

La Eucaristía y la Remisión de los pecados (II)*

III

EL PERDON EUCARISTICO DIRECTAMENTE COMO EFECTO DE LA EUCARISTIA

Hasta ahora hemos tratado el tema de nuestro trabajo solo indirectamente, en oblicuo, al estudiar la influencia de la eucaristía en los demás sacramentos y los componentes de la fórmula de consagración del cáliz, la relación cáliz eucarístico y remisión de los pecados. Solamente una respuesta indirecta al tema, con ocasión de la conveniencia de la fórmula de consagración del vino. Tendremos que estudiar otros artículos donde el tema venga tratado más en directo. Y Santo Tomás se pregunta directamente sobre el problema en la cuestión sobre los efectos del sacramento eucarístico.¹

* Cfr. "Philippiniana Sacra" Vol. XII, n. 34, January-April, 1977, pp. 7-74.

¹ Textos que tratan de este argumento:

— *In IV Sent.*, d. 12, q. 2: "Deinde quaeritur de effectu hujus sacramenti.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, de effectu ejus quantum ad consecutionem boni.

Secundo, de effectu ejus quantum ad remotionem mali.

Es de particular interés el artículo segundo que afronta tres cuestiones específicas:

— Videtur quod virtute hujus sacramenti venialia peccata non dimittantur.

— Videtur quod etiam virtute hujus sacramenti dimittantur mortalia.

— Videtur quod remittat poenam peccati mortalis.

— *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 1-8: de effectibus huius sacramenti.

Nos interesan sobre todo los artículos:

— Primo: utrum hoc sacramentum conferat gratiam.

— Tertio: utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis.

— Quarto: utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale.

— Quinto: utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur.

— Septimo: utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus.

1. — EN SI MISMA TIENE EL PODER DE PERDONAR CUALQUIER PECADO

Antes de afrontar la cuestión de los efectos eucarísticos, establezcamos el método teológico a seguir para descubrirlos.

En el Comentario a las Sentencias, Santo Tomás parte o, mejor dicho, formula un principio sacramental que después perfeccionará en la Suma: “los efectos de la eucaristía pueden descubrirse partiendo del rito”. Escribe en el Comentario:

“Dicendum ad primam quaestionem quod proprius effectus cujuslibet sacramenti debet assumi ex similitudine ad materiam illius sacramenti: sicut expurgatio veteris vitae est effectus baptismi per ablutionem aquae significata. Et ideo cum materiale in hoc sacramento sit cibus, oportet quod effectus proprius hujus sacramenti accipiat secundum similitudinem ad effectum cibi. Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit.”²

Por lo que respecta a la eucaristía, Santo Tomás parte del concepto de “comida”, y de él deduce tres efectos:

“Unde proprius effectus hujus sacramenti est *conversio* hominis in Christum, ut dicat cum APOSTOLO: ‘vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus’ (Gal. 2, 20). Et ad hoc sequuntur duo effectus: *augmentum* spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et *restauratio* deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis”.³

Y en otro lugar del Comentario a las Sentencias continúa Santo Tomás:

“Ad secundam quaestionem dicendum quod effectus sacramenti, ut dictum est, respondet his quae exterius in sacramento geruntur.

Exterius autem usus hujus sacramenti, est per manducationem quae non debetur nisi rei viventi. Et ideo

² *IV Sent.* d. 12, q. 2, a. 1 n. 165.

³ *Ibidem*, n. 166

effectus hujus sacramenti praesupponit vitam insumentem".⁴

Aquí, en el Comentario a las Sentencias, el principio está formulado en términos más genéricos, si bien, luego, con el fin de demostrar la tesis, se considera solo la manducatio.⁵

En la Suma Teológica la prospectiva es mucho más amplia, y en ella Santo Tomás no deduce los efectos de la eucaristía partiendo de la consideración del sacramentum tantum, sino más bien de su realidad interior.

Con su incomparable penetración teológica y fiel al principio de que el obrar sigue al ser, el Santo Doctor da cuatro razones de esta causalidad eucarística, fundadas todas en la naturaleza misma de la eucaristía. Son cuatro pistas a seguir para descubrir los efectos eucarísticos. De esta manera las resume el P. M. Llamera: "Esta es un sacramento que contiene a Cristo; que lo contiene victimado; que, así victimado, lo da en alimento espiritual; que, así contenido y recibido, significa y realiza la unidad de su Cuerpo Místico. Por todo ello, este Sacramento es fuente suprema de gracia, es decir, de vivificación y perfección divina en las almas".⁶

Son cuatro razones coordinadas y graduadas que suman y complementan su eficacia como se complementa lo genérico con la adición de lo específico. La eucaristía es vivificadora porque nos da a Cristo y porque nos lo da victimado, y porque, así victimado, nos lo da en alimento espiritual, y porque esta manducación es una comunión con El y con los miembros de su Cuerpo Místico.

Primera razón, considerada principal: la eucaristía es vivificadora o causativa y perfectiva de la gracia, porque contiene y da al mismo Cristo, vida del mundo. Santo Tomás lo razona del siguiente modo en la Suma Teológica:

"El efecto de este sacramento se debe considerar primera y principalmente por razón de lo que contiene, que es Cristo, quien, así como cuando vino visiblemente al mundo le trajo la vida de la gracia, según aquello: 'La gracia y

⁴ *Ibidem*, n. 197.

⁵ Cfr. F. MARINELLI, *o.c.*, p. 482.

⁶ M. LLAMERA, *La eucaristía y las virtudes teologales*, en "Ciencia Tomista" 84 (1957) 352.

la verdad vinieron por Jesucristo, así también, viniendo al hombre sacramentalmente, le da la vida de la gracia, al tenor de esto: 'Quien me coma vivirá por mí'. Por eso dice San Cirilo (In Lc. 23, 10: MG 72, 92): El verbo vivificante de Dios, al unirse a su propia carne, la tornó vivificante también. Convenía que se uniera El a nuestros mismos cuerpos con su carne sagrada y con su preciosa sangre, tomados mediante la bendición vivificadora del pan y del vino'".⁷

Está claro, la eucaristía es vivificadora porque nos pone en contacto con el mismo Cristo. Oigamos al P. M. Llamera comentar el texto: "Es principio del mismo Santo Tomás, que la eficiencia de una causa es tanto mayor cuanto ella es más poderosa y el sujeto influido le es más cercano e influenciable.⁸ La causa vivificadora en la eucaristía es el mismo Cristo: causa principal universal de la gracia por su divinidad (junto con el Padre y el Espíritu Santo) y causa instrumental universal de la gracia por su humanidad. El sujeto de su eficiencia divinizadora es el hombre, y el acercamiento del hombre a Cristo en la eucaristía constituye una mutua inmanencia entrañable de la que dice el mismo Cristo: el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él. Por consiguiente, de no interponerse impedimento por parte del mismo hombre, la influencia vivificadora de Jesús en la eucaristía ha de ser grandísima. Jesús la compara a la eficiencia generativa infinita con que el Padre le comunica a El su vida infinita: como yo vivo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí (Jn. 6, 57)".⁹

Notemos con Santo Tomás que la eucaristía no solo es principio universal, por contener al mismo Cristo, sino principio único de la gracia. Toda gracia es eucarística, pues la recepción real de la eucaristía o, al menos intencional, por voto personal o comunitario que se halla en los demás sacramentos, es imprescindible para recibirla. Escribe Santo Tomás:

"Este sacramento tiene de suyo virtud para dar la gracia, hasta el extremo de que nadie la tiene antes de recibirlo en deseo: en deseo personal, como los adultos, o en deseo de la Iglesia, como los niños, según ya se dijo. Es tal la

⁷ S. Th., III, 79, 1, c.

⁸ Cfr. S. Th., III, 1 y 7.

⁹ M. LLAMERA, a.c., p. 353.

eficacia de su poder, que con solo su deseo recibimos la gracia, con la que nos vivificamos espiritualmente. Al tomarlo sacramentalmente crece y se perfecciona la vida espiritual".¹⁰

La eucaristía, pues, vivifica, santifica, perfecciona, por unión a la vida misma, a Cristo.¹¹

Así pues, como dice el P. Llamera, "recibir la eucaristía es adueñarse del mismo Dios: iluminarse en la misma luz de su verdad, inflamarse en el mismo fuego de su amor, vivificarse en su misma vida, divinizarse en su misma deidad".¹²

Cristo es la fuente de la vida cristiana. Por tanto, la eucaristía, que contiene a Cristo, causa este supremo perfeccionamiento uniéndonos al mismo Cristo. Afirma Santo Tomás:

"et ideo hoc sacramentum est perfectio aliorum sacramentorum... et omnium perfectionum".¹³

Segunda razón: La eucaristía es vivificadora o perfectiva de la gracia y de sus virtudes por el hecho de que en ella está ritualmente significada y hecha presente la pasión de Cristo:

"En segundo lugar, por la representación de la pasión del Señor, como ya dijimos. Por eso los efectos que la pasión hizo en el mundo los hace este sacramento en el hombre. Y así, comentando el Crisóstomo las palabras 'salió agua y sangre', dice: 'Puesto que de aquí toman principio los sacramentos, cuando te llegues al tremendo cáliz, llégate como si bebieras del costado mismo de Cristo'. Por eso dice el Señor: 'Esta es mi sangre, que será derramada por vosotros en remisión de los pecados'".¹⁴

Cristo, muerto y resucitado, está presente en la eucaristía. El misterio pascual se significa y se realiza hoy por medio de la eucaristía. Los efectos que la pasión hizo en el mundo, este sacramento los hace en el hombre.

¹⁰ S. Th., III, 79, 1, ad 1.

¹¹ "Et similiter dico quod perfectio eucharistiae est simpliciter major quam perfectio confirmationis et extremae unctionis... quia perfectio eucharistiae quae est per conjunctionem ad principium sanctitatis est omnibus de necessitate salutis. (IV Sent., d. 8, q. 1, a. 2, ad 2, n. 49).

¹² M. LLAMERA, a.c., p. 353.

¹³ IV Sent., d. 8, q. 1, a. 1, nn. 16 y 19.

¹⁴ S. Th., III, 79, 1, c.

Comenta al respecto el P. Llamera: "Nos da, pues, la eucaristía, a Cristo victimado, esto es, en calidad y actuación de Redentor, por cuanto renueva sacramentalmente, por la consagración y conversión del pan el Cuerpo de Cristo, y por la consagración y conversión del vino en su Sangre, el sacrificio de su pasión y muerte, y nos aplica sus virtualidades redentoras.

Quiso Dios que fuese la vida victimada de Cristo el precio de nuestra salvación y la fuente de nuestra vida divina. Y fue y será ya siempre, Cristo crucificado, el vivificador divino de los hombres. Las llagas de Cristo no se han cerrado. De ellas fluye a los hombres la vida de Dios, que solo puede nacer y crecer de la fecundidad de la sangre derramada por Cristo".¹⁵

La eucaristía revive y perpetúa entre los hombres el sacrificio de Cristo, y en ella se facilita la inagotable virtud de su muerte vivificadora. Enseña el mismo Santo Tomás:

"Grande y universal es la utilidad de este sacramento. Grande, ciertamente, porque ahora causa nuestra vida espiritual y luego causará nuestra vida eterna. Porque como es el sacramento de la pasión del Señor, contiene a Cristo crucificado; y, por tanto, todo efecto de la pasión lo es también de este sacramento, pues no es él otra cosa que la aplicación a nosotros de la pasión del Señor. Y es que no procedía que Cristo estuviese siempre físicamente presente con nosotros. Y por eso quiso suplirse por este sacramento. Y así es claro que la destrucción de la muerte, a la que Cristo destruyó muriendo, y la reparación de la vida, que efectuó resucitando, es efecto de este sacramento".¹⁶

Queda, pues, claro que la eucaristía, en cuanto memorial de la pasión salvadora de Cristo y de su resurrección, produce idénticos efectos que la misma pasión.

Tercera razón: por el modo en que se da la eucaristía: a modo de comida y bebida. La eucaristía es perfectiva de la vida divina de las almas porque nos da a Cristo sacrificado en alimento espiritual. Escribe el Santo:

"En tercer lugar, se considera el efecto de este sacramento por el modo como se da; se da a manera de

¹⁵ M. LLAMERA, *a.c.*, p. 354.

¹⁶ *In Joan.*, c. 6, lect. 5.

comida y de bebida. Y así, todo lo que hacen el manjar y la bebida materiales en la vida corporal, como sustentar, aumentar, reparar y deleitar, lo hace este sacramento en la vida espiritual. Por eso dice San Ambrosio: 'Este pan es de vida eterna, pues sustenta la substancia de nuestra alma'. Y el Crisóstomo: 'Se deja tocar, comer y abrazar por quienes lo desean'. Y el mismo Señor: 'Mi carne es verdadero manjar, y mi sangre, bebida verdadera'.¹⁷

Santo Tomás estudia y valora los elementos materiales de la eucaristía. De la comparación de sus efectos, concluye los efectos espirituales del sacramento eucarístico. Dice Salado Martínez: "Cuando Santo Tomás estudia los elementos materiales de la eucaristía — el pan y el vino —, a la par que, reconociéndolos como buenos, valora con un optimismo creatural su incorporación al mundo de la soteriología, marca un acento peculiar, no en su simple condición física, sino en sus valencias antropológicas y en su proyectiva sacramental.

Va a estar siempre presente a su mirada aquella correspondencia conveniente, analógica, explotada ya desde las cuestiones generales de su sacramentología, entre lo relativo al orden espiritual de la salvación y lo propio del cosmos humano, o mejor, del plano corporal del mismo hombre".¹⁸

Así lo deja establecido ya Santo Tomás desde el principio:

"Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem: sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent".¹⁹

Si el hombre precisa habitualmente para el sustento perfecto "aliquid per modum cibi et aliquid per modum potus", la economía sacramental, encargada de significar esta función vital, manducativa, en el nuevo orden de la salvación, debe tomar tal esquema convivial como base del rito cristiano, en el que como dice el mismo Santo, "traditur nobis memoriale passionis Christi per modum cibi, qui quotidie sumitur!...".²⁰

¹⁷ S. Th., III, 79, 1, c.

¹⁸ D. M. SALADO MARTINEZ, *Sobre el valor antropológico del tratado eucarístico de Santo Tomás*, en "Ciencia Tomista" 101 (1974) 235.

¹⁹ S. Th. III, 65, 1; cfr. también: IV Sent., d. 12, q. 2, a. 1, n. 165.

²⁰ D. M. SALADO MARTINEZ, *a.c.*, pp. 235-236; cfr. S. Th., III, 80, 10, ad 2.

Entonces la eucaristía es algo más que la sola renovación sacramental del sacrificio de Cristo. Como dice Llamera: “la eucaristía no es solo la renovación sacramental del sacrificio de Cristo que nos une con El en la ofrenda e inmolación de su vida y nos comunica sus frutos; es también, complementariamente, la manducación espiritual de Cristo sacrificado para consumación de nuestra unión con El y alimento de nuestra vida divina con la suya”.²¹

Santo Tomás nos asegura que si Cristo se nos da a manera de alimento, es para beneficiar la vida corporal. En los sacramentos los signos significan lo que realizan. La comida material, que es signo de este sacramento, significa una real alimentación espiritual de nuestra vida por la carne y la sangre de Cristo. Pero el proceso de asimilación vivificadora es contrario en uno y otro alimento. Escribe el Angélico:

“Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit.

Unde proprius effectus hujus sacramenti est *conversio* hominis in Christum”.²²

El alimento corporal se convierte en substancia del que lo come. Por el contrario el alimento espiritual convierte a sí al que lo toma. De ahí que el efecto propio de la eucaristía sea convertir los hombres en Cristo.

Cuarta razón: La consideración de las especies en las que se nos da el sacramento. La eucaristía perfecciona la vida espiritual porque su manducación realiza nuestra comunión de vida con Cristo y con los cristianos en la unidad vital de su Cuerpo Místico.

Sobre este punto, comenta Llamera: “Santo Tomás nos da como cuarta razón de la eficiencia perfecta de la gracia en la eucaristía, su virtud unificadora significada por la unidad substancial proveniente en el pan y en el vino de la multiplicidad de los granos y de las uvas. Como de muchos granos se forma un solo pan y de muchas uvas un solo vino, así, por la manduca-

²¹ M. LLAMERA, *a.c.*, p. 355.

²² *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, nn. 165-166.

ción eucarística, de todos los comulgantes se forma un solo Cristo, es decir, una comunión de vida en Cristo y con Cristo de todos sus miembros".²³

Y Salado continua el discurso en estos términos: "Pan y vino, por otra parte, como elementos alimenticios comunes, no son, sin más, un algo asumido del mundo. Más que entidades 'naturales' son realidades culturales, que forman parte del cosmos axiológico humano y portan toda una nueva simbólica remansada en la figura del banquete. Si aquellos en su previa consideración revelaban la índole mundana, corporal, del sujeto destinatario, la forma convivial acoge la condición humana con una nueva constelación de valores: la comensalidad, la comunión con todos los hombres, con todo el cosmos. De ahí que el trasplante al estrato sacramentario haga del banquete de Jesús el momento señero de la fraternidad eclesial, la 'mesa de la humanidad', y de la acción de comer y beber, los gestos simbólicos expresivos de una alianza, de un encuentro personal, interior e identificativo".²⁴

La eucaristía no puede verificar y perfeccionar esta unidad vital cristiana, sino comunicando y perfeccionando en las almas la vida de Cristo. Afirma Santo Tomás:

"De ambas maneras precave del pecado este sacramento. Primeramente, porque, al unirnos a Cristo por la gracia, robustece la vida espiritual, como espiritual manjar y espiritual medicina que es, según aquello del Salmo: 'El pan refuerza el corazón del hombre'; y de San Agustín: 'Acércate confiado, es pan, no veneno'".²⁵

Solamente la comida, observa Santo Tomás, obra por unión al que la toma, haciéndose una cosa de los dos. Por eso fue conveniente que el sacramento que contiene al Verbo encarnado para unirlo con nosotros, nos fuera propuesto en figura de comida, no para convertirse en nosotros, sino para convertirnos en El. Dice textualmente Santo Tomás:

"Et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est; quia inter alios sensus solus tactus

²³ M. LLAMERA, *a.c.*, pp. 356-357.

²⁴ D. M. SALADO MARTINEZ, *a.c.*, p. 236.

²⁵ S. Th., III, 79, 6, c.

est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus. Gustus autem tactus quidam est; et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido, de frigido et huiusmodi. Et ideo cum omnes sacramentum in figura alicujus rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo ipsum Verbum incarnatum nobis conjungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi in os per suam conjunctionem ad nos, sed potius sua conjunctione nos in se ipsum convertens, secundum quod AUGUSTINUS ex persona Verbi incarnati dicit (lib. VII Confess., c. 10; ML 32, 742): 'non tu me mutabis in te, sicut cibus carnis tuae; sed tu mutaberis in me' ".²⁶

Santo Tomás se detiene de modo explícito en la reseña de los significados salvíficos portados por el sacramento. He aquí cómo los enuncia Salado Martínez basado en el Doctor Angélico: "Nunca se desliga, sin embargo, de la pregunta natural de los elementos litúrgicos, porque sabe muy bien que nada hay mejor que esas realidades humanas, asequibles a todos, para signar el uso y los valores espirituales del memorial, uso y valores tomados (la manducación espiritual, Cristo, la Iglesia, la unidad, el encuentro personal, etc) ex similitudine ad materiam, sub similitudine visibilium. Algunos de ellos, que en parte explicitan y en parte dilatan la riqueza simbólica del pan y del vino, siempre desde la susodicha base antropológica, son, en la estima de Sto. Tomás, la expresión de la entrega oblativa y donal de Cristo, de su Cuerpo y de su Sangre; la índole total de la salvación otorgada por la eucaristía, que abarca al hombre en su realidad integral de cuerpo y espíritu: el valor alimenticio, fortificativo, del sacramento; el sentido dinámico de los dones, por cuanto son dados por Jesús para su consunción; el poder asimilativo, transformador, con que Cristo opera en el rito; la virtud redentiva y purificadora del mismo sacrificio del Calvario; la salud universal comunicada a los fieles; el misterio sacramentalizado de la unidad y caridad de la Iglesia.

²⁶ IV Sent., d. 8, q. 1, a. 3, nn. 76-77.

Todo un abanico de significados, como se ve, que avalan la plenitud inagotable del sacramento por excelencia".²⁷

Teniendo presentes estas razones o pistas, veamos cómo Santo Tomás se sirve de ellas para la cuestión de la relación entre eucaristía y remisión de los pecados. Tomaremos como texto base el de la Suma, mostrando a la vez las concordancias o diferencias con su obra juvenil, el Comentario a las sentencias. Fijaremos la atención en dos puntos:

- a. — la eucaristía y los pecados veniales,
- b. — la eucaristía y los pecados mortales.

Es decir, la relación de la eucaristía y el perdón de los pecados, considerando directamente los efectos propios del sacramento de la eucaristía.

a. — *Perdona los pecados veniales*

Es esta una afirmación frecuente en los santos padres y que el Concilio de Trento hizo suya (sesión XIII, cap. 2: "quo liberemur a culpis quotidianis...").²⁸

Santo Tomás en su explicación parte del simbolismo nutritivo del sacramento. Dice J. de Baciocchi: "Santo Tomás lo explica partiendo del simbolismo nutritivo del sacramento y del hecho que la res del mismo es la caridad: el alimento sirve entre otras cosas para reparar el desgaste de fuerzas (al caso, debilitación del fervor de la caridad) que la actividad cotidiana trae consigo; el incentivo de la caridad borra los pecados veniales (III, 79, 4).

Al darse a nosotros, Cristo reaviva nuestra caridad y nos da libertad y desasimiento respecto de las criaturas deseadas con exceso o indebidamente amadas".²⁹

Para expresar esta tesis, Santo Tomás usa una terminología variada: *remittere, tollere, delere, solvere*...³⁰.

Las razones de la demostración, o mejor, las pistas para llegar a la demostración son dos, ambas estrictamente sacramentales: la

²⁷ D. M. SALADO MARTINEZ, *a.c.*, pp. 237-238.

Para corroborar cada una de las afirmaciones, véase Santo Tomás: *IV Sent.*, d. 11, q. 2, a. 1, n° 141; *Ib.*, n° 142; *Ib.*, a. 4, n° 231; *In I Cor.*, 11; lect. V, n 653; *In Mtth.* 26, 27, 2191; III, 74, 1 y 3 etc...

²⁸ Dz. 1638.

²⁹ J. de BACIOCCHI, *La eucaristia*, Herder, Barcelona 1969, p. 154.

³⁰ Cfr. *S. Th.*, III, 79, 4.

consideración de la eucaristía como sacramento-comida (*sacramentum tantum*) y la consideración de la caridad como *res sacramenti*: He aquí las palabras textuales de Santo Tomás:

“Dos cosas pueden considerarse en este sacramento; el sacramento y su efecto. Por las dos se aprecia que tiene virtud para perdonar los pecados veniales. Lo sacramental son las especies, que son de manjar nutritivo; la nutrición es necesaria para reparar el desgaste del calor natural; este desgaste, en lo espiritual, viene del calor de la concupiscencia, manifestado en los pecados veniales, que disminuyen el fervor de la caridad, como se ha dicho. De todo ello se deduce que este sacramento perdona los pecados veniales. Y así dice San Ambrosio que este pan cotidiano se toma ‘para remedio de cotidiana enfermedad’. El efecto es la caridad no solo como hábito, sino también como acto, pues este sacramento es un excitante para ella. La caridad actual remite los pecados veniales. Luego es claro que dichos pecados se perdonan por este sacramento”.³¹

El sacramento como comida, referencia a la tercera pista: analogía existente entre la vida corporal y la vida espiritual-sacramental permite deducir que, como la comida material repara fuerzas al cuerpo, así la eucaristía-comida vuelve a dar al alma aquel vigor perdido con los pecados veniales. En el fondo el pecado venial es un enfriamiento de la caridad, mientras que la eucaristía es caridad. La eucaristía se pone, pues, como antídoto del pecado. Lo dice bien claro Santo Tomás, y lo repetimos:

“Lo sacramental son las especies que son de manjar nutritivo; la nutrición es necesaria para reparar el desgaste del calor natural; este desgaste, en lo espiritual, viene del calor de la concupiscencia, manifestado en los pecados veniales, que disminuyen el fervor de la caridad, como se ha dicho. De todo ello se deduce que este sacramento perdona los pecados veniales”.³²

Define el pecado venial como disminución del fervor de la caridad. De ahí que la vida cristiana sea entendida como vida de amor, y la eucaristía como el sacramento que se da como comida

³¹ *S. Th.*, III, 79, 4, c.

³² *S. Th.*, III, 79, 4, c.

para una vida de amor. Como puntualiza F. Marinelli, "todo el discurso del Angélico está en una línea totalmente personalística. El haber definido el pecado venial como disminución del fervor de la caridad, evidencia positivamente la vida cristiana como vida de amor, y la eucaristía como el sacramento que es dado al hombre como comida para una vida de amor. La caridad eucarística tiene la finalidad de transformar el amante en el amado. El fuego del amor expresado y realizado en la eucaristía destruye el frío de la tibieza y del pecado".³³

Ya decía Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias que es propio de la caridad transformar el amante en el amado:

"Ad tertium dicendum quod caritatis proprium est transformare amantem in amatum, quia ipsa est quae extasim facit, ut DIONYSIUS dicit (De div. nom., c. 4, n. 13; MG 3, 711). Et quia augmentum virtutum in hoc sacramento fit per conversionem manducantis in spiritualem cibum, ideo magis attribuitur huic sacramento caritatis augmentum quam aliarum virtutum".³⁴

Para que este discurso eucarístico sea entendido auténticamente será oportuno recordar lo que Santo Tomás dice en la II-II, 24, 10: *utrum caritas possit diminui*:

"Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest: neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit. Caritas enim est circa finem ultimum: veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem: sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem; sicut etiam et in speculativis falsae opiniones circa ea quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit

³³ F. MARINELLI, *a.c.*, pp. 485-486.

³⁴ *VI Sent.*, d. 12, q. a. 1, ad 3, nº 170.

ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem.

Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius: quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis".³⁵

Extrictamente hablando la caridad no puede disminuir. En un sentido indirecto se puede hablar de la disminución de la caridad. La caridad no disminuye intrínsecamente por ser virtud infusa. Con estas palabras lo comenta Rodríguez: "Se pierde totalmente por el pecado mortal y se disminuye exteriormente el fervor de su ejercicio, que es su irradiación y aplicación. Los recursos de la concupiscencia debilitan y amortiguan la caridad. La eucaristía tiene que intervenir para restaurar el esplendor del grado de caridad anterior, para debilitar las fuerzas de la concupiscencia y producir actos intensos en sustitución de los remisos. La eucaristía evita así las dificultades de nuestra peregrinación y procura el influjo intenso de la caridad en toda la vida cristiana".³⁶

También desde el punto de vista de la res sacramenti se llega a la misma conclusión. La caridad de hecho, que es el efecto propio (res sacramenti) de la eucaristía, sea como hábito que como acto, restablece en el hombre el fervor que había disminuido por el pecado venial:

"El efecto es la caridad no solo como hábito, sino también como acto, pues este sacramento es un excitante para ella. La caridad actual remite los pecados veniales. Luego es claro que dichos pecados se perdonan por este sacramento"³⁷.

Santo Tomás especifica aún mejor la manera de operar la eucaristía el perdón de los pecados veniales. Lo que viene restablecido, propiamente, no es el hábito de la caridad, sino el fervor

³⁵ S. Th., II-II, 24, 10, c.

³⁶ R. G. RODRIGUEZ, *La eucaristía en la vinculación del hombre con Dios*, en "Ciencia Tomista" 84 (1957) 418.

³⁷ S. Th., III, 79, 4, c.

de los actos de la caridad. Especificación muy justa, pues el pecado venial no es ruptura radical y total o definitiva con Dios. Dice concretamente:

“Los pecados veniales no contrarían a la caridad hábito; contrarían, sin embargo, al fervor de su acto, fervor al que, en cambio, mueve este sacramento; por eso los quita.”³⁸

La eucaristía es *excitatio caritatis in actum*. Del modo siguiente lo comenta Rodríguez: “El efecto específico de la eucaristía-comida es el aumento de la gracia que se supone en quien la recibe. Juntamente con la gracia produce el aumento de la virtud de la caridad, y, aún más, excita este hábito a la producción de su acto de amor. No nos referimos ahora al primer fruto de aumento del ser de la gracia, sino a la caridad que comunica y al acto de amor que suscita, como elementos propios. Santo Tomás aplica a esta característica de la eucaristía la frase del Apóstol: ‘*caritas Christi urget nos* (I Cor. 5, 14). Y esto es, explica, porque por la eucaristía el alma se alimenta de Dios, que es Caridad, y al alimentarse de Dios recibe un deleite espiritual inefable y como una embriaguez de dulzura de la bondad divina. Este es el término efectivo inmediato de la eucaristía en el hombre”.³⁹

En el comentario a las Sentencias Santo Tomás es mucho más breve. Demuestra la tesis no tanto partiendo de la consideración de la estructura del sacramento cuanto, más bien, del efecto de la eucaristía que describe maravillosamente como “*quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem*”.⁴⁰ Constatemos exactamente cuanto Tomás dice:

“*Dicendum ad primam quaestionem quod virtute hujus sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem, ut dictum est; et hic est proprius ejus effectus*”.⁴¹

³⁸ *S. Th.*, III, 79, 4, ad 1

³⁹ R. G. RODRIGUEZ, *a.c.*, pp. 412-413.

⁴⁰ Cfr. F. MARINELLI, *a.c.*, p. 486.

⁴¹ *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. n. 191.

Y partir del efecto no significa que se olvide la estructura, porque el efecto se descubre en la estructura. Puntualiza al caso Santo Tomás:

“Ad secundam quaestionem dicendum quod effectus sacramenti, ut dictum est, respondet his quae exterius in sacramento geruntur”.⁴²

Naturalmente tiene que ser así: en la materialidad de cada sacramento hay que ver un simbolismo de lo que causa espiritualmente. “La eucaristía se comunica bajo el signo de pan y vino para indicarnos que Dios se convierte en el alimento celestial del espíritu. Por eso la eucaristía nos confiere caridad, porque asimila místicamente a Dios, que es Caridad, porque nos alimentamos del mismo Dios. Y como lo propio de la caridad es olvidar al sujeto para hacerse la cosa amada por la eucaristía, más bien que traer a Dios a nosotros, es el mismo hombre quien se diviniza, quien se asemeja a Dios. Pero no es solamente esto. Es que esta caridad, que busca la transformación en Dios, al ponerse en contacto con Cristo vibra con toda su vehemencia espiritual ante la presencia real de Jesucristo. Esa caridad comunicada, ex opere operato, se traduce con toda su eficacia al acto de amor. Es cuando cobra todo su sentido de fervor y de embriaguez. Es cuando en la perfección de este acto de caridad suscitada por la presencia de Cristo, de tal manera se desea ser la cosa amada, que la caridad adquiere su naturaleza de forma preternatural y desea la terminación de este estado imperfecto de posesión para estar con Cristo en la patria: *cupio dissolvi et esse cum Christo*”.⁴³

Oigamos la argumentación de Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias:

“Dicendum ad primam quaestionem quod virtute hujus sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem, ut dictum est; et hic est proprius ejus effectus.

Et quia ex fervore caritatis peccata venialia dimittuntur, propter hoc quod dicto fervori contrariantur, ideo ex consequenti, virtute hujus sacramenti, venialia delentur”.⁴⁴

⁴² *Ibidem*, n. 197.

⁴³ R. G. RODRIGUEZ, *a.c.*, p. 413.

⁴⁴ *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, nn. 191-192.

Esa transformatio ad Christum per amorem es descrita también como 'conversio hominis in Christum', hasta realizar cuanto dice San Pablo a los Gálatas (2, 20): "Vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus".⁴⁵

Y esa transformación o conversión es fruto propio del amor, que produce un éxtasis del enamorado hacia el amado. Escribe el Santo:

"Ad tertium dicendum quod caritatis proprium est transformare amantem in amatum, quia ipsa est quae extasim facit, ut DIONYSIUS dicit (de Div. nom., c. 4, n. 13; G 3, 711). Et quia augmentum virtutum in hoc sacramento fit per conversionem manducantis in spiritualem cibum, ideo magis attribuitur huic sacramento caritatis augmentum quam aliarum virtutum".⁴⁶

Ya podemos concluir que la eucaristía perdona los pecados veniales. Así lo afirma G. Alastruey: "El sacramento de la eucaristía no solo aumenta la gracia y la caridad en cuanto hábito, sino que también excita el acto. Pues bien, el fervor de la caridad, que encierre a lo menos una virtual displicencia o retractación de los pecados veniales, basta para borrarlos, ya que los pecados veniales no se oponen a la caridad como hábito., sino que le son contrarios en cuanto al fervor del acto".⁴⁷

Y es mayor la eficacia de la caridad, y por tanto la del sacramento de la caridad, que la de los pecados veniales. Afirma Santo Tomás:

"Es mayor la eficacia de la caridad que la de los pecados veniales, pues aquélla quita éstos con su acto y éstos no pueden impedir del todo el acto de aquélla. Otro tanto sucede con este sacramento, que es precisamente el sacramento de la caridad".⁴⁸

Como se habrá podido observar, esta remisión de los pecados veniales se realiza indirectamente, a través del acto de caridad.

⁴⁵ "Unde proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum APOSTOLO: 'Vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus'" (IV Sent., d. 12, q. 2, a. 1, n. 166).

⁴⁶ IV Sent., d. 12, q. 2, a. 1, n. 170.

⁴⁷ G. ALASTRUEY, *Tratado de la santísima eucaristía*, BAC, Madrid 1951, p. 238.

⁴⁸ S. Th., III, 79, 4, ad 3.

Suárez se inclina por una remisión directa, *ex opere operato*.⁴⁹ Santo Tomás sostiene que lo destruye indirectamente a través del acto de caridad. Así lo constata G. Alastruey: "Santo Tomás sostiene que la eucaristía destruye el pecado venial indirectamente por medio del acto de caridad, que intensifica y aviva. Porque de dos cosas contrarias una se destruye por otra. Ahora bien, como el pecado venial no es contrario al hábito de la caridad, porque entonces sería mortal, sino al fervor o ejercicio de ella, síguese que debe borrarse por el fervor de la caridad y actual devoción del corazón".⁵⁰

La remisión de los pecados veniales no es un efecto propio y directo de la eucaristía, sino un efecto *ex consequenti*. Dice Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias:

"Et quia ex fervore caritatis peccata venialia dimittuntur, propter hoc quod dicto fervori contrariantur, ideo ex consequenti, virtute hujus sacramenti, venialia delentur".⁵¹

Sin embargo esto no impide que la remisión de los pecados veniales se realice por fuerza y virtud de la eucaristía. "La unión con Cristo y con sus miembros, que es efecto principal de la eucaristía se obtiene por la caridad, cuyo fervor puede alcanzar hasta la remisión no solo de la culpa, sino también de la pena; de ahí que consiguiientemente, y por cierta concomitancia con el efecto principal, consiga el hombre, según el modo o cantidad de su devoción y fervor, la remisión total o parcial de la pena".⁵²

Sacramento instituido para nutrirnos espiritualmente y unirnos a Cristo. He aquí el razonamiento de Santo Tomás:

"No fue instituido para satisfacer, sino para nutrirnos espiritualmente, uniéndose Cristo a sus miembros como se une el alimento a quien lo come. Pero como esta unión se hace por la caridad, cuyo fervor alcanza la remisión no solo de la culpa, sino también de la pena, de ahí que por cierta concomitancia con el efecto principal se consiga

⁴⁹ Cfr. SUAREZ, *in 3p. S. Th.*, disp 63, sect. 10.

⁵⁰ G. ALASTRUEY, *o.c.*, p. 238.

⁵¹ *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, n. 192.

⁵² G. ALASTRUEY, *o.c.*, p. 239.

también la remisión de la pena; no de toda, sino de la que den de sí la devoción y el fervor".⁵³

Y concluyamos ya haciendo notar una pequeña diferencia entre la Suma y el Comentario. Parece que la Suma se preocupe menos que el Comentario a poner en evidencia el sentido de ex consequenti. Así mientras el Comentario concluye: "ideo, ex consequenti, virtute hujus sacramenti, venialia delentur",⁵⁴ la Suma dice más decididamente: "Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia", y sin ulteriores especificaciones concluye: "Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia".⁵⁵

Diferencia mínima que en nada varía la conclusión general: es claro que por la virtud de este sacramento se perdonan los pecados veniales.

b. — *¿Tiene como efecto la remisión del pecado mortal?*

Proponemos la tesis en forma interrogativa porque no se puede dar una respuesta absoluta: pecaría de equívoca y de no expresar en su totalidad la complejidad de la cuestión. Santo Tomás la trata en el artículo 3 de la cuestión 79 de la III parte de la Suma: "Si es efecto de este sacramento la remisión del pecado mortal", y comienza diciendo: "Parece que sea efecto de este sacramento la remisión del pecado mortal". En este artículo distingue en la eucaristía un doble aspecto: primero, la eucaristía considerada en sí misma; y segundo, la consideración de la eucaristía en relación a quien la recibe.

En cuanto al primer punto, la tesis es clara: la eucaristía tiene virtud para perdonar todo pecado. Dice Sto. Tomás:

"La eficacia de este sacramento se puede considerar de dos maneras: una, en sí misma; y como así posee la virtud de la pasión de Cristo, que es fuente y causa de la remisión de los pecados, puede remitir todos".⁵⁶

⁵³ S. Th., III, 79, 5, c.

⁵⁴ IV Sent., d. 12, q. 2, a. n. 192. Más adelante añade: "Ad tertium dicendum quod baptismus habet pro principali effectu delere peccatum, et ideo quando non impeditur, delet omnia; sed non est ita in hoc sacramento. Et ideo ratio non sequitur" (*Ibidem*, ad n. 196).

⁵⁵ S. Th., III, 79, 4, c.

⁵⁶ S. Th., III, 79, 3, c.

La eucaristía, en cuanto contiene la pasión de Cristo tiene la virtud de perdonar todo pecado. Hace relación a la segunda razón o pista: la eucaristía es vivificadora o perfectiva de la gracia y de sus virtudes por el hecho de que en ella está ritualmente significada y hecha presente la pasión de Cristo. Y así, dice Santo Tomás, su efecto debe considerarse:

“En segundo lugar, por la representación de la pasión del Señor, como ya dijimos. Por eso los efectos que la pasión hizo en el mundo los hace este sacramento en el hombre”.⁵⁷

En el Comentario a las Sentencias es igualmente claro cuando responde a la objeción de que la más mínima gracia es suficiente para borrar los pecados mortales; y puesto que este sacramento confiere la gracia, borrará los pecados mortales... Responde:

“Ad tertium dicendum quod gratia quam eucharistia confert, quantum est de se, habet virtutem mortalia delendi”.⁵⁸

Como comenta F. Marinelli, “Tomás es de una claridad extrema al afirmar que ‘hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata’. Muchos teólogos estarán tentados de corregir con un ‘pero...’. Mas desde este preciso punto del que parte Tomás, no existen ‘peros’ que valgan si se quiere mantener en las frases el significado que tienen. Ni se puede decir que este sea un principio teológico justo pero que no debe tener consecuencias pastorales prácticas; una objeción semejante no puede sostenerse bajo ninguna razón”.⁵⁹

Es indudable que la eucaristía tiene de suyo poder para borrar el pecado mortal, puesto que obra en virtud de Cristo, al que contiene, y de su pasión, de la que es vivo memorial. Ahora bien, Cristo y su pasión es fuente y causa de la remisión de todos los pecados. Dice al respecto el Angélico Doctor:

“Ad secundum dicendum quod eucharistia est sacramentum perfectum Dominicae passionis, tanquam continens ipsum Christum passum”.⁶⁰

⁵⁷ *Ibidem*, 1, c.

⁵⁸ *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, ad 3, n. 202.

⁵⁹ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 488.

⁶⁰ *S. Th.*, III, 73, 5, ad 2.

La celebración eucarística es el memorial del sacrificio de Cristo. La celebración de la eucaristía hace disponible a los cristianos a través del espacio y del tiempo el sacrificio del calvario.⁶¹ Es el memorial del sacrificio de Cristo y a la vez esperanza escatológica de su regreso, es una duración sacramental, que alimenta el dinamismo de la peregrinación terrena de la Iglesia hacia su realidad triunfante. La eucaristía abraza todo el misterio redentivo. Es por excelencia el sacramento memorial del misterio redentivo.⁶² Santo Tomás sintetiza todo el contenido de la eucaristía en esta frase:

“Este sacramento contiene todo el misterio de nuestra salvación”.⁶³

La atribución que Santo Tomás hace de la remisión de los pecados a la pasión de Cristo (*ex passione Christi*) y la ulterior especificación (*quae est fons et causa remissionis peccatorum*) no debilita de hecho la fuerza de la afirmación precedente: “*hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata*”.⁶⁴

Todos los sacramentos, de hecho, reciben su eficacia de la pasión de Cristo. Ellos son solo causas instrumentales de la causa principal que es el misterio pascual. Al respecto dice el P. Schillebeeckx: “El núcleo fundamental de acción sacramental salvífica es el acto salvífico eternamente actual del misterio de Cristo, y este núcleo es idéntico al sacrificio histórico de la cruz en su contenido de misterio, y por consiguiente a la actividad actual salvífica del *kyrios celeste*. Si Santo Tomás afirma por una parte que la eficacia de los sacramentos procede de la ‘pasión de Cristo’, y por otra parte que el Cristo celestial actúa en los sacramentos, esto no supone contradicción alguna. Se trata de la misma y única actividad salvífica en su forma permanente. Resulta igualmente de esto que la eficacia de los sacramentos no destruye la suficiencia y el carácter de *ephapax* o de unicidad del sacrificio

⁶¹ Cfr. J. THORNHILL, *The eucharist, sacrament of Christ's once-for-all sacrifice*, in “The Australasian Catholic Record” 51 (1974) 62.

⁶² Cfr. M. BORDONI, *L'Incarnazione e L'Eucaristia*, in “Divinitas” 8 (1964) 249-250.

⁶³ *S. Th.*, III, 83, 4, c.

⁶⁴ *S. Th.*, III, 79, 3, c. Puede verse el texto en la p. 21.

de la cruz, sino que es idéntica a él bajo velos sacramentales visibles".⁶⁵

Por lo demás, Santo Tomás con esta doctrina se encuentra en perfecta armonía con cuanto ha dicho anteriormente, en la Suma Teológica, en el Comentario a la primera carta a los Corintios y en el Comentario a las Sentencias, al tratar de la fórmula de consagración del cáliz.⁶⁶

El sacrificio cruento tuvo como finalidad lograda "hacer la redención"; con él se hizo y con él se acabó, sin necesidad de repetirlo ni de apelar a la ayuda de otro sacrificio. "Pero, distingue el P. Sauras, una cosa es hacer la redención y otra muy distinta es aplicarla... Y Dios determinó que para su aplicación interviniéramos también nosotros... Pues bien, uno de los medios con que se aplica la obra redentora es precisamente el sacrificio del altar".⁶⁷

Y notemos cómo Santo Tomás "por nada separa la cuestión del sacrificio del tratado del sacramento: en la cuestión 83, que trata sobre el sacrificio de la Misa, sabiamente lo titula: 'De ritu huius sacramenti', de manera que quede clara la unidad formal de todo el tratado".⁶⁸

⁶⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 1971, pp. 88-89.

⁶⁶ "Hay que decir, pues, que dichas palabras son de la substancia de la forma, y que las primeras: 'este es el cáliz de mi sangre', significan el hecho de la conversión del vino en la sangre, del modo que se ha indicado en la forma de la consagración del pan. Las siguientes designan la virtud de la sangre derramada en la pasión, que actúa en el sacramento..." (*S. Th.*, III, 78, 3).

"Nec obstat ratio quam inducunt, quia in consecratione corporis sufficit quod dicitur: 'hoc est corpus meum', quia sanguis seorsum consecratus, specialiter repraesentat passionem Christi, per quam ejus sanguis separatus est a corpore; et ideo in consecratione sanguinis oportuit exprimere Christi passionis virtutem, quae attenditur, primo quidem respectu nostrae culpae quam Christi passio abolet..." (*Comm. ad 1 Cor.*, 11, 26, lect. VI, p. 344a).

...sed in consecratione sanguinis representatur passionis mysterium non enim a corpore Christi sanguis ejus seorsum fuit nisi per passionem—; et ideo conditiones dominicae passionis exprimuntur per verba sequentia... Illa quae sequuntur... sunt tamen essentielles sanguini Christi inquantum est per passionem effusus" (*IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, nn 200 y 201).

⁶⁷ E. SAURAS, *El sacrificio de la eucaristía y la permanencia del Señor en el sagrario*, en "Teología Espiritual" 16 (1972) 303.

⁶⁸ E. DORONZO, *Tractatus dogmaticus de Eucharistia*, II: *De sacrificio*, ex tip. Bruce, Milwaukee 1948, p. 781.

Y así podemos concluir con Rossi que “la S. Misa, como *actio ipsius Christi, cuius personam gerit sacerdos celebrans*, es eficaz ‘*ex opere operato*’, de forma absoluta, prescindiendo de las disposiciones del sujeto humano, sacerdote-iglesia-fieles, que colabora y participa”.⁶⁹

Considerándola en sí misma, abstracta y absolutamente, in *actu primo seu quoad sufficientiam*, identificándose la misa con la cruz, el valor de sus efectos es infinito en intensidad y en extensión. Afirma Rossi continuando su discurso anterior: “En fuerza de su virtud intrínseca, una sola misa basta en orden a la salvación eterna: perdona todas las culpas, condona todas las penas... garantiza todas las gracias... para cualquier necesidad... a la humanidad entera y a los singulares”.⁷⁰

Esta eficacia absoluta e infinita, en su aplicación al particular se hace finita, variable continuamente, relativa en la medida del grado de fe, penitencia, devoción, y gracia existente. La eucaristía está ordenada al último efecto de la pasión de Cristo de la que, puede decirse, recibe la más completa eficacia. En relación a los demás sacramentos corona casi el efecto de cada uno de ellos, y todavía exige los demás sacramentos para que el fiel se haga idóneo de recibir un misterio tan grande; justo como en el orden natural: no se obtiene la última forma si no preceden todas las disposiciones. Con el siguiente texto de Santo Tomás, que resume todo lo anterior, cerramos este apartado, dejando introducido el siguiente. Dice el Santo:

“*Vel dicendum quod propter praedictam rationem eucharistiae ordinatur ad ultimum effectum passionis Christi, quasi completissime ab ea efficaciam habens. Et ideo, quantum est de se, valet contra omnes spirituales defectus. Unde et cum singulis sacramentis exhibetur, quasi consummans effectum uniuscujusque. Sed tamen praeexigit alia sacramenta, ut idoneus quis reddatur ad tanti perceptionem mysteriorum: sicut etiam in naturalibus ultima forma non datur nisi praecedentibus omnibus dispositionibus*”.⁷¹

⁶⁹ G. L. ROSSI, *L'efficacia del sacrificio eucaristico e relativi problemi teologici*, en “*Renovatio*” 2 (1967) 12.

⁷⁰ G. L. ROSSI, *o.c.*, p. 27.

⁷¹ *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, nº 42.

2. — CONSIDERADA EN RELACION AL QUE LA RECIBE: CONDICIONES POR PARTE DEL HOMBRE

La misión de la eucaristía se completa con el comportamiento del hombre. Este comportamiento, esta respuesta del hombre no es sino la vida cristiana o de santidad, es la vida eucarística.

Escribe Rodríguez: "El destino del hombre, que salió del poder creador de Dios, era la visión beatífica para lo cual le había concedido desde un principio la gracia sobrenatural. La gracia santificante era la raíz de toda la complejidad de gracias que constituían el estado de inocencia. Pero esta primera condición quedó fatalmente frustrada por el primer pecado y de ahí la necesidad de un redentor para volver a restaurar el estado original del hombre. Jesucristo lo restaura sobreabundantemente,⁷² pero en dos etapas: una aquí en la tierra y la otra en el cielo, según repetida doctrina de Santo Tomás. Pero la gracia merecida y causada por Jesucristo no es de la naturaleza, como la del primer estado, sino de la persona. Quita la formalidad del pecado común, pero deja impresas en el hombre sus huellas y sus heridas. En el cielo desaparecerán unas y otras para ser invadido totalmente por la gracia y dones preternaturales, y completar así el estado de justicia original.

El hombre, elevado por Jesucristo, puede, pues, alcanzar la gracia por su incorporación al Redentor, pero al mismo tiempo tiene una gran dificultad para mantenerse en la verdad y bien, fruto del desgarramiento de su naturaleza, que permanece materialmente herida. Según esto, el hombre fluctúa entre la gracia y el pecado. Y aquí mismo interviene el influjo y la necesidad de la eucaristía en la misma raíz del ser vital del cristiano. Según la condición del hombre, así es su indigencia de la eucaristía".⁷³

⁷² "Pero con el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno solo murieron todos ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre Jesucristo, se han desbordado sobre todos!... En efecto, si por el delito de uno solo reinó la muerte por un solo hombre ¡con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida por uno solo, por Jesucristo!... La ley, en verdad, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia; así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinará la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor" (*Rom.*, 5, 15, 17, 20 y 21).

⁷³ R. G. RODRIGUEZ, *a.c.*, pp. 421-422.

Considerada en esta perspectiva, en relación al hombre que la recibe, las cosas cambian, porque el fiel tiene la triste posibilidad de frustrar la potencia perdonante del sacramento de la eucaristía.

Después de haber considerado la eucaristía en sí misma, su eficacia absoluta, continua diciendo Santo Tomás:

“Otra, en relación con quien lo toma, según se encuentre o no en él impedimento para tomarlo”.⁷⁴

Luego existen impedimentos por parte del hombre para que la eucaristía sea eficaz en la persona concreta. Para que la eucaristía perdone el pecado se necesita ponerse en la condición de no estar “in affectu peccandi mortaliter”. Es decir, que el único impedimento para la remisión de los pecados por parte de la eucaristía es la presencia de tal “affectus peccandi”. Notemos con F. Marinelli que “la expresión ‘in affectu peccandi esse’ no es original de Santo Tomás. Está tomada de Gennadio de Marsella. Esa expresa bien la indisposición a la conversión”.⁷⁵

Sobre esta cuestión que traemos entre manos, continúa diciendo Santo Tomás:

“Todo aquel que tiene conciencia de pecado mortal pone obstáculo a su efecto, por no estar convenientemente dispuesto para recibirlo; tanto porque no vive espiritualmente, y así no debe tomar manjar espiritual, por darse sólo éste a quien está vivo, como por no poderse unir a Cristo (cosa que se hace con este sacramento) mientras tiene afecto a pecar mortalmente. De aquí que se diga: ‘Si el alma tiene afecto a pecar, más se agrava que se limpia tomando la eucaristía’.⁷⁶ Este sacramento, pues, no perdona la culpa a quien lo recibe con conciencia de pecado grave”.⁷⁷

Como hemos dicho, el “affectus peccandi” expresa muy bien la indisposición a la conversión, que debe ser un movimiento en dirección totalmente contraria. Y ese “affectus peccandi” es un impedimento para que la eucaristía sea eficaz. Santo Tomás usa también otras expresiones como: “esse in peccato mortali”, “habere

⁷⁴ S. Th., III, 79, 3, c.

⁷⁵ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 489.

⁷⁶ GENNADIUS, *De ecclesiasticis dogmatis*, c. 53: ML 58, 994.

⁷⁷ S. Th., III, 79, 3, c.

conscientiam peccati mortalis", "esse cum conscientia peccati mortalis", "esse cum peccato mortali...".⁷⁸

A nuestro juicio de todas estas expresiones, la que mejor expresa ese impedimento para recibir la eucaristía es la expresión "affectus peccandi" por cuanto hemos dicho que indica el movimiento contraria a la conversión. Las otras, aún significando un estado real de pecado, no excluyen la idea de conversión, de arrepentimiento, ni incluyen la idea de "affectus peccandi" en un determinado momento. Puede el hombre estar en pecado, y ya en el proceso de conversión; es decir, en total aversión al "affectus peccandi". De hecho el mismo Santo Tomás distingue entre "estar en pecado", "tener conciencia del mismo" y "el afecto al pecado". Dice al hablar de algunos casos en los que la eucaristía considerada en sí misma puede perdonar los pecados:

"Sin embargo, puede perdonar los pecados de dos maneras: O recibido solo en deseo, previo el arrepentimiento, o recibéndolo sacramentalmente, pero sin tener conciencia ni afecto al pecado mortal, que en realidad se posee...".⁷⁹

A primera vista podría parecer que aquí contradice o niega lo afirmado anteriormente, al decir que la eucaristía considerada en sí misma puede remitir todos los pecados. Nada más lejos de la verdad, como afirma F. Marinelli: "Como es fácil notar, este segundo punto de vista no limita o niega el primero, sino que lo completa exponiendo las condiciones de parte del hombre para que el sacramento produzca aquel efecto que secundum se está destinado a producir".⁸⁰ Santo Tomás considera la eficacia de la eucaristía de dos maneras:

"Una, en sí misma; y como así posee la virtud de la pasión de Cristo, que es fuente y causa de la remisión de los pecados, puede remitir todos.

Otra, en relación con quien lo toma, según se encuentre o no en él impedimento para tomarlo. Todo aquel que tiene conciencia de pecado mortal pone obstáculo a su efecto, por no estar convenientemente dispuesto para recibirlo; tanto porque no vive espiritualmente, y así no

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, todo el artículo 3.

⁷⁹ *S. Th.*, III, 79, 3, c.

⁸⁰ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 489.

debe tomar manjar espiritual, por darse solo éste a quien está vivo, como por no poderse unir a Cristo (cosa que se hace con este sacramento) mientras tiene afecto a pecar mortalmente. De aquí que se diga: 'Si el alma tiene afecto a pecar, más se agrava que se limpia tomando la eucaristía'. Este sacramento, pues, no perdona la culpa a quien lo recibe con conciencia de pecado grave".⁸¹

Como puede verse en el texto, Santo Tomás da una explicación de las condiciones necesarias por parte del hombre para que el sacramento de la eucaristía sea eficaz, para que el hombre no ponga impedimento a la acción del sacramento, para que la eucaristía pueda manifestarse con toda la eficacia que posee en sí misma. Puede decirse, si se quiere, que el impedimento es único: el estar in affectu peccandi mortaliter.

Este estado viene considerado impedimento por varias razones: porque no vive espiritualmente, y entonces no debe tomarse alimento espiritual, y por no poder el hombre unirse a Cristo (cosa que se realiza mediante este sacramento) mientras se tiene afecto a pecar mortalmente.

Las razones que se aducen son tomadas de la misma eucaristía, de su naturaleza específica. Escribe F. Marinelli: "Las razones son deducidas siempre de la consideración de la naturaleza específica de la eucaristía. Esto no es de poca importancia porque debe ser siempre el sacramento el que dicte las condiciones para una digna recepción, siendo cada sacramento en particular instituido para una finalidad propia y específica".⁸²

Las disposiciones para recibir un sacramento están en consonancia con su naturaleza específica. Dice el Concilio Vaticano II hablando de los sacramentos en general: "Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No solo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir

⁸¹ S. Th., III, 79, 3, c.

⁸² F. MARINELLI, *o.c.*, p. 489.

fructuosamente la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad.

Por consiguiente, es de suma importancia 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".⁸³

Tratándose de la eucaristía, la fe y la caridad son especialmente necesarias. Dice al respecto el P. Bandera: "La fe y la caridad son especialmente necesarias, cuando se trata de la eucaristía que es, en sí misma, una de las más misteriosas verdades de nuestra fe y nos proporciona la máxima unión con Cristo, la cual no es posible sin la caridad. Fe y caridad son, pues, dos disposiciones fundamentales para recibir fructuosamente la eucaristía. Algo semejante podemos decir de la esperanza, porque la eucaristía es prenda de la futura gloria hacia la cual nos estimula y oienta la esperanza".⁸⁴

En el texto de Santo Tomás se encuentran los motivos que requieren unas condiciones por parte del hombre para una recepción digna y para que el sacramento sea eficaz.

En primer lugar hace relación a la tercera pista o razón: por el modo en que se da la eucaristía, a modo de comida y bebida. La eucaristía es perfectiva de la vida divina de las almas porque nos da a Cristo sacrificado en alimento espiritual. Y en cuanto nutrición, la eucaristía no puede ser recibida a no ser por aquel que vive espiritualmente. En la respuesta a la segunda dificultad queda claro este razonamiento:

"El bautismo es una generación espiritual, paso del no ser al ser; y se da a modo de ablución. Por ninguna de las dos razones hay inconveniente en llegarse a él con conciencia de pecado mortal. En este sacramento, empero, recibe el hombre a Cristo como alimento espiritual, y éste no lo puede recibir quien está muerto por los pecados. Por eso no vale la comparación".⁸⁵

⁸³ CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, c. 3, n. 59; BAC, Madrid 1965, p. 178.

⁸⁴ ARMANDO BANDERA, *La mesa de la palabra y la mesa del Cuerpo del Señor*, en "Ciencia Tomista" 94 (1967) 39.

⁸⁵ S. Th., III, 79, 3, ad 2.

Este motivo inserto en un razonamiento indiscutible desde el punto de vista teológico sacramental es el único — como hemos visto — que llena todo el cuerpo del artículo paralelo al Comentario de las Sentencias, donde dice Santo Tomás:

“Ad secundam quaestionem dicendum quod effectus sacramenti, ut dictum est, respondet his quae exterius in sacramento geruntur.

Exterius autem usus hujus sacramenti est per manducationem quae non debetur nisi rei viventis. Et ideo effectus hujus sacramenti praesupponit vitam in sumente. Et quia peccatum mortale vitam spiritualem tollit, ideo hoc sacramentum non est ad abluenda peccata mortalia in sumentibus, sed illos solum defectus qui cum vita esse possunt”.⁸⁶

Así pues, solo el justo puede recibir la eucaristía sacramentalmente, porque siendo la eucaristía sacramento de vivos y, por lo tanto, ordenado per se no a conferir la gracia primera, sino a aumentarla, debe suponer al que la recibe en estado de gracia. Dice Alastruey: “La eucaristía no confiere per se la gracia primera, porque es un sacramento de vivos que supone en el sujeto que lo recibe la vida de la gracia; ya que la eucaristía fue instituida como signo eficaz de la gracia, a manera de comida y bebida; y la comida y bebida no se ordenan a devolver la vida a los muertos, sino a conservar y robustecer la vida preexistente”.⁸⁷

Un segundo aspecto de la eucaristía es la unión a Cristo y al mismo tiempo a todos los miembros del Cuerpo Místico. La eucaristía, por contener a Cristo en persona, reclama con mayor razón que cualquier otro sacramento el ejercicio de las tres virtudes teológicas para que el alma se adapte a los diversos aspectos de la obra de la redención, que se renueva en este misterio.

La respuesta del hombre al mensaje eucarístico debe consistir en vivir ese mismo contenido de la eucaristía. Con estos términos lo resume Rodríguez: “La respuesta del hombre al mensaje eucarístico consiste en actualizar o vivir el contenido de la eucaristía. Objetivamente contiene todos los elementos de la santidad. Solo necesitase ya la incorporación y la plena vivificación que ella

⁸⁶ *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, nn. 197-198.

⁸⁷ G. ALASTRUEY, *o.c.*, p. 236.

entraña. Por la eucaristía nos unimos a Cristo y se nos confiere la gracia abundante para que esta unión sea cada vez más eficaz y estrecha".⁸⁸

Ahora bien, no puede estar unido a Cristo el que no quiere estarlo. El que tiene el afecto al pecado rechaza a Cristo, se encuentra en la condición de quien no quiere estar unido a Cristo. Es necesaria la disposición por parte del hombre, y como dice el P. Bandera: "la virtud fundamental y más necesaria, aquella que da la disposición apropiada, es la caridad. Lo que más destaca en la recepción de la eucaristía es la unión con Cristo, la cual no puede ser ni siquiera pensada sin la caridad. Por eso, una comunión sin caridad es un contrasentido, más aún, un verdadero sacrilegio, porque se falsifica su significado y destino primario, cosa que no puede ocurrir sin injuria contra el sacramento, es decir, sin sacrilegio. Quien tiene conciencia de pecado mortal, no puede acercarse a comulgar; y, si lo hace, profana el sacramento y comete un nuevo pecado mortal".⁸⁹

Esto mismo que dice Santo Tomás en la cuestión 79, lo repite, quizá más técnicamente y con mayor propiedad teológica en la cuestión 80, artículo 4º: Si el pecador peca tomando sacramentalmente el Cuerpo de Cristo. En este artículo, Santo Tomás parte de la res sacramenti, o del efecto que produce: sea aquel significado y contenido, que es el mismo Cristo; o bien aquel significado y no contenido, que es el cuerpo místico, la iglesia, o la sociedad de los santos. Escribe Santo Tomás:

"En éste como en los otros sacramentos, el sacramento es signo del efecto que produce. El efecto es doble, como hemos dicho: uno, significado y contenido, que es el mismo Cristo; y otro, significado y no contenido, que es el cuerpo místico, o la sociedad de los santos. Pues bien, quien toma este sacramento, por el solo hecho de hacerlo, indica que está unido a Cristo e incorporado a sus miembros. Esto se hace con la fe formada, que nadie que esté en pecado mortal tiene. Es claro, por consiguiente, que quien recibe el sacramento en pecado mortal, comete falsía con él, incurriendo en sacrilegio, como violador suyo, y así peca mortalmente".⁹⁰

⁸⁸ R. G. RODRIGUEZ, *a.c.*, p. 422.

⁸⁹ A. BANDERA, *a.c.*, pp. 39-40.

⁹⁰ *S. Th.*, III, 80, 4, c.

Al recibir el sacramento en estas condiciones se comete una falsedad con el mismo sacramento. Sobre este punto comenta F. Marinelli: "Aquel que no tiene la fe formada y comulga, mientras hace un gesto que significa estar unido a Cristo y a la Iglesia, contemporáneamente está en una situación interior que no corresponde a aquel gesto — de hecho el estar en pecado mortal lo pone en un estado de división de Cristo y de la Iglesia —. Lo cual significa una falsedad respecto al sacramento: por lo cual se mancha de sacrilegio como profanador del sacramento".⁹¹

Decíamos que la misa, como "*actio ipsius Christi*" era eficaz *ex opere operato*, de forma absoluta, prescindiendo de las disposiciones del sujeto humano. Considerada ahora como "*actio sacerdotis, sive ecclesiae, sive fidelium*" decimos con Rossi: "es eficaz '*ex opere operantis*', dependiendo proporcionalmente de las disposiciones de cada uno, en la medida de su grado de fe, de gracia, de caridad, de piedad, de participación activa".⁹²

Hemos considerado la eucaristía en relación al que la recibe, las condiciones requeridas al hombre para que la eucaristía sea eficaz. Bajo este punto hemos visto el caso en que la eucaristía no puede alcanzar su efecto. Pero no lo concluye así Santo Tomás. Dé ahí que F. Marinelli deduzca esta impresión: "Todavía en la economía de todo el artículo se tiene la impresión de que Tomás considera este punto como una excepción y está preocupado de establecer el principio general según el cual la eucaristía perdona los pecados mortales. Por eso en la segunda parte del artículo prosigue";⁹³

"Sin embargo, puede perdonar los pecados de dos maneras: O recibido solo en deseo, previo el arrepentimiento, pero sin tener conciencia ni afecto al pecado mortal; que en realidad se posee. En este caso, quizá el que comulga no está suficientemente contrito; mas llegándose con devoción y reverencia consigue del sacramento la

⁹¹ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 490.

⁹² G. L. ROSSI, *a.c.*, p. 12.

⁹³ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 491.

gracia de la caridad, que perfeccionará la contrición y borrará el pecado”.⁹⁴

En este texto Santo Tomás enumera dos casos específicos en los que la eucaristía, considerada no ya en sí misma, secundum se, sino en relación al que la recibe, realiza la remisión de los pecados mortales. En ambos casos, la condición requerida es siempre el alejarse del afecto al pecado, que como decíamos anteriormente es el único movimiento contrario al de conversión.

Considerando el primer modo, o sea, el sacramento recibido solo en deseo, previo arrepentimiento, llega a sostener que toda justificación del pecado es fruto de la eucaristía; en otros términos, cuando se recibe la primera gracia, esa gracia es fruto de la eucaristía que en aquel momento se recibe en voto. Punto ya tratado en el primer capítulo al hablar del efecto de carácter general de la eucaristía. Toda gracia es sacramental, eucarística.

Notemos con F. Marinelli que “esta presencia de la eucaristía en la justificación es un discurso importante porque a la vez que confirma la conocida tesis tomista de la única vía de justificación (no una vía sacramental y otra extrasacramental, como en Escoto), repropone el tema de la relación penitencia-eucaristía en referencia a la justificación misma”.⁹⁵

En el Comentario a las Sentencias, en el artículo paralelo, encontramos la misma doctrina; tal vez menos rica como contenido y menos técnica como formulación, pero ciertamente no distinta. La tesis que la eucaristía “quantum est de se, habet virtutem mortalia delendi”⁹⁶ se amplía con la consideración de la eucaristía no solo como sacramento, sino también como sacrificio. Sobre esto escribe Santo Tomás:

“Ad quantum dicendum quod eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium.
In quantum autem est sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexistere.
Sed in quantum est sacrificium, habet effectum etiam in illis pro quibus offertur, in quibus non praeexistit vitam

⁹⁴ *S. Th.*, III, 79, 3, c.

⁹⁵ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 491.

⁹⁶ “... Sed ratione ordinis quem habet ad vitam quam praesupponit mortalia invenire non potest, et ideo nec ea delere. Si autem inveniat in subiecto, non in conscientia, nihilominus ea delet” (IV Sent., d. 12, q. 2, a. 2, n. 202).

spiritualem in actu, sed in potentia tantum. Et ideo, si eos dispositos inveniāt, eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii a quo omnis gratia in nos defluxit; et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed inquantum gratiam contritionis eis impetrat. Et quod in contrarium dicitur, quod non offertur nisi pro membris Christi, intelligendum est pro membris Christi offerri, quando offertur pro aliquibus ut sint membra”.⁹⁷

Tal ampliación viene dada por la consideración de la eucaristía como sacrificio también, y no solo como sacramento. Considerada como sacrificio la eucaristía tiene el poder de cancelar los pecados — habet virtutem mortalia delendi — en todos aquellos por los cuales es ofrecida.

Esta afirmación naturalmente exige algunas precisiones, que, por su parte, están bien manifestas en el texto citado:

— La acción de la eucaristía-sacrificio no es una acción automática, sino que exige una disposición por parte del sujeto — si eos dispositos inveniāt —. De hecho, pueden darse eucaristías concretas mediocres y deludentes. Pueden los cristianos continuar divididos entre sí. A pesar de todo, como afirma F. Debuyst: “no se debe olvidar que la eucaristía no es solo el signo de la unidad realizada, es también la energía activa que nos permite curar nuestras heridas, construir nuestra comunión. Los cristianos continúan falibles y pecadores. A su debilidad, la eucaristía ofrece un remedio eficaz, que está bajo toda celebración: una fuerza inesaurible de perdón que deriva directamente de la muerte y de la resurrección de Cristo”.⁹⁸

La celebración de la eucaristía es al mismo tiempo alimento, comunión y acicate para lo que queda por vivir.

Y la respuesta a la eucaristía-sacrificio está señalada por San Pablo: “Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia...” (Col. 1, 24). El cristiano debe completar con su vida lo que le falta a la pasión de Cristo, debe ofrecerse como una hostia viviente, santa y agradable a Dios (Rom., 12, 1), debe considerarse como una oveja

⁹⁷ IV *Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, ad 4, nn 203-205.

⁹⁸ F. DEBUYST, *La festa, segno e anticipazione della comunione definitiva*, en “Concilium” 4 (9/1968) 1609-1610.

destinada al sacrificio (Rom., 8, 36), debe reflejar las llagas del Señor y clavarse con Él en la cruz (Gal., 2, 19). Las disposiciones del cristiano deben ser de una fuerza de perdón, una caridad activa, una ardiente paciencia...

— Otra precisión es que la justificación obtenida por medio del sacrificio de la eucaristía es una gracia eucarística, realizada por virtud de aquel verdadero sacrificio del que dimana toda gracia.

— La eucaristía sacrificio no es causa próxima del perdón de los pecados, sino causa de la gracia de contrición. Borra los pecados mortales, no como causa prima, sino en cuanto impetra la gracia de la contrición.

Antes de terminar, reasumimos brevemente lo tratado en este capítulo e indicamos a grandes rasgos algunas opiniones.

Es indudable que la eucaristía tiene de suyo poder para borrar el pecado mortal, puesto que obra en virtud de Cristo, al que contiene, y de pasión, de la que es vivo memorial. Ahora bien, Cristo y su pasión es fuente y causa de la remisión de todos los pecados.⁹⁹

En concreto, considerada en relación al que la recibe, solo el justo puede recibirla sacramentalmente; porque siendo la eucaristía sacramento de vivos, y, por lo tanto, ordenado per se no a conferir la gracia primera, sino a aumentarla, debe suponer al que la recibe en estado de gracia.¹⁰⁰

No obstante, puede a veces conferir la gracia primera, a saber, cuando el pecador se acerca a la sagrada mesa con atrición y buena fe.¹⁰¹

Entonces surge la cuestión ¿la eucaristía obra la remisión del pecado mortal per se o per accidens?

Los protestantes hacen de la remisión de los pecados mortales el efecto primario, para obtener el cual basta solo la fe, por la que uno cree que por este sacramento se la perdonan los pecados.

⁹⁹ Cfr. G. ALASTRUEY, *o.c.*, p. 292.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 218.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 218.

Entre los teólogos católicos, Gabriel, Vázquez y Lugo niegan que la eucaristía pueda obrar per accidens la remisión de los pecados mortales.

La tesis más común es que la eucaristía no borra el pecado mortal per se, sino solamente per accidens. La remisión de los pecados no es el fin de su institución. Para recibirla se requiere como disposición previa estar limpio de pecado. Y lo que es disposición previa necesaria para recibir digna y fructuosamente el sacramento no puede ser su efecto primario. Sin embargo si se recibe con atrición y buena fe, causa per accidens la primera gracia santificante.¹⁰²

Concluyendo, la eucaristía puede considerarse tanto como causa eficiente, que como causa final.

— En cuanto causa eficiente obra la contrición y la relación necesaria de ésta al sacramento de la penitencia.

— En cuanto causa final especifica eucarísticamente tanto la contrición como la penitencia.

Podemos por lo tanto decir que la eucaristía se pone como sacramento central de la cual deriva todo efecto justificante. En el fondo es el tema teológico de la presencia in voto de la eucaristía en todos los otros sacramentos.

De ahí que no haya sacramento que no alcance su fuerza de la eucaristía. Justamente, por lo tanto, la eucaristía debe ser presentada en su dimensión penitencial si en ella está contenida la causa misma del perdón.¹⁰³

Y con esto, pasamos a ver, finalmente, las peculiaridades de la eucaristía y la penitencia sacramental en relación al perdón de los pecados.

IV

EUCARISTIA Y PENITENCIA EN RELACION AL PERDON

Existía en el medioevo latino una doble tradición:

a) Parece que no se ha exigido siempre y de forma absoluta a quienes eran conscientes de pecado grave la penitencia sacra-

¹⁰² Cfr. G. ALASTROY, *o.c.*, pp. 232-236.

¹⁰³ Cfr. F. MARINELLI, *o.c.*, p. 492.

mental privada, como condición y preparación necesaria para la comunión.

Las oraciones y ritos penitenciales muestran cómo la Iglesia de entonces consideraba fruto y efecto de una participación plena y digna de la eucaristía también el perdón de los pecados. De hecho los textos hablan de absolutio, venia, indulgentia, liberatio, purgatio, expiatio, satisfactio... Y las expresiones *ab omni culpa*, *offensae*, *delicta*, *scelera*, *crimina* forman la terminología técnica para hablar de pecados graves o mortales, por lo que parece — según la mentalidad de la Iglesia de entonces —, que el perdón concedido por la eucaristía a aquellos que participaban con las debidas disposiciones no fuera solo el perdón de las culpas veniales o ligeras...¹⁰⁴

b) Por otra parte existen textos, algunos bastante antiguos, que exigen la confesión como preparación necesaria a la comunión para todos aquellos que han cometido pecado grave.¹⁰⁵

El Concilio IV de Letrán (1215) prescribe para todos los cristianos la comunión al menos por Pascua, y la confesión anual a todos los fieles conscientes de pecado mortal, pero sin indicar la relación, en forma explícita, entre estas dos prescripciones.¹⁰⁶

Después de este Concilio la mayor parte de los teólogos afirman generalmente la obligación de la confesión como preparación a la comunión para el que es consciente de pecado grave. Algunos, como el mismo Santo Tomás, aquilatando un poco más y descendiendo a casos concretos, afirman que, en caso de necesidad y cuando no hay abundancia de confesores, puede ser preparación suficiente para la comunión la contrición verdadera, que incluye el propósito de confesarse y reparar el pecado. La afirmación

¹⁰⁴ Cfr. J. RAMOS-REGIDOR, *Il Sacramento della Penitenza*, LDC, Torino-Leumann 1972, p. 187. Pueden consultarse:

E. JANOT, *L'eucharistie dans les sacramentaires occidentaux*, in "Recherches de science religieuse", 17 (1927) 5-24, pp. 18-19.

D. A. TANGHE, *L'eucharistie pour la rémission des péchés*, in "Irenikon" 34 (1961) 165-181, pp. 166-168.

J. A. GARCIA, *La eucaristía como purificación y perdón de los pecados en los textos litúrgicos primitivos*, en "Phase" 7/37 (Feb. 1967) 65-75.

¹⁰⁵ "Nemo cum criminalia peccata admiserit, antequam confessionem suam donet et veram poenitentiam agat per consilium sacerdotis, secundum ordinem ecclesiasticum, corpus et sanguinem Domini communicare non Praesumat" (ABBAS PIRMINUS, *De singulis libris canonicis Scarapsus*, PL 89, 1043B).

¹⁰⁶ Cfr. Dz. 812, 437.

más clara de Santo Tomás la encontramos en el Comentario a la primera carta a los Corintios:

"In necessitate, quidem, puta quando aliquis copia confessoris habere non potest, sufficit contritio ad assumptionem huius sacramenti. Regulariter autem debet confessio praecedere cum aliqua satisfactione".¹⁰⁷

En el contexto aparece que la contrición de la que habla es: "Quae tollit voluntatem peccandi, cum proposito confitendi et satisfaciendi".¹⁰⁸

La contrición es, volviendo a repetir lo ya dicho, el alejarse del afecto al pecado y enrolarse en el movimiento de conversión.

Más que la casuística, pero aún basados en ella, nos interesa la relación existente entre el sacramento de la penitencia, la eucaristía y el perdón de los pecados. Pero antes de entrar en este punto, veamos a grandes rasgos cómo se llevó a cabo la elaboración teológica del sacramento de la penitencia en los siglos XII y XIII.

¹⁰⁷ *Comm. super I ad Cor.*, cap. XI, lect. 7. He aquí otro texto de Santo Tomás que urge aún más la obligación de la confesión:

"Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter. Uno modo per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere nisi confessus. Tunc enim confiteri tenetur: sicut si debeat eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale, nisi confessus accedere debet, copia sacerdotis oblata et necessitate non urgente. Et inde venit obligatio qua Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum, quia instituit ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacramentum communionem accipiant. Et ideo ante tempus illud confiteri tenentur" (*IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, n° 377). Cfr. d. 9, a. 3; d. 12, q. 2, a. 2; *S. Th.* III, 79, 3, c.

¹⁰⁸ *Comm. super I ad Cor.*, cap. XI, lect. 7.

1. — ELABORACION TEOLOGICA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN LOS SIGLOS XII Y XIII.

Cuando comenzó la reflexión escolástica sobre el sacramento de la penitencia, existía ya entre los teólogos la convicción general de que un pecador que tenga un arrepentimiento efectivo y sincero obtiene de Dios el perdón de la culpa antes de recibir el sacramento de la penitencia. La teología especulativa no veía en la absolución el hecho sacramental que operaba la extinción de la culpa en cuanto tal ante Dios. Le atribuía otros efectos, si bien sobrenaturales, y consideraba la contrición del penitente, bajo el influjo de la gracia, también en el sacramento, como única causa de la extinción de la culpa estrictamente tal.¹⁰⁹

Hasta mediados del siglo XIII, aunque se insiste en la obligación de confesarse, no se dice que la absolución sacerdotal influya en el perdón de la culpa como tal. A la absolución se le atribuyen otros efectos: mera declaración, anuncio oficial ante la Iglesia del perdón recibido de Dios, condonación de las penas del pecador... Todavía Santo Tomás considera que lo normal es que se acerque al sacramento de la penitencia una persona ya justificada, que habría recibido la justificación en virtud de su arrepentimiento. Pero también sabe que un pecador a quien falta este arrepentimiento sin mala voluntad por su parte, pero que se ha apartado realmente de su pecado, recibe el necesario arrepentimiento en virtud de la gracia del sacramento de la penitencia: así se vuelve a la línea patrística: el perdón de la culpa es un efecto del mismo sacramento de la penitencia.¹¹⁰

La elaboración de la teología escolástica relativa al sacramento de la penitencia estuvo condicionada de diversos hechos históricos: la situación de la práctica penitencial del momento, de la situación social y cultural, y del desarrollo de la teología de los sacramentos en general, centrada sobre la noción de "signo" aplicada a los siete sacramentos en sentido estricto.

El esfuerzo de conversión del pecador se concentra en el significado y modalidad de la acusación de los pecados, considerada como la obra de expiación por excelencia, y de otra parte, la inter-

¹⁰⁹ Cfr. ANCIAX, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Lovaina 1949, p. 146 ss.

¹¹⁰ Cfr. H. VORGRIMLER, *Penitencia*, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, III, ed. Cristiandad, Madrid 1967, p. 429.

vención de la Iglesia se concentra en el valor de la absolución dada por el sacerdote. Como "confesión" y "absolución" se daban en forma privada, no es fácil integrar plenamente el significado comunitario y eclesial de ambos momentos.¹¹¹

En el siglo XIII se comienzan a usar las categorías aristotélicas de "materia y forma" para explicar la estructura de los signos sacramentales. Solo a fuerza de sutilezas puede hablarse de "materia" de la confesión. Materia-forma traducen en lenguaje escolástico la antigua formulación "res-verba". Se gana en precisión lógica pero se pierden vitalidades. "Res", por oposición al rito externo, era entendida como gracia significada o efecto conseguido, fruto del misterio pascual.

Los medievales centran su atención casi exclusivamente en el análisis filosófico del signo sacramental. La teoría hilemórfica es aplicable en los sacramentos manteniendo su valor relativo. Es una teoría que, propiamente hablando, se realiza en un plano cosmológico, y que resulta delicado introducirla en el terreno sacramental. Son grandes los riesgos a los que se expone el teólogo si no mantiene cierta analogía.

En el orden físico, la materia es pura potencia, materia y forma deben ser simultáneas, un cambio de forma, cambiaría substancialmente el ser del sujeto, ya que entre ambas se da una unidad substancial.

En el orden sacramental, el gesto significa por sí mismo, la materia precede a la forma, los cambios de la forma sacramental no destruyen la significación (se han dado cambios de forma en la historia de los sacramentos), y la unidad entre ambas se realiza en el ámbito de la significación.

Hablando de la penitencia es aún más difícil o más tenue la analogía: no se utiliza ningún elemento material ni siquiera un gesto exigido ritualmente. La contrición es un acto interno, la manifestación externa no está prescrita. Solo puede llamarse materia en sentido muy amplio. La satisfacción suele consistir en una oración...¹¹²

Santo Tomás fue el que las aplicó a la penitencia con mayor equilibrio. Afirma que los "actos del penitente" son la "materia"

¹¹¹ Cfr. J. RAMOS-REGIDOR, o.c., p. 190.

¹¹² Cfr. J. ESPEJA, *Para una renovación de la Teología sacramental*, en "Ciencia Tomista" 99 (1972) 220-225.

o "quasi-materia", primer elemento esencial pero destinado a recibir su determinación precisa y eficaz de la forma, de la absolución del sacerdote¹¹³.

Escribe Santo Tomás referente a esta cuestión:

"La penitencia es virtud en cuanto que es principio de actos humanos. Los "actos humanos del pecador constituyen la materia del sacramento de la penitencia. Pero todo sacramento produce su efecto no solo en virtud de la forma, sino también de la materia, pues ambas cosas integran un sacramento, como ya se vio anteriormente. Y así como el perdón de la culpa en el bautismo no es efecto exclusivo de la forma, porque de ella recibe también su virtud el agua, así también la penitencia borra la culpa, principalmente por virtud del poder de las llaves, que tienen los ministros, a quienes compete dar el elemento formal del sacramento, como ya se dijo; pero secundariamente mediante los actos del penitente, propios de la virtud de la penitencia, en cuanto subordinados al poder de las llaves de la Iglesia. Es, pues, evidente que el perdón de la culpa es efecto de la penitencia, en cuanto virtud, aunque más principalmente en cuanto sacramento¹¹⁴.

La absolución tiene la misma eficacia en orden al perdón de los pecados que la fórmula del bautismo. Contrición y absolución están así íntimamente relacionadas en la causalidad del sacramento de la penitencia.

Es entonces cuando se comienza a hablar de la causalidad sacramental de la absolución de la Iglesia. Afirma K. Rahner: "El genio de Santo Tomás, que en toda su teología se muestra conservador y equilibrador, no podía ni quería rehusar la tesis de la teología de su tiempo, tradicional desde hacía siglo y medio, según la cual los actos del penitente son el signo sacramental en el sacramento de la penitencia. Gracias al binomio materia y forma puede armonizar en una síntesis la tesis tradicional y la nueva convicción. Los actos del penitente pertenecen al signo sacramental, conforme a la antigua opinión. Son su materia, el elemento del signo sacramental que ha de recibir una determinación más precisa en este signo sacramental que indica y opera el

¹¹³ Cfr. G. FLOREZ GARCIA, *La reconciliación con Dios*, BAC, Madrid 1971, p. 250.

¹¹⁴ S. Th., III, 86, 6, c; cfr. también III, 84, 3, ad 5.

perdón divino. La absolución sacerdotal le pertenece también, conforme a la nueva opinión. Es la forma, el elemento determinante y definitivo en el signo sacramental, lo que da el significado último a los actos del penitente"¹¹⁵.

Dentro de este todo que es la penitencia, deben distinguirse cuatro aspectos fundamentales:

1º — *El aspecto humano*: como acto consciente que es, significa la dimensión primaria: el hombre descubre, se angustia y se arrepiente de "algo malo" que ha hecho. Escribe Santo Tomás:

"... Así, pues, la materia de este sacramento preexiste en estado de realidad natural, ya que la pura razón mueve al hombre a arrepentirse de sus pecados, aunque después el modo cómo el hombre haya de hacer penitencia dependa de la determinación divina. Por esto el Señor, cuando empezó a predicar, no solo mandó a los hombres arrepentirse, sino también que hiciesen penitencia, dando a entender qué clase de acciones concretas se necesitaban en este sacramento..."¹¹⁶.

2º. — *El aspecto virtuoso*: el aspecto humano alcanza categoría virtuosa, porque es sentimiento de ofensa a Dios. Trata de rectificar, pide perdón, ofrece satisfacción. La penitencia como virtud entra en el ámbito de la justicia. Dice el Angélico:

"Como ya se dijo, la penitencia no es virtud especial solamente en cuanto se duele del mal cometido, para lo que bastaría la caridad, sino en cuanto que el penitente se duele del pecado cometido por ser ofensa de Dios, con el propósito de enmendarse. Mas la enmienda de la ofensa cometida contra alguno no se realiza solamente por la cesación de la ofensa, sino que además se exige una cierta compensación, la cual se practica en la reparación de las ofensas cometidas contra otro, igual que la retribución, con la diferencia que la compensación la ofrece el ofensor, por ejemplo, cuando satisface, mientras que la retribución la concede el ofendido. Pero ambas cosas pertenecen a la justicia, puesto que ambas son una especie de intercambio.

¹¹⁵ K. RAHNER, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la Penitencia*, en *Escritos de Teología*, II, Taurus, Madrid 1963, p. 161.

¹¹⁶ S. Th., III, 84, 7, c.

Resulta, pues, evidente que la penitencia, en cuanto virtud, es una parte de la justicia¹¹⁷.

Justicia relativa, porque una de las personas está bajo el poder de la otra. Esta es la justicia que se realiza en la penitencia. El penitente recurre a Dios con propósito de enmienda, como el siervo al señor.

Diremos también que la riqueza de la penitencia es aún más amplia que lo que abarca el campo de la justicia. Dice Santo Tomás:

“La penitencia, aunque sea una especie de justicia, abarca en cierto modo la materia de todas las virtudes. En cuanto justicia del hombre para con Dios, ha de participar algo de las virtudes teologales, que tienen a Dios por objeto. Así, pues, la penitencia incluye la fe en la pasión de Cristo, por la cual nos justificamos de nuestros pecados, la esperanza del perdón y el odio a los pecados, que es fruto de la caridad.

En cuanto virtud moral, participa algo de la prudencia, que es directiva de todas las virtudes morales.

Por ser justicia, no solo posee lo propio de la justicia, sino también lo de la templanza y de la fortaleza; pues los objetos que causan deleite, cuya moderación pertenece a la templanza, y los que ocasionan terror, moderado por la fortaleza, sirven para el intercambio propio de la justicia. Y, según esto, la justicia debe abstenerse de deleites, que son el objeto de la templanza, y soportar las penalidades, objeto de la fortaleza¹¹⁸.

3º. — *El aspecto sacramental*: es un sacramento para la remisión de los pecados. Cuando “ex opere operantis” se cumplen sus requisitos, entonces “ex opere operato”, por los méritos y la gracia de Cristo, perdona y regenera. Dice Santo Tomás:

“Los actos humanos del pecador constituyen la materia del sacramento de la penitencia. Pero todo sacramento produce su efecto no solo en virtud de la forma, sino también de la materia, pues ambas cosas integran un sacramento...”¹¹⁹

¹¹⁷ S. Th., III, 85, 3, c.

¹¹⁸ S. Th., III, 85, 3, ad 4

¹¹⁹ S. Th., III, 86, 6, c. Puede verse el texto completo en la p. 43.

Cf. también: 84, 3, ad 5; 1, ad 3; 5, c.

4º. — *El aspecto satisfactorio*: no hay penitencia donde no hay satisfacción, al menos dispositiva. Las obras penales más comunes han sido la limosna, el ayuno, la oración. Dice al respecto Santo Tomás:

“La satisfacción debe ser tal, que por ella nos privemos de algo en honor de Dios. Nosotros no tenemos más que tres bienes: bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes de fortuna o exteriores. Estos últimos los entregamos por la limosna; los del cuerpo, por el ayuno. Los bienes del alma no debemos substraérmolos en lo que tienen de esencial ni disminuirlos, ya que por ellos nos hacemos gratos a Dios, sino someternos totalmente a Dios, lo cual se consigue por la oración.

Este elenco también se justifica teniendo en cuenta que la satisfacción ‘extirpa las causas de los pecados’. Las raíces de los pecados son tres: ‘concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, y soberbia de la vida’ (I Jn., 2, 16). Contra la concupiscencia de la carne se dirige el ayuno; contra la concupiscencia de los ojos, la limosna; contra la soberbia de la vida, la oración.

Dicha enumeración está también en armonía con la otra propiedad de la satisfacción, que es ‘cerrar la entrada a las sugerencias del pecado’, puesto que todo pecado, o va contra Dios, y esto se remedia con la oración, o va contra el prójimo, y esto con la limosna, o contra nosotros mismos, y esto con el ayuno”¹²⁰.

Las obras penales han terminado por ser leves, moderadas, casi simbólicas, porque el hombre es débil y necesita estímulos más que cargas pesadas y porque el sacramento de la penitencia es sacramento de perdón, es decir, de amor y caridad.

La unidad de sentido de la penitencia del hombre y de la absolución reconciliatoria, forma una unidad de signo que manifiesta y crea la reconciliación. Así se expresa K. Rahner: “Dentro del ámbito de este todo que es el signo, y solamente así y por lo que se refiere a la causalidad efectiva, la absolución sacerdotal, como forma, es para Sto. Tomás lo definitivo (III, 86, 6, c); mas los actos del penitente son lo más importante, si se trata de la función de signo en cuanto tal”¹²¹. Dice textualmente Santo Tomás:

¹²⁰ *Supl.*, 15, 3, c

¹²¹ K. RAHNER, *l.c.*, p. 162.

“Ad secundam quaestionem dicendum quod in sacramentis in quibus est materia et forma, significatio est ex parte materiae principaliter, sed efficacia ex parte formae. Et ideo cum actus poenitentis in hoc sacramento sint sicut materia, et absolutio sacerdotis sicut forma, principaliter hoc sacramentum quantum ad rationem significandi consistit in actu poenitentis; sed quantum ad efficaciam, in absolutione sacerdotis”¹²².

Solo en cuanto estos dos elementos de un mismo signo están por su misma naturaleza ordenados el uno al otro, pueden constituir juntamente la unidad de un solo signo manifestativo y operante.

Como se ve, Santo Tomás llega a la teoría de que los actos del penitente son materia del signo sacramental no, como más tarde se trató de demostrar a menudo la tesis¹²³, mediante la consideración de que la sentencia judicial de la Iglesia necesita de una “materia”. Semejante demostración probaría aún objetivamente solo una cosa: que la sentencia judicial de la Iglesia ha de tener un objeto a que poder referirse, con lo cual no se saldría de la tesis escotista. La única demostración de Santo Tomás, que él, por lo demás, no desarrolla y sobre la que ni siquiera reflexiona, es más bien la doctrina escolástica corriente anterior a él: en el ámbito de un proceso eclesiástico total de penitencia, la acción personal del penitente influye eficazmente en la extinción de la culpa, de la que no es prerequisite exterior, como, según él, lo es en el bautismo¹²⁴.

Compenetración lo más íntima posible entre el momento personal y el sacramental en la justificación. No son dos “camino” de justificación completamente distintos, sino dos aspectos o dos fases de un mismo hecho, lo personal y lo sacramental que se reclaman y condicionan mutuamente.

En su época se daba a los “actos del penitente” un puesto más central que en los otros sacramentos. Y Santo Tomás no trata de incorporar en su teoría una opinión de escuela existente anteriormente, sino de elaborar conceptualmente una tradición auténtica del período patristico.

¹²² IV *Sent.*, d. 22, y. 2, a. n.º 129.

¹²³ Cfr. CHR. PESCH, *Prälectiones dogmaticae*, VII, Freiburg 1920, p. 79.

¹²⁴ Cfr. K. RAHNER, *l.c.*, p. 162.

En la penitencia canónica, el penitente pedía al obispo entrar en el "ordo poenitentium", manifestándole la razón. En la penitencia tasada, la confesión detallada de los pecados era indispensable para aplicar la debida tasa, cuyo cumplimiento era el elemento esencial del perdón. En la penitencia actual la "confesión" es considerada como la obra esencial realizada por el penitente¹²⁵.

He aquí, en síntesis, cómo justifica la confesión P. Charles: La confesión de los pecados, en cuanto parte del signo sacramental, está ordenada a las palabras de perdón del sacerdote. Es esencialmente necesaria porque, en un caso humano normal, la palabra de perdón no puede caer en el vacío ni en lo impreciso, sino que tiene que ser una palabra consciente, una palabra en la que el sacerdote en cuanto hombre que obra libremente — pues sigue siendo libre aún cuando obra por mandato y en nombre de su Señor — tiene que saber lo que hace, a quién y para qué dice la palabra del libre perdón. En esto está el verdadero, decisivo sentido y la necesidad de confesar los pecados¹²⁶.

La escolástica ha sido el esfuerzo científico más serio de la Iglesia para explicar su fe. Esto no quita para que algunos puntos deban ser objeto de revisión. Dice al respecto Zacarías Herrero: "Sería equivocado pensar en una elaboración de las formas penitenciales que obedeciera únicamente a las leyes de una rígida deducción de ciertos principios considerados fundamentales y establecidos ya desde el principio, de una manera que solo pudieran y se hayan retocado dichas formas cuando se hubiera descubierto la falsedad del principio o de las deducciones a la luz de unas leyes teóricas. La recia elaboración teológica de los siglos XI-XIII se ha impuesto a nuestra reflexión con una fuerza tal que hemos considerado inamovibles sus conclusiones, extraídas con perfecta honradez, de la afirmación de la materia y la forma como

¹²⁵ Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, LDC, Torino-Leumann 1970, p. 6.

¹²⁶ Cfr. P. CHARLES, *Doctrine et pastorale du sacrement de Pénitence*, "Nouvelle Revue Théologique" 75 (1953) 449-470.

constitutivos de los sacramentos. Pero hasta estos siglos, el hacerse de las formas penitenciales siguió otro camino. Las formas de penitencia se realizan según marcan los casos concretos"¹²⁷.

Cada comunidad eclesial busca la solución de acuerdo con el momento que vive, de su situación particular.

2. — PENITENCIA Y EUCARISTIA: PECULIARIDADES EN RELACION AL PERDON DE LOS PECADOS

La reconciliación bíblica libera de una enemistad y culmina en la alegría de una amistad re-encontrada. La reconciliación del hijo pródigo halla su cima en la alegría del banquete. Por eso no es de extrañar que el proceso de la antigua penitencia pública culminase en el acto de la reconciliación eclesial el día de Jueves Santo, día eminentemente eucarístico.

Cada sacramento ha sido instituido con una finalidad propia y específica. Esto es muy importante tenerlo en cuenta porque debe ser siempre el sacramento el que dicte las condiciones para una digna recepción, que sean deducidas de la misma naturaleza específica del sacramento¹²⁸.

Tanto la eucaristía como la penitencia pueden definirse "sacramentos del perdón" o "sacramentos de la reconciliación". Ambos conceden el perdón de los pecados a quienes participan con las debidas disposiciones, pero lo conceden de modo diverso y propio, que corresponde a la estructura diversa de su signo sacramental¹²⁹.

Según esto, apresurémonos a afirmar con J. Ramos-Regidor que "la eucaristía, en su signo externo, subraya la presencia ecle-

¹²⁷ Z. HERRERO, *La penitencia y sus formas*, en "Estudio Agustiniano" 7 (1972) 250.

¹²⁸ Cfr. ALBERTO FERNANDEZ GARCIA-ARGUELLES, *Dimensión comunitaria del sacramento de la penitencia*, en "Studium Ovetense", vol. I, 1973, p. 241.

¹²⁹ Cfr. RENZO GERARDI, *Eucaristia e Penitenza, sacramenti di riconciliazione, nella dottrina del Concilio di Trento*, en "Rivista di Teologia Morale" 5 (1973) 511.

sial de la intervención de Dios que en la pascua de Cristo perdona, libra del pecado y reconcilia a sí todos los hombres, y el aspecto positivo de la realización de esta comunión y reconciliación de los hombres con Dios y entre sí, que implica, necesariamente y también explícitamente, el empeño de conversión y de lucha contra el pecado. El sacramento de la penitencia, a su vez, en su signo externo, subraya particularmente el empeño de conversión y de lucha del cristiano pecador contra el pecado, que se encuentra, explícitamente y eclesialmente, con el don del perdón y de la reconciliación con el Padre y con los otros hombres a través y en su reconciliación con la Iglesia¹³⁰.

Todos los sacramentos realizan, según sus propios fines y su propio significado, el misterio pascual y todos hacen llegar los frutos de la muerte y resurrección de Cristo a la vida de los cristianos.

He aquí los propios fines y significado de la penitencia y la eucaristía, en palabras de G. Flórez García: "El sacramento de la penitencia lo hace de una manera bien expresa y efectiva, ya que renueva la gracia de la regeneración dando muerte al pecado en el espíritu de contricción del pecador arrepentido y en su comunión en la paz y caridad de la Iglesia. La penitencia restaura en el cristiano el sentido efectivo de muerte y resurrección que su vida adquirió en el bautismo y que perdió por el pecado. Pero es en la eucaristía donde el misterio adquiere su pleno sentido y su realidad perfecta. En la celebración eucarística el misterio pascual se hace doblemente presente: en la realidad sacramental del cuerpo y de la sangre de Cristo, ofrecido como víctima viva en favor de los hombres, y en la presencia de la comunidad cristiana, que, unida entre sí por la gracia y unida a su Cabeza, ofrece al Padre culto de expiación y de adoración"¹³¹.

Es la virtud de la pasión de Cristo la que perdona los pecados. Escribe Santo Tomás:

"Dicendum ad primam quaestionem quod passio Christi, sine cujus virtute nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae

¹³⁰ J. RAMOS-REGIDOR, *o.c.*, p. 311

¹³¹ G. FLOREZ GARCIA, *La reconciliación con Dios*, BAC, Madrid 1971, pp. 326-327.

ex ipsa efficaciam habent. Ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit. Et per consequens illa sacramenta quae ordinantur contra culpam cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis. Et ideo sicut baptismus quo deletur originale, est de necessitate salutis; ita et poenitentiae sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris Ecclesiae subicit ad quos pertinent dispensatio sacramenti; ita etiam per hoc quod confitetur peccatum suum, se ministro Ecclesiae subicit, ut per sacramentum poenitentiae ab eo dispensatum remissionem consequatur. Qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat: quod fit per confessionem peccantis. Et ideo confessio est de necessitate salutis eius qui in peccatum actuale mortale cecidit"¹³².

Habla del bautismo y de la penitencia como sacramentos del perdón. Si en el bautismo y en la penitencia el misterio pascual es principalmente acción dirigida sobre un miembro de la Iglesia, "en la eucaristía el misterio pascual se manifiesta en su plena expresión eclesial y ecuménica, como misterio que salva al mundo y santifica a la Iglesia entera, como misterio que significa y realiza la unidad santa de los cristianos y hace presente místicamente a la Iglesia, sacramento de unidad de todo el género humano"¹³³.

El bautismo sella la acogida de la palabra de salvación, introduciendo al creyente en la nueva vida: es el nacimiento a una existencia reconciliada, hasta tal punto que une al cuerpo eclesial del Señor. La eucaristía aporta a esta reconciliación inicial su plenitud y su fermento para una experiencia eclesial de salvación que ha de ser incesantemente revivida.

Porque la mesa del Señor es, en sentido estricto, el único contacto real, aunque sacramental, de la comunidad como tal, y no solamente del individuo, con la humanidad pascual del Señor¹³⁴. Por eso la reconciliación bautismal tiende hacia la celebración eucarística donde se consuma.

¹³² *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, nn. 359-360.

¹³³ G. FLOREZ GARCIA, *o.c.*, p. 327.

¹³⁴ Cfr. J. M. TILLARD, *El pan y el cáliz de la reconciliación*, en "Concilium" 61 (1971) 39.

Decir que la eucaristía consume el dinamismo bautismal, es afirmar que ya se encuentra obrando eficazmente en el bautismo. Escribe el P. Tillard: "Pero decir que la eucaristía es la consumación del dinamismo bautismal es afirmar al mismo tiempo que ésta se encuentra ya eficazmente obrando en el bautismo a la manera como el fin es principio activo en todo lo que tiende hacia él. Cuando una realidad por sí misma está orientada hacia otra, la intención de esta última impregna y condiciona el obrar de la primera. Actúa incluso de manera primordial en lo más profundo de aquello que sirve para llegar a ella: la encontramos como un llamamiento que desencadena la actividad y que no cesa de impulsar su despliegue hasta que al fin está presente en todas sus etapas. Como consumación sacramental de la reconciliación, la eucaristía está ya de esta manera obrando en el bautismo, inscrita dinámicamente en lo hondo de lo que es el momento inicial de un misterio que solo en ella logrará su plenitud"¹³⁵.

Así, dice Santo Tomás, que sin el votum de la eucaristía no existe salvación para el hombre. Votum que no es ni una veleidad ni un simple deseo psicológico, sino un acto voluntario que capta verdaderamente la ordenación ontológica existente entre dos realidades salvíficas, dos realidades de salvación.

Sin el votum de la eucaristía no existe salvación para el hombre, puesto que nadie puede obtener la gracia sin esta aspiración a la plena reconciliación eucarística, aspiración que, grabada ya objetivamente en la estructura del bautismo, debe pasar a hacerse consciente en el bautizado adulto. Dice Santo Tomás:

"Este sacramento tiene de suyo virtud para dar la gracia, hasta el extremo de que nadie la tiene antes de recibirlo en deseo: en deseo personal, como en los adultos, o en deseo de la Iglesia, como los niños, según ya se dijo. Es tal la eficacia de su poder, que con solo su deseo recibimos la gracia, con la que nos vivificamos espiritualmente. Al tomarlo sacramentalmente crece y se perfecciona la vida espiritual"¹³⁶.

El voto de la eucaristía que va inserto en los demás sacramentos debe exteriorizarse en la recepción real por parte del bautizado adulto. Puntualiza Santo Tomás:

¹³⁵ J. M. TILLARD, *o.c.*, pp. 39-40.

¹³⁶ S. Th., III, 79, 1, ad 1.

“Hemos dicho arriba que hay dos modos de recibir este sacramento: uno espiritual y otro sacramental. Es evidente, como se ha visto, que todos tienen la obligación de recibirlo espiritualmente al menos, porque hacer esto es incorporarse a Cristo. La recepción espiritual incluye el voto o deseo de percibirlo sacramentalmente, como queda dicho; de ahí que sin el deseo de tomarlo no haya salvación. Pero sería vano el deseo si no se cumpliera cuando hay oportunidad...”¹³⁷.

A todo esto comenta el P. Tillard: “En el caso que nos ocupa — que es el del don de la gracia —, si lo vemos desde el punto de vista del hombre, encontramos en él una serie de etapas sucesivas, necesarias todas en caso normal, y ontológicamente ordenadas entre sí. Se puede decir que la última etapa ya está dinámicamente presente en la primera. Esta presencia de la última etapa en la primera se capta y se expresa por el deseo de llevarla a cabo. En este sentido, Santo Tomás, al hablar de aquel que se presenta al bautismo o a la penitencia sacramental, dice: ‘El movimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión del pecado si no estuviera acompañado de la fe en la Pasión de Cristo y del propósito de participar en ella, sea recibiendo el bautismo, sea sometándose al poder de las llaves’. Este deseo o propósito es la expresión de que la última etapa ya ha actuado aún antes de ser puesta. Es verdad que llegado el momento habrá de ser puesta en concreto, pero se puede decir que Dios ya la tiene en cuenta, y previéndola, concede ya el efecto (tanto más, cuanto que desde el punto de vista de Dios el don de la gracia no tiene esa sucesión de etapas)”¹³⁸.

Así pues, la eficacia del sacrificio eucarístico en orden a la remisión de los pecados no se opone a la eficacia y necesidad del sacramento de la penitencia.

La eucaristía ofrece el perdón a través del signo del sacrificio, en el cual, hic et nunc, se actúa la alianza que el Padre ha sellado con los hombres en la oblación redentora de Cristo.

La penitencia, a su vez, concede el perdón divino a través del signo de la conversión del pecador, manifestada en la Iglesia, quien pronuncia su palabra eficaz de reconciliación y de perdón¹³⁹.

¹³⁷ S. Th., III, 80, 11, c.

¹³⁸ J. M. R. TILLARD, *Penitencia y Eucaristía*, en “Selecciones de Teología” 26 (1968) 143.

¹³⁹ Cfr. R. GERARDI, *a.c.*, pp. 511-512.

Las relaciones entre penitencia y eucaristía se clarifican en una mejor comprensión de la derivación de la penitencia de la eucaristía, de la cual la penitencia explicita una dimensión necesaria.

El don de la caridad perfecciona la contrición y procura el perdón de los pecados, perdón y caridad que incluyen necesariamente el votum del sacramento de la penitencia, al cual está ontológicamente ordenada la contrición, caridad perfecta, en el caso de pecados verdaderamente mortales. La contrición perfecta incluye el deseo del sacramento¹⁴⁰.

El don de la penitencia que deriva del sacrificio eucarístico, aún suscitando la contrición que obtiene el perdón divino, orienta al pecador hacia al sacramento de la penitencia, porque la contrición perfecta reconcilia al hombre con Dios sólo implicando el voto del sacramento de la penitencia.

Relación compleja que refuerza la solidaridad entre penitencia y eucaristía: como condición preliminar, la eucaristía exige la imploración del perdón divino, en vista de la pureza requerida para la participación al sacrificio y a la comunión; en el caso de pecados mortales el perdón debe obtenerse bajo su forma sacramental. Sucesivamente, por su virtud purificadora, la eucaristía desarrolla las disposiciones de arrepentimiento que hacen desear el recurso al sacramento de la penitencia.

Así pues, sería desconocer la fuerza de la relación, como dice J. Galot, "reducirla a una regulamentación disciplinar instaurada por la autoridad de la Iglesia. La oferta del sacrificio y la comunión del cuerpo y sangre del Señor reclaman, por su misma naturaleza, una santidad en la que se haya abolido el estado de enemistad que existe entre Dios y el pecador. Ellos conducen a la búsqueda de una pureza más profunda"¹⁴¹.

La eficacia de la eucaristía en orden a la remisión de los pecados no se opone a la eficacia y necesidad del sacramento de la penitencia.

El perdón de los pecados, como gracia que Dios comunica, está vinculado al sacrificio de Cristo. Escribe G. Flórez García:

¹⁴⁰ Cfr. R. GERARDI, *Eucarestia e Penitenza, sacramenti di Riconciliazione*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 1975, p. 69.

¹⁴¹ J. GALOT, *Eucaristia e penitenza: problema teologico e pedagogico*, en "La Civiltà Cattolica" 125 (1974) 128.

“El perdón de los pecados como gracia que Dios anuncia y comunica al hombre está fundamentalmente vinculado a la obra redentora del Cristo y en particular a su sacrificio. Cristo mismo es ‘sacrificio de propiciación’; en la virtud de su sangre tenemos la ‘remisión de los pecados’; Cristo ‘llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia’. Si la eucaristía es el ‘anuncio’ de la muerte del Señor, si el sacrificio eucarístico es el ‘memorial’ de la muerte y resurrección de Cristo, la perpetuación del sacrificio de la cruz y de su eficacia redentora, ello quiere decir que en la celebración eucarística se cumple de manera eminente el fin redentor de la Pasión de Cristo, que es el de la reconciliación de la humanidad con Dios, la gracia y el perdón de los pecados”¹⁴².

Pero se exige también el empeño del hombre: es el gesto de amistad que se tiene cuando un pecador está contrito e, hijo pródigo, retorna al Padre, le grita su pecado y su dolor, y lo suplica de introducirlo de nuevo en su amistad. Indudablemente el amor del Padre le ha precedido y le ha perdonado. Pero para que la reconciliación sea plena, es necesaria esta disposición del hijo: la que corresponde justamente a la penitencia sacramental, o sea al sacramento que tiene como materia, el conjunto de los actos del penitente contrito¹⁴³.

Para acercarse a la eucaristía no bastan los esfuerzos personales en vistas a ponerse en buenas disposiciones; es necesario recibir una purificación de lo alto, aquella que viene del redentor. De aquí que diga el P. Tillard: “Así se puede comprender por qué cuando la contrición nace fuera del sacramento de la penitencia ha de llevar grabado un deseo de recibir el sacramento ‘del retorno al Padre’. Cumpliendo este retorno, el fiel expresará en actos humanos suscitados por el Espíritu los sentimientos de su corazón arrepentido: intenso dolor, conciencia de haber faltado a la fidelidad y amistad del Padre, propósito de no volver a separarse, deseo de reparar, confesión leal de su miseria. Todo esto — puesto que ya se le supone perdonado — aumentará en él el poder de la gracia”¹⁴⁴.

¹⁴² G. FLOREZ GARCIA, *o.c.*, p. 329.

¹⁴³ R. GERARDI, *a.c.*, en “*Riv. Theol. Mor.*”, p. 512.

¹⁴⁴ J. M. R. TILLARD, *a.c.*, p. 143.

Eucaristía y penitencia no se sobreponen: la penitencia no hace otra cosa que poner en pleno relieve una línea estructural de la eucaristía, al interno del misterio global de la reconciliación cristiana. Será necesario poner en su justa luz el punto central de la eucaristía en el misterio del perdón de Dios.

De hecho, como dice R. Gerardi: "La eucaristía ejercita, en el campo de la reconciliación, una eficacia propia que, teológicamente, supera aún a aquella del sacramento de la penitencia: y eso no solo por el hecho de que en ella se hace actual y eficazmente presente aquella reconciliación y aquel perdón que derivan del sacrificio redentor del Cristo, sino más concretamente en el sentido que la eucaristía es la fuente más perfecta del perdón de los pecados para el cristiano que participa con las debidas disposiciones"¹⁴⁵.

La eucaristía es, en el sentido más real del término, sacramento del perdón: en cuanto memorial de la expiación de la cruz, aplica a aquellos que la celebran y ritualizan cada vez más la misericordia de Dios.

Es propiamente en virtud de la eucaristía, memorial del sacrificio pascual, que Dios concede a aquel, gravemente culpable pero bien dispuesto, la gracia que hace madurar su contrición. Escribe Santo Tomás:

"Sin embargo, puede perdonar los pecados de dos maneras: O recibido solo en deseo, previo el arrepentimiento, o recibéndolo sacramentalmente, pero sin tener conciencia ni afecto al pecado mortal, que en realidad se posee. En este caso, quizá el que comulga no está suficientemente contrito; mas llegándose con devoción y reverencia consigue del sacramento la gracia de la caridad, que perfeccionará la contrición y borrará el pecado"¹⁴⁶.

La excelencia y también la exigencia de la eucaristía en orden al perdón de los pecados nacen del hecho de que la acción eucarística representa la perfección de la unidad en la caridad. Continúa Santo Tomás en la respuesta a la primera dificultad:

"Pedimos que el sacramento nos sea 'limpieza de crímenes', bien refiriéndonos a aquellos de los que no tenemos

¹⁴⁵ R. GERARDI, *o.c.*, pp. 512-513.

¹⁴⁶ S. *Th.*, III, 79, 3, c.

conciencia, según el Salmo: 'De los ocultos librame Señor (18, 13); bien pidiendo tener contrición perfecta para su remisión, o bien pidiendo fuerza para evitarlos'¹⁴⁷.

El pecador, insuficientemente contrito, que se acerca a la eucaristía en buena fe y con reverencia, recibe, junto con el cuerpo del Señor, la caridad que inflama su contrición, y lo abre a la amistad con Dios. Dice Santo Tomás en otro lugar:

"Segunda, sin culpa de su parte; como cuando, habiéndose dolido del pecado, no está suficientemente contrito; en tal caso no peca recibiendo el cuerpo de Cristo, pues no puede el hombre saber con certeza si está o no contrito de verdad. Le basta hallar en sí señales de contrición como es 'dolerse de los pecados' y 'estar dispuesto a evitar los futuros' "¹⁴⁸.

Pero este perdón y esta reconciliación incluyen un voto del sacramento de la penitencia, un acto de voluntad de cada uno, que acepta la economía salvífica como querida por Cristo, y en este caso, consiste en un ordenación ontológica, para actuarse en su manifestación eclesial, en el sacramento de la penitencia. Y esto como exigencia del respeto debido a la misma naturaleza del misterio sacramental del perdón: es la misma gracia de la contrición, infundida por Dios mediante la celebración eucarística y operante ya el perdón por medio de ella, que suscita en el pecador este votum de la penitencia sacramental¹⁴⁹.

Así aparece cómo la eucaristía es la fuente del sacramento de la penitencia, o, si se quiere, cómo la penitencia es una explicación y un ulterior desarrollo de la gracia concedida por la eucaristía.

En el modo normal de la economía salvífica es la penitencia el sacramento propio de la conversión del cristiano pecador, y, en el caso de pecado verdaderamente mortal, es la mejor preparación para una participación plena en la eucaristía. Porque en la misma celebración del sacramento de la penitencia hay un voto de la eucaristía, en cuanto que la gracia de la reconciliación, concedida por la penitencia, tiende a realizarse más íntimamente, más inten-

¹⁴⁷ S. Th., III, 79, 3, ad 1.

¹⁴⁸ S. Th., III, 80, 4, ad 5.

¹⁴⁹ Cfr. R. GERARDI, *a.c.*, pp. 513-514.

samente en la plena comunión con Dios y con la Iglesia, de la cual la celebración eucarística es signo eficaz. La eucaristía es signo eficaz de la comunión con Dios y con los hermanos, en Cristo¹⁵⁰.

La eucaristía y la penitencia tienen, por tanto, un papel propio, pero ambas confluyen en el misterio de reconciliación, que Dios ha confiado a la Iglesia. Se trata por tanto de expresiones sacramentales diversas del único amor de Dios por los hombres: necesarios ambos por la plenitud de la salvación del hombre, al mismo tiempo distintos entre sí e íntimamente unidos. No se superponen, se articulan en el único misterio del perdón; no constituyen un doble, confluyen en un único misterio del perdón divino. No hay más que un perdón, pero con diversas modalidades, diversos movimientos y diversos significados.

Y aquí toma su sentido la complementariedad de los dos sacramentos; el perdón no resulta de su adición: ambos cubren, pero cada uno según su propio modo, la totalidad de este único misterio. En la causalidad de la gracia a cada sacramento corresponde un propio significado y una propia eficacia¹⁵¹.

En la práctica sacramental, la exigencia de pureza por parte de la eucaristía, se ha traducido con la regla de recurrir a la penitencia para los pecados mortales. Codifica el Derecho Canónico: "La confesión sacramental es de ordinario el único y necesario medio para tener la disposición requerida por la comunión eucarística, cuando uno es consciente de pecado verdaderamente mortal"¹⁵².

Sobre dicha prescripción puntualiza R. Gerardi: "Se trata de una prescripción eclesiástica, que la Iglesia podría suprimir: me refiero lógicamente a la confesión previa, en cuanto que es innegable la realidad salvífica del sacramento de la penitencia"¹⁵³.

La Iglesia podría suprimir la prescripción sobre la confesión previa a la Eucaristía, podrá cambiar el modo del sacramento, pero el sacramento de la penitencia siempre seguirá siendo una

¹⁵⁰ Cfr. R. GERARDI, *a.c.*, pp. 513-514.

¹⁵¹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵² CJC., can. 856.

¹⁵³ R. GERARDI, *a.c.*, p. 514.

realidad salvífica, y siempre seguirá existiendo la ordenación y mutua complementariedad entre los dos sacramentos de la reconciliación: penitencia y eucaristía, por ser una ordenación ontológica que brota de su naturaleza y estructura, por significar dos aspectos necesarios del único misterio del perdón divino.

El Concilio de Trento no impuso la confesión como regla de derecho divino, y teológicamente no se podría defender o demostrar, sobre este punto, una voluntad divina; si existe una voluntad incontestable de Cristo que requiere la pureza en la eucaristía, esta voluntad no ha determinado modos de purificación proporcionados a la gravedad de las culpas. La regla proviene de la autoridad de la Iglesia, y bajo este título conserva hoy su valor. Pertenece, pues, a esta autoridad el precisar las aplicaciones concretas del principio puesto por Cristo.

La regla de Trento vale solo para los pecados mortales en el sentido estricto de la expresión. Y, como comenta J. Galot: "de todas maneras esa no representa más que un mínimo en el esfuerzo de purificación requerido por la eucaristía. Un mínimo no es un ideal, y el cristiano que desea participar plenamente en el misterio eucarístico no podrá contentarse con un tal mínimo. Según la recomendación de Pablo (I Cor. 11, 28) 'se pruebe a sí mismo' significa que la participación en la eucaristía será para él la ocasión de preguntarse cuáles son sus disposiciones íntimas, y en particular, si está animado de la caridad que debe caracterizar la asamblea en la comunión del cuerpo de Cristo"¹⁵⁴.

La eucaristía debe ser considerada como una invitación incesante a un serio examen de conciencia, examen que no concierne solo a la observancia de cualquier ley positiva, sino a la orientación profunda de la voluntad, las disposiciones fundamentales de fe, de amor a Dios y al prójimo.

Por otra parte, el cristiano no puede dar gracias al Señor con la eucaristía basándose en la conducta personal irreprochable, como el fariseo de la parábola. Solo las disposiciones del publicano, dispuesto a reconocer su pobreza, sus culpas y su estado de pecador están de acuerdo con el amor redentor de Cristo¹⁵⁵. Igualmente, como afirma el Nuevo Catecismo para Adultos: "No

¹⁵⁴ J. GALOT, *o.c.*, p. 133.

¹⁵⁵ Cfr. J. GALOT, *o.c.*, p. 133.

hay que pensar a la ligera que no somos dignos de recibir el cuerpo del Señor. Dignos no lo seremos nunca, y sin embargo se nos invita"¹⁵⁶.

Llegamos así al fin de nuestro trabajo, y al intentar concluirlo, nos damos cuenta que la conclusión general queda ya suficientemente clara al tratar de las peculiaridades de la penitencia y la eucaristía referidas al perdón de los pecados, en el número 2 del capítulo IV. No obstante, reasumimos brevemente, como conclusión, lo tratado en los diversos apartados.

CONCLUSION

Por el carácter general de su efecto, por la dependencia y ordenación ontológica que los demás sacramentos tienen hacia ella, la eucaristía produce la vida con causalidad final. Practicamente perdona los pecados en los sacramentos del bautismo y de la penitencia, en el sentido de que sin la vida que de ella proviene no se da la salud o la remisión que procede de estos dos sacramentos.

Con causalidad de "conditio sine qua non" produce los mismos efectos propios de los demás sacramentos. Tiene, por tanto, eficacia para causar todas las gracias que proceden de Cristo. Cuando la eucaristía causa por sí misma lo que le es propio, la vida, causa la salud, sin la que la vida no puede darse, por la inseparabilidad existente entre el carácter elevante o vital y el sanante. La eucaristía es la concretización en el hombre de los efectos de la pasión de Cristo.

De la consideración de la fórmula de consagración del cáliz resulta que este sacramento vale para la remisión de los pecados. La sangre eucarística está ordenada a remover los pecados entendidos como impedimento tanto para la justificación como para la consecución de la herencia eterna. Es la misma remisión de la cruz que nos llega, en la eucaristía, mediante la fórmula de la consagración del vino: que será derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados. Conclusión que brota del

¹⁵⁶ *Nuevo Catecismo para Adultos*, Herder, Barcelona 1969, p. 328.

corazón mismo de la celebración eucarística, de su momento reconciliativo central: la consagración. Todas las palabras o expresiones pertenecen a la substancia de la forma, y por ello, deben realizar aquello que significan: la remisión de los pecados.

Tratando directamente sobre los efectos de la eucaristía resulta que, considerada en sí misma, tiene el poder de perdonar cualquier pecado, venial o mortal, puesto que obra en virtud de Cristo, al que contiene, y de su pasión, de la que es vivo memorial. Y Cristo y su pasión es la fuente y causa de la remisión de todos los pecados. Los efectos que la pasión de Cristo hizo en el mundo, este sacramento los hace en el hombre. Eficientemente, o en cuanto causa eficiente, obra la contrición y la relación necesaria de ésta al sacramento de la penitencia.

Pero la acción de la eucaristía no es una acción automática, sino que exige una disposición por parte del sujeto. El fiel que la recibe, tiene la triste posibilidad de frustrar la potencia perdonaante del sacramento eucarístico. En relación al que la recibe es eficaz dependiendo proporcionalmente de las disposiciones de cada uno, en la medida de su grado de fe, de gracia, de caridad, de piedad, de participación activa. Así, en concreto, solo el justo puede recibirla sacramentalmente; porque siendo la eucaristía sacramento de vivos, y, por lo tanto, ordenado per se no a conferir la gracia primera, sino a aumentarla, debe suponer al que la recibe en estado de gracia. De ahí la necesidad del sacramento de la penitencia, como realidad salvífica que brota de la misma naturaleza de la eucaristía y a la que se dirige como a su perfeccionamiento.

Y ahora ya podremos afirmar en general que tanto la penitencia como la eucaristía pueden definirse "sacramentos del perdón". El perdón no resulta de su adición; ambos cubren — cada cual a su propio modo, según su estructura —, la totalidad de este único misterio del perdón. Son expresiones sacramentales diversas, y ambos necesarios para la salvación del hombre. Distintos, y al mismo tiempo, en íntima conexión mútua. Relación compleja que refuerza la solidaridad entre penitencia y eucaristía: como condición preliminar, la eucaristía exige la imploración del perdón divino; sucesivamente, por su virtud purificadora, la euca-

ristía desarrolla las disposiciones de arrepentimiento que hacen desear el recurso al sacramento de la penitencia.

No hay sacramento que no alcance su fuerza de la eucaristía. Justamente, por lo tanto, la eucaristía debe ser presentada en su dimensión penitencial si en ella está contenida la causa misma del perdón. Por otra parte, la eficacia de la eucaristía en orden a la remisión de los pecados no se opone a la eficacia y necesidad del sacramento de la penitencia.

FR. PAULINO GONZALEZ, O.P.
University of Santo Tomas