III

Los Sacramentos: ministro y sujeto

1. PONENCIAS

FE Y SACRAMENTOS

PEDRO RODRIGUEZ

SUMARIO: I.—INTRODUCCIÓN. 1. Planteamiento del problema en el horizonte teológico y pastoral contemporáneo. 2. El patrimonio de la tradición doctrinal. II.—SÍNTESIS TEOLÓGICA DE LA RELACIÓN FE-SACRAMENTOS. 1. Sacramentos de la fe. 2. Mutua exigencia de la fe y el sacramento. 3. Las funciones de la fe en el proceso sacramental: a) Función de la fe en la posición del signo sacramental: la fe de la Iglesia; b) Función de la fe para la eficacia santificadora del sacramento: la fe del sujeto; c) La fe del sujeto y la fe de la Iglesia. 4. ¿Qué es la *fides sacramenti?* 5. Función del sacramento en la fe personal del sujeto. III.—CONSIDERACIÓN DEL TEMA EN PERSPECTIVA PASTORAL.

I. INTRODUCCIÓN

1. *Planteamiento del problema en el horizonte teológico y pastoral contemporáneo*

Es de todo punto evidente que los más modernos desarrollos de la Teología de los sacramentos han puesto un acento significativo en la importancia que la fe tiene dentro del proceso sacramental, tanto en el plano objetivo de los ritos sagrados como en el nivel subjetivo de la respuesta personal de quienes se acercan a los sacramentos [1]. El Concilio Vaticano II, con la autoridad propia del magisterio solemne de la Iglesia, ha recogido esa legítima preocupación, haciendo de ella uno de los criterios normativos para una eficaz restauración de la Liturgia: «Los sacramentos se ordenan a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y a dar culto a Dios; pero, en cuanto que son signos, *ad instructionem pertinent.* No sólo suponen la fe, sino que, por medio de palabras y cosas, también

1. Cfr. J. M. R. TILLARD, *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria,* en «Sacra Doctrina», 1967, pp. 41-45.

la alimentan, la robustecen y la expresan: por eso se llaman *sacramenta fidei.* Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir con fruto —*fructuose*— esa misma gracia, para dar a Dios el verdadero culto y para practicar la caridad». De estas consideraciones el Concilio deduce un importante criterio pastoral: «Por consiguiente, es importante que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y reciban con la mayor frecuencia posible aquellos sacramentos que han sido instituidos para alimentar la vida cristiana» [2].

Detrás de estas frases no es difícil ver el *acento* a que nos referíamos. El Concilio considera como patrimonio indiscutible de la fe católica las grandes definiciones tridentinas sobre la gracia que objetivamente confieren los sacramentos, pero estima —con la mejor teología y pastoral de nuestra época— que debe urgir la dimensión personal de la fe en la celebración del sacramento, poniendo de relieve el papel que la fe tiene en el sacramnto «fructuoso». En este sentido, las apretadas frases de la Constitución, que hemos citado, contienen un buen resumen de la doctrina católica sobre «fe y sacramento». A la vez quieren ser una crítica discreta de todas las polarizaciones en torno a la eficacia objetiva del sacramento, a las que a veces ha tendido una cierta pastoral sacramentaria y cierta teología simplificadora.

Importa dejar bien sentado —aunque por otra parte es cosa obvia— que las afirmaciones del Vaticano II son por completo tradicionales: más todavía, quieren reconectar con esa tradición. El Concilio de Trento, que se movía en un nivel dogmático, tuvo que subrayar las verdades de fe que negaban los protestantes, y por tanto que el sacramento opera la justificación y no la fe *sola* [3]; el Catecismo del Concilio de Trento, en cambio, que quiso promover la pastoral que se deduce del dogma en aquel Concilio definido, podía detenerse con toda tranquilidad en el mismo tema que «restaura» el Vaticano II. Hablando del ¿por qué? de los sacramentos, el Catecismo enumera una serie de razones que explican la naturaleza sacramental de la economía de la salvación. Entre ellas están las dos siguientes, que el Catecismo elabora a partir de la palabra paulina *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (Rom 10,10): «Porque por medio de los sacramentos confesamos nuestra fe y la hacemos patente delante de los hombres... Tienen asimismo los sacramentos una gran

2. CONC. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium,* 59.
3. Vid. *infra* bibliografía de nota 31.

potencia para excitar y ejercitar la fe en nuestras almas y para inflamarnos en aquella caridad con la que debemos amarnos entre nosotros» [4]. Aquí tenemos, pues, los elementos doctrinales que encontraremos cuatro siglos después en el n. 59 de la Constitución conciliar sobre la liturgia.

La preocupación por una visión integradora de las diversas dimensiones del sacramento no es, pues, una novedad de nuestros días, sino una exigencia inmanente a la verdad cristiana que sintieron los hombres de Trento y los impulsores de la pastoral postconciliar de aquel Concilio, como acabamos de ver, y que es criterio para la pastoral del Concilio Vaticano II. En ambas síntesis integradoras los acentos, sin embargo, son diferentes: frente al protestantismo, el Catecismo Romano, como el Concilio que le precede, acentúa la eficacia objetiva del sacramento; el Concilio Vaticano II, considerando ya firmemente adquirido en la teología y en la pastoral este último aspecto, quiere recordar la trascendencia salvífica (y pastoral) del acto de fe y de la virtud de la fe en las celebraciones sacramentales. En esto no hacía más que recoger —ya lo hemos dicho— el decantado de la buena teología que precede al Concilio: los estudios del benedictino Jean Gaillard en la *Revue Thomiste* [5] y, sobre todo, la imponente monografía de Louis Villette [6], habían proporcionado toda la claridad científica deseable al tema dogmático «fe-sacramentos», mostrando la interna coherencia de las diversas dimensiones de la doctrina católica.

Sin embargo, determinadas posiciones de la teología posterior al Vaticano II van a incidir sobre estos planteamientos, impidiendo en muy buena parte que la gran síntesis teológica y pastoral, auspiciada por el Concilio, pudiera llevarse a efecto.

Quizás sea este el momento de aludir a la *quaestio disputata* de Karl Rahner sobre la Iglesia y los sacramentos [7], en la que se contienen, sin duda, perspectivas llenas de interés sobre la sacramentalidad de la Iglesia. Pero lo que nos interesa a efectos de nuestra ponencia

4. *Catecismo Romano,* II, 1,14: «Sacramentis enim fidem nostram in hominum conspectu profiteri, et notam facere, videmur. Quare ad baptismum accedentes, palam testamur nos credere eius aquae virtute, qua in sacramento abluimur, spiritualem animae purgationem fieri. Magnam deinde vim habent sacramenta, non solum ad fidem in animis nostris excitandam et exercendam, sed etiam ad eam charitatem inflamandam, qua amare inter nos debemus, cum artissimo nos vinculo colligatos et unius corporis membra effectos esse ex sacrorum mysteriorum communione recordamur».

5. J. GAILLARD, *Les sacraments de la foi,* en «Revue Thomiste» 59 (1959) 5-32 y 270-309.

6. L. VILLETTE, *Foi et sacrament,* París, Bloud e Gay, vol. I (1959), 334 pp. y vol. II (1964), 400 pp.

7. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos,* Herder, Barcelona, 1964.

es la posición del autor sobre la causalidad de los sacramentos. Rahner no quiere admitir ninguna causalidad en el sacramento que trascienda la que es inmanente a todo signo: «el signo sacramental es causa de la gracia en la medida en que la gracia se da manifestándose» [8]. Su eficacia es «la misma de los signos: significando, implican lo significado» [9]. El Padre Leroy ha hecho notar muy exactamente [10] que esta posición de Rahner no es sino un «aggiornamento» de la doctrina de la causalidad moral de los sacramentos, a la cual ya Santo Tomás había respondido *avant la lettre* que «non trascendit rationem signi» [11]. Sin embargo, lo que ahora quiero subrayar es el extenso eco que esta teoría ha tenido en muchos sectores de la teología pastoral, con consecuencias tal vez imprevisibles para su autor. Porque Rahner, con su teoría del «símbolo esencial», hace sitio al *opus operatum* y se esfuerza para que su postura sea entendida en sentido plenamente católico [12]. Pero la oscuridad conceptual de su ontología del símbolo ha hecho que tuviera poca influencia práctica. Los más se han polarizado en torno a la doctrina del signo, reduciendo de hecho su eficacia al solo plano gnoseológico.

De ahí a una recepción de la posición reformada acerca de la eficacia de la *sola fides* sólo hay un paso: «non sacramentum, sed fides sacramenti justificat», según la célebre expresión de Lutero [13]. El punto de condensación de este desplazamiento doctrinal puede verse en la numerosa literatura de autores católicos que, después de Karl Barth [14], han propuesto con diversos grados de intensidad, la supresión del bautismo de los niños. El libro de Daniel Boureau puede considerarse prototipo de esta línea pastoral y teológica [15]. El autor afirma que el bautismo no otorga la filiación divina ni la salvación sino a condición de ser un «acto sacramental completo», lo cual no puede darse si en él no se desvela la «actividad teologal» del sujeto que lo recibe [16].

8. *Ibidem,* p. 55.
9. *Ibidem,* p. 47.
10. M. V. LEROY, *Bulletin de Théologie Sacramentaire,* en «Revue Thomiste» 82 (1972) 476.
11. 3, q. 62, a. 1.
12. K. RHANER, *o.c.,* pp. 40-41.
13. Por él atribuida a S. Agustín. Vid. WA, XI, 301/16; II, 15/28, etc.
14. Vid. K. BARTH, *Die Kirchliche Lehre von der Taufe* («Theologische Studien», n. 14), Zürich, 1943. Vid. VILLETTE, II, 284-305.
15. D. BOUREAU, *L'Avenir du baptême,* Lyon, ed. du Chalet, 1970.
16. *Ibidem,* pp. 19-21. K. Barth (*o.c.,* p. 29) había escrito: «un bautismo administrado sin que el bautizado lo desee o se disponga a recibirlo bajo su responsabilidad es un bautismo verdadero, real y eficaz, pero no es un bautismo *auténtico:* es por ello mismo un bautismo necesariamente oscurecido, una *herida* hecha al cuerpo de la Iglesia y un mal que sufren los mismos bautizados. ¿Hasta cuándo la Iglesia, por una práctica bautismal *arbitraria,* seguirá haciéndose culpable de esta herida y de este mal?».

El autor presenta el sacramento como comprendiendo en su esencia, a modo de elemento constitutivo, la profesión de fe y el compromiso personal del bautizado [17]. Planteado así, el bautismo de los niños aparece como un contrasentido. En esta perspectiva ya apenas si se considera el bautismo como *effectio salutis* y sólo aparece bajo el aspecto de *cognitio salutis*. Por otra parte, la dimensión eclesial de la fe, la fe objetiva de la Iglesia manifestada en el rito, desaparecen del horizonte, centrándose todo en la fe individual del sujeto, entendida casi exclusivamente como *fides qua* y como compromiso existencial, como «obra», en definitiva, que da la gracia.

En el mismo horizonte, aunque desde presupuestos teológicos más elaborados y coherentes, se inscribe la visión de la eficacia sacramental de J. M. Castillo en su reciente libro sobre los sacramentos [18]. Oigámosle: «El sacramento es un símbolo, mediante el cual el creyente expresa su experiencia o sus experiencias de fe. Y aquí es donde está el punto capital para comprender correctamente lo que es el sacramento. Porque el símbolo tiene la virtualidad, no sólo de expresar la experiencia, sino también de aumentar e intensificar esa misma experiencia. Si una persona besa a otra persona, no sólo le expresa su cariño, sino que además intensifica ese mismo cariño. Por eso se puede decir que si, en la celebración sacramental, el creyente expresa su experiencia de fe, de esperanza o de amor, esa celebración intensifica esa experiencia y la aumenta. Y entonces, lo que en realidad ocurre es que se acrecienta en el creyente la fe, la esperanza o el amor. El sacramento, por tanto, no es un gesto ritual ajeno a la experiencia cristiana que vive el creyente, sino que brota de esa experiencia y revierte sobre ella para potenciarla o enriquecerla» [19]. Es interesante ver cómo aquí lo que hace Castillo es en realidad una glosa de aquellas dos «causas» de los sacramentos que había explicado el Catecismo del Concilio de Trento, siguiendo a la tradición de la Iglesia: los sacramentos son confesiones de fe y, a la vez, excitan la fe [20]. Lo que nunca hizo la teología católica fue decir que sólo eso *es* el sacramento, ni que esa sola *es* su eficacia. Ese reduccionismo sólo lo hizo Lutero.

Es característica de toda esta orientación teológica autointerpre-

17. K. Barth de nuevo (*o.c.*, p. 30): «El bautismo es en todos los casos la *respuesta* indispensable dada por el hombre llegado a la fe a una cuestión ineluctable: la cuestión de la autoridad divina de la Palabra oída, asumida y aprobada en la fe. El bautismo responde al deseo del hombre de ver su fe sellada... Al bautismo no se es *llevado* sino que *uno va* personalmente».

18. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981.

19. *Ibidem*, p. 449.

20. Vid. *supra*, nota 4.

tarse como «exigida» por el Concilio Vaticano II. Concretamente Boureau, aunque pueda parecer desconcertante, pretende apoyar sus tesis —dice— «en la novedad que confiere a la eclesiología del Vaticano II, en contraste con las de antaño, una manera diferente de acoger el mundo, de tomarse en serio a los hombres» [21]. Y más adelante: «La enseñanza del Vaticano II sobre la liturgia (de la que el Bautismo forma parte), de la fe (necesariamente voluntaria, inteligente y libre) y de la conversión (que la Iglesia tiene como misión suscitar, verificar y mantener), ¿no obliga a revisar la práctica actual del bautismo de niños?» [22].

A lo que está obligando en realidad la enseñanza del Concilio Vaticano II —hemos de decir ante estas infundadas afirmaciones— es a un serio esfuerzo por reconectar teológicamente con su voluntad de síntesis y a estructurar una pastoral de los sacramentos que la ponga operativamente en práctica. La realidad es que la situación teológica contemporánea está pidiendo a todas luces una nueva captación de esa gran tradición católica, que ha considerado siempre la *fides sacramenti* y el *sacramentum fidei* como medios inseparables por los que el Señor Jesús, a través de su Iglesia, *fabricata a sacramentis* [23], da la gracia de salvación a los hombres. Por eso, nuestra ponencia va a continuar con la exposición de los datos fundamentales sobre la relación entre la fe y los sacramentos, para concluir con una reflexión sobre las implicaciones pastorales de esa teología en el horizonte eclesial de nuestra época.

2. *El patrimonio de la tradición doctrinal*

Jesús, en el Evangelio de San Marcos (16,16), señala la eficacia de la predicación que encarga a los discípulos con estas palabras: «El que creyere y fuera bautizado, se salvará; el que no creyere, será condenado». La fe y el bautismo (el sacramento) aparecen, desde el origen de la predicación apostólica, como los «medios» de la salvación; y no en mutua alternativa, sino cumulativamente [24]. Lo cual no

21. BOUREAU, *o.c.*, p. 22.
22. BOUREAU, *o.c.*, p. 34. Una extensa y aguda valoración crítica de este autor en LEROY, *o.c.*, pp. 485-487.
23. «Ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus ecclesia fabricatur» (*In IV Sent.*, dist. 18, q. 1, qucla. 1 corpus); «...sacramenta sanguinis et aquae, a quibus fabricata est ecclesia» (*In I Cor* 11, lectio 2; Marietti, 269).
24. Para el tema en la Escritura vid. J. DUPLACY, *Le salut par la foi et le Baptême d'après le Nouveau Testament*, en «Lumière et Vie» (1956) 3-52; VILLETTE, I, 13-104. Numerosos textos del NT en este sentido en DUPLACY, 7-10.

es obstáculo —tan estrecha e inmanente es la relación entre ambas magnitudes— para que la Escritura atribuya la salvación unas veces a la fe y otras al bautismo [25]. Ejemplos clásicos de lo primero: «El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que no cree en el Hijo no verá la vida: la cólera de Dios pesa sobre él» (Ioh 3,36); «a Cristo Jesús Dios lo propuso como propiciación *por* la fe en su sangre» (Rom 3,25). Ejemplos de lo segundo: «¿Ignoráis que, bautizados en Cristo Jesús, es en su muerte en la que habéis sido bautizados? Noso tros hemos sido sepultados con él, *por* el bautismo, en su muerte, a fin de que como Cristo ha resucitado de entre los muertos para la glaria del Padre, también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6,3-4). «Dios nuestro Salvador..., según su misericordia, nos ha salvado *por* el bautismo de regeneración y renovación del Espíritu Santo» (Tit 3,4-5).

Sobre el patrimonio del Nuevo Testamento, interpretado en la praxis vital y litúrgica de la Iglesia, las siguientes generaciones de cristianos irán profundizando en las implicaciones de la doctrina de salvación. Así, las controversias de los siglos III y IV acerca de los sacramentos administrados por los herejes, contribuirán a poner de relieve un aspecto de decisiva trascendencia: cómo el valor y la eficacia de los sacramentos dependen de la existencia y de la acción de la Iglesia que los ha recibido de Cristo en la fe [26]. Por su parte, la gran teología de la patrística griega hará un profundo desarrollo del papel insustituible de la fe personal del sujeto para participar fructuosamente en los «misterios». «Prepara tu corazón a recibir la doctrina —dice San Cirilo—, y así podrás participar en los santos misterios» [27]. Esta fe no es, pues, para los Padres, ciega confianza o entusiasmo sentimental, sino la fe ortodoxa en la Trinidad y en la Redención por Jesucristo, fruto de la humildad, que se prolonga en esperanza y buenas obras de caridad y que dispone a la gracia del sacramento. Así, dirá San Basilio, «la fe y el sacramento son dos medios de salvación unidos de manera indivisible el uno al otro: porque si la fe recibe del bautismo su perfección, el bautismo se funda sobre la fe» [28].

Pero será San Agustín el que elabore en una intensa reflexión teológica y pastoral todo este patrimonio, de manera que él va a ser la gran autoridad sobre nuestro tema en la Iglesia de Occidente. Agus-

25. «Designar así una totalidad concreta por un término que apunta a uno solo de sus elementos es un fenómeno semántico corriente en toda lengua viva; no es raro ni en hebreo ni en la lengua del Nuevo Testamento» (DUPLACY, 6).
26. Vid. VILLETTE, I, 105-160.
27. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Procatechesis,* 16 (PG 33, 361 A).
28. S. BASILIO, *De Spiritu Sancto,* XII, 28 (PG 32, 117 G).

tín tuvo una conciencia viva de la importancia de la fe personal, como los Padres griegos; pero profundizó, de manera inédita hasta entonces, en la ontología de los actos sacramentales, estudiando las relaciones entre la Palabra de Dios hecha carne, la palabra sacramental y la fe de la Iglesia. El problema del bautismo administrado por los herejes y su defensa a ultranza del bautismo de los niños son el lugar teológico para unos desarrollos doctrinales en los que la relación «fe-sacramento» se ilumina desde la perspectiva eclesiológica, es decir, desde la fe en Cristo que vive y profesa la Iglesia, Madre de los creyentes [29].

El intenso trabajo teológico sobre los sacramentos que emprende la Escolástica a partir de la obra de San Agustín tiene, también en el tema de nuestra ponencia, una culminación en las grandes síntesis teológicas del siglo XIII, especialmente en los escritos de Tomás de Aquino. Lleva razón Villette cuando dice que, «al acabar el siglo XIII, la síntesis del problema está acabada y sus principales términos definitivamente fijados, aún contando con que desarrollos y precisiones parciales siguen siendo posibles» [30].

En Tomás de Aquino la herencia de San Agustín recibe un tratamiento sistemático que sigue siendo el gran patrimonio de la doctrina católica sobre nuestro asunto: el progresivo recurso a Santo Tomás, en los debates tridentinos sobre el tema, permitió a aquel Concilio unas formulaciones doctrinales que, teniendo una clara intencionalidad antiprotestante, no pierden de vista sin embargo el horizonte total del problema [31]. Precisamente el renovado estudio de la doctrina sacramental de Santo Tomás ha sido factor determinante para el moderno redescubrimiento de la función múltiple y compleja que compete a la fe en el acontecimiento sacramental [32]. Por eso pensamos que, a la

29. Vid. sobre el tema C. COUTURIER, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de Saint Augustin,* en «Etudes augustiniennes», Aubier, París, 1953, pp. 163-332 y, más específicamente, VILLETTE, I, 217-329 con numerosa bibliografía.

30. VILLETTE, II, 366.

31. «Cette attitude de stricte réserve à l'égard du rôle de la foi —escribe VILLETTE, II, 219-220 a propósito del desarrollo de los debates—, inspirée de l'esprit scotiste, se trouva largement dépassée. Sous l'influence devenue prépondérante des théologiens thomistes, appuyés sur le point par l'authorité du Cardinal de Sainte-Croix (Cervino), président, et par les personalités marquantes de Seripando, général des ermites de Saint-Augustin, et de Cornelius Musso, évêque de Bitonto, pourtant franciscain, les Pères s'orientent vers une synthèse plus positive des rôles respectives des sacraments et de la foi». Sobre el tema de Trento, aparte del capítulo de VILLETTE, II, 206-251, vid. E. STARKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der Christlichen Rechtferkigung aus den Glauben,* Freiburg-im-Br., Herder, 1937 y los estudios de F. CAVALLERA en «Bulletin de Litterature Ecclésiastique»: años 1914, 1915-16 y 1918, para el Decreto sobre los sacramentos, y años 1943 a 1952 para el Decreto sobre la justificación.

32. «La scuola tomista, che aveva a suo vantaggio una sintesi vigorosa e realistica della strumentalità sacramentale, è stata senza alcun dubbio una delle

hora de superar los desequilibrios teológicos y pastorales del momento presente, el recurso a los elementos fundamentales de la síntesis tomista puede prestar un servicio inestimable.

II. Síntesis teológica de la relación «fe-sacramento»

A ninguno de Vds. se oculta que el tema de esta ponencia, cuya formulación es aparentemente sectorial y monográfica, es en realidad amplio y complejo. Las grandes síntesis del siglo XIII y después los modernos tratados *de sacramentis* no estudian nunca *in recto* la cuestión, sino que sus implicaciones hay que encontrarlas diseminadas en la totalidad. Por otra parte, el problema no es objeto tampoco de una atención temática en los tratados *de gratia,* que han dedicado muy escasa atención, al exponer el proceso de justificación, al papel del sacramento: la problemática aquí está dominada por el binomio fe-obras, no fe-sacramento. La relación entre la fe y el sacramento no es, pues, un epígrafe del tratado sobre los sacramentos, sino una dimensión de toda la economía sacramental que abarca momentos muy diversos. De ahí que haya que precisar enseguida de qué se está hablando al nombrar la fe: si es la fe personal del sujeto, o la fe del ministro, o la fe de la Iglesia en relación con el sujeto y con el ministro; si es la fe doctrinal y dogmática, o la fe-confianza, o la Palabra objetiva de fe que determina el signo sacramental. Y lo mismo si nos referimos al sacramento: si es el constituirse del sacramento o si es el efecto de gracia para el sujeto, o el efecto intermedio de los teólogos llaman *sacramentum et res,* o la totalidad del proceso sacramental. Igualmente es fundamental saber de qué sacramento se está hablando en concreto, pues el problema tiene peculiaridades propias en cada uno de ellos.

Tengo la convicción de que no ya en la confrontación con el protestantismo, sino también en las más recientes polémicas dentro de la teología y la pastoral católicas, el olvido o la preterición de algunos de estos elementos ha sido cosa decisiva para llegar a conclusiones torcidas. Es evidente, por ejemplo, que la tendencia antropocéntrica de un buen sector de la teología contemporánea —los textos que antes hemos citado se mueven en esta dirección— lleva a contemplar el sacramento desde la «antenticidad» de la experiencia del sujeto, con

più capaci di assumere senza urti i dati del problema e di apportarvi una soluzione» (J. M. R. Tillard, *o.c.,* pp. 40-41).

la consiguiente polarización sobre la fe-confianza-compromiso. Lo cual, metodológicamente, sería aceptable si no llevara consigo, de ordinario, una minusvaloración de la fe dogmática, o una incomprensión teológica y pastoral de la *fides Ecclesiae* y de su papel en el sacramento, o una afirmación puramente verbal de la eficacia *ex opere operato* —identificada en la práctica con la magia [33]—, en la que la presencia objetiva y señorial de Cristo, a través de la *palabra de fe* del ministro, ya no configura el proceso sacramental. Esta teología de los sacramentos construida *von unten,* en paralelo a la correspondiente cristología, ignora paradójicamente que la experiencia de la fe del sujeto del sacramento sólo puede ser «auténtica» si está en existencial relación a todas las otras dimensiones del acontecimiento sacramental.

Pero sobre ello volveremos después. Ahora debemos presentar una síntesis del patrimonio teológico sobre fe y sacramentos en sus distintos aspectos para retornar después a la incidencia pastoral del tema. Una advertencia previa. En nuestra investigación queremos ilustrar el fondo del problema. Por eso, de ordinario, lo estudiamos en el sacramento del Bautismo, que es el que ha brindado a la reflexión teológica el material más destacado para acotar los términos de la cuestión.

1. *Sacramentos de la fe*

Santo Tomás se refiere con frecuencia a los sacramentos llamándolos *fidei sacramenta* [34]. No da especial justificación del nombre, pero la fórmula nos interesa por la profunda asociación que ofrece de los dos términos de nuestro estudio. De ordinario, esa expresión aparece unida reduplicativamente a la fe: la pasión de Cristo se nos aplica *per fidem et fidei sacramenta.* La fórmula, dentro del contexto teológico de Santo Tomás, tiene un sentido doble. Alude primeramente a que los sacramentos son la manera de apropiarnos la gracia que justifica bajo el «régimen de fe», en contraste con el «régimen de visión» propio de los bienaventurados: «Sacramenta proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in aenigmate» [35]. Santo Tomás quiere decirnos que la economía histórica de la gracia es sacramental. Bajo esta perspectiva, el sacramento es algo «pedido»

33. Castillo, que quiere salvar el auténtico sentido del *opus operatum* en los sacramentos, propende sin embargo a afirmar que la antedicha identificación es la que se da en la práctica. Vid. *passim* su obra citada, principalmente el capítulo «Rito, magia y sacramento».
34. 3, q. 48, a. 6 ad 2; q. 49, a. 3 ad 1; q. 49 a. 5; q. 64 a. 2 ad 3.
35. 3, q. 80, a. 2 ad 2.

por la fe, pues la fe, conocimiento *in speculo et in aenigmate,* se mueve en un régimen de signos. Así las cosas, toda preterición o desprecio del sacramento, so capa de subrayar el papel de la fe, aparece como incomprensión de la naturaleza misma de la fe, como desconocimiento de sus coordenadas históricas. «Fe y sacramentos no constituyen sino un solo régimen providencial, una misma economía de revelación y de salvación por medio de lo sensible: es la economía de la Encarnación, de la venida de Dios en carne humana... El Señor en su Humanidad es el *Sacramento primordial*» [36]. De manera derivada aparece un segundo sentido: los sacramentos son *sacramenta fidei* porque plenifican y consagran la fe del sujeto, que se hace *virtus, potentia* para caminar ante Dios hacia la Patria: «Es la misma fe —dice Santo Tomás— la que exige al hombre buscar la liberación de los pecados por la fuerza de la pasión de Cristo, que actúa en los sacramentos» [37].

Esta inmanente implicación de fe y sacramentos, propia del «régimen de fe», es la que puso de relieve de manera magisterial el Catecismo Romano a través de su mismo *ordo docendi,* como hemos tenido ocasión de demostrar en otra ocasión [38]. Sometiendo a una crítica vigorosa a sus modelos redaccionales, el Catecismo del Concilio de Trento sitúa los sacramentos a continuación de la fe y decide exponer la doctrina Católica por medio de la secuencia: Símbolo de Fe-Sacramentos-Decálogo-Oración. Pero este *ordo,* en el fondo, no tiene cuatro partes, sino que se ofrece en un grandioso díptico: por una parte, los misterios de la fe en la Trinidad y su economía salvífica profesados (Símbolo) y celebrados (sacramentos); por otra, la existencia humana en la fe desplegada en conducta cristiana (Decálogo) y oración filial (Pater Noster). De esta manera toda la doctrina y la vida cristiana aparecen bajo el marco unitario de la profunda síntesis paulina: *fides quae per charitatem operatur* [39]. Pero la *fides* comprende en su seno a los mis-

36. J. GAILLARD, *o.c.,* p. 302.

37. «Requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quae in Sacramentis Ecclesiae operatur, quaerat iustificari a peccatis» (3, q. 84, a. 5 ad 2). Esto es así —explicó antes el Santo— porque «Cristo, médico de las almas, actúa de dos maneras: *interius,* por sí mismo, preparando la voluntad del hombre para que quiera el bien y odie el mal; y de otro modo actúa por sus ministros, *exterius adhibendo sacramenta:* y así actúa *perficiendo,* llevando a plenitud lo que él interiormente ha comenzado» (3, q. 68, a. 4 ad 2).

38. Vid. P. RODRÍGUEZ, *El sentido de los sacramentos según el Catecismo Romano,* en «Scripta Theologica» 9 (1977) 951-984, especialmente 966-980.

39. Domingo de Soto, una de las fuentes principales del Catecismo Romano (Cfr. P. RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción,* Pamplona, 1982, cap. II, § 2), había escrito en su *De natura et gratia,* II, cap. 12 (fol. 146 vto. ed. París, 1549): «Sancta debet esse Catholicis confessio haec, quod nostra iustitia est FIDES QUAE PER CHARITATEM OPERATUR, ut de verbis istis inter nos et Lutheranos nulla sit discordia, sed de

mos sacramentos, que pertenecen al objeto de la fe, como el Catecismo enseña expresamente al explicar la cláusula *sanctorum communionem,* que es una definición dogmática de la Iglesia: «por esta comunión en las cosas santas debe entenderse comunión en los sacramentos: «hac autem sanctorum communione sacramentorum communionem intelligi debet» [40]. Siguiendo a Santo Tomás, como ya hizo notar hace años Arnold [41], el Catecismo Romano considera los sacramentos formando parte del misterio de la Iglesia, como un aspecto del *Credo Ecclesiam,* cosa que vuelve a repetir al comenzar la exposición de los sacramentos: «arctissimo nos vinculo colligatos et unius corporis membra effectos esse ex sacrorum mysteriorum communione recordamur» [42]. Los sacramentos son, pues, *sacramenta fidei* en el sentido de que pertenecen al objeto de la fe y son el cauce por el que la fe justifica y se hace dinámica a través de la caridad.

2. *Mutua exigencia de la fe y el sacramento*

El dato dogmático más primario y fundamental en nuestro asunto es el que lleva a la afirmación simultánea de estas dos dimensiones del proceso de justificación y santificación del hombre: por una parte, eficacia propia de los sacramentos del NT en virtud de la institución por Cristo; por otra, absoluta necesidad de la fe personal para que la eficacia santificadora del sacramento alcance al sujeto.

Desde los textos de la Sagrada Escritura hasta los documentos del Concilio Vaticano II, pasando por Agustín, Tomás y Trento, ambas magnitudes pertenecen al núcleo de la doctrina católica. San Juan Crisóstomo lo expresó con sencillez y grandeza: «en los misterios —dice— la parte de Dios es dar la gracia, la parte del hombre, presentar su fe» [43]. El primer aspecto es, sin duda, el más célebre de la doctrina sacramentaria del Concilio de Trento: me refiero a la afirmación de la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos, que es la manera que el Concilio tiene de expresar el aspecto objetivo de la eficacia sacramental en base a la institución de Cristo [44]. Con esta expre-

---

re ipsa et sensu» (Soto escribe siempre con mayúsculas la expresión paulina, síntesis a su entender de toda la doctrina de la justificación). El plan del Catecismo Romano asume de manera magistral ese criterio, exponiendo sin polémica el *sensus* católico de la palabra de San Pablo.

40. *Catecismo Romano,* I, 10, 24. Vid. RODRÍGUEZ, 967-969.
41. F. X. ARNOLD, *Serviteurs de la foi,* Tournai, 1957, pp. 90 y 146.
42. *Catecismo Romano* II, 1,14.
43. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioannem,* X, 3 (PG 59, 76).
44. CONC. TRID., sess. 7, Decr. de Sacramentis, c. 8 (DS 1608).

sión, «el Concilio quiere afirmar la existencia de una relación constante, de tipo causal, entre el hecho o el acto del sacramento y el don de la gracia al sujeto» [45]. En definitiva, lo que se nos está diciendo es que la acción sacramental, si bien está mediada ministerialmente por la Iglesia, es acción de Dios y de Cristo. Es lo que había dicho Santo Tomás de manera rigurosa a propósito del Bautismo, que «non habet efficaciam solum ex opere operantis sed magis ex opere operato, quod est opus Dei et non hominis» [46]. Y mucho antes San Agustín, con la célebre expresión: «cuando Pedro bautiza, Cristo es el que bautiza; cuando Pablo bautiza, Cristo es el que bautiza; cuando Judas bautiza, Cristo es el que bautiza» [47]. La definición de Trento, también aquí, no hace sino consagrar la tradición de la Fe.

Pero el segundo aspecto del tema no es menos decisivo y constante. La fe es calificada por el Concilio de Trento como «principio de la salvación humana y fundamento y raíz de toda justificación» [48]. Precisamente porque los sacramentos actúan *ex opere operato,* es decir, porque es Cristo el que actúa para darnos su gracia en el sacramento, esto no puede producir su efecto santificante si el sujeto no accede al sacramento preparado por la fe: sólo en la fe se recibe la justicia de Cristo. Como decía San Pablo, «Dios ha puesto a Cristo Jesús como propiciación por la fe en su sangre» (Rom 3,25). Por eso podía decir Santo Tomás, con lacónica expresión, que «in sacramentis praecipue fides operatur»: es la fe, de manera principal, lo que actúa en los sacramentos [49]. La necesidad de la fe para el efecto de gracia de los sacramentos es algo tan esencial, que toda la teología elaborada a lo largo de siglos para dar razón del bautismo de los niños ha consistido,

45. VILLETTE, II, 245.

46. *In IV Sent.,* dist. 4, q. 3, a. 2, sol. 3 ad 1. Esta fórmula de Santo Tomás desautoriza *in antecessum* toda la crítica luterana al *opus operatum* entendido como obra humana. «Si comprendemos bien el sentido de este *opus operatum,* vemos que no es más que la lógica rigurosa, en los hechos, en la vida misma, de esta doctrina, fundamental para los protestantes mismos, de que finalmente en la salvación todo es gracia: un puro don de Dios, un don gratuito de su generosidad, inmerecida e imposible de merecer» (L. BOUYER, *Palabra, Iglesia y Sacramentos en el protestantismo y en el catolicismo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1966, p. 88). Por otra parte el *opus operatum* es obra de Dios *en Cristo,* según toda la Tradición. Tomás ve esa acción ejerciéndose de manera eminente en la Pasión del Señor: «manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur, per susceptionem sacramentorum» (3, q. 62, a. 5). El Tridentino dirá que la causa eficiente principal de la justificación es Dios, causa meritoria [instrumental principal] Cristo y causa instrumental el sacramento de la fe (Cfr. DS 1529).

47. S. AGUSTÍN, *In Ioann. 1,33,* tract. 6, 7 (PL 35, 1428).

48. CONC. TRID., sess. 6, *Decr. de Iustificatione,* cap. 8 (DS 1532).

49. «In sacramentis praecipue fidei operatur, per quam sacramenta quodadmodum continuantur suae causae principaliter agenti, et etiam recipienti» (*In IV Sent.,* d. 4, q. 3, a. 2, sol. 2 ad 2).

en sustancia, en penetrar cómo también en este caso está presente la fe: los niños se justifican por la fe —que se les infunde con la gracia— en el bautismo que reciben *in fide Ecclesiae* [50]. Pero a la *fides Ecclesiae* volveremos más adelante.

3. *Las funciones de la fe en el proceso sacramental*

Nuestra investigación debe ahora detenerse por separado en cada uno de los elementos del binomio que nos ocupa, para someterlos a un análisis más detenido, una vez que ha quedado afirmada su inescindible unidad. Comenzamos por la fe, preguntándonos, primero, por su función en el constituirse mismo del sacramento y, después, por su función para la eficacia subjetiva del mismo.

a) *Función de la fe en la posición del signo sacramental: la fe de la Iglesia*

Si hay algún aspecto que la teología que precede al Concilio Vaticano II ha puesto de relieve en nuestro asunto es la dimensión eclesial de los sacramentos [51]. Empleando la terminología de Santo Tomás, podríamos decir que se ha comprendido profundamente que los *sacramenta fidei* son a la vez *sacramenta Ecclesiae*. El tema mismo de nuestro Simposio lo pone de relieve, a la vez que subraya, sin duda, la necesidad de una nueva «recuperación» en este campo.

Los sacramentos son actos de la Iglesia y no sólo en el sentido de una actividad realizada y ordenada por la institución eclesial, sino de «autorealizaciones» de la Iglesia misma [52], sacramento de salvación.

---

50. Es de sobra conocida la doctrina de San Agustín, que configuraría toda la tradición, expresada en estas palabras de Sto. Tomás: «Omnes pueri aequaliter se habent ad baptismum quia non in fide propria sed in fide Ecclesiae baptizantur» (3, q. 68, a. 8). El Concilio de Trento consagraría esta tradición: vid., sess. 7, *Decr. de Sacramentis,* c. 13 (DS 1627).

51. Habría que citar una gran cantidad de trabajos, suscitados en buena parte por la discutida obra de O. CASEL, *Das christliche Kultumysterium,* Pustet, Regensburg, 1944. Entre los más conocidos, aparte de la ya citada obra de K. Rahner, vid. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament,* Frankfurt, 1953 y E. SCHILLEBEECKX, *Christus, sacrament van de Godsontmoeting,* H. Nelissen, Antwerpen, 1959. Ya la *Dogmática* de Schmaus (la 1.ª edición del tomo VI, sobre los sacramentos, es de 1952) exponía la doctrina de *sacramentis in genere* en esta perspectiva.

52. La expresión es de K. Rahner. Dejando aparte las peculiares connotaciones que tiene en el universo categorial de su autor, su contenido es tradicional: «Sacramenta, a quibus fabricata est Ecclesia» (S. THOMAS, *In I Cor 11,2;* Marietti, 269).

Siguiendo a la tradición que antes hemos descrito, se ve de nuevo que la Iglesia es el hogar de los sacramentos, la *communio mysteriorum*. Ellos hacen presente a la Iglesia y la Iglesia está presente en ellos, sustentándolos en su realidad salvífica. Esto es así sobre todo por la «fe de la Iglesia».

Los africanos y San Agustín llegaron a esta conclusión obligados por las cuestiones planteadas en el cisma de Donato (sacramentos de los herejes) y en la polémica antipelagiana (Bautismo de los niños) [53]. La escolástica medieval, sobre todo Buenaventura y Tomás, desarrollarán con agudeza el tema. En este patrimonio están ya todos los datos del problema, aunque sólo la teología contemporánea abordará *in recto* la cuestión de la Iglesia *ut talis* en los sacramentos y, de manera específica, de la fe de la Iglesia en todo el proceso sacramental. Por su fe, la Iglesia es —valga la expresión— el sujeto *total* y el ministro *total* de los sacramentos. El primer aspecto lo abordaremos más adelante. Ahora nos detenemos en el segundo.

Es curioso que la proposición «la fe entra en la constitución del signo sacramental y media la eficacia del sacramento», que podría parecer la síntesis del pensamiento protestante sobre nuestro asunto, es sin embargo absolutamente católica. Esto es al menos, lo que se deduce de las obras de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Claro está que al llegar a la «explicación de los términos», ambos se cuidarían muy bien de aclarar que, en esa proposición, la fe de que se habla es *la de la Iglesia*. ¿Qué se nos quiere decir con esto? A nuestro parecer, tres cosas.

En primer lugar, que si la fe del ministro no es necesaria para la constitución del sacramento (validez), sino que basta que tenga la intención de hacer lo que hace la Iglesia, esto es así porque, en ese hacer, la intención del ministro es asumida por la fe de la Iglesia. Esta es la que, por medio de él, pronuncia la «palabra de la fe», el *verbum fidei,* que «accedit ad elementum et fit sacramentum» [54]. La Iglesia, «depositaria de los méritos de Cristo y dotada de autoridad interpretativa de su voluntad santificadora, aplica por su fe, al gesto ritual realizado, la significación espiritual trescendente y la eficacia del misterio redentor de Cristo» [55].

Santo Tomás, como San Agustín, estudian este punto a propósito del ministro infiel, pero las implicaciones de esta doctrina iluminan no sólo los casos límite sino la celebración ordinaria de los sacra-

53. Vid. VILLETTE, I, 105-158 y 300-327, con bibliografía.
54. S. AGUSTÍN, *In Ioann. 15,2,* tract. 80, 3 (PL 35, 1840).
55. VILLETTE, II, 371.

mentos. Porque el verdadero ministro de los sacramentos, en toda celebración de los mismos, es decir, el que hace el sacramento en cuanto tal, no es en efecto el hombre que materialmente confecciona el rito, sino la Iglesia de Cristo, en nombre de la cual ese hombre actúa [56].

Pero hay más, la fe de la Iglesia no sólo asume la intención del ministro, sino que a continuación entra en la constitución misma del sacramento, del signo eficaz de la gracia. Santo Tomás es explícito en este punto. Los sacramentos de la Nueva Ley causan lo que significan: *efficiunt quod figurant,* dice en muchas ocasiones [57]. Pero la significación le adviene al sacramento, sobre todo, por la «forma», por las palabras sacramentales [58]. Pues bien, es a propósito de la palabra sacramental como Tomás da este nuevo paso, que se le brinda en un texto célebre de Agustín: la *virtus* le llega al elemento por la palabra, pero *non quia dicitur, sed quia creditur* [59]. Esa fe no es la fe del sujeto, ni la del ministro, sino la fe universal y objetiva de la Iglesia, que da a la forma verbal su significación exacta, en virtud de la cual pasa a ser forma «constitutiva» del sacramento. Es sólo la Iglesia la que puede hacer «ut virtus principalis agentis quodammodo in instrumentum transfundatur» [60]. Y esto es así porque la fe de la Iglesia está presente en la «forma» del sacramento: «formae sacramentorum sunt quaedam fidei professiones» [61]. Para Santo Tomás de Aquino y la tradición de la Iglesia, los sacramentos son profesiones de fe, de manera primaria y radical, porque en ellos es la Iglesia Universal la que profesa su fe y, en este sentido, lo son siempre y de manera necesaria, cualquiera que sea la «calidad» cristiana del ministro y del sujeto. Resumiendo: en el seno mismo del sacramento, en su objetivo constituirse como signo eficaz, está siempre la «palabra de fe», que pronuncia la Iglesia.

Santo Tomás da todavía un tercer paso, estrictamente especulativo,

---

56. «Minister sacramenti agit in persona Ecclesiae, cuius est minister; in verbis autem quae proferuntur exprimitur intentio Ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti» (3, q. 64, a. 8 ad 2).

57. Por ejemplo *In IV Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 4, qa. 1, *sed contra.*

58. Vid. por ejemplo 3, q. 60, a. 7.

59. S. AGUSTÍN, *In Ioann. 15,2,* tract. 80, 3 (PL 35, 1840). Cfr. 3, q. 60, a. 6. El trágico equívoco luterano llevó a entender esta palabra agustiniana en sentido subjetivista: la fe del sujeto hace eficaz al sacramento.

60. *In IV Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 3.

61. «Salvator non alligavit formam baptismi ad determinatas voces, sed ad determinata *significata* per voces». Estas palabras de Cayetano (In 3, q. 60, a. 6) reflejan perfectamente el *sensus catholicus* y el pensamiento de Sto. Tomás, que dice: «Formae sacramentorum sunt quaedam fidei promissiones, fidem autem non profitentur verba formae nisi ratione suae *significationis*» *(In IV Sent*, dist. 3, q. 1, a. 2, sol. 4).

a propósito de la fe de la Iglesia y el sacramento. Si la fe de la Iglesia configura el rito sacramental eficaz, no debe pensarse que es la fe de la Iglesia la que «da» su eficacia al sacramento. Este es eficaz, en sentido propio, por ser instrumento en manos de la causa eficiente principal, que es Dios mismo, somo sabemos. Y aquí es donde aparece de nuevo la fe de la Iglesia. No podemos detenernos ahora en la tesis de Santo Tomás acerca de la necesidad de una *continuatio* entre el agente principal y el instrumento para que pueda darse de hecho el efecto intentado. Lo que nos interesa es subrayar que, coherente con sus principios, Tomás de Aquino se plantea el tema a propósito de los sacramentos. Oigamos su respuesta: «El instrumento no recibe su eficacia sino en la medida en que tiene continuidad con el agente principal, y así la *virtus* de éste se trasfunde en cierto sentido al instrumento. El agente principal y *per se* de la justificación es Dios mismo como causa eficiente y la pasión de Cristo como causa meritoria. Con esta doble causa tiene continuidad el sacramento *por medio de la fe de la Iglesia,* que refiere el instrumento a la causa principal y el signo a lo significado. De ahí, por tanto, que la eficacia y la virtud de los instrumentos o de los sacramentos provenga de estas tres cosas: de la institución divina como agente principal, de la pasión de Cristo como causa primera meritoria, de la *fides Ecclesiae* en cuanto que establece la *continuatio* entre el agente principal y el instrumento» [62].

La profundidad metafísica de esta doctrina pone de manifiesto en un hondo nivel la importancia de la fe en la objetividad misma del sacramento. Dios es el que actúa en el sacramento y la Iglesia por su fe es el signo e instrumento elegido por Dios para que el rito sea proporcionado al agente divino. De esta manera, de la fe de la Iglesia —que es el sacramento primordial—, se deriva de manera mediata la eficacia y la significación a los sacramentos [63].

Lo que Santo Tomás engloba en estos tres niveles de su análisis —la fe de la Iglesia, integrando la intención del ministro, incidiendo

62. «Instrumentum praedicto modo virtutem non recipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus eius quadammodo in instrumentum transfundatur. Principale autem et per se agens ad iustificationem est Deus sicut causa efficiens et passio Christi sicut meritoria. Huic autem causae continuatur sacramentum per fidem Ecclesiae, quae et instrumentum refert ad principalem causam et signum ad signatum. Et ideo, efficacia instrumentorum sive sacramentorum, vel virtus est ex tribus: scilicet ex institutione divina, sicut ex principali causa agenti, ex passione Christi, sicut ex causa meritoria, ex fide Ecclesiae, sicut ex continuante instrumentum principali agenti» *(In IV Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 3).

63. *In IV Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 3 ad 3: «Fides dat efficaciam sacramentis, in quantum causae principali quadammodo continuat».

en la constitución del sacramento y estableciendo la *continuatio* del sacramento y Dios mismo— es lo que San Agustín expresaba en sus numerosos sermones sobre la Iglesia Madre de los creyentes: «Cristo vino e hizo Virgen a la Iglesia. Es en la fe como ella es virgen... ¿Cómo entonces engendra hijos? ...La Iglesia imita a María, que ha dado a luz al Señor... Fijaos bien, la Iglesia engendra a Cristo» [64]. «Pueblo que nace, pueblo rescatado por el Señor..., he aquí el seno de la Iglesia Madre, he aquí que ella te engendra y te hace nacer en la luz de la fe» [65]. Según la doctrina más tradicional de la Iglesia podemos, pues, asegurar que el acontecimiento sacramental tiene lugar en su sentido más riguroso y profundo en el seno de la fe, en el clima de la fe que profesa infaliblemente la Iglesia. En consecuencia, la fe del sujeto será, en los actos sacramentales, como un sumergirse en la fe pura y virginal de la Iglesia. Pero esta es ya otra dimensión de la relación entre la fe y los sacramentos, el tema de la fe del sujeto, que debe ser abordado por sí mismo.

b) *Función de la fe para la eficacia santificadora del sacramento: la fe del sujeto*

Desde los datos más inmediatos de la S.E., la cuestión de la fe en el seno del sacramento se presenta, ante todo, como referida a la fe del sujeto que se acerca a recibirlo. Esto es lo primario. La cuestión de la *fides Ecclesiae* es teológicamente ulterior. Cuando la Escritura dice «el que creyere y fuere bautizado, será salvo», esa fe es obviamente la fe del sujeto. Es en torno a las relaciones entre esta fe personal del sujeto y la eficacia del sacramento donde se dio —como es sabido— la gran confrontación catolicismo-protestantismo.

La teología de la tradición cristiana no ha hecho en este punto sino asumir y explicar la revelación bíblica, que podríamos contemplar concentrada en la palabra de San Pablo a los Colosenses (2,12): «habéis sido sepultados con El (Cristo) en el Bautismo, con El también habéis resucitado *dia tes písteos tes energéias tou Theou:* por la fe en la potencia de Dios, que lo ha resucitado de entre los muertos». Quien resucita —a Cristo y al cristiano— es la potencia de Dios, que opera en el Bautismo: *en to Baptísmati.* Pero este no es un rito mágico, sino que exige en el sujeto una actividad moral que San Pablo en este texto presenta en su núcleo original y primario: la fe [66].

64. S. Agustín, *Sermón 213,* 7 (PL 38, 1064).
65. S. Agustín, *Sermón 216,* 7 (PL 38, 1080).
66. S. Juan Crisóstomo, *In colossenses hom.* VI, 2 (PG 62, 340).

He aquí el comentario de San Juan Crisóstomo a este célebre lugar paulino: «Habéis sido sepultados con El en el Bautismo, dice el Apóstol, y habéis sido resucitados con El por la fe en la potencia de Dios, que le ha resucitado de entre los muertos... Esto está bien dicho: el todo pertenece a la fe; habéis creído que Dios puede resucitarle, y en consecuencia habéis sido resucitados. El os perdona todos vuestros pecados... ¿Cómo? En la fe. Es suficiente creer» [67].

Que nadie piense que aquí se está afirmando la doctrina de la *sola fides.* Los Padres griegos tienen una elaborada doctrina sobre la eficacia objetiva de los ritos sacramentales que preludia la elaboración más técnica del efecto *ex opere operato* que definirá el Concilio de Trento [68]. Lo que sucede es que, con la misma fuerza —y colocándose en la perspectiva del sujeto—, afirman que los sacramentos son eficaces por la fe y en la fe. Villette, después de estudiar la gran patrística griega y a San Agustín, ha podido sintetizar toda su aportación en este punto en una gradación de proposiciones que serían las siguientes: 1) *Sin la fe,* el Bautismo no reporta fruto espiritual, antes bien conduce a la perdición. 2) Recibido *en la fe,* ejerce por el contrario un fruto saludable. 3) Este efecto se aplica al sujeto *en proporción a su fe:* «kata tes analogían tes písteos». 4) El Bautismo, en fin, justifica y purifica *por la fe* [69].

Es el mismo patrimonio que vamos a encontrar en Santo Tomás, pero sometido a una elaboración profunda, cuya descripción y discusión supera con mucho los límites de esta mi intervención [70]. De manera sintética podemos decir que Santo Tomás unas veces contempla la fe del sujeto desde el sacramento mismo, y otras, mira al sacramento desde la fe del sujeto. En el primer caso, la fe queda adscrita indiscutiblemente a la «causa material»: es una «disposición» del sujeto, una preparación al efecto de gracia que produce el sacramento *ex opere operato.* En este sentido Santo Tomás puede decir de manera rotunda que la fe del sujeto «nihil facit ad sacramentum» [71]. En el segundo caso, la fe aparece más bien como agente activo y eficaz: «fides

67. Cfr. G. H. P. THOMPSON, *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians and to Philemon,* Cambridge, 1967, p. 145; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief,* Freiburg/Basel/Wien, 1980, pp. 133-136.

68. Vid. sobre el tema A. MICHEL, *Sacraments,* en DTC, 14, 505-508.

69. Vid. VILLETTE, I, 191-212 y 279-298.

70. El mejor estudio monográfico sobre el tema sigue siendo el de J. GAILLARD, citado en nota 5, aparte de la extensa sección de VILLETTE, II, 42-45.

71. *In IV Sent.,* d. 2, q. 2, a. 4, sol. El texto continúa: «quanvis possit facere ad rem sacramenti impediendam vel promovendam». Este *facere* es típico de la causalidad material.

operatur in baptismo sicut in eucharistia» [72], y en general en todos los sacramentos: «in sacramentis maxime *operatur* fides», dice Santo Tomás [73]. El lugar por excelencia de este segundo aspecto es la cuestión 62 artículo 6 de la tercera parte de la Suma, donde Santo Tomás afirma, simultáneamente, la causalidad eficiente instrumental de los sacramentos [74] y el papel activo y eficiente de la fe, pues —dice— la *virtus* de estos sacramentos procede «ex fide passionis Christi» [74 bis].

Este planteamiento de Santo Tomás es característico del amplio horizonte de su teología, que integra los diversos elementos de cada cuestión a través de perspectivas complementarias. La síntesis de Tomás de Aquino es en nuestro asunto de especial interés precisamente por ser anterior el plenteamiento polémico impuesto por los Reformadores del siglo XVI. Frente a la polarización que éstos mantienen en torno a la eficacia del sacramento *por la fe* (en un sentido claramente contrario a la tradición), la teología postridentina, incluso en los comentadores de Santo Tomás, puso sordina a los textos del Doctor Común que se mueven en la línea de la función *activa* de la fe, para destacar la línea de la fe-disposición, que aseguraba con gran nitidez la eficiencia *ex opere operato* del sacramento, negada por los Reformadores [75].

Mucho más cauto fue el Concilio de Trento en el Decreto de justificación. Precisamente la presencia del pensamiento de Santo Tomás en sus deliberaciones hace que la síntesis presentada por el Concilio transparente de alguna manera aquella doble dimensión de la fe del sujeto. El capítulo 6, sobre el modo de preparación a la justificación, presenta los actos del sujeto —comenzando por la fe que lleva al bautismo— como «disposiciones» y, aunque no lo diga, a manera de causa material. Pero, a continuación (cap. 7), a la hora de describir las «causas» de los sacramentos incluirá la célebre fórmula: «la causa instrumental es el bautismo, que es el sacramento de la fe, *sine qua nulli unquam contigit iustificatio* [76]. Sabemos por las actas del Concilio que esa alusión a la fe en el momento de nombrar el sacramento como causa instrumental obedecía a una voluntad explícita

72. *In IV Sent.,* dist. 9, q. 1, a. 2, qa. 2, obj. 2. El texto es aceptado por Tomás en la respuesta.
73. *In IV Sent.,* d. 4, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 4.
74. «...sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in sacramenta» (3, q. 62, a. 5).
74 bis. 3, q. 62, a. 5 ad 2.
75. Cfr. VILLETTE, II, 252-282.
76. CONC. TRID., sess. 6, *Decr. de iustificatione,* cap. 7 (DS 1529).

de subrayar la función activa de la fe en la eficacia sacramental [77]. A la teología le coresponderá dar razón de esa compleja significación —insinuada por el Concilio— que tiene la fe del sujeto en la recepción del sacramento.

Volviendo a Santo Tomás, nos parece que esas dos funciones de la fe, que mantiene constantemente a lo largo de sus obras, obedecen, en efecto, a dos perspectivas complementarias, extraordinariamente fecundas en orden a una correcta pastoral de los sacramentos, como veremos después. Cuando se contempla qué son en sí mismos los sacramentos de la Nueva Ley, éstos aparecen como actos del Dios misericordioso por medio de la Iglesia. La fe, entonces, no puede ser sino disposición receptiva del sujeto ante Cristo que se presenta con su gracia justificante en el rito sacramental. Bajo este aspceto, la descripción de la eficacia del sacramento a través del uso analógico de la categorización de las causas del ente, sitúa esa fe en el nivel propio de la causa material *del sacramento,* con todo lo que ésta connota de pasividad. Pero hay otra perspectiva. En la complejidad del proceso sacramental, los actos de fe del sujeto, suscitados por las gracias actuales de Dios, son la manera que el sujeto tiene de cooperar activamente al efecto de gracia que le confiere el sacramento. Así las cosas, la fe que lleva al sacramento, según Santo Tomás, se constituye en una suerte de principio dinámico interior al sujeto, que por medio de la fe acoge y hace actual en él el *opus operatum* del sacramento.

En cada sacramento fructuoso hay, pues, como dos factores concomitantes, de los que procede —en el nivel propio de cada uno— la eficacia santificadora: la fe y el signo sacramental. Con las propias palabras de Santo Tomás: «La potencia de la pasión de Cristo *copulatur nobis* por la fe y los sacramentos, pero de manera diferente: porque la *continuatio* que se da por la fe se hace por un acto del alma; la que se da por los sacramentos, es por el uso de cosas externas», es decir, por el rito que hace presente en su objetiva operación salvadora a la pasión del Señor [78].

Quizá lo más sugestivo del profundo análisis de Jean Gaillard so-

77. Cfr. VILLETTE, II, 221-224. Me parece que Villette (II, 222, nota 2) interpreta mal el texto del Tridentino cuando la doctrina sobre la fe que se contiene en ese mismo cap. 7, último párrafo (DS 1531), la toma como apoyo del papel activo de la fe en la relación fe-sacramentos. Es evidente la *actividad* de la fe que allí se describe, pero la fe de que allí se habla no es la fe *que lleva* al sacramento (que es donde está el problema), sino la fe *fruto* del sacramento.

78. «Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen: nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum» (3, q. 62, a. 6).

bre nuestro tema sea el haber propuesto una síntesis de ambas perspectivas, mostrando cómo, para el Doctor Común, es la fe del sujeto la que establece la necesaria *continuatio* entre el instrumento sacramental y el alma del creyente [79]. Sin la *continuatio* no se produce el efecto. «Parece, pues —escribe Gaillard—, que según la lógica del pensamiento de Santo Tomás, nos vemos obligados a reconocer una función indispensable a la fe en el seno mismo de la eficacia sacramental *ex opere operato,* entendida como causalidad instrumental» [80].

c) *La fe del sujeto y la fe de la Iglesia*

Llegados a este punto, nuestro intento de esclarecer la función de la fe personal del sujeto de los sacramentos nos lleva a reflexionar de nuevo sobre la *fides Ecclesiae.* Porque la Iglesia, a la que habíamos considerado como ministro total de los sacramentos, es también, en última instancia, su sujeto total.

Como Vds. han podido comprobar, la elaboración teológica que acabamos de hacer de la función de la fe subjetiva en el sacramento, ha sido hecha, siguiendo a los grandes de la teología, a partir del caso normativo de la vida sacramental, es decir, los sacramentos administrados a sujetos adultos que profesan su fe. Pero también en la cuestión de la fe del sujeto la reflexión teológica, empujada por la praxis sacramental de la Iglesia, ha descubierto con el correr de los siglos la incidencia que la fe colectiva de la Iglesia tiene en el tema que investigamos. Si el problema del bautismo administrado por los herejes llevó a comprender a la Iglesia como *ministra sacramentorum,* el bautismo de los niños fue la ocasión para entender a la Iglesia —*quodammodo,* diría Sto. Tomás— como «sujeto» último de los sacramentos.

San Agustín, una vez más, ha sido aquí el maestro al que ha seguido la Iglesia. Su solución es de sobra conocida [81]. Los niños no pueden poner el acto de fe personal, pero ésta se suple por la fe que profesan en palabras los *offerentes* y, en última instancia, por la fe de la Iglesia misma. Así lo dice en un texto célebre que será luego citado por Santo Tomás: «La Iglesia-Madre les presta los pies de otros, para que se vengan al bautismo; el corazón de otros, para que crean; la

79. GAILLARD, 283-290.
80. *Ibidem,* 288.
81. Vid. B. NEUNHEUSER, *Bautismo y confirmación,* Colección «Historia de los Dogmas», dirigida por SCHMAUS-GRILLMEIER-SCHEFFCZYK, IV/2, BAC, Madrid, 1977, cap. V y VI; VILLETTE, I, 300-324.

lengua de otros, para que confiesen la fe: a fin de que, como cayeron en postración por el pecado de otros, sean salvados por la confesión que otros hacen en su favor» [82].

Las últimas palabras apuntan a los presupuestos antropológicos e histórico-salvíficos que fundamentan al hecho dogmático del bautismo de los niños. San Agustín lo repite muchas veces: «credit in altero, quia peccavit in altero» [83]. El fondo es la dimensión esencialmente social de la existencia humana, la comunión radical de destino de todo el género humano, solidario primero en la común naturaleza y después en el pecado de origen, que afecta a cada persona en su naturaleza sin un previo acto personal. De ahí que la Iglesia, sin acto personal del niño, pueda tomarle sin embargo en su comunidad para que reciba el bautismo, que da la gracia; y ello, sobre la base de la confesión de fe, no del niño, sino de los *offerentes* en la Iglesia. Santo Tomás lo dice ensanchando la perspectiva: «La fe de toda la Iglesia aprovecha al niño por la operación del Espíritu Santo, que une a la Iglesia y comunica a unos los bienes de otros» [84]. La Iglesia, por su fe, pone así el acto específico del sujeto del sacramento y nos enseña, a la vez, el carácter sacramental y el carácter social de la economía de la salvación.

Las aportaciones teológicas de la reflexión sobre el bautismo de los niños trascienden, sin embargo, el nivel estricto de su planteamiento. El papel de la *fides Ecclesiae,* descubierto en este problema concreto, rebasa con mucho el caso de los párvulos llevados al bautismo y pone de relieve la importancia que la fe de la Iglesia tiene también en el sujeto adulto de los sacramentos. La maternidad de la Iglesia no sólo toma en sus brazos a los niños para engendrarlos a la fe, sino que acoge e integra toda la actividad del sujeto que recibe los sacramentos, especialmente su fe. La fe personal aparece así como participación subjetiva en la fe única de la Iglesia. El Credo, como decía Santo Tomás, se recita siempre *in persona Ecclesiae* [85]. Y de esta manera, la fe imperfecta del sujeto, amenazada tantas veces y titubeante, se plenifica al conectar con la fe de la Iglesia, que es siempre «fe formada» [86]. Como decía De Lubac, la Iglesia Madre es el sujeto

82. S. AGUSTÍN, *Sermón 176,* 2 (PL 38, 950).
83. S. AGUSTÍN, *Sermón 294,* 12 (PL 38, 1342).
84. «Fides autem unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest por operationem Spiritus Sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat» (3, q. 68, a. 9 ad 2).
85. «Confessio fidei traditur in Symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur» (2-2, q. 1, a. 9, ad 3).
86. «Fides autem Ecclesiae est fides formata... Et ideo confessio fidei in

total de la fe [87]. También desde aquí se adivina un gran horizonte para la pastoral sacramentaria. Pero estas últimas consideraciones nos llevan ya de manera obligada a investigar qué es, qué contenido tiene la *fides sacramenti,* de que venimos hablando.

4. *¿Qué es la «fides sacramenti»?*

Nos preguntamos, pues, por la naturaleza de la fe del sujeto, de la fe personal del que recibe el sacramento. Obviamente, en los análisis precedentes ya se ha aludido a algunas características de la *fides sacramenti:* acabamos de referirnos a su dimensión eclesial, a su carácter simbólico, que le lleva a integrarse y conectar con la fe misma de la Iglesia para poder creer *in Deum* en la Iglesia y con la Iglesia [88]. Pero ahora debemos profundizar en el tema, pues precisamente este punto es decisivo para la comprensión católica de los sacramentos y de la interacción sacramento-fe: lo fue en el siglo XVI, ante la tergiversación protestante, y me parece que lo es ahora en orden a la praxis pastoral.

Desde sus orígenes, y así está testificado en la Escritura, la Iglesia ha entendido esa fe como adhesión de la mente y del corazón a la palabra de Dios transmitida en la predicación de la Iglesia. La *fides sacramenti* no es, pues, la fe-certeza de la propia salvación, la *fides specialis* de que hablaban Lutero y Melanchton [89], sino la fe en las verdades y en las promesas reveladas por Dios; fe que genera la esperanza, induce a la penitencia y se plenifica en la caridad, hasta ser *fides quae per caritatem operatur.* El dinamismo de esa fe es el que lleva al sacramento, como explicó el Concilio de Trento en el ya citado cap. 6 del Decreto sobre la justificación. Esa fe, que es en la Escritura primariamente reconocimiento y adhesión a la Persona de

---

simbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae: ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant» *(Ibidem).*

87. Cfr. H. DE LUBAC, *La fe cristiana,* Fax, Madrid, 1970, cap. V: «La Iglesia creyente», pp. 179-210.

88. Cfr. *ibidem.*

89. «Fides catholica, christianae familiae necessaria, utpote qua christiani censemur, non est *specialis* illa qua indubitato credit quisque ac constituit sibi remmitti peccata propter Christum et esse in gratia Dei; sed illa potius persuasio divina atque assensus, quem debemus praestamusque Deo, omnium in genere quae ab ipso sunt Ecclesia revelata per Christum perque eius prophaetas, evangelistas et apostolos: inter quae et promissiones ipsae divinae connumerantur» (D. DE SOTO, *De Natura et gratia,* lib. 2, cap. 7 in initio; ed. París, 1549, fol. 120 r). Una exposición clásica de la concepción de la fe en Lutero y Melanchton la hizo Soto, *ibidem,* cap. 5 «quo error lutheranorum de iustificatione exponitur» (ed. París, 1549, fol. 111 vto. - 115 vto.). Los estudios modernos son innumerables.

Cristo es inseparablemente aceptación de la verdad de su palabra y de su obra, anunciada fielmente por la Iglesia.

San Justino, a propósito de la Eucaristía, fijaba así las condiciones para recibir el Cuerpo y la Sangre del Señor: «Este alimento es llamado por nosotros Eucaristía, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree que *son verdaderas nuestras doctrinas,* y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo enseñó» [90]. El objeto de la fe que lleva al sacramento es, pues, para Justino el mismo que siglos después definirá el Tridentino: «credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt» [91], pero subrayando la mediación eclesial por medio de ese «nosotros» *(uf'emô).* San Cirilo de Jerusalén es explícito: nadie puede venir a Dios para recibir su gracia, si no lo conoce primero por la fe; y nadie lo conoce si no es por la Iglesia y su enseñanza [92]. La doctrina tradicional, que califica a los sacramentos como *professiones* o *protestationes fidei,* no hace sino subrayar esta nota esencial de la fe del sujeto. Por eso, Santo Tomás podía decir que la Iglesia, «en cuanto de ella depende, no desea dar el bautismo sino sólo a los que tienen la *recta fides,* sin la cual no cabe la remisión de los pecados» [93].

A la hora de describir el objeto de la fe en relación con el sacramento, hay en los Padres —sobre todo, en los griegos— y en Santo Tomás de Aquino un aspecto que nos parece de una extraordinaria importancia para captar la interacción de ese binomio. El objeto de la fe aparece concentrado en la Trinidad Santísima y en la obra de la Redención operada por Cristo [94]. Precisamente porque la inefable «teología» trinitaria se ha manifestado en una «economía» por la misión del Hijo y del Espíritu, el *objeto* de la fe no sólo comprende verdades «trascendentes», sino también su despliegue histórico y la operatividad salvífica de las mismas por la Redención de Cristo, que nos alcanza en el misterio de la Iglesia y de los sacramentos. No otra cosa es lo que confesamos en el Symbolo de la fe [95].

Esto significa, por tanto, que el sacramento, considerado en sí mismo, no se mueve en el mismo plano de la fe del sujeto, no es un «recurso» de la fe, una «ocasión» para la fe o una «escenificación» de

90. S. JUSTINO, *Apología,* I, 66 (PG 6, 428).
91. CONC. TRID., sess. 6, *Decr. de iustificatione,* cap. 6 (DS 1526).
92. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.,* 5, 12 (PG 33, 520-521).
93. «Quantum est de se, non intendit dare baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum» (3, q. 68, a. 8 ad 2).
94. El lugar eminente para comprobar que esto es así son los comentarios al Símbolo de la Fe.
95. Vid. I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno,* Madrid, 1947.

la fe; por el contrario, el sacramento entra en el *objeto* total de la fe. Es decir, no está en el plano de la respuesta humana, sino de la acción divina *(actio Dei et non hominis):* no es «respuesta» de fe, sino «objeto» de la fe. Santo Tomás de Aquino lo expresaba así: «Es la misma fe la que requiere que el hombre busque ser justificado de sus pecados por la potencia de la Pasión de Cristo, que opera en los sacramentos de la Iglesia» [96]. La fe en Cristo que salva por su pasión incluye, pues, la fe en la operación del sacramento instituido por Cristo: el sacramento y su operación entran así en el «objeto» de la fe como instrumentos de la operación salvífica de Cristo.

Entre los Padres griegos, han sido Gregorio Nacianceno y Cirilo de Alejandría los que lo han dicho de manera más explícita: los sacramentos no confieren la gracia sino a los que creen previamente en su eficacia salvadora [97]. De esta manera, la fe dogmática en *lo que son* los sacramentos, por el dinamismo inmanente a su objeto, tiende a desplegarse —en el sujeto creyente— en confianza, que lleva a *recibir* el sacramento. Según el testimonio de la tradición, esta fe-confianza es consecuencia de la fe-doctrina, y la incluye siempre. «En efecto —concluye Villette—, al tener conocimiento el catecúmeno, por la doctrina de la Iglesia, del efecto santificador de los sacramentos, y al experimentar en sí mismo la dificultad de responder a las exigencias de la vida cristiana, la fe sacramental toma en él necesariamente la forma de una esperanza, de una confianza en la gracia» [98].

Sólo desde aquí podemos comprender en su auténtico sentido el tema, ya antes examinado, del sacramento como *professio fidei* del sujeto. Precisamente porque el sacramento y su potencia salvífica es objeto de fe, la «recepción» del sacramento es inseparablemente una profesión de fe, una expresión de la fe que el sujeto tiene en el misterio de Redención. Podemos decir que, cuando la fe dogmática en los sacramentos se asienta en el hombre, su primera manifestación psicológica es querer recibirlos para beneficiarse de su eficacia, y la segunda es profesar, al recibirlos, la fe que se tiene en ellos. En el plano existencial, ambas manifestaciones consisten sencillamente en la participación en la celebración del sacramento.

Pero estas consideraciones pertenecen ya, en realidad, al siguiente apartado de nuestra ponencia, que abordamos inmediatamente.

---

96. 3, q. 84, a. 5 ad 2.
97. S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 40,10 (PG 36, 372b); S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Luc.* 22,14 (PG 72, 708b).
98. VILLETTE, I, 172.

5. *La función del sacramento para la fe del sujeto*

Si la fe del sujeto tiene una tan decisiva importancia en los sacramentos, no es menor la que el sacramento tiene para la fe del que lo recibe. Tomando como punto de referencia el Bautismo, la cuestión aparece con toda su fuerza en el diálogo inicial del antiguo rito: «¿Qué pides a la Iglesia de Dios? La fe. ¿Qué te da la fe? La vida eterna» [99]. Parece contradictorio. El catecúmeno viene al Bautismo porque tiene fe y, sin embargo, lo que pide es la fe. De alguna manera, lo mismo vale para todos los sacramentos. En terminología clásica, la fe dispone al sacramento y es efecto del sacramento. Veamos como ello es posible.

La teología ha estructurado en dos niveles esta eficiencia del sacramento respecto de la fe. En un primer nivel esa eficiencia aparece ante todo como psicológica. Por la propia naturaleza significativa de los sacramentos, la posición del signo hace presente, en la psicología de los participantes en la celebración, lo significado. Santo Tomás exponía este aspecto con su habitual exactitud: «Significatio ad fidei cognitionem ordinatur» [100]. Tal vez sea este el aspecto de nuestro asunto en que la concordancia doctrinal entre católicos y protestantes es más nítida. El Concilio de Trento, con su modo peculiar de decir las cosas, afirma este punto cuando condena la doctrina de los que dicen que los sacramentos fueron instituidos *sólo* para alimentar la fe: *propter solam fidem nutriendam* [101]. El Catecismo del Concilio lo dice ya de manera directa: «Tienen los sacramentos una gran potencia para excitar y ejercitar la fe en nuestras almas» [102]. Toda la catequesis litúrgica de la primera cristiandad y la solemnidad en la celebración de los misterios iba en buena parte dirigida a preparar a los catecúmenos y a los fieles a recibir este efecto del sacramento. De esta manera, los que acudían a protestar su fe sacramentalmente recibían en el seno de la misma *professio,* y como fruto del signo que la manifiesta, una nueva «excitación», un nuevo alimento de su fe.

Con todo, este primer nivel no es el que marca la profundidad de la eficiencia del sacramento, pues se mueve en el plano psicológico, ciertamente adecuado a la fe, que se asienta en el intelecto. Aún siendo tan importante, «non transcendit rationem signi». Hay, en efec-

99. Vid. *Rituale Romanum,* tít. II, cap. II y IV (Turonibus, Mame, 1955, pp. 16 y 36).
100. *In IV Sent.,* dist. 23, q. 1, a. 2 ad 5.
101. Conc. Trid. sess. 7, *Decr. de sacramentis in genere,* c. 5 (DS 1605).
102. *Catecismo Romano,* II, 1, 14.

to, otro plano más hondo, que podríamos llamar de la «ontología sacramental», en el que el sacramento tiene su más definitiva eficacia sobre la fe del sujeto. De nuevo el Bautismo nos brinda el arquetipo de nuestra reflexión. Podemos formularlo así: la fe inicial del sujeto ante la predicación de la Iglesia recibe en el sacramento su perfección santificante como fruto de la eficacia de gracia que el sacramento tiene. El P. Lagrange lo explicó con rigor exegético a partir del texto de Gálatas 3,26-27: «todos sois hijos de Dios —dice San Pablo— *dia tes pisteos en Christo Iesou,* por la fe en Cristo Jesús: porque vosotros todos *(osoi gar),* los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo». El análisis cuidadoso del texto, en el contexto del cap. 3, pone de manifiesto que el bautismo no es sólo un acto de fe, sino un acto cuyo efecto propio es generar la fe que nos hace hijos de Dios. San Pablo nos dice a través de la conjunción causal *gar* que el efecto del bautismo, su gracia propia, es provocar la fe justificante: el bautismo es según San Pablo el instrumento eficaz en el cual y por el cual los efectos de la fe se hacen eficaces [102 bis].

Hay, pues, una fe que lleva al bautismo y otra fe que es fruto del bautismo. Esta última es la perfección de aquélla, es el fruto de la gracia bautismal. Domingo de Soto, cuatro siglos antes, llegó a la misma conclusión que la exégesis moderna, expresándose con el rigor propio de la teología tomista. Comentando el pasaje de Marcos 16,16 «Qui crediderit et baptizatos fuerit», escribe: «*Qui crediderit* no designa en modo alguno el hábito de la fe, que sólo Dios puede infundir; y tampoco el hábito de la fe que, por naturaleza, sigue a la infusión de la gracia; sino precisamente el acto que, como el bautismo mismo, se exige del bautizado como necesaria preparación a la gracia» [103]. La fe-virtud sigue, pues, a la infusión de la gracia, que es efecto del bautismo; a éste se prepara el hombre con el acto o los actos de fe. Estos actos, por otra parte, son fruto de las gracias actuales de Dios, de las invitaciones divinas que el Concilio de Trento describía con estas palabras: «...excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum...» [104]. La fe de que se habla en Gal 3,26 es, en cambio, la que Trento presenta como fruto de la justificación sacramental: «in ipsa iustificatione

102 bis. M.-J. LAGRANGE, *Epître aux Galates,* Paris, 1918, p. 92.

103. «*Qui crediderit,* nullo modo designat habitum infundendum a Deo; atque illum minime, qui natura sequitur infusionem iustificantis gratiae: sed plane actum, qui sicuti baptismus ipse, a baptizando exigitur tanquam necessaria praeparatio ad gratiam». (D. DE SOTO, *De natura et gratia,* lib. 2, cap. 10, fol. 136 r y vto.).

104. CONC. TRID., sess. 6, *Decr. de iustificatione,* cap. 6 (DS 1526).

cum remissione peccatorum omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem» [105].

La fe previa al bautismo, cualquiera que sea la vivencia psicológica de la misma, es una fe débil, puntual, amenazada, de alguna manera entre tinieblas, en contraste con la fe victoriosa y perfecta que el sacramento pone en el alma con la gracia. Este aspecto perfectivo de la fe como fruto del bautismo es el que expresaron los Padres griegos llamando al bautismo «iluminación», sacramento de la luz, nombre que recoge la enseñanza oficial de la Iglesia y que da noticia cabal de la liturgia bautismal de la vigilia de Pascua [106]. Un testigo por todos, San Gregorio Nacianceno: «El bautismo es el esplendor de las almas, la fuerza que ayuda nuestra debilidad... la adhesión al Espíritu, la participación del Verbo... Es el vehículo hacia Dios, el peregrinaje con Cristo, el soporte de la fe... Es la *iluminación,* que supera en santidad todas las otras iluminaciones» [107].

El Bautismo, pues, sostiene y confirma la fe, hace perfecta la fe incoativa: «consagra» la fe al conferir la *virtud* de la fe. En esta línea, que tiene detrás una determinada interpretación del *ex fide in fidem* paulino, hay que entender las palabras de San Cirilo a los catecúmenos: «Ten, pues, *esta fe* que depende de ti, para encaminarte hacia Aquél que te dará *otra (fe)* que supera las fuerzas humanas» [108]. «Si avanzas *a partir de la fe,* tú serás hecho *fiel*» [109].

Ex fide in fidem. En todos los sacramentos tiene lugar de manera analógica el proceso que hemos analizado en el bautismo, que es por excelencia *sacramento de la fe:* al efecto *ex opere operato* de los sacramentos pertenece la donación de la virtud de la fe o el aumento de la vida de fe, que culmina en la contemplación mística. Los actos de fe del sujeto, que le llevan al sacramento, y la fe que ésta le confiere se unifican en la admirable acción de Cristo, el médico de las almas, como dice Santo Tomás, que por los sacramentos *perficit* lo que él mismo ha comenzado en el interior del alma [110].

Con el estudio de la eficacia del sacramento para la fe del sujeto ponemos fin a la síntesis que trabajosamente hemos intentado sobre

105. *Ibidem,* cap. 7 (DS 1530).
106. «Alii vero, quia fide corda nostra illuminantur, quam in Baptismo profitemur, hoc sacramentum *illuminationem* vocarunt; nam et Apostolus inquit: *Rememoramini pristinos dies, in quibus illuminati magnum certamen sustinuistis passionum* (Heb 10,32; cfr. 6,4), tempus nimirum, quo baptizati erant, significans» (*Catecismo Romano,* II, 2, 4).
107. S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 40,3 (PG 36, 361).
108. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 5,10-11 (PG 33, 520).
109. IDEM., *Catech.* 3,15 (PG 33, 445).
110. 3, q. 68, a. 4 ad 2. Vid. texto en nota 37.

nuestro tema. Soy bien consciente de que quedan muchas implicaciones del tema sin tratar, incluso sin aludir. Por ejemplo, la relación entre la fe y el efecto intermedio *(res et sacramentum)* de la actividad sacramental. Como dije al principio, el tema «fe-sacramentos» no es un epígrafe del tratado correspondiente, sino una mirada a la totalidad desde un ángulo concreto, ciertamente importansísimo. Por eso, he tratado de concentrarme siempre en la contemplación de ese binomio, tantas veces citado, en cuanto que se refiere al *efecto de gracia.* Me parece que esta selección de la temática es la que viene impuesta por la índole propia de los problemas pastorales contemporáneos en nuestro asunto. Digamos, pues, una palabra en el campo propiamente pastoral.

III. Consideración del tema en perspectiva pastoral

Nuestra exposición teológica ha querido poner de manifiesto el sólido fundamento que el Concilio Vaticano II tenía cuando pidió una pastoral de los sacramentos en la que se diera toda su importancia a la fe dentro del proceso sacramental. A la vez, la visión sintética de ese patrimonio doctrinal invita decididamente a excluir toda polarización y a captar, en su fondo teológico y en sus consecuencias pastorales, la mutua inmanencia de los distintos aspectos de los sacramentos de la fe.

En esta perspectiva se sitúan las consideraciones con las que me propongo acabar esta última ponencia de nuestro simposio. Pretendo sencillamente retomar algunos puntos de la síntesis precedente y mostrar su implicación pastoral, que no siempre encuentro suficientemente atendida en la praxis eclesiástica de nuestros días.

1. Me parece de la máxima importancia pastoral el que la predicación de los pastores, que suscita la fe al proponer adecuadamente su objeto, incluya abundantemente *la exposición de la doctrina sobre los sacramentos.* Y esto, precisamente porque los sacramentos entran en el objeto de la fe. Es frecuente que en la praxis pastoral no se dé catequesis «sobre» los sacramentos sino catequesis «con ocasión» de los sacramentos: se proponen a los fieles las exigencias de la vida cristiana, la conducta ética del cristiano en los distintos ámbitos de la vida, con ocasión de las lecturas litúrgicas o de los ritos sacramentales.

Parece cosa evidente e indiscutible que la celebración de los sa-

cramentos brinda esta magnífica ocasión, que ningún pastor debería descuidar. Pero una predicación que se moviera sólo en esta línea sería un mero «ocasionalismo» sacramental en vertiente pastoral. No sería del todo fiel a su función y a su objeto, porque se ocultaría a los fieles el núcleo más profundo del sacramento como objeto de la fe. Este núcleo consiste indiscutiblemente en la presencia de la potencia redentora de Cristo en la Iglesia-Sacramento, actualizada en la celebración sacramental, presencia que la tradición doctrinal llama eficacia *ex opere operato.* La interna relación «fe-sacramento» pide que se presente a los fieles el sacramento como la objetiva acción señorial de Cristo en su Iglesia, que da su gracia al creyente. Esta gracia, recibida en la fe, se enseñorea del alma y de las potencias del cristiano, para permitirle vivir con arreglo a lo profesado y recibido en el sacramento.

Sólo desde aquí adquiere su lógica existencial cristiana la exhortación al compromiso de fe manifestado en la conducta. Con palabra exacta lo exponía el Catecismo Romano en su catequesis sobre el Bautismo. Una vez explicado el efecto de la gracia que nos incorpora a Cristo como miembros con su cabeza, el Catecismo añade: «De la plenitud de Nuestro Señor se difunde sobre todos los que son justificados la gracia y la fuerza de Dios, que nos hace hábiles para vivir todas las exigencias de la piedad cristiana: *quae nos ad omnia christianae pietatis officia habiles redit*» [111]. Desde esta acción transformante de Cristo en el sacramento por medio de su gracia, el consiguiente compromiso cristiano se hace posible y se llena de la alegría de los hijos de Dios, que el citado Catecismo formulaba así: «todas las cosas puras, todas las cosas santas, todas las cosas justas nos parecerán también *facilia et iucunda*» [112]. Por tanto, la eficacia sacramental *ex opere operato* y la urgente necesidad de la fe en el proceso sacramental no sólo no pueden dar lugar a dos «pastorales» enfrentadas, sino que fundamentan precisamente en su unidad dinámica la auténtica pastoral de los sacramentos, que es la pastoral de la Iglesia-Sacramento de salvación.

2. En el contexto de esa predicación debe mostrarse —también como servicio a la fe del sujeto— que *es la Iglesia como tal, cuerpo místico de Cristo la que celebra el sacramento;* y que es la fe de la Iglesia, a través de la palabra de fe determinante del signo sacramental, la que constituye al sacramento internamente, no la calidad espiri-

111. *Catecismo Romano,* II, 2, 52.
112. *Ibidem* y III, 1, 7.

tual del ministro ni de los hombres y mujeres concretos que participan en la celebración. Ha sido una desgracia pastoral que, en el momento mismo en que el Concilio promovía esta conciencia de la dimensión eclesial de los sacramentos, influencias teológicas y pastorales desenfocadas hicieran derivar este importante dato dogmático hacia un comunitarismo sociológico, de tipo sentimental. De esta forma, en lugar de ver en la celebración una «autorrealización» de la Iglesia Madre que asocia a sus hijos a su fe perfecta en una común y humilde profesión de fe, se ha llegado a pensar que la calidad eclesial de un sacramento provenía de una adecuada «dinámica de grupo», tomada en préstamo a la sociología del momento. La realidad es que esa calidad, en cuanto que procede de los participantes, está basada en la captación que tengan de la eficacia constituyente de la *fides Ecclesiae* y de la disponibilidad personal al don de Cristo Cabeza de su Cuerpo.

3. Esta consideración nos lleva a otra, de la máxima importancia práctica. En los sacramentos, lo objetivamente infalible, en base a las promesas divinas, es la presencia santificadora de Cristo mediada por la *fides Ecclesiae.* Esta realidad, unida a la necesidad de los sacramentos para la salvación, hace de la Iglesia no la dominadora de los sacramentos, sino la *ministra sacramentorum* con arreglo al principio «sacramenta sunt propter homines». Lo cual excluye toda concepción «elitista» de los sacramentos, sin por eso hacer dejación de la responsabilidad eclesial que busca la recta participación en los mismos. Esto significa en la práctica que la actividad de los pastores dirigida a cerciorarse de la fe del sujeto —o de los padres y padrinos, en el bautismo de los niños, por ejemplo— no es una inquisición distante y judicativa, sino la actividad de *la Madre Iglesia que, a ejemplo del Buen Pastor, apoya la fe tambaleante y precaria de sus hijos, integrándola en su fe formada,* con la esperanza en que la potencia de Cristo, expresándose en el sacramento, afirma esa fe y la encamina hacia la práctica cristiana.

4. En este orden de cosas, la consideración de la importancia de la *fides Ecclesiae* en el proceso sacramental aparece como *una llamada a la fe de los pastores —de la que se habla muy poco— antes que como una exigencia de fe en los fieles, de la que se habla tanto.* Es lógico. Si el sacramento entra en el objeto de fe del que se acerca al sacramento, y el sacramento se constituye en su ser por la *fides Ecclesiae* expresada en la palabra de fe sacramental que pronuncia el ministro, éste, en su conducta durante la celebración sacramental y en su tenor de vida cristiana, debe ser como «el sacramento vivo»

de la fe de la Iglesia: fe en la obra de la Redención que se hace presente por los sacramentos. La fe en el sacramento es interna exigencia de su condición de ministro que actúa *in persona Christi* (aunque no se requiera *ad validitatem).* No deja de ser paradógico que en tantas celebraciones sacramentales, en las que el ministro requiere de manera tan insistente el compromiso de la fe de los participantes, él proceda durante la celebración de una manera tan poco comprometida con la potencia de Cristo, que en el ministro y en el sacramento actúa. Da la impresión de que todo lo funda en el efecto *ex opere operato*... Aunque en realidad, el «ocasionalismo» pastoral de que antes hablamos traduce a veces un ocasionalismo dogmático acerca de la eficacia de los sacramentos: el rito sacramental apenas cuenta, cuenta sólo lo que cada sujeto vivencia en la fe...

5. Y, sin embargo, hay aquí una contradicción incluso al nivel de la mera significatividad del sacramento. Porque precisamente *la función «excitante» de la fe, que hemos visto reconocer el sacramento en toda la tradición cristiana, pide de suyo la más cuidadosa posición del signo sacramental,* es decir, la más piadosa celebración del acto litúrgico, en el que todos tienen su parte, pero donde parece cosa obvia que es principalísima la parte del ministro. En este sentido, la arbitrariedad en la celebración y el desprecio práctico de la norma eclesiástica que regula el rito litúrgico no hace de los sacramentos «símbolos de libertad», sino que constituye al ministro en contrasigno de la *fides Ecclesiae,* que es la que media la potencia de Cristo y es constitutiva del sacramento. Nos encontraríamos así ante una anómala y contradictoria situación: un ministro de la Iglesia que, en el momento mismo de poner el signo sacramental, oculta a los fieles con su actuación el significado del signo. Por el contrario, la correcta y piadosa celebración del sacramento, en la que se manifiesta, en el gesto y en la palabra, la fe personal del ministro, se hace para todos los participantes vehículo de un aumento de fe: *ex opere operantis,* decía la teología clásica. Esto es decisivo para que se haga realidad lo auspiciado por el Concilio Vaticano II: que sea la misma celebración del sacramento la que prepare perfectamente a los fieles para recibir con fruto la gracia que el sacramento confiere [113].

6. Desde este abanico de datos e implicaciones pastorales, podemos decir que los pastores en la Iglesia nunca encarecerán bastante

113. Vid. el texto conciliar citado al comienzo de estas páginas.

la necesidad dogmática y la importancia práctica de la fe personal del sujeto de los sacramentos. Y ello en su triple aspecto de fe-doctrina, fe-confianza y fe-compromiso existencial. Todos los acentos que encontramos, incluso en las pastorales más dudosas, son válidos, integrados en el conjunto total de la fe cristiana. Tengo la convicción de que esa integración en la totalidad no sólo no empaña la importancia de la fe del sujeto sino que le restituye todo su valor y su eficacia. Desde esa perspectiva integradora se comprende por qué el Concilio Vaticano II ha urgido en el terreno pastoral lo que Tomás de Aquino formuló en el terreno estrictamente teológico: *in sacramentis fides maxime operatur.* Pero esa integración —hemos de repetirlo— sólo es posible en una pastoral que haya penetrado previamente en la doctrina conciliar acerca de la Iglesia como *sacramentum salutis.*

* * *

Termino esta ya larga disertación. Dentro del tema que tengo asignado, me he movido en todo momento, a un nivel —podríamos decir— *de sacramentis in genere,* tanto en la exposición dogmática como en la reflexión pastoral. He obviado el problema fe-sacramentos aplicado a los sacramentos concretos. Bautismo, matrimonio y Eucaristía tienen sus matices específicos y problemáticas muy peculiares [114]. El sacramento de la Confirmación ha concentrado hoy de manera especialmente aguda cuanto hemos expuesto [115]. Pero estas y otras cuestiones serán abordadas con seguridad por las comunicaciones a esta ponencia. Yo sólo he pretendido dar un marco pastoral y teológico a los debates de esta tarde. Muchas gracias.

114. De algunas me he ocupado en otras ocasiones. Vid. para la Eucaristía el cap. VI de mi libro *Iglesia y Ecumenismo,* Rialp («Naturaleza e Historia», n. 46), Madrid, 1979, pp. 300-404.

115. También me expresé sobre este punto, hace ya bastantes años. Vid. *El sacramento de la Confirmación y la efusión del Espíritu,* en «Misiones Extranjeras», 13 (1966) 449-460.