

## El sacrificio según la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino

*Abbé Bernard Lucien*<sup>1</sup>

Cuatro pasajes principales de la *Summa Theologica* se prestan a un análisis de la enseñanza de santo Tomás sobre el sacrificio:

- el tratado sobre la Ley antigua (ST1-2 q98 - q105);
- el tratado sobre la virtud de la religión (ST2-2 q81 - q100);
- la cuestión sobre el sacerdocio de Cristo (ST3 q22) y la relativa al modo de eficacia de su Pasión (ST3 q48);
- el tratado sobre la Eucaristía (ST3 q73 - q83).

Podríamos plantearnos seguir simplemente este orden para llevar a cabo nuestra investigación. Pero el propio santo Tomás nos invita a examinar primero los datos de la ley natural, ya que son comunes y generales, presupuestos por las determinaciones de la ley positiva divina o humana. Ahora bien, es en el tratado sobre la virtud de la religión donde nuestro Doctor nos proporciona esta enseñanza. Por lo tanto, comenzaremos por él.

### **1. El sacrificio desde la perspectiva de la virtud de la religión**

Recordatorios sobre la virtud de la religión.

El sacrificio pertenece a la religión. Como parte potencial de la justicia, esta virtud devuelve a Dios lo que realmente le corresponde, sin poder devolverle tanto como le corresponde. En este segundo punto, por lo tanto, no realiza plenamente la esencia de la justicia (ST2-2 q80 a2).

La religión es una virtud especial, ordenada a devolver a Dios el honor que le es debido (q81 a4). Como el honor se debe a alguien por su excelencia, y Dios posee una excelencia totalmente singular por su absoluta trascendencia, se deduce que se debe rendir a Dios un honor especial.

La religión puede además desempeñar el papel de una virtud general, cuando ordena los actos de las otras virtudes con vistas a la gloria de Dios (q81 a4 ad2); por lo tanto, conviene distinguir bien los actos que la religión permite de los que la religión impone (*ibíd.* y q81 a1 ad1).

Santo Tomás precisa muy formalmente (ST2-2 q81 a2 ad2) que actuar así con vistas a la reverencia divina —lo que hace la religión— depende del juicio de la razón natural; es la determinación de este actuar lo que depende de la institución del derecho divino o humano.

---

<sup>1</sup> Conferencia impartida durante el 3.º coloquio del C.I.E.L., octubre de 1997.

No hay que separar demasiado bruscamente la virtud de la religión del orden teológico. Santo Tomás afirma incluso (ST1-2 q103 a3) que el culto interior —al que está ordenado el culto exterior— consiste en la fe, la esperanza y la caridad. Sin embargo, para no reducir a la nada esta virtud, es importante comprender bien su humilde especificidad en relación con la fe, la esperanza y la caridad. Nuestro Doctor lo explica (ST2-2 q81 a5): Dios es objeto de las virtudes teologales, pero solo es fin de la religión, cuyo objeto es el culto debido a Dios. Este objeto es un medio directamente relacionado con Dios —de ahí la preeminencia de la religión entre las virtudes morales—, pero pertenece al orden creado.

Desde esta perspectiva, las virtudes teologales imperan sobre el acto de religión, ya que estas virtudes tienen por objeto el fin mismo, Dios, mientras que la religión tiene por objeto ciertos actos con vistas al fin (*ibíd.* ad1). Pero, correlativamente, la religión aporta a las virtudes teologales una dimensión específica, la de la ordenación a la reverencia divina en el culto de latría.

Una consecuencia importante del carácter *moral* de la virtud de la religión es que posee un justo medio, de una manera que, por otra parte, le es propia<sup>2</sup>.

### ***Los actos interiores de la religión***

Los actos interiores de la religión —solo lo recordamos— son la devoción en la voluntad (q82) y la oración en la razón práctica (q83).

La devoción es algo mucho más fuerte que lo que transmite el sentido moderno: es la voluntad de cumplir con prontitud lo que concierne al servicio de Dios. En cuanto a la oración, se trata directamente de la oración de petición; sin embargo, consta de varias partes (cf. q83 a17).

Por el contrario, la contemplación o la meditación es causa, en lo que depende de nosotros, de la devoción (q82 a3).

### ***El culto exterior***

---

<sup>2</sup> «A la tercera objeción se responde que la religión no es una virtud teologal ni intelectual, sino moral, ya que forma parte de la justicia. Para ella, el término medio no se sitúa entre las pasiones, sino en una cierta igualdad entre las operaciones que se refieren a Dios. No digo una igualdad absoluta, porque no se puede devolver a Dios tanto como se le debe, sino según la consideración de la capacidad humana y el agrado divino.

Puede haber superfluidad en las cosas que conciernen al culto divino, no según la circunstancia de la cantidad, sino según otras circunstancias, por ejemplo, porque el culto divino se rinde a alguien que no tiene derecho a él, o cuando no se debe, o según lo que no debe ser según otras circunstancias».

Es importante señalar esto, aunque no podemos extendernos aquí sobre ciertos aspectos del debate en torno a la concelebración.

En el artículo 7 (ST2-2 q81), santo Tomás examina la cuestión del culto exterior. Aquí, nuestro Doctor utiliza la palabra «latría», que puede considerarse sinónimo de «religión», ya que ambas designan la misma virtud<sup>3</sup>.

Santo Tomás afirma la existencia del acto externo de la religión. Pero hay que meditar sobre la razón que da, razón que nos obliga a comprender bien diversos aspectos del fin:

Manifestamos reverencia y honor a Dios no por Él (*propter eum*), que posee en sí mismo la plenitud de la gloria y al que la criatura no puede añadir nada, sino por nosotros (*propter nos*), porque al reverenciar y honrar a Dios, nuestro espíritu se somete a Él, y en eso consiste su perfección; en efecto, toda cosa alcanza su perfección por el hecho de someterse a su superior<sup>4</sup>, como el cuerpo por el hecho de ser vivificado por el alma y el aire por el hecho de ser iluminado por el sol.

Ahora bien, el espíritu humano, para unirse a Dios, necesita ser guiado como por la mano por las realidades sensibles: el apóstol dice, en efecto, en *la Epístola a los Romanos*, que las realidades invisibles se conciben intelectualmente por las cosas que han sido hechas...

Por eso es necesario utilizar ciertos elementos corporales en el culto divino, para que, a través de ellos, como si fueran signos, el espíritu humano se estimule a realizar actos espirituales mediante los cuales se une a Dios.

Por lo tanto, es cierto que la religión posee actos internos que le pertenecen como casi principales y por sí mismos, pero también actos externos que son como secundarios y ordenados a los actos internos.

Así, hay que prestar atención al significado de *propter*: Dios es ciertamente el fin del acto religioso e incluso, en cierto sentido, el fin *cui*, ya que Dios es Aquel «a quien» se rinde culto. Pero no es en modo alguno fin *cui*, ya que, bajo este aspecto, el fin puede incluir la indigencia y, por lo tanto, revestir la formalidad de la materia-sujeto en la estructura global del fin. Santo Tomás lo explicó en respuesta a la segunda objeción<sup>5</sup>.

## 2. Los sacrificios

---

<sup>3</sup> Sin embargo, existen matices (3 S d9 q1 a1 q1a1).

<sup>4</sup> Principio que deberían meditar y comprender bien aquellos que se han lanzado a la guerra, en la cuestión de la inserción de lo sobrenatural en lo natural, contra la noción de «poder obediente»...

<sup>5</sup> A la segunda objeción se responde que estas realidades externas no se ofrecen a Dios como si Él las necesitara, según este pasaje del salmo: «¿Acaso comeré la carne de los toros, o beberé la sangre de los machos cabríos?», sino que se ofrecen a Dios como signos de las obras internas y espirituales, que Dios acepta por sí mismas. De ahí la frase de Agustín (Cit. de Dios, L.X): «El sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible, es decir, el signo sagrado».

El estudio de los actos externos de la religión comienza con lo que constituye nuestro tema específico: los sacrificios. Estos actos externos se engloban bajo la caracterización: «actos por los que se ofrecen ciertas cosas externas a Dios» (q85, prólogo).

En este conjunto, santo Tomás distingue en primer lugar los votos, mediante los cuales se hacen promesas a Dios (q88), de las cosas que los fieles dan a Dios. Esta categoría está constituida por los sacrificios (q85), las ofrendas y los primeros frutos (q86) y, por último, los diezmos (q87).

Santo Tomás nos ofrece aquí (ST2-2 q85) un auténtico pequeño tratado sobre el sacrificio. Se establecen cuatro conclusiones.

***La propia ley natural ordena ofrecer un sacrificio a Dios (a1).***

Respondo que la razón natural enseña al hombre que está sometido a algún superior, debido a los defectos que experimenta en sí mismo y en los que necesita ser ayudado y dirigido por algún superior. Y sea cual sea ese superior, es aquel a quien todos llaman Dios. Ahora bien, así como en las cosas naturales los inferiores están naturalmente sometidos a los superiores, la razón natural dicta al hombre, según su inclinación natural, que manifieste sumisión y honor a quien está por encima de él, según su modo. Ahora bien, el modo que conviene al hombre consiste en utilizar signos sensibles para expresar ciertas cosas, ya que él recibe su conocimiento del mundo sensible.

Por lo tanto, es la razón natural la que está en el origen del hecho de que el hombre utilice ciertas cosas sensibles ofreciéndolas a Dios en señal de la sumisión y el honor que le son debidos, de manera similar a la práctica de los hombres que ofrecen algo a sus amos en reconocimiento de su señorío.

Ahora bien, esto se debe a la razón del sacrificio. Por eso, la ofrenda del sacrificio es una cuestión de derecho natural.

La conclusión del artículo nos ofrece una primera aproximación a la esencia del sacrificio. Sin embargo, será necesario completarla para poner de relieve la distinción entre simple «ofrenda» y «sacrificio» en sentido estricto.

En la ad1, santo Tomás precisa: la oblación de un sacrificio considerada en general está ordenada por la ley natural; la determinación de los sacrificios pertenece a la institución divina o humana.

***Solo se debe ofrecer sacrificio a Dios (a2).***

El principio que rige la respuesta es importante: la oblación del sacrificio se realiza con el fin de significar algo.

Ahora bien, el sacrificio que se ofrece exteriormente significa el sacrificio espiritual interior, por el cual el alma se ofrece a sí misma a Dios (cf. Sal 59, 19: «El espíritu contrito es un sacrificio para Dios»: ya que, como hemos visto (q81 a7, q84 a2), los actos exteriores de la religión están ordenados a los actos interiores.

Ahora bien, el alma se ofrece a Dios en sacrificio como al principio de su creación y como al fin de su beatificación. Y, según la verdadera fe, solo Dios es el creador de nuestras almas (ST1 q90 a3; q118 a2). Además, solo en él consiste nuestra beatitud<sup>6</sup> :

«Conclusión: así como solo se debe ofrecer el sacrificio interior a Dios, solo a él se deben ofrecer los sacrificios externos (que le están ordenados como signos)».

En la doctrina del sacrificio, hay que sopesar la importancia de su significado, mucho más formal que el valor de la cosa material. Esto se subraya claramente en respuesta a la segunda objeción:

«En la oblación del sacrificio, no se tiene en cuenta el precio del animal sacrificado, sino el significado, según el cual este acto se realiza para honrar al Maestro supremo de todo el universo».

### ***La ofrenda del sacrificio es un acto especial de virtud (a3)***

Ciertamente, las acciones que pertenecen a diversas virtudes, como la limosna o la mortificación corporal, pueden ordenarse como su fin a la reverencia de Dios<sup>7</sup> ; entonces, estos actos provocados por otras virtudes distintas de la religión pueden llamarse «sacrificios». En efecto, en general, cuando el acto de una virtud se ordena al fin de otra, participa de alguna manera de su especificidad.

No obstante, el sacrificio es un acto especial, que merece una alabanza propia, debido a su ordenación a la reverencia divina: y, por ello, pertenece por sí mismo a la virtud de la religión.

Y hay actos que no tienen otra razón para ser alabados que el hecho de ser realizados para reverenciar a Dios: estos actos se denominan, en sentido estricto, «sacrificios» y son exigidos por la religión.

En este punto, el concepto de sacrificio comienza a enriquecerse con diversos matices, pero también a sufrir cierta confusión. Santo Tomás proyectará un orden luminoso en este rico dato,

---

<sup>6</sup> Cf. ST1-2 q1 a8; q2 a8; q3 a1, a7, a8.

<sup>7</sup> Precisamente, según el ad1, comentando a san Agustín, todo acto de virtud recibe la razón del sacrificio por el hecho de que lo realizamos con el fin de adherirnos a Dios, según una santa sociedad.

mediante sus respuestas a dos objeciones. En la ad2, santo Tomás afirma el carácter principal del sacrificio interior, distinguido tanto de la ofrenda de los bienes del cuerpo como de la de las cosas externas:

El bien del hombre es triple.

El primero es el bien del alma, ofrecido a Dios mediante un cierto sacrificio interior, mediante la devoción, la oración y otros actos interiores de este tipo. Y este es el sacrificio principal.

El segundo es el bien del cuerpo, ofrecido a Dios de alguna manera por el martirio y por la abstinencia o la continencia.

El tercero es el bien de las cosas externas, que se ofrecen en sacrificio a Dios. Esto tiene lugar directamente cuando ofrecemos inmediatamente a Dios los bienes que poseemos; e inmediatamente cuando damos a nuestros semejantes esos bienes, por Dios.

A continuación, con el ad3, el Doctor Común precisa cómo la ofrenda de las cosas externas constituye un sacrificio en sentido estricto: cuando esta ofrenda —que, por otra parte, significa el sacrificio interior— se realiza en un rito sagrado:

Se habla propiamente de sacrificio cuando se realiza algo sobre las realidades ofrecidas a Dios, como cuando se mataban los animales, cuando se partía, se comía y se bendecía el pan. Y el propio nombre lo indica, ya que sacrificio significa que el hombre hace algo sagrado.

Se habla directamente de oblación cuando se ofrece algo a Dios, aunque no se realice ninguna acción sobre ello: así, se dice que se ofrecen el dinero o los panes sobre el altar, que no son objeto de ninguna acción.

Por lo tanto, todo sacrificio es una oblación, pero lo contrario no es cierto.

#### ***Todos están obligados a ofrecer sacrificios (a4)***

La razón es que todos están obligados a cumplir lo que manda la ley natural. Sin embargo, se pueden aportar algunas precisiones:

Como se ha dicho, el sacrificio es doble.

El primero y principal es el sacrificio interior, al que todos están obligados, ya que todos están obligados a ofrecer a Dios un espíritu devoto.

El otro es el sacrificio exterior, que se divide en dos

Uno no tiene más valor que el de ser una realidad exterior ofrecida a Dios para proclamar que se está sometido a Él.

A este sacrificio están obligados de manera diferente los que están bajo la Ley nueva o antigua y los que no están bajo la Ley.

Porque los que están bajo la Ley están obligados a ofrecer sacrificios determinados según los mandamientos de la Ley.

Pero los que no estaban bajo la Ley estaban obligados a realizar alguna acción exterior para honrar a Dios, según lo que convenía a las costumbres de los hombres entre los que vivían, sin estar obligados de manera determinada a esto o aquello.

Otro es el sacrificio externo que consiste en que los actos externos de las otras virtudes se dirigen hacia la reverencia divina. Algunos de estos actos están sujetos a un precepto que obliga a todos, mientras que otros son supererogatorios y no se imponen a todos.

Estas últimas precisiones permiten situar el lugar del sacerdote (*sacerdos*) bajo el régimen de la Ley divina, antigua o nueva:

Objeción 3:

«Además, los sacerdotes (*sacerdotes*) se llaman así porque ofrecen sacrificios a Dios. Pero no todos son sacerdotes. Por lo tanto, no todos están obligados a ofrecer sacrificios».

Respuesta:

«Los sacerdotes ofrecen los sacrificios ordenados especialmente para el culto divino, no solo por ellos mismos, sino también por los demás.

Pero también hay otros sacrificios que cualquiera puede ofrecer a Dios por sí mismo, como se desprende de lo dicho anteriormente».

### **3. El sacrificio a la luz de la Antigua Ley**

A menudo desconocido, el estudio de la Antigua Ley desarrollado por santo Tomás en la *Prima-Secundae* es un modelo de exégesis teológica. Iremos directamente a los pasajes que nos interesan.

La Ley antigua, buena aunque imperfecta (q98 a1), fue dada por Dios (a2) únicamente al pueblo judío, porque era el único depositario de la Promesa: de él vendría el Mesías (a4).

Esta Ley contenía ciertamente preceptos morales, que ordenaban actos de virtud (q99 a2) — y estos preceptos podían entonces pertenecer también a la ley natural (q98 a5)—, pero además incluía preceptos ceremoniales, lo que santo Tomás justifica así (q99 a3)<sup>8</sup> :

---

<sup>8</sup> También había preceptos judiciales, que no conciernen a nuestro tema: ST1-2 q99 a4.

«Como se ha dicho, la Ley divina se instituyó principalmente para ordenar a los hombres hacia Dios (...)

Ahora bien, el hombre se ordena a Dios no solo por actos interiores del espíritu, que son creer, esperar y amar, sino también por ciertas obras exteriores, mediante las cuales el hombre profesa estar al servicio de Dios. Y se dice que estas obras pertenecen al culto de Dios<sup>9</sup> ».

Los preceptos ceremoniales son, por tanto, aquellos que se refieren al culto divino y que aportan determinaciones a lo que exige la sola ley natural (cf. ST1-2 q99 a3 ad2).

Santo Tomás les dedica tres cuestiones (q101 - q103), de las cuales la segunda es particularmente abundante.

#### **4. Los preceptos ceremoniales en sí mismos: carácter primordial de los sacrificios**

Nuestro Doctor destaca en primer lugar la esencia y la división de estos preceptos ceremoniales.

Tras reafirmar que su *razón de ser* consiste en que se refieren al culto divino (q101 a1), santo Tomás introduce una noción muy importante (a2): estos preceptos son figurativos. En el *sed contra*, se basa en la autoridad de san Pablo: «Por tanto, que nadie os critique por lo que coméis o bebéis, o por una fiesta, una luna nueva o un sábado. Todo eso no es más que la sombra de lo que había de venir; pero la realidad es Cristo. » (Col 2, 16-17), lo que muestra, por otra parte, toda la imperfección que, para santo Tomás, hay en esta característica de ser «figurativo».

¿Por qué entonces estas ceremonias externas y figurativas? Santo Tomás lo explica introduciendo la distinción entre el culto interior a Dios y el culto exterior a Dios (a2, *Corpus*):

El culto a Dios es doble: interior y exterior. En efecto, dado que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, ambos deben aplicarse al culto a Dios, de modo que el alma lo honre con un culto interior y el cuerpo con un culto exterior (...). Y así como el cuerpo está ordenado a Dios por el alma, también el culto exterior está ordenado al culto interior.

Esta sencilla doctrina permite comprender la necesidad y la naturaleza del culto exterior, según los diversos estados de la humanidad, teniendo en cuenta su unión con Dios. Nuestro texto continúa diciendo:

Ahora bien, el culto interior consiste en que el alma se une a Dios por la inteligencia y el afecto.

---

<sup>9</sup> Santo Tomás propone a continuación dos hipótesis etimológicas para la palabra «ceremonia».

Por lo tanto, según la inteligencia y el afecto de quien honra a Dios se unan a Él de diversas maneras rectas, así los actos externos del hombre se aplican de diversas maneras al culto a Dios.

En la bienaventuranza, el intelecto humano comprenderá la verdad divina en sí misma: de ahí la exclusión, por pérdida de razón de ser, del aspecto figurativo del culto exterior —pero no del culto en sí mismo—: «En el estado de la bienaventuranza futura, la inteligencia humana verá la verdad divina misma y en sí misma. Entonces, el culto exterior no consistirá en una representación, sino solo en la alabanza a Dios, que procede del conocimiento y el afecto interiores».

En la vida presente, la verdad divina no se nos manifiesta sin figuras sensibles<sup>10</sup> ; con una variación según los dos estados del conocimiento: Ley antigua, Ley nueva.

La aportación de la nueva Ley, a este respecto, es que el camino que nos conduce a la Patria está abierto: es Cristo. De ahí la importante conclusión: «Bajo el régimen de la Ley nueva, este camino está ahora revelado y ya no hay que prefigurarle como algo futuro, sino conmemorarlo como una realidad pasada o presente; ya solo hay que prefigurar la gloria, realidad futura que aún no se ha revelado. Tal es el pensamiento de *la Epístola a los Hebreos* (10,1): «La ley no es más que la sombra de los bienes venideros y no la imagen misma de las realidades»; en efecto, una sombra es menos que una imagen, y aquí la imagen pertenece a la nueva Ley, la sombra a la antigua Ley».<sup>11</sup>

Cabe señalar la doble diferencia<sup>12</sup> :

- En la Ley antigua, los símbolos sensibles relativos a Cristo no son más que sombras y prefiguran;
- en la Nueva Ley, estos símbolos no son sombras, sino imágenes, y conmemoran (a Cristo, el Camino) como realidad pasada o presente.

Concluamos: la noción de «símbolo sensible»<sup>13</sup> e expresa la propiedad del culto exterior en cuanto que este deriva del culto interior de un hombre que aún no posee la verdad divina en sí misma.

---

<sup>10</sup> Para todo este tema, santo Tomás se refiere a san Dionisio.

<sup>11</sup> Traducción Tonneau o.p.

<sup>12</sup> Desde el punto de vista del «signo». Hay además una diferencia esencial desde el punto de vista de la «realidad contenida»: cf. ST1-2 q101 a4 ad2: «A la segunda objeción se responde que el sacrificio de la Nueva Ley, es decir, la Eucaristía, contiene al mismo Cristo (...). Pero los sacrificios de la Antigua Ley no contenían a Cristo».

<sup>13</sup> Santo Tomás no emplea esta palabra aquí, sino que utiliza la expresión «figuras sensibles» para referirse a los dos estados de este mundo. Sin embargo, inmediatamente después, parece reservar la palabra «figura» para el estado de la Ley antigua; para evitar esta ambigüedad léxica, utilizamos la palabra «símbolo» como equivalente de «figura» en su sentido genérico.

Después de justificar la multiplicidad de los preceptos ceremoniales (q101 a3), en referencia a la multiplicidad de las inclinaciones humanas, santo Tomás expone la división de estas ceremonias (a4), lo que sitúa más explícitamente la especificidad de los sacrificios.

En este pasaje de la *Suma*, santo Tomás nos ofrece una importante enseñanza: el culto, en sí mismo, consiste especialmente en los sacrificios, que se ofrecen en honor a Dios<sup>14</sup>.

Las cosas sagradas constituyen instrumentos del culto, los sacramentos y las observancias que conciernen propiamente a los propios adoradores.

En la respuesta a la tercera objeción, santo Tomás afirma que los sacrificios y los sacramentos también eran cosas sagradas. La expresión «cosas sagradas» agrupa aquellas que no son ni sacrificios ni sacramentos.

Del mismo modo, las «observancias» designan una realidad aún más común: se trataba de formas de vida no directamente relacionadas con el culto divino —a diferencia del tabernáculo y sus utensilios—, pero que «no por ello dejaban de tener un carácter ceremonial, en cierto modo derivado, ya que conferían al pueblo de Dios una cierta habilitación para el culto divino». »

En respuesta a la quinta objeción, santo Tomás sitúa las ofrendas y los dones en la proximidad de los sacrificios, porque se ofrecían a Dios, según Heb 5,1: «Todo pontífice, en efecto, es elegido entre los hombres y establecido para los hombres como mediador en sus relaciones con Dios, con la carga de ofrecer los dones y sacrificios por los pecados».

Más adelante tendremos que precisar la distinción entre «ofrenda» —o «don»— y «sacrificio».

## **5. Razón de ser de estos preceptos ceremoniales, y especialmente de los sacrificios**

En la pregunta 102, santo Tomás expone ampliamente este tema. Aquí solo nos detendremos en lo que se refiere a los sacrificios.

### ***Datos comunes***

En términos generales, los preceptos ceremoniales del Antiguo Testamento tenían una doble finalidad. Por un lado, estaban ordenados al culto a Dios según lo que exigía ese período de la historia y, por otro, representaban al Cristo venidero: una finalidad «literal» y una finalidad «figurativa». Santo Tomás proporciona detalles sobre esta doble finalidad en q102 a2.

---

<sup>14</sup> Observemos —se trata de una observación léxica, pero importante para comprender bien el pensamiento de santo Tomás— que la palabra «sacrificio» designa en nuestros dos textos (esto es especialmente evidente en el segundo, con el ejemplo de las ovejas y los terneros) la cosa misma. En cuanto al acto, estos sacrificios se denominan simplemente «ofrecidos» en el primer caso e «inmolados» en el segundo.

Cabe señalar que cuando el significado se refiere al orden presente —del Antiguo Testamento—, nos mantenemos en el ámbito de la razón de ser literal (ST1-2 q102 a2 ad1).

Por otra parte, las dos razones de ser son acumulables para una misma ceremonia (*ibid.* ad2).

Pero si bien ambos tipos de causa siempre deben tenerse en cuenta en las ceremonias en general, lo cierto es que muchos detalles ceremoniales solo tienen un significado figurativo (*ibid.* ad3).

### ***El caso específico de los sacrificios de la Antigua Ley***

Santo Tomás dedica a este tema un artículo de una longitud inusual y, sobre todo, examina catorce objeciones, lo que es totalmente excepcional en la *Suma Teológica*. Sin duda, no es presuntuoso ver en ello la importancia que nuestro Doctor concedía a la cuestión.

Es propio de la «sabiduría teológica» esforzarse, con humildad pero sin pusilanimidad, por poner de relieve las «causas razonables»<sup>15</sup>, sello de la sabiduría divina en el gobierno divino. Santo Tomás se dedica a ello. Y, por el mismo hecho, al tiempo que nos proporciona aclaraciones útiles para la comprensión del pasado, nos instruye con datos esenciales y perennes sobre el sacrificio en el orden actual de las cosas.

«Como se ha dicho anteriormente, las ceremonias de la antigua Ley tenían una doble causa, a saber, una causa literal, en cuanto ordenadas al culto de Dios, y una causa figurativa o mística<sup>16</sup>, en cuanto ordenadas a representar a Cristo.

Desde ambos puntos de vista se pueden asignar adecuadamente las causas de las ceremonias relacionadas con los sacrificios.

1º) En cuanto a que los sacrificios estaban ordenados al culto de Dios, su causa puede considerarse doblemente.

En primer lugar, según que los sacrificios representaban la ordenación del espíritu a Dios: a lo que se animaba a quien ofrecía el sacrificio.

Ahora bien, pertenece a la correcta ordenación del espíritu a Dios que el hombre reconozca que todo lo que tiene proviene de Dios como su principio primero, y que ordene todo a Dios como su fin último.

Y esto se representaba en las ofrendas y los sacrificios: el hombre los ofrecía en honor a Dios, tomándolos de entre sus bienes, como para reconocer que sus bienes procedían de Dios (...).

---

<sup>15</sup> Mencionados por santo Tomás en el *sed contra* del presente artículo.

<sup>16</sup> Nótese esta nueva precisión léxica, que equipara «figurativo» y «místico». Es lo que también se denomina el sentido «espiritual».

Así, en la ofrenda de los sacrificios, el hombre proclamaba que Dios era el primer principio y el fin último de la creación de las cosas, a quien todo debía referirse.

Y como la recta ordenación del espíritu a Dios exige que el hombre no reconozca a otro autor primero de las cosas que a Dios solo, y no ponga su fin en ningún otro, se derivaba de ello la prohibición, en la ley, de ofrecer sacrificios a otro que no fuera Dios (Éxodo 22) (...).

De ahí que, en lo que respecta al motivo de las ceremonias relacionadas con los sacrificios, sea posible atribuirles otra razón: considerar que, de ese modo, los hombres se apartaban de los sacrificios ofrecidos a los ídolos. (...)

2º) Entre todos los dones concedidos por Dios al género humano caído a causa del pecado<sup>17</sup>, el principal consiste en el don de su hijo (cf. Jn 3) (...).

Por eso, el sacrificio más poderoso es aquel por el cual Cristo se ofreció a sí mismo a Dios como aroma agradable (Ef. 5).

Y por eso todos los demás sacrificios se ofrecían en la antigua Ley para representar este sacrificio principal, único y singular, como lo perfecto es representado por lo imperfecto. Por eso dice el apóstol (Heb. 10) que el sacerdote de la antigua Ley ofrecía a menudo las mismas hostias, que nunca pueden quitar los pecados, mientras que Cristo ofreció una sola hostia por los pecados, válida para siempre. Y, puesto que la razón de la figura se deduce de lo que se representa, las razones de los sacrificios figurativos de la antigua Ley deben tomarse del verdadero sacrificio de Cristo».

En la ad1, santo Tomás resume bien los tres motivos por los que Dios quería los sacrificios del Antiguo Testamento. En efecto, como dice la Sagrada Escritura (Sal 49, 13; Is 1, 11), no era porque necesitara las cosas ofrecidas, sino:

- para excluir la idolatría;
- para expresar la justa ordenación del espíritu humano hacia Dios;
- para representar el misterio de la redención de los hombres por Cristo.

En la respuesta a las demás objeciones, santo Tomás muestra con precisión las conveniencias detalladas de las diversas prescripciones, en relación con estas tres razones principales.

### ***Los fines del sacrificio***

---

<sup>17</sup> Aquí vemos que es el pecado el que introduce el sacrificio sangriento, en referencia al sacrificio de Cristo para la remisión de los pecados. El simbolismo de la sangre derramada no parece requerido por sí mismo y absolutamente por la sola ley natural, en ausencia del pecado.

La respuesta a la octava objeción es una oportunidad para que santo Tomás desarrolle la cuestión de los fines del sacrificio, basándose en los datos revelados del Antiguo Testamento. De hecho, en aquella época, los distintos tipos de sacrificios correspondían a fines específicos:

- El holocausto, quemado por completo, especialmente ordenado para la gloria de Dios:  
«Este tipo de sacrificio se ofrecía a Dios especialmente para venerar su majestad y amar su bondad; estaba en consonancia con el estado de perfección en el cumplimiento de los consejos. Por eso este sacrificio era quemado por completo: para que, al igual que el animal entero, reducido a humo, se elevaba a las alturas, así se significaba que el hombre entero, y todos sus bienes, estaban sometidos al señorío de Dios, y debían serle ofrecidos».
- El sacrificio por el pecado; una parte se quemaba y la otra se destinaba a los sacerdotes, salvo en casos especiales: «Otro era el sacrificio por el pecado, ofrecido a Dios según la exigencia de la remisión del pecado; correspondía al estado de los penitentes que satisfacían por sus pecados».
- La hostia pacífica, ofrecida en acción de gracias o para pedir beneficios; una parte se quemaba en honor a Dios, otra se destinaba a los sacerdotes y la tercera a los que la ofrecían: «El tercer sacrificio se llamaba hostia pacífica; se ofrecía a Dios como acción de gracias o por la salvación y la prosperidad de los oferentes, según la deuda de un beneficio recibido o por recibir. Esto conviene al estado de los que progresan en el cumplimiento de los mandamientos».

Santo Tomás da además explicaciones sobre el tratamiento especial reservado a la sangre y la grasa. Dos son fundamentales: «En general, se observaba esta regla: la sangre y la grasa no eran utilizadas ni por los sacerdotes ni por los oferentes. La sangre se derramaba al pie del altar, en honor a Dios; la grasa se quemaba en el fuego. (...)

La tercera razón se basa en la reverencia a Dios. En efecto, la sangre es absolutamente necesaria para la vida —por eso se dice que el alma está en la sangre— y la grasa manifiesta la abundancia de alimentos. Por lo tanto, para mostrar que la vida y la suficiencia de todos los bienes nos provienen de Dios, se derramaba la sangre y se quemaba la grasa en honor a Dios<sup>18</sup>.

La cuarta razón es que con ello se representaba el derramamiento de la sangre de Cristo y la abundancia de su caridad, por la cual se ofreció a Dios por nosotros».

Debemos tomar buena nota de la afirmación repetida de Santo Tomás (ad 9 y ad 10) según la cual el *holocausto* era el sacrificio más perfecto y principal. Y esto porque era «consumido

---

<sup>18</sup> Aquí hay una indicación de conveniencia, incluso según la sola ley natural e independientemente del hecho del pecado, para el simbolismo de la sangre derramada en el sacrificio de adoración.

íntegramente en honor a Dios, y nada se comía de él»; la orden se refiere, por otra parte, al conjunto:

«A la décima objeción se responde que, de entre todos los sacrificios, el principal era el holocausto, porque se quemaba por completo en honor a Dios y no se consumía nada.

El segundo lugar en santidad lo ocupaba la hostia por el pecado, consumida solo por los sacerdotes, a la entrada del templo, el mismo día del sacrificio.

Las hostias pacíficas de acción de gracias ocupaban el tercer lugar: se consumían el mismo día, pero en cualquier lugar de Jerusalén.

En cuarto lugar venían las hostias pacíficas correspondientes a un voto; las carnes podían consumirse al día siguiente.

*Quartum vero locum tenebant hostiae pacificae ex voto, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi.*

Y hay una razón para ello: el hombre está sumamente obligado hacia Dios por su majestad; en segundo lugar, por la ofensa cometida; en tercer lugar, por los beneficios ya recibidos; y, por último, por los beneficios esperados».

En los artículos 4 a 6, santo Tomás justifica con más detalle las cosas sagradas, los sacramentos y las observancias de la Antigua Ley.

## **6. De lo imperfecto a la perfección: la limitación en el tiempo de los preceptos ceremoniales**

En la Ley antigua, las determinaciones de las ceremonias son dadas por Dios. ¿Significa esto que estas ceremonias tenían una virtud propia que las justificaba? Santo Tomás lo niega categóricamente (ST1-2 q103 a2).

Estas ceremonias poseían, en virtud de la Institución divina, cierta eficacia contra las impurezas legales, externas y corporales, que eran irregularidades rituales que, según la Ley de la época, hacían impropio el culto divino<sup>19</sup>. Pero eran incapaces de limpiar la impureza del alma, que es el pecado

La justificación era ciertamente posible en aquella época, pero solo por los medios que permitían la unión con Cristo: la fe viva en Cristo Salvador venidero. Las ceremonias eran precisamente, como figuras del Cristo venidero, protestas de esta fe: «En la época de la Ley, el espíritu de los fieles podía unirse por la fe a Cristo encarnado y sufriente; y así, por la fe en Cristo,

---

<sup>19</sup> «Porque si la sangre de los machos cabríos y de los toros, y la ceniza de una vaca, rociada sobre los que están contaminados, los santifica y les procura al menos la pureza corporal» (He 9, 13).

eran justificados. La observancia de estas ceremonias, como figuras de Cristo, era una cierta proclamación de esta fe. (*ibíd.*)».

Sin embargo, en la antigua Ley, los sacrificios ofrecidos por los pecados no tenían poder contra los pecados: «El pecado es perdonado no por la virtud de los sacrificios, sino por la fe y la devoción de los oferentes. (...) Así pues, parece que las ceremonias en el estado de la antigua Ley no tenían el poder de justificar. (*ibíd.*) »

Santo Tomás insiste mucho en esta disyunción, que marca toda la diferencia con la situación bajo la Nueva Ley: «A la segunda objeción se responde que los sacerdotes agradaban a Dios en las ceremonias por su obediencia, devoción y fe en la realidad prefigurada, pero no por las cosas mismas consideradas según su realidad. » (ST1-2 q103 a2 ad2)

Esta imperfección esencial de las ceremonias de la Ley antigua nos dispone a comprender lo que santo Tomás enseña en el siguiente artículo (a3): estas ceremonias terminan con la venida de Cristo.

El *sed contra* recuerda que esta es la enseñanza formal de la Sagrada Escritura:

«Por tanto, que nadie os critique por lo que coméis o bebéis, o por una fiesta, una luna nueva o un sábado. Todo eso no es más que la sombra de lo que había de venir; pero la realidad es Cristo» (Col 2, 16-17).

«Si Dios habla de un nuevo pacto, declara obsoleto el anterior. Ahora bien, lo que es obsoleto y antiguo está a punto de desaparecer» (Heb 8,13).

La exposición de la respuesta manifiesta la razón irrefutable de esta derogación:

Como se ha dicho, todos los preceptos ceremoniales de la antigua ley están ordenados al culto de Dios. Ahora bien, el culto exterior debe ser proporcional al culto interior, que consiste en la fe, la esperanza y la caridad<sup>20</sup>.

Por lo tanto, según la diversidad del culto interior, era necesario diversificar el culto exterior.

Ahora bien, se puede distinguir un triple estado en el culto interior.

Uno según el cual la fe y la esperanza se refieren tanto a los bienes celestiales como a los bienes por los que somos conducidos al cielo: ambos son realidades futuras. Tal era el estado de la fe y la esperanza bajo la antigua Ley.

---

<sup>20</sup> Cabe destacar aquí la relación que establece santo Tomás entre el culto interior y las virtudes teologales. Por eso, aunque la virtud de la religión en sí misma no sea más que una virtud moral, no se debe separar la adoración —interior: la latría— del orden teologal.

El segundo es el estado del culto interior en el que la fe y la esperanza se refieren a los bienes celestiales como realidades futuras, pero a los bienes por los que somos conducidos al cielo como realidades presentes o pasadas. Este es el estado de la nueva Ley.

En el tercer estado, ambos bienes están presentes, y nada se cree ausente ni se espera como futuro. Este es el estado de los bienaventurados.

En este estado de los bienaventurados, ninguna realidad relativa al culto divino será figurativa; solo habrá acción de gracias y voz de alabanza. (...)

Por lo tanto, por una razón similar, las ceremonias del primer estado, en las que se representaban el segundo y el tercero, tuvieron que cesar con la llegada del segundo estado; y fue necesario introducir nuevas ceremonias adecuadas al estado del culto divino para este tiempo en el que los bienes celestiales son futuros, mientras que los beneficios de Dios por los que somos conducidos al Cielo están presentes.

De ello se deduce que si la antigua Ley ha sido calificada en ocasiones como eterna (cf. Baruc 4, 1), esto debe entenderse de manera absoluta en lo que respecta a los preceptos morales, pero solo en lo que se refiere a la verdad figurada en lo que respecta a los preceptos ceremoniales (ad1).

Pero hay que ir más allá: no solo los preceptos ceremoniales han dejado de existir con la llegada de Cristo, sino que seguir observándolos constituiría un pecado mortal (a4). La respuesta muy firme del Doctor Común se basa en una verdad inmutable:

Todas las ceremonias son proclamaciones de la fe en la que consiste el culto interior a Dios. Así, el hombre puede proclamar su fe interior con hechos o con palabras; y en ambas proclamaciones, si el hombre proclama algo falso, peca mortalmente.

Y ciertamente, la fe que tenemos en Cristo es la misma que tenían los antiguos Padres; sin embargo, estos precedieron a Cristo y nosotros lo seguimos: de ello se deduce que la misma fe es expresada por nosotros y por ellos con palabras diferentes. Porque ellos decían: «He aquí que la Virgen concebirá y dará a luz un hijo», que son palabras relativas al tiempo futuro; pero nosotros representamos lo mismo con palabras en pasado, diciendo que Ella concibió y dio a luz.

Del mismo modo, las ceremonias de la antigua Ley significaban que Cristo iba a nacer y sufrir, mientras que nuestros sacramentos lo significan como nacido y sufrido.

Santo Tomás recuerda una verdad elemental, a veces oscurecida hoy en día: sería un pecado mortal, hoy en día, proclamar la fe en el Cristo venidero, mientras que los Antiguos lo hacían con

toda piedad y verdad. Y, del mismo modo, sería un pecado mortal observar sus ceremonias, porque proclaman al Cristo venidero<sup>21</sup> :

Así como quien, al proclamar su fe, dijera que Cristo está por nacer, pecaría mortalmente, mientras que los antiguos lo decían con piedad y veracidad; del mismo modo, pecaría mortalmente quien observara las ceremonias que los antiguos observaban con piedad y fidelidad.

## 7. El sacerdocio y el sacrificio de Cristo

Ya hemos citado, en el estudio de los sacrificios en la Ley antigua, esta afirmación de santo Tomás (ST1-2 q102 a3): «Por eso, el sacrificio más poderoso es aquel por el cual Cristo se ofreció a sí mismo a Dios como aroma agradable (Ef. 5).

Y por eso todos los demás sacrificios se ofrecían en la Ley antigua para figurar este sacrificio principal, único y singular, como lo perfecto es figurado por lo imperfecto. Por eso dice el apóstol (Heb. 10) que el sacerdote de la antigua Ley ofrecía a menudo las mismas hostias, que nunca pueden quitar los pecados, mientras que Cristo ofreció una sola hostia por los pecados, válida para siempre. Y, puesto que la razón de la figura se deduce de lo que se representa, las razones de los sacrificios figurativos de la antigua Ley deben tomarse del verdadero sacrificio de Cristo».

Los dos estudios anteriores nos han proporcionado una base sólida para comprender la doctrina del sacrificio. Pero es en el estudio del sacerdocio de Nuestro Señor y del sacrificio que él mismo ofreció donde encontraremos las luces más elevadas sobre esta realidad que, aunque originalmente natural, solo alcanza su verdadera culminación en el plano sobrenatural de la Encarnación redentora.

## 8. El sacerdocio de Cristo

Para no alargar excesivamente este trabajo, no seguiremos en detalle la doctrina de santo Tomás sobre el sacerdocio de Cristo (ST3 q22).

Destacamos algunos puntos:

Respondo que la función propia del sacerdote es ser mediador entre Dios y el pueblo, en cuanto transmite al pueblo las realidades divinas, por lo que el sacerdote (*sacerdos*) es llamado así por dar las cosas sagradas (*sacra in*) — (...); y también en cuanto que ofrece a

---

<sup>21</sup> En la ad1, santo Tomás explica que la derogación de las antiguas ceremonias sufrió un cierto retraso entre la Pasión de Cristo y la divulgación del Evangelio. En la ad2, comenta Ga 2, 11, afirmando que san Pedro realmente pecó en el asunto por el que fue reprendido por san Pablo.

Dios las oraciones del pueblo y, en cierto modo, expía ante Dios los pecados; de ahí la palabra del apóstol (Heb. 5): todo sacerdote es tomado de entre los hombres y establecido para los hombres en las cosas que se refieren a Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados.

Ahora bien, esto se aplica a Cristo de manera máxima. Porque por Él se confieren los dones a los hombres, según 2 Pedro 1, por Quien —es decir, Cristo— nos ha dado preciosas y magníficas promesas, para que por ellas lleguéis a ser participantes de la naturaleza divina. Él también es quien reconcilió al género humano con Dios, según estas palabras de Colosenses 1: «En Él —es decir, en Cristo— quiso habitar toda la plenitud, y por medio de Él reconciliar todas las cosas». Por lo tanto, conviene al máximo a Cristo ser sacerdote. (a1).

Otra observación: el sacerdocio de la Antigua Ley era la figura del de Cristo; pero precisamente era necesario marcar la diferencia entre lo figurativo y lo verdadero, y por eso Cristo no quiso nacer de la raza sacerdotal:

A la segunda objeción se responde que, como dice Damasceno (Libro 3), lo que es similar en todo será lo mismo y no un ejemplo. Por lo tanto, como el sacerdocio de la antigua Ley era figura del sacerdocio de Cristo, Cristo no quiso nacer del linaje de los sacerdotes figurativos, para mostrar que no se trataba absolutamente del mismo sacerdocio, sino que diferían como lo verdadero difiere de la figura.

### ***Sacerdote y hostia (a2)***

Es sobre todo el artículo 2 el que pone de relieve la verdad central, desde el punto de vista de nuestro presente estudio, centrado en el sacrificio: Jesús fue a la vez sacerdote y hostia<sup>22</sup>.

La diversificación de los sacrificios en la Antigua Ley manifestaba los fines del sacrificio; todos ellos se realizan a la perfección en Nuestro Señor, por este doble motivo:

«Porque, en primer lugar, nuestros pecados han sido borrados, según Romanos 4: Él fue entregado por nuestros pecados.

En segundo lugar, por Él recibimos la gracia que nos salva, según Heb. 5, Él se ha convertido en causa de salvación eterna para todos los que se someten a Él.

En tercer lugar, por Él obtenemos la perfección de la gloria, según Hebreos 10: tenemos la seguridad de poseer, por su sangre, el acceso al santuario, es decir, a la gloria eterna.

---

<sup>22</sup> Tema desarrollado en el comentario a la Epístola a los Hebreos, cap. 9, lecciones 3 y 5.

Por eso, Cristo mismo, como hombre, no solo fue sacerdote, sino también hostia perfecta, siendo a la vez hostia por el pecado, hostia pacífica y holocausto».

Nuestro Señor realiza así en sí mismo, en su humanidad entregada por nosotros a la Pasión y a la muerte, todas las finalidades del sacrificio anunciadas en los diversos tipos de la antigua Ley.

Ciertamente, Nuestro Señor no se suicidó, sino que se ofreció voluntariamente a la muerte, conservando hasta el final el poder sobre su vida: «A la primera objeción se responde que Cristo no se suicidó, sino que se expuso voluntariamente a la muerte, según Is. 53, se ofreció porque así lo quiso. Por eso se dice que se entregó a sí mismo».

La respuesta a la segunda objeción es una oportunidad para que santo Tomás precise «la esencia de la hostia»:

La muerte de Cristo hombre puede relacionarse con dos voluntades.

- Por un lado, con la voluntad de quienes lo mataron. Y así, no tuvo razón de hostia, porque no se dice que los asesinos de Cristo ofrecieran una hostia a Dios, sino que pecaron gravemente. Una similitud de este pecado se encontraba en los sacrificios impíos de los gentiles, cuando inmolaban hombres a los ídolos.

- Por otra parte, se puede considerar el asesinato de Cristo en relación con la voluntad de Aquel que sufría, que se ofrecía voluntariamente a la Pasión. En este sentido, tiene razón como hostia. En esto, no tiene nada que ver con los sacrificios de los gentiles.

### ***Efectos del sacerdocio de Cristo***

Santo Tomás muestra a continuación que el efecto del sacerdocio de Cristo fue la expiación de los pecados (a3): tanto por lo que se refiere a la mancha de la culpa, destruida por la gracia de Cristo (cf. Rom 3, 24-24), como por lo que se refiere a la deuda de la pena, ya que Cristo satisfizo plenamente por nosotros (cf. Is 53, 4).

El ad1 del artículo 3 precisa que si Cristo fue sacerdote como hombre, sigue siendo cierto que el mismo fue sacerdote y Dios. Y es en cuanto su humanidad operaba en la virtud de la divinidad que su sacrificio fue de una eficacia absoluta para destruir el pecado.

El ad3 afirma que el sacrificio de Cristo trajo la culminación, la consumación de todos los demás.

La respuesta a la segunda objeción del artículo 4 introduce y precisa una distinción extremadamente importante en el acto del sacerdote que ofrece el sacrificio:

A la segunda objeción se responde que, en la oblación del sacrificio de cualquier sacerdote, se pueden considerar dos cosas: el sacrificio ofrecido en sí mismo y la devoción de quien lo ofrece.

Ahora bien, el efecto propio del sacerdocio es el que se deriva del sacrificio mismo. Pero Cristo obtuvo algo por su Pasión, no por la virtud del sacrificio, que se ofrece a modo de satisfacción, sino por la virtud de la devoción con la que, según su caridad, soportó humildemente la Pasión.

La ad3 reitera, indirectamente, que el sacrificio de Cristo es satisfactorio: «La figura no puede ser adecuada a la verdad. Por lo tanto, el sacerdote figurativo de la antigua Ley no podía alcanzar la perfección sin necesidad de un sacrificio satisfactorio. Pero Cristo no lo necesita. Por lo tanto, la razón no es la misma en ambos casos».

### ***La consumación eterna del sacrificio de Cristo (a5)***

Para manifestar la eternidad del sacerdocio de Cristo, afirmada en el salmo 109, 4 *Tu es sacerdos in aeternum*, santo Tomás distingue dos elementos en el oficio del sacerdote:

1º) la oblación misma del sacrificio;

2º) la consumación del sacrificio, que consiste en que aquellos por quienes se ofrece el sacrificio obtienen el fin del sacrificio.

Ahora bien, el fin del sacrificio ofrecido por Cristo no consiste en bienes temporales, sino en bienes eternos, según Heb 9, 11: «Pero Cristo apareció como sumo sacerdote de los bienes venideros; (...)».

Por eso, concluye santo Tomás, se dice que el sacerdocio de Cristo es eterno.

Cristo entró en el Santo de los Santos, es decir, en el Cielo, y nos preparó el camino de entrada por la virtud de su sangre, que derramó por nosotros aquí abajo.

Esta respuesta no debe malinterpretarse. No es solo el efecto del sacrificio lo que es eterno: es el sacerdocio mismo. Y, en efecto, este dura eternamente porque su efecto eterno permanece eternamente bajo su influencia activa. Santo Tomás precisa en la ad1:

... Los santos, en la patria, ya no necesitarán expiación ulterior por el sacerdocio de Cristo; pero, habiendo ya expiado, necesitarán ser conducidos a la perfección por Cristo mismo, de quien depende su gloria, según dice Apocalipsis 21: la claridad de Dios la ilumina (es decir, la ciudad de los santos) y su luz es el Cordero.

Las dos respuestas siguientes confirman este significado:

«A la segunda objeción se responde que, aunque la Pasión y la muerte de Cristo no se repitan, la virtud de esta hostia permanece eternamente, pues, como se dice en Hebreos 10, con una única oblación ha perfeccionado para siempre a los santificados.

De ahí surge también la respuesta a la tercera objeción. Y la unidad de esta ofrenda estaba representada en la ley por el hecho de que una sola vez al año el pontífice legítimo entraba en el santuario con la ofrenda solemne de la sangre, según Levítico 16. Pero la figura era deficiente en relación con la verdad, ya que esta hostia no tenía una virtud perpetua; y por eso estas hostias se repetían anualmente».

### ***La excelencia del sacerdocio de Cristo (a6)***

Aunque el sacerdocio legal era una figura del sacerdocio de Cristo, fue el sacerdocio de Melquisedec el que prefiguró la excelencia del sacerdocio de Nuestro Señor. El diezmo, pagado por Abraham a Melquisedec (Génesis 14, 20), fue el signo de la superioridad de su sacerdocio sobre el que debía salir de Abraham.

La ad2 da una precisión sobre la situación del sacrificio en la Nueva Ley, introduciendo la noción de participación en la oblación de Cristo:

En el sacerdocio de Cristo se pueden considerar dos cosas: la oblación misma de Cristo y la participación en esta oblación.

En cuanto a la oblación misma, el sacerdocio legal, mediante el derramamiento de sangre, representaba de manera más expresiva el sacerdocio de Cristo que el sacerdocio de Melquisedec, en el que no se derramaba sangre.

Pero en lo que respecta a la participación en este sacrificio y a su efecto, en lo que se considera principalmente la excelencia del sacerdocio de Cristo en relación con el sacerdocio legal, estaba prefigurada más expresamente por el sacerdocio de Melquisedec, que ofrecía pan y vino, lo que significaba, como dice Agustín, la unidad eclesial que constituye la participación en el sacrificio de Cristo. De ahí que, incluso en la nueva Ley, el verdadero sacrificio de Cristo se comunique a los fieles bajo las especies del pan y el vino.

### ***La Pasión y muerte de Cristo como sacrificio***

El tema principal en el que santo Tomás trata la cuestión indicada en el título es la Pasión de Cristo. Nuestro Doctor, en efecto, sigue el orden cronológico para su exposición de la teología de Cristo. Dedicó cinco cuestiones a esta Pasión (q46 - q49), a las que se puede añadir la cuestión 50 sobre la muerte de Cristo.

La cuestión 46 examina la necesidad de la Pasión de Cristo y su esencia. La cuestión 47 determina su causa eficiente. La cuestión 48 pone de relieve los diferentes modos en que la Pasión de Cristo es eficaz: «El modo de eficacia de la pasión de Cristo». La última cuestión detalla los efectos de esta Pasión.

Los modos de eficacia de la Pasión son múltiples: opera nuestra salvación por modo de mérito (a1), por modo de satisfacción (a2), por modo de sacrificio (a3), por modo de redención (a4) —y se precisa que ser Redentor es propio de Cristo (a5)— y, por último, por modo de eficacia (a6).

Dado que a continuación solo examinaremos el tercer modo, conviene tener presente que lo que vamos a decir forma parte de una síntesis más amplia, para que el examen de un aspecto no nos haga perder de vista el equilibrio del conjunto.

### ***La eficacia de la Pasión de Cristo por modo de sacrificio***

Santo Tomás ya había introducido esta perspectiva en la pregunta anterior (q47 a4 ad2): *Ad secundum dicendum quod Passio Christi fuit sacrificii oblatio inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate*<sup>23</sup>. *Inquantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.*

Al final de la presente cuestión (q48 a6 ad3), se nos ofrece una síntesis:

A la tercera objeción se responde que la Pasión de Cristo,

- en cuanto comparada con su divinidad, actúa por modo de eficiencia;
- en cuanto comparada con la voluntad del alma de Cristo, actúa por modo de mérito;
- según se considere en la misma carne de Cristo, actúa
- por modo de satisfacción, en cuanto que por ella somos liberados de la deuda del castigo;
- por modo de redención, en cuanto que por ella somos liberados de la esclavitud de la culpa;
- por medio del sacrificio, ya que por él somos reconciliados con Dios, como se dirá más adelante<sup>24</sup>.

Veamos la enseñanza concreta de nuestro artículo.

El hecho en sí se presenta como revelado, en el *sed contra* que cita: «Creced en la caridad siguiendo el ejemplo de Cristo, que nos amó y se entregó a sí mismo a Dios por nosotros en ofrenda y sacrificio de olor agradable» (Ef 5,2).

---

<sup>23</sup> Destacamos la mención de la caridad que impete la oblación del sacrificio.

<sup>24</sup> Es decir, q49 a4.

Esta verdad mantenida en la fe se pone entonces de relieve por lo que sabemos —por la razón o por la fe— sobre el sacrificio: «Respondo que se llama propiamente sacrificio algo que se hace para honrar a Dios, con el fin de complacerlo. De ahí la afirmación de Agustín (*La ciudad de Dios, X*): «El verdadero sacrificio es toda obra realizada para que nos unamos a Dios en una sociedad santa, es decir, en relación con ese fin según el cual podemos ser verdaderamente felices».

Ahora bien, Cristo, como se añade en el mismo lugar, se ofreció a sí mismo a la Pasión por nosotros, y esta obra —es decir, sufrir voluntariamente la pasión por nosotros— fue sumamente agradable a Dios, por provenir de la caridad. Por lo tanto, es evidente que la Pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio.

Y, como él mismo añade a continuación en el mismo libro, los sacrificios anteriores de los santos eran signos variados y múltiples de ese verdadero sacrificio, siendo este único representado por muchos (...); y, como hay que tener en cuenta cuatro elementos en todo sacrificio, tal y como dice Agustín (*De la Trinidad, L. 4*), a saber, a quién se ofrece, quién hace la ofrenda, qué se ofrece, para quién se ofrece, el mismo que, verdadero y único mediador, nos reconcilia con Dios mediante el sacrificio de paz, permanecía uno con aquel a quien ofrecía<sup>25</sup>, hacía uno en él a aquellos por quienes ofrecía<sup>26</sup>, era él mismo uno solo que ofrecía y era ofrecido».

Habría muchos puntos que merecerían ser destacados, pero nos quedaremos solo con un elemento central: esta obra voluntaria de Cristo que fue su Pasión fue sumamente agradable a Dios. Y como fue una obra realizada con el fin de honrar debidamente a Dios, para complacerlo y apaciguarlo (*ad placandum*), se deduce que la Pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio.

Esta afirmación subraya claramente que la aceptación divina es necesaria para que haya un verdadero sacrificio<sup>27</sup>.

Como ya se ha anunciado, esta doctrina de la Pasión como sacrificio se precisa aún más si se considera el efecto de la Pasión que corresponde directamente a esta modalidad, es decir, la reconciliación con Dios. Esto es lo que hace santo Tomás en q49 a4:

La Pasión de Cristo es causa de nuestra reconciliación con Dios por partida doble.

---

<sup>25</sup> Observemos que aquí hay un fundamento legítimo, al parecer, para reconocer que Cristo también se ofrecía a sí mismo en sacrificio. Recordemos, en la misma perspectiva, que santo Tomás reconoce que Cristo, como hombre, estaba sometido a sí mismo (ST3 q20 a2).

<sup>26</sup> Esta unidad realizada en él entre Cristo que ofrece y aquellos por quienes ofrece es un punto importante para la cuestión de la ofrenda del sacrificio eucarístico.

<sup>27</sup> Sobre esta importante cuestión, véase M. L. Guérard des Lauriers o.p.: «Principes de la théologie du sacrifice in *Le Sacrifice*», pp. 30-37. (folleto fotocopiado, Atelier artisanal, Monastère de la Croix, Étioilles (Seine et Oise)).

Por una parte, en cuanto que quita el pecado<sup>28</sup> , por el cual los hombres son enemigos de Dios, según Sab. 14, el impío y su impiedad son igualmente odiados por Dios; y en el salmo, habéis odiado a todos los que cometen iniquidad.

Por otra parte, en cuanto que es un sacrificio muy agradable a Dios. En efecto, ese es precisamente el efecto del sacrificio, que por él se complace a Dios, como cuando un hombre perdona la ofensa que se le ha hecho a causa de un homenaje aceptado que se le ha presentado. (...) Del mismo modo, el hecho de que Cristo sufriera voluntariamente fue un bien tal que, debido a ese bien, encontrado en la naturaleza humana, Dios se apaciguó con respecto a toda la ofensa proveniente del género humano, en lo que se refiere a aquellos que están unidos a Cristo que sufrió, según el modo ya explicado<sup>29</sup> .

La última observación es importante: el efecto propio de la Pasión como sacrificio se produce en los hombres que están unidos a Cristo, y no fuera de Él.

En efecto, en general, la Pasión produce su efecto en aquellos a quienes se aplica (ST3 q49 a3 ad1): «La pasión de Cristo obtiene su efecto en aquellos a quienes se aplica mediante la fe y la caridad, y mediante los sacramentos de la fe. Por eso, los condenados al infierno, que no están unidos a la Pasión de Cristo según el modo mencionado, no pueden percibir su efecto».

En efecto, la Pasión en sí misma es como una causa universal, que actúa sobre los sujetos por causas particulares (ST3 q49 a1 ad4):

Puesto que la pasión de Cristo precedió como una cierta causa universal de la remisión de los pecados, como se ha dicho, es necesario que se aplique a cada uno para la destrucción de sus propios pecados. Esto se hace mediante el bautismo y la penitencia, y los demás sacramentos, que tienen su virtud por la Pasión de Cristo, como se verá más adelante (q62 a5).

## **9. La enseñanza del *De Eucharistia sobre el sacrificio de la misa***

El lector moderno de la *Suma* a veces expresa su sorpresa ante el relativamente escaso espacio dedicado al desarrollo de la Eucaristía como sacrificio: solo una pregunta (q83) de las once

---

<sup>28</sup> Esto corresponde al primer efecto de la Pasión (a1): la liberación del pecado. La Pasión produce este efecto de tres maneras: 1) provocando la caridad; 2) por medio de la redención; 3) por medio de la eficacia.

<sup>29</sup> - a1 ad4: mediante el bautismo y la penitencia, y los demás sacramentos que obtienen su virtud de la Pasión de Cristo.

- a3 ad1: por la fe y la caridad, y por los sacramentos de la fe.

- q48 a6 ad2: por la fe y los sacramentos de la fe.

que componen todo el tratado (ST3 q73 - q83). Además, esta pregunta se centra más en la justificación de los diversos ritos de la misa que en la profundización de la teología del sacrificio.

Ciertamente, ante esta interrogación latente, cabe señalar que, en la época de santo Tomás, el carácter sacrificial de la misa aún no había encontrado una oposición sistemática, a diferencia de la «presencia real».

Pero conviene observar más positivamente que los datos ya elaborados por santo Tomás en los tres lugares que hemos recorrido proporcionan los principios esenciales sobre la cuestión, de modo que quedan pocas cosas por precisar, sobre todo si se añaden los desarrollos presentes en el tratado *De Sacramentis in genere*. Además, la idea de la Eucaristía como sacrificio permanece presente en la mente de santo Tomás a lo largo de todo el tratado sobre la Eucaristía, de modo que los puntos principales de la doctrina se afirman mucho antes de la cuestión 83.

El hecho mismo de que la Eucaristía sea el sacrificio de la Nueva Ley se acepta como una verdad indiscutible: encontramos un hermoso testimonio de ello ya en el tratado sobre la Antigua Ley, ST1-2 q101 a4: «A la segunda objeción se responde que el SACRIFICIO DE LA NUEVA LEY, ES DECIR, LA EUCARISTÍA, contiene al mismo Cristo, que es el autor de la santificación, (...). Por eso este sacrificio es también un sacramento».

Del mismo modo: «El sacrificio que se ofrece diariamente en la Iglesia no es otro que el sacrificio que Cristo mismo ofreció, sino que es su conmemoración. De ahí la palabra de Agustín (La ciudad de Dios, L. X): Cristo mismo es el sacerdote que ofrece, y él mismo es la oblación; y quiso que el sacramento de esta realidad fuera el sacrificio diario de la Iglesia» (ST3 q22 a3 ad2).

Observemos solo, sobre este último texto, que santo Tomás no dice en absoluto que la Iglesia se contente con conmemorar el sacrificio de Cristo. Afirma claramente dos cosas:

1º) se ofrece un sacrificio diariamente en la Iglesia;

2º) este sacrificio no es otro que el de Cristo, porque es su conmemoración.

Esforcémonos, pues, por recoger las luces que nuestro Doctor arroja sobre este hecho.

## **10. Algunos datos del *De Sacramentis in genere***

Se sabe, y algunos modernos lo han insistido a veces con intenciones ajenas a santo Tomás, que nuestro Doctor reconoce decididamente, en la *Suma*, que los sacramentos pertenecen al género «signo». Esta caracterización se impone, por otra parte, en una visión de conjunto del tema, que descubre la necesidad de los sacramentos para la salvación del género humano, es decir, desde la caída de Adán. Es entonces una especificidad de los sacramentos de la Nueva Ley la de causar la gracia: para ellos, este aspecto causal es esencial, lo que ha sido algo olvidado por la corriente a la

que aludíamos al principio. Para convencerse de que se trata efectivamente del pensamiento de santo Tomás, basta con referirse a la frase de presentación que da en el prólogo de la *Tertia Pars*:

Puesto que, según el testimonio del ángel, nuestro Salvador, el Señor Jesucristo, al salvar a su pueblo de sus pecados, nos mostró en sí mismo el camino de la verdad por el que podemos alcanzar la bienaventuranza de la vida eterna al resucitar, es necesario, para completar toda la obra teológica, que después de considerar el fin último de la vida humana, así como las virtudes y los vicios, nuestra consideración se centre a continuación en el Salvador mismo de todos y en los beneficios que ha concedido al género humano.

A este respecto, hay que considerar en primer lugar al Salvador mismo; en segundo lugar, sus sacramentos, por los que obtenemos la salvación; en tercer lugar, el fin de la vida inmortal al que llegamos por él, resucitando.

Ahora bien, es importante señalar, desde nuestra perspectiva actual, que para santo Tomás los sacramentos como tales tienen dos fines: remedio para el pecado y culto divino: «Ahora bien, la gracia sacramental parece estar ordenada principalmente a dos cosas: eliminar los defectos de los pecados pasados, en cuanto que son transitorios en acto, pero permanecen como deuda; y perfeccionar el alma en las cosas que conciernen al culto de Dios según la religión de la vida cristiana.

Ahora bien, según lo dicho anteriormente, está claro que Cristo nos ha liberado de nuestros pecados principalmente por su Pasión, no solo en cuanto a la eficacia y el mérito, sino también en cuanto a la satisfacción.

Del mismo modo, también por su Pasión inauguró el rito de la religión cristiana, ofreciéndose a sí mismo como oblación y hostia a Dios, como se dice en Ef. V. (ST3 q 62 a5)<sup>30</sup>».

En ST3 q63 a6, santo Tomás precisa que la Eucaristía constituye, desde el punto de vista de la acción en sí misma, y no desde el punto de vista del agente humano<sup>31</sup>, el principal elemento del culto divino (según la «religión de la vida cristiana») y ello precisamente en cuanto que es el sacrificio de la Iglesia (el «rito de la religión cristiana », «iniciado» por Jesús, mediante «su Pasión», al «ofrecerse a sí mismo a Dios como oblación y hostia»).

Además, santo Tomás enseña en este artículo su gran doctrina sobre los «caracteres» como participación en el sacerdocio de Cristo, doctrina que, como es sabido, fue plenamente aceptada por

---

<sup>30</sup> La misma enseñanza en ST3 q63 a6.

<sup>31</sup> Punto a recordar para ciertos aspectos del debate sobre la concelebración.

Pío XII en *Mediator Dei*, en la medida en que delegan actuar o recibir algo relativo al culto correspondiente al sacerdocio de Cristo:

«A la primera objeción se responde que por todos los sacramentos el hombre participa del sacerdocio de Cristo, en cuanto percibe algún efecto que proviene de él; pero no es por todos los sacramentos por lo que se está facultado para hacer algo o recibir algo que concierne al culto del sacerdocio de Cristo. Ahora bien, esto es lo que se exige para que un sacramento imprima un carácter.» (ST3 q63 a6 ad1; véase también ad2)

La existencia del sacrificio de la Nueva Ley está, por tanto, bien establecida antes de la *De Eucharistia*. Esta existencia no es problemática: en efecto, santo Tomás ha demostrado que el sacrificio, considerado *in genere*, pertenece a la ley natural: la Ley divina no lo suprime, sino que lo determina y lo perfecciona. Todo esto se dijo ya en el tratado sobre la Ley antigua, pero en relación con las relaciones generales entre la ley natural y la Ley divina<sup>32</sup>.

### **A lo largo del *De Eucharistia***

Santo Tomás estudia *directamente* la Eucaristía como sacramento; ahora bien, tal y como estableció en el examen general, el sacramento es del género signo, y la Nueva Ley añade la especificidad de la causalidad. Por lo tanto, deben examinarse estas dos características esenciales. Y, como es natural, la Eucaristía como sacrificio nos será presentada sucesivamente desde estos dos puntos de vista.

### **El orden del signo**

La Eucaristía-sacrificio se sitúa en primer lugar —genéricamente— en el orden del signo:

«Respondo que este sacramento tiene un triple significado.

Uno en relación con el pasado, en cuanto que conmemora la Pasión del Señor, que fue un verdadero sacrificio, como se ha dicho anteriormente. Y desde este punto de vista se le llama sacrificio. (ST3 q73 a4)

A la tercera objeción se responde que este sacramento se llama sacrificio, en cuanto representa la propia Pasión de Cristo». (ST3 q73 a4 ad3)

No hay que, por temor al reduccionismo modernista, tratar de disminuir este aspecto simbólico inherente al sacrificio de la misa. Santo Tomás lo afirma repetidamente. Y lo desarrolla mucho más allá del acto esencial de la consagración, ya que lo aplica a todo el rito. Incluso enuncia

---

<sup>32</sup> Cf. ST1-2 q99 a2 ad1 y ST1-2 q99 a3 ad2.

este principio, verdaderamente fundamental para la liturgia de la misa según el espíritu de la Iglesia: «A la séptima objeción se responde que, allí donde ha sido posible hacerlo sin peligro, la Iglesia ha establecido para este sacramento lo que representa más expresamente la Pasión de Cristo» (ST3 q83 a3 ad7).

Sin embargo, una observación elemental nos lleva a una primera reflexión más profunda: según santo Tomás, también el bautismo representa la Pasión de Cristo: «Por el bautismo, el hombre se configura con la Pasión y la resurrección de Cristo, en cuanto muere al pecado y comienza una nueva vida de justicia. Y por eso fue necesario que Cristo sufriera y resucitara antes de indicar a los hombres la necesidad de configurarse con su muerte y resurrección» (ST3 q66 a2).

Ahora bien, santo Tomás nunca dice que el bautismo sea un sacrificio. Por lo tanto, para justificar la diferencia, hay que indicar también una diferencia, en el orden mismo de la representación, entre la Eucaristía y el bautismo. San Tomás, por supuesto, lo hizo, ya en el *Comentario sobre las Sentencias*: «A la cuarta objeción se responde que este sacramento es DIRECTAMENTE representativo de la Pasión del Señor, por la cual Cristo, como sacerdote y hostia, se ofreció a Dios en el altar de la Cruz» (4 S d8 q2 a1 q1a4 ad4).

Esta relación directa de representación de la Pasión solo pertenece a la Eucaristía, y es así porque este sacramento fue instituido especialmente para conmemorar esta Pasión, que es la fuente de todos los sacramentos:

«En cuanto a la tercera pregunta, hay que decir que en todo sacramento hay que considerar tres cosas: su origen, su perfección y el fin para el que existe. Ahora bien, el origen de todos los sacramentos es la Pasión de Cristo, de cuyo costado manaron los sacramentos cuando estaba colgado en la cruz, como dicen los santos; la perfección del sacramento consiste en que contiene la gracia; en cuanto al fin del sacramento, es doble: el fin próximo, es decir, la santificación de quien lo recibe, y el fin último, es decir, la vida eterna. Estos elementos se encuentran con cierta excelencia en la Eucaristía. Porque este sacramento existe ESPECIALMENTE en memoria de la Pasión del Señor —de ahí Mateo 26: «cada vez que hagáis esto, lo haréis en memoria mía»—, se deduce que, en cuanto a su origen, se le llama sacrificio u hostia. (4 S d8 q1 a1 q1a3)

Vemos, pues, que este carácter de imagen de la Pasión se sitúa, para la Eucaristía, en el corazón mismo del orden sacramental. Y como es desde esta perspectiva que santo Tomás nos presenta la Eucaristía como sacrificio, vemos que es legítimo hablar, como hacen varios autores contemporáneos, de «sacrificio sacramental».

En particular, es ante todo a este nivel del sacrificio sacramental —es decir, de la representación tal y como existe en un sacramento—, como hace santo Tomás, donde hay que afirmar la inmólación incruenta en el sacrificio del altar:

En contraposición, está la palabra de Agustín, en el libro de las sentencias de Prosper, Cristo fue inmólado una sola vez en sí mismo, y sin embargo es inmólado diariamente en el sacramento.

Respondo que la celebración de este sacramento se denomina inmólación de Cristo por una doble razón.

En primer lugar, porque, como dice Agustín *en Simpliciano*, «Es habitual que las imágenes se designen con los nombres de las realidades de las que son imágenes: así, cuando vemos un cuadro o una pared pintada, decimos: es Cicerón, es Salustio». Ahora bien, como se ha dicho anteriormente, la celebración de este sacramento es una imagen representativa de la Pasión de Cristo, que es una verdadera inmólación. De ahí lo que dice Ambrosio sobre la Epístola a los Hebreos: en Cristo se ofreció una sola vez la hostia que tiene valor para la salvación eterna. ¿Qué hay entonces de nosotros? ¿No ofrecemos cada día en memoria de su muerte? (ST3 q83 a1)

### **El orden de la causalidad**

El orden de los sacramentos de la Nueva Ley se caracteriza por su eficacia causal, más allá de la mera representación. Esta propiedad debe encontrarse, por tanto, en el sacrificio sacramental, que es el más elevado de los sacramentos.

Y hay que señalar que es precisamente porque es directa y especialmente representativo de la Pasión por lo que el sacrificio del altar tendrá un valor causal y real correspondiente al único sacrificio divinamente querido y aceptado por él mismo que representa: tal es, en efecto, la ley del orden sacramental:

«Respondo que, como se ha dicho anteriormente, los sacramentos tienen, en virtud de su institución, (el poder) de conferir la gracia. Por eso, un sacramento parece instituido cuando recibe la virtud de producir su efecto. (ST3 q66 a2)

A la segunda objeción se responde que es la misma palabra de Dios la que actuó en la creación de las cosas y la que actúa en esta consagración, pero de manera diferente. Porque AQUÍ ACTÚA SACRAMENTALMENTE, ES DECIR, SEGÚN LA FUERZA DEL SIGNIFICADO. (...). (ST3 q78 a2 ad2) A la tercera objeción se responde que las palabras mencionadas, por las que se realiza la consagración, actúan sacramentalmente. Por eso, la

fuerza de conversión que se encuentra en las formas de estos sacramentos SIGUE EL SIGNIFICADO, que termina con la pronunciación de la última palabra. (ST3 q78 a4 ad3)

Intentemos percibir la precisión y el análisis que realiza santo Tomás.

En un pasaje ya citado del *Comentario a las Sentencias* (4 S d8 q1 a1 q1a3), santo Tomás había dicho que la Eucaristía se llama «*sacrificio y hostia*» en referencia a su especial relación con la Pasión. En la *Suma*, nuestro Doctor distingue y precisa: «A la tercera objeción se responde que este sacramento se llama sacrificio en cuanto representa la misma Pasión de Cristo. Se llama hostia en cuanto contiene al mismo Cristo, que es hostia agradable, como dice Ef. V» (ST3 q73 a4 ad3).

Este contenido real de la verdadera y única víctima agradable a Dios en el sacrificio de la Nueva Ley ya se había subrayado en el tratado de la Antigua Ley, en relación con la unión de las dos *rationes*, sacrificio y sacramento, en esta única realidad:

A la segunda objeción se responde que el sacrificio de la Nueva Ley, es decir, la Eucaristía, contiene al mismo Cristo, que es el autor de la santificación: en efecto, él santificó al pueblo con su sangre, como se dice al final de la Epístola a los Hebreos. Por eso este sacrificio es también un sacramento. Por el contrario, los sacrificios de la antigua ley no contenían a Cristo, sino que lo prefiguraban, y por eso no se les llama sacramentos. (ST1-2 q101 a4 ad2)

Según santo Tomás, es esta presencia real de la víctima de la Cruz, de Cristo que sufrió, lo que marca la diferencia principal entre el sacrificio de la Nueva Ley y las meras figuras del Antiguo Testamento:

Respondo que el hecho de que el verdadero cuerpo de Cristo y (su verdadera) sangre estén en este sacramento no puede ser aprehendido por los sentidos, sino solo por la fe (...). Esto es conveniente, en primer lugar, en vista de la perfección de la nueva Ley.

En efecto, los sacrificios de la antigua ley solo contenían este verdadero sacrificio de la Pasión de Cristo en figura, según este pasaje de Heb. X, la ley tenía la sombra de los bienes futuros, no la imagen misma de las realidades.

Por eso era necesario que el sacrificio de la nueva Ley, instituido por Cristo, tuviera algo más, de modo que contuviera al mismo Cristo que sufrió, no solo en significado o en figura, sino también según la verdad de la cosa. Por eso este sacramento, que contiene realmente al mismo Cristo (...), es la perfección de todos los demás sacramentos en los que se participa la virtud de Cristo. (ST3 q75 a1)

Es este vínculo, típico del orden sacramental, entre la representación de la Pasión y el contenido real de la única Víctima aceptada por Dios, lo que asegura la unidad y la distinción del altar y la Cruz. Un texto ya citado parcialmente es aquí muy significativo:

A la cuarta objeción se responde que este sacramento es directamente representativo de la Pasión del Señor, por la cual Cristo, como Sacerdote y hostia, se ofreció a Dios en el altar de la Cruz. Ahora bien, la hostia que ofrece el sacerdote es una con la que Cristo ofreció según la realidad, porque contiene realmente a Cristo; el ministro que la ofrece no es realmente el mismo<sup>33</sup> ; por lo que debe ser el mismo según la representación; y es por eso que el sacerdote que consagra, en cuanto que sustituye a la persona de Cristo, pronuncia las palabras de la consagración tal y como las dijo la persona de Cristo, para que la hostia no parezca ser otra. (4 S d8 q2 a1 qla4 ad4)

Evidentemente, cabe señalar que «Cristo que sufrió» permanece presente en las hostias consagradas incluso fuera de la misa; ¿hay que decir entonces que el sacrificio se perpetúa en el tabernáculo?

El error proviene de la confusión entre el sacrificio como cosa (la realidad sacrificada, la víctima) y el sacrificio como acto (el acto de ofrecer el sacrificio). Ambos están relacionados, ya que el sacrificio como acto debe tener, evidentemente, como objeto el sacrificio como cosa. Pero, al menos en el caso de Nuestro Señor, el sacrificio como cosa perdura más allá del acto.

Pero es esencialmente como acto que la misa es el sacrificio de la Nueva Ley: santo Tomás es categórico: «Respondo que este sacramento es a la vez sacrificio y sacramento, pero TIENE RAZÓN DE SACRIFICIO EN CUANTO QUE SE OFRECE; tiene razón de sacramento en cuanto que se consume» (ST3 q79 a5).

Del mismo modo: «A la tercera objeción se responde que la consumación pertenece a la razón del sacramento, pero la oblación pertenece a la razón del sacrificio. Por eso, el hecho de que alguien, o incluso varios, consuman el cuerpo del Señor, no supone un aumento de la ayuda para los demás» (ST3 q79 a7 ad2).

¿Esta oblación se difunde a lo largo de toda la misa o se realiza en un acto concreto? Aunque se haya dicho lo contrario, santo Tomás vuelve a ser muy preciso al respecto. Ciertamente, muestra que muchos elementos del rito, en todo su desarrollo, significan la Pasión; pero solo reconoce la *ratio sacrificii* en el rito de la consagración. Es en esta acción central donde los oblatos, el pan y el

---

<sup>33</sup> En la *Summa*, santo Tomás dirá con más fuerza: A la tercera objeción se responde que, por la misma razón, el sacerdote también asume el papel de imagen de Cristo, en cuya persona y virtud pronuncia las palabras para consagrar, como queda claro por lo anterior. Y así, en cierto modo, hay identidad entre el sacerdote y la hostia. (ST3 q83 a1 ad3).

vino, se convierten en el Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor, en un rito que expresa directamente la inmolación sangrienta de la Cruz. Y así, es precisamente la única Víctima de la Cruz la que se ofrece, en y por un acto sacramental que realiza la ofrenda sacrificial, la inmolación incruenta de la misa, porque significa la ofrenda sacrificial, la inmolación sangrienta de la Cruz:

La oportunidad de ofrecer el sacrificio no se toma solo en relación con los fieles de Cristo, a quienes hay que administrar los sacramentos, sino principalmente en relación con Dios, A QUIEN SE OFRECE EL SACRIFICIO EN LA CONSAGRACIÓN DE ESTE SACRAMENTO. (ST3 q82 a10)

A la primera objeción se responde que los demás sacramentos se celebran para uso de los fieles. Por eso, solo quien ha recibido un cargo sobre los fieles está obligado a administrarlos. Pero ESTE SACRAMENTO SE REALIZA EN LA CONSAGRACIÓN DE LA EUCARISTÍA, EN LA QUE EL SACRIFICIO SE OFRECE A DIOS, a lo que el sacerdote está obligado en virtud del orden recibido. (ST3 q82 a10 ad1)

Sin duda, algunos han afirmado que la palabra «*consagración*», en estos pasajes, tenía un sentido amplio que abarcaba más o menos todo el rito. Sin embargo, en la descripción detallada del rito, santo Tomás dice claramente: «En segundo lugar, realiza la consagración con las palabras del Salvador, cuando dice, este la víspera...» (ST3 q83 a4).

Véase también: «A la primera objeción, pues, se responde que, aunque Cristo está entero bajo cada especie, esto no es sin embargo vano. Porque, en primer lugar, sirve para representar la Pasión de Cristo, en la que la sangre fue separada del cuerpo. Por eso, EN LA FORMA DE LA CONSAGRACIÓN de la sangre, se hace mención de su derramamiento. (ST3 q76 a2 ad1)».

Y: «Pero en este sacramento la CONSAGRACIÓN DE LA MATERIA consiste en una cierta CONVERSIÓN MILAGROSA DE LA SUSTANCIA, que solo Dios puede realizar». (ST3 q78 a1)

Por otra parte, esta conclusión está estrechamente relacionada con otro aspecto esencial del sacrificio de la misa considerado en su unidad con el de la Cruz: en la ofrenda del sacrificio de la misa, el sacerdote actúa directamente *in persona Christi*:

«Pero la forma de este sacramento se pronuncia a partir de la persona del mismo Cristo que habla, para dar a entender que el ministro, en el cumplimiento de este sacramento, no hace nada más que pronunciar las palabras de Cristo. (ST3 q78 a1)

Respondo que, como se ha dicho anteriormente, este sacramento es de tal dignidad que solo se realiza en la persona de Cristo. Ahora bien, cualquiera que haga algo en nombre de otro debe hacerlo por un poder concedido por este». (ST3 q82 a1)

Y, por supuesto, en este actuar *in persona Christi*, el sacerdote no es más que un instrumento:

«A la primera objeción, pues, se responde que la virtud sacramental se encuentra en varios (elementos), y no solo en uno, como la virtud del bautismo consiste en las palabras y en el agua.

Así, la virtud consagratoria no se encuentra solo en las palabras mismas, sino también en el poder transmitido al sacerdote durante su consagración u ordenación, cuando el obispo le dice: recibe el poder de ofrecer el sacrificio en la Iglesia, tanto por los vivos como por los muertos. Porque la virtud instrumental se encuentra en varios instrumentos, a través de los cuales actúa el agente principal. (ST3 q82 a1 ad1).

A la segunda objeción se responde que, si cada uno de los sacerdotes actuara por su propia virtud, los demás celebrantes actuarían en vano, ya que uno solo bastaría para realizar la celebración.

Pero como el sacerdote solo consagra en la persona de Cristo, y muchos son uno en Cristo, se deduce que el hecho de que este sacramento sea consagrado por uno o por muchos no tiene importancia, salvo que se debe respetar el rito de la Iglesia. (ST3 q82 a2 ad2)

Cabe señalar que este actuar *in persona Christi* es propio de la consagración misma: las demás oraciones de la misa se hacen *in persona Ecclesiae* (y también, cf. ST3 q82 a6, según la devoción propia del ministro):

«A la tercera objeción se responde que el sacerdote, en la misa, en las oraciones, habla en nombre de la Iglesia, en cuya unidad se encuentra. Pero en la consagración del sacramento habla en nombre de Cristo, cuyo lugar ocupa, en este acto, por el poder de la orden.

Por eso, si un sacerdote separado de la unidad de la Iglesia celebra la misa, consagra el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo, porque no pierde el poder de la orden; pero, como está separado de la unidad de la Iglesia, sus oraciones no tienen eficacia» (ST3 q82 a7 ad3).

Así, el sacrificio de la misa es un verdadero sacrificio al ser sustancialmente idéntico al de la Cruz: ofrenda de la misma Víctima por el mismo Sacerdote principal, en un rito que representa — en el orden sacramental— la inmolación sangrienta realizada de una vez por todas en el Calvario.

Esta unidad formal de la hostia, a la que hay que añadir el carácter «representativo» en el que insiste mucho santo Tomás, hace que el sacrificio del altar no se sume al de la Cruz, sino que lo conmemora: «Lo mismo ocurre con la afirmación de que no hay repetición: por el contrario, ofrecemos diariamente. Respondo que no ofrecemos otra (hostia) que la que Cristo ofreció por

nosotros, es decir, su sangre. Por lo tanto, no hay otra oblación, sino que es la conmemoración de esta hostia que Cristo ofreció. Lc. XXII, 19: «Haced esto en memoria mía». (In Heb 10 lect. 1)».

Esta noción tan importante de conmemoración no conduce en modo alguno a minimizar la realidad sacrificial de la misa. Esta verdad no era en absoluto objeto de discusión para santo Tomás, como hemos visto ampliamente. El papel insustituible de este concepto es manifestar otro aspecto de la enseñanza revelada, a saber, la singularidad del sacrificio de la Cruz y, por tanto, la identidad sustancial del sacrificio de la misa con el de la Cruz.

Esta identidad y esta realidad se confirman cuando se considera el sacrificio de la misa no en sí mismo, sino en sus efectos. Y dado que el sacrificio de la Cruz fue esencialmente un sacrificio redentor, santo Tomás considera en general, de manera explícita, el efecto de satisfacción vinculado a la misa. Esta eficacia del sacrificio de la Nueva Ley permite distinguirlo aún más de los sacrificios de la Antigua Ley, que eran solo figurativos:

Respondo que la celebración de este sacramento se denomina inmolación de Cristo por una doble razón.

En primer lugar, porque, como dice Agustín *en Simpliciano*, «Es habitual que las imágenes se designen con los nombres de las realidades de las que son imágenes: así, cuando vemos un cuadro o una pared pintada, decimos que es Cicerón, que es Salustio». Ahora bien, como se ha dicho anteriormente, la celebración de este sacramento es una imagen representativa de la Pasión de Cristo, que es una verdadera inmolación. De ahí lo que dice Ambrosio sobre *la Epístola a los Hebreos*: en Cristo se ofreció una sola vez la hostia que tiene valor para la salvación eterna. ¿Qué hay entonces de nosotros? ¿No ofrecemos cada día en memoria de su muerte? (ST3 q83 a1).

De otra manera, en cuanto al EFECTO DE LA PASIÓN, porque POR MEDIO DE ESTE SACRAMENTO SOMOS PARTÍCIPES DE LOS FRUTOS DE LA PASIÓN DEL SEÑOR. Así se dice en una oración dominical secreta: Cada vez que se celebra la conmemoración de esta hostia, se ejerce la obra de nuestra redención.

Por lo tanto, en lo que respecta al primer modo, se podía decir que Cristo fue inmolado incluso en las figuras del Antiguo Testamento, de ahí lo que se dice en Apocalipsis 13: «Aquellos cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida del Cordero, que fue inmolado desde el principio del mundo».

Pero en lo que respecta al segundo modo, ES PROPIO DE ESTE SACRAMENTO que Cristo sea inmolado en su celebración» (ST3 q83 a1).

La doctrina de la eficacia del sacrificio de la misa es una pieza esencial de la exposición de santo Tomás. Es ella la que termina por manifestar que este sacrificio, si bien es muy realmente una conmemoración de la Pasión, no es una conmemoración desnuda y vacía.

Respondo que el efecto de este sacramento debe considerarse, en primer lugar y principalmente, a partir de lo que contiene este sacramento, que es Cristo. Él, al igual que al venir visiblemente al mundo, trajo al mundo la vida de la gracia; (...) así, al venir sacramentalmente al hombre, opera la vida de la gracia, (...).

En segundo lugar, se considera a partir de lo que representa este sacramento, que es la Pasión de Cristo, como se ha dicho anteriormente.

Por eso, EL EFECTO QUE LA PASIÓN DE CRISTO HA REALIZADO EN EL MUNDO, ESTE SACRAMENTO LO REALIZA EN EL HOMBRE. Así, sobre este pasaje de Juan XIX: «Al instante salió sangre y agua», Crisóstomo dice: «Porque los misterios sagrados toman aquí su principio, cuando te acercas al cáliz digno de reverencia religiosa, debes acercarte como para beber del mismo costado de Cristo. De ahí lo que dice el Señor mismo, en Mateo XXVI: "Esta es mi sangre, que será derramada por vosotros para el perdón de los pecados"». (ST3 q79 a1)

Respondo que este sacramento es a la vez sacrificio y sacramento, pero tiene razón de sacrificio en cuanto se ofrece, y razón de sacramento en cuanto se consume.

Por eso tiene el efecto del sacramento en quien lo consume, pero el efecto del sacrificio en quien lo ofrece o en aquellos por quienes se ofrece.

Por lo tanto, si se considera como sacramento, tiene un doble efecto (...). Pero en cuanto sacrificio, tiene poder de satisfacción.

Ahora bien, en la satisfacción se tiene más en cuenta el afecto de quien ofrece que la cantidad de la oblación; de ahí lo que dice el Señor, en Lucas 21, acerca de la viuda que ofrecía dos pequeñas monedas, que había dado más que todos. Por lo tanto, aunque esta ofrenda, en virtud de su cantidad, basta para satisfacer por todo el castigo, sin embargo, es satisfactoria para aquellos por quienes se ofrece, o para los que la ofrecen, «según la cantidad de su devoción, y no por todo el castigo». (ST3 q79 a5)

Respondo que, como se ha dicho al principio, este sacramento no es solo sacramento, sino también sacrificio.

En efecto, dado que en este sacramento se representa la Pasión de Cristo, por la cual Cristo se ofreció como hostia a Dios, tal y como se dice en Efesios V, tiene razón de sacrificio,

mientras que, dado que en este sacramento la gracia se transmite invisiblemente bajo una apariencia visible, tiene razón de sacramento.

Así, este sacramento, para quienes lo consumen, es útil como sacramento y como sacrificio, porque se ofrece por todos los que lo consumen; en efecto, en el canon de la misa se dice: cuando recibamos, participando en el altar, el cuerpo y la sangre santísimos de tu Hijo, que todos seamos colmados de las gracias y bendiciones celestiales.

Pero para los demás, que no lo consumen (este sacramento), sirve como sacrificio, en cuanto que se ofrece por su salvación, de ahí este pasaje del canon de la misa: «Acuérdate, Señor, de tus siervos y siervas por quienes te ofrecemos, o te ofrecen, este sacrificio de alabanza, por ellos y por todos los suyos, por la redención de sus almas, por la esperanza de su salvación».

Y el Señor expresa ambos modos diciendo (Mateo 26): «que por vosotros, es decir, por los que lo consumís, y por muchos otros, será derramado para la remisión de los pecados».  
(ST3 q79 a7)

## **Conclusión**

Esta exposición, ya demasiado larga, ha tenido que omitir algunos puntos esenciales. En particular, queremos recordar la importancia que san Tomás concede al ofertorio de la misa, como ofrenda de la materia del sacrificio (cf. 4 s d8 q2 a2 qla3, *expos. Text.* Et st3 q83 a4). La misa es a la vez el sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Iglesia, y esta parte del rito está expresamente ordenada a significarlo.

Sin embargo, los elementos que hemos encontrado a lo largo de nuestro recorrido bastan para demostrar que, según el Doctor Común, el sacrificio ocupa un lugar inalienable y esencial en la religión cristiana, tanto por la naturaleza de las cosas como por el estado de decadencia de la humanidad.

Cualquier intento de menospreciar esta doctrina merecería la severa reprimenda del salmista: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*; toda revelación entra en la perspectiva mesiánica, anunciada con júbilo en Malaquías, que predice en todas partes la ofrenda pura. Toda vida cristiana, centrada en el sacrificio redentor, realiza la imitación de Jesucristo: mediante el sufrimiento con Cristo, ofrecido en unión con Él en el santo sacrificio de la misa, el cristiano se dispone a entrar con Él en la gloria sin fin del sacrificio eterno:

Si solo para esta vida hemos puesto nuestra esperanza en Cristo, somos los más desgraciados de todos los hombres. Pero he aquí que Cristo ha resucitado de entre los

muertos; él es las primicias de los que han muerto. En efecto, por un hombre vino la muerte; por un hombre también viene la resurrección de los muertos. Todos mueren en Adán, así como todos revivirán en Cristo, pero cada uno en su propio orden: primero Cristo, como primicias; luego, los que pertenecen a Cristo, en su venida. Luego vendrá el fin, cuando entregue el reino a Dios Padre, después de haber reducido a la nada todo principado, toda dominación, todo poder. Porque es necesario que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo que será destruido es la muerte, porque Dios lo ha puesto todo bajo sus pies. Pero cuando diga que todo le ha sido sometido, es evidente que hay que excluir a Aquel que le ha sometido todas las cosas. Y cuando todas las cosas le hayan sido sometidas, entonces el Hijo mismo rendirá homenaje a Aquel que le ha sometido todas las cosas. Así Dios será todo en todos. (1 Co 15, 19-28)