

«De efficacia sacramentorum novae legis» La causalidad sacramental en la obra polémica de Gregorio de Valencia

José Arturo Domínguez Asensio

El autor

El jesuita Gregorio de Valencia es casi un desconocido en los ambientes teológicos españoles¹. Tal vez pueda explicarse este injusto y prolongado olvido² por el hecho de que tanto su labor docente como su actividad de escritor se desarrollaron casi por completo en tierras alemanas, concretamente en Dillingen y, sobre todo, en Ingolstadt, donde dejó una profunda huella, que le granjeó de parte de sus contemporáneos el honroso título de «doctor doctorum»: no en vano se formó bajo su magisterio una nueva generación de teólogos que, como Tanner y Gretsén, contribuyeron decisivamente a la renovación de la Escolástica en la Alemania del siglo XVII. Y, sin embargo, si hacemos excepción de los importantes estudios de W. Hentrich³, tampoco entre las publicaciones en lengua alemana abundan los trabajos sobre nuestro autor⁴.

¹ Los estudios monográficos sobre Gregorio de Valencia son entre nosotros casi inexistentes. Sólo conozco los de J. ESPASA, *Relación entre la fe infusa y la adquirida en Gregorio de Valencia*: ATG 8(1945)99-123; *El proceso apologético según Gregorio de Valencia* (Valencia 1946). De su eclesiología me he ocupado en mi trabajo *La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia*: *Anthologica Annua* 33(1986)11-157.

² Juan Pablo II quiso reparar la injusticia cuando, en el discurso que en 1982 dirigió a los teólogos españoles en Salamanca, incluía el nombre de Gregorio de Valencia entre las «egregias figuras» del siglo de oro de la teología española. Cf. AAS 175(1983)259.

³ W. HENTRICH, *Gregor von Valencia und der Molinismus (Philosophie und Grenzwissenschaften, II Bd., 4. und 5. Heft)* (Innsbruck 1928); ID., *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert*, en: *Philosophia perennis*, hrg. v. F.J. VON RINTELEN, I (Regensburg 1930) 293-307; ID., *War Gregor von Valencia prämolinist?*: *Scholastik* 4(1929)91-106. Al mismo W. Hentrich se debe el artículo *Gregor von Valencia* en: *LThK IV*, 1194-1195.

⁴ Aspecto subrayado por U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie*

El citado W. Hentrich y B. Romeyer han trazado las líneas esenciales de la biografía de Gregorio de Valencia⁵. Nacido en Medina del Campo en Marzo de 1549, estudió cuatro años de Gramática y dos de Filosofía en el colegio de los jesuitas de su ciudad natal. En 1564 se trasladó a Salamanca, en cuya universidad termina sus estudios filosóficos. Tras su ingreso en la Compañía de Jesús (23 de Noviembre de 1565), cursó dos años de Teología en Salamanca —donde fue condiscípulo de Francisco Suárez— y otros dos en Valladolid, culminando en 1570 su formación teológica.

Destinado por San Francisco de Borja, a la sazón General de la Compañía, a enseñar Teología en Alemania, Gregorio de Valencia partió primeramente para Roma en Septiembre de 1572. Estuvo allí seis meses, durante los cuales es muy probable que explicara Filosofía en el Colegio Romano, para marchar finalmente a Alemania, su segunda patria, en la que residirá casi hasta el final de sus días. Desde 1573 a 1575 enseñó Teología en Dillingen y desde 1575 hasta 1592, en la Universidad de Ingolstadt⁶. En 1592 fue liberado de sus tareas docentes para dedicarse a la terminación de sus *Comentarios teológicos*, expresión madura y sistemática de su pensamiento. En Enero de 1598, Aquaviva, General de la Orden, lo llamó nuevamente a Roma como profesor y prefecto de estudios del Colegio Romano, pero muy pronto, a comienzos de 1600, se le encomendó la defensa de Luis de Molina en las *Congregaciones de Auxiliis*. Murió en Nápoles el 25 de Marzo de 1603, cuando, por indicación de sus superiores, tomaba un breve descanso en dicha ciudad.

der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Mainz 1978) 107.

⁵ Además de los trabajos citados en nt. 3, cf. B. ROMEYER, *Valencia (Grégoire de)*: DThC XV, 2465-2497. Cf. asimismo noticias sobre Valencia en B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I (Freiburg i. Br. 1907) 665-668; H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, III (Innsbruck 1907) 401-404; L. KOCH, *Jesuitenlexikon* (Paderborn 1934) 1790-1792.

⁶ Sobre la universidad de Dillingen, encomendada por el cardenal Otto Truchsess a los jesuitas, cf. A. BIGELMAIR, *Dillingen*: LThK III, 392. Acerca de la universidad de Ingolstadt, a la que fueron llamados los jesuitas por el duque Guillermo IV de Baviera, cf. F. ZOEPFL, *Ingolstadt*: LThK V, 671. Para una mayor información sobre ambas instituciones y, en general, sobre la actividad docente de los jesuitas en Alemania, véase, además de la obra clásica de Duhr (nt. 5), la monografía de K. HENGST, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung* (Paderborn 1981).

El método

El paso por Salamanca, donde fue alumno del dominico Mancio de Corpore Christi, dejó una impronta decisiva en Gregorio de Valencia, que hizo suyo el programa reformista de Francisco de Vitoria, para hacerse después, desde Ingolstadt, portavoz en tierras alemanas de aquella renovación de la Escolástica que tan excelentes frutos había cosechado en Salamanca⁷. Tratábase, ante todo, de una renovación del *método teológico*⁸, cuya principal característica estribaba en el *retorno a las fuentes*, tan vivamente anhelado en los esfuerzos renovadores del método teológico emprendidos ya por el canciller de París Juan Gerson y, un siglo más tarde, por los también parisienses Juan Mair y Pedro Crockaert⁹, maestro éste de Francisco de Vitoria, el cual, desde su cátedra salmantina haría realidad estos afanes renovadores. Esta preocupación por la función *positiva* de la teología es claramente perceptible en Gregorio de Valencia, sobre todo, en la amplitud y la meticulosidad con que elabora el argumento *ex traditione*. Es, en efecto, sorprendente el número y la variedad de textos patrísticos y de escritores eclesiásticos que aparecen citados en sus obras. Su conocimiento de los más diversos autores y escuelas no se funda en las «cadenas» o colecciones de citas, de tan difundido uso en el medioevo, sino en la consulta directa de las fuentes¹⁰. Su forma de argumentar es, por lo

⁷ Cf. W. HENTRICH, *Gregor von Valencia und die Erneuerung...*, 293.

⁸ Acerca del método teológico salmantino, cf. C. POZO, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, t. 1: *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar* (Granada 1962); L. MARTÍNEZ, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, t. 2: *Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpore Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez y Juan Vicente de Astorga* (Granada 1973); M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, II (Madrid 1977) 371-424.

⁹ Cf. P. GLORIEUX, *Le Chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement*, en: *Mélanges offerts à Etienne Gilson* (Toronto-Paris 1959) 285-298; R. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P.* (Roma 1938) 285-298.

¹⁰ El propio Valencia nos lo hace saber en el prólogo al primer tomo de sus *Comentarios*: «Laboratum a me multum est ut si quae sententiae, sive orthodoxorum, sive haeticorum, ad rem pertinere viderentur, eas omnes commemorarem fideliter, *ipsis fontibus inspectis*, ne quid falsi aut incerti a me citaretur». *Commentariorum theologicorum*, tomus I (Lugduni MDCIX) 4. Aspecto bien notado por W. Hentrich: «Diesen Reichtum an Kenntniss der verschiedenen Schulen und Auctoren schöpft Gregor nicht aus mittelalterlichen Ketenen und Zitatensammlungen [...]. Eine eingehende Nachprü-

demás, objetiva y sobria¹¹. Él mismo nos ha dejado testimonio claro de su voluntad de alejarse del ergotismo y del gusto desmedido por la disputa, tan característico de no pocos escolásticos del bajo medioevo, que, «como niños pequeños, construyen casitas de barro para derribarlas inmediatamente y con no menor regocijo»¹².

Todo lo dicho es reflejo de la formación salmantina de nuestro autor y, en general, de la nueva mentalidad histórico-crítica del humanismo de la época, al que tan sensible se mostró la Compañía de Jesús a la hora de programar la formación de sus candidatos. San Ignacio orientó la formación humana de éstos en una dirección plenamente humanista, que quedará reflejada en las constituciones de la nueva orden¹³. Y por lo que respecta a la parcela propiamente teológica, el mismo San Ignacio delineaba ya en la undécima de sus *Reglas para sentir con la Iglesia* el ideal de una síntesis armónica entre lo positivo y lo especulativo, ideal que, plasmado también en las constituciones de la Compañía, dejará decisiva impronta en el método de los teólogos de la nueva orden¹⁴: baste aludir aquí a la figura egregia de Juan de Maldonado,

fung seiner Zitate bestätigte dies: wenn möglich, geht Gregor immer auf die ersten Quellen zurück; wenn diese nicht erhalten sind, vergleicht er die verschiedenen sekundären Quellen, die ihm darüber berichten». *Gregor Von Valencia und die Erneuerung...*, 300.

¹¹ Aspecto igualmente señalado por W. Hentrich: «Es ist ihm immer um die Sache selbst zu tun; deshalb hebt er überall sehr gut und scharf mit souveräner Sachbeherrschung heraus, was bei den Streitigkeiten der Schule nur ein Streit um Wort ist». *Gregor von Valencia und die Erneuerung...*, 305.

¹² «Hinc etiam factum est, ut quoniam argumentandi in utramque partem finis et scopus iudicio meo non debet esse ipsum argumentari, sed veritatem discussa caligine, qua nonnunquam involvitur, penitus perspicere, minime mihi supervacaneae laborandum putaverim in argumentis ponendis ac refellendis ubi sine illis res potuit satis superque declarari. Neque enim mihi Morus ille, doctrina et martyrio clarissimus, reprehendus videtur, quem proditum est, solitum esse reprehendere eos, qui more puerorum extruentium ex luto parvas casas, quas deinde non minore oblectatione demoliantur, argumenta solent ubique studioso conquirere et formare, quae rursus dissolvant absque ulla fere utilitate, quam quod argumentati fuisse videri possint». *Commentariorum theologicorum*, 1, 4 (op. cit. n.10).

¹³ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas* (Madrid 1952) 470. Cf. P. LETURIA, *La pedagogía humanista de San Ignacio y la España imperial de su época*, en: *Estudios ignacianos* I (Roma 1957) 323-354.

¹⁴ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras...*, 237. 470-471. Cf. M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, I (Madrid 1976) 174-197. Cf. asimismo C. POZO, *San Ignacio de Loyola y la Teología*: ATG 53(1990)5-47.

cuya insistencia en la primacía de lo positivo es característica de su modo de entender el quehacer teológico¹⁵.

La controversia

Gregorio de Valencia es, sobre todo, un teólogo controversista. Es éste el aspecto más destacado de su figura y el que aquí nos interesa de manera directa. Sus escritos polémicos están recogidos en *De rebus fidei hoc tempore controversis*¹⁶, uno de los más importantes monumentos de la teología de controversia del siglo XVI. Una simple ojeada al contenido de dicha obra basta para comprender la tenacidad con que Gregorio de Valencia asumió el empeño de defender la fe católica en la polémica contra el protestantismo. Una buena parte del *De rebus fidei* está constituida por tratados de diversa extensión sobre los sacramentos. De entre ellos hemos elegido uno —el *De efficacia sacramentorum novae legis*¹⁷— como tema de este estudio, por la claridad con que se presenta en él la divergencia entre catolicismo y protestantismo en un punto, como es la causalidad de los sacramentos respecto de la gracia, que fue tan vivamente debatido en las controversias religiosas de la época. Gregorio de Valencia da pruebas en dicho tratado de un conocimiento riguroso y exacto de las posiciones de sus adversarios, así como de su familiaridad con los Padres y con los maestros de la Escolástica.

La controversia dominaba, como no podía ser menos, el agitado ambiente teológico del siglo XVI. Ingolstadt era un foco activísimo. A

¹⁵ Cf. J.I. TELLECHEA, *Metodología teológica de Maldonado*: Scriptorium Victoriense 1(1954)183-255. De Maldonado conservamos cuatro discursos inaugurales sobre método teológico, así como un breve tratado acerca de dicha materia. Todos han sido publicados por R. GALDOS, *Miscellanea de Maldonato* (Madrid 1947).

¹⁶ *Gregorii de Valentia Metimnensis e Societate Jesu, Sacrae Theologiae Doctoris et eiusdem in Academia Ingolstadiensi Professoris, De rebus fidei hoc tempore controversis Libri qui hactenus extant omnes, cum nonnullis aliis nondum antea editis, ab ipso auctore recogniti et certa ratione ac methodo distributi, eodemque volumine comprehensi* (Lutetiae Parisiorum 1610). Citaremos siempre por esta edición. La obra completa, dedicada al duque Guillermo V de Baviera, vio la luz en Lyon el año 1591. Cf. B. ROMEYER, *Valencia (Grégoire de)*: DThC XV, 2472. Para una más amplia información sobre las obras de Valencia y sus ediciones, cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VIII* (Bruxelles-Paris 1898) 388-400.

¹⁷ *De efficacia sacramentorum novae legis liber unus*, en: *De rebus fidei hoc tempore controversis* (Lutetiae Parisiorum 1610) 453-469. Citaremos en lo sucesivo con la indicación *De efficacia* seguida del número de página.

su Universidad pertenecieron hombres de la talla de Juan Eck, Estanislao Hosius y Juan Cocleo. Encomendada a los jesuitas, a su claustro profesoral se incorporaron Salmerón y San Pedro Canisio, el «segundo apóstol» de Alemania, figura clave de la restauración católica en tierras alemanas. En Ingolstadt despegaron también su actividad de polemistas los jesuitas Teodoro Peltano y Jerónimo Torres¹⁸. A esta brillante nómina de teólogos controversistas perteneció desde 1575 el jesuita español Gregorio de Valencia.

El principio protestante de la *sola Scriptura* puede inducir al error de creer que la controversia se planteaba exclusivamente en el terreno —admitido como base común por ambas partes contendientes— de la exégesis bíblica. No fue así. En su obra esencial sobre las controversias religiosas del siglo XVI, P. Polman¹⁹ ha mostrado cómo, en realidad,

¹⁸ La importancia de la labor de los jesuitas en Alemania puede medirse por las palabras de su principal adversario, Martín Chemnitz: «Sub idem tempus [1543] Ignatius ille considerans, Germaniam, quae a Pontificia sede desciverat, non aliter posse sub jugum Pontificium retrahi, quam per concionatores ad hoc idoneos, aliquos igitur ex suis sodalibus in Germaniam emisit. Qui cum facto periculo ostendissent, se Ecclesiis Germaniae sua hypocrisi plus nocere, seu posse, seu velle, quam reliquas omnes factitias Monachorum religiones, Joannes Moronius Cardinalis, qui in proxima Tridentina Synodo legatus fuit Pontificis, et Concilii praeses, consilium communicavit cum Ignatio, quanto usui esse potest Ecclesiae Pontificiae, si Romae amplissimum Collegium construeretur, in quo maxima Germanorum adolescentium multitudo, in bonis litteris et religione, sumptibus Pontificis institueretur, ut tandem in patriam redeuntes, collapsam et conculcatam pontificiam religionem, ibi instaurare aliqua ex parte possent. Et illud opus aggressi sunt Jesuitae, anno Domini 1553, exstructo tali Collegio Romae non procul a Jesuitarum Collegio. Illos vero adolescentes, narrat Andradius, assumi in illud Collegium, non ut cooptentur tandem in ordinem Jesuitarum, sed ait, Jesuitas tantum alendi illos moderandi et instituendi curam gerere, et ad hunc laborem suscipiendum, solum salutis Germaniae desiderio fuisse incitatos, ut scilicet per istos emissarios Germania ad gremium, vel, si hoc nimium est, ad oscula pedum Romani Pontificis paulatim reduceretur. De hac Jesuitarum techna Andradius tam bene sibi suisque ominatur, quod inquit: Non dubito, quin horum adolescentium opera et diligentia Germania praereptam sibi fidei (scilicet Pontificiae) lucem aliquando recuperet. Et hoc est quod in libello meo antea dixeram, sectam Jesuitarum potissimum in perniciem Ecclesiarum Germaniae creatam esse». *Examen Concilii Tridentini*. (Edit. Preuss) (Berolini 1861) 2. Chemnitz se refiere en el texto transcrito al jesuita Diego Paiva D'Andrade. Cf. F. STEGMÜLLER, *Andrade*: LThK I, 510. En lo sucesivo citaremos la obra de Chemnitz por esta edición, a la que nos referiremos con la indicación *Examen*, seguida del número de página.

¹⁹ P. POLMAN, *L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle* (Gembloux 1932).

el principio de la *sola Scriptura* no fue observado por los autores protestantes en la defensa de sus tesis. Queriendo defenderse del reproche de ser *novatores* en materia religiosa, los reformadores recurrieron muy pronto a la historia con el ánimo de probar la continuidad sin rupturas de sus doctrinas con la fe de la antigua Iglesia. Admitieron así que la Iglesia de los primeros siglos había profesado intacta la fe evangélica (es decir, la doctrina de la justificación por la sola fe), de la que la Iglesia romana se habría ido distanciando a lo largo de los siglos en un proceso en el que se atribuye al papado un papel preponderante. La posición protestante aparece entonces como pretensión de restaurar la verdadera doctrina evangélica, que nunca se perdió por completo, sino que, incluso en los momentos más difíciles, se conservó intacta en un número más o menos reducido de fieles. Con ello la acusación de innovar se volvía contra el catolicismo romano, en el que no se ve sino el fruto de una degeneración doctrinal (*declinatio doctrinae*). Estas ideas constituyen la base de la concepción protestante de la historia de la Iglesia y encontraron su plasmación en numerosas obras históricas, entre las que destacan estas tres: el *Catalogus testium veritatis* de Matías Flacius Illyricus, las *Centurias de Magdeburgo* del mismo autor y el *Examen concilii tridentini* de Martín Chemnitz²⁰.

Contra este último, sobre todo, emprende Gregorio de Valencia la defensa de las doctrinas católicas. La elección del adversario era certera²¹: Chemnitz era, en efecto, mucho más que un encarnizado adversario de los jesuitas. Discípulo y amigo de Melancton, desplegó gran actividad en la elaboración de «concordias» entre las diversas facciones en que se dividió el protestantismo, contribuyendo así grandemente a la organización y consolidación de la Reforma en la baja Alemania. Escasamente original, poseía, sin embargo, una inmensa erudición y una notable capacidad para la síntesis. Considerado como uno de los fundadores del luteranismo, fue apodado el *alter Martinus*; y se decía de él que *si Martinus (Chemnitz) non fuisset, Martinus (Lutero) vix stetisset*. Su obra más representativa es el *Examen concilii tridentini*. Se trata de la primera exposición «metódica y completa de las cuestiones fundamentales del protestantismo»²². Obra de influencia

²⁰ Descripción de dichas obras, *ibid.* 185-187; 215-234; 235-244.

²¹ Cf. datos biográficos y descripción de las obras de Chemnitz, en: L. LOEBVENBRUCK, *Chemnitz (Chemnitzius, Kemnitz)*: DThC IV, 2354-2357.

²² P. POLMAN, *L'Élément historique...*, 234.

extraordinaria²³, el propósito que la guía es la refutación de todos y cada uno de los decretos del concilio de Trento. El amplio conocimiento que poseía de la teología católica del siglo XVI²⁴ hacía de Chemnitz la persona idónea para emprender esta tarea.

El *Examen* es, por lo demás, una obra decididamente antijesuítica. Lo muestran claramente las circunstancias de su publicación²⁵. En 1560, Monheim, humanista de Düsseldorf, publicó, con el título de *Doctrina coelestis*, un catecismo calvinista contra el que los jesuitas de Colonia redactaron el mismo año una *Censura de praecipuis doctrinae coelestis capitibus*. Chemnitz intervino en la polémica publicando en 1562 un acerbo alegato contra los jesuitas y su teología: *Theologiae jesuitarum praecipua capita ex quadam ipsorum censura, quae Coloniae anno 1560 edita est, adnotata*. La obra suscitó vivas reacciones, entre las que destaca la del jesuita portugués Diego Paiva d'Andrade, que en 1564 publicó sus *Explicationum orthodoxarum de controversis religionis capitibus libri decem*²⁶, en las que se lleva a cabo una exposición y defensa de las doctrinas del concilio de Trento. La réplica de Chemnitz —el *Examen concilii tridentini*— adopta, por ello, la forma de refutación de los decretos tridentinos²⁷.

Si el elemento histórico desempeñó tan destacado papel en los polemistas protestantes, lo mismo, con mayor razón, hay que decir respecto de los controversistas católicos. Éstos —además de poner de relieve en

²³ «Pour s'en convaincre, on n'a qu'à comparer les pauvres éditions des Centuries avec celles de l'*Examen concilii tridentini* de Chemnitz, qui, au cours d'un siècle et demi, a connu vingt-cinq éditions. Nous nous trouvons donc ici en présence de l'ouvrage qui a fait époque et a atteint au XVI siècle la plus grande vogue». *Ibid.*, 235-236.

²⁴ «... personne n'avait une connaissance aussi large de la littérature catholique du XVI siècle. Ainsi il avait une connaissance parfaite des actes du concile de Trente —dont cependant il ne parvint pas toujours à saisir le sens exact—, et des ouvrages de Jean Eck, de Jacques Latomus, du bienheureux Jean Fisher, du père de Castro, du cardinal Hosius, d'Albert Pighius, de Guillaume Lindanus, de Ruard Trapper, de Frédéric Nausea, de George Cassander, et de tant d'autres qu'il cite sans hésiter, avec une liberté complète». *Ibid.*, 236.

²⁵ Cf. *loc. cit.*, así como DThC IV, 2356-2357.

²⁶ Un año más tarde publicó con la misma finalidad de refutar a Chemnitz su *De Societatis Jesu origine libellus contra Kemnitii cujusdam petulantem audaciam*.

²⁷ Andrade replicó al *Examen* de Chemnitz con una *Defensio Tridentinae fidei quinque libris comprehensae adversus calumnias haereticorum et praesertim Martini Chemnitii*, que vio la luz en Lisboa en 1578, un año después de la muerte de Andrade, obra cuya erudición fue reconocida por el propio Chemnitz.

no pocos casos la inconsecuencia que, desde el punto de vista protestante, supone el recurso a la tradición— apelarán continuamente a la historia para arrebatar a los reformadores las autoridades patrísticas que éstos aducían a favor de sus tesis. Además, la argumentación *ex Traditione* era un método consagrado por un uso plurisecular y en el que los teólogos católicos reconocen, además de su importancia histórica, un valor propiamente dogmático. Para ellos, la revelación divina no se identifica sin más con la Escritura: el *consensus Patrum*, las definiciones conciliares o pontificias y el *sensus fidei* del pueblo cristiano constituyen asimismo pruebas inequívocas de la verdad revelada. Todo lo cual acababa de recibir la sanción del concilio de Trento²⁸. Estas ideas se reflejan en las numerosas obras de los polemistas católicos de la época. Todas ellas persiguen, por lo general, idéntica finalidad: mostrar la continuidad —doctrinal e institucional— de la Iglesia romana del siglo XVI con la Iglesia de los Padres y con la Escritura. Esta orientación alcanza su expresión madura en los *Annales* de Baronio y, sobre todo, en las *Controversias* de San Roberto Belarmino, verdadera obra sistemática en la que se lleva a cabo de mano maestra la recopilación y síntesis de los materiales elaborados por los polemistas católicos²⁹.

Gregorio de Valencia se inserta plenamente en la orientación descrita. Ahora bien, con anterioridad al comienzo de su actividad de escritor, el concilio de Trento había fijado ya de forma definitiva las posiciones de la Iglesia católica. Con ello, la polémica religiosa dejaba de ser una disputa entre teólogos para convertirse en una controversia entre sistemas. La tarea emprendida por Valencia consistirá en la defensa de las doctrinas católicas, tal y como han sido definidas en Trento, poniendo de relieve el fundamento en que se apoyan las definiciones tridentinas. A dicho objetivo responden todos los escritos recopilados en el *De rebus fidei hoc tempore controversis*. En ellos, como en los *Comentarios teológicos* —que, pese a tratarse de una obra sistemática, están igualmente guiados por el afán polémico— Valencia ha puesto en juego su erudición patrística, su conocimiento de las fuentes protestantes y su dominio de la Escolástica al servicio de una finalidad bien concreta: mostrar la continuidad de la Iglesia romana del siglo XVI con la antigua Iglesia y con la Escritura.

²⁸ Cf. *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS 1501; J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (Madrid 1983) 126.

²⁹ Cf. P. POLMAN, *L'Élément historique...*, 282-284; 512-545.

«*De efficacia sacramentorum novae legis*»

La doctrina de la justificación por la sola fe constituye el eje que da unidad y cohesión sistemática al luteranismo. Se la considera, por ello, el «*articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*»³⁰. Según dicha doctrina, la justificación consiste en que Dios, en su misericordiosa benevolencia, en vez de imputar al hombre su pecado, le imputa la justicia de Cristo. Se trata, por tanto, de una declaración en virtud de la cual Dios tiene por justo al que era —y, en realidad, sigue siendo— un pecador: «...*simul peccator et justus*. Pecador en realidad y de verdad, pero justo por imputación y promesa»³¹. ¿Qué parte corresponde al hombre en el proceso de su justificación? Intrínsecamente corrompido y sin capacidad para el bien, al hombre sólo le queda creer: *sola fides*³². Esta *fides* no es, sin embargo, la fe dogmática por la que tenemos por ciertas las verdades reveladas por Dios, sino la *fe fiducial*, es decir, la absoluta certeza con que el hombre confía en que sus pecados le son perdonados en virtud de la *promesa* divina de perdón que le anuncia la palabra de Dios. Esto no quiere decir que la fe del sujeto —en cuanto acto humano— produzca la justificación o sea merecedora de ella. La fe es considerada como un instrumento con el que hacemos nuestra la justicia de Cristo; su función, según un símil muy divulgado, es análoga a la de la mano que tiende el mendigo para recibir la limosna que se le ofrece³³.

La noción de fe fiducial tuvo un lugar destacado en los coloquios que mantuvo Lutero en Augsburgo con el legado papal Cayetano³⁴, el

³⁰ Para el origen de esta expresión, cf. H. LANGE, *De gratia* (Friburgi 1929) 223, nt. 1. La fórmula no se halla verbalmente en Lutero, aunque sí la idea y hasta expresiones muy semejantes: «...jacente enim articulo justificationis, jacent omnia». *Ad Galatas commentarius*: WA 40/1, 72.

³¹ M. LUTERO, *Vorlesung über den Römerbrief*: WA 56, 272, 17.

³² Como es sabido, Lutero tradujo Rm 3,28 («pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley») anteponiendo a la palabra *fe* el adverbio *solamente*: «so halten wyrs nu, das der mensch gerechtfertiget werde, on zu thun der werck des gesetzs, alleyn durch den glawben». *Das Neue Testament: Die Deutsche Bibel*. Weimar 7, 38.

³³ Para una más concreta determinación del tipo de influjo que tiene la fe fiducial en la justificación, cf. J. MARTÍN PALMA, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Freiburg-Basel-Wien 1980) 16.

³⁴ Cf. G. HENNIG, *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation* (Stuttgart 1966) 41-82; J. WICKS, *Cajetan und die Anfänge*

cual vio en ella una «doctrina nueva y errónea»³⁵. En un opúsculo compuesto a raíz de los coloquios de Augsburgo, Cayetano muestra haber captado el alcance y las consecuencias de la noción de fe fiducial cuando afirma que su aceptación supone tanto como «novam Ecclesiam construere»³⁶. No era exagerada la apreciación de Cayetano. El principio de la exclusividad de la fe fiducial —*sola fides*— llevaba lógicamente a la eliminación, por superfluos, de los sacramentos en el proceso de la justificación. Sin embargo, Lutero no llegó tan lejos: de hecho, reservó a los sacramentos un lugar. La justificación tiene lugar, desde luego, por la sola fe en la palabra de Dios que promete al hombre el perdón de sus pecados. El sacramento, en cuanto tal, carece de toda eficacia en orden a la justificación; ésta sólo se logra por la fe con que acogemos la promesa divina de salvación. Pero en la economía salvífica esta promesa de salvación suele estar unida a un signo; de ahí que «se ha convenido en denominar como propiamente sacramentos las promesas a las que se les ha añadido algún signo»³⁷. Estos signos «han sido instituidos para nutrir la fe»³⁸. En ello estriba toda su eficacia: «son, por tanto, signos o sacramentos de la justificación por el hecho de ser sacramentos de la fe justificante, no de la obra. En consecuencia, toda su eficacia radica en la fe, no en la operación. Los realiza el que cree, aunque no haga nada; de ahí el adagio: "no es el sacramento el que justifica, sino la fe del sacramento"»³⁹.

Esta negación de la eficacia causal de los sacramentos era mucho más que la impugnación de una doctrina escolástica. Fue, en efecto, la inteligencia misma de los datos escriturarios lo que condujo a los Padres y a los maestros de la Escolástica a la formulación explícita de la doctrina de los sacramentos como causas instrumentales de la gracia. Gregorio de Valencia puede, por ello, emprender la defensa de los cánones

der Reformation (Münster i.W. 1983) 72-112.

³⁵ Según escribe Lutero en *Acta Augustana*, Cayetano «hanc enim novam et erroneam doctrinam putari voluit»: WA 2, 7.

³⁶ *Num fides ad fructuosam absolutiorem sacramentalem necessaria sit*, en: *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis Sancti Xysti in tres distincta tomos nunc primum summa diligentia castigata et doctissimorum quorundam virorum ope suo nitenti accurate restituta* (Lugduni MDLXXXVII) 111.

³⁷ M. LUTERO, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en: *Obras* (ed. T. Egido) (Salamanca 1977) 153.

³⁸ *Ibid.*, 114.

³⁹ *Ibid.*, 116.

6, 7 y 8 del decreto tridentino sobre los sacramentos⁴⁰ apelando, en primer término, a la Escritura, «*quae sic passim Sacramentis vim efficiendi gratiam tribuit, ut plane indicet illa veras esse causas gratiae*»⁴¹.

Las autoridades patrísticas citadas por Valencia en este punto son casi todas comentarios al capítulo 3 de Juan. Destaca entre ellas, como era de esperar, la de San Agustín. No en vano fue el Obispo de Hipona quien dio formulación acabada a la idea de sacramento como signo eficaz de la gracia. Valencia aduce, en concreto, un texto que tuvo destacado papel en la controversia con el protestantismo: el tratado 80 sobre el evangelio de San Juan⁴². San Agustín distingue en dicho texto entre el *sonus transiens* y la *virtus manens*. Es esta *virtus* interior al sacramento —que permanece después que la palabra ha sido pronunciada— la que produce el efecto sobrenatural del mismo, en cuanto que reclama necesariamente, si el sujeto está bien dispuesto, la acción santificadora de Cristo o del Espíritu Santo.

A la autoridad de los Padres, Valencia añade la del magisterio eclesial: la decretal «*Maiores Ecclesiae causas*» de Inocencio III⁴³, el «*decretum pro Armenis*» del concilio de Florencia⁴⁴ y los cánones 6-8 del decreto tridentino sobre los sacramentos.

⁴⁰ Cf. DS 1606-1608; COLLANTES, 952-954.

⁴¹ *De efficacia*, 453. El autor cita, en primer lugar, Jn 3, 5, con el siguiente comentario: «ubi observandum regenerationem per gratiam utriusque communiter, scilicet Spiritui Sancto et sacramento, uno et eodem modo, quod quidem attinet ad communem notionem et proprietatem causae ascribi, tametsi differentia sit quod attinet ad peculiarem modum efficiendi, ut postea declarabimus». A continuación añade Ef 5, 26; Tit 3, 5; Jn 6, 57; 20, 23; 1 Tim 4, 14. *Ibid.*, 453-454.

⁴² «*Iam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis* [Io 15, 3]. Quare non ait: mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait: *propter verbum quod locutus sum vobis*, nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. Nam et hoc utique dixerat, quando pedes discipulis lavit: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus* [Io 13, 10]. Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo; non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens». PL 35, 1840.

⁴³ DS 780; COLLANTES, 979.

⁴⁴ DS 1310; COLLANTES, 942. El texto ve en este punto precisamente la diferencia entre los sacramentos de la Antigua y de la Nueva Ley: «*Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt*».

Expuesta así, en líneas generales, la doctrina católica acerca de la eficacia de los sacramentos, Gregorio entra en la exposición de las «falsae opiniones quae a nobis refellendae sunt»⁴⁵. La primera de éstas es la tesis protestante, que recoge fielmente de Chemnitz, y que presenta de forma curiosa: «Est igitur prima sententia, vel error potius Sec-tariorum nostri temporis, qui quidem verbis magnifice videntur de efficacia Sacramentorum dicere. Nam concedunt ipsa nobis offerre et exhibere gratiam. Immo etiam Kemnitius diserte affirmat *esse causas gratiae instrumentales*. Verum reipsa sic omnino et ille, et alii haeretici modum quo Sacramenta nobis gratiam exhibeant, declarant, ut plane negent illa secundum aliquam veram notionem caussae conferre gra-tiam»⁴⁶.

Son prueba estas palabras de la exactitud con que Valencia ha captado el pensamiento de Chemnitz. En la crítica que lleva a cabo de los cánones del decreto tridentino, Chemnitz recoge en breve resumen las diversas teorías escolásticas sobre la causalidad sacramental⁴⁷. La objeción decisiva que dirige contra ellas radica en lo siguiente: ponen la eficacia sacramental «in ipso opere, quo Sacramenta vel celebrantur, vel suscipiuntur»; de ello se infiere que los sacramentos confieren la gracia «ex dignitate et merito operis, quod exercet, vel ille qui celebrat, vel qui suscipit», afirmación que se opone «ex diametro» a la verdadera noción de los sacramentos: éstos son, en efecto, «acciones, in quibus non nos nostrum aliquid offerimus, sed in quibus Deus sua beneficia nobis offert et exhibet, ut vult illa a se donata, a nobis accipi»⁴⁸.

Pero Chemnitz es consciente de que la crítica de la reforma a la teología sacramentaria había ido demasiado lejos: «Nostro vero tempore quidam, dum hasce Pontificias opiniones vehementius refutare voluerunt, nimium deflexerunt in sinistram partem»⁴⁹. Chemnitz alude claramente a las posiciones, entre otros, de Zwinglio y Calvino⁵⁰, de las

⁴⁵ *De efficacia*, 454.

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ Cf. *Examen*, 245.

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ «Disputarunt enim, Sacramenta nihil aliud esse, quam signa, et notas Christianae professionis, quibus a Judaeis et paganis discernamur [...]. Quidam censuerunt Sacramenta tantum esse Christianae societatis symbola, quibus ad mutuam communicationem officiorum excitemur et obstringamur [...]. Alii in usu Sacramentorum nihil aliud spectari voluerunt quam solas allegorias seu significationes Christianae

cuales quiere distinguir cuidadosamente la doctrina luterana, presentándola como una vía media entre las posiciones escolásticas y estas «opiniones de los fanáticos». Más aún, en un rasgo característico de polemista, acusa a sus oponentes de identificar insidiosamente estas «opiniones de los fanáticos» con la «confesión de nuestras Iglesias»⁵¹.

Chemnitz inserta la eficacia sacramental en el proceso de la justificación, del que hace una sucinta exposición en clave trinitaria: Dios Padre reconcilia consigo al mundo no imputando a los creyentes sus pecados; la muerte de Cristo es la causa meritoria de nuestra justificación; la colación y aplicación de la gracia es la obra propia del Espíritu Santo⁵². Y no hay que atribuir al sacramento lo que es propio de la gracia del Padre, del mérito del Hijo o de la eficacia del Espíritu Santo⁵³. En concreto, «Sacramenta certe non sunt exaequando cum ipso Spiritu Sancto, ut pari et eadem plane ratione credantur conferre gratiam, sicut ipse Spiritus sanctus»⁵⁴.

mortificationis, regenerationis, vivificationis, spiritualis alimoniae, etc. Sunt qui [...] docent Sacramenta tantum esse signa gratiae, jam antea, ante et extra usum Sacramentorum collatae et exhibitae, ita ut per Sacramenta Deus nihil conferat et exhibeat illis, qui fide Sacramentis utuntur: sed quod tantum sint signa gratiae, alias et alio modo ante collatae». *Loc. cit.*

⁵¹ «[...] quia video Pontificios, in suis de hac quaestione disputationibus, fanaticorum opiniones insidiosae commiscere cum nostrarum Ecclesiarum confessione: cum tamen Apologia Augustanae confessionis sententiam suam, ex verbo Dei exstructam, diserte sejungat a fanaticorum prophanis opinionibus». *Ibid.*, 246. Chemnitz muestra aquí el mismo empeño que su maestro y amigo Melancton, que en la redacción de la *Confessio Augustana* hizo todo lo posible por marcar las diferencias con los zwinglianos y «fanáticos». Sobre la redacción de la *Confessio*, la *Responsio* católica y la posterior *Apologia* de Melancton, cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Marlín Lutero*, II (Madrid 1973) 323-367.

⁵² «Deus Pater reconciliat sibi mundum, acceptat credentes, non imputans ipsius peccata eorum [...]. Christus est pax nostra, Ephes. 2. Mors Christi est reconciliatio nostra. In sanguine ipsius justificati sumus, Rom. 5. Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato, 1. Joh. 1 [...]. Spiritus Sancti propria est efficacia in collatione et applicatione gratiae». *Examen...*, 246.

⁵³ «Sed accurate et sollicitè cavendum est, quando de Sacramentorum virtute et efficacia disputamus, ne ea quae propria sunt gratiae Patris, efficaciae Spiritus, et meriti filii Dei, Deo adimamus, et ad sacramenta transferamus, hoc enim esset crimen idololatriae: nec sacramenta adjungenda sunt merito Christi, gratiae Patris, et efficaciae Spiritus, tanquam causae adjuvantes, seu partiales: Idem enim hoc esset crimen». *Loc. cit.*

⁵⁴ *Loc. cit.*

Con lo dicho no pretende Chemnitz despojar al sacramento de toda eficacia causal. Por eso, no vacila en afirmar: «Sacramenta sunt causae instrumentales»⁵⁵. Hasta aquí, nada reprochable podría encontrar Valencia. El desacuerdo surge a la hora de precisar el sentido de esa causalidad sacramental. Chemnitz la explica desde la noción luterana del sacramento como signo de la palabra-promesa de Dios que pide del hombre la fe fiducial. Dios promete al hombre la salvación; instituye así el *verbum promissionis Evangelii*, el cual puede llegar a nosotros de dos modos: a veces, en efecto, «simpliciter per se, sive nudum proponitur»; a veces, en cambio, se nos propone «vestitum, seu visibile factum, certis a Deo institutis ritibus seu Sacramentis». La instrumentalidad del sacramento no es distinta de la que corresponde a la palabra. Ambos —palabra y sacramento— «monstrant nobis, ubi fides debeat quaerere et ubi possit invenire Christum mediatorem, Patrem et Spiritum sanctum». Ninguna *virtus* hay en el sacramento mismo; toda la eficacia justificadora reside «in promissione quae annexa est Sacramento». Éste nos enseña simplemente a buscar en la palabra de la promesa la gracia del Padre, el mérito del Hijo y la fuerza santificadora del Espíritu⁵⁶.

En este contexto expone Chemnitz la imagen de las dos manos, que Valencia ha recogido con exactitud: son dos las causas instrumentales que entran en juego en la justificación del hombre. Una es como la mano de Dios «qua per verbum et Sacramenta, in verbo offert, exhibet, applicat et obsignat credentibus beneficia redemptionis». La otra es la mano del hombre: mediante ella «fide scilicet petimus, quaerimus, apprehendimus, et accipimus ea, quae Deus nobis per verbum et Sacramenta offert et exhibet»⁵⁷.

La imagen es elocuente. Con ella se trataba de evitar una conclusión a la que, en rigurosa coherencia, conduce la tesis luterana de la

⁵⁵ *Ibid.*, 247. El texto completo dice así: «Ita etiam sacramentis tribuitur virtus seu efficacia: non quod in Sacramentis extra seu praeter meritum Chrsti, misericordiam Patris, et efficaciam Spiritus Sancti, quaerenda sit gratia ad salutem: sed Sacramenta sunt causae instrumentales, ita quod per illa media seu organa, pater vult gratiam suam exhibere, donare, applicare: filius meritum suum communicare credentibus: Spiritus sanctus efficaciam suam exercere, ad salutem omni credenti».

⁵⁶ «Et in usu Sacramentorum, fides non quaerit aut respicit essentialem aliquam virtutem seu efficaciam inhaerentem ipsis externis Sacramentorum elementis: sed in promissione quae annexa est Sacramento, quaerit, apprehendit, et accipit gratiam patris, meritum filii et efficaciam spiritus». *Loc. cit.*

⁵⁷ *Loc. cit.* Cf. la exposición de Gregorio de Valencia en: *De efficacia*, 454.

justificación *sola fide*: la superfluidad de los sacramentos. A tal conclusión han llegado «non pauci homines, partim phanatici, partim prophani, qui et sentiunt et clamitant, superfluum et non necessarium esse Sacramentorum usum»⁵⁸. Frente a ellos, Chemnitz fundamenta la necesidad y eficacia de los sacramentos apelando a su institución divina y a su importancia en la pedagogía de la fe. En efecto, la justificación *sola fide*, así como no excluye la audición de la palabra, tampoco hace superfluo el uso de los sacramentos. Al contrario, «ut fides justificet, oportet eam in verbo et Sacramentis Christum apprehendere». ¿Por qué? Porque, habiendo Dios determinado ofrecernos su gracia en la palabra y en el sacramento, «ad oboedientiam fidei pertinet, iis mediis uti, sicut a Deo instituta et ordinata sunt»⁵⁹. Pero si la justificación tiene lugar por la *sola fides* con que acogemos el *verbum promissionis*, ¿cómo se justifica la institución divina de los sacramentos? Partiendo de la idea agustiniana del sacramento como *visibile verbum*, Chmenitz argumenta como sigue:

«Inter verbum vero promissionis, et inter fidem, mutua et tam arcta est sive connexio, sive relatio, ut nec promissio sine fide, nec fides sine promissione homini prosit: imo cum fides sit necessarium organon, ad accipiendam gratiam quam Deus offert et exhibet: et cum in hac infirmitate languida fides nec facile, nec certo, nec firmiter apprehendere et tenere possit promissionem in nudo verbo propositam; Deus instituto certo ritu illam quasi visibilem fecit: idque in actione cum singulis utentibus, ut fides in applicatione facilius, certius et firmiter apprehendat et teneat promissionem»⁶⁰.

⁵⁸ *Examen*, 243.

⁵⁹ *Ibid.* 248.

⁶⁰ *Ibid.* 249. Chemnitz expone la misma idea, con mayor amplitud, un poco antes, en el examen del canon 4 del decreto tridentino: «Et quidem (sicut Chrysostomus ait) si Angeli essemus, nullo praeterea signo nobis opus esset. Sed carnalis infirmitas fidem impedit, turbat, distrahit, et debilitat. Arduum enim et difficile est iis, quae in verbo proponuntur, licet non appareant, tamen firma animi persuasione inhaerere, Hebr. 11. Imo contra spem in spem credere, Rom. 4. cum quidem in hac vita, mens semper sensuum adminicula quaerat. Praeterea fides etiam quando statuit promissionem Dei in genere veram esse, angitur tamen de hac praecipua quaestione: an privatim etiam ad me pertineat? Deus igitur qui dives est in misericordia, ut divitias bonitatis suae nobis ostenderet, et commendaret, non uno tantum modo, per nudum scilicet verbum, gratiam suam nobis exhibere voluit: sed infirmitatem nostram voluit certis adminiculis sublevare, institutis scilicet, et promissioni Evangelii annexis Sacramentis, hoc est, certis signis, ritibus seu ceremoniis, in sensus incurrentibus, ut illis commoveret,

Con esta argumentación justifica Chemnitz la tesis luterana —condenada en el concilio de Trento⁶¹— de que los sacramentos han sido instituidos sólo para alimentar la fe, tratando de mostrar su compatibilidad con la doctrina de la causalidad instrumental sacramental. Ésta radica en el valor pedagógico que tiene el signo en orden a robustecer la certeza subjetiva de nuestra propia salvación, ofrecida en la palabra-promesa de Dios. Lo cual basta, a juicio de Chemnitz, para dejar al descubierto la «insidiosa» actitud del concilio de Trento que, al condenar en el canon quinto del decreto sobre los sacramentos la doctrina de Lutero, la identifica con aquellas posiciones devaluadoras de lo sacramental que el mismo Lutero había condenado en la controversia con los sacramentarios⁶².

La respuesta de Gregorio de Valencia comienza descartando brevemente la noción de fe fiducial, «*quae revera fides non est, sed temeraria praesumptio de remissione peccatorum et gratia in particulari*»⁶³. Pero, sobre todo, Valencia somete a rigurosa crítica la concepción de Chemnitz sobre la causalidad sacramental. Es cierto que los sacramentos nos ofrecen la gracia como signos visibles de la misma. Ciertamente, pero insuficiente, pues «*ille modus non sufficit, ut secundum aliquam notionem causae censeantur [sacramenta] vere nobis conferre gratiam*»⁶⁴. A la

erudiret, et certos nos redderet, quod foris in specie visibili geri cernimus, illud intus virtute et potentia Dei in nobis effici, sicut enim verbum incurrit in aures, et ferit corda: ita ritus Sacramentorum incurrit in oculos, ut moveat corda, ut non dubitemus, Deum nobiscum agere, et velle juxta verbum in nobis efficacem esse ad salutem [...] Deus igitur Sacramenta instituit, ut essent externa et visibilia signa et pignora gratiae et voluntatis Dei erga nos: quibus illustri visibili testimonio testificetur, quod promissio ad singulos illos pertineat, qui fide eam in usu Sacramentorum amplectuntur». *Ibid.*, 243.

⁶¹ DS 1605; COLLANTES, 951.

⁶² «Ideo truncatam Lutheri propositionem insidiosae ita ponunt, quasi sentiat, Sacramenta non esse instituta, ut sint organa seu causae instrumentales, per quas Deus gratiam offerat, exhibeat, applicet et obsignet credentibus: sed hunc solum tantum esse usum Sacramentorum, ut tanquam picturae et spectacula externa commonefactione fidem excitent et nutriant: ipsa autem fides in usu Sacramentorum, nihil accipiat, sed speculatione sua alibi circumvagetur. Quam prophanam sententiam, Lutherus in Sacramentariis, serio et semper improbavit. Sed Tridentini, dissimulata vera Lutheri sententia, quantum hunc Canonem insidiosae ita posuerunt, ut sycophantico artificio, Lutheri disputationem de mutua inter Sacramentum et fidem relatione, odiosum et invisum reddant imperitis». *Examen*, 249.

⁶³ *De efficacia*, 454.

⁶⁴ *Loc. cit.*

práctica equiparación establecida por Chemnitz entre la causalidad instrumental de la palabra y la del sacramento opone Valencia una neta distinción entre ambas:

«Nam cum [Scriptura] salutem verbo Evangelii ascribit, declarat quomodo id intelligi debeat, scilicet quod gratiam et salutem conferat significando et proponendo nobis consilium Dei de sanctificatione nostra. Unde Apostolus statim subjunxit rationem. *In eo enim, inquit, revelatur iustitia Dei de fide in fidem* [Rm 1, 17]. Sacramenta vero ipso modo dicendi declarat Scriptura conferre gratiam in primis tanquam instrumenta quaedam practica, et non tantum significando: ut patet maxime ex illo: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto* [Jn 3, 5]»⁶⁵.

Valencia destaca la dimensión reveladora de la palabra: ésta significa y propone el plan salvador de Dios. Su instrumentalidad no trasciende este nivel de la proposición de la verdad revelada. El sacramento, en cambio, es «instrumento práctico» para la adquisición de la gracia. Valencia aduce en este punto un argumento bíblico de gran interés, que va derecho contra la concepción de los sacramentos como recursos de la pedagogía de la fe: el proceso de la iniciación cristiana, tal y como se describe en los capítulos 2 y 8 del libro de los Hechos. Muestran estos textos la insuficiencia de la *sola fides* y la necesidad del sacramento para la justificación. En ellos, en efecto, quienes han acogido con fe la palabra evangélica son ulteriormente invitados a recibir el bautismo, no ciertamente para una mejor inteligencia de la doctrina evangélica y de la promesa divina, sino como «instrumentum et remedium acquirendae gratiae efficiens et practicum»⁶⁶.

⁶⁵ *Ibid.*, 455.

⁶⁶ «Scriptura post praedicatum et creditum Evangelium, ad Sacramentorum usum homines remittit, tanquam ad remedium quoddam acquirendae gratiae practicum, quod praeterea usurpari debeat. Id patet ex Actis ubi post auditam illam concionem Petri, cum homines compuncti corde essent, dixerunt ad Petrum et ad Apostolos: *Quid faciemus viri fratres?* [2, 37]. Ad quos ille: *poenitentiam, inquit, agite, et baptizetur unusquisque vestrum in remissionem peccatorum, et accipietis Spiritum Sanctum* [2, 38]. Hinc etiam Philippus primum concionatur Eunuchio, deinde eidem iam credenti, *Licet, inquit, tibi baptizari* [8, 37]. In his certis locis post Evangelium auditum non sunt homines remissi ad Sacramentum, ut per illud Evangelii doctrinam et divinam promissionem tanquam per signum quoddam melius intelligerent. Est enim significatio et representatio Sacramenti longe obscurior, quam sit illa verbi expressi. Sed remissi utique ad Sacramentum sunt, tanquam ad instrumentum et remedium acquirendae gratiae

Pero la objeción más decisiva que dirige Valencia contra la concepción protestante de los sacramentos como signos motivantes de la fe es la siguiente: «ille modus offerendi gratiam communis fuit Sacramentis veteris legis. At fide certum est Sacramenta novae legis longe excellentius et verius gratiam conferre [...]. Ergo non solum eo modo Sacramenta novae legis sunt causa gratiae»⁶⁷. En esta equiparación de los sacramentos cristianos con los de la antigua ley ha visto nuestro autor el rasgo más característico de la concepción protestante de los sacramentos. La importancia que Gregorio de Valencia ha dado a este punto se colige claramente del hecho de que le dedica un capítulo entero —el cuarto— del tratado que comentamos.

Lutero había sido bastante explícito y coherente en este punto. Partiendo de su concepto de sacramento como signo unido a la palabra de Dios que promete al hombre su salvación, el Reformador distingue entre las meras *figuras legales* establecidas en la ley mosaica y los *signos* que van acompañados de una promesa que exige la fe⁶⁸. Las primeras no son signos de justificación, pues no son sacramentos de la fe. Sí lo son los segundos, por ser sacramentos de la fe justificante, cuya eficacia radica toda ella en la fe⁶⁹. En su noción esencial, ninguna

efficiens et practicum». *Loc. cit.*

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ «Porque hay que distinguir muy bien los signos realizados en los patriarcas, en los padres, de las figuras legales establecidas por Moisés en su ley, como, por ejemplo, los ritos sacerdotales, los ornamentos, los vasos, alimentos, viviendas y otras cosas parecidas. Media una distancia enorme entre estas últimas legalidades y los sacramentos de la nueva ley, pero también existe *la misma diferencia* entre esas figuras legales y los signos que en aquel tiempo Dios otorgó a los padres que vivían en la ley, como fueron el signo de Gedeón en el vellocino, el de Manuel en el sacrificio y en la señal que Isafas ofreció a Ajaz. Todos ellos iban acompañados de una promesa que exigía la fe en Dios». M. LUTERO, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en: *Obras* (ed. T. Egido) (Salamanca 1977) 116.

⁶⁹ «La diferencia entre las figuras legales y los signos, tanto nuevos como antiguos, radica en que las primeras no van acompañadas de una promesa que exija la fe; por eso no se trata de signos de justificación, puesto que no son sacramentos de la fe que justifican por sí mismos, sino que se reducen a sacramentos de la obra. Toda su fuerza, su naturaleza, se cifra en la obra, no en la fe. Se cumplían por el hecho de realizarse, aunque careciese de fe quien los operaba. Pero nuestros signos y los de los padres, es decir, los sacramentos, están acompañados de una promesa que exige la fe y no pueden cumplirse por obra de ninguna clase. Son, por tanto, signos o sacramentos de la justificación por el hecho de ser sacramentos de la fe justificante, no de la obra. En consecuencia, toda su eficacia radica en la fe, no en la operación. Los realiza el que

diferencia hay, por tanto, entre los sacramentos de la antigua y de la nueva ley. En ambos casos se trata de signos encaminados a alimentar nuestra fe en la promesa divina. En ambos casos, es esta fe en la promesa vinculada al signo lo único que justifica. Por ello, puede Lutero afirmar que «es erróneo el poner la diferencia de los sacramentos de la vieja y de la nueva ley en la eficacia de la significación: en ambos casos es la misma»⁷⁰.

La existencia de sacramentos precristianos era una verdad comúnmente admitida y fuera de toda controversia⁷¹. Tal era el caso, por ejemplo, de la circuncisión, signo de la alianza de Dios con Abrahán y de la incorporación al pueblo elegido (Gn 17, 11-14), en la que la tradición patrística y la opinión más común entre los teólogos veía un remedio del pecado original⁷². No había, en cambio, unanimidad en la teología pretridentina a la hora de determinar la eficacia propia de estos sacramentos precristianos y, consiguientemente, su diferencia respecto de los sacramentos de la nueva ley. La discrepancia se hizo manifiesta en el *iter* que condujo al canon segundo del decreto tridentino sobre los sacramentos. El texto finalmente promulgado establecía que la diferen-

cree aunque no haga nada; de ahí el adagio: "No es el sacramento el que justifica, sino la fe del sacramento". Así nos explicamos que el apóstol llame "sello de la justicia divina" [Rm 4, 11] a la circuncisión de Abrahán, aunque no le justificó a él ni a su descendencia; y es que la fe en la promesa a la que estaba vinculada la circuncisión justificaba y cumplía lo que ésta significaba. La fe fue la circuncisión espiritual del corazón, figurada en la carnal de la letra. De la misma manera, no fue su sacrificio lo que justificó a Abel, sino la fe —figurada en el sacrificio externo— por la que se entregó a Dios enteramente». *Loc. cit.*

⁷⁰ *Loc. cit.*

⁷¹ Cf. A. MICHEL, *Sacraments préchrétiens*: DThC XIV, 644-655; J. A. DE ALDAMA, *Theoria generalis Sacramentorum*, en: PATRES SOCIETATIS IESU IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Summa*, IV (Madrid 1962^a) 21-24.

⁷² Así, por ejemplo, SAN AGUSTÍN, *Contra litteras Petilianí* 2, 17, 162: PL 43,309; *De nuptiis et concupiscentia* 2, 11, 24: PL 44,450; SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia* 4 praef. 3: PL 75, 635; SAN BEDA, *Hom. 10 in circumcissione Domini*: PL 94, 54. La decretal «Maiores» de Inocencio III enseñaba que «el bautismo ha sucedido a la circuncisión», pero que «aun cuando el pecado original se perdonaba por el misterio de la circuncisión y se evitaba el peligro de la condenación, no se entraba, sin embargo, en el reino de los cielos, que hasta la muerte de Cristo estuvo cerrado para todos». DS 780; COLLANTES, 979. Según Santo Tomás, «ab omnibus communiter ponitur quod in circumcissione originale peccatum remittebatur». *S.Th.* III, q. 70, a. 4. Son excepciones a esta opinión común Belarmino y Vázquez. Cf. V. ERMONI, *Circumcission*: DThC II, 2519-2527.

cia entre los sacramentos de la antigua y de la nueva ley no estriba solamente en la diversidad de ceremonias y ritos externos⁷³, declaración que había de entenderse a la luz de la doctrina del concilio de Florencia, que, en el decreto *pro Armenis*, había enseñado que los sacramentos de la antigua ley «no producían la gracia, sino que tan sólo eran figura de la gracia que había de darse por medio de la pasión de Cristo», mientras que los sacramentos cristianos «además de contener la gracia, la confieren a quienes dignamente los reciben»⁷⁴.

El *examen* que hace Chemnitz de este canon es de sumo interés. Establece con toda claridad lo que está fuera de discusión: la gracia y la salvación fueron concedidas a los justos del Antiguo Testamento «propter futuram victimam filii Mediatoris», de suerte que la gracia es la misma para todos los justos, los del Antiguo y los del Nuevo Testamento⁷⁵. La cuestión se circunscribe al instrumento u órgano de la colación de la gracia bajo la antigua alianza. A quienes vivieron bajo ella les fue ofrecida la gracia, como a nosotros, mediante la palabra de la promesa y el signo externo a ella unido por institución divina⁷⁶. La finalidad de

⁷³ DS 1602; COLLANTES, 948.

⁷⁴ DS 1310; COLLANTES, 942. El error propuesto a la consideración de los teólogos rezaba así: «statim post lapsum Adae fuisse sacramenta a Deo instituta, *in quibus gratia daretur*». Algunos teólogos opinaron que este artículo no debía ser condenado «sine aliqua declaratione», dada la variedad de opiniones que sobre el particular había entre los teólogos escolásticos. Muchos, en efecto, sostenían que el matrimonio fue sacramento «statim post lapsum Adae». Se aducía, además, el caso de la circuncisión. Otros sostenían que los sacramentos de la antigua ley daban la gracia, aunque no «ex opere operato», sino «ex fide». Se impuso finalmente el criterio de que el error propuesto debía ser condenado «cum sit damnatus a concilio Florentino». De todo ello concluye Aldama que el sentido del canon es el siguiente: los sacramentos de la antigua y de la nueva ley «ad minimum differunt, quia illa non conferebant gratiam ex opere operato, sicut haec conferunt; fortasse etiam quia simpliciter non conferebant gratiam; in hoc nihil decisum est». Sobre todo esto, cf. J. A. DE ALDAMA, *op. cit.* (nt. 71) 21-23, donde se encontrarán las referencias a las actas conciliares. Cf. asimismo A. MICHEL, s.v. *Sacraments*: DThC XIV, 598. 604-605.

⁷⁵ «Plana autem, atque (uti arbitrator) extra controversiam, inter adversarios Pontificios, et nos sunt haec capita: Justis, qui fuerunt tempore Veteris Testamenti, a Deo propositam, exhibitam, datam, et collatam fuisse gratiam, justitiam, salutem et vitam aeternam, propter futuram victimam filii Mediatoris [...]. Est et hoc extra controversiam, non aliam fuisse gratiam, neque etiam aliam fidem, qua salvati sunt iusti, tempore veteris Testamenti, quam nunc tempore Novi Testamenti». *Examen*, 236.

⁷⁶ «Certum autem est, patres illos habuisse verbum promissionis, de benedictione propter futurum semen. Habuerunt etiam externos quosdam ritus, divina institutione huic promissioni gratiae additos et annexos». *Loc. cit.*

estos signos es la misma que la de los signos del Nuevo Testamento: alimentar y confirmar nuestra fe, donde reside toda eficacia en orden a la justificación⁷⁷. Esa fe tiene en una y otra alianza el mismo contenido esencial: la salvación por Cristo, a quien los antiguos esperaron y al que nosotros confesamos ya venido⁷⁸. De estas premisas infiere Chemnitz una importante conclusión:

«Non minus [...] promissio de futuro semine benedicto, in Veteri Testamento fuit potentia Dei ad salutem omni credenti, quam annuntiatio de Christo exhibitio in Novo Testamento»⁷⁹.

No hay, pues, diferencia esencial, en lo que concierne al *verbum promissionis*, entre ambas alianzas. Y como la finalidad del signo sacramental no es sino confirmar la palabra, síguese que tampoco hay diferencia esencial entre unos y otros sacramentos: «Et de illis veterum Sacramentis manifestissimum est, quod ex institutione divina, eundem habuerint usum et finem, quem Sacramenta Novi Testamenti»⁸⁰.

Alguna diferencia, no obstante, existe. Conciérne, en primer lugar, a los ritos o signos externos. Tras la encarnación de Cristo, no se trata ya de anunciar al Salvador venidero sino al que ha venido. Y a la diversidad del anuncio (*verbum*) corresponde la diversidad en el signo. Por ello, «mutata et abrogata sunt vetera illa Sacramenta, et per institutionem Christi Mediatoris, alia in ipsorum locum substituta»⁸¹. Por lo que se refiere a la eficacia, Chemnitz se remite a diversos textos de San Agustín para fundamentar una diferencia *gradual, no esencial*, entre los sacramentos de la antigua y de la nueva ley. Éstos, son, en efecto, más sencillos, menos numerosos, más saludables, más fecundos⁸². Ahora

⁷⁷ «Addidit etiam verbo, divina sua institutione, certa quaedam externa signa, quibus promissionem justitiae fidei luculentius obsignaret et confirmaret». *Loc. cit.*

⁷⁸ «Idem enim Deus est, et in Veteri et in Novo Testamento, justificans et circumcissionem et praeputium. Idem est Christus heri, hodie et in saecula: propter quem et justificati sunt, et justificantur credentes, et in Veteri et in Novo Testamento. Eadem est substantia (ut sic dicam) promissionis, eadem fides, eadem gratia, eadem justitia, eadem salus et vita aeterna in Christo, et propter Christum: qui in Veteri Testamento promittebatur venturus, et in novo annuntiatur exhibitus». *Loc. cit.*

⁷⁹ *Ibid.*, 238.

⁸⁰ *Ibid.*, 240.

⁸¹ *Loc. cit.*

⁸² *Loc. cit.* Se apoya Chemnitz en *En. in Ps. 73, 2*: PL 36, 931. Otros textos de San Agustín aducidos por Chemnitz en el mismo sentido son los siguientes: «Primo itaque tenere te volo, quod est huius disputationis caput, Dominum nostrum Iesum Christum,

bien, «*quae secundum magis et minus comparantur, licet gradu differant, in uno tamen et eodem genere conveniunt*», y, por ello, la diferencia entre unos y otros sacramentos estriba sólo en que mediante los del Nuevo Testamento la gracia de Cristo es concedida a los creyentes «*luculentius, plenius, perfectius et uberius*»⁸³. No ignora, desde luego, Chemnitz que entre ambas alianzas media el hecho de la encarnación y de la obra redentora de Cristo, pero distinguiendo entre la encarnación y la obra redentora de una parte y, de otra, la gracia que de ellas deriva, concluye como cosa certísima que «*exhibitionem et collationem gratiae et salutis propter Christum, non minus fuisse tempore veteris Testamenti, quam in novo*»⁸⁴.

En la fundamentación de sus posiciones en este punto Chemnitz se remite continuamente a San Agustín. El hecho no es casual. Frente a los pelagianos, San Agustín hubo de defender enérgicamente el principio de la absoluta unicidad del Mediador y de la eficacia universal de su obra: todos los justos, desde el comienzo de la humanidad, se han salvado por Cristo y pertenecen al mismo cuerpo de Cristo del que nosotros somos

sicut ipse in evangelio loquitur, leni iugo suo nos subdidisse et sarcinae levi; unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit». *Epist.* 54, 1, 1: PL 33, 200; «Proinde prima sacramenta, quae observabantur et celebrabantur ex lege, praenuntiativa erant Christi venturi; quae, cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et ideo ablata, quia impleta; non enim venit *legem solvere sed adimplere* [Mt 5, 17]; et alia sunt instituta virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora». *Contra Faustum manich.* 19, 13: PL 42, 346.

⁸³ *Loc. cit.* La diferencia entre unos y otros sacramentos se pone en su mayor o menor capacidad significante: «jam vero cum idem sit Deus, idem Mediator, eadem gratia, justitia, promissio, fides, salus, etc. tamen externa illa signa seu sigilla, aliquando mutata sunt, aliis divina institutione in locum ipsorum substitutis, prout subinde illustrior redditus fuit modus patefactionis, qui primum fuit quasi lucerna in loco obscuro ardens, postea successit lucifer, donec tandem nocte praeterita, exortus est sol justitiae. Ita Patriarcharum signis successit institutio circumcissionis; et abrogata demum circumcissione, successerunt, per institutionem filii Dei, sacramenta Novi Testamenti». *Ibid.*, 236.

⁸⁴ «Haec distinctio inter ipsam incarnationem ac redemptionem, et inter virtutem ejus seu gratiam, non recte observata, decepit Scholasticos, quando enim in Augustino legitur, res quae in Veteri Testamento significatae et promissae fuerunt, in novo redditae et exhibitae esse, hoc intelligunt non de ipsa incarnatione, et de opere redemptionis, sed de gratia et salute, quae propter Christum donatur et exhibetur: cum certissimum sit, exhibitionem et collationem gratiae et salutis propter Christum, non minus fuisse tempore Veteris Testamenti, quam in novo». *Ibid.*, 240.

miembros. Con ello, San Agustín hacía a la Iglesia coextensiva de la humanidad (*Ecclesia ab Abel*) y daba todo su realce al principio esencial de la unicidad del Mediador, pero a costa de no subrayar debidamente otro principio igualmente esencial: la novedad absoluta representada por el hecho de la encarnación del Verbo y, en consecuencia, la diferencia *cualitativa* entre ambas alianzas, diferencia que en las obras del santo Doctor queda no poco atenuada⁸⁵. Este modo de pensar había de tener necesariamente su reflejo en la concepción de los sacramentos. Y, en efecto, como ha sido justamente notado, San Agustín, aun poniendo de relieve las diferencias entre los sacramentos de la antigua y de la nueva ley, destaca más la afinidad entre ambos que su oposición⁸⁶.

Teólogo controversista, Gregorio de Valencia emprende la refutación de la tesis de Chemnitz remitiéndose también a San Agustín. «Sacramenta non eadem, quia alia sunt sacramenta dantia salutem, alia promittentia salvatorem. Sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem»⁸⁷. Para Chemnitz, el texto agustiniano diferenciaba los sacramentos de una y otra alianza en su significación: los de la vieja ley significaban como futuro lo que los de la nueva significan como realizado. Valencia se remite al tenor literal del texto de San Agustín para fijar la diferencia en la eficacia que unos poseen y de la que los otros carecen: «Ait enim Augustinus Sacramenta nostra *dare salutem*, quod certe non est tantum significare»⁸⁸. Los sacramentos de la nueva ley son, respecto a los de la antigua, no sólo *utilitate meliora*, sino también *virtute maiora*, expresiones con las que el propio San Agustín pone entre unos y otros sacramentos no sólo una diferencia gradual en sus efectos, sino una diferencia que concierne a su eficacia y a su modo de operar⁸⁹. Por lo

⁸⁵ Cf. sobre esto los estudios de Y. M. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, en: *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. Festschrift für K. Adam (Düsseldorf 1952) 79-108; *El misterio del templo* (Barcelona 1964) 208-336.

⁸⁶ «S'il [San Agustín] ne méconnaît pas et met au contraire en relief les multiples différences entre les sacrements de chaque alliance, il les rapproche plus qu'il ne les oppose». A. MICHEL, s.v. *Sacrements*: DThC XIV, 604.

⁸⁷ *En. in Ps.73*, 2: PL 36, 930.

⁸⁸ *De efficacia*, 461.

⁸⁹ «Augustinus Sacramenta nostra non modo dicit esse *utilitate meliora*, id est uberiorem gratiam conferre, quod tantum vult Kemnitius, sed etiam dicit, esse *virtute maiora*, ut satis appareat ex mente Augustini discrimen inter utriusque legis Sacramenta esse non tantum ex parte ipsius effectus nimirum gratiae, sed etiam ex parte virtutis et modi eam conferendi». *Ibid.*, 462. Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum manich.* 19, 13:

demás, Valencia tenía a la mano un argumento exegético de peso: la abrogación misma de los sacramentos de la vieja ley es manifestación palmaria de su ineficacia. Valencia aduce en este sentido Ga 4, 9 y Hb 7, 18⁹⁰. Chemnitz conocía, por supuesto, estos textos, pero veía en ellos no la abrogación de los sacramentos de la vieja ley, sino la sola condena de su mal uso⁹¹, lectura que Valencia descarta con facilidad apoyándose en la intención de la carta misma a los gálatas: no se trata en ella de condenar abuso alguno sino de declarar abrogada la antigua religión con sus instituciones⁹².

Pero el argumento más decisivo contra la equiparación de los sacramentos de una y otra ley lo toma Valencia de la teología sacramentaria de Santo Tomás, que había sido muy explícito en este punto: los sacramentos de la antigua y de la nueva ley no son especies de un mismo género. Sacramento en sentido estricto es sólo el que causa la gracia. Y como esto no se verifica en los signos de la antigua alianza, estos sólo pueden llamarse sacramentos de modo impropio, *secundum quid*⁹³. Al igual que nosotros, también los antiguos padres fueron justificados *per fidem passionis Christi*. Los sacramentos antiguos eran *illius fidei protestationes*, en cuanto que significaban la pasión de Cristo y sus efectos saludables, pero carecían de toda virtud causativa de la gracia justificante. Quienes los usaron fueron justificados, por tanto, sólo por la fe de la que eran signos⁹⁴. Valencia ha recogido fielmente

PL 32, 346.

⁹⁰ El argumento había sido empleado por Santo Tomás: «[...] sacramenta veteris legis Apostolus (Ga 4, 9) vocat *egena et infirma elementa*, quia gratiam nec continebant nec causabant. Et ideo utentes illis sacramentis dicit Apostolus *sub elementis mundi* Deo servisse: quia scilicet nihil erant aliud quam elementa huius mundi». *S.Th.* III, q. 61 a. 4, ad 2.

⁹¹ «[Scriptura] reprehendit et refutat falsas opiniones, quas homines externis illis ritibus, neglecta promissione et fide affingebant». *Examen*, 238.

⁹² «Sed haec interpretatio [de Chemnitz] manifeste refellitur considerato scopo Paulinae disputationis praesertim ad Galatas. Dissuadebat enim Apostolus illic, non certe abusum ipsum veteris religionis, sed ipsam per se religionem veterem tanquam iam antiquatam et exoletam, ut etiam ad Haebreos [7, 18], cum dicit eam abrogatam fuisse propter illius inutilitatem et infirmitatem. Ita fit ut infirma atque egena elementa vocaverit caeremonias illas, etiam ut ex instituto illius legis bene aliquando usurpabantur». *De efficacia*, 462.

⁹³ *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1 a. 1, sol. 3 ad 5.

⁹⁴ Et tamen per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui Patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus eius. Sic ergo patet quod sacramenta veteris

esta idea: «[...] in lege veteri non proprie per Sacramenta, sed in usu dumtaxat Sacramentorum virtute fidei in Christum futurum, cuius illa Sacramenta protestationes erant, gratia tribueretur»⁹⁵. Los sacramentos antiguos no trascienden el nivel del signo. Por eso, sólo *impropríe* puede decirse de ellos que confieren la gracia⁹⁶, de forma que su eficacia no es superior ni distinta de la que corresponde a la palabra que nos promete la salvación:

«Itaque ut dicere possemus, ipsum verbum promissionis scriptum vel traditum, quodammodo conferre et exhibere nobis gratiam, quatenus est signum divinae promissionis atque sententiae, cuius virtute gratia confertur; sic etiam simili Analogia idem dicere possumus de Sacramentis veteris legis, quatenus illa etiam suo modo fuerunt signa quaedam divinae promissionis»⁹⁷.

En cambio, los sacramentos cristianos son verdaderas causas —aunque sólo instrumentales— de la gracia. Valencia sigue aquí fielmente la doctrina de Santo Tomás. San Agustín había subrayado con fuertes trazos la unicidad del Mediador, del que deriva toda gracia justificadora. Pero no explicó de qué modo concurre la humanidad de Cristo a la producción de la gracia. Es esto lo que hizo Santo Tomás basándose en una concepción característica de los Padres griegos: la causa eficiente principal de la gracia sólo puede ser Dios, «ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod

legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam iustificantem: sed solum significabant fidem, per quam iustificabantur». *S.Th.* III, q. 62, a. 6, c.

⁹⁵ *De efficacia*, 461.

⁹⁶ «Dupliciter enim intelligi potest Sacramenta illa vetera contulisse sive exhibuisse gratiam. Uno modo improprie, quatenus fuerunt videlicet veluti pignora, aut etiam sigilla quaedam, quibus est obsignata et firmata apud homines divina promissio, cuius vi atque efficacia conferebatur etiam tunc gratia propter passionem Christi futuram. Ut si diceremus, exempli causa, sigillum principis contulisse aut exhibuisse alicui praefecturam urbis, aut aliud officium; quoniam literas et sententiam principis obsignavit, virtute cuius officium eiusmodi est collatum. Sic non negamus, ut calumniatur Kemnitzius, quin Sacramenta veteris legis dici possint contulisse sive exhibuisse gratiam, tanquam signa quaedam externa divinae promissionis. Imo id concedit D. Thomas ex sententia Bedae et aliorum Patrum. Nam negari non debet, quin per Sacramenta quaecunque obsignetur quodammodo et firmetur apud homines divina promissio, ut etiam loquitur Catechismus Romanus». *Ibid.*, 462.

⁹⁷ *Loc. cit.*

virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta»⁹⁸. Los sacramentos son, pues, derivaciones de la humanidad de Cristo, de la que de forma inmediata reciben toda su eficacia instrumental, ya que «per instrumentum coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum»⁹⁹.

Es, pues, Cristo quien con su pasión nos ha redimido en cuanto que «eius humanitas operabatur in virtute divinitatis»¹⁰⁰. Ahora bien, la virtud salutífera de la pasión de Cristo se hace realidad efectiva para cada uno de nosotros de dos modos: *per fidem et sacramenta*. Lo primero tiene lugar *per actum animae*; lo segundo, *per usum exteriorum rerum*¹⁰¹. Ahora bien, lo que aún no existe en la realidad puede mover a alguien sólo a la manera de la causa final, pues el fin mueve al agente en cuanto éste lo aprehende y desea; pero lo que aún no existe *in rerum natura* no puede en modo alguno actuar como causa eficiente¹⁰². La conclusión de tales premisas deja clara la diferencia esencial y no sólo de grado entre los sacramentos de una y otra ley: «Sic igitur manifestum est quod a passione Christi, quae est causa humanae iustificationis, convenienter derivatur virtus iustificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis»¹⁰³.

Gregorio de Valencia ha recogido estas ideas de Santo Tomás en fórmula concisa y tajante. En un sentido propio —es decir, como causas eficientes instrumentales— los sacramentos de la vieja ley no podían conferir la gracia «ex eo quod illo tempore nondum praeexistit Christi passio, atque adeo ipsa humanitas Christi, cuius oportet esse instrumen-

⁹⁸ *S.Th.* III, q. 62, a. 5, c. La causa principal obra «per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus: sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus: quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae [...]. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agente [...]. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant». *S.Th.* III, q. 62, a. 1, c.

⁹⁹ *S.Th.* III, q. 62, a. 5, c.

¹⁰⁰ *S.Th.* III; q. 22, a. 3, ad 1.

¹⁰¹ *S.Th.* III, q. 62, a. 6, c.

¹⁰² «Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedit in actu animae: sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. Sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, sicut causa finalis». *Loc. cit.*

¹⁰³ *Loc. cit.*

ta ea Sacramenta, quae gratiam conferunt, tanquam verae causae. *Non enim potest aliquid esse instrumentum alterius nondum existentis*»¹⁰⁴.

La equiparación entre los sacramentos de la vieja y de la nueva ley constituye el principal reproche que Valencia dirige a la sacramentología protestante. La importancia que ha dado a esta idea se muestra además en el hecho de que se sirve de ella para descartar diversas teorías que se debatían en controversia intracatólica acerca de la causalidad sacramental¹⁰⁵. Así, por ejemplo, en relación a la teoría de San Buenaventura y Escoto —los sacramentos como causas «sine qua non» de la gracia— comenta Valencia: «Sed haec opinio nihilo plus Sacramentis tribuit quam haeretici [...]. Constat Sacramenta conferre gratiam tanquam causae eius veras, secundum aliquam tandem propriam notionem causae, *in eaque re antecellere Sacramenta nostra Sacramentis veteris legis*: Sed haec opinio non satis eam rem tuetur et explicat. Ergo reiicienda est»¹⁰⁶. Idéntico argumento dirige contra la teoría de la causalidad moral, defendida por Melchor Cano: «*isto modo veteris etiam legis Sacramenta gratiam conferebant*. Sed necesse est praesertim post Concil. Florent. fateri, Sacramenta novae legis alio modo praestantiori et veriori conferre gratiam»¹⁰⁷. Sólo la teoría de la causalidad instrumental físico-perfectiva, propuesta por Cayetano, satisface, a juicio de Valencia, la noción de causalidad sacramental y, en consecuencia, la diferencia esencial entre los sacramentos de una y otra ley¹⁰⁸.

La causalidad instrumental de los sacramentos es la premisa desde la que se entiende su eficacia *ex opere operato*. La fórmula *opus operatum* (y su correlativa *opus operantis*) tiene su origen en las controversias acerca de la administración de los sacramentos por ministros indignos¹⁰⁹. El primero en emplearla fue Pedro de Poitiers (+ 1205) para mostrar que el valor del bautismo es independiente de los

¹⁰⁴ *De efficacia*, 462.

¹⁰⁵ Cf. exposición de las mismas en A. MICHEL, s.v. *Sacraments*: DThC XIV, 577-593.

¹⁰⁶ *De efficacia*, 455.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 456.

¹⁰⁸ Según Cayetano, la teoría de la causalidad física perfecta es defendida por Santo Tomas en *S.Th.* III, q. 62, a. 1, mientras que en el comentario a las Sentencias (*In IV Sent.* dist. 1, q. 1, a. 4) había defendido la causalidad dispositiva. Cf. sobre esto A. MICHEL, s.v. *Sacraments*: DThC XIV, 581-590.

¹⁰⁹ Cf. A. MICHEL, *Opus operatum, opus operantis*: DThC XI, 1084-1087.

méritos personales del ministro y del sujeto. Santo Tomás la usa en sus comentarios a las Sentencias¹¹⁰. E igualmente San Buenaventura, que, como la mayoría de los escolásticos, se sirve de ella para señalar la diferencia entre los sacramentos de la antigua y de la nueva ley¹¹¹. El protestantismo atacó duramente esta doctrina exagerando su contenido como si con ella se quisiera hacer superflua la fe y toda disposición subjetiva¹¹².

La posición de la Iglesia católica quedó fijada en la sesión VII del concilio de Trento. El canon 6 definía que los sacramentos cristianos contienen la gracia que significan y que la confieren a los que no ponen obstáculo. El canon 8 define que confieren la gracia *ex opere operato*¹¹³. La expresión «non ponentibus obicem» indicaba que la eficacia *ex opere operato* no era una fuerza mágica que actuase con independencia de la fe y de las disposiciones subjetivas. Al contrario, el sujeto debe eliminar todos los obstáculos a la gracia; pero esto no es causa de la eficacia del sacramento, sino *condición*, aunque necesaria para que el sacramento alcance su efecto santificador¹¹⁴.

¹¹⁰ «In sacramento est duo considerare, scilicet ipsum sacramentum et usum sacramenti. Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; usus autem sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur». *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 5, q. 3.

¹¹¹ «Sunt etiam qui dicunt [...] quod ista [sacramenta novae legis] justificant ratione operis operati, sed illa [sacramenta veteris legis] ratione operis operantis, non operati; et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum». *In IV Sent.*, dist. 1, p. 1, a. 1, q. 5.

¹¹² Así, en concreto, Melancthon en su segunda Apología de la Confesión de Augsburgo: «Hic damnamus totum populum Scholasticorum doctorum, qui docent quod sacramenta non ponenti obicem, conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter Iudaica opinio est, sentire quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, hoc est sine fide. Et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno Pontificio. Paulus reclamatur et negat Abraham iustificatum esse circumcissione, sed circumcissionem esse signum propositum ad exercendam fidem. Ita nos docemus quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur». *Apologia Confessionis Augustanae* [1531] ad a. 13, en: *Melanthonis Opera: Corpus Reformatorum* 27, 571-572. Calvino entendía que con el «ex opere operato» los católicos «fingen que hay latente en los sacramentos una fuerza mágica que ejerce su eficacia independientemente de la fe». *Antid. Conc. Trid.*, ad sess. 7, cn. 5.

¹¹³ DS 1606. 1608; COLLANTES, 952. 954.

¹¹⁴ El mismo concilio de Trento descartaba una concepción mágica del «ex opere operato» cuando a propósito de la penitencia sostiene que «es una calumnia contra los escritores católicos lo que algunos afirman falsamente, como si ellos enseñaran que el

El *examen* que hace Chemnitz de esta doctrina tridentina —a la que llama dogma «nuevo» y «peregrino»— es una buena muestra de su habilidad de polemista. Comienza formulando la doctrina: «Sacramenta Novi Testamenti, utentibus conferre gratiam ex opere operato, etiamsi in suscipiente non adsit bonus interior motus, modo non ponat obicem»¹¹⁵. Recoge a continuación la interpretación que de dicha fórmula ofrecen los escolásticos: sostienen éstos que la expresión *ex opere operato* sólo indica que la eficacia santificadora del sacramento no depende de la dignidad y de los méritos del ministro, sino de Dios¹¹⁶. Si fuera éste el sentido de la fórmula, ninguna controversia habría sobre ella¹¹⁷. Pero Chemnitz ve en esto un claro subterfugio para rehuir la acusación protestante de hacer superflua la fe. Por eso emprende un análisis de la noción al objeto de poner en claro su contenido esencial.

Buen concedor de la teología escolástica, hace ver que en ésta se emplea la fórmula en cuestión para señalar la diferencia entre los sacramentos de la antigua y los de la nueva ley: los primeros confieren la gracia *ex opere operante*, mientras que los segundos la confieren *ex opere operato*¹¹⁸. Lo primero, *ex opere operante*, quiere decir que «in adultis requirebatur bonus motus, seu devotio interior in suscipiente». A ello se opone la eficacia *ex opere operato*, es decir, «ita quod ex eo ipso quod opus illud, puta Sacramentum exhibetur, nisi impediatur obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi, foris exhibiti, non requiratur bonus motus interior in suscipiente»¹¹⁹. El *bonus motus interior* es, evidentemente, la fe en la

sacramento de la penitencia produce la gracia sin ningún movimiento bueno de los que lo reciben. Esto no lo ha enseñado nunca ni lo ha sentido la Iglesia de Dios». DS 1678; COLLANTES, 1153.

¹¹⁵ *Examen*, 250.

¹¹⁶ «[...] dicunt, nihil aliud ipsas disputationes de opere operato, et de opere operante voluisse, quam Sacramentorum veritatem non esse ex ministri operantis dignitate seu merito aestimandam, sed ex Dei auctoris institutione, potentia et operatione». *Loc. cit.*

¹¹⁷ «Si enim hoc vellent Pontificii, quando de opere operato disputant, quia sententia vera est: nulla esset controversia, neque enim de modo illo loquendi, odiose vellemus dimicare: aut certe diceremus illud Augustini: mentem teneat, linguam corrigat». *Loc. cit.*

¹¹⁸ «Scholastici igitur communiter omnes, inter Sacramenta Veteris et Novi Testamenti, hanc ponunt differentiam: quod haec conferant gratiam ex opere operato, illa vero ex opere operante». *Loc. cit.*

¹¹⁹ *Loc. cit.*

palabra-promesa de Dios. En virtud de esa fe, recibieron la gracia en el uso del sacramento los justos de la antigua alianza. Por eso, para fundamentar la diferencia y superioridad de los sacramentos de la nueva alianza, los escolásticos sostienen que éstos causan la gracia *ex opere operato*, o sea, «etiamsi non accedat opus operans suscipientis: hoc est fides seu devotio interior»¹²⁰; de otro modo, no se salvaría la superioridad de los sacramentos nuevos respecto de los antiguos. Chemnitz entiende, pues, que la doctrina católica sobre la eficacia sacramental *ex opere operato* está implicada en la afirmación de la superioridad de los sacramentos de la nueva ley. Al mismo tiempo, atribuye al Tridentino una concepción del *opus operatum* en rigurosa antítesis con la fe del sujeto¹²¹. Por lo demás, no podía desconocer Chemnitz la práctica multiseccular del bautismo de párvulos, que San Agustín consideraba proveniente de una tradición apostólica. Pero acusa a los escolásticos de haber convertido la excepción en regla general: «ex hac Augustini sententia de parvulis, Scholastici fecerunt regulam generalem: Ad accipiendam gratiam Sacramentorum ad salutem, non necessaria esse fidem, vel bonum motum cordis interiorem, sed sufficere ut non ponas obicem. Obicem autem vocant peccatum mortale, vel propositum ejus»¹²².

Gregorio de Valencia defiende contra Chemnitz la eficacia sacramental *ex opere operato* a partir de la concepción de la causalidad instrumental. En la producción de la gracia Dios se sirve de la humanidad de Cristo como instrumento unido y de los sacramentos como instrumentos separados. Una misma es, pues, la causalidad de la gracia por la humanidad de Cristo y por los sacramentos cristianos: causalidad instrumental, en virtud de la cual concurren, movidos por el agente

¹²⁰ «Quia sancti in veteri testamento, fide accipiebant gratiam in usu Sacramentorum: oportet ergo Novi Testamenti Sacramenta, majoris esse efficaciae, ut conferant gratiam ex opere operato, etiamsi non accedat opus operans suscipientis: hoc est, fides seu devotio interior». *Ibid.*, 251. Chemnitz apoya esta argumentación en diversos autores escolásticos: Gabriel Biel, Pedro de Palude, Marsilio. El texto recogido en esta nota es, concretamente, de Mensing. Sobre este autor, cf. M. M. GORCE, *Mensing: DThC X*, 554-555; R. BÄUMER, *Mensing, Johannes O.P.*: LThK VII, 302.

¹²¹ «Quid vero intelligant per antithesin, plane et perspicue ostendunt. Duo enim haec inter se opponunt, opus operatum, et fidem, quae in promissione Sacramentis annexa, accipit gratiam. Sentiunt igitur per novae legis Sacramenta, ex opere operato ita conferri gratiam, ut non opus sit, fide oblatam illam gratiam recipere». *Examen*, 252.

¹²² *Ibid.*, 253.

principal —Dios— a la producción de un efecto sobrenatural —la gracia— que *natura sua* son incapaces de producir¹²³. Según esto, eficacia sacramental *ex opere operato* significa lisa y llanamente que el sacramento no es, propiamente hablando, una obra humana, sino una obra de Dios, un instrumento que recibe de Dios —de la institución divina— toda su eficacia santificadora:

«Significat nimirum ipsa Sacramenta per se quatenus sunt *operationes quaedam ad eum finem divinitus institutae*, et quatenus ita exercentur, conferre instrumentaliter gratiam»¹²⁴.

La fórmula *ex opere operato* tiene, además, una significación negativa: la virtud causativa de la gracia no le viene al sacramento *ex ullo opere vel bono motu operantis*, sino que está contenida en el mismo *ex institutione divina*¹²⁵. Dicha fórmula permite también distinguir la colocación sacramental de la gracia de su colocación extrasacramental. Fuera del sacramento, la gracia sólo es conferida *ex opere operantis*, en cuanto que el sujeto se dispone suficientemente creyendo, amando y esperando que se le conceda la gracia justificante¹²⁶. En cambio, en

¹²³ «[...] Sacramenta esse veras causas qualitatis gratiae, non principales, sed instrumentales: hoc ipso videlicet, quod Deus illis utitur ad productionem illius effectus, qui est gratia, iametsi super naturam seu efficacitatem naturalem ipsorum [...]. Sed tamen supernaturalia non naturalia instrumenta sunt, quia scilicet non aliquid praevium et antecedens vi sua praestant, quod sit ex natura rei proportionatum cum effectu principali, qui est gratia, sed aliquid tamen praevium et antecedens efficiunt, ad quod supernaturaliter ex institutione divina sequitur effectus principalis qui est gratia [...]. Nam et hoc modo Deus per humanitatem Christi tanquam per instrumentum gratiam producit, quantumvis gratia excedat vim naturalem humanitatis Christi. Quanquam est discrimen inter haec duo, quod humanitate Christi ad eam rem Deus utitur, tanquam instrumento coniuncto, cuiusmodi instrumentum est, exempli causa, manus: Sacramentis vero tanquam instrumentis separatis, cuiusmodi instrumentum est, securis [...]. Sic Deus et humanitate tanquam instrumento coniuncto et Sacramento tanquam separato instrumento ad producendam gratiam utitur: sed uno tamen illo et eodem modo iam dicto, quod attinet ad modum instrumentalesm physicum». *De efficacia*, 456-457.

¹²⁴ *Ibid.*, 457.

¹²⁵ «[...] Virtutem sacramentorum ad efficiendam gratiam non existere ex ullo opere vel bono motu hominis operantis, dum vel administrat, vel suscipit, sed ipso Sacramento opere operato, id est, exercito [...] contineri ex institutione divina. Quod idem manifeste Augustinus aliis verbis explicavit. *Non eorum*, inquit, *meritis a quibus ministratur, neque eorum quibus ministratur constat Baptismus, sed propria sanctitate atque veritate, propter eum a quo institutus est*». *Loc. cit.* Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra Cresc.* IV, 16: PL 43, 559.

¹²⁶ «Nam extra Sacramentum conferri non nisi ex opere (ut loquuntur) operantis, id

el sacramento la gracia es conferida «virtute et efficacia ipsius sacramenti, hoc ipso quod ex institutione divina exercetur»¹²⁷. Esto no quiere decir que el «bonus motus interior» o la «operatio hominis» sean superfluos en orden a conseguir el efecto del sacramento. Al contrario, se requieren para ello, mas no «ex parte sacramenti» o «per se», como con toda claridad se deduce del bautismo de párvulos, en el que la gracia es concedida a los niños sin ningún movimiento interior de éstos¹²⁸. En los adultos, en cambio, la fe y la disposición conveniente se requieren *ex parte subiecti* para que el sacramento produzca *ex opere operato* su efecto en ellos¹²⁹.

Reflexiones conclusivas

Han pasado ya muchos años desde que E. Troeltsch escribió que «la idea religiosa central del protestantismo es la disolución de la idea de sacramento, de la auténtica y verdadera idea católica de sacramen-

est, non per aliquod instrumentum a Deo institutum, quod extrinsecus eum ad effectum adhibeatur, sed tantum respectu habito humanae operationis, qua videlicet sese aliquis sufficienter disponit, cum ita credit, diligit et sperat sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur». *Loc. cit.*

¹²⁷ *Ibid.*, 458.

¹²⁸ «Et ita quidem ut bonus motus vel operatio hominis ad eum effectum Sacramenti non per se requiratur, quantum quidem est ex parte ipsius Sacramenti, licet alio ex capite in adultis hominibus, ut paulo post exponemus. Nunc vero illud contendimus, ex parte quidem Sacramenti per se non requiri eiusmodi bonos motus ut Sacramentum gratiam conferat ex opere operato. Quam rem Catholici Doctores manifestissimo argumento demonstrant in infantibus; quibus gratiam Baptismus sine bono aliquo illorum motu confert, quod minime fieret, si bonus motus, per se quantum est ex parte Sacramenti requireretur. Id etiam manifeste docuit Augustinus cum dixit, *Sacramentum ipsum per se ipsum plurimum valere in parvulis* (*Lib. 4 contra Donatistas, cap. 24*). Et cum affirmavit remissionem peccati in parvulis fieri *vi Sacramenti et divinae gratiae* (*Lib. 1 de peccatorum meritis et remissione, cap. 18*). Quibus profecto locis tantum non aperte Augustinus voce etiam *operis operati* usus est, significatum certe eius vocis evidenter expressit». *Loc. cit.*

¹²⁹ «[...] ex parte subiecti, cum Sacramentum adultis hominibus ministratur, omnino requirimus fidem, et convenientem dispositionem, ut Sacramentum ex opere operato habeat in illis effectum suum. Scholastici vero Doctores cum negant, ad effectum operis operati necessarium esse bonum animi motum, non absolute et simpliciter, ut Sectarii ex malitia vel ex ignorantia intellexerunt, sed tantum praecise, quantum est quidem ex parte ipsius Sacramenti id negant, ut paulo ante a nobis est declaratum, et probatum manifeste in infantibus». *Loc. cit.*

to»¹³⁰. La lectura de la polémica de Gregorio de Valencia contra Chemnitz confirma plenamente la exactitud de esta apreciación. Como en toda controversia con el protestantismo, también en ésta acerca de la eficacia de los sacramentos hay que partir del «*articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*», es decir, del principio de la justificación por la sola fe. Este principio había de conducir, *rerum pondere*, a la superfluidad de los sacramentos. En efecto, si el hombre es justificado sólo por la fe, y ésta no es sino la certeza subjetiva de la propia salvación que se nos promete en la palabra de Dios, todo el proceso de la justificación se moverá entre esos dos polos: la palabra de Dios que promete y la fe fiducial con que el hombre acoge la promesa, sin que quede lugar alguno para el papel de los sacramentos en la justificación.

El arraigo que la economía sacramental tenía en la Escritura y en la tradición eclesial impedía, sin embargo, tan tajante eliminación de los sacramentos cristianos. Lutero conservó algunos de ellos, pero como elementos que refuerzan el valor significante de la palabra, sin que en sí mismos posean valor justificante alguno. Con ello, se los equiparaba en lo esencial a los sacramentos de la antigua alianza, con respecto a los cuales sólo se podía establecer, desde tales supuestos, una diferencia gradual, no esencial. Es ésta la objeción decisiva, como se ha visto, que dirige Valencia contra la sacramentología de Chemnitz, pese a los esfuerzos de éste por evitar —o, al menos, por limar— las consecuencias a las que lógicamente habían de llevar los principios de los que parte.

La importancia que Valencia ha dado a este punto se comprende fácilmente. Entre una y otra alianza media el hecho de la encarnación redentora, a partir del cual elaboró Santo Tomás —siguiendo a los Padres griegos— su doctrina de los sacramentos como causas instrumentales de la gracia, prolongaciones de la humanidad de Cristo, instrumento unido a la divinidad. Esta doctrina, fielmente recogida por Valencia, se oponía *ex diametro* a la concepción protestante que excluye todo instrumento o mediación creada de la justificación¹³¹. Chemnitz y

¹³⁰ *Protestantisches Christentum und Kirche*, en: *Kultur der Gegenwart*, IV, 2. Aufl. (Leipzig 1909) 456.

¹³¹ «Cooperar con la gracia, ser instrumento de ella, es una idea que trasciende toda la Teología católica, como su negación trasciende toda la Teología protestante. En el fondo, es la admisión o no admisión de un influjo positivo de lo creado en el orden de la salvación, lo que hace que la Teología toda se estructure de modo diverso». C. POZO,

Valencia representan dos concepciones sacramentales opuestas. La del primero tiene su centro en el «verbismo»: lo esencial de la justificación está en la palabra de Dios que promete y en la seguridad (fe fiducial) con que esta promesa ha de ser acogida. La de Valencia tiene su eje en la encarnación: Dios se sirve en su economía salvífica de un instrumento creado, como es la humanidad de Cristo, de la que los sacramentos son prolongación¹³².

Por otra parte, la encarnación es la clave desde la que Valencia explica la superioridad de los sacramentos cristianos respecto a los de la antigua ley. Éstos no podían contener la gracia ni causarla, porque «illo tempore nondum praeextiterat Christi passio, atque adeo ipsa humanitas Christi, cuius oportet esse instrumenta ea Sacramenta, quae gratiam conferunt, tanquam verae causae»¹³³. En cambio, los sacramentos cristianos contienen y producen la gracia «quoniam peracto iam mysterio redemptionis, atque adeo praeexistente humanitate Christi, possunt esse vera instrumenta illius»¹³⁴.

Los dos textos transcritos contienen, a mi ver, lo más interesante del tratado que hemos estudiado. El acentuado «verbismo» de la concepción protestante es la raíz de la equiparación en lo esencial de los sacramentos de una y otra ley. Si el sacramento no es sino un «signum alligatum verbo», forzoso será concluir que en una y otra ley el sacramento tiene la misma estructura esencial. Lo que es tanto como equiparar Iglesia y Sinagoga y desconocer el progreso cualitativo que en la *historia salutis* supone la encarnación del Hijo¹³⁵. La *historia*

La Iglesia como sacramento primordial: Estudios Eclesiásticos 41(1966)152-153.

¹³² La raíz cristológica de la diferencia entre ambas concepciones católica y protestante ha sido puesta de relieve por C. Pozo (*ibid.*, 154): «[...] si se toma en serio la Encarnación hay que tomar conciencia de que en ella una realidad creada ha sido constituida instrumento de gracia o, lo que es lo mismo, que en la Encarnación se encuentra una primera negación del principio fundamental protestante». El mismo autor recuerda a este respecto (*loc. cit.*) que algunas formulaciones cristológicas de Lutero tienen cierto sabor monofisita. Cf. K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde* (Hannover 1939) 769-770.

¹³³ *De efficacia*, 462.

¹³⁴ *Loc. cit.*

¹³⁵ Aspecto bien notado por Y. M. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (Madrid 1973²) 410: «[...] los reformadores protestantes han asimilado los sacramentos del tiempo de la gracia y de la verdad a los del tiempo de la ley y de las figuras o anuncios [...], desconocen las condiciones propias de la Iglesia en la Nueva Disposición». Cf. la obra del mismo autor *El misterio del Templo* (Barcelona 1964) 298-

salutis no es, en efecto, la continuidad indefinida de un mismo estado de cosas, sino, precisamente en cuanto *historia*, un emerger de lo nuevo a partir de lo antiguo. Y la encarnación de Cristo es la novedad por excelencia, que por ello determina una nueva economía de la gracia¹³⁶, una diferencia esencial entre la economía vigente cuando «non-dum praeextiterat Christi passio, atque adeo ipsa humanitas Christi» y el régimen sacramental cristiano «peracto iam mysterio redemptionis atque adeo praeexistente humanitate Christi».

336.

¹³⁶ Aspecto puesto de relieve por Santo Tomás: «[...] status novae legis medius est inter statum veteris legis, cuius figurae implentur in nova lege; et inter statum gloriae, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas. Et ideo tunc nulla erunt sacramenta». *S.Th.* III, q. 61, a. 4 ad 1. Cf. I-II q. 103, a. 3.