

Manuel Aroztegi Esnaola

Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid

maroztegi@sandamaso.es

ORCID: 0000-0003-0094-2746

DOI: <https://doi.org/10.12775/BPTh.2025.002>

18 (2025) 1: 23–38

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

La fundamentación de la forma de los sacramentos de la Iglesia en el texto neotestamentario según santo Tomás

The basis of the form of the Church's sacraments in the New Testament text according to St. Thomas

Resumen. El presente artículo examina cuál es, según Tomás de Aquino, la fundamentación de la forma de los sacramentos de la “lex nova” en el texto neotestamentario. Al respecto se proponen dos tesis. Primera: según Tomás, en la forma de los sacramentos se nos transmiten palabras de Jesús no contenidas en la Escritura. Segunda: estas palabras de Jesús transmitidas en la forma de los sacramentos poseen una cualidad de la que carecen las transmitidas en el texto del Nuevo Testamento.

Abstract. This article examines what, according to Thomas Aquinas, is the basis of the form of the sacraments of the „lex nova” in the New Testament text. Two theses are proposed. First, according to Thomas, in the form of the sacraments words of Jesus are transmitted to us which are not contained in Scripture. Secondly, these words of Jesus transmitted in the form of the sacraments have a quality that is lacking in those transmitted in the New Testament text.

Palabras clave: Biblia, disciplina arcani, institución, sacramentos, Tomás de Aquino.

Keywords: Bible, disciplina arcani, institution, sacraments, Thomas Aquinas.

En el presente artículo estudiamos el modo en que entiende Tomás de Aquino la relación entre la forma de los sacramentos de la “lex nova” y el texto neotestamentario¹. La estructura del trabajo será la siguiente. En primer lugar, nos pre-

¹ Para el marco general de la doctrina tomista sobre los sacramentos, pueden consultarse, entre otros, Feingold 2021, Cessario 2023 (dos tratados recientes sobre la doctrina católica de los sacramentos de clara y explícita orientación tomista) y Levering y Dauphinais 2009; para

guntaremos si, según Tomás, en la forma de los sacramentos se nos transmiten, o no, palabras de Jesús no contenidas en la Escritura. En este punto la escuela tomista se encuentra dividida, hasta el día de hoy. Creemos que una lectura atenta de algunos textos del Aquinate puede arrojar bastante luz sobre este debate, como intentaremos mostrar. Abordado este punto, pasaremos a estudiar la índole peculiar que, según Tomás, tienen las palabras transmitidas en la forma de los sacramentos en comparación con las contenidas en el texto neotestamentario. A este respecto, a partir de la reforma el tomismo clásico propondrá un desarrollo doctrinal muy interesante que, no obstante, últimamente parece haber sido algo olvidado, cuando no criticado. Intentaremos hacer ver que, en realidad, se trata de una idea muy hermosa cuya recuperación por parte de la teología sacramentaria (y de la exégesis) podría resultar fecunda.

I. ¿EN LA FORMA DE LOS SACRAMENTOS SE NOS TRANSMITEN PALABRAS DE JESÚS NO CONTENIDAS EN LA ESCRITURA?

Como es sabido, el Angélico defiende la teoría de la institución inmediata de todos los sacramentos por parte de Cristo. Tal doctrina no era, ni mucho menos, pacífica en su época. La escuela tomista la ha asumido de manera prácticamente unánime. Ahora bien, plantea una importante dificultad. Aparentemente, la materia y la forma de sacramentos como el orden y la confirmación han mudado a lo largo de la historia. ¿Cómo armonizar este dato histórico con la tesis de la institución inmediata de todos los sacramentos por parte de Cristo? Buena parte de la escuela tomista se adhirió a la doctrina de la institución genérica de algunos sacramentos. Otros tomistas, por el contrario, sostuvieron que Cristo instituyó específicamente los siete sacramentos, incluidos el orden y la confirmación. La división en el seno del tomismo perdura, como veremos, hasta el día de hoy. En el fondo, detrás de una y otra línea, hay, como vamos a ver, dos maneras no enteramente coincidentes de entender la relación entre forma del sacramento y texto neotestamentario (relación que constituye el interés último de este artículo).

la recepción contemporánea de esta doctrina, se puede acudir a Blankenhorn 2021. Se leerá también con provecho Torrell 1996, texto ya clásico en el cual la doctrina sacramentaria es transversal y está presente de principio a fin. Algunas de estas obras mencionan de una u otra manera la cuestión estudiada en el presente artículo, como iremos indicando en su lugar.

¿Cuál de las dos tesis es más fiel a la mente de Tomás? La manera más sencilla de responder a esta pregunta consiste en leer con detenimiento los textos del Aquinate que, de una u otra manera, abordan la cuestión. En un estudio panorámico acerca de la postura sobre este punto de los autores del siglo XX, Anthony Muheria afirma que “it is clear in his [=Thomas’s] writings that he did not rule out the possibility of a determination of these elements by the Church, i.e. what is today referred to as institution *in genere*” (Muheria 1995, 303). Es decir, los escritos de Tomás sobre la cuestión admiten ambas lecturas. En este artículo vamos a poner a prueba esta afirmación: en I.1. expondremos la tesis de los tomistas que defienden la institución genérica y que, por tanto, niegan que haya sacramentos en cuya forma se nos transmiten palabras de Jesús no contenidas en la Escritura; en I.2. explicaremos la de aquellos tomistas que defienden la institución específica y que, por consiguiente, consideran que en la forma de los sacramentos sí se nos transmiten palabras de Jesús no contenidas en el Nuevo Testamento; en I.3. estudiaremos algunos textos de Tomás y daremos nuestra opinión sobre la afirmación de Muheria.

1. Doctrina de la institución genérica

En el sacramento se distinguen, por un lado, la materia y la forma (que constituyen el signo) y, por otro, la “res”, significada y causada por el signo². Según la doctrina de la institución específica, Cristo para cada sacramento determinó específicamente la materia, la forma y la “res”. En cambio, según la doctrina de la institución genérica, en algunos sacramentos solo determinó específicamente la “res”; en lo referente a la materia y a la forma, se limitó a dar algunas indicaciones generales (cfr. Doronzo 1946, 404). Respecto al sacramento del orden, el Señor a los apóstoles les habría dicho algo así: “instituyo que haya un sacramento en virtud del cual se transmita el orden sagrado; a vosotros y a vuestros sucesores os confiero la potestad para determinar, según convenga en cada momento, la materia y la forma del rito que signifique y cause tal efecto”. Algo parecido habría sucedido también con la confirmación.

Como decíamos en la introducción a este apartado, buena parte de la escuela tomista se adhirió a esta doctrina de la institución genérica del orden y la

² Para lo que aquí nos ocupa, hacemos abstracción de la diferencia entre “res” y “res et sacramentum”.

confirmación. La profesora, por ejemplo, Gonet en su *Clypeus theologiae thomisticae*, publicado entre 1659 y 1669 (cfr. Leinsle 1995, 321; Cessario y Cuddy 2021, 92; véase Gonet, *Clypeus*, V, tract. VII disp. II art. III § II 62); la asume también Billuart en su *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata*, publicada entre 1746 y 1751 (cfr. Cessario y Cuddy 2021, 100s; véase Billuart, *Summa*, tract. de sacramento ordinis, dissert. II art. I ad 1)³.

Ya más recientemente, la defienden, entre otros, Hugon (cfr. Hugon 1924, 289) y Garrigou-Lagrange, quien dice así:

El principio de la solución, como explican Billuart, y más recientemente el cardenal Billot, Hugon, Hervé, es que Cristo no instituyó la materia de este sacramento [del orden] determinando como específicamente que esta o aquella cosa fuera la materia, sino determinando tan solo como genéricamente que debería ser conferido mediante algún signo sensible que fuera significativo de la potestad transmitida. Esto basta para la institución del sacramento por Cristo, pues *cualquier sacramento propiamente “se especifica” por el efecto al cual se ordena esencialmente* [es decir, la “res”]. De donde Cristo dejó a la Iglesia, como para la confirmación, la última determinación de la materia del sacramento del orden (Garrigou-Lagrange 1948, 415)⁴.

Algo parecido encontramos más recientemente aún en Dulles 2009, 10 y Feingold 2021, 113.

2. Doctrina de la institución específica

Ahora bien, hubo también comentaristas de Tomás que sostuvieron que Cristo instituyó específicamente los siete sacramentos, incluidos el orden y la confirmación. Uno de ellos es Domingo de Soto (cfr. Lennerz 1922, 411–415), quien en 1557 publicó en Salamanca un comentario al cuarto libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Defiende la institución específica de la confirmación en *In quartum sententiarum comentarii*, I, dist. 7, q. unica, art. I, II y IV. Parecidas consideraciones hace el dominico español acerca del sacramento del orden (cfr.

³ Revel 2004, 148 afirma que con Juan de Santo Tomás ya están establecidos “tous les éléments théologiques de la future théorie de l’institution ‘générique’”. Sea como fuere, hay que notar, primero, que la teoría de la institución genérica es anterior a Poinsoy y, en segundo lugar, que él, al menos por lo que a nosotros nos consta, personalmente no propuso tal teoría.

⁴ Cursivas del original; traducciones propias.

Lennerz 1922, 414). Al leer estos textos constatamos que ya en aquella época había defensores de la institución genérica de algunos sacramentos y que el segoviano tuvo que emplearse a fondo para responderles.

Más recientemente, esta interpretación de Soto ha sido defendida por Emmanuel Doronzo:

La sentencia contraria [es decir, la que afirma que algunos sacramentos fueron instituidos *in genere*] *se apoya* principalmente en la necesidad de explicar adecuadamente *algunas dificultades históricas* contra la inmutabilidad del rito esencial de los sacramentos. Ahora bien, estas dificultades, por mucho que se multipliquen y que a primera vista parezcan graves, no son, sin embargo, tantas y tales que obliguen a abandonar una sentencia obvia y máximamente congruente con los documentos eclesiásticos; pues aún no ha sido probado que ocurriera jamás una mutación esencial en la materia y la forma de los sacramentos (Doronzo 1946, 413)⁵.

De hecho, Doronzo ha llevado a cabo un trabajo ingente de investigación histórica para intentar mostrar que, efectivamente, no se puede probar con certeza que haya habido alguna mutación sustancial en la materia y la forma del orden y de la confirmación. Se podrá o no estar de acuerdo con sus conclusiones, pero es innegable que la labor realizada es monumental.

En este grupo habría que situar también, más recientemente aún, a Antonio Miralles: en general, este autor se muestra cauto, aunque al final parece decantarse, como Doronzo, por la doctrina de la institución específica de los siete sacramentos (cfr. Miralles ²2006, 148–157).

Así pues, en este punto hay, como decíamos, dos líneas dentro del tomismo. Una afirma que algunos sacramentos fueron instituidos “*in genere*”. Otra, por el contrario, considera que Cristo instituyó los siete “*in specie*”. Ambas opiniones cuentan entre sus valedores con nombres ilustres. ¿Son, como dice Muheria, las dos tesis igualmente compatibles con el texto de Tomás? ¿O hay, por el contrario, alguna de ellas que es más fiel al mismo? Es lo que vamos a intentar estudiar a continuación.

⁵ Cursivas del original.

3. Doctrina de Tomás

En IV *Sent.* d. 7, q. 1, art. 1, q. 1 ad 1 se está respondiendo a la siguiente objeción (arg. 1): “Parece que la confirmación no es sacramento. Pues todo sacramento tiene eficacia por institución divina. Pero no se lee que la confirmación [haya sido] instituida por el Señor. Por tanto, no es sacramento”. Como decíamos, Tomás considera que los sacramentos fueron directamente instituidos por Cristo. Ahora bien, en el caso de la confirmación, no parece que haya ningún texto bíblico que refiera tal institución.

En su respuesta Tomás empieza diciendo que sobre la institución de la confirmación existen tres opiniones distintas.

3.1. La confirmación no fue instituida por la Iglesia postapostólica

Expone así la primera: “Una [opinión] dice que este sacramento no fue instituido ni por Cristo ni por los apóstoles, sino después con el paso del tiempo en cierto Concilio. Y dicen que el Señor confería la ‘res’ de este sacramento sin sacramento imponiendo las manos; de forma parecida, también los apóstoles, habida cuenta de que ellos habían sido confirmados inmediatamente por el Espíritu Santo”.

Esta opinión coincide con la propuesta en la *Summa halensis*, obra compilatoria que recoge las opiniones de diversos teólogos franciscanos de mediados del siglo XIII (cfr. Perrin 2008, 27s y 323–324). En Pars IV, q. 9 membrum 1 resp. se dice lo siguiente. 1) Algunos afirman que Jesús instituyó la confirmación cuando en Mt 19,15 impuso las manos a los niños. El autor del texto de la *Summa halensis* rechaza esta tesis, porque en ese pasaje no se hace mención alguna ni de la materia ni de la forma de la confirmación. Por lo tanto, Jesús no instituyó este sacramento. 2) Otros dicen que la confirmación fue instituida y administrada por los apóstoles. El autor del texto de la *Summa halensis* rechaza también esta otra tesis. Los apóstoles recibieron en Pentecostés la “res” de la confirmación sin sacramento y, a su vez, la comunicaron a otros también sin sacramento, por sola imposición de manos, sin crismación ni fórmula alguna. 3) Por tanto, hay que concluir que el sacramento de la confirmación como tal fue instituido por la Iglesia postapostólica, la cual actuó por impulso del Espíritu Santo (“Spiritus Sancti instinctu”). En concreto, dice el texto de la *Summa halensis*, la Iglesia instituyó este sacramento en el concilio de Meaux del año 845–846: fue entonces cuando se determinaron su materia y forma (cfr. Perrin 2008, 324).

A Tomás esta tesis no le convence. “Pero esto parece muy discordante; pues según esto la Iglesia todo día podría instituir nuevos sacramentos: lo cual es falso, pues ellos no son legisladores, sino ministros, y el fundamento de cualquier ley consiste en los sacramentos”. El fundamento de cualquier ley (sea la natural, la antigua o la nueva del Espíritu) son los sacramentos respectivos (cfr. Torrell 1996, 394, con bibliografía). Ahora bien, la Iglesia no es legisladora (“factor legis”), sino servidora de la ley (en este caso, de la ley nueva del Espíritu, de la gracia).

3.2. Tampoco fue instituida por los apóstoles

Seguidamente Tomás expone una segunda opinión: “Por eso otros dicen que este sacramento no fue instituido por Cristo, sino por los apóstoles”. Una *Sententia* de Rolando de Bolonia —contemporáneo de Pedro Lombardo— dice exactamente esto: “[La confirmación] fue instituida por los apóstoles, cuando imponían las manos sobre los bautizados e invocaban al Espíritu Santo” (en Perrin 2008, 327). Por tanto, en Hechos 8,14–17 —para la tradición uno de los textos más importantes para la confirmación— estaríamos ante la institución de este sacramento en sentido estricto.

La tesis la encontramos también en otro pasaje de la *Summa halensis*, que, recordémoslo, es una obra compilatoria que refiere doctrinas de autores diversos. Se afirma en él que el Señor instituyó la confirmación y la extremaunción “per suos apostolos” (en Perrin 2008, 327).

Esta segunda opinión tampoco convence a Tomás: “pero esto tampoco es conveniente; porque aunque los apóstoles mismos eran fundamentos de la Iglesia, sin embargo no fueron legisladores; por lo que no les correspondía a ellos instituir los sacramentos”. Los apóstoles son fundamento de la Iglesia (quizá se está pensando en Ef 2,20), pero no son legisladores, es decir, no son autores de la ley nueva de la gracia. El único autor de la misma es Cristo. Por tanto, solo a él le corresponde instituir los sacramentos, que son el fundamento de la ley.

3.3. La confirmación fue instituida por Cristo: la “disciplina arcani”

Por último, Tomás presenta la opinión que a él le parece más probable: “y por eso parece más probable la opinión de otros que dicen [que] este sacramento, como también todos los demás, fue instituido por Cristo”. A esta tesis se le puede oponer que en la Escritura no hay mención alguna ni de la materia ni de la forma de la confirmación. La razón de ese silencio, dice Tomás, debe buscarse en la “disci-

plina arcani”⁶: “Y no obsta el hecho de que en el Evangelio o en los Hechos de los Apóstoles no se hace mención de la materia o forma de este sacramento; pues las formas sacramentales y las otras cosas que se exigen en los sacramentos debían ser ocultadas en la Iglesia primitiva por las irrisiones de los paganos, como dice Dionisio; por lo que también al final de *Hier. Eccl.* se excusa de la determinación de las formas sacramentales”. Esta referencia de Tomás al Pseudodionisio y, en particular, al final de su *Hier. Eccl.*, es, como veremos, recurrente.

En art. 3 q1a. 1 ad 2 Tomás insiste en su idea de que, a pesar de que el libro de los Hechos no lo refiera, los apóstoles cuando confirmaban utilizaban la forma propia de este sacramento. Es un texto que merece la pena citar entero, porque, a nuestro juicio, es claro e importante para el tema debatido en este artículo:

Y por eso hay que decir que los apóstoles usaban alguna forma, aunque no haya sido escrita. Pues los apóstoles guardaban muchas cosas en la dispensación de los sacramentos que no querían que se divulgaran para evitar la irrisión de los paganos, como es claro por el apóstol, que dice en 1Cor 11: “el resto lo dispondré cuando vaya”; y habla de la celebración del sacramento de la Eucaristía. Y esto es también lo que dice Dionisio al final de *Hier. Eccl.*: “no les es lícito a los que interpretan las escrituras sacar de lo oculto a lo público las invocaciones perfectivas”, esto es, las palabras mediante las cuales se perfeccionan los sacramentos, “ni [el sentido] místico de las mismas, o las virtudes operadas en ellas por Dios: por el contrario, como dispone nuestra sagrada tradición, las enseña sin pompa”, es decir, ocultamente [...]

En primer lugar, porque los apóstoles en los sacramentos usaban formas de palabras fijas, porque el mismo [Dionisio] en otro lugar en el mismo libro dice que transmite el rito de los sacramentos tal y como lo enseñaban los apóstoles.

En segundo lugar, porque en la primitiva Iglesia tales sacramentales se transmitían en lo oculto. En tercer lugar, porque en las mismas palabras hay una cierta virtud: cosa que algunos niegan⁷.

Ahora bien, a este argumento que explica mediante la “disciplina arcani” el silencio de la Biblia sobre la materia y la forma de los sacramentos, se le puede oponer una objeción y es que la Escritura menciona la materia y la forma del

⁶ Es decir, la prohibición vigente en el cristianismo primitivo de revelar los ritos sacramentales a los paganos. Desde la reforma existe un intenso debate sobre su existencia y alcance. Buen resumen y bibliografía actualizada en Whitty 2021. Muy bien Miner 2009, 33.

⁷ En breve volveremos sobre esta última cláusula.

bautismo y de la eucaristía: ¿cómo se explica ese hecho si, supuestamente, la Biblia se atiene a la disciplina del arcano?

Tomás en esta cuestión (art. 1, q. 1 ad 1) tan solo se refiere al bautismo y ofrece la siguiente respuesta: “Sin embargo, es distinto con el bautismo, que era un sacramento de necesidad, y se ofrecía enseguida a cualquiera al principio”. El bautismo es necesario para la salvación. Por eso, a diferencia de lo que sucedía con otros sacramentos, se proponía enseguida a los paganos (que podían incluso, en determinadas situaciones, ser ministros del mismo). Quedaba, pues, fuera de la “disciplina arcani”, lo cual explica el hecho de que la Biblia mencione tanto su materia como su forma.

La excepción eucarística Tomás no la explica aquí, sino cuando trata sobre la forma de la extremaunción, en IV *Sent.* d. 23, q. 1, art. 4, q. 1 ad 1. Empieza señalando que la Escritura es pública, es decir, cualquiera puede acceder a ella. También es público el bautismo, en el sentido expuesto; es, pues, coherente que la forma del mismo aparezca en la Biblia (en Mt 28,19): “La Sagrada Escritura se propone comúnmente a todos; y por eso la forma del bautismo, que puede ser dada por todos, debe expresarse en la Sagrada Escritura”.

Seguidamente se ocupa de la forma de la eucaristía, que la Biblia recoge en los cuatro relatos de la institución. ¿Por qué no está sujeta a la “disciplina arcani” y se expone en la Escritura a la vista de todos? La explicación que ofrece Tomás es muy escueta: “y de modo parecido la forma de la eucaristía, que expresa la fe de aquel sacramento que es necesaria para la salvación”. La forma de la eucaristía expresa la “fidem illius sacramenti quae est de necessitate salutis”, es decir, la fe del bautismo. Como decíamos, la explicación de Tomás es muy sucinta. Lo que quizá quiere decir es lo siguiente. En otro lugar afirma Tomás que las palabras de la consagración del cáliz expresan el “mysterium passionis” (IV *Sent.* d. 8, q. 2, art. 2, q. 2 co.). La fe en dicho misterio es necesaria para recibir el bautismo. Ahora bien, dicha fe no se explicita en la fórmula bautismal (Tomás explica esa omisión en IV *Sent.* d. 3, q. 1, art. 2, q. 1 ad 8 y en ST III, q. 66, art. 5 ad 5), sino en la fórmula de la consagración del cáliz. Por eso, también la eucaristía queda fuera de la “disciplina arcani” y su materia y su forma son mencionadas en la Biblia.

El texto de IV *Sent.* d. 23, q. 1, art. 4, q. 1 ad 1 termina diciendo que, en cambio, la forma de los restantes sacramentos no aparece en la Escritura. Nos ha llegado del Señor a través de los apóstoles por medio de una tradición no escrita: “Pero las formas de los otros sacramentos no se encuentran transmitidas en la Escritura: sino que la Iglesia [las] tiene por tradición de los apóstoles, los cuales

[las] recibieron del Señor, como dice el apóstol en 1 Cor 11: ‘pues yo recibí del Señor lo que también os transmiti’”.

3.4. Conclusión: Tomás profesa la teoría de la institución específica

En nuestra opinión, todo este razonamiento de Tomás que venimos exponiendo presupone la institución “*in specie*” de los siete sacramentos. Si hubiera sacramentos cuya institución hubiera tenido lugar “*in genere*”, la argumentación carecería de sentido. Por eso, a diferencia de lo que afirma Muheria, creemos que la interpretación de autores como Domingo de Soto, Doronzo y Miralles es más fiel al texto de Tomás. Según dicha interpretación, las formas de los sacramentos —excepción hecha del bautismo y la eucaristía— nos transmiten palabras del Señor no recogidas en la Escritura⁸.

Merece especial mención la postura de Jean-Philippe Revel. También él considera que Tomás defiende la teoría de la institución “*in specie*”. Ahora bien, califica su apelación a la tradición familiar de los apóstoles de “*évidemment désespérée*”; el Aquinate sería víctima de una ignorancia de la historia casi total; su propuesta obedecería a “*une très fausse conception des rapports entre la Tradition et l'Écriture*” (cfr. Revel 2004, 135). A la luz de lo que hemos expuesto en las páginas precedentes, esperamos que resulte claro que estas descalificaciones son desmesuradas y están fuera de lugar.

II. LAS PALABRAS DE JESÚS TRANSMITIDAS EN LA FORMA DE LOS SACRAMENTOS CONTIENEN UNA CUALIDAD QUE LAS ESPECIFICA RESPECTO DE LAS PALABRAS DE JESÚS TRANSMITIDAS EN LA ESCRITURA

A continuación pasamos a tratar un punto íntimamente relacionado con el anterior. Como vamos a mostrar, Tomás piensa que las palabras que constituyen la forma de los distintos sacramentos poseen una cualidad peculiar que las especifica respecto de las transmitidas por el texto neotestamentario. A partir

⁸ Por supuesto, Tomás es consciente de que no toda la liturgia de la palabra de los distintos sacramentos ha sido prescrita por el Señor como forma de los mismos. A dicha forma la Iglesia ha ido añadiendo a lo largo de la historia muchos textos y oraciones. No entramos en el examen de la respuesta de Tomás a esta dificultad. Pueden verse al respecto *ST* III, q. 60, art. 8 y q. 64, art. 2 ad 1.

de la reforma la escuela tomista propondrá —esta vez de forma prácticamente unánime— un interesante desarrollo doctrinal de esta idea. Últimamente, tanto la tesis del Angélico como el mencionado desarrollo parecen algo olvidados, cuando no abiertamente criticados. Esperamos poder mostrar que, en realidad, se trata de un planteamiento hermoso y bien articulado (y cuya recuperación por parte de la teología dogmática podría resultar bien fecunda).

1. ¿Albergan las palabras de la consagración alguna virtud creada?

Hemos leído en IV *Sent.* d. 7, q. 1, art. 3, q. 1 ad 2 que “en las mismas palabras [de la forma sacramental] hay una cierta virtud, cosa que algunos niegan”. Esta tesis la va a desarrollar más extensamente en IV *Sent.* d. 8, q. 2, art. 3, donde se plantea si las palabras de la consagración eucarística albergan alguna virtud creada (“videtur quod verbis praedictis non insit aliqua vis creata”; cfr. Feingold 2021, 422. 436). En el primer sc. vuelve a citar el final de *Hier. Eccl.*: “Pero en contra está lo que dice Dionisio al final de *Hier. Eccl.*: en ‘las mismas’, es decir, ‘[en] las invocaciones perfectivas’, esto es, [en] las formas de los sacramentos, ‘hay virtudes operativas [procedentes] de Dios’. Pero las palabras predichas [de la consagración eucarística] son la forma del sacramento más digno. Por tanto, hay también en las mismas alguna virtud para transustanciar”.

En el “respondeo” Tomás dice que sobre esta cuestión existen dos opiniones. Algunos consideran que en las palabras de la consagración eucarística no se contiene virtud creada alguna (“nulla virtus creata inest his verbis”). Lo que sucede es que por institución divina se ha establecido que cada vez que el ministro pronuncia estas palabras, se produce la conversión eucarística por la sola virtud divina, sin que coopere virtud creada alguna. A Tomás le parece que esta opinión hace de menos a la dignidad de los sacramentos de la nueva ley y es contraria a la enseñanza de los santos padres. Por eso, él prefiere la segunda opinión: “en las palabras mencionadas, como también en las demás formas de los sacramentos, se contiene alguna virtud procedente de Dios”.

Pero contra esta tesis se aduce, entre otros, el siguiente argumento: las palabras de la consagración solo producen su efecto si son pronunciadas por el sacerdote. Si son dichas por cualquier otro, no hay transustanciación. De aquí se sigue que de haber virtud alguna creada, esta estaría no en las palabras de la consagración, sino en la persona del ministro.

Tomás responde así:

A lo noveno [hay que] decir que cuando alguna obra se realiza mediante varios instrumentos, la virtud instrumental no está completamente en uno, sino incompletamente en cada uno de ellos, como en la mano y la pluma cuando se escribe. Y en este caso sucede algo similar; porque la virtud instrumental para hacer la conversión predicha no está solo en la palabra o en el sacerdote; sino en cada uno de ellos de forma incompleta, porque ni el sacerdote sin la palabra, ni la palabra sin el sacerdote pueden confeccionar [la eucaristía].

2. La fórmula de la consagración del cáliz

En art. 2 Tomás se plantea una interesante cuestión (la aborda también en *ST* III, q. 78, art. 3). En su época las palabras de la consagración del cáliz eran: “*Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*”. Si comparamos estas palabras con los cuatro relatos de la institución, constatamos que no coincide con ninguno de ellos. ¿Cómo explicar este hecho?⁹

En *ST* III, q. 78, art. 3 ad 9 dice Tomás que hay que tener en cuenta que los evangelistas no pretendían transmitir las fórmulas de los sacramentos, sino narrar la historia de Cristo. Relaciona este punto con la “disciplina arcani”: “Los evangelistas no pretendían transmitir las formas de los sacramentos, las cuales convenía que en la Iglesia primitiva fueran ocultas, como dice Dionisio al final de *Hier. Eccl.* Sino que pretendían componer una historia sobre Cristo”.

Por tanto, dentro de las palabras del Señor que nos han sido transmitidas, hay que distinguir dos categorías: las palabras narrativas, que nos llegan por medio de los evangelistas, y las palabras que transmiten los ritos sacramentales, que nos llegan por medio de los apóstoles; estas últimas poseen una virtud creada peculiar.

3. “Verba concionatoria” y “verba consecratoria”

Hemos leído antes que Tomás alude a que algunos autores niegan lo que acabamos de decir, a saber, que las fórmulas sacramentales tengan una virtud creada.

⁹ La cuestión ya había sido abordada por Buenaventura comentando también esta misma distinción 8 del cuarto libro de las *Sentencias* (Buenaventura, *IV Sent.* d. 8, p. 2, art. 1, q. 2, arg. 2): cfr. Ratzinger 2013, 157–160.

No da los nombres de dichos autores. Sin embargo, conocemos los de teólogos poco posteriores a él que le criticaron por afirmar dicha virtud. Capreolo menciona en sus *Defensiones* a Durando, Escoto y Aureolo, expone sus argumentos e intenta, como de costumbre, darles respuesta (cfr. Capreolo, *Defensiones*, VI, dist. I–III, q. I, art. II contra quartam conclusionem).

La tensión entre ambas tesis va a mantenerse a lo largo de los siglos XIV y XV y va a estallar con virulencia con ocasión de la reforma. Será entonces cuando se desarrolle una distinción que hará fortuna: a saber, la que existe entre los “verba concionatoria” y los “verba consecratoria” (“verba concionatoria” viene a significar algo así como “palabras persuasorias” o “palabras de instrucción”). Por lo que hemos podido leer, esta distinción será pacíficamente asumida por el tomismo.

Gonet en *Clypeus*, V, tract. II disp. III art. I § II expone en primer lugar la tesis de los reformados, que niegan que en las palabras sacramentales como tales resida una virtud creada peculiar. Se hacen fuertes en Rm 1,16, texto en el cual el Evangelio es llamado “virtud de Dios para la salvación para todo creyente”. El Evangelio y, en general, la Escritura es virtud de Dios porque despierta la fe, a través de la cual actúa en el sujeto la fuerza justificadora de Dios. Ese es también el modo de actuar de los sacramentos: despiertan la fe y a través de la misma actúa la fuerza de Dios que justifica al pecador. Por tanto, para explicar la causalidad sacramental no hace falta postular una virtud creada peculiar que, supuestamente, reside en las palabras empleadas en el rito.

La respuesta de Gonet a esta objeción reformada nos parece elegante. Dice que el Evangelio del que habla Pablo en Romanos comprende no solo la palabra de la predicación (“verbum concionatorium”), sino también los sacramentos (“verbum consecratorium”): son los dos elementos que constituyen el Evangelio en sentido paulino¹⁰. Llama también el mismo Apóstol en 1 Cor 1,24 a Cristo crucificado “virtud de Dios y sabiduría de Dios”: pues bien, también el Evangelio es virtud de Dios por razón del “verbum consecratorium” y sabiduría de Dios, por razón del “verbum concionatorium”. Y cuando se dice en Rm 1,16 que el Evangelio es “virtud de Dios para la salvación para todo creyente”, el término “Evangelio” está haciendo referencia no solo al “verbum concionatorium”, sino también al “consecratorium” y más al “consecratorium” que al “concionatorium”.

Billuart ofrece una versión resumida del argumento de Gonet en su *Summa* (cfr. tract. de sacramentis, dissert. III art. I ad obj. 1). La distinción entre ambos tipos de “verba” la habían utilizado también —y abundantemente— los Sal-

¹⁰ Para el Evangelio en sentido paulino, cfr. Sáez 2014, 19–128, con bibliografía.

manticens en su *Cursus theologicus* (por ejemplo, en tract. XXII q. LX disp. II dub. I § 2). Ya más recientemente, la encontramos, por ejemplo, en Hugon en su mencionado tratado sobre los sacramentos (39). Como decíamos antes, por lo que sabemos ha sido pacíficamente adoptada por el tomismo. La distinción como tal no aparece explícitamente formulada en Tomás, que sepamos, pero se encuentra en germen en su doctrina sobre la virtud creada ínsita en la forma de los sacramentos: estamos, en nuestra opinión, ante un desarrollo de dicha doctrina ocasionado por la controversia con la reforma.

Nos da la impresión de que últimamente esta distinción entre el “verbum concionatorium” y el “consecratorium” ha caído un tanto en el olvido. No faltan quienes la critican porque, a su juicio, no hace justicia a la doctrina de la sacramentalidad de la palabra tal y como se propone en el Concilio Vaticano II (cfr. Scordato 2007, 18, con referencias). Creemos que una lectura atenta de las páginas de Gonet que hemos resumido poco más arriba ayudaría a disipar tales recelos. De hecho, nos parece que esta doctrina ofrece categorías útiles para pensar la “performatividad” de la palabra de Dios (a este respecto, sea permitido remitir a Aroztegi 2012) y va en la línea de lo que propone *Verbum Domini* 54–55.

Conclusión

Creemos que los resultados de la presente contribución se pueden sintetizar como sigue. Primero. Según Tomás, en la forma de los sacramentos se nos transmiten palabras de Jesús no contenidas en la Escritura. Cristo las comunicó de manera específica, no meramente genérica. Si estas formas no se recogen en el texto sagrado es por custodiar la “disciplina arcani”. Esto debería ser tenido en cuenta en el debate que —desde hace siglos hasta el día de hoy— existe en el seno de la escuela tomista sobre si el Aquinate puede ser leído de un modo que permita afirmar la tesis de la institución genérica.

Segundo. Dentro de las palabras del Señor que nos han sido transmitidas, hay que distinguir dos categorías. Unas nos llegan por medio de los evangelistas y tienen una finalidad narrativa. Otras nos llegan por medio de los apóstoles, transmiten los ritos sacramentales y constituyen el fundamento de la ley nueva del Espíritu. Las palabras de esta segunda categoría poseen una virtud creada peculiar. A partir de la controversia con la reforma se dirá que son “verba consecratoria”, a diferencia de las del primer grupo, que son “verba concionatoria”.

Unas y otras conjuntamente constituyen el Evangelio en sentido paulino (el cual, por tanto, trasciende, incluyéndolo, el texto escrito).

Bibliografía

- Aroztegi, Manuel. 2012. “Una Palabra eficaz: Palabra y sacramento.” En *Escudriñar las escrituras. Verbum Domini y la interpretación bíblica*, editado por Luis Sánchez, 65–83. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Billuart, Charles René. 1857. *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata*, VIII, X. Paris: Perisse Frères.
- Blankenhorn, Bernhard. 2021. “Receiving Aquinas’ Sacramental Theology Today.” En *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, editado por Matthew Levering y Marcus Plested. New York: Oxford University Press.
- Buenaventura. 1889. *Opera Omnia*, IV, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. Tomus IV. In quartum librum sententiarum*. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.
- Capreolo, Juan. 1906. *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, VI. Tours: Alfred Cattier.
- Cessario, Romanus, y Cajetan Cuddy. 2021. *Tomás y los tomistas. El logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes*. Toledo: Ediciones Cor Iesu.
- Cessario, Romanus. 2023. *The Seven Sacraments of the Catholic Church*. Baker Academic: Grand Rapids.
- Doronzo, Emmanuel. 1946. *Tractatus dogmaticus de sacramentis in genere*. Milwaukee: Bruce Publishing Company.
- Dulles, Avery. 2009. “The Theology of Worship: Saint Thomas.” En *Rediscovering Aquinas and the Sacraments. Studies in Sacramental Theology*, editado por Matthew Levering, y Michael Dauphinais, 1–13. Chicago/Mundelein, Illinois: Hillenbrand Books.
- Feingold, Lawrence. 2021. *Touched by Christ: The Sacramental Economy*. Steubenville: Emmaus Academic.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. 1948. *De Eucharistia*. Torino–Paris: L.I.C.E.–R. Berruti-Desclée de Brouwer.
- Gonet, Jean Baptiste. 1669. *Clypeus theologiae thomisticae*, V, *Tractatus de sacramentis*. Paris: Antoine Bertier-Guillaume de la Court.
- Hugon, Édouard. 1924. *Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae divi Thomae Aquinatis*, V, *De Deo creatore et gubernatore. De homine ac de peccato originali. De sacramentis in speciali*. Paris: Lethielleux.
- Leinsle, Ulrich Gottfried. 1995. *Einführung in die scholastische Theologie*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Verlag Schöningh.

- Levering, Matthew, y Michael Dauphinais, eds. 2009. *Rediscovering Aquinas and the Sacraments. Studies in Sacramental Theology*. Chicago/Mundelein, Illinois: Hillenbrand Books.
- Lennerz, Heinrich. 1922. "Salva illorum substantia." *Gregorianum* 3: 385–419.
- Miner, Robert C. 2009. "Aquinas on the Sacrament of Confirmation." En *Rediscovering Aquinas and the Sacraments. Studies in Sacramental Theology*, editado por Matthew Levering, y Michael Dauphinais, 28–38. Chicago/Mundelein, Illinois: Hillenbrand Books.
- Miralles, Antonio. 2000, ²2006. *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*. Madrid: Palabra.
- Muhéria, Anthony. 1995. *The Power of the Church over the Sacraments in the Theological Studies from the Letter "Apostolicae Curae" of Leo XIII to the Present Day*. (PhD diss., Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis) Roma.
- Perrin, Bertrand-Marie. 2008. *L'institution des sacrements dans le Commentaire des Sentences de Saint Thomas*. Paris: Parole et Silence.
- Ratzinger, Joseph. 2013. *Obras completas, II, Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura. Texto íntegro de la habilitación y otros estudios sobre san Buenaventura*. Madrid: BAC.
- Sáez, Andrés. 2014. *Canon y autoridad en los dos primeros siglos. Estudio histórico-teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos, I*. Roma: Studia Ephemeridis Augustinianum.
- Revel, Jean-Philippe. 2004. *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité. 1. Origine et signification du baptême*. Paris: Éditions du Cerf.
- Salmanticenses. 1881. *Cursus theologicus, XVII, De sacramentis in communi*. Paris–Bruxelles–Genève: Societas Generalis Librariae Catholicae.
- Scordato, Cosimo. 2007. *Il Settenario sacramentale / 1.1. Introduzione e indagine biblica*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Soto, Domingo de. 1557. *In quartum sententiarum comentarii, I*. Salamanca: Juan de Cánova.
- Tomás de Aquino. 1858. *Commentum in quatuor libros Sententiarum, VII/2, pars altera*. Parma: Typis Petri Fiaccadori. IV Sent. d. 23–50.
- Tomás de Aquino. 1906. *Summa Theologiae, XII, Tertia pars. A quaestione LX ad quaestionem XC*. Roma: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.
- Tomás de Aquino. 1947. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, IV*. Paris: Lethielleux. IV Sent. d. 1–22.
- Torrell, Jean-Pierre. 1996. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*. Fribourg–Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse–Éditions du Cerf.
- Whitty, John. 2021. "Rethinking the *Disciplina Arcani*." *Studia Patristica* CIV: 85–91.