazaret es a la vez la segunda persona de la Trinidad, por tanto, sus gestos y actos cumplidos en su humanidad son también actos divinos, y, como consecuencia, son transhistóricos⁵⁵.

F.-X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, t.IV-1, De Rebus, Romae 1934, 31; P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia*, t.I, Parisii-Lugduni 1897, 322-323.

⁵³ La evolución misma del Concilio Vaticano II en la teología presente en los distintos documentos fue el resultado de esta doble vertiente: la experiencia pastoral y la reflexión teológica. Cf. D. A. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC83. El laico sacramento de la Iglesia y del mundo*, Collana Tesi Gregoriana/ Serie Doritto Canonico 38, Roma 1999, 56.

⁵⁴ E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), 1364.

⁵⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1968, 89-92. El autor definirá así a los sacramentos como «un atto di salvezza personale del Cristo celeste stesso, nella forma di manifestazione visibile d'un atto funzionale della Chiesa». *Ibidem*, 87.

Más allá del acierto que hayan tenido estas corrientes señaladas, su importancia radica en la ayuda dada a cambiar la consideración de los sacramentos como un mecanismo de producción de la gracia para ser considerados como acontecimientos en los que el hombre queda radicalmente implicado. Esto posibilita, sin duda, considerar la celebración no como un acto individual de salvación, sino comunitario⁵⁶.

Un último punto a resaltar es el cambio cultural en la consideración de la realidad simbólica. Junto al movimiento litúrgico se verificó un revaloración del símbolo, que deja de ser visto como «un juego alienante», para ser visto como una dimensión de la vida. La simbología comienza a ser vista como una manera de explicar la realidad, y no tanto como un modo poético de escapar de ella, a través del cual se puede recoger toda la riqueza que la realidad posee y que un mero positivismo perdería de vista. El signo sacramental de simple instrumento de significación de una gracia, que siendo sobrenatural es invisible, aparecerá en su verdadera dimensión de acción *simbólica* que implica a quien lo recibe en la realidad que es representada. En el gesto sacramental, como momento de encuentro entre Dios y el hombre, aparece claramente simbolizada la justificación del hombre y su respuesta a Dios⁵⁷.

La utilización de la categoría del símbolo y del signo, necesariamente implica la aceptación de la tensión entre el elemento visible y el invisible, dado que el elemento visible no puede agotar el misterio representado⁵⁸. Tensión que expresa además, el «ya pero todavía no» de la historia de salvación⁵⁹.

En este recorrido histórico hemos intentado movernos guiados por el concepto de sacramento teniendo en cuenta sólo algunos aspectos que han ido incorporándose a la reflexión sacramental. Es indudable que si bien los elementos han permanecido en los diversos momentos, el cambio de perspectiva ha absolutizado algunos en función de otros. Veamos ahora con cuál concepto de sacramento debemos confrontarnos para continuar con nuestra reflexión canónica posterior.

⁵⁶ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), t.II, 1564.

⁵⁷ Cf. E. RUFFINI, «Sacramentaria» (cf. nt. 4), t.II, 1365-1366.

⁵⁸ Cf. O. SEMMELROTH, «La Chiesa sacramento di salvezza», en A. AMBROSANTO (ed.), *Historia salutis*, III, Napoli 1965, 392-393. Dice además el autor: «Il segno nel quale la realtà divina e gratificante si comunica come appello alla decisione esistenziale dell'uomo e invita la creatura ad aprirsi alla accettazione della grazia che il sacramento contiene». *Ibidem*, 388.

⁵⁹ Véase para este punto D. A. ASTIGUETA, *La noción de laico* (cf. nt. 53), 61-66.

II.b) CONCEPTO DE SACRAMENTO

Llegados a este momento nos preguntamos cómo entender el sacramento. Un primer punto a tener en cuenta es la necesidad de entrelazar los vínculos entre el *mystérion* y el sacramento, el cual expresa toda la acción de Dios, que actúa *ad extra*, suscitando la historia de salvación, que va desde la creación del mundo hasta el Apocalipsis, a través de la encarnación de Cristo, primero y más alto sacramento del Padre⁶⁰. En este sentido, si bien hablamos de actos de Cristo, no podemos perder de vista la acción trinitaria, no sólo en una dimensión transhistórica, sino también en la historia misma, dado que se dirige a hombres llamados a una respuesta que los inserte en esta dinámica salvífica⁶¹.

El *mystérion*, entonces, que es un evento histórico que nos hace participar en la dinámica trinitaria se refleja también en la Iglesia entendida como comunión. El momento del rito posee esta misma estructura trinitaria: «Es evento del Padre por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo, e introduce en la vida del Espíritu por medio de Jesucristo hacia el Padre»⁶². Los elementos materiales utilizados en el rito sacramental (así como todo el cosmos) son manifestación de la acción creadora del Padre, la cual adquiere una nueva dimensión, luego de la caída del pecado, por el sacerdocio del Hijo adquirido una vez para siempre en su Resurrección.

Los sacramentos, además, son actos del Cristo glorioso, donde se unen la acción de la Iglesia y del Espíritu Santo en su acción invisible. De aquí que no se pueda jamás entender su celebración como un acto meramente personal o subjetivo, dirigido en todas sus consecuencias a un individuo solamente, sino que son esencialmente misterio de comunión salvífica⁶³.

⁶⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro* (cf. nt. 55), 31.

⁶¹ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 392-393.

⁶² «... è evento del Padre per il Figlio suo Gesù Cristo nello Spirito santo, e introduce nella vita dello Spirito per mezzo di Gesù Cristo verso il Padre». C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 393

⁶³ «Ciò significa che la celebrazione dei singoli sacramenti non si presenta in alcun modo come una forma di prestazione soggettiva, affidata a singoli battezzati e ministri o al loro libero arbitrio, ma come l'espressione e la condensazione concreta di ciò che la chiesa è in se stessa, come suo atto specifico o meglio come atto del Cristo celeste sacramentalizzato in un'azione ecclesiale. Ciò dice perché il ministro dei sacramenti debba essere adeguatamente abilitato ad agire come ministro di

El sujeto originario es Jesús a través del cuerpo eclesial —el ministro y la asamblea—, actuando el misterio de la salvación⁶⁴. Al momento de decir que son actos de Cristo, debemos decir también que son actos de la Iglesia, porque es a través de ella que Cristo nos los ofrece, de manera tal que ella se presenta a sí misma como sacramento de Cristo, como sacramento de la «íntima unión de los hombres entre sí y con Dios» (LG 1).

El Espíritu Santo también se encuentra presente en la acción de la Iglesia en el ministro habilitándolo para actuar *in persona Christi*, en la asamblea en su participación a través del sacerdocio común de los fieles, en el acto sacramental donde es invocado. Todo el acto sacramental recibe la *epiclesis*, colocándose en línea con la acción de Cristo, operando la comunión salvífica⁶⁵.

Toda la acción que hasta aquí hemos expuesto, de alguna manera nos hace mirar al *mysterion* presente en el sacramento. Es necesario además, como segundo momento de nuestra reflexión, relacionar ese *mysterion* con el sacramento realizado en la Iglesia. Por un lado con la *palabra*. La palabra de Dios dirigida a los fieles es considerada siempre eficaz (Is 55,10-11). Palabra que es recibida y transmitida en la Iglesia de diferentes maneras, en las que la Iglesia se implica y compromete como comunidad de la Alianza y cuerpo de Cristo. El grado supremo de esta palabra son los sacramentos en cuanto manifestación de la salvación.

En cada situación sacramental, además, la palabra actúa dando eficacia al gesto, no por la propia palabra del ministro, sino en cuanto palabra que pertenece a la fe de la Iglesia que llama al creyente a una respuesta, poniendo en relación la palabra y la fe de la Iglesia. Son celebrados en la fe y sólo celebrados en tal fe pueden actualizar el misterio pascual⁶⁶.

Cristo e della chiesa e non ponga validamente l'atto sacramentale se non ha l'intenzione di fare quanto vuole fare la chiesa». C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 404.

⁶⁴ «Il ministro celebra i sacramenti più che distribuirli come farebbe il commesso di una farmacia che prende dagli scaffali del suo laboratorio il flacone o la scatola delle pasticche che passa al cliente». A. M. ROUGHET, *I sacramenti segni di vita*, Milano 1970, 19. Citato en C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 404, nt. 25. Véase sobre este punto también, E. SCHILLEBEECKX, *I sacramenti punti d'incontro con Dio*, serie Giornale di Teologia/003, Brescia 1967, 40.

⁶⁵ C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 405.

⁶⁶ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 410-412.

A la palabra se añade el gesto, el *símbolo*. El símbolo hace visible el misterio, y se encuentra en estrecha relación con él. A diferencia del signo, que pone en relación un significante y un significado, el símbolo actúa como mediador de identidad porque pertenece al orden de lo que representa, en el orden de la salvación.

Se puede decir que el sacramento posee un doble nivel: por un lado muestra connaturalmente una realidad, y por otro, simplemente la significa. El sacramento es símbolo, porque «pone de manifiesto la sacramentalidad y la vida de la Iglesia como Pueblo de Dios jerárquicamente ordenado que recibe la palabra, la celebra y la vive». El sacramento es además signo porque en determinados momentos se concretiza a través de gestos y palabras⁶⁷.

Como parte del signo sacramental se reconoce el elemento visible, la palabra y la figura del ministro. Si falta uno de estos elementos no se puede hablar de sacramento. El *ministro* humano, en la celebración sacramental, actúa como signo de Cristo y de la Iglesia. Hablar de la acción del ministro no es contradictorio con la afirmación de los sacramentos como acción de Cristo. Es el Señor la causa principal de los sacramentos, actuando el ministro como causa instrumental. «Cristo y la Iglesia son representados y actúan —en modo directo— a través del ministro

⁶⁷ « Il sacramento è simbolo, intendendo con questo termine il complesso dell'azione rituale concorrente alla manifestazione/effettuazione dell'evento sacramentale all'interno della fede della chiesa: il simbolismo sacramentale, in questo senso, è espressione della sacramentalità e della visibilità della chiesa come popolo di Dio gerarchicamente ordinato che accoglie la parola, la celebra e la vive. I sacramenti, con l'eucaristia al vertice, rappresentano gli atti simbolici culminanti in cui si manifesta la realtà visibile della comunità ecclesiale come sacramento del Cristo celeste e comunità dei tempi ultimi della salvezza. Il sacramento è segno, riferendo tale categoria al momento centrale e decisivo dell'azione simbolica posta dalla chiesa: l'abluzione sacramentale accompagnata dalle parole, l'anamnesi/consacrazione nell'eucaristia, il consenso degli sposi nel matrimonio, e così via. Inteso in questo modo, il segno è l'atto culminante (costituito di cose, parole e gesti) rappresentativo e realizzativo dell'attuazione simbolica dell'evento pasquale nella chiesa». C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 415-416. Agrega más adelante: «La riscoperta del sacramento come simbolo ha il vantaggio di far vedere l'azione sacramentale nella sua totalità e dinamicità, liberando la riflessione sacramentaria dal minimalismo e dal giuridicismo che l'hanno caratterizzata per tanto tempo. Questo però non vuol dire che la riflessione sul segno sacramentale debba essere cancellata; sarebbe metter da parte il nucleo centrale di ogni attuazione sacramentale. Per questo motivo, rimane utile aver presenti i concetti base della teologia sul "segno" e sul sacramento-segno, sia pure rileggendoli in un contesto simbolico più ampio e dinamico». *Ibidem*, 416.

humano, llamado a operar en su lugar siempre que tenga la habilitación (sacramental, jurisdiccional e intencional) necesaria para ejercitar válidamente esta ministerialidad»⁶⁸.

Tres son los requisitos para el ministro: ser idóneo, tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia y debe realizar los ritos de acuerdo a los requisitos de validez. Nos interesa de modo especial la segunda. Ciertamente este requisito ha sido formulado, como hemos visto, ya en el siglo XII y propuesto por el Magisterio varias veces. Siempre ha sido precedido por el adverbio *saltem*, es decir, «al menos» para indicar que se trata de una condición mínima. Esta condición se expresa a través del rito llevado a cabo correctamente con suficiente deliberación y voluntad, para que sea un acto humano. Ciertamente sólo la intención interior puede volver su acto como acción de Cristo y de la Iglesia, dado que es ella la que determina el significado del rito que cumple⁶⁹.

El signo se verifica dentro de un acto de culto. Como acto de Cristo pertenece a su actuar cultural hacia el Padre. La Iglesia, entonces, celebra en el Espíritu el culto escatológico del Cristo celeste al Padre, participando en ello. Los sacramentos se nos presentan siempre como actos de culto y como tales actos salvíficos de gracia⁷⁰, por tanto no se pueden disociar jamás.

Más que hacer una síntesis de todo lo que hemos expuesto, nos parece que es el momento para dar lugar a los aspectos canónicos, no sin antes presentar el canon 840 del CIC83, el cual representa por un lado la categorización jurídica de elementos teológicos, pero también nos da la oportunidad de entender todo el fundamento teológico que contiene:

«Los sacramentos del Nuevo Testamento, instituidos por Cristo Nuestro Señor y encomendados a la Iglesia, en cuanto que son acciones de Cristo y de la Iglesia, son signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres, y por tanto contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial; por esta razón, tanto los sagrados ministros como los demás fieles deben comportarse con grandísima veneración y con la debida diligencia al celebrarlos».

⁶⁸ «Cristo e chiesa sono rappresentate e agiscono —in modo diretto— attraverso il ministro umano, chiamato ad operare in loro vece, purché in possesso dell'abilitazione (sacramentale, giurisdizionale e intenzionale) richiesta per esercitare validamente questa ministerialità». C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 460.

⁶⁹ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 644-645.

⁷⁰ Cf. Sth III, q.60, a.5.

III. ENCUADRE CANÓNICO

III.a) EL CANON 927

El encuadre teológico debe completarse con el marco de referencia canónica. Cuando se habla de consagración sacrílega debemos tener en cuenta, en primer lugar, que se trata de realizar el acto de «confección» del sacramento de la eucaristía⁷¹. El término «consagración» designa, la mayoría de las veces, al rito con el cual una persona es dedicada exclusivamente al servicio de Dios, o una cosa es destinada al culto divino⁷². El término «consagración» deriva de «consagrar», que significa «hacer sagrado». «Sagrado» es lo que pertenece a un orden de cosas separado, reservado, inviolable. La palabra «consagración» designa el acto que une una cosa a la divinidad mediante un vínculo tan estrecho que hace que esa cosa o esa persona se encuentre separada de su mundo y de todo lo que poseía, y apartada de él para quedar reservada a Dios⁷³.

⁷¹ Resulta particularmente interesante la distinción que se opera en la Eucaristía, la cual es el sólo sacramento para el cual se utiliza el término *conficere* en lugar de *administrare*, para poner de relieve la distinción entre el momento constitutivo del sacramento y la recepción. Cf. E. BESSON, *La dimension juridique des sacrements*, Collana Tesi Gregoriana/Serie Diritto Canonico 65, Roma 2004, 109.

⁷² Cf. G. GHIRLANDA, «Voz: Sacramentale», en C. CORRAL SALVADOR - V. DE PAOLIS - G. GHIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Diritto canonico*, Cinisello Balsamo 1993, 940. Sobre el concepto de consagración resulta particularmente interesante el desarrollo que hace Vanhoye: «Cristo instituyó un culto por medio de la comunión, en vez de un culto por medio de la separación. En el misterio de Cristo ya no hay separación entre el culto y la vida. Es más: el culto consiste en la transformación de la vida misma. Ya no hay distinción entre lo profano y lo sagrado en el sentido antiguo. Todo debe abrirse a la gracia de la comunicación y de la comunión. En el sacrificio de Cristo se han abolido todas las antiguas separaciones. Se ha logrado la comunión perfecta entre la víctima ofrecida, Cristo mismo, y Dios; entre el sacerdote y la víctima, que son una sola persona, y también entre el pueblo y el sacerdote, porque Cristo se ofreció a sí mismo por todos». A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos en la comunión eclesial, haciendo especial referencia a los ministerios», en *Los laicos hoy*, 32-34 (1989-1990) 75.

⁷³ Cf. M. D. CHENU, «I laici e la "consecratio mundi"», en G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 981-982. Véase también A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos en la comunión eclesial haciendo especial referencia a los ministerios», en *Los laicos hoy*, 32-333 (1989-1990) 75. En el mismo sentido agrega G. de Rosa: «*Consecratio, consecrare* sono termini della lingua sacra dei romani, con cui questi indicavano che un oggetto veniva tolto dal regno del profano per essere attribuito alla divinità mediante una cerimonia religiosa ufficiale. In particolare il termi-

Cuando se habla de consagración eucarística se está hablando específicamente del canon utilizado para la realización de la transustanciación, o más precisamente a las palabras del Señor en la última cena, realizadas sobre la especie del pan y sobre la del vino⁷⁴. Es el momento central en el que «Cristo se ofrece a sí mismo al Padre y se da como alimento espiritual a los fieles» (can. 899, §1)⁷⁵.

Punto central para nuestra reflexión es el canon 927 que establece: «Está terminantemente prohibido, aun en caso de extrema necesidad, consagrar una materia sin la otra, o ambas fuera de la celebración eucarística»⁷⁶.

¿Cuál es el fundamento teológico de esta prohibición?

La Iglesia obedece al mandato de Jesús de repetir su mismo gesto de entrega por los hombres: «Haced esto en memoria mía». Toda Eucaristía, por tanto, es memorial que hace presente la entrega a la muerte del Maestro. Al entregarse por nosotros ha querido dejarnos el signo claro de la Eucaristía en su único gesto de la consagración que supone la consagración de las dos especies⁷⁷. Si bien la consagración de la especie del pan no depende de la del vino, ya que se realiza antes de que ésta se lleve

ne *consecratio* veniva usato per indicare l'apoteosi o la divinizzazione degli imperatori romani dopo la loro morte. A causa dell'ampio uso che i pagani facevano di questo termine, gli scrittori cristiani dei tre primi secoli furono molto riservati nell'usarlo come termine cultuale cristiano; solo più tardi, quando la Chiesa ebbe conquistata la libertà religiosa e non c'era più pericolo che esso venisse compreso nel senso pagano, il termine *consecratio* divenne abituale». En *Il significato teologico de la Consecratio mundi*: Civiltà Cattolica 114 (1963), 522. Se puede ver un desarrollo del tema en D. G. ASTIGUETA, *La noción de laico* (cf. nt. 53), 91-94.

⁷⁴ Algunos de estos aspectos fueron presentados ya en D. G. ASTIGUETA, «Consagración Sacrillega» (cf. nt. 1), 479-484, en el cual nos hemos detenido a reflexionar sobre la necesidad de la consideración de la pena en la ley penal.

⁷⁵ Canon 899: «§ 1. Eucharistica celebratio actio est ipsius Christi et Ecclesiae, in qua Christus Dominus, ministerio sacerdotis, semetipsum, sub speciebus panis et vini substantialiter praesentem, Deo Patri offert atque fidelibus in sua oblatione sociatis se praebet ut cibum spiritualem».

⁷⁶ Canon 927: «Nefas est, urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra eucharisticam celebrationem, consecrare». El texto del código corresponde al del canon 817 del CIC17 que contiene los mismos exactos elementos.

⁷⁷ Cf. Pío XII, Carta Encíclica *Mediator Dei*, del 20 de noviembre de 1947, en AAS 39 (1947) 548.

a cabo, si por cualquier causa resultase inválida la consagración del vino o no sucediera a la del pan, no por eso deja de valer la consagración de éste, y viceversa⁷⁸. Sin embargo, para conservar la esencia del sacrificio deben consagrarse las dos especies (cf. can. 899, §1, y 924 CIC)⁷⁹, pues Jesucristo así lo hizo personalmente, y además mandó a los apóstoles que hicieran de la misma manera. Por tanto, nunca sería lícito consagrar una sola especie, sino que es preciso realizar el sacrificio eucarístico mediante la transubstanciación de las dos especies; de esta forma, el sacerdote sacrifica consagrando y consagra sacrificando⁸⁰. En este sentido no cabe duda que la consagración de ambas especies es de derecho divino⁸¹.

La celebración de la eucaristía encuentra su verdadero sentido en la celebración de la Misa, fuera de ella es muy difícil verla en su aspecto más eclesial. El fundamento de esta segunda prohibición estriba en la necesidad de rodear al sacrificio de toda la solemnidad y respeto que merece; dada la santidad de la Misa, es conveniente que se celebre con la reverencia que prescriben las rúbricas de la Iglesia⁸².

Desde el punto de vista disciplinar o determinación jurídica *la prohibición* comprende dos aspectos: la consagración de una materia sin la otra dentro de la misa, y ambas fuera de ella. En el primer caso se tiene en cuenta quien *sólo consagra una*, y se supone que por una necesidad pastoral (no hubo suficientes hostias para distribuir a los fieles) y no tanto por falta de un elemento que invalida la consagración (consagración de vinagre o de agua en lugar de vino)⁸³. El aspecto disciplinar aquí deta-

⁷⁸ Cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, *IV Sent.*, d.II q.2 a.1 q1a.3 sol.1 ad 4.

⁷⁹ C. 924: «§ 1. Sacrosanctum eucharisticum Sacrificium offerri debet ex pane et vino, cui modica aqua miscenda est».

⁸⁰ Cf. A. ALONSO LOBO, «Los sacramentos» (cf. nt. 45), 471.

⁸¹ «Sacrificium eucharisticum in unaquaque Missa ex iure divino quoad *essentiam* consistit in sola consecratione, ad quam communio sacerdotis solummodo ut pars integrans accedit...». F. X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, Romae 1934, t.IV, 74.

⁸² Cf. A. ALONSO LOBO, «Los sacramentos» (cf. nt. 45), 471.

⁸³ En este caso se supone que el autor ha querido consagrar ambas especies, pero luego se da cuenta que una de ellas es inválida. Si después de la consagración, o al momento de la comunión, el sacerdote se da cuenta que ha utilizado agua en lugar de vino, debe poner el agua en un recipiente, versar el vino en el cáliz, con un poco de agua, o lo consagre, repitiendo la parte de la fórmula correspondiente al vino, sin necesidad de consagrar nuevamente el pan. Cf. CONGREGATIONIS DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura*

llado fue determinado recién por el CIC17, ya que en las anteriores fuentes sólo se tenía en cuenta qué se debía hacer en el caso de una de las dos consagraciones inválidas⁸⁴.

La segunda figura contemplada en el Código es la *consagración de ambas especies fuera de la celebración de la Misa*. En este segundo caso, el autor de la acción realiza las palabras de la consagración fuera del entorno de la celebración de la Misa.

Ambos apartados o figuras reconocen como *autor* al ministro de la Eucaristía, que según el canon 900 (can. 690 CCEO) puede ser solamente el «sacerdote válidamente ordenado», es decir, el obispo y el presbítero. Si algún otro fiel intentara realizar la consagración, ciertamente sería reo del crimen de atentada celebración eucarística (can. 1378), o simulación de sacramento (can. 1379), pero no del delito que nos ocupa.

Un tercer elemento del aspecto disciplinar es el énfasis puesto por el verbo utilizado en el texto: *nefas est*. Este verbo indica algo más que simple prohibición. Etimológicamente dice referencia a lo divino, es decir, una acción que es contraria a la voluntad de Dios⁸⁵.

III.b) TUTELA PENAL DE LA CONSAGRACIÓN

Como se puede observar, la prohibición es taxativa y no admite ningún tipo de excepción, dada la razón teológica del bien jurídico a proteger con el canon. Ciertamente esta prohibición tan importante quedó sin protección jurídica durante varios años. Ante la violación de esta prohibición, que de suyo es muy grave, el juez o el superior no podían sino apoyarse en el canon 1399 para poder tomar medidas penales⁸⁶.

recognitum institutio generalis Ex editione typica tertia cura et studio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum Excerpta, Romae 2000, n. 324.

⁸⁴ Gasparri señala como fuente de este canon el Misal Romano. Cf. *Codex Iuris Canonici*, Romae 1919, c. 817. Algunos han reconocido otras fuentes, tales como las Decretales de Inocencio XI, Const. *Ad Nostrum Apostolatus*, del 12 de marzo de 1677, n. 1, donde se consideraba la posibilidad que invalidez de una consagración fuera debida a la «mala intención» del celebrante (cit. en J. A. CRUZ SERRANO, *La reserva penal a la Sede Apostólica*, tesis inédita Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2004, 188, nt. 159). Se podría señalar también el Concilio de Trento que reconoce la institución divina de la consagración (cf. DS 1746, 1748 y 1759).

⁸⁵ Sobre este punto volveremos más adelante cuando hablemos del *sacrilegio*.

⁸⁶ Cf. D. G. ASTIGUETA, «Consagración Sacrilega» (cf. nt. 1), 486-488.

El problema fue resuelto con la intervención en el 2001 con la Carta Apostólica *Sacramentorum sanctitatis tutela*⁸⁷ que, promulgando las normas precedentemente promulgadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF)⁸⁸, reserva una serie de delitos que considera más graves a la jurisdicción de la Congregación para la Doctrina de la Fe (PB 52)⁸⁹.

Las normas sobre los *delicta graviora* tienen dos partes. La primera, de las normas sustanciales, establece cuáles son los delitos considerados «más graves» y, por tanto, quedan reservados a la CDF. La segunda expone cuál ha de ser el procedimiento a seguir en el proceso de aquellos crímenes.

Queremos centrar nuestra atención en el cuarto punto de AEL donde se establece como delito la:

«Consagración con fin sacrílego de una materia sin la otra en la celebración eucarística o también de cualquiera de las dos fuera de la celebración eucarística»⁹⁰.

Hasta aquí no se cambiaba nada del problema antes referido sobre las facultades de los superiores y jueces ante la violación de la norma. Sin embargo, la norma de la Congregación fue recogida en las normas sustanciales de la Carta Apostólica en artículo 2, §2, que dice:

«También está reservado a la Congregación para la Doctrina de la Fe el delito que consiste en la consagración con fines sacrílegos de una materia sin la otra en la celebración eucarística, o ambas fuera de la celebración eucarística. Quien cometiera este delito debe

⁸⁷ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Sacramentorum sanctitatis tutela* (SST), del 30 de abril de 2001 en AAS 93 (2001) 434-475, EV 20/575-580. Debemos recordar que el texto con las normas sustanciales y procesales no fue promulgado con la publicación en AAS, sino enviándolo a los obispos en todo el mundo.

⁸⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Ad exsequendam ecclesiam legem* (AEL) del 18 de mayo 2001, en AAS 93 (2001) 785-788.

⁸⁹ JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus* sobre la Curia Romana del 28 de junio de 1988, art. 52, en AAS 80 (1988), 841-912; EV 11/787-1070. El texto dice: «Delicta contra fidem necnon graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa, quæ ipsi delata fuerint, cognoscit atque, ubi opus fuerit, ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas ad normam iuris, sive communis sive proprii, procedit».

⁹⁰ «4º consecratio in sacrilegum finem alterius materiae sine altera in eucharistica celebratione, aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem». AEL (cf. nt. 88), AAS 93 (2001) 786.

ser castigado según su gravedad, no excluida la dimisión o deposición»⁹¹.

Si bien ambos textos (SST 2, §2, y AEL 4) presentan el canon 927 como su fuente en nota, sin embargo ambos hacen referencia al fin sacrílego no mencionado directamente por el canon. Digo directamente porque el verbo *nefast* hace alusión a todo lo que es contrario a la voluntad de Dios⁹².

¿Qué se entiende por sacrilegio?

El sacrilegio hace alusión a algo contrario a lo sagrado. Para entender el concepto tal vez pueda ayudar recordar lo dicho anteriormente sobre *la consagración*⁹³. Siguiendo la dinámica de la consagración, podemos decir, entonces, que:

«En la acepción más clásica y específica, el sacrilegio es la profanación intencional de algo que está investido de una especial santidad (objeto, lugar o persona), llevada a cabo con mala intención o como manifestación de desprecio. En el sentido tradicional cristiano se define además como sacrilegio la acción sagrada realizada sin estar en posesión de la capacitación necesaria (por ejemplo, celebrar misa o absolver los pecados sin haber recibido el orden sagrado) o sin estar en estado de gracia, o bien transgrediendo de alguna manera, de forma grave e intencionalmente, las normas establecidas para el desarrollo correcto de la misma»⁹⁴.

⁹¹ «Cogregationi pro Doctrina Fidei reservatur quoque delictum quod consistit in consecratione in sacrilegum finem alterius materiae sine altera in eucharistica celebratione, aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem. Qui hoc delictum patriverit, pro gravitate criminis puniatur, non exclusa dimissione vel depositione». SST (cf. 87), art. 2, §2.

⁹² En general los autores presentan la consagración sacrílega como un delito totalmente nuevo no considerado por el Código. Véase, por ejemplo, V. DE PAOLIS, «Norme de gravioribus delictis riservati», 303 (cf. nt. 100); N. DELLAFERRERA, *Normas acerca de los delitos más graves reservadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe*: Anuario Argentino de Derecho Canónico IX (2002) 67; G. NUÑEZ, «La competencia penal» 376 (cf. nt. 100); J. A. CRUZ SERRANO, *La reserva penal a la Sede Apostólica*, 190 (cf. nt. 84).

⁹³ Véase cuanto hemos dicho en la página 649.

⁹⁴ «Nell'accezione più classica e specifica, il sacrilegio è la profanazione intenzionale di qualcosa che sia investito di speciale sacralità (oggetto o luogo o persona), compiuta con intenzione cattiva o come manifestazione di disprezzo. Nel senso tradizionale cristiano, inoltre, si definisce sacrilegio anche l'azione sacra compiuta senza essere in possesso della necessaria abilitazione (ad. es., celebrare la messa o assolve-

Como se ha visto en la definición, y como se puede observar en distintas fuentes consultadas, en general se identifican sacrilegio y profanación, sin embargo creemos que se pueda hacer aún una distinción, aunque ésta sea mínima. Si vemos los diccionarios de lenguas modernas nos encontramos que profanación es una falta grave que compromete el carácter sacro de una cosa, mientras sacrilegio lesiona la santidad que representa la cosa misma⁹⁵. A veces el sacrilegio aparece como una forma de profanación⁹⁶.

Con la profanación —*pro fano*— se intenta romper la relación existente entre la cosa y el sagrado, como si se intentara sacar del sagrado una cosa «volviéndola *profana*»⁹⁷. Con el sacrilegio —*sacrum leggere*— se toca la santidad del objeto mismo. Si se quiere, el matiz de alguna manera, hace alusión a algo más interior y profundo de la dimensión de santidad de las cosas consagradas⁹⁸.

re i peccati senza aver ricevuto l'Ordine sacro) o non in stato di grazia, oppure trasgredendo comunque in modo grave e di proposito le norme stabilite per il corretto svolgimento». L. SEBASTIANI, «Voz: Sacrilegio», en L. PACOMI - V. MANICURO (cur.), *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casalmonferrato 1993, 831.

⁹⁵ Cf. «Voz: Profanación», en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la de la lengua*, t.II, Madrid 201984, 1109. «In senso antropologico e storico-religioso, profanare una certa cosa significa farle perdere la sua carica di potenza, renderla inadatta a mediare il rapporto con l'ordine di realtà percepito come "altro"». L. SEBASTIANI, «Voz: Sacrilegio» (cf. nt. 15), 830.

⁹⁶ Cf. «Voz: Sacrilegio», en ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA FONDATA DA GIOVANNI TRECCANI, *Vocabolario della lingua Italiana*, t.IV, Roma 1994, 11.

⁹⁷ Cf. «Voz: Profano», en A. BLÁNQUEZ FRAILE, *Diccionario latino-español, español-latino*, Barcelona 1928, 1240. La profanazione «in senso stretto, è l'agire con cui si rende "profana" una realtà considerata sacra (luogo, tempo, persona)».

⁹⁸ Cf. A. HARRANZ, *Tutela della santissima eucaristia*: Notitia 35 (1999) 469. «Dal punto di vista di una fede cristiana adulta, la definizione è oggi molto meno sicura, perché, quantunque l'esperienza del sacro sia in qualche modo propedeutica a ogni autentica esperienza religiosa, l'evento di Gesù ha delegittimato alla radice ogni distinzione di principio tra sacro e profano, per cui nella realtà umana nulla più è sacro se per sacro si debba intendere separato, trascendente, riservato, e nulla più è profano nel senso di estraneo o opposto alla salvezza — fuorché il male, che è una realtà da combattere; esistono solo realtà che evocano più immediatamente il mistero della salvezza e altre in cui non risulta ancora visibile e operante, e queste richiedono un più forte investimento in termini di amore e d'intelligenza salvifica. È ben difficile che una realtà totalmente afferrata dalla salvezza possa essere "profanata". In senso lato, per profanazione si intende anche un atto colpevole reso più grave dal fatto che viene trasgredita una legge particolare di amore e di rispetto; e anche qualsiasi uso indebito di idee o realtà o riferimenti propri dell'ordine della salvezza. Almeno dal punto di vista del soggetto che agisce, la profanazione può quindi essere ogni comportamento

¿Qué es lo que vuelve a la acción un sacrilegio? Creemos que deben ser valorados dos elementos: por un lado, la intención de quien realiza la acción; por otro, la calidad de la persona que lo realiza, porque a veces la calidad del actor vuelve más evidente el objetivo de sus actos. La acción, por la distinción apenas presentada, va encaminada no a un uso profano (difícil de imaginar), sino directamente a lesionar la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la salvación de aquellos que serán destinatarios. Se agrega además que en el caso que nos ocupa se trata de un sacerdote, lo cual nos hace suponer una relación especial con lo sagrado, siendo él mismo consagrado. El hecho de que el autor sea sólo un sacerdote válidamente ordenado hace de este delito una acción que podríamos decir cualificada, al modo como lo hace el canon 1326, §1.2.º, dado que sólo en su cualidad de sacerdote puede consagrar.

La pregunta que se deberá ahora afrontar es: ¿el solo hecho de consagrar una especie sin la otra, o la consagración de ambas fuera de la Misa, es suficiente como para probar la intención de realizar el sacrilegio? No creemos que la simple acción prohibida en el canon 927 pueda ser considerada sacrílega por sí misma. Ciertamente no es lo mismo la negligencia que el deseo de banalizar o la intención explícita de faltar el respeto a Dios a través de uno de sus signos sagrados⁹⁹.

En este sentido, entonces, las normas sobre los delitos más graves introducen, en lo que podría ser considerado un *nuevo tipo penal*, un elemento distinto respecto al canon 927, que sólo utiliza el término *nefas est*, se tendría que probar la intención de realizar el sacrilegio para que se configure la acción prevista por las normas¹⁰⁰. La consecuencia lógica que surge de lo que hemos apenas dicho, es que esta acción no admite la forma culposa, sólo quien tiene intención de delinquir puede ser considerado autor del delito¹⁰¹.

che misconosce deliberatamente la dignità e la realtà profonda dell'essere umano». L. SEBASTIANI, «Voz: Sacrilegio» (cf. nt. 15), 830.

⁹⁹ En el mismo sentido véase G. NÚÑEZ, *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Comentario al m.p. «Sacramentorum Sanctitatis Tutela»: Ius Canonicum* 43 (2003) 376. Queda abierta la cuestión sobre la validez de la consagración, sobre la cual la doctrina no es pacífica.

¹⁰⁰ En este mismo sentido véase V. DE PAOLIS, *Norme «De gravioribus delictis» riservati alla Congregazione per la Doctrina della fede: Periodica* 91 (2002) 304; G. NÚÑEZ, «La competencia penal», 190 (cf. nt. 84).

¹⁰¹ Una pregunta que uno se podría plantear es si se trata de un delito de manifestación de la voluntad, de acuerdo al dictado del canon 1330. No se trata de este tipo

Es claro que el canon 927 tiene una finalidad distinta que el artículo 2 de SST. El primero intenta proteger la unidad del sacrificio eucarístico representado en la unidad del signo, mientras que el artículo 2 pretende tutelar la acción contra la santidad presente y representada en la eucaristía. El hecho de especificar en esta última norma que el que consagre una «especie sin la otra» dentro de la Misa, no excluye a quien consagrarse las dos especies, mientras que la acción se cumpla con fin perverso.

IV. PROBLEMAS EN RELACIÓN AL ARTÍCULO 2, §2, DE SST

IV.a) LA INTENCIÓN Y LA CONSAGRACIÓN

Llegamos por fin al núcleo de nuestra reflexión. El primer problema que queremos afrontar, como dijimos en la introducción a estas líneas, es la pregunta sobre la validez de la consagración sacrílega. ¿Cuando el sacerdote consagra una o dos especies, dentro o fuera de la Misa, con la intención de realizar un sacrilegio, se encuentra verdaderamente allí el Cuerpo y la Sangre de Cristo? ¿Se realiza verdaderamente la transustanciación? ¿Se introduce este gesto en la dinámica de la salvación?

Si tomamos la teología más clásica, como hemos mostrado durante la exposición histórica, muy posiblemente la respuesta sea positiva. Dadas las palabras prescriptas, sobre la materia necesaria por quien tiene el poder de hacerlo, entonces el resultado es la presencia de Cristo. Por otro lado, si esto no fuera así, se podría pensar que la intención sacrílega ataca toda la doctrina del *ex opere operato*. Por tanto, nos encontramos ante un callejón sin salida. Quisiéramos proponernos otro camino de respuesta.

En general, los autores, hablando de las condiciones «mínimas» indispensables para la realización de los sacramentos, sostienen que el ministro debe tener «al menos» (*saltem*) la intención de «hacer lo que la Iglesia hace». Se trata de una fórmula perteneciente a la tradición de la Iglesia ya presente en la doctrina y en el magisterio del siglo XIII¹⁰².

de delitos, pero si lo que caracteriza la acción como tal es la intención sacrílega, ciertamente si ésta no fuera percibida por otros pareciera difícil que llegue al tribunal, a menos que la persona que lo realiza se auto denuncie (cosa poco probable).

¹⁰² «La necessità dell'intenzione viene rilevata, per l'atto del battesimo, da Ugo di San Vittore e compare esplicitamente nella *Summa sententiarum*, in Pietro Lombard-

El debate sobre el lugar que ocupa la intención del ministro en la acción sacramental se polarizó, especialmente después de Trento, en dos posiciones: «internistas» y «externistas». Para los primeros no bastaba que el ministro cumpliera con los ritos, era necesario que la persona añadiera una expresa intención de realizar del conjunto de los elementos un sacramento. Imponiendo así al rito externo un determinado significado que completaba la realidad del sacramento. Para los «externistas» el rito tenía un significado propio, objetivo, predeterminado, expresión de la voluntad de Cristo y de la Iglesia, la cual se impone al ministro que acepta cumplir para los fieles las partes del rito¹⁰³. Esta posición pone más el acento en la estructura de la Iglesia que en la intervención del ministro.

Más allá del contenido de ambas posiciones, la cosa cierta es que el ministro debe, por un lado, poner un acto humano, libre y voluntario (un acto mecánico no sería suficiente); por otro, debe querer cumplir un acto en el nombre de Cristo y de la Iglesia, cumpliendo así un mandato, como si pusiera en acto una delegación, es decir, no en nombre propio¹⁰⁴. El

do e nelle *Sententiae Divinitatis*, divenendo opinione comune nella scolastica del XIII secolo. Prepositino da Cremona e Guglielmo d'Auxerre sembrano essere stati i primi teologi a formulare l'assioma "fare ciò che fa la chiesa", inteso come agire rituale "che tende a fare quello che la chiesa usa fare". Quasi tutti i grandi teologi scolastici, da Alessandro di Hales, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura e Scoto, fanno proprio tale assioma e lo spiegano come una convinzione ormai comune, seppur con accentuazioni talvolta diverse tra loro. Lo stesso magistero della chiesa assume ed esplica tale formula. Innocenzo III, nella professione di fede richiesta ai valdesi convertiti, ricorda la necessità di una "fedele intenzione di colui che pronunzia le parole della consacrazione" per poter celebrare in modo valido l'eucaristia. Il concilio di Costanza richiama ai seguaci di Wyclif e Hus la norma ecclesiale secondo cui il ministro conferisce validamente i sacramenti quando "ha l'intenzione di fare ciò che fa la chiesa". Il *Decretum pro armenis* riprende l'insegnamento di s. Tommaso, rilevando come l'intenzione del ministro, assieme con la materia e la forma, costituisca elemento necessario per la valida attuazione di un sacramento». C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 461-462. Si uno va en busca de una explicitación de esta fórmula en los comentadores del nuevo código, no encontrará casi ningún material disponible, dado que los autores se remiten a la tradición. Los comentadores del viejo código, como hemos visto, nos dan algunas pistas. Si tomamos Cappello, él afirma que un sinónimo de dicha fórmula es «hace lo que Cristo instituyó» o hacer «lo que los cristianos hacen». Cf. F. M. CAPPELLO, *Tractatus* (cf. nt. 49), 36.

¹⁰³ Cf. J.-M. TILLARD, *A proposito dell'intenzione del ministro e del soggetto dei sacramenti: Concilium* (I) (1968) 133.

¹⁰⁴ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 464.

ministerio no tiene significado, en esta línea, sino en la medida en que actúa al servicio de la comunidad eclesial, llevando a la asamblea la acción salvífica de Cristo. Por tanto, cuando se habla de hacer lo que la Iglesia hace no se debe ver como un acto aislado, un mero rito, sino como un acto de Cristo y de la Iglesia¹⁰⁵.

En este sentido la intención del ministro es *anterior* a la reflexión sobre la eficacia de los sacramentos. Dada la validez del rito puesto entonces se verifica la eficacia del sacramento y, por tanto, de la gracia¹⁰⁶.

¿Qué pasa entonces en el caso del ministro que pretende consagrar con intención sacrílega? Si recordamos lo que hemos desarrollado sobre el sentido del sacrilegio se podría llegar a poner en duda que en este caso el ministro, en todos los casos contemplados, no actúa en el verdadero sentido de la ministerialidad o, si se quiere, vicariedad.

En la acción cumplida, si bien se quiere consagrar, no quiere hacer lo que Cristo quiso al instituir el sacramento en orden a la salvación de los fieles. Se puede dudar con cierta base que realice en su acto lo que la Iglesia hace al confiarle el ministerio en orden a la edificación de la comunión de la comunidad, o que inserte su acción en el acto de culto del mismo Cristo al Padre a través del Espíritu Santo en la Iglesia. Se puede dudar que el ministro, en estos casos, realice verdaderamente la *anamnesis* de las palabras de Jesús por cuanto excluye con un acto positivo la dimensión salvífica de tal hecho. Por tanto, tampoco el aspecto profético de la celebración, y, como consecuencia, se puede dudar que su acción se inserte en la misma acción cultural de Jesús. El autor parecería excluirse de la dinámica del *mysterion* en el orden salvífico.

Actuando de este modo, la acción cumplida no parece que se pueda decir simbólica en el sentido que le hemos dado, como connatural con la realidad representada. Desde este punto de vista, no parece que la acción realizada con intención sacrílega sea suficiente para hacer presente la gracia ofrecida en el sacramento.

Se podría argüir que en estos casos el ministro realmente quiere consagrar para luego realizar su intención perversa y, por tanto, existe válida consagración. Es verdad que en el delito contemplado la intención pecaminosa es vivida concomitantemente con la acción consagratória, de hecho consagra «para» realizar el sacrilegio: la segunda intención

¹⁰⁵ Cf. J.-M. TILLARD, «A proposito dell'intenzione del ministro» (cf. nt. 103), 134.

¹⁰⁶ C. ROCCHETTA, *Sacramentaria generale* (cf. nt. 5), 464.

mueve la primera. Si no fuera así entonces el autor o no consagraría o nos encontraríamos en el caso contemplado en el canon 1367 de «quien arroja por tierra las especies consagradas, o las lleva o retiene con una finalidad sacrílega»¹⁰⁷. Como se puede observar, se nos presenta una situación de dos intenciones *simultáneas opuestas*: la transustanciación y el sacrilegio, actuar *in persona Christi* y actuar en nombre propio, hacer lo que la Iglesia y hacer un acto que representa el opuesto de la comunión eclesial.

«Donde existen varias intenciones contrarias, la cosa debe ser decidida partiendo de la intención que prevalece, la cual se hará evidente teniendo cuenta de las circunstancias; y se juzgará tal aquella que el ministro elegiría si supiera que estas intenciones son incompatibles»¹⁰⁸.

Siguiendo la lógica apenas presentada, ¿qué sucedería si el ministro de la consagración sacrílega supiera que de su acto se sigue sólo la pena y no la presencia de Cristo que desea obtener? Seguramente no querría seguir adelante. De esta manera queda claro que la intención segunda, que aparentemente es de la misma fuerza de la primera y que aparentemente sería sólo una segunda intención, como decía Santo Tomás pensando a otro ejemplo, está tan unida a la primera que desapareciendo motivaría seguramente la desaparición de la primera.

Como se puede observar, las razones para dudar de la invalidez de la acción sacrílega llegan a tener un peso tal que nos permitirían sostener que no se trata sólo de una cuestión teológica sino también de una cuestión jurídica.

IV.b) LA CUESTIÓN DE LA PENA

A modo de provocación para una reflexión nos queda algo que notar sobre la pena establecida por la ley.

¹⁰⁷ Canon 1367: «Qui species consecratas abicit aut in sacrilegum finem abducit vel retinet, in excommunicationem latae sententiae Sedi Apostolicae reservatam incurrit; clericus praeterea alia poena, non exclusa dimissione e statu clericali, puniri potest».

¹⁰⁸ Cf. J.-M. TILLARD, «A proposito dell'intenzione del ministro» (cf. nt. 103), 139. Aquí el autor está citando a P. PALAZZINI - F. GALEA, *Dictionarium morale et canonicum*, t.2, Roma 1965, 772.

Como hemos visto, el artículo 2, §2, prevé que «quien cometiera este delito, debe ser castigado según su gravedad, no excluida la dimisión o deposición». Llama la atención, si tenemos en cuenta el texto del canon 1367, donde se prevé la excomunión *latae sententiae* reservada a la Santa Sede. Como se puede observar en este canon se castiga la acción sacrílega con la pena máxima, mientras que en las normas de *Delicta Graviora*, se considera una pena indeterminada, reservada para casos que, si bien no son los de menor importancia, ciertamente en su indeterminación deja abierta la puerta a una gama diversa de penas.

Creo que pueda ser útil distinguir la acción de consagración con un fin profano, como sería el caso de quien consagra para hacer burla del sacramento del orden o al rito, de aquel que lo hace con fin sacrílego. En ambos casos la intención es ajena completamente a la intención original y verdadera de Cristo y de la Iglesia, pero mientras que en el primero la intención es una ofensa que se podría decir «externa», que no toca la esencia del mismo sacramento (la presencia de Cristo salvando), es sólo una falta del respeto debido. En el segundo caso se intenta previamente al acto, poder «tocar» la misma presencia del Señor en el Sacramento.

Esto provoca no poco estupor. Si seguimos el texto del canon 1318, donde se pide no castigar con penas *latae sententiae* si no se trata de delitos dolosos especiales que puedan causar un grave escándalo, nos preguntamos si este delito no es tan o más grave que el considerado por el canon 1367. De hecho se podría decir que son delitos particularmente relacionados por tratarse de delitos contra el mismo sacramento y con el mismo fin. Pero de hecho la consagración sacrílega supone, además, un daño grave contra el mismo sacramento, contra la celebración misma, en el caso de consagrar una especie durante la Misa, y contra el sacerdote. Por otro lado, aparentemente sólo la aplicación *latae sententiae* podría alcanzar al reo, según el mismo canon 1318, dado que sólo el autor conoce su propia intención. Restaría, además, la posibilidad de declarar la pena si se utilizara un proceso.

Como se puede ver, no se trata de un agravar arbitrario de las penas, sino simplemente preguntarse sobre la lógica jurídica en la consideración de las penas. Es tan o más evidente que en esta acción delictiva, en relación al delito del canon 1367, que el autor se halla fuera de la comunión eclesial. Como consecuencia sería oportuno preguntarnos si no habría razones suficientes para considerar la misma pena del canon apenas mencionado.

V. CONCLUSIONES

Como hemos visto la cuestión sobre la intención del ministro en la consagración sacrílega, parece ofrecer interesantes puntos para nuestra reflexión. Ciertamente, la conclusión de la nulidad del acto sacramental tiene algunas consecuencias.

Si el delito que estamos afrontando tuviera como consecuencia la nulidad del acto consagradorio, la primera consecuencia es que el delito tendría que llamarse «consagración atentada». De esta manera se volvería más clara la consecuencia, y se podría ayudar al posible delincuente a no realizarla, como hemos visto. Éste vería frustrado su deseo de disponer del acceso a la santidad del objeto (Eucaristía) antes de comenzar con el acto que lo llevaría al sacrilegio. Por otro lado, con esta decisión se daría a las diferentes Conferencias Episcopales una mayor claridad para afrontar los problemas de falsas devociones y hasta de cultos satánicos, con instrucciones claras para los fieles.

Como segunda consecuencia, si la acción en sí misma es nula, se podría decir que el bien protegido, además de la dignidad del sacramento y del rito, es la dignidad sacerdotal: proteger al sacerdote de sí mismo.

Sería además interesante tener en cuenta un último punto. Aun en el caso en que se llegara a entender que tales acciones no son nulas o no provocan la nulidad del acto sacramental, ¿sería posible que la Iglesia determinara tal nulidad como consecuencia de un acto de potestad? La intervención disciplinar en la declaración de la nulidad de tales actos, no sería extraña a la tradición de la Iglesia ni a la lógica jurídica presente en el código. Basta, en este sentido, ver cómo el legislador ha querido intervenir ante la falta de licencia para el sacramento de la Reconciliación (can. 966, §1) o para el matrimonio (can. 1108, §1).

Al final de nuestra reflexión sólo deseamos que estas líneas puedan servir para iniciar una profundización sobre la realidad encerrada en las acciones sacramentales, para poder expresarlas en un lenguaje más moderno y con consecuencias jurídicas tal vez más adecuadas, como puede ser el hecho de no aceptar la validez de aquellos actos «aparentemente sacramentales» donde los autores no quieren realizar verdaderamente lo que la Iglesia hace, como acto de Cristo en el Espíritu Santo hacia el Padre.