

La Eucaristía y la Remisión de los pecados

INTRODUCCION

Parece que desde hace varios siglos, la Iglesia latina ha descuidado la dimensión de perdón propia del misterio eucarístico. Tanto la catequesis como los libros de sermones y los manuales de teología han descuidado casi por completo el aspecto de la eficacia purificadora del pan y del vino eucarísticos. En el fondo ha habido una confusión que ha venido a identificar "sacramento de vivos" con "sacramento de puros". Son pocos los católicos que ven en la eucaristía un sacramento del perdón. En su vida cristiana relegan este aspecto únicamente al sacramento de la penitencia.

La penitencia no es el único medio por el que Dios perdona la culpa del pecador. En la comunidad primitiva existían otras formas: la oración común, la corrección fraterna, la liturgia comunitaria y sobre todo la participación en la eucaristía mediante la comunión.

Parece que la acción de la comunidad apostólica en la concesión del perdón debe ser interpretada en un contexto de actividad comunitaria, visible, de dimensión simbólica y cultural. No es cosa fácil descubrir los gestos. Algunos elementos pudieron ser la oración de la comunidad y la imposición de manos. Quizá debamos renunciar a una cierta tendencia a la fragmentación y

aceptar que la remisión de los pecados y la reconciliación viniera realizada en la eucaristía, en la Cena del Señor, celebrada en memoria de su muerte liberadora, signo de la nueva alianza en su sangre. La eucaristía tiene el poder de perdonar el pecado porque une íntimamente con Dios y con los otros en Cristo. Pero hay que acercarse a ella con una digna disposición, fe verdadera en el misterio del cuerpo eucarístico y en el misterio de la Iglesia, que se manifiesta en una disposición de auténtica caridad eclesial.

Los antiguos cristianos eran conscientes, por una parte, de la preparación necesaria y conveniente para la participación en la eucaristía, y de la otra, de que la misma eucaristía tenía un valor penitencial y purificador en los casos de verdadero arrepentimiento. Las oraciones y ritos penitenciales que acompañaban la celebración de la eucaristía muestran cómo la Iglesia de entonces consideraba fruto y efecto de una participación plena a la eucaristía también el perdón de los pecados.

El hecho de que la eucaristía es la celebración de la reconciliación del hombre con Dios a través de Cristo, de su misterio de muerte y resurrección, la relaciona con el perdón de los pecados.

En los últimos años, el tema de la eucaristía y remisión de los pecados ha sido el sujeto de un buen número de artículos recientes. Todos apuntan la existencia, en el período patrístico, de una teología de la Sagrada Comunión en la que la recepción de la eucaristía es vista como purificación del pecado, bajo la condición de que exista un verdadero arrepentimiento. Y todos se refieren frecuentemente, o se basan, en el texto de San Pablo (I Cor. 11, 27 ss): "Por tanto, quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Examínese, pues, cada cual, y coma entonces del pan y beba del cáliz. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo". E igualmente se refieren al valor propiciatorio del sacrificio.

Ya en 1851 Sören Kierkegaard escribía que en la eucaristía resuena la palabra del Señor: "Venid a Mí todos los que estais fatigados con trabajos y cargas, que yo os aliviaré", y que en la puerta de salida de las iglesias deberían ponerse estas palabras: "a quien poco se le perdona, poco ama". Las primeras expresan la invitación que la eucaristía nos hace, las últimas parecen

decirnos: "si en la eucaristía no has experimentado el perdón de tus pecados, la causa no la busques en la comunión, sino en tí que amas poco: la gracia te invita al perdón de todos tus pecados; deberías salir de la eucaristía con el corazón ligero, y tanto más cuantas más cosas lo hayan oprimido. En la Santa Mesa nadie retiene tus pecados, nadie, excepto tú".

Pensamiento que nos muestra con exactitud la relación que existe entre el poder purificador de la eucaristía y la situación del cristiano. Y a la vez, la necesidad de que la celebración sea legítima, auténtica; y lo es, cuando se vive lo que se prende celebrar; si existe una zanja entre celebración y vida, la celebración es teatro. Hay que reconocer a Dios en la calle para encontrarlo en la iglesia; hay que creer en el hombre para creer en Dios. Separar a Dios de la vida para buscarlo en un reducto sacro es paganismo.

Así las cosas, se nos ocurrió la idea de estudiar el problema en Santo Tomás de Aquino, como representante eminente de la teología católica y movido, también, por la circunstancia especial de celebrarse el Año Santo, bajo el lema de la RECONCILIACION.

Al ir recopilando el material nos pareció, que desde el punto de vista de las conclusiones, no iba a resultar nada original. Ya estaban tratados en diferentes artículos los distintos aspectos de la cuestión. Sin embargo seguimos con el tema por interés particular y, pensando que tal vez la originalidad podría venir precisamente de la recopilación en un solo trabajo de los distintos aspectos ya estudiados en diversos lugares. De aquí nuestro reconocimiento a los autores de los artículos que nos han servido de base: Emilio Sauras, Francesco Marinelli, J. Ramos-Regidor, J. M. R. Tillard, Renzo Gerardi, Jean Galot...

Así continuamos con el tema elegido para nuestro estudio: LA EUCARISTIA Y LA REMISION DE LOS PECADOS EN SANTO TOMAS DE AQUINO. Tema apasionante y argumento delicado.

Hemos intentado rehuir toda reacción pasional. Siguiendo un método histórico y analítico, no hemos intentado agotar el tema. No hemos intentado estudiar los momentos penitenciales de la Misa; nos hemos limitado a estudiar cuatro puntos.

Los dos primeros se relacionan con el tema sólo indirectamente, al considerar el primero el carácter eminente de la eucaristía dentro del septenario sacramental, y el orden de dependencia que tienen los demás sacramentos — en cuanto a sus efectos — del sacramento de la eucaristía.

En el segundo, la eficacia de la eucaristía referente al perdón de los pecados depende de la posición que se tome en cuanto a la substancialidad o accidentalidad de las palabras “que será derramada para remisión de los pecados” en el conjunto total de la forma sacramental de la eucaristía.

En el tercero el tema viene tratado directamente, al considerar la eucaristía en su causalidad eficiente, es decir, los efectos directos de la eucaristía, y entre ellos el perdón de los pecados. Y aquí distinguiendo dos aspectos: la eucaristía considerada en sí misma, y considerada en relación al que la recibe.

Nos ha parecido oportuno añadir un cuarto punto para completar el trabajo, con una breve síntesis, primero, de la elaboración teológica del sacramento de la penitencia, y después considerando las mútuas exigencias y peculiaridades de la penitencia y de la eucaristía en relación al perdón de los pecados.

Esperemos que nuestro trabajo sirva para colocar a la eucaristía en el centro del misterio de la reconciliación, de cuya estructura brota naturalmente el otro aspecto del mismo misterio: la penitencia sacramental.

I

EUCARISTIA Y PERDON: CONSECUENCIA DEL EFECTO DE CARACTER GENERAL DE LA EUCARISTIA

Ante el pecado de los hombres Dios exigió una reparación de justicia estricta. El hombre era totalmente impotente para saldar la deuda. Dios prepara la redención de los hombres haciendo que su verbo tome carne, que muera para reparar el pecado y merecer toda la economía divina para ellos. Solo Cristo podía pagar superabundantemente por el pecado, y lo hizo por una vía en la que simultáneamente resplandecía la gloria de su justicia y su dilección inmensamente misericordiosa para con los hombres. Y aún fue más lejos su amor inagotable: no quiso que su sacrificio cesase y eternizó en el tiempo y en el espacio aquella muerte de amor reparador al Padre, de amor redentor a los hombres. "Sabido Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (Jn. 13, 1); "y tomó pan, dió gracias, lo partió y se lo dió diciendo: 'este es mi cuerpo que va a ser entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío'" (Lc. 22, 19). Y "tomó luego un cáliz y, dadas gracias, se lo dió diciendo: 'bebed de él todos, porque esta es mi sangre de la Alianza, que va a ser derramada por muchos para remisión de los pecados'" (Mt. 26, 27-28). La Misa es una eternización del sacrificio del Calvario.¹

¹ Cfr. M. DE TUYA, *Existencia y naturaleza del sacrificio sacramental eucarístico*, en "Ciencia Tomista" 79 (1952) 261-264.

El concepto de sacrificio sacramental es enseñanza de Sto. Tomás. Hablando de la eucaristía dice:

“La eucaristía es a la vez sacrificio y sacramento. Tiene razón de sacrificio en cuanto se ofrece; y de sacramento, en cuanto se recibe. Y así el efecto sacramental estará en quien lo toma, y el sacrificial, en quien lo ofrece o en aquellos por quienes se ofrece”.²

El amor de Cristo por los hombres exigía en cierto modo esa institución, para perpetuar con nosotros su presencia. Así lo justifica Santo Tomás:

“Conviene también a la caridad de Cristo, por la que tomó para nuestra salvación el cuerpo verdadero de nuestra naturaleza. Es propio de la amistad, como dice el Filósofo, ‘convivir con los amigos’, y por eso promete el Señor premiarnos con su presencia corporal: ‘En donde estuviere el cuerpo, allí se congregarán las águilas’. Mientras tanto, no quiso privarnos en este destierro de su presencia, antes bien se une a nosotros en el sacramento por la realidad de su cuerpo y de su sangre. Por eso dice: ‘Quien come mi carne y bebe mi sangre está en mí, y yo en él’. Este sacramento es señal de suma caridad y aliento de nuestra esperanza, pues en él se da tan familiar unión entre Cristo y nosotros”.³

Santo Tomás de Aquino tuvo una intuición genial que el Concilio Vaticano II hizo suya “El bien común espiritual de toda la Iglesia reside substancialmente en el sacramento de la eucaristía”.⁴ Afirmación que nos hace comprender cómo la gracia de la eucaristía no se limita a un aspecto determinado de la vida de la Iglesia, por importante que pueda ser, sino que la informa en su totalidad. En la eucaristía está la fuente, centro y cima de toda la vida de la Iglesia. La misma Iglesia gira en torno de la eucaristía, cuya celebración es el acto más típicamente jerárquico de la comunidad eclesial. La eucaristía es el fin de todos los demás sacramentos, como la caridad es el vínculo de perfección de todas

² S. Th., *Summa Theologiae* III, 79, 5. Cfr. también: III, 79, 7; 82, 10, ad 1; III, 73, 4, ad 3.

³ S. Th., III, 75, 1.

⁴ S. Th., III, 65, 3, ad 1; CONC. VAT. II, *El ministerio y la vida de los presbíteros*, n. 5.

las demás virtudes. La eucaristía es la consumación, el broche de oro, el vínculo de perfección de todos los demás sacramentos. Dice el Doctor Angélico:

“Hablando en absoluto, la eucaristía es el más excelente de todos los sacramentos... por razón de lo que contiene. La eucaristía contiene en realidad a Cristo mismo, mientras que los otros sacramentos no contienen más que una virtud instrumental recibida de Cristo por participación. Y el ser por esencia es siempre más excelente que el ser participado... Por la relación de los sacramentos entre sí: Todos los otros sacramentos entre sí: Todos los otros sacramentos están ordenados a la eucaristía como a su fin... Por los ritos sacramentales: La administración de casi todos los sacramentos se completa en la eucaristía...”⁵

Más particularmente Santo Tomás basa esta preeminencia de la eucaristía al considerarla sacramento de la pasión. Dice:

“La eucaristía es sacramento de la pasión, porque con ella se perfecciona el hombre uniéndose a Cristo paciente. Y como el bautismo se llama ‘sacramento de la fe’, que es cimiento de la vida espiritual, la eucaristía se denomina ‘sacramento de la caridad’, que es ‘lazo de perfección’, como dice el Apóstol (Col. 3, 14)”.⁶

La eucaristía es como la forma o el alma de los demás sacramentos, en cuanto estos no surten su efecto sino en virtud de la eucaristía recibida *in re* vel *in voto*. He aquí la afirmación de 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,... Es tal la eficacia de su poder, que con sólo su deseo recibimos la gracia, con la cual nos vivificamos espiritualmente”.⁷

La eucaristía es como la síntesis de todos los demás sacramentos:

⁵ S. Th., III, 65, 3, c; cfr. también: *De Veritate*, q. 27, a. 4, c; *IV Contra Gent.* cap. 74; *In Joan.* 6, 54, lect. 7, p. 201 a; III, 73, 3, c.

⁶ S. Th., III, 73, 3, ad 3.

⁷ S. Th., III, 79, 1, ad 1.

"Perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singulatim".⁸

Y mucho más todavía, continua Santo Tomás, por contener todas esas gracias y perfecciones en su misma fuente y principio, Jesucristo.⁹

Así se comprende por qué este sacramento, que de hecho causa todas las gracias y todas las virtudes por contener esencialmente en sí mismo a la fuente y al dador de todas ellas y por unirnos estrechamente con El, se llama, sin embargo, el sacramento de la caridad, porque en ella están contenidas eminentemente todas las gracias y virtudes, y todas se unen en ella como en su forma.¹⁰

En esta línea está el Catecismo del Concilio de Trento. Afirma que los pastores de almas serán capaces de explicar a los fieles la abundancia de bienes encerrados en el misterio eucarístico "si puesta a la luz la eficacia y la naturaleza de todos los sacramentos, comparan la eucaristía a una fuente y los demás sacramentos a tantos chorros que emanan de ella. La eucaristía debe considerarse fuente de toda gracia, porque de modo admirable contiene en sí la fuente de los carismas celestiales, más aún, el Autor mismo de todos los dones y de todos los sacramentos, Cristo Señor, de la cual, como de una fuente, deriva a los demás sacramentos, todo lo que tienen de bueno y saludable. De este paragón por lo tanto, podrán fácilmente determinar los grandes beneficios de la gracia divina, que nos vienen dados en este sacramento."¹¹

Este efecto general de la eucaristía es la gracia en lo que tiene de sobrenaturalmente vivificadora; no ésta o la otra, no la primera o la segunda, no la regeneradora o robustecedora o la cibativa, sino la vivificadora. O mejor dicho, el elemento vivificador que se encuentra en cualquiera de estas especies de gracia.¹²

⁸ IV Sent., d. 8, q. 1, a. 2, qda. 2, ad 4, n° 59.

⁹ Cfr. In Mt. 26, 2, pp. 356-357.

¹⁰ Cfr. SANTIAGO RAMIREZ, *La eucaristía y la paz*, en "Ciencia Tomista" 79 (1952) 185.

¹¹ *Catechismo del Concilio di Trento*, ed. del Senato, Roma 1926, n° 228.

¹² Cfr. EMILIO SAURAS, *¿En qué sentido depende de la eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?*, en "Rev. Española de Teología" 7 (1947) 304.

Los sacramentos unen a la gracia santificante la gracia sacramental, que orienta la gracia santificante a la finalidad propia de los mismos sacramentos. En el organismo sacramental el último perfeccionamiento viene dado por la eucaristía. Los teólogos afirman unánimemente el carácter perfectivo de este sacramento.¹³

El Concilio de Florencia proclama esta eficiencia vivificante universal del sacramento eucarístico con estas palabras: “El efecto de este sacramento en el alma de quien le recibe dignamente es la unión del hombre con Cristo. Y, pues, por la gracia el hombre se incorpora a Cristo y se une a sus miembros, síguese que por este sacramento se aumenta la gracia en quienes lo reciben dignamente: y que todo efecto que la comida y bebida material causan en la vida corporal, sustentando, aumentando, reparando, deleitando, lo causa en la vida espiritual este sacramento, en el cual, como dice Urbano Papa, hacemos grata memoria de nuestro Salvador, somos retraídos del mal y fortalecidos en el bien y aprovechamos en el acrecentamiento de las virtudes y de las gracias”.¹⁴

La enseñanza del Concilio de Florencia sanciona con suprema autoridad lo que Santo Tomás había propuesto al examinar la eficacia vivificadora o causativa de la gracia que posee el sacramento eucarístico. Doctrina precisa, maravillosamente expuesta. No suele hacerse el debido hincapié en ella, siendo así que en ella resplandece tan admirablemente la excelencia del sacramento eucarístico. Para ser justos debemos decir que el P. de la Taille se hace eco de esta doctrina en su obra monumental *Mysterium Fidei*, con su reconocida competencia. Por desgracia no le siguen de ordinario los autores por este camino.

Con su incomparable penetración teológica, y fiel al principio de que el obrar sigue al ser, el Santo Doctor da las razones de esta causalidad eucarística, fundadas todas ellas en la naturaleza misma de la eucaristía. “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

¹³ Cfr. ANTONIO PIOLANTI, *Gli effetti del sacramento dell'eucaristia*, en “La Scuola Cattolica” 83 (1955) 10.

¹⁴ *Decret. p. Arm.*, de Sacram., Denz. 698.

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".¹⁵

La eucaristía es el sacramento del que se afirman prerrogativas más excelentes. Y la razón principal en la que suele fundamentarse esta excelencia es la de que en ella se contiene el Cuerpo real de Nuestro Señor junto con su Alma y su Divinidad. Es la divinidad misma substancialmente presente la virtud que caracteriza al sacramento eucarístico. Pues los sacramentos son cosas sensibles con virtud causativa sobrenatural. No son instituciones de carácter absoluto. No han sido instituidos para ser, sino para significar y causar: para santificar. Carácter utilitario que está expresado en su misma definición: "signos sagrados que significan la gracia santificante y la causan". Lo esencial no es el ser, sino el ser signos y causas: ser santificadores. Si solo fuera término de la transubstanciación la presencia del Cuerpo y Sangre de Cristo bajo las especies eucarísticas, se trataría de algo sensible (las especies) en lo que se contendría un ser material (el Cuerpo de Cristo).¹⁶ Esta es la idea verdaderamente genial de Sto. Tomás. Su primera palabra en materia eucarística,¹⁷ la más decisiva para él, la más descuidada por los comentaristas posteriores y la que, de nuevo, se abre camino hoy en el ámbito teológico, es la obvia afirmación de que la eucaristía es un sacramento, un signo. No es ninguna vulgaridad. Al contrario, se trata del principio intelectual, informante, que especifica todo el discurso posterior, ya a nivel de explicación sistemática, ya en el plano de la simple referencia ritual. La índole sacramental constituye, sin duda, la piedra angular de todo su ensayo sobre el memorial de Jesús.¹⁸

La superioridad sacramental de la eucaristía no sólo consiste en que la eficacia de los otros sacramentos depende de ella; consiste también en el hecho de producir una gracia aneja a la gracia producida por todos los demás. Su efecto es universal y se da en todos los efectos particulares de los otros. "Con lo que quedan sen-

¹⁵ MARCELINO LLAMERA, *La eucaristía y las virtudes teologales*, en "Ciencia Tomista" 84 (1957) 352.

¹⁶ Cfr. E. SAURAS, *a.c.*, pp. 305-306.

¹⁷ Cfr. IV Sent., d. 8, q. 1, a. 1, q1a. 1; III, 73, 1.

¹⁸ Cfr. DOMINGO M. SALADO MARTINEZ, *Sobre el valor antropológico del tratado eucarístico de Sto. Tomás*, en "Ciencia Tomista" 101 (1974) 231.

tadas tres afirmaciones referentes a la excelencia de la eucaristía: una extrasacramental y dos sacramentales. La primera por lo que en ella se contiene, que es más que lo que se contiene en los otros seis sacramentos; en ella la divinidad substantiva, en éstos solo una virtud divina. La segunda, por la eficacia causadora de la gracia; los demás sacramentos causan su gracia particular porque reciben de ésta la eficacia causativa. La tercera por el carácter universal de su efecto; es un efecto que se encuentra como elemento vivificador en todos y en cada uno de los efectos particulares de cada sacramento".¹⁹

Son varias las relaciones de la eucaristía con los demás sacramentos y las razones que a ellos la ligan. Santo Tomás recuerda en la Suma por lo menos tres:

1. — En la eucaristía se contiene a Cristo total, cuerpo, alma y divinidad, fuente de la virtud que hay en los demás:

"La eucaristía contiene en realidad a Cristo mismo, mientras que los otros sacramentos no contienen más que una virtud instrumental recibida de Cristo por participación".²⁰

2. — Todos los otros sacramentos están ordenados a la eucaristía como a su fin:

"El orden tiene por fin la consagración de la eucaristía; el bautismo, la recepción de la misma; la confirmación perfecciona al bautizado para que el respeto humano no le retraiga de acercarse a tan excelso sacramento; la penitencia y la extremaunción disponen al hombre para recibir dignamente el cuerpo de Cristo, y, finalmente, el matrimonio se aproxima a la eucaristía, al menos por su simbolismo, en cuanto representa el lazo íntimo de Cristo con su Iglesia, cuya unión está figurada en el sacramento de la eucaristía. De ahí las palabras del Apóstol, Ef. 5, 32, 'Gran misterio este del matrimonio, pero entendido de Cristo y de la Iglesia' ".²¹

3. — La eucaristía da eficacia a todos los demás sacramentos.²²

¹⁹ E. SAURAS, *a.c.*, pp. 306-307.

²⁰ S. Th., III, 65, 3.

²¹ S. Th., III, 65, 3.

²² Cfr. III, 73, 3, ad 3; 79, 1, ad 1. Pueden verse los textos en las páginas 5 y 6.

Así pues, la eucaristía es el sacramento de los sacramentos por su contenido eucarístico, por su causalidad eucarística y por el carácter universal de su efecto. Contenido más excelente que el de los otros seis y del que procede el contenido sobrenatural de todos ellos, causalidad más excelente, en la que encuentra su razón de ser la causalidad de los demás. Efecto universal que se da en todos los efectos particulares de los demás. Escribe el P. Sauras: "Todos causan una gracia u otra. Unos la primera, o la de la justificación; otros, la segunda, que es un aumento de la santificante. Unos la que sana; otros, la que habilita o capacita para ejercer distintas funciones de la vida cristiana. Ahora bien, la gracia es vida sobrenatural, y la vida sobrenatural viene precisamente de la eucaristía, y de ella sola, según las conocidas palabras del Señor 'si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna' (Jn. 6, 53-54). De donde se sigue que la gracia, en lo que tiene de elemento sobrenaturalmente vivificador, es eucarística".²³

La eucaristía vivifica, santifica, perfecciona, por unión a la Vida, a la Santidad, a la Perfección esencial e infinita.²⁴ Sin la vida divina nadie se salva, y esta vida, tenida por la incorporación a Cristo, es precisamente la "res sacramenti eucharistiae".

La muerte al pecado es imposible en la actual providencia sin la vida divina que sustituye al mal. Nuestra vida divina es inexplicable sin la muerte del mal.

Santo Tomás prueba que la gracia en general, en lo que tiene de gracia, en lo que tiene de participación de la divina naturaleza y, por tanto, de elemento perfeccionador y divinamente vivificante, es efecto de la eucaristía, porque en la eucaristía se reproduce el sacrificio de Jesús, y la vida divina de los hombres ha sido causada precisamente por este sacrificio. Dice el Santo:

"Los efectos que la pasión hizo en el mundo los hace este sacramento en el hombre".²⁵

²³ E. SAURAS, *a.c.*, pp. 308-309.

²⁴ Cfr. *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, q. 1, ad 2; *ib.* a. 3, q. 1, ad 2; *ib.*, a. 1, q. 1, c.

²⁵ "Effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine" (*S. Th.*, III, 79, 1).

La pasión no tiene eficacia solo sobre un efecto particular o una gracia; es eficaz sobre toda gracia. Así la eucaristía no solo causará una gracia determinada, sino que su eficacia será universal y su efecto se dejará sentir en toda gracia, como consecuencia de la recepción real o in voto de este sacramento, del cual procede la gracia toda.²⁶

Todos los aspectos negativos de la gracia eucarística fueron compendiados por Santo Tomás en un solo concepto: la eucaristía repara. Dice así:

“... se considera el efecto de este sacramento por el modo como se da; se da a manera de 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”.²⁷

El simbolismo alimenticio de la eucaristía implica que posee en el orden espiritual las propiedades del alimento en el corporal, de acuerdo con el principio fundamental de la teología sacramentaria que los sacramentos causan lo que significan.²⁸

Y no significa que existan dos gracias, una sanante y otra elevante. Son dos aspectos, negativo y positivo, dos virtualidades de la misma gracia. Veamos cómo lo explica el P. Sauras: “El estado (de pecado) en el que el hombre se encuentra le impide recibir la gracia, por no poder ésta causar en él su efecto formal, que es divinizar o elevar. Impide, he dicho, pero contra el impedimento posee la misma gracia divina una virtud especial, distinta de la virtud elevante. La gracia, hoy, es también sanante. Sana a la naturaleza caída del mal que la entorpece y le impide recibir el bien al que la gracia de suyo se ordena... No es que haya dos gracias, una que sana y otra que eleva, sino que hay una sola con dos formalidades distintas y dos efectos distintos. La misma e idéntica realidad divina tiene virtud de sanar y de elevar.”²⁹

Santo Tomás distingue entre la gracia de las virtudes y dones, es decir, la gracia en lo que tiene de elemento divinizador, de ele-

²⁶ Cfr. *S. Th.*, III, 79, 1, ad 1. Véase el texto en la página 6.

²⁷ *S. Th.*, III, 79, 1.

²⁸ Cfr. *S. Th.*, III, 79, 1 y 4.

²⁹ E. SAURAS, *a.c.*, p. 316.

mento formalmente divino y la gracia sacramental. La sacramental añade a la común, a la gracia en cuanto es algo simplemente divinizador, dos notas: la de poder elevar de manera especial, capacitando a los hombres para hacer las cosas divinas con modalidad cristiana, y la de sanar. Escribe:

"La gracia de las virtudes y dones perfecciona suficientemente la esencia y las potencias del alma en cuando a la ordenación general de los actos del alma. Mas para otros efectos especiales que requiere la vida cristiana se necesita la gracia sacramental. Las virtudes y los dones excluyen suficientemente los vicios y los pecados en el presente y en el futuro, pues las virtudes y dones impiden al hombre pecar. Mas, para los pecados cometidos, cuyo acto ya pasó, permaneciendo la culpabilidad, se dan al hombre, mediante los sacramentos, remedios especiales."³⁰

Y es Cristo quien da a los sacramentos esta doble dimensión; doble virtud exigida por Cristo mismo, de quien viene, y por nosotros, a quienes se ordena. Doble dimensión que es inseparable debido a la inexistencia de un estado de perfección natural: "Por razones que dependen de la divina voluntad tal cual en la presente providencia se manifiesta, son inseparables los dos elementos: la curación del mal y la donación de la vida sobrenatural contrapuesta a ese mal. Hoy, porque Dios así lo ha querido, no es posible curar un mal moral sin la colación de la vida divina. La razón de esto es la inexistencia de un estado de perfección natural".³¹

La herida no se ha sanado por el mero hecho de quitarla; es necesario que sea suplantada con un elemento positivo, con una gracia.

Por otra parte, es de ley natural que no pueda separarse modo y modificado, y lo mismo, los aspectos particulares de la vida y la vida en general.

La eucaristía incorpora a Cristo. Esta incorporación es la *res sacramenti eucharistiae*. Entonces la gracia, en lo que tiene de vida divino-cristiana, es efecto de la eucaristía.

³⁰ *S.Th.*, III, 62, 2, ad 1 y ad 2.

³¹ E. SAURAS, *a.c.*, p. 320.

Los sacramentos llamados de muertos dan la vida sobrenatural. Los de vivos aumentan esa vida. El bautismo incorpora a Cristo. Los demás aumentan o afincan mayormente tal incorporación. Deberá encontrarse en todos ellos alguna relación íntima con la eucaristía, de la que el Señor afirma que es causa de la vida (Jn. 6, 53-54) y de la que afirman los teólogos que tiene por res o por efecto, la unión del Cuerpo Místico o la incorporación a Cristo. Santo Tomás hace depender la eficacia de cualquier sacramento de la eucaristía.³²

Veamos cómo ve esta relación el P. Sauras: "Luego cabe hacer esta partición: la gracia cristiana, en cualquier sitio que se encuentre y proceda del sacramento que proceda, debe a la eucaristía lo que tiene de formalidad vital e incorporativa a Cristo; y a los otros sacramentos, lo que tiene de manifestación particular de vida y de sanante. Y así por ejemplo, el bautismo causa de suyo, por virtud propia la gracia en lo que tiene de remisora del pecado original, o en cuanto con ella se da muerte al pecado — los sacramentos causan lo que significan, y la fórmula significa eso ...—. En virtud de la inseparabilidad... da también la vida de Dios a quien se bautiza — no de suyo, sino por razón de esa inseparabilidad: diríamos que vi concomitantiae —. Otro tanto sucede con los otros sacramentos. Cada uno significa y causa la curación de un mal concreto: pecados veniales, alguna imperfección o reliquia de los pecados. Y, además, significa y causa otra gracia elevante particular: habilita para hacer actos particulares de vida cristiana. Pero como no se da en el plan actual de la providencia la curación de esos males sin el elemento vida; ni en virtud de la ley natural de las cosas, tampoco se da vida particular sin vida general, se sigue que vi concomitantiae todos los sacramentos dan la vida. Ahora bien, la vida sobrenatural viene de la eucaristía. Luego al no darse la gracia de los otros sacramentos sin la de éste, la intervención de ésta en todos ellos es clara. De la concomitancia que tienen con ella depende, en gran parte, la eficacia propia de cada uno".³³

Para explicar esta intervención del sacramento eucarístico en la causalidad de los demás sacramentos, Santo Tomás apela a la

³² Cfr. *S. Th.*, III, 79, 1, ad 1.

³³ E. SAURAS, *a.c.*, pp. 322-323.

teoría del voto. El voto tiene razón de medio, y todo medio participa en alguna medida de la perfección final, de la perfección del fin al que se ordena y conduce. Siente sobre sí su influencia a modo de atracción. Le es proporcionado:

“La recepción del bautismo es necesaria para incoar la vida espiritual, y la recepción de la eucaristía solo para consumarla. Para tener tal vida no es necesario recibir la eucaristía; basta solo desearla, pues es sabido que el fin se obtiene ya con su deseo o su intención.”³⁴

Y, hablando de la causalidad del voto, Santo Tomás concreta:

“El efecto de los sacramentos se puede tener aún antes de recibirlos, con solo desearlos. De ahí que pueda el hombre salvarse antes de la recepción de éste, solamente con su deseo, como se puede salvar también antes de recibir bautismo con solo desearlo...”³⁵

Apresurémonos a decir que se trata del voto natural, subsiguiente a la forma natural de las cosas. Este voto, objetivamente, no consiste sino en este orden de dependencia. Y para tener este voto de la eucaristía no es necesario nada más que lo que se requiere para que se realicen los otros sacramentos, tanto en el ministro como en el sujeto. Basta que se administre o reciba como él es en su realidad, para que lo reciba con el “voto” de la eucaristía, es decir, en aquel orden ontológico de esencial dependencia que todo sacramento tiene con la eucaristía. En el orden de la causalidad eficiente, es antes la gracia y la vida (eucaristía) que las disposiciones (los demás sacramentos). En el orden de la causalidad material dispositiva, primero son las disposiciones que la gracia y la vida.

Es claro que se trata de prioridad de naturaleza y no de tiempo. Bajo el aspecto temporal se da una absoluta simultaneidad entre la infusión de la vida y la última disposición a la vida. Los aspectos formales que lógicamente son distintos, ontológicamente pueden referirse a una misma realidad. En otras

³⁴ *S. Th.*, III, 73, 3.

³⁵ *S. Th.*, III, 73, 3.

palabras: las disposiciones a la vida no son realmente distintas de la vida misma, y mucho menos pueden estar separadas.³⁶

El voto, en la concepción de Santo Tomás, es un voto natural, no del hombre, sino de los sacramentos en los que se encuentra. Es un voto de vida que hay en los sacramentos que causan la muerte al pecado o los aspectos vitales de orden particular. El que se bautiza y el que se confirma no se ordenan a la eucaristía por una intención personal suya solo, sino por una intención natural que se encuentra en los sacramentos que recibe. Y la gracia que éstos causan tiene así mismo una intención natural también de la gracia eucarística. En la eucaristía está la razón sin la que no pueden causar su efecto propio los demás sacramentos: encuentran en ella la vida, que es el fin de la muerte causada por unos, o el soporte de la vida particular causada por otros.

Es necesario para la salvación el voto o deseo de la eucaristía incluido en la recepción del bautismo y de los otros sacramentos: deseo que tiende a la eucaristía no como a medio de justificación, cual son los otros sacramentos, sino como a fin de todos ellos y fuente de toda gracia.³⁷

Santo Tomás demuestra que el voto es natural de los sacramentos con estas palabras:

“Per baptismum ordinatur homo ad eucharistian”.³⁸

Llamemos la atención, con el P. Sauras, sobre las palabras de Santo Tomás para demostrar que el voto es natural de los sacramentos: “Nótese bien las palabras, no dice que se ordena el hombre con una intención suya personal, o con una intención de la Iglesia, sino que se ordena por el bautismo, por algo que hay en el bautismo ad eucharistian”.³⁹

Sin duda que el hombre debe humanizar, hacer consciente la ordenación de los sacramentos a la eucaristía. La causalidad del voto basta. No está permitido dudar en teología de la eficacia

³⁶ Cfr. GIUSEPPE ANICHINI, *Sacramentum redemptionis. L'Eucaristia nell dramma della Redenzione*, Ed. Regnum Christi, Lucca 1947, pp. 274-277.

³⁷ Cfr. *S. Th.*, III, 79, 1 ad 1.

³⁸ *S. Th.*, III, 73, 3.

³⁹ E. SAURAS, *a.c.*, pp. 324-325.

del voto, pues sabemos que incluso los pecadores pueden justificarse con el del bautismo y el de la penitencia. Lo mismo, el voto de la eucaristía, presente en todos los sacramentos, puede causar la vida que es el efecto propio de la misma.

Pero en este caso la causalidad de la eucaristía no es eficiente física, ni aún siquiera moral. Es causalidad final. No podía ser de otra manera desde el momento que se habla de una causalidad *ex voto*, *ex intentione*, *ex desiderio*, como lo expresa Santo Tomás:

“Sicut et finis habetur in desiderio et intentione.”⁴⁰

Según esto, existe una diferencia fundamental entre el voto de la eucaristía incluido en el bautismo y en los otros sacramentos, y el voto del bautismo incluido en la contrición o en el martirio, o el de la penitencia: el voto de la eucaristía incluido en los demás sacramentos comporta un influjo de causa final, mientras que el voto del bautismo o de la penitencia se refieren al influjo de causa eficiente.⁴¹

De donde se sigue una segunda diferencia: que el voto de la eucaristía concurre per se a la producción de la primera gracia, puesto que el voto es el mismo influjo de la causa final por ser la moción del fin el apetecer y desear; por el contrario el voto del bautismo concurre per accidens et ut suppletivum, supliendo el defecto del influjo de la causa eficiente, que es el mismo sacramento del bautismo.⁴²

Todavía los Salmanticenses puntualizan: mientras el voto del bautismo se realiza en la recepción del mismo bautismo, el voto de la eucaristía se realiza en la misma recepción de los otros sacramentos y en la consecución del efecto de los mismos.⁴³

E. Doronzo apunta una cuarta diferencia. Aunque ambos votos concedan la primera gracia, sólo el bautismo (penitencia) es sacramento de muertos porque la causa eficientemente. La eucaristía permanece sacramento de vivos porque causa eficientemente la sola gracia segunda, cibantem, y solo “finalmente” influye

⁴⁰ S. Th., III, 73, 3.

⁴¹ Cfr. SALMANTICENSES, *De Eucharistia*, disp. 3, dub. 2, n° 17.

⁴² Cfr. E. DORONZO, *De Eucharistia. I: De Sacramento*, Milwaukee 1947, p. 515.

⁴³ Cfr. SALMANTICENSES, *ib.*, nn. 18 y 19.

en la primera gracia por la misma eficiencia del bautismo. Los sacramentos se ordenan a la eucaristía como al fin que influye "intencionalmente" en su misma causalidad eficiente.⁴⁴

En la respuesta a la dificultad segunda Santo Tomás demuestra la necesidad de la eucaristía "in voto" distinguiendo entre el alimento espiritual y el corporal:

"La diferencia que hay entre el alimento espiritual y el corporal es que éste se convierte en substancia del que se nutre, de tal modo que no puede conservar el hombre su vida si realmente no lo toma. Mas el manjar espiritual transforma al hombre en sí, como dice San Agustín (Confesiones, L. 7, c. 10: ML 32,742), que oyó la voz de Cristo que le decía: 'No me convertirás tú en tí, como comida de tu carne, sino tú te cambiarás en mí'. Puede uno transformarse e incorporarse a Cristo con el deseo, aún sin la recepción del sacramento. Por eso se niega la paridad en que se basa la dificultad".⁴⁵

El deseo, la intención, el voto, el amor, siendo ordenación hacia el objeto, unen y como que convierten al amante en la cosa amada, al contrario que el conocimiento, que, siendo cierta información y asimilación, une y convierte lo conocido en el conoscente.

Puede considerarse también la causalidad de la eucaristía bajo otro aspecto. La eucaristía causa, además, a la manera como causa una *conditio sine qua non*, la gracia sanante y los variados aspectos de la vida cristiana, que son efecto propio de los otros sacramentos. Oigamos una vez más al P. Sauras resumiendo las tres maneras de causar de la eucaristía, basándose en la inseparabilidad entre el carácter sanante (de los otros sacramentos) y el elevente o vital (de la eucaristía); entre las facetas de la vida (aquellos) y la vida (ésta): "Por esta misma inseparabilidad, cuando la eucaristía causa por sí misma lo que le es propio, o sea la vida, causa la salud (si hace falta), sin la que la vida no puede darse. Con lo que venimos a dar al sacramento eucristico y a sus efectos una universalidad plena, pues

eficientemente causa los efectos particulares suyos, con causalidad final produce la vida, como anejo de los efectos propios de los otros sacramentos.

⁴⁴ Cfr. E. DORONZO, o.c., pp. 515-516.

⁴⁵ S. Th., III, 73, 3, ad 2.

y con causalidad de *conditio sine qua non* produce los mismísimos efectos propios de todos.

La eucaristía, por lo tanto, tiene eficacia para causar todas las gracias que de Cristo proceden."⁴⁶

Dice San Alberto refiriéndose a la eficacia de la eucaristía para producir las gracias sanantes: "Cum in omnibus sacramentis Passio et Sanguis Christi operentur contra peccati defectum valde videretur mirabile et nihilominus improbabile Eucharistia in qua principaliter Passio Christi commemoratur et Sanguis cum Corpore sumitur non esset aliqua operatio medicinalis contra peccati morbum".⁴⁷

Y en otro lugar: "Si enim in omnibus sacramentis nostras Christus sanat infirmitates maxime tamen facit hoc in sacramento, in quo ipse totus in deitate et humanitate et gratia continetur. Hinc est quod etiam sacerdotes, quorum officii est hoc conficere sacramentum, medici dicuntur."⁴⁸

La eucaristía debe ser considerada como una continuación del misterio de Cristo, de su encarnación y redención, ya que por ella se une la substancia del Verbo a cada uno de los hombres, y se renueva maravillosamente el sacrificio del Calvario. En esta perspectiva se pone Sto. Tomás que atribuye a la eucaristía no ya solo la gracia en lo que tiene de vida, sino todo cuanto Cristo nos mereció y nos da. Por tanto también la gracia en lo que tiene de sanante y en lo que tiene de manifestaciones concretas de vida sobrenatural y cristiana. La eucaristía es el mismo sacrificio de Cristo, del que procede todo bien sobrenatural. La eucaristía es la concretización en el hombre de los efectos de la pasión. Escribe Santo Tomás:

"Effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine."⁴⁹

Esto nada quita a su universalidad. La Iglesia se centra en torno de la eucaristía. Por consiguiente, la eucaristía es con toda exactitud el centro de toda la humanidad, peregrina por este mundo.

⁴⁶ E. SAURAS, *a.c.*, p. 228.

⁴⁷ SAN ALBERTO MAGNO, *De Eucharistia*, dist. VI, tract. I, cap. 2.

⁴⁸ *Ib.*, cap. 1.

⁴⁹ *S. Th.*, III, 79, 1.

Dice al respecto el P. Bandera: "Todavía deberíamos añadir que, a través de la humanidad, el influjo centralizante de la eucaristía se extiende a la creación universal. En la gloria que se tributa a Dios mediante la celebración eucarística, está contenida no solo la que asciende de la Iglesia y de la humanidad entera, sino también la que brota de la creación en toda su universalidad. Podemos afirmar sin exageración que la eucaristía es el sacrificio del universo; por su medio se rememoran, se actualizan y se renuevan ante la faz del universo los valores cósmicos del sacrificio redentor ofrecido por Cristo en la cruz y de su consiguiente glorificación por la resurrección".⁵⁰

De todo lo dicho podemos concluir que la eucaristía perdona los pecados debido al carácter general de su efecto, por la dependencia y ordenación que los demás sacramentos tienen hacia ella. La eucaristía prácticamente perdona los pecados en los sacramentos del bautismo y de la penitencia. Estos "remiten los pecados mortales infundiendo la llamada gracia primera. Ya dijimos al hablar del efecto eucarístico de carácter general, o de la gracia en cuanto vida divina, que es imposible remitir los pecados sin infundir esta vida. De ahí que el bautismo y la penitencia tengan en sí un voto de la eucaristía, y sus respectivas gracias sanantes, de la vida por estar causada. Por lo tanto la eucaristía remite los pecados mortales en el sentido de que sin la vida que de ella viene no se da la salud o la remisión que viene de los otros."⁵¹

Si todo sacramento es una cierta prolongación de la acción salvífica de Cristo, la eucaristía es el sacramento por excelencia porque contiene todo el misterio de nuestra salvación. Así lo resume Santo Tomás:

"In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur".⁵²

Y concluyamos con un texto del P. Granada: "Este sacramento tiene todas las virtudes y efectos de Cristo, pues en él se recibe

⁵⁰ ARMANDO BANDERA, *La mesa de la palabra y la mesa del Cuerpo del Señor*, en "Ciencia Tomista" 94 (1967) 35.

⁵¹ E. SAURAS, *o.c.*, pp. 333-334.

⁵² S. Th., III, 83, 4.

la carne de Cristo, que, unida con el Verbo divino, participa de todas las virtudes de El. Pues por aquí puede fácilmente conocer qué es lo que obra en tí este Señor cuando viene a tí. Porque viene a honrarte con su presencia, a ungirte con su gracia, a curarte con su misericordia, a lavarte con su sangre, a resucitarte con su muerte, a alumbrarte con su luz, a inflamarte con su amor, a regalarte con su infinita suavidad, a unirse y desposarse con tu alma y hacerte participante de su espíritu, y de todo cuanto para tí ganó en la cruz con esa misma carne que te da.

Y así, ese divino Sacramento perdona los pecados pasados, esfuerza contra los venideros, enflaquece en las pasiones, disminuye las tentaciones, despierta la devoción, alumbra la fe, enciende la caridad, confirma la esperanza, fortalece nuestra flaqueza, repara nuestra virtud, alegra la conciencia, hace al hombre participante de los merecimientos de Cristo y dále prendas de la vida perdurable.

Este es aquel pan que confirma el corazón del hombre, que sustenta a los caminantes, levanta a los caídos, esfuerza a los flacos, arma a los fuertes, alegra a los tristes, consuela a los atribulados, alumbra a los ignorantes, enciende a los tibios, despierta a los perezosos, cura a los enfermos y es común socorro de todos los necesitados.

Pues si tales y tan maravillosos son los efectos de este Sacramento y tal la bondad y amor de quien nos lo da, ¿quién no será codicioso de tales riquezas? ¿Quién no tendrá hambre de tan excelente manjar?"⁵³

⁵³ P. GRANADA, *Obras Completas: Memorial de la vida Cristiana*, trat. VI, Ed. de J. Cuervo, O.P., t. III, Madrid 1907, p. 144.

II

QUE SERA DERRAMADA POR VOSOTROS Y POR MUCHOS PARA REMISION DE LOS PECADOS: FORMULA DE CONSAGRACION DEL CALIZ

De los cuatro textos del N. T. donde se refieren las palabras de la consagración del cáliz en la última cena, solo Mateo (26, 28) inserta la expresión “para remisión de los pecados”. Los estudiosos modernos de más autoridad están de acuerdo en no considerar la frase como “ipsissima vox” de Jesús. No sería fácil explicar por qué los demás no la habían incluido, siendo tan expresiva y tan rica, y de tan rica actualidad religiosa; y menos se explicaría en Marcos, de quien depende el Mateo actual.

Nos parece muy aceptable la posición de Giuseppe Crocetti según el cual, Mateo habría encontrado la frase en la fórmula de consagración de la iglesia a la que él pertenecía: “el primer evangelista ha encontrado ya inserta la frase ‘para remisión de los pecados’ en la fórmula de consagración de la iglesia a la que pertenecía y para la cual escribía su Evangelio, y que, a su vez, tal iglesia la había tomado antecedentemente del kerygma apostólico primitivo donde se encontraba no en referencia a la eucaristía. La frase, pues, proveniente del kerygma, estaba ya en uso en la iglesia que Mateo tenía ante la vista, y Mateo no ha hecho

otra cosa que transcribirla cuando ha puesto por escrito la narración de la institución".¹

El paso del kerygma a la fórmula del cáliz no se ha realizado por medio de la sola persona del evangelista. Ha sido la iglesia que conservaba y repetía culturalmente la narración de la institución y a la que se dirigía el primer Evangelio. De hecho, las narraciones de la institución provienen de la liturgia de la Iglesia.²

La frase "para la remisión de los pecados" se encuentra en los contextos más vitales de la literatura neotestamentaria: cristológico-soteriológico, bautismal, en el de la conversión.³

La promesa particularmente escatológica de la remisión de los pecados, preanunciada por los profetas⁴ se realiza, según la plena convicción de los primeros cristianos, en la iglesia de Cristo. He aquí el discurso del citado G. Crocetti: "La frase 'para remisión de los pecados' se encuentra en los contextos más vitales de la literatura neotestamentaria: el cristológico-soteriológico, el bautismal, el de la conversión; pero, a un cierto momento, esta expresión, tan rica de contenido y de reclamos, entra a formar parte de la fórmula de consagración del vino. ¿Qué razón ha movido a los cristianos a realizar este paso? No otra que esta: la Iglesia ha visto en la eucaristía el punto culminante del perdón de los pecados. La Iglesia en cuestión es aquella para la que escribirá bien pronto el primer evangelista".⁵

El paso de la frase al contexto eucarístico no ha sido debido a la improvisación o al capricho, sino a la conciencia cada vez más profunda que la Iglesia va poco a poco adquiriendo, tanto de sí misma como de las palabras de Cristo. La misión de Jesús ha sido la salvación de pecado, y la Iglesia sabe que Jesús ha realizado tal misión redentora, y sabe que Jesús está allí donde dos o tres estén reunidos en su nombre.⁶ Y "pecado" en los sinópticos no significa el estado general de hostilidad contra Dios, como en San Pablo, sino propiamente indica los actos pecaminosos como

¹ GIUSEPPE CROCETTI, *Per la remissione dei peccati, en Eucarestia e Riconciliazione*, Centro Eucaristico, Ponteranica-Bergamo 1974, p. 119.

² Véase lo escrito por G. Crocetti en *Annali dei Sacerdoti Adoratori*, 1964.

³ Cfr. Hech. 2, 36-39; 5, 31; 10, 43; 13, 38; Lc. 1, 77; 3, 3; Mc. 1, 4.

⁴ Cfr. Jer. 31, 31 ss; Ez. 36, 25 ss.

⁵ G. CROCETTI, *l.c.*, p. 123.

⁶ Cfr. Mt. 18, 20.

tales, pecados que se reducen, en su materialidad, a faltas contra el amor fraterno, contra los varios miembros de la comunidad.

En la eucaristía la sangre de Cristo, que es la sangre de la Alianza, se derrama por muchos en vista de la remisión de los pecados; sobre todo, porque Cristo ha hecho de la eucaristía el misterio de salvación. La eucaristía es el sacrificio de la Alianza; y porque el creyente participa en la renovación eucarística del sacrificio de Cristo y en la comunión.

No se trata de un acto con valor mágico. Como en la frase inicial del Kerygma, la remisión de los pecados esta en relación estrecha con la conversión, como si fueran dos aspectos de una misma realidad. Y en la fórmula eucarística la frase incluye arrepentimiento y conversión. Exige la fe.⁷

Después de estas generalidades sobre los orígenes y significado de la frase "para la remisión de los pecados", veamos lo que Santo Tomás nos dice sobre la fórmula consacratoria del cáliz en tres grupos de textos: en el Comentario a las Sentencias, en el Comentario a la I Corintios y en la Suma Teológica.

La fórmula de la consagración que Santo Tomás analiza dice así:

"Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum".

Y son dos cuestiones las que suscita: Si la fórmula entera es necesaria para la consagración del vino, es decir, si la expresión "novi et aeterni...", sea parte integrante de la fórmula. Y la segunda íntimamente unida a ésta, pues que la eucaristía perdone o no los pecados, que la fórmula lo indique o no, dependerá de la posición que se tome referente a la primera cuestión: si la frase que lo indica es parte de la fórmula o no. Adelantemos que la toma de posición del Angélico no es drástica en ninguna de las tres obras. No podría ser de otra manera, porque como dice Edward Kilmartin: "se hace siempre más claro que el establecer

⁷ Cfr. G. CROSETTI, *l.c.*, pp. 125-126.

de manera satisfactoria un texto primitivo que nos ofrezca las palabras efectivamente pronunciadas por Jesús, en la última cena, constituye algo que va más allá de nuestras posibilidades. No obstante, los temas fundamentales deben ser atribuidos a Jesús, ya que el análisis de la historia de la formación de las narraciones litúrgicas de la institución no da motivos sólidos para concluir diversamente".⁸

⁸ EDWARD KILMARTIN, *L'ultima cena e le prime celebrazioni eucharistiche nella Chiesa*, en "Concilium" 4 (10/1968) 1630-1631.

1. — TEOLOGIA DEL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS

(IV, d. 8, q. 2, a. 2)

Según su modo de proceder, Santo Tomás se plantea tres cuestiones:

— Videtur quod forma consecrationis sanguinis consistat in his tantum verbis: “Hic est calix sanguinis mei”, et hoc quod additur: “novi et aeterni testamenti, mysterium fidei qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum” non sit de forma.

— Videtur quod haec verba inconvenienter ponantur: “Hic est calix sanguinis mei”.

— Videtur quod etiam verba quae sequuntur, inconvenienter ponantur”.

En esta obra de su juventud Santo Tomás defiende como más probable la tesis de que todas las palabras de la fórmula son substanciales a la misma, en relación a la consagración del vino. Dice:

“Quidam enim dicunt quod hoc est tantum de forma: ‘Hic est calix sanguinis mei’, ut forma utriusque consecrationis sit consimilis.

Sed quia conditiones appositae ad subjectum vel praedicatum sunt de integritate locutionis alicujus, ideo *ALII probabilius dicunt quod totum quod sequitur est de*

forma, cum totum hoc quod additur non sit locutio per se, sed sit determinatio praedicati".⁹

Las razones aducidas por el Doctor Angélico son varias: el uso de la Iglesia ya desde la tradición apostólica. Sobre el particular dice:

"Ad primum ergo dicendum quod verba supradicta ex magna parte possunt ex diversis locis sacrae Scripturae colligi, quamvis non inveniuntur alicubi simul scripta, Quod enim dicitur: 'Hic est calix', habetur Lc. 22, 20 et I Cor. 11, 25. Quod autem dicitur: 'Novi testamenti', ex tribus habetur, Mt. 26, 28 et Mc. 14, 24 et Lc. 22, 20. Quod autem dicitur, 'aeterni' et iterum, 'Mysterium fidei', ex traditione Domini habetur quae per Apostolos ad Ecclesiam pervenit, secundum illud I Cor., 11, 23: 'Ego accepi a Domini quod et tradidi vobis'. Evangelistae enim non intendebant formas et ritus sacramentorum tradere, sed dicta et facta Domini enarrare".¹⁰

Una segunda razón Santo Tomás la deduce del rito de la consagración:

"Hoc videtur ex ritu consecrationis; quia sacerdos non deponit calicem usque ad verba illa: 'Haec quotiescumque feceritis' quae non sunt de forma, quamvis sint Domini verba".¹¹

De aquí que, como opinión que juzga más probable, sostenga que todas las palabras son substanciales a la forma. Con estas palabras comenta G. Alastruey la opinión de Santo Tomás: "Las palabras siguientes: 'del Nuevo y Eterno Testamento, misterio de fe...' por ser ciertas determinaciones del predicado, esto es, de la sangre de Cristo, son, según Santo Tomás, de la substancia de la forma. Es necesario, pues, que pertenezcan a la integridad substancial, de tal manera que así como los brazos y los pies, son ciertamente de la substancia, aunque no de la esencia del cuerpo humano, así aquellas palabras pertenecen a la integridad 'quasi

S. TOMAS, *Super Sententiis*, IV, d. 8, q. 2, a. 2, nn. 197-198, ed. M. F. Moos, París 1947⁶.

¹⁰ *Ibidem*, n^o 199.

¹¹ *Ibidem*, n^o 195.

substantial' de la forma del cáliz, aunque no sean de la esencia de la forma".¹²

Esas palabras son una determinación de la proposición principal. En ellas se manifiesta el misterio de la pasión; y en cuanto determinantes son esenciales. Sobre esta cuestión escribe Santo Tomás:

"Ad secundum dicendum quod cum eucharistiae sacramentum sit memoriale dominicae passionis, in consecratione corporis Christi non repraesentatur nisi passionis subjectum; sed in consecratione sanguinis repraesentatur passionis mysterium — non enim a corpore Christi sanguis ejus seorsum fuit nisi per passionem —; et ideo conditiones dominicae passionis exprimuntur per verba sequentia magis in consecratione sanguinis quam in consecratione corporis.

Ad tertium dicendum quod quamvis illa quae sequuntur sint ut proprietates consequentes Christi sanguinem inquantum hujusmodi, sunt tamen essentielles sanguini Christi inquantum est per passionem effusus. Non autem seorsum a corpore consecraretur sanguis Christi, sicut nec aliae partes ejus, nisi pro eo quod est in passione effusus. Et ideo illa quae sequuntur sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur; et ideo oportet quod sint de substantia formae".¹³

Luego, para Santo Tomás, la presencia de Cristo en estado de pasión viene expresada por las palabras de la consagración del cáliz. Comenta F. Marinelli: "Para Tomás la presencia de Cristo en el estado de pasión (conditiones dominicae passionis) no viene expresada tanto por la doble y separada consagración de la materia (al menos en este artículo) cuanto por la fórmula consacratoria del vino. Las partes de la fórmula consacratoria 'novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum' sirven para significar y determinar que en la eucaristía no está la sangre en cuanto tal, sino en cuanto derramada en la pasión".¹⁴

¹² GREGORIO ALASTRUEY, *Tratado de la Santísima Eucaristía*, BAC, Madrid 1951, pp. 59-60.

¹³ IV *Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, nn. 200 y 201.

¹⁴ FRANCESCO MARINELLI, *Eucaristia e remissione dei peccati*, en "Euntes Docete" 23 (1970), 463

Por cuanto concierne a la remisión de los pecados no parece que la opinión de Santo Tomás expresada en el Libro de las Sentencias concuerde exactamente con la del Comentario a la I Corintios y con la de Suma Teológica. En este artículo la remisión de los pecados se pone en relación directa con la pasión de Cristo casi prescindiendo de la eucaristía; en las otras dos obras, con una perspectiva mucho más sacramental, la remisión de los pecados es fruto significado y causado por la misma fórmula eucarística.

En este artículo de las Sentencias la expresión “novi et et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum”, no se refiere directamente a la eucaristía, sino a la pasión de Cristo contenida en la eucaristía. Escribe Santo Tomás:

“Ut dictum est, in consecratione sanguinis exprimitur directe mysterium passionis”.¹⁵

Estas partes de la fórmula son esenciales propiamente porque sirven para significar el estado de pasión de Cristo, o el estado de su sangre derramada. La eucaristía es el memorial de la pasión del Señor. Es necesario pues, que tal misterio de la pasión esté expresado de alguna manera. Esta expresividad no puede ser dada por la consagración del cuerpo porque el cuerpo es solo el sujeto de la pasión. La sangre, en cambio, en cuanto derramada en y por la pasión, tiene conexión más estrecha con ella.

Hemos dicho que en este artículo la expresión “novi et...” se refiere directamente a la pasión de Cristo, no a la eucaristía. Lo cual no quiere decir que se refiera solo a la pasión sin relación directa o indirecta con la eucaristía. De hecho estas partes de la fórmula consacratoria del vino expresan el estado de pasión — *conditiones passionis* — sobre todo en cuanto ésta obra en los sacramentos. Los manifiesta bien claramente Santo Tomás:

“Ad tertiam quaestionem dicendum quod, sicut dictum est, verba illa quae aduntur in consecratione sanguinis expriment conditiones passionis, et praecipue secundum quod operantur in sacramentis”.¹⁶

¹⁵ *IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, n° 203.

¹⁶ *Ibidem*, n° 209.

Santo Tomás habla de los sacramentos en general, in sacramentis, sin hacer referencia expresa a la eucaristía como causa de la remisión de los pecados.

Así comenta F. Marinelli el texto de Santo Tomás: “La terminología de Santo Tomás ‘in sacramentis’ remite la eficacia de todos los sacramentos a la pasión de Cristo. Pero con ello no ha querido ligar estrechamente el fruto de la pasión (sobre todo la remisión de los pecados) con la eucaristía. Si hubiera dicho ‘in sacramento’ o ‘in isto sacramento’ entonces verdaderamente la fórmula consacratoria habría expresado el estado de pasión operante la remisión de los pecados en la eucaristía. Pero, en relación a la remisión de los pecados, la eucaristía es considerada del mismo modo que los demás sacramentos”.¹⁷

Con el adverbio “praecipue” Santo Tomás pone de relieve que las expresiones “novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum” reclaman principalmente los efectos sacramentales de la pasión. Significa que la pasión obra la salvación por medio de los sacramentos.

La eucaristía sacramento es el memorial de la pasión del Señor. Expresa ritualmente la acción santificante que la pasión ejerce en los sacramentos. Así pues, cuando se ligan los efectos sacramentales a la pasión, los mismos efectos se ligan a la eucaristía. De hecho la eucaristía expresa la pasión en cuanto obra en los sacramentos.

La forma de la consagración del vino expresa la pasión que causa tres efectos en los sacramentos. Esta forma es signo y causa de tres efectos. He aquí cómo considera Santo Tomás estos tres efectos:

“Sunt autem tria in passione considerata, secundum quod in sacramentis operatur. *Primo effectus quem inducit*, qui est remissio peccatorum; et hoc tangitur in hoc quod dicit: ‘qui pro vobis et pro multis etc.’

Secundo medium quo iste effectus in alios traducitur, quod est fides, qua mediante habet effectum et in his qui praecesserunt et in his qui sequuntur; et quantum ad hoc

¹⁷ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 464.

dicit, 'mysterium fidei': quod quidem potest referri et ad ipsam passionem quae est mysterium fidei, ut occultum quoddam latens in fide omnium Christi fidelium, et praecipue antiquorum apud quos erat in mysterio abscondita diversimode figurata; et ad ipsum sanguinem prout in sacramento continetur, quod quidem latet sub speciebus et maximam habet difficultatem ad credendum; unde antonomastice dicitur 'mysterium fidei'.

Tertio finis ad quem perducit, qui est aeternorum perceptio, ad quem introducit Christus per sanguinem propriae passionis, in quo novum testamentum confirmatur, non quidem promittens temporalia, ut prius, sed aeterna; et quantum ad hoc dicit: 'novi et aeterni testamenti'.

Et quia finis prius est in intentione, ideo, fine praemisso, per medium ad effectum passionis ostendendum verba formae perducunt".¹⁸

Es decir, la pasión obra la remisión de los pecados. El perdón de los pecados es el efecto de la pasión. La fe es medio de apropiarse, de aprovecharse del efecto de la pasión: la remisión de los pecados. Y la vida eterna como fin al que conduce la remisión de los pecados realizada por la pasión. En estos términos comenta G. Alastruey el texto de Santo Tomás: "Las palabras: 'del nuevo y eterno testamento, misterio de fe, que por vosotros y por muchos será derramada para la remisión de los pecados', expresan el triple efecto de la sangre de Cristo, derramada en la pasión, a saber, la adquisición de la heredad eterna, la justicia de la gracia que nace de la fe y la remisión de los pecados que impiden la consecución de uno y otro bien; porque el testamento es el acto por el que se dispone de la herencia; y Dios había dispuesto que la herencia celestial se diera a los hombres en virtud de la sangre de Cristo, lo cual se hizo en el Antiguo Testamento de una manera imperfecta en figura; mientras que se nos exhibe de una manera más perfecta y en la realidad misma en el Nuevo Testamento, el cual se dice 'nuevo' por razón de esa exhibición, y 'eterno', ya por la eterna pre-ordenación de Dios, ya por la herencia eterna, que se nos lega por este Testamento, ya por la persona de Cristo testador, que es eterna; misterio de fe, no para excluir la verdad de la cosa, sino para significar la ocultación de la sangre de Cristo bajo las especies del sacramento como objeto de fe, porque solo en la fe se

¹⁸ *IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, nn. 209-212.

apoya la verdad de que la sangre de Cristo está realmente en la eucaristía. Finalmente se dice: 'la cual será derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados'. No se dice *pro omnibus* (por todos), porque aunque la sangre de Cristo fuese derramada por todos en cuanto a la suficiencia, sin embargo, no obtiene de hecho ese efecto en todos, sino solo en los que se han de salvar; se dice por vosotros y por muchos, porque la sangre de la pasión de Cristo no solo debía tener eficacia en los judíos elegidos, sino también en los gentiles; ni solamente en los sacerdotes que consagran este sacramento o en los fieles que lo reciben, sino también en aquellos por los cuales se ofrece, y por eso dice por vosotros, esto es, por los judíos y por muchos, es decir, por los gentiles, o por vosotros que lo recibís y por muchos, por quienes se ofrece".¹⁹

Así pues, las palabras conducen al creyente a entender que el fin de la pasión es el alcanzar los bienes eternos por medio de la fe.

Santo Tomás ha ligado la remisión de los pecados, significada en el rito eucarístico, no a la eucaristía, sino a la pasión. Tampoco ha excluido en alguna manera esta remisión de los pecados del sacramento de la eucaristía, porque al usar la expresión plural "*in sacramentis*" significa que también la eucaristía tiene este efecto.

Así, la remisión de los pecados deberá considerarse como efecto de la eucaristía al menos del mismo modo como lo realizan los otros sacramentos. F. Marinelli hace resaltar esta distinción de Santo Tomás con las siguientes palabras: "Para Santo Tomás, pues, la eucaristía significa y produce la remisión de los pecados no de un modo directo en cuanto sacramento (como puede suceder en la penitencia) sino de la misma manera que los otros sacramentos, siempre por la fuerza de la pasión. Distinción sutil que separa la remisión de los pecados de la eucaristía aún cuando la misma remisión pueda ser efectuada en la eucaristía por la pasión de Cristo allí contenida. Por tanto Tomás no solo no ve incom-

¹⁹ G. ALASTRUEY, *o.c.*, p. 62; cfr. *S. Th.* III, 78, 3.

patibilidad entre remisión de los pecados y eucaristía, sino que positivamente une de alguna manera la una a la otra".²⁰

Esto queda aún más claro en el examen que Santo Tomás hace de la dificultad octava:

"Baptismus magis ordinatur contra amotionem mali quam eucharistia quae maxime ordinatur ad perfectionem in bono. Sed in forma baptismi non fit mentio de remissione peccatorum. Ergo nec hic deberet dici: 'In remissionem peccatorum' ".²¹

Santo Tomás no acepta la objeción en su radicalidad; es verdad que la remisión no es efecto propio y directo de la eucaristía, pero también es verdad que la remisión de los pecados es fruto de la pasión expresada en la fórmula de consagración de la sangre. Responde Santo Tomás a la dificultad:

"Ad octavum dicendum quod remissio peccatorum non ponitur hic ut proprius effectus hujus sacramenti, sed ut effectus passionis quae per consecrationem sanguinis exprimitur".²²

Como apunta F. Marinelli, "podremos poner a Tomás interrogantes que nos parecen importantes para la credibilidad de la conclusión y que no parecen suficientemente claros en el texto analizado. No está claro el motivo por el cual 'qui pro vobis et pro multis...' deba referirse a la pasión y no a la eucaristía. Si es verdad que 'novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et multis effundetur in remissionem peccatorum' son una determinación de 'Hic est calix sanguinis mei', no se entiende por qué, mientras esta primera parte de la fórmula se refiere al sacramento eucarístico, las partes que siguen deban referirse directamente y propiamente solo a la pasión.

Si todo sacramento hace aquello que se significa en su rito, ¿por qué esto no debe verificarse también en la eucaristía?

²⁰ F. MARINELLI, *Eucaristia e remissione dei peccati in S. Tommaso d'Aquino*, en *Eucarestia e Riconciliazione*, Centro Eucaristico, Ponteranica-Bergamo 1974, p. 131.

²¹ *IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, n.º 196.

²² *Ibidem*, n.º 221.

Estos son problemas que Santo Tomás no ha tocado. Esto le ha impedido dar una respuesta más precisa como la dará después en las obras de su madurez. Aunque habiendo afirmado que la remisión de los pecados es uno de los tres efectos de la pasión 'secundum quod in sacramentis operatur', en línea general debe afirmarse que la remisión de los pecados es justamente realizada por el sacramento de la eucaristía".²³

En el fondo quizá no tengan razón de ser estos interrogantes. En la actual economía de salvación toda gracia es eucarística. Los efectos que la pasión de Cristo hizo en el mundo, la eucaristía los hace en el hombre. ¿No será lo mismo referirlo a la pasión que a la eucaristía, donde actualmente es eficaz la pasión?

La eucaristía no contiene la gracia a modo intencional como los otros sacramentos, sino toda su plenitud en su misma fuente. Por eso se llama por antonomasia eucaristía. También posee máxima eficacia para la consecución del último fin, en cuanto contiene realmente a lo que nos abrió la puerta del cielo, que es la sangre de Cristo. Por eso se llama especialmente "viático".²⁴

Tengamos también en cuenta que "la presentación de la dimensión escatológica de la eucaristía a la luz de la doctrina de la pasión 'representada' en la eucaristía predomina particularmente en el Comentario a las Sentencias".²⁵

En el mismo Comentario a las Setencias Santo Tomás ve en la comunión del agua con el vino el símbolo de la participación del pueblo en la pasión de Cristo.²⁶ Entonces la distinción es tan sutil, que para los efectos muy bien pueden identificarse pasión de Cristo y el sacramento de la pasión, la eucaristía.

Y podemos concluir este apartado con las palabras de Max Thurian: "El pan partido y dado, y el vino derramado; el cuerpo y la sangre presentados separadamente, la mención de la Alianza en la Sangre y la indicación de la remisión de los pecados son otros tantos signos del sacrificio de la cruz y de la intercesión en el

²³ F. MARINELLI, *a.c.*, en *Eucarestia e Riconciliazione*, p. 132.

²⁴ Cfr. *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, q. 3, c. Ver M. Llamera, *La eucaristía y las virtudes teologales*, en "Ciencia Tomista" 84 (1957) 358.

²⁵ VLADIMIRO BOUBLIK, *L'Eucaristia come 'sacramentum praefigurativum fruitionis Dei' in S. Tommaso D'Aquino*, en "Divinitas" 10 (1966) 415. Cfr. *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, q. 3, n.º 35; *Ib.*, a. 2, q. 2, ad 6, n.º 63.

²⁶ Cfr. *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, q. 2, ad 6, n.º 63.

cielo de Cristo, Sumo Sacerdote de la Iglesia. Los reclamos al sacrificio por el pecado y la aspersión en el santuario hacen verdaderamente de la eucaristía el sacramento del sacrificio por el pecado en la Cruz, y de la intercesión del Hijo en el santuario celeste. Por medio de la eucaristía, el sacrificio por el pecado ofrecido en la Cruz y la intercesión del Hijo en el cielo, se hacen presentes en la Iglesia".²⁷

En la eucaristía la Iglesia encuentra al Cristo que aplica a cada uno la salvación. La eucaristía constituye el signo eficaz no solo de la curación de nuestras heridas por la virtud de la cruz, sino también de la expansión universal del Reino.

²⁷ MAX THURIAN, *L'Eucaristia*, AVE, Roma 1971, p. 225.

2. — COMENTARIO DE LA CARTA A LOS CORINTIOS

(Lectio VI)

En la lección VI Santo Tomás comenta el texto de San Pablo (I Cor., 11, 26): “Similiter et calicem postquam coenavit, dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem, hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat”. Enriqueciéndolo a su vez con lo transmitido por Lc. 22, 20 (qui pro vobis effundetur) y Mt. 26, 28 y su paralelo de Mc. 14, 24 (... qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum).

Santo Tomás, en esta obra, califica de “más probable” la tesis que sostiene que todas las palabras de la fórmula son substanciales a la misma forma. Basa la razón en la tradición postólica:

“Est autem advertendum quod eadem verba quae hic Apostolus ponit, habentur Lc. XXII, nisi quod ibi additur: ‘Qui pro vobis effundetur’. Lucas enim discipulus fuit Pauli, et eum in conscriptione Evangelii est secutus. Sed Matth. XXVI dicitur: ‘Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Eadem verba ponuntur in Marc. XIV. Dicunt ergo quidam, quod quaecumque formae horum verborum proferantur, quae sunt scripta in canone sufficere ad consecrationem. Probabilius autem dici videtur quod illis solis verbis perficitur consecratio, quibus Ecclesia utitur ex traditione Apostolorum structa”.¹

¹ *Comm. ad I Cor.*, 11, 26, lect. VI, ed. Marietti, Augustae Taurinorum 1902, p. 343b

Prueba además el Santo Doctor que tales expresiones son “de necessitate formae” y tienen la “vim effectivam formae”:

“Sed circa ista verba quibus Ecclesia utitur in consecratione sanguinis, quidam opinantur quod non omnia sint de necessitate formae, sed solum quod dicitur: ‘Hic est calix sanguinis mei’, non autem residuum quod sequitur: ‘novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum’. Sed hoc non videtur convenienter dici. Nam totum illud quod sequitur est quaedam determinatio praedicati. Unde et ad ejusdem locutionis sententiam seu significationem pertinet. Et quia, ut saepe dictum est, formae sacramentorum significando efficiunt, totum pertinet ad vim effectivam formae”.²

Como puede apreciarse, en este Comentario se encuentra superada la posición precedente. Partiendo del principio sacramental del que no se sirvió en las Sentencias: “formae sacramentorum significando efficiunt”, y defendiendo como más probable la tesis de que todas las palabras de la consagración del cáliz son substanciales a la forma, no puede por menos de afirmar claramente la tesis: la eucaristía sea como sacramento sea como sacrificio, tiene valor para la remisión de los pecados. Dice así:

“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, secundum illud Apoc. I: ‘Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo’. Et quantum ad hoc dicit: ‘Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum’”.³

Así pues, el resto de las palabras son “de necessitate formae”. son una especificación de la frase principal: “Hic est calix sanguinis mei”; es la sangre derramada en la pasión y que por lo tanto el vino consagrado representa de manera especial la pasión.

En cuanto que las diversas partes de la fórmula tienen un contenido y significado diverso entre sí, expresan la riqueza de

² *Ibidem*, p. 344a.

³ *Ibidem*, p. 344a.

la potencia salvífica de la pasión, que obra de tres maneras en la eucaristía, en correspondencia a cuanto cada parte significa. Todas las partes forman una cosa sola con la oración principal. Todas tienen la misma potencia eficiente de la forma y para todas es válido el principio según el cual las formas de los sacramentos realizan aquello que significan. Pero aunque única, es trivalente al mismo tiempo: aplicación triple del único poder salvífico en relación directa con el signo sacramental y con la sangre eucarística.⁴

Santo Tomás pasa a enunciar los tres efectos producidos, o la triple aplicación del único poder salvífico:

1º — La abolición de nuestra culpa o la remisión de los pecados. Superando aquella distinción sutil del Comentario a las Sentencias, ahora atribuye directamente este efecto a la eucaristía:

“et ideo in consecratione sanguinis oportuit exprimere Christi passionis virtutem, quae attenditur, primo quidem respectu nostrae culpae quam Christi passio abolet, secundum illud Apoc. I: ‘Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo’. Et quantum ad hoc dicit: ‘Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum’.”⁵

Afirma en el texto que en la consagración se expresa y da la virtud de la pasión en cuanto a la remisión de los pecados.

El verbo “exprimere” viene entendido en su verdadero sentido teológico sacramental, en conformidad a lo dicho anteriormente que “formae sacramentorum significando efficiunt”. Luego el perdón de los pecados se expresa y se realiza mediante el sacramento de la eucaristía. Y que se trate de pecados cometidos después del bautismo se deduce de la equivalencia entre “abolitio culpae” y “remissio peccatorum”; esta equivalencia no permite pensar que se trate solo del pecado original. La parte de la fórmula que indica este efecto es: “qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum”.⁶

⁴ Cfr. F. MARINELLI, *a.c.*, *Eucarestia e Riconciliazione*, p. 133.

⁵ *In I Cor.*, Lect. VI, p. 344a.

⁶ Cfr. F. MARINELLI, *a.c.*, en “*Euntes Docete*” 23 (1970) 470.

Sigue el texto de Santo Tomás explicando cada palabra de esta parte de la fórmula:

“Effusus est siquidem sanguis in remissionem peccatorum, solum pro multis, sed etiam pro omnibus, secundum illud I. Joan. II: ‘Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, no pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi’. Sed quia quidam se reddunt indignos ad recipiendum talem effectum, quantum ad efficaciam dicitur esse effusus pro multis, in quibus habet effectum passio Christi. Dicit autem signanter pro vobis et pro multis, quia hoc sacramentum valet in remissionem peccatorum summentibus per modum sacramenti: quod notatur signanter, cum dicitur: pro vobis, quibus dixerat: Accipite. Valet etiam per modum sacrificii multis non summentibus, pro quibus offertur; quod significatur cum dicitur: et pro multis”.⁷

En este texto cargado de ideas y afirmaciones, Santo Tomás da abiertamente al acto consacratorio un significado eminentemente penitencial. La eucaristía es definida expresamente “sacramento que vale para la remisión de los pecados tanto bajo el aspecto de comunión como bajo el aspecto de sacrificio, y ésto porque toma con toda seriedad el principio “formae sacramentorum significando efficiunt”.

La expresión pro vobis indica aquellos que reciben la remisión de los pecados de la pasión. Equivale a “summentibus”. Indica a los que primero se ha dicho “accipite”. Estos, recibiendo la eucaristía obtienen el perdón de los pecados.

Pro multis se refiere a aquellos que reciben la remisión de los pecados de la pasión de Cristo, pero no trámite la comunión, sino más bien del sacrificio eucarístico que se ofrece por ellos.

Que la remisión sea fruto de la eucaristía resulta también de la oposición que Santo Tomás pone entre “pro vobis” y “pro omnibus”. En la fórmula no se expresa directamente y se da toda la virtud de la pasión de Cristo de la que habla I Jn., 2, 2 y que se refiere a la remisión de los pecados de todos los hombres; la fórmula solo se refiere a la remisión de los pecados de aquellos que de alguna manera tienen relación con la eucaristía bien sea

⁷ In 1 Cor., lect. VI, p. 344a.

como sacrificio o como comunión. Tampoco esto significa que de alguna manera la fórmula no pueda expresar toda la virtud de la pasión de Cristo: en realidad lo hace en la expresión "effundetur in remissionem peccatorum".⁸

Pero ni el sacrificio ni la comunión pueden obrar mágicamente. Deberán cumplirse por parte del hombre ciertas condiciones para obtener el perdón de los pecados. Santo Tomás supone que el perdón es dado en la eucaristía solo al que es digno. Suposición a la base de la distinción entre las expresiones "pro vobis et multis" y "pro omnibus".

Las personas indicadas en la primera expresión son los que se hacen dignos de que la pasión de Cristo, presente eucarísticamente, obre en ellos eficazmente. La comunidad eucarística auténtica, será una comunidad que se haga digna del perdón. Tal perdón viene a ella entonces en la eucaristía.

Santo Tomás en el texto citado de la primera Corintios, ver páginas 69-70, habla de algunos que se hacen indignos de recibir tal efecto, de ahí que la fórmula diga "pro multis", pero no especifica ulteriormente en qué consiste lo que él ha definido "se reddere indignos". Como tampoco explica cuál es el modo eucarístico de perdonar los pecados, admitido que para acercarse a la eucaristía de modo digno hay que estar ya sin pecado.

2. — Segundo efecto significado y causado por la forma: alcanzar la vida de justicia por medio de la fe en la pasión. Este efecto es indicado por el "mysterium fidei" de la fórmula de la consagración del cáliz. Santo Tomás justifica este segundo efecto con estas palabras:

"Secundo virtus ejus consideratur per comparisonem ad vitam justitiae, quam facit per fidem, secundum illud Rm. III: 'Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Jesu, quem proposuit propitiationem per fidem in sanguine ipsius'. Et quantum ad hoc, dicit: 'Mysterium', id est, occultum fidei, quia sc. fides passionis Christi erat occulta in omnibus sacrificiis veteris testamenti, sicut veritas in signo. Hoc

⁸ Cfr. F. MARINELLI, *a.c.*, "Euntes Docete" 23(1970) 470-2.

autem Ecclesia habet ex traditione Apostolorum, cum in canone scripturae non inveniatur".⁹

3. — El tercer efecto expresado en la fórmula es la vida de la gloria a la que se es introducido por medio de la pasión. Se expresa en la frase: "Novi et aeterni testamenti". De este efecto dice Santo Tomás:

"Tertio virtus ejus attenditur quantum ad vitam gloriae, in quam per passionem Christi introducitur, secundum illud Hebr. X: 'Habentes fiduciam in introitum sanctorum in sanguine Christi'. Et quantum ad hoc, dicit: 'Novi et aeterni testamenti'. Aeterni siquidem, quia est dispositio de haereditate aeterna. Novi autem, ad differentiam veteris, quia temporalia promittebat. Unde Hebr. IX dicitur: 'Ideo novi testamenti mediator est, ut morte intercedente repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae haereditatis'.¹⁰

Estos dos efectos no son descritos explícitamente como efectos de la eucaristía. En realidad no era necesario, porque el principio general "formae sacramentorum significando efficiunt" vale también para ellos.

Dice Max Thurian comentando la fórmula que traemos entre manos: "La santa cena comunica a los discípulos la sangre de la alianza, es decir el sacramento de la unión con Dios, en cuanto el sacrificio de la cruz, del cual reciben sus frutos desde ahora, será un sacrificio para remisión de los pecados: por medio de su sangre derramada en la cruz Cristo reconciliará el hombre con Dios cancelando el pecado que les divide. La Alianza Nueva, que es reconciliación y unión con Dios, es el fruto de la remisión de los pecados por medio de la sangre derramada en la cruz y de la cual la santa cena distribuye a los discípulos el sacramento. La santa cena hoy, como sacramento del sacrificio de la cruz, nos renueva en la Alianza con Dios, es decir, en la reconciliación y en la unión con el Padre, por medio de la Sangre de Cristo que ella nos da para la remisión de los pecados. Sola la cruz ha concluido la Alianza Nueva con Dios por medio de aquella sangre derramada para la remisión de los pecados, pero es la eucaristía

⁹ In 1 Cor., XI, Lect. VI, p. 344 a-b.

¹⁰ Ibidem, p. 344b.

la que nos confirma hoy en aquella alianza, que nos restablece en la unión con Dios; es ella de hecho la que nos obtiene actualmente la remisión de los pecados, es decir la remisión de los pecados nos llega hoy por medio de la sangre de la alianza que se nos da en la santa cena. La remisión actual es aquella de la cruz, que nos llega por medio de las palabras evangélicas y de los sacramentos: en el bautismo (Hech. 2, 38), en la eucaristía (Mt. 26, 28), en la absolución (Jn. 20, 23), y en la unción de los enfermos (Sant. 5, 14-15)".¹¹

Misterio de fe. He aquí cómo lo define P. Grelot: "¿No es de hecho por medio de la fe que acogemos hoy a Cristo como pan de vida... (Jn. 6, 47-50)? Este es el verdadero festín escatológico anunciado por los profetas y esperado por los judíos, pero tan diferente en su realización de cuanto era humanamente previsible! Este es el verdadero festín de la sabiduría al cual todos los corazones dispuestos a creer están efectivamente invitados (Apoc. 3, 20). Este festín posee también ahora su traducción sacramentaria, porque la fe debe investir al hombre todo entero hasta en sus sentidos y en su imaginación; para esto Cristo ha hecho de su carne y de su sangre la comida y la bebida para nosotros (Jn. 6, 53-55). A aquellos que toman parte en esta nueva comida ritual, prolongación de la última cena y memorial de la cruz, no sucede aquello que sucedió a los hebreos en el desierto: aquellos comieron el maná, y murieron; pero el que como de este pan vivirá eternamente (Jn. 6, 59)".¹²

El memorial es la proclamación efectiva de la gran obra de Dios por la Iglesia; y realizándolo presenta al Padre el sacrificio único y perfecto de su hijo y le pide que atribuya a cada hombre el beneficio de la gran obra de la redención que ella proclama.

Petición que se hace basados en la misma promesa de Cristo. He aquí la promesa de Cristo según el "grupo de les Dombes": "Según la promesa de Cristo, todo creyente miembro de su cuerpo

¹¹ MAX THURIAN, *L'Eucaristia*, AVE, Roma 1971, pp. 217-218.

¹² PIERRE GRELOT, *Presenza di Dio e Comunione con Dio nell'Antico Testamento*, en "Concilium" 4 (10/1968) 1615.

recibe en la eucaristía la remisión de los pecados y la vida eterna, y es alimentado en la fe, la esperanza y el amor".¹³

Porque el hecho de compartir el mismo pan y la misma copa opera la unidad de los que comulgan con Cristo y con todos los demás. A esto se podría objetar que se dan eucaristías concretas mediocres y deludentes, divisiones de los cristianos entre sí... Pero como muy bien apunta Frédéric Debuyst: "No se debe olvidar que no es solo el signo de la unidad realizada ya: es también la energía activa que nos permite curar nuestras heridas, 'costruir' nuestra comunión. Los cristianos continúan falibles y pecadores. A su debilidad, la eucaristía ofrece un remedio eficaz, que está bajo toda celebración: una fuerza inagotable de perdón que deriva directamente de la muerte y de la resurrección de Cristo".¹⁴

He aquí los efectos significados y causados por la fórmula de consagración del cáliz, según los presenta Santo Tomás en su Comentario a la I Corintios. Pasemos ahora a estudiar la misma fórmula en la Suma Teológica.

¹³ GRUPO DE LES DOMBES, *¿Hacia una misma fe eucarística?* Herder, Barcelona 1973, p. 25.

¹⁴ FREDERIC DEBUYST, *La festa segno e anticipazione della comunione definitiva*, en "Concilium" 4 (9/1968) 1610.

3. —ANÁLISIS DE LA FORMULA DE LA CONSAGRACION DEL VINO EN LA SUMA TEOLOGICA (III, 78, 3).

En la cuestión 78 de la III parte Santo Tomás trata de la forma del sacramento de la eucaristía, o de las formas, porque son dos.

Primero prueba que son las que utilizamos, que son las únicas auténticas porque son las que utilizó el Señor, mandando que hiciéramos lo que Él hacía (a. 1-3); habla después de las tres propiedades que tienen: de su eficacia, de su verdad y de su independencia (a. 4-6). En la fórmula del vino, las palabras “este es el cáliz de mi sangre” constituyen lo esencial y necesario para que se efectúe la conversión; las que siguen: “que será derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados”, son también necesarias para demostrar la virtud de la sangre en la que por las anteriores se convierte el vino (a. 3). Como toda fórmula sacramental, las dos de la eucaristía reciben de Dios eficacia instrumental para hacer o causar lo que significan (a. 4).

Santo Tomás en la Suma (III, 78, 3) trata la cuestión referente a la fórmula del cáliz con mayor precisión teológica y en la línea de la opinión expresada en el Comentario de la Primera Carta a los Corintios. Su posición sigue sin ser drástica, pero la juzga la mejor. Las distintas expresiones o partes de la fórmula son “de necessitate formae” y “ad integritatem locutionis”. Son determinaciones de la proposición principal. Y en la Suma especifica que la expresión “la sangre de Cristo” es el predicado al que se refieren las demás expresiones.

Es de notar que en este artículo de la Suma, Santo Tomás no tiene la intención directa de demostrar que la eucaristía vale también para la remisión de los pecados, sino de probar la conveniencia de usar toda la fórmula consacratoria del vino. Por tanto la cuestión de la remisión de los pecados sólo es tratada oblicuamente, aunque de manera explícita.¹ De hecho, en el artículo cuarto habla de eficacia instrumental de las fórmulas recibida de Dios para causar lo que significan.

Así pues, la tesis que defiende en este artículo es: todas las palabras de la fórmula de consagración del cáliz son parte substancial en cuanto "determinaciones" de la sangre de Cristo contenida en la eucaristía. La primera respuesta contra las nueve objeciones que se ha puesto anteriormente, objeciones a la adecuación o exactitud de la fórmula, la encontramos en el sed contra:

"Por otra parte, la Iglesia, instruida por los apóstoles, usa esa fórmula en la consagración del vino".²

Para Santo Tomás el hecho de que la Iglesia emplee esa fórmula es de gran valor, es seguridad, es certeza. Y de ahí parte para la defensa y explicación de su tesis. Al tener el hecho, busca las razones, y las encuentra muy válidas. Continúa escribiendo:

"Sobre esta fórmula ha habido dos opiniones. Unos afirmaron que solo constituyen la substancia de la forma las palabras 'este es el cáliz de mi sangre', no las que siguen. Mas no parece esto exacto, porque las que siguen son como ciertas determinaciones del predicado o de la sangre de Cristo, y por ello pertenecen a la integridad de la locución.

Por eso, otros dicen, mejor, que todas las siguientes hasta 'cuantas veces hicieris esto', son de la substancia de la forma; pero éstas ya no, porque se refieren al uso del sacramento. Y por ello el sacerdote las pronuncia de la misma manera y con idéntico rito, teniendo el cáliz entre las manos. En San Lucas también se interponen a las palabras indicadas estas otras: 'Este es el nuevo testamento en mi sangre.'"³

¹ Cfr. F. MARINELLI, *a.c.*, p. 472.

² *S. Th.*, III, 78, 3, s.c.

³ *Ib.*, III, 78, 3, c.

Las razones que da Santo Tomás para defender la necesidad de esta determinación no las deduce solamente partiendo de un motivo exegético, del dato bíblico de donde está tomada la fórmula⁴ o del motivo litúrgico, rito de tener el cáliz en la mano mientras se dice toda ella, sino insistiendo sobre todo en que la sangre eucarística es la sangre derramada en la pasión. La simple fórmula "Hic est calix sanguinis mei", aún significando la sangre de Cristo, no expresa claramente el estado de pasión. Sobre este punto nunca ha cambiado de posición y ha sido igualmente claro en las tres obras. Es precisamente la presencia eucarística del "Christus passus" el fundamento de la dimensión escatológica de la eucaristía en casi todas las obras de Santo Tomás. Escribe el Angélico en este lugar:

"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 indicada 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 y se ordena a tres cosas".⁵

En el Comentario a las Sentencias decía que la fórmula sobre el vino debía expresar las condiciones de la pasión del Señor.⁶ En el Comentario a la I Cor. repetía que la simple fórmula "hic est calix sanguinis mei" no era suficiente, porque la sangre consagrada representa especialmente la pasión de Cristo, por la que su sangre fue separada del cuerpo. Por lo tanto, en la consagración de la sangre convenía expresar la virtud de la pasión de Cristo.⁷ En la

⁴ "Los evangelistas no intentaban darnos las formas de los sacramentos, que convenía estuvieran ocultas en la primitiva Iglesia, como dice Dionisio (*Ecclesiasticae Hierarchiae*, c. 7, p. 3,10: MG 3, 565); su intento fue escribir la historia de Cristo.

Con todo, casi todas las palabras están en diversos lugares de la escritura. 'Este es el cáliz' se encuentra en San Lucas y en la primera a los Corintios. Mateo trae: 'Esta es mi sangre del nuevo testamento, que será derramada por muchos en remisión de los pecados'. Las palabras añadidas, 'del eterno' y 'misterio de fe', pertenecen a la tradición divina, y los apóstoles las hicieron llegar a la Iglesia, en conformidad con aquello (I Cor. 11, 23): 'Yo recibí del Señor lo que os he entregado' (S. Th. III, 78, 3, ad 9); Cfr. también IV Sent. d. 8, q. 2, a. 2. La razón de que estuvieran ocultas era por los infieles. (Cfr. I Cor. Comm., lect. VI, p. 343b).

⁵ S. Th., III, 78, 3.

⁶ Cfr. IV Sent., d. 8, q. 2, a. 2, nn. 200-201. Texto, p. 49.

⁷ Cfr. Com. ad I Cor. 11, 26, lect. VI, p. 344a.

Suma Teológica vuelve sobre esta idea y haciendo depender la expresividad ritual de la pasión de Cristo, no tanto o solo de la doble consagración (pan y vino) cuanto de la fórmula de la consagración separada del vino:

“La pasión se manifiesta en la sangre consagrada por separado del cuerpo, ya que en ella se separaron las dos cosas”.⁸

Y, enlazando con esta idea, Santo Tomás continua diciendo en la repuesta a la segunda dificultad:

“... por eso el efecto de ésta es mejor que se mencione en su consagración que en la consagración del cuerpo, que fue el sujeto que padeció, cosa que también se menciona en estas palabras: ‘que será entregado por vosotros’, queriendo decir: ‘se someterá por vosotros al sufrimiento’”.⁹

Por si esto no estuviera claro, aún repite machacona e inequívocamente la misma idea en la respuesta a la séptima dificultad:

“Hemos dicho que la sangre consagrada por separado representa más al vivo la pasión de Cristo: por eso se alude a la pasión y a sus frutos en su consagración más bien que en la del cuerpo”.¹⁰

Así lo ve la Iglesia partiendo de la tradición apostólica. Oigamos a Max Thurian: “La tradición sinóptica subraya la relación entre la eucaristía y la comida en la que se comía el Cordero inmolado, la tradición joanea, de su parte, subraya la relación entre la muerte del crucificado y la inmolación del cordero pascual. En la prolongación de estas dos tradiciones, la Iglesia reconocerá en la eucaristía el sacramento del sacrificio del cordero pascual, es decir, Jesucristo inmolado en la cruz. Y los signos de la presencia de Cristo como inmolado, ella los ve en el Cuerpo y en la Sangre del Señor separados como el cuerpo y la sangre de la víctima sacrificial, separados como el cuerpo y la sangre del cordero pascual. Así con la presencia misma de estos dos elementos en la eucaristía, es decir, el pan y el vino ‘eucaristizados’ (no es una

⁸ *S. Th.* III, 78, 3, ad 1.

⁹ *Ibidem*, ad 2.

¹⁰ *Ibidem*, ad 7.

mera bendición mágica, ni un mero ocasionalismo), tenemos el sacramento del sacrificio de la cruz en cuanto tenemos el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo separados".¹¹

Como afirma Santo Tomás dicen mejor los que defienden que todas las palabras son de la substancia de la forma, y él mismo dió unas razones muy válidas para demostrar esta toma de posición. Ya él constató que sobre la fórmula había habido dos opiniones, que son las mismas que han seguido existiendo.

Los que niegan que solo las palabras "hic est calix sanguinis mei" pertenezcan a la esencia, se basan en las tres obras y textos que traemos entre manos: más probablemente en la Suma Teológica, ciertamente en el Comentario a las Sentencias y principalmente en el Comentario a la primera Corintios.

Los que afirman que solo tales palabras pertenecen a la esencia se fundan en el texto de la Suma. Para éstos, Santo Tomás probablemente o más probablemente, como dicen, defendería esta tesis en este lugar. Entre éstos "muchos, todos tomistas, intentan con todas sus fuerzas traer a sí la autoridad de Santo Tomás y mostrar que enseña la misma doctrina. Admiten que las demás palabras de la fórmula del cáliz, aunque no sean esenciales, pertenecen a la substancia de la forma como partes integrantes. Otros no se preocupan de la opinión de Santo Tomás o admiten que se contradice. Para éstos tales palabras son meramente accidentales".¹² Aducen la autoridad de Santo Tomás en III, 78, 1 ad 4, y que en el artículo 3 no se pregunta ya por la forma, sino por la conveniencia.

Los que defienden que todas las palabras de la forma son de la substancia arguyen: "Consta que no son secundarias porque como nota Santo Tomás 'son ciertas determinaciones del predicado, es decir, de la sangre de Cristo; de donde pertenecen a la integridad de la locución' ".¹³ Han de ponerse no solo para significar la conversión del vino en la sangre de Cristo, lo que pertenece a la razón de sacramento, sino también a la pasión de Cristo, que pertenece principalmente a la razón de sacrificio. Se confirma por la máxima conveniencia de expresar en las palabras de la consagra-

¹¹ MAX THURIAN, *o.c.*, pp. 212-213.

¹² E. DORONZO, *De Eucharistia. I: De Sacramento*, p. 152.

¹³ *Ibidem*, p. 153.

ción tanto la pasión de Cristo, de la cual la eucaristía es preclaro memorial según la expresa voluntad del Institutor/hoc facite in meam commemorationem/, cuanto la razón de sacrificio que es indispensable en el rito eucarístico pues la eucaristía no es sacramento, a no ser en cuanto es sacrificio.¹⁴

Y contestan a los defensores de la opinión contraria: "Ni es lícito responder que el Santo Doctor no enseña que todas las palabras sean de la esencia de la forma sino solo de la substancia de la forma de tal manera que 'hic est sanguis meus' sean de la substancia como parte esencial, y las demás de la substancia como parte integral, porque dice: 'pertinent ad integritatem ejusdem locutionis' porque aunque la expresión 'esse de substantia formae' pueda tomarse en el antedicho doble sentido, no es entendido así aquí por Santo Tomás".¹⁵ Pues hablando de la doctrina general del sacramento — que intenta aplicar aquí dice el Santo:

"Como las palabras obran en el sacramento por el sentido que expresan, hay que examinar si, a causa de la alteración, ha desaparecido el sentido apropiado de las mismas, pues en este caso es evidente que desaparece la realidad del sacramento. Por tanto, si se omite alguno de los elementos que constituyen la esencia de la forma sacramental, es evidente que desaparece el sentido requerido de las palabras, y así no se realiza el sacramento".¹⁶

Santo Tomás excluye de la substancia o de la necesidad del sacramento las palabras que anteceden inmediatamente "tomad y comed" porque se refieren al uso del sacramento:

"Las palabras 'tomad y comed' se refieren al uso de la materia consagrada, que no es necesario al sacramento, como hemos dicho, y, por lo tanto, tampoco dichas palabras son de la esencia de la forma..."¹⁷

E igualmente, el Santo, excluye las que siguen, porque se refieren también al uso del sacramento:

"Por eso, otros dicen, mejor, que todas las siguientes hasta 'cuantas veces hiciereis esto...', son de la

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 153.

¹⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹⁶ *S. Th.*, III, 60, 8.

¹⁷ *S. Th.*, III, 78, 1, ad 2.

substancia de la forma; pero éstas ya no, porque se refieren al uso del sacramento".¹⁸

De donde lógicamente puede concluirse que aquellas palabras incluidas entre estas dos expresiones son de la substancia de la forma o aquello por lo que se realiza el sacramento. De donde se colige que para Santo Tomás son equivalentes los siguientes conceptos o expresiones usados al hablar de las partes de la fórmula:

- referido no al uso, sino al mismo sacramento,
- ser de la substancia de la forma,
- ser de la necesidad de la forma,
- ser aquello que realiza el sacramento,

Entonces no se puede afirmar como Billuart, que sean esenciales no a la consagración, sino a la significación explícita de la pasión de Cristo y a la efusión de su sangre. Santo Tomás no enseña, como él dice, que todas sean de *necessitate formae*, no como constitutivos esenciales, sino meramente explicativos; que son de *necessitate formae*, no en cuanto a la consagración, sino en cuanto expresión de la pasión de Cristo.²⁰

Como puede verse claramente, esto va contra lo dicho sobre la equivalencia de los distintos conceptos o expresiones usados por Santo Tomás. Va contra la afirmación de que "ser de *necessitate formae*" es lo mismo que ser "*id quod sacramentum conficitur*". Y contra lo afirmado expresamente en el Comentario a la primera Corintios: "*totum pertinet ad vim effectivam formae*".²¹

Queda, pues, establecida y demostrada claramente la conclusión: todas las palabras son substanciales.

Pero Santo Tomás siente la necesidad de proseguir el discurso con un "sed" explicativo a propósito de estas palabras o expresiones en cuanto que, en su pluralidad, indican un contenido diverso aunque se refieran a un mismo predicado. He aquí el texto:

¹⁸ *Ibidem*, a. 3, c.

¹⁹ Cfr. E. DORONZO, *o.c.*, p. 156.

²⁰ Cfr. BILLUART, *De eucharistia*, diss. 5, a. 3, obj. 2, R. Parisiis, 1904, p. 149.

²¹ *I Cor.*, Lect. VI, p. 344a.

"Sed per prima verba, 'Hic est calix sanguinis mei', significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est in forma consecrationis panis; per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quae operatur in hoc sacramento. Quae quidem ad tria ordinantur".²²

Decía Santo Tomás en el artículo anterior que la forma debe significar lo que se realiza en el sacramento:

"Oportet autem formam sacramneti significare id quod in sacramento efficitur". (S.Th. III, 78, 2)

por tanto, si la sangre eficaz es la sangre derramada en la pasión, conviene que la fórmula eucarística exprese y realice este estado, para que la sangre eucarística sea también la sangre derramada. "En la eucaristía la Iglesia presenta al Padre, bajo el signo del vino, la sangre de la Nueva Alianza derramada en la Cruz, que ha venido a ser su eficaz intercesión y sobre la cual se apoya con toda la fuerza de su fe para orar; ella (la eucaristía) comunica aquella sangre de Cristo a todos los fieles que por ella (la sangre) se renuevan en la alianza con Dios escuchando su palabra para ponerla en práctica y obedecerle. La Nueva Alianza, concluida en la sangre de Cristo derramada en la Cruz y renovada en la sangre comunicada en la eucaristía, es la Alianza escatológica profetizada por Jeremías (31, 31-34). Esta promesa escatológica era muy bien conocida al tiempo de Cristo; en la santa cena él proclama, mediante una liturgia que toma los términos de la alianza del Sinaí, que la Nueva Alianza está a punto de concluirse con un sacrificio del cual ya presenta los signos, es decir su cuerpo y su sangre separados bajo las dos especies del pan y del vino, y particularmente su sangre, la sangre de la Nueva Alianza. La acción de la alianza está indicada, en las palabras de Cristo, por el futuro inmediato: la sangre está para ser derramada. Pero el signo de la sangre en la eucaristía es ya una comunicación anticipada de la Alianza, de su realidad y de los frutos que comporta, es decir, del perdón y la remisión de los pecados".²³

La eucaristía es el sacramento que acerca los momentos separados en el tiempo y hace presente una realidad única en su

²² S. Th., III, 78, 3.

²³ MAX THURIAN, *o.c.*, p. 216.

futuro y en su pasado como clarísimamente expresa Santo Tomás en la antífona: "O sacrum convivium in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur".²⁴

La santa cena comunicó en precedencia a los discípulos los efectos de la Nueva Alianza: la unión con Dios reencontrada en el perdón y en la remisión de los pecados. La eucaristía nos comunica hoy los mismos efectos de la Nueva Alianza: nosotros somos renovados en la unión con Dios el cual, mirando a la sangre de la Alianza que le presentamos, perdona nuestra culpa y no se acuerda más de nuestros pecados.²⁵ O como afirmó también Santo Tomás al hablar del sacramento en general:

"Propiamente hablando, se llama sacramento lo que se ordena a significar nuestra santificación. Hay que tener presente que en la santificación se pueden distinguir tres aspectos: su causa propia, que es la pasión de Cristo; su forma, que consiste en la gracia y virtudes; y su último fin, que es la vida eterna. Los sacramentos significan todas esas realidades. Por tanto, el sacramento es, a la vez, signo rememorativo de la pasión de Cristo, que ya pasó; signo manifestativo de la gracia, que se produce en nosotros mediante esa pasión, y anuncio y prenda de gloria futura".²⁶

Las distintas expresiones de la fórmula indican un contenido diverso aunque se refieren a un mismo predicado. Pero todo lo que se diga de las partes singulares de la forma no rompe la unidad de la misma. Y es aquí precisamente donde encontramos cuanto nos interesa para nuestro tema.

Notemos cómo Santo Tomás en este artículo da un paso adelante en relación al Comentario de las Sentencias: mientras allí decía que las expresiones "novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum" expresaban las conditiones passionis, et praecipue secundum quod operantur in sacramentis, aligerando así y haciendo más tenue la relación entre eucaristía y los tres efectos de la

²⁴ *Antif. ad Magnif. II Vesperas: Opusculum 57 in festo Corporis Christi*, lect. 1-4.

²⁵ Cfr. MAX THURIAN, *o.c.*, p. 217.

²⁶ *S. Th.*, III, 60, 3, c.

pasión, ahora en este artículo se mueve en una perspectiva más eucarística, aunque no tan abierta como aquella del Comentario a la primera carta a los Corintios; habla aquí en la Suma Teológica de la virtud de la sangre derramada en la pasión que obra *in hoc sacramento*:

“Per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quae operatur in hoc sacramento”.²⁷

Los efectos asignados a las distintas expresiones de la fórmula de consagración del cáliz son efectos que se realizan en y por la eucaristía que es la causa sacramental. Continúa el texto de Santo Tomás:

“Quae quidem ad tria ordinatur. Primo quidem et principaliter...”.²⁸

Comienza a enumerar los efectos asignados a cada expresión de la fórmula. Notemos que la relativa “quae” quidem ad tria ordinatur podría referirse bien a “passio” o a “virtus sanguinis effusi”. En ambos casos, se refiera a una o a la otra, no se da mutación substancial de sentido. Tanto en uno como en otro caso.

- es siempre la forma eucarística la que significa y hace presente la sangre derramada y su potencia.
- la acción de la pasión se explica en el ámbito de la eucaristía.
- el término “ordinatur” refuerza la relación entre la sangre eucarística y los tres efectos.²⁹

²⁷ S. Th., III, 78, 3, c.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. F. MARINELLI, *a.c.*, en “Eun. Doc.”, p. 476.

1. — *Primer efecto de la sangre eucarística: la herencia eterna*

La sangre derramada en la pasión, que actúa en el sacramento se ordena a tres cosas. La primera, a alcanzar la herencia eterna. Dice Santo Tomás:

“La primera y principal, a alcanzar la herencia eterna, por aquello (Heb. 10, 19): ‘Teniendo esperanza de entrar en el santuario en virtud de la sangre de Cristo’; y está expresada al decir ‘del nuevo y eterno testamento’”.³⁰

El primer efecto de la sangre eucarística es la adquisición de la heredad eterna; y ésto por disposición divina. Dice G. Alastruey: “Dios había dispuesto que la herencia celestial se diera a los hombres en virtud de la sangre de Cristo, lo cual se hizo en el Antiguo Testamento de una manera imperfecta y en figura; mientras que se nos exhibe de una manera más perfecta y en la realidad misma en el Nuevo Testamento, el cual se dice ‘nuevo’ por razón de esa exhibición, y ‘eterno’, ya por la eterna preordinación de Dios, ya por la herencia eterna, que se nos lega por este Testamento, ya por la persona de Cristo testador, que es eterna”.³¹

La eucaristía es el memorial de Cristo. Dice el Grupo de les Dombes: “No se trata únicamente de traer a la memoria un acon-

³⁰ S. Th., III, 78, 3, c.

³¹ G. ALASTRUEY, *Tratado de la Santísima Eucaristía*, BAC, Madrid 1951, p. 62.

tecimiento del pasado o incluso su significado. El memorial es la proclamación efectiva de la gran obra de Dios por la Iglesia. La Iglesia, por su comunión con Cristo, participa en esta realidad de la que vive... La Iglesia, realizando el memorial de la pasión, de la resurrección y de la ascensión de Cristo, nuestro sumo sacerdote e intercesor, presenta al Padre el sacrificio único y perfecto de su hijo y le pide que atribuya a cada hombre el beneficio de la gran obra de la redención que ella proclama".³²

Y es que la misa, la fiesta cristiana, como dice Frederic Debuyst: "es esencialmente una anamnesis alegre de la muerte y de la resurrección del Señor, un ingreso en la comunidad definitiva de los hombres con Dios; una participación a la sobreabundancia de la vida y de la caridad que desde la mañana de Pascua, está siempre a nuestra disposición, siempre activa, siempre presente.

Una inserción siempre renovada en el cuerpo adulto de los fieles, en la caridad eucarística.

Esto significa que la alegría festiva es ya una alegría inmersa en el Espíritu, una alegría pentecostal, escatológica en sentido verdadero y propio.

La Cena y Pentecostés son eventos correlativos, que definen un verdadero continuum religioso (simbolizado, si se quiere, por la unidad del lugar: el cenáculo). Penetrándonos de la presencia unificante del Señor, la eucaristía constituye ya el signo eficaz, no solo de la curación de nuestras heridas por la virtud de la cruz, sino también de la expansión universal del Reino: el signo que anuncia la grande reunión final, la recapitulación de todas las cosas en Cristo".³³ Herencia eterna poseida ya como prenda.

Este efecto, para cuya realización obra la sangre eucarística, es definido como efecto principal solo en la Suma Teológica. En las otras dos obras, Comentarios a las Sentencias y a la primera carta a los Corintios, está puesto en tercer lugar, aún cuando en

³² GRUPO DE LES DOMBES, *¿Hacia una misma fe eucarística?* Herder. Barcelona 1973, p. 21.

³³ FREDERIC DEBUYST, *La festa, segno e anticipazione della comunione definitiva*, en "Concilium" 4 (9/1968) 1609.

las Sentencias es definido como "finis prius in intentione".³⁴ Aquí este efecto es llamado "aeterna hereditas"; en las Sentencias "aeternarum perceptio". En el Comentario a la 1ª Corintios viene descrito como "vita gloriae".³⁵

³⁴ "Tertio finis ad quem perducit, qui est aeternarum perceptio, ad quem introducit Christus per sanguinem propriae passionis, in quo novum testamentum confirmatur, non quidem promittens temporalia, ut prius, sed aeterna; et quantum ad hoc dicit: Novi et aeterni testamenti. Et quia finis prius est in intentione, ideo, fine praemisso, per medium ad effectum passionis ostendendum verba formae perducunt" (*IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, n^o 212).

³⁵ "Tertio virtus ejus attenditur quantum ad vitam gloriae, in quam per passionem Christi introducitur, secundum illud Hebr. X: Habentes fiduciam in introitum sanctorum in sanguine Christi. Et quantum ad hoc, dicit: Novi et aeterni testamenti..." (*In I Cor. XI*, Lect. VI, p. 344b).

2. — Segundo efecto: la gracia de la justificación

La sangre eucarística se ordena en segundo lugar a la gracia de la justificación. Sobre esto dice Santo Tomás:

“La segunda, a la gracia de la justificación, que se nos da con la fe, según aquello (Rom. 3, 25): ‘a quien ha puesto Dios como propiciación por la fe en su sangre, para manifestación de su justicia y para justificar a todo el que cree en Jesucristo’; y la significan las palabras ‘misterio de fe’ ”.³⁶

Según la promesa de Cristo, todo creyente miembro de su cuerpo recibe en la eucaristía la remisión de los pecados y la vida eterna, y es alimentado en la fe, la esperanza y el amor. Dice el P. Grelot: “¿No es de hecho por medio de la fe que acogemos hoy a Cristo como pan de vida? (Jn. 6, 47-50). Este es el verdadero festín escatológico anunciado por los profetas y esperado por los judíos, pero tan diferente en su realización de cuanto era humanamente previsible! Este es el verdadero festín de la sabiduría, al cual todos los corazones dispuestos a creer están efectivamente invitados (Apoc. 3, 20). Este festín posee también ahora su traducción sacramentaria, porque la fe debe investir al hombre todo entero hasta en sus sentidos y en su imaginación: para esto Cristo ha hecho de su carne y de su sangre la comida y la bebida para nosotros (Jn. 6, 53-55). A aquellos que toman parte en esta nueva comida ritual, prolongación de la última cena y memorial de la cruz, no sucede aquello que sucedió a los hebreos en el desierto: aquellos comieron el maná y murieron; pero el que coma de este pan vivirá eternamente (Jn. 6, 59) ”.³⁷

³⁶ S. Th., III, 78, 3, c.

³⁷ P. GRELOT, *Presenza di Dio e Comunione con Dio nell'Antico Testamento*, en “Concilium” 4 (10/1968) 165.

Misterio de fe, no para excluir la verdad de la cosa, sino para significar la ocultación de la sangre de Cristo bajo las especies del sacramento, bajo la especie de vino, como objeto de fe, porque solo en ésta se apoya la verdad de que la sangre de Cristo está realmente en la eucaristía.³⁸

Como dice el P. Llamera: "La fe es, por tanto, la verdadera boca espiritual por la que entra en las almas y las alimenta de Dios el pan eucarístico. Sin la fe no es posible recibir ni asimilar la verdad de Dios para que se convierta en vida divina".³⁹

Este efecto está aquí descrito como "iustitia gratiae"; en el Comentario a la 1ª Corintios como "vita iustitiae". Todavía la perspectiva más clara parece aquella del Comentario a las Sentencias: la expresión 'mysterium fidei' indica la fe como medio para recibir los frutos de la pasión, es decir, tanto la remisión de los pecados, como la herencia eterna.⁴⁰

Habla, pues, de que la sangre eucarística es justificante. Dice al respecto F. Marinelli: "En las tres obras la fe en la sangre eucarística es justificante. Tomás no usa explícitamente la expresión 'fe en la sangre eucarística'; pero que la sangre de la que se habla sea aquella eucarística es evidente por todo el contexto. Si no fuera así, todo su razonamiento dirigido a deducir los tres efectos, a partir de la fórmula y la enunciación del otro principio que la forma hace aquello que significa, no tendría valor".⁴¹

³⁸ Cfr. G. ALASTRUEY, *o.c.*, p. 62.

³⁹ M. LLAMERA, *La eucaristía y las virtudes teologales*, en "Ciencia Tomista" 84 (1957) 366.

⁴⁰ "Secundo, ad iustitiam gratiae, quae est per fidem..." (S. Th., III, 78, 3, c).

"Secundo virtus ejus consideratur per comparisonem ad vitam iustitiae, quam facit per fidem..." (In I Cor., XI, lect. VI, p. 344a).

"Secundo medium quo iste effectus in alios traducitur, quod est fides, qua mediante habet effectum et in his qui praecesserunt et in his qui sequuntur; et quantum ad hoc dicit: 'mysterium fidei': quod quidem potest referri ad ipsam passionem quae est mysterium fidei, ut occultum quoddam latens in fide omnium Christi fidelium, et praecipue antiquorum apud quos erat in mysterio abscondita diversimode figurata; et ad ipsum sanguinem prout in sacramento continetur, quod quidem latet sub speciebus et maximam habet difficultatem ad credendum; unde antonomastice dicitur 'Mysterium fidei'" (IV Sent., d. 8, q. 2, a. 2, n° 211).

⁴¹ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 477.

3. — *Tercer efecto: la remoción de los pecados*

La remisión de los pecados, obstáculos para poder apropiarse los frutos de los otros efectos, es el tercer efecto de la sangre eucarística del que nos habla Santo Tomás:

“Y la tercera, a quitar los obstáculos de las dos cosas dichas, que son los pecados, según aquello (Heb. 9, 14): ‘La sangre de Cristo limpiará nuestra conciencia de las obras muertas’; y así se añade: ‘que será derramada por vosotros y por muchos en remisión de los pecados’”.⁴²

La sangre eucarística está ordenada a remover los pecados entendidos como impedimento tanto para la justificación cuanto para la herencia eterna. Este efecto está expresado en la parte de la fórmula ‘que será derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados’.

Escribe Max Thurian: “La santa cena comunica a los discípulos la sangre de la alianza, es decir el sacramento de la unión con Dios, en cuanto el sacrificio de la cruz, del cual reciben sus frutos desde ahora, será un sacrificio para remisión de los pecados: por medio de su sangre derramada en la cruz Cristo reconciliará el hombre con Dios cancelando el pecado que les divide. La alianza nueva que es reconciliación y unión con Dios, es el fruto de la remisión de los pecados por medio de la sangre derramada en la cruz y de la cual la santa cena distribuye a los discípulos el sacramento. La santa cena hoy, como sacramento del sacrificio

⁴² S. Th., III, 78, 3, c.

de la cruz, nos renueva en la alianza con Dios, es decir en la reconciliación y en la unión con el Padre por medio de la sangre de Cristo que ella nos da para la remisión de los pecados. Solo la cruz ha concluido la alianza nueva con Dios por medio de aquella sangre derramada para la remisión de los pecados, pero es la eucaristía la que nos confirma hoy en aquella alianza, que nos restablece en la unión con Dios; es ésta de hecho la que nos obtiene actualmente, la remisión de los pecados, es decir la remisión de los pecados nos llega hoy por medio de la sangre de la Alianza que se nos dio en la santa cena".⁴³

La remisión actual es aquella de la cruz, que nos llega por medio de las palabras evangélicas y de los sacramentos: en la eucaristía, por la fórmula de la consagración del vino: que será derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados.

El análisis de esta parte de la fórmula tiene varias cosas que decirnos:

Las expresiones "pro vobis" y "pro multis" indican no solo la universalidad del poder salvífico de la pasión prescindiendo directamente del sacramento, sino también la amplitud de acción del poder salvífico de la pasión en cuanto obra en el sacramento.

En el primer caso "pro vobis" indica los judíos y "pro multis" designa los gentiles; en el segundo caso, "pro vobis" indica los que hacen o reciben el sacramento, y "pro multis" aquellos por los cuales se ofrece el sacrificio eucarístico.⁴⁴

Dice al respecto el P. G. Alastruey: "No se dice 'pro omnibus' (por todos), porque aunque la sangre de Cristo fuese derramada por todos en cuanto a la suficiencia, sin embargo, no obtiene de hecho ese efecto en todos, sino solo en los que se han de salvar; se dice por vosotros y por muchos, porque la sangre de la pasión de Cristo no solo debía tener eficacia en los judíos elegidos, sino también en los gentiles; ni solamente en los sacerdotes que consagran este sacramento o en los fieles que no reciben, sino también en aquellos por los cuales se ofrece, y por eso dice 'por vosotros',

⁴³ MAX THURIAN, *o.c.*, p. 217.

⁴⁴ Cfr. F. MARINELLI, *o.c.*, pp. 477-478.

esto es, por los judíos y 'por muchos', es decir, por los gentiles; o por vosotros que lo recibís y por muchos, por quienes es ofrecido".⁴⁵ Que es exactamente lo que dice Santo Tomás en la respuesta a la objeción octava:

"La sangre de la pasión de Cristo no solo es eficaz para los judíos, a quienes se dio la del antiguo testamento, sino también para los gentiles. Tampoco solo para los sacerdotes que consagran el sacramento o para los que comulgan, sino, además, para aquellos por quienes se ofrece. Por eso expresamente se dice 'por vosotros', los judíos, y 'por muchos', los gentiles. O también 'por vosotros', que lo comeis, y 'por muchos', por quienes se ofrece".⁴⁶

En la liturgia de hoy el 'por muchos' de la fórmula de consagración del cáliz considerado por Santo Tomás, viene traducido: "por todos los hombres". En realidad el término "muchos" se refiere a una totalidad y no a una multitud en contraste con el todo. La expresión de Pablo/Lucas "por vosotros" sirve de consolación inmediata, y es debida a influencia litúrgica; "por muchos" tiene el carácter de una confesión.⁴⁷

Lo cual no quiere decir que la causalidad de la eucaristía sea una especie de causalidad mágica. Puntualiza G. Alastruey: "Esta causalidad de la eucaristía en orden a la consecución de la gloria no debe entenderse como si introdujera inmediatamente en el cielo a los que la reciben, sino en cuanto da virtud para alcanzarlo en el tiempo señalado por Dios; ni tampoco en cuanto excluya la posibilidad de que surja algún impedimento por parte del sujeto, esto es, por parte de la libertad creada, sino de suyo; por eso se dice viático de nuestra peregrinación a la patria celestial, figurado en el pan subcinericio (3 Ry. 19, 8), que Elías comió y bebió y confortado con él caminó cuarenta días y caurenta noches hasta llegar al monte de Dios, Horeb".⁴⁸

Esto es exactamente lo mismo que dice Santo Tomás en la respuesta a la primera dificultad:

⁴⁵ G. ALASTRUEY, *o.c.*, p. 62

⁴⁶ *S. Th.*, III, 78, 3, ad 8.

⁴⁷ Cfr. EDWARD KILMARTIN, *L'ultima cena e le prime celebrazioni eucharistiche nella Chiesa*, en "Concilium" 4 (10/1968) 1631.

⁴⁸ G. ALASTRUEY, *o.c.*, p. 232.

“Como la pasión de Cristo, por cuya virtud obra el sacramento, es causa suficiente de la gloria, mas no de suerte que inmediatamente seamos introducidos en ella, sino que es memester que ‘padezcamos juntamente’, para ser después ‘juntamente glorificados’, según dice el Apóstol (Rom. 8, 17), así este sacramento no nos lleva a la gloria al instante, aunque sí nos da el poder llegar. Por eso se llama ‘viático’. Como figura de este viático leemos que ‘Elias comió y bebió, y caminó, con la fuerza de aquel manjar, cuarenta días con sus noches, hasta Horeb, el monte de Dios’”.⁴⁹

Y aún lo afirma más claramente en la respuesta a la segunda dificultad:

“Como no produce efecto la pasión de Cristo en quienes no se ajustan a lo que ella exige, tampoco alcanzan la gloria por este sacramento quienes lo reciben mal. Por lo que, exponiendo San Agustín (Tr. 26 super 6, 49: ML 35, 1611) las palabras ‘comieron maná y murieron’, dice: ‘Una cosa es el sacramento, y otra su virtud. Muchos lo comen y, tomándolo, mueren. Tomad, pues, espiritualmente el pan celeste y aportad inocencia al altar’. Por donde no es de extrañar que quienes no conservan la inocencia no consigan su efecto’”.⁵⁰

La consagración del cáliz representa el momento reconciliativo central de la celebración eucarística. Y como muy bien apunta F. Marinelli: “En esta perspectiva debe juzgarse poco pertinente (al menos desde el punto de vista teológico) la práctica de no permitir con facilidad la comunión de la sangre; esta práctica ¿no debe ser vista como signo de una teología que no reconoce plenamente a la eucaristía un fuerte valor reconciliador? En la perspectiva tomista la comunión del cáliz está presentada con mucha atención teológica y no es considerado como un favor”.⁵¹

Santo Tomás trata de justificar lo que era una costumbre: la recepción únicamente del cuerpo, sin la sangre. Afirma que la abstención del cáliz sucede prácticamente solo “per accidens” y por motivos de orden pastoral y práctico, sin quitar nada a la

⁴⁹ S. Th., III, 79, 2, ad 1.

⁵⁰ *Ibidem*, ad 2.

⁵¹ F. MARINELLI, *a.c.*, p. 478.

perfección del sacramento. Y ésto porque el sacramento se hace en la consagración y no en la comunión. Dice textualmente:

“Este sacramento no se hace con el uso de los fieles, sino con la consagración de la materia. No va, pues, contra su perfección, que el pueblo tome el cuerpo sin la sangre, con tal que el sacerdote tome las dos cosas”.⁵²

Y también, como ya se insinúa en el párrafo anterior, porque está el sacerdote que hace la comunión en persona omnium. Continúa el Santo en el *ad tertium*:

“La pasión del Señor se representa en la consagración. Por eso no se debe consagrar el cuerpo sin la sangre. El pueblo puede recibir el cuerpo sin la sangre, sin que por ello se siga detrimento alguno, porque el sacerdote ofrece y toma la sangre en persona de todos; y además, como queda dicho, Cristo entero se contiene bajo las dos especies”.⁵³

Santo Tomás ha abordado este tema del Cristo entero bajo las dos especies en el artículo segundo de la cuestión 76. Allí dice:

“Certísimamente ha de creerse estar todo Cristo en cada una de las especies del sacramento, aunque de modo diferente. Bajo las del pan está el cuerpo por virtud del sacramento, y la sangre por real concomitancia, como se ha dicho del alma y de la divinidad. Bajo las del vino está la sangre por virtud del sacramento, y el cuerpo por real concomitancia, como el alma y la divinidad, ya que ahora actualmente no está la sangre de Cristo separada de su cuerpo, como estuvo en el tiempo de la pasión y de la muerte. Si entonces se hubiera consagrado el sacramento, el cuerpo hubiera estado en las especies del pan sin la sangre, y en las del vino la sangre sin el cuerpo, porque así estaban en realidad”.⁵⁴

A pesar de todo, Santo Tomás, está por el principio de la comunión bajo las dos especies por motivo de la *perfectio sacramenti* que se realiza en la doble consagración. En el cuerpo del artículo dice:

⁵² *S. Th.*, III, 80, 12, ad 2.

⁵³ *Ibidem*, ad 3.

⁵⁴ *S. Th.*, III, 76, 2, c.

Dos cosas hay que considerar en el uso de este sacramento: una por parte del mismo sacramento, y otra parte de quienes lo reciben. Por parte del sacramento conviene que se tomen el cuerpo y la sangre, porque en los dos está su perfección. Por eso, el sacerdote, que es quien lo consagra y lo termina, nunca debe recibir el cuerpo de Cristo sin su sangre.

Por parte de quienes lo reciben se requiere suma reverencia y cautela, no acaezca cosa que ceda en injuria de misterio tan grande. Esto podría suceder en la comunión de la sangre, que, al tomarse sin precaución, se derramaría con facilidad. Y, pues ha crecido el número del pueblo cristiano, compuesto de ancianos, jóvenes y párvulos, de entre quienes algunos no tienen discreción para poner el debido cuidado al usar el sacramento, ciertas iglesias no dan la sangre al pueblo, sumiéndola solo el sacerdote".⁵⁵

La razón teológica impele a recibir el sacramento de la eucaristía bajo las dos especies. Solo razones prácticas tal vez demasiado ponderadas pueden estar a la base de la legislación que solo permite la recepción del sacramento bajo las dos especies en determinados casos. Y quizá se podría encontrar cierta contradicción entre el sacerdocio común de los fieles, que no son sólo oyentes, o asistentes, que ellos también hacen la misa, y la justificación de que el sacerdote recibe las dos especies en persona de todos.

En el sacramento se ofrecen por separado a los fieles el cuerpo en comida y la sangre en bebida.⁵⁶

De todo lo cual podremos deducir que la falta de sensibilidad sobre el contenido reconciliador de la eucaristía, sobre todo como comunión, haya sido efecto de la práctica de no recibir la comunión bajo las dos especies, la comunión de la sangre derramada para la remisión de los pecados.

También puede deducirse la necesidad de la comunión de la consideración de la eucaristía en cuanto sacrificio. Todo el que ofrece sacrificio debe participar de él. Escribe Santo Tomás:

"Hemos dicho que la eucaristía no solo es sacramento, sino también sacrificio. Todo el que ofrece sacri-

⁵⁵ *S. Th.*, III, 80, 12, c.

⁵⁶ *Ib.*, III, 76, 2, ad 1.

ficio debe participar de él, porque, como dice Agustín (X De civ. Dei, c. 5. 6: ML 41, 282.283) el sacrificio que exteriormente se ofrece es señal del interior con el que uno mismo se entrega a Dios. Participando del sacrificio externo, se significa que el interior se ofrece también”.⁵⁷

Y como apunta F. Marinelli: “¿Quién puede afirmar que la comunión del cáliz no sea capaz de despertar el sentido del perdón de la reconciliación cuando se piensa que en la eucaristía la sangre que se bebe es sacramentalmente dada para la remisión de los pecados?”⁵⁸

Y sigue opinando que tal vez Tomás está en la línea antedicha cuando, en el Comentario a las Sentencias, deduce la necesidad de la comunión bajo las dos especies (al menos para el sacerdote) de la necesidad que en la comunión se tenga el complementum suae significationis y el complementum suae efficaciae.⁵⁹

En estos términos contesta Santo Tomás a la dificultad “videtur quod ille qui consecrat, possit a communione cessare”:

“Ad secundam quaestionem dicendum quod semper ille qui consecrat, debet sumere corpus et sanguinem Christi, nisi impediatur vel per violentiam vel per mortem vel per infirmitatem aut aliquid hujusmodi. Cuius ratio potest sumi ex parte ipsius sacramenti, quod in ipsa suptione complementum suae significationis accipit; quia, ut dicit AUGUSTINUS (in lib. De corp. et sang. Dom., c. 13; L. 150, 423) ‘dum sanguis in ore fidelium de calice funditur, sanguis effusio de latere Christi designatur; et etiam complementum suae efficaciae, quia ultimum effectum proprium habet in hoc quod sumitur. Ut ergo sacramentum sit perfectum, oportet illum qui sacramentum celebravit, communicare.

Potest etiam sumi ratio ex parte ipsius consecrantis; quia cum ipse sit aliis dispensator divinorum, debet primo in participatione divinorum fieri, ut DIONYSIUS dicit 3 cap. Eccles. Hier. (p. 3, n. 14; g. 3, 443”.⁶⁰

⁵⁷ S. Th., III, 82, 4, c.

⁵⁸ F. MARINELLI, a.c., p. 479.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*

⁶⁰ IV Sent., d. 12, q. 3, a. 2, nn. 250-252.

En este mismo artículo Santo Tomás juzga más grande el pecado del sacerdote que, por la conciencia que tiene de estar en pecado mortal, no recibe la comunión durante su misa, más que el del sacerdote que comulga teniendo la misma conciencia de pecado. Se plantea la dificultad de que es más grave añadir pecado a pecado, que cometer simplemente uno. Si teniendo la conciencia de pecado mortal peca consagrando, peca también comulgando. Por lo que parece oportuno dejar la comunión... A lo cual responde Santo Tomás en estos términos:

“Ad secundum dicendum quod magis peccaret non sumendo, quia sacrilegium committeret pervertens ritum sacramentorum”.⁶¹

Por lo demás, continua diciendo Santo Tomás, no es difícil alejarse del pecado. Puede hacerse mediante un acto de contrición:

“Nec tamen est perplexus, quia potest ad Deum converti et conteri; et tunc sine periculo in tali articulo sumet”.⁶²

Pensemos en los momentos penitenciales fuertes, dentro de la misa, capaces de despertar el dolor en el ánimo del sacerdote pecador. Y entre los cuales quizá el más significativo, aquel de la consagración del cáliz. En la declaración de Trento sobre el valor propiciatorio del banquete del Señor la idea dominante es la certeza de que la eucaristía como tal tiene poder para perdonar los crimina et peccata etiam ingentia. Por supuesto, no de una manera mecánica: para poder percibir el don de la remisión hace falta tener un corazón sincero, una fe recta, sobre todo una cierta contrición y cierta penitencia, porque Dios respeta la libertad del hombre.⁶³ Pero el poder de la oblación pascual es tal, que a todo aquel que de verdad entre en su movimiento Dios le concede la gracia de la penitencia perfecta que borra los crímenes y los pecados, por grandes que ellos sean.

⁶¹ *Ibidem*, ad 2, nº 254.

⁶² *Ibidem*, ad 2.

⁶³ Cfr. CONCILIUM TRIDENTINUM, t. VII, v. 1, Friburgo 1961, p. 960; cfr. Dz. 1743

Que deban existir, en efecto, unas condiciones de vida y de rectitud de corazón, requisitos para la percepción del efecto eucarístico de la reconciliación, no se ha dudado nunca en la Iglesia. La reconciliación no tiene nada que ver con la intervención de Dios violentando la libertad. Aunque Dios tome siempre la delantera.⁶⁴

Como conclusión de este capítulo manifestemos nuestra admiración por lo que Santo Tomás ha sostenido, y que difícilmente muchos teólogos serían capaces de sostener. Y esto resulta del corazón mismo de la celebración eucarística: la consagración: *hoc sacramentum valet in remissionem peccatorum*.

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

⁶⁴ Cfr. J. M. R. TILLARD, *El pan y el cáliz de la reconciliación*, en "Concilium" 61 (1971) 45.