

El Catecismo de Carranza y el Catecismo Romano

The Catechism of Carranza and the Roman Catechism

Pedro RODRÍGUEZ

Sumario: I. La investigación sobre Carranza y el Catecismo Romano. 1. Carranza y el Catecismo Romano (A. García Suárez). 2. Carranza y el «Enchiridion» de Gropper (J. I. Tellechea). 3. Domingo de Soto y el Catecismo Romano (R. Lanzetti). II. Los Comentarios de Carranza y el Catecismo Romano: la cuestión de los Sacramentos. 1. El *ordo* o estructura del Catecismo Romano. 2. El Catecismo de Lutero. 3. El Catecismo de Calvino. 4. El Catecismo de San Pedro Canisio. 5. Los *Comentarios* de Carranza. 6. La diferente estructura de los Comentarios de Carranza y del Catecismo Romano. III. La opción estructural del Catecismo Romano. 1. El Símbolo de la Fe delante de los Sacramentos. 2. Los Sacramentos delante del Decálogo.

Summary: I. Investigations on Carranza and the Roman Catechism. 1. Carranza and the Roman Catechism (A. García Suárez). 2. Carranza and Gropper's "Enchiridion" (J. I. Tellechea). 3. Domingo de Soto and the Roman Catechism (R. Lanzetti). II. *Commentaries* by Carranza and the Roman Catechism: the issue of the Sacraments. 1. The *ordo* or structure of the Roman Catechism. 2. The Catechism of Luther. 3. The Catechism of Calvin. 4. The Catechism of St. Peter Canisius. 5. The *Commentaries* by Carranza. 6. The difference in structure between the *Commentaries* of Carranza and the Roman Catechism. III. The structure chosen for the Roman Catechism. 1. The Symbol of Faith before the Sacraments. 2. The Sacraments before the Decalogue.

Debo decirles, ante todo, que yo no he abordado nunca directamente la obra del ilustre Arzobispo de Toledo, Fray Bartolomé de Carranza. Me he encontrado con ella en el seno de una de las líneas de trabajo sobre el Concilio Vaticano II que promoví en el Departamento de Eclesiología de la Universidad de Navarra. Esta línea situó en el centro de nuestro punto de mira la comparación entre la respuesta pastoral que dio Trento en el s. XVI a la cuestión de Lutero y la respuesta pastoral que acababa de ofrecer el Vaticano II a los desafíos de nuestro tiempo: dos épocas viviendo entre grandes convulsiones. En este contexto adquirió una extraordinaria importancia para nuestra tarea el Catecismo Romano, también llamado Catecismo del Concilio de Trento, ordenado por el citado Concilio y promulgado por San Pío V en 1566.

Fue precisamente estudiando el Catecismo Romano como emergió ante nosotros con toda su fuerza –ante mi equipo de trabajo: ayudantes y doctorandos a lo largo de doce años– el Catecismo de Bartolomé de Carranza, célebre por muchos motivos, y no el menor, como bien saben Vs., el escandaloso proceso inquisitorial que se desencadenó en plena celebración del Concilio de Trento; pero hoy reivindicado, entre otras cosas, por la sorprendente relación redaccional que tiene con el Catecismo Romano, que acabo de nombrar y que fue una de las piezas fundamentales de la Reforma Católica en el siglo XVI.

El pionero que puso en relación ambos Catecismos fue mi querido y admirado maestro el Prof. Alfredo García Suárez, primer Director del Instituto Teológico, inicio de la actual Facultad de Teología de nuestra Universidad. Él fue quien puso en estrecha relación ambos Catecismos haciendo así una aportación sensacional a la historiografía de la Iglesia en el siglo XVI. Esta relación, que era una hipótesis al comenzar los trabajos, fue haciéndose evidente a lo largo de esa investigación en la que me embarqué en aquellos años. Podemos decir que la relación de ambos Catecismos ha dado una luz nueva a la manera de entender hoy la Reforma Católica.

Pero al emerger la figura de Fray Bartolomé en nuestro horizonte, detrás estaba la obra de José Ignacio Tellechea, que había estudiado con tesón increíble el proceso inquisitorial y el Catecismo de Carranza. El Prof. José Ignacio Tellechea, ilustre investigador y gran amigo, que nos acompaña en este Congreso, ha dedicado su vida a investigar la figura del dominico de Miranda de Arga.

Pero vengamos ya al tema de nuestra ponencia y veamos todas estas cosas más despacio.

I. *La investigación sobre Carranza y el Catecismo Romano*

El Concilio de Trento, como es sabido, no pretendió ofrecer a la Cristiandad una exposición unitaria o armónica del patrimonio doctrinal de la fe cristiana. Se ocupó tan sólo de los puntos más salientes de la fe negados o puestos en entredicho por los Reformadores protestantes. La excepcional importancia teológica e histórica del llamado Catecismo del Concilio de Trento o Catecismo Romano reside, entre otras cosas, en esta: ser la exposición unitaria y abarcante de la doctrina de fe que hizo la Iglesia oficialmente en la época del gran conflicto abierto por Lutero¹.

Sin embargo, el Catecismo de Trento, utilizado con distinta fortuna e intensidad en la predicación pastoral después de aquel Concilio², no fue suficientemente atendido por los teólogos de profesión, aunque su alta calidad doctrinal no pasó inadvertida a las mentes más avisadas³. Dos monografías publicadas simultáneamente el año 1970 dieron una nueva actualidad teológica al célebre Catecismo: la primera, a la que aludiré abundantemente en esta exposición, es la del citado Prof. Alfredo García Suárez, que abrió unos horizontes nuevos a los investigadores, como he dicho, al poner en relación nuestro Catecismo con el de Carran-

1. La edición príncipe se publicó en Roma, por mandato de San Pío V, en 1566.

2. Vid. la obra fundamental de J. Cl. DÖTHEL, *Les origines du Catechisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris 1961.

3. Johann Adam Möhler, por ejemplo, lo considera como una de las cuatro fuentes católicas para su teología simbólica, junto con los decretos de Trento, la *Professio fidei tridentina* y la Bula *Unigenitus*. Vid. J. A. MÖHLER, *Simbólica o Exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, ed., introd. y notas de P. RODRÍGUEZ – J. R. VILLAR, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, pp. 72-78.

za, que era inmediatamente anterior; la segunda, una obra de Gerhard Bellinger, otro ilustre colega, que afrontó sintéticamente la tarea que expresa su título: *Der Catechismus Romanus und die Reformation*⁴.

Con este *background* empezamos a trabajar en esa línea de investigación que he citado y que, en el terreno que ahora nos ocupa, nos llevó a un rastreo generalizado de los contextos, las fuentes y la teología del Catecismo Romano, que se expresó fundamentalmente en un buen número de tesis doctorales y en una obra de conjunto, que escribí con la colaboración del Prof. Lanzetti⁵ –de ella entresaco la fundamental información que les ofrezco–, y en la edición crítica del Catecismo Romano, que de alguna manera culminó todos nuestros esfuerzos⁶. Ahora me limito a situar lo que es directamente necesario para el tema de nuestra ponencia*.

1. Carranza y el Catecismo Romano (A. García Suárez)

Comencemos exponiendo la investigación de Alfredo García Suárez. Esta primera y decisiva aportación quedó recogida en un estudio publicado el año 1970⁷. El autor avanza la hipótesis de que los célebres *Comentarios al Catecismo Christiano*, escritos por el Arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza⁸, podrían ser la fuente principal del Catecismo Romano.

4. G. BELLINGER, *Der Catechismus Romanus und die Reformation*, Paderborn 1970. Es un interesante estudio sobre el Catecismo Romano comparado con los *Haupt-Katechismen* de los Reformadores.

5. P. RODRÍGUEZ – R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento*, EUNSA («Colección Teológica» n. 35), Pamplona 1982. Citado: *Fuentes e historia* y la página.

6. *Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*. Editioni praefuit Petrus RODRIGUEZ. Eam instruendam atque apparandam item curaverunt Ildephonsus ADEVA, Franciscus DOMINGO, Radulfus LANZETTI et Marcellus MERINO, Libreria Editrice Vaticana-Ediciones Universidad de Navarra, MCMLXXXIX Romae, LXXX + 1378 pp. Citado CatRom, libro, capítulo, parágrafo; página y líneas.

* Como ya se ha adelantado en la breve presentación de este cuaderno, el trabajo del Prof. Pedro Rodríguez fue leído en el congreso «Carranza y su tiempo», celebrado en diciembre de 2003. Hemos preferido dejar el texto en su forma original, para que conservara toda la viveza de la lectura. (N. de la R.).

7. A. GARCÍA SUÁREZ, *¿El «Catecismo» de Bartolomé de Carranza fuente principal del «Catecismo Romano» de San Pío V?*, en «Scripta Theologica», 2 (1970) 341-423.

8. Fue objeto en su época de una única edición, como consecuencia del proceso a que fue sometido inmediatamente. Portaba el siguiente título *Comentarios del Reverendísimo Señor Frai Bartholome Carranza de Miranda Arzobispo de Toledo; etc. sobre el Catecismo Christiano, divididos en quatro partes: las quales contienen todo lo que professamos en el sancto baptismo, como se verá en la plana siguiente. Dirigidos al Serenissimo Rey de España, etc. Don Phelipe, N.S. En Anvers, En casa de Martín Nucio. Año M.D.LVIII. Con privilegio Real*. En 1972 sería objeto de una edición crítica a cargo de J. I. Tellechea: Bartolomé CARRANZA DE MIRANDA, *Comentarios sobre el Catecismo Christiano*, 2 vol., BAC, Madrid 1972, que es la que utilizamos en nuestro trabajo. Cito: CARRANZA, volumen, página y líneas. Véase también la hermosa edición facsímil preparada por Tellechea (Ed. Atlas, Madrid 1976).

García Suárez, después de exponer el contexto histórico y teológico de las dos obras de que se ocupa, pasa a una «confrontación experimental» de ambos catecismos⁹. El autor hace esta afirmación a sabiendas de la compleja problemática que implica, por razón del célebre proceso de Carranza en la Inquisición española con motivo precisamente de su Catecismo. Lo cierto es que la confrontación a que nos referimos le lleva a las dos siguientes comprobaciones:

Primera: «En una gran mayoría de casos, la estructura o vertebración de las materias tratadas es casi idéntica. El esquema que informa el desarrollo y tratamiento de los temas es, en un número llamativo de capítulos, prácticamente el mismo. Y si, en ocasiones, el esquema general se disloca –en la exposición, por ejemplo, de un artículo de fe o de un precepto del Decálogo–, es posible con todo encontrar párrafos largos en los que, fragmentariamente, se reconocen con claridad partes perfectamente articuladas del esquema primitivo (en nuestra hipótesis, del Catecismo Romano carranziano)».

Segunda: «Precisamente porque el Catecismo Romano es más breve que el de Carranza y más conciso en su expresión, resulta relativamente fácil –en muchos casos– ver condensado en un texto resumido el guión lineal extractado del texto primero, más amplio y difuso»¹⁰.

El autor, después de señalar las diferencias entre el Catecismo Romano y el de Carranza, es decir, los criterios en que se basa lo propiamente original de aquél, ofrece una confrontación a doble columna de dos capítulos de ambos catecismos: el artículo IX del Símbolo y el tercer mandamiento del Decálogo.

La conclusión de su trabajo se expresa bien en estas palabras del propio autor: «Entre ambos libros existe una serie de paralelismos, similitudes y concordancias verdaderamente notable. A mi juicio, es imposible explicar estas analogías y semejanzas (en ocasiones, identidad literal) por razones de simple coincidencia»¹¹.

La hipótesis propuesta por García Suárez encontró muy pronto acogida entre los estudiosos del tema¹². Por nuestra parte, a lo largo de la investigación sobre la teología ecle-

9. GARCÍA SUÁREZ, pp. 359-416.

10. *Ibidem*, p. 360.

11. *Ibidem*, p. 359. En *Fuentes e historia* hay un extenso capítulo sobre «historia de la redacción» del Catecismo Romano, en el que se puede encontrar abundante información sobre la significación teológica y biográfica de los miembros de la definitiva comisión redactora del Catecismo Romano (las referencias sobre todo en pp. 86-88 y 100-106), integrada por los obispos Calini, Marini y Foscarari y por el portugués Foreiro. Los tres últimos, dominicos, fueron también miembros de la Comisión conciliar que en Trento propuso exculpar el Catecismo de Carranza. Este episodio (año 1963), con la presencia de los futuros redactores del CatRom, tiene una extraordinaria importancia para comprender la interrelación Carranza-CatRom que tratamos de exponer. Ver sobre el tema *Fuentes e historia*, pp. 67-71. Foreiro, hombre de confianza del Cardenal Borromeo, presidente de la Comisión, defendió enérgicamente el libro de Carranza y tuvo un papel preponderante en la exculpación y en la redacción del futuro Catecismo Romano. Ver *ibidem*, p. 71 nota 79.

12. «El muestrario de paralelismos que aduce entre el *Catecismo* de Carranza y el tridentino es suficientemente probativo para mostrar la sorprendente dependencia del segundo respecto al primero»

siológica y sacramental del Catecismo Romano, la hipótesis de que hablamos nos ha sido de extraordinaria utilidad y ha encontrado una abundante confirmación: hay numerosos casos en los que la dependencia literaria del Catecismo Romano se hace del todo evidente. Un ejemplo entre muchos, tomado del libro de los Sacramentos. Dicen ambos Catecismos enumerando las condiciones necesarias para la contrición:

Carranza (II, p. 255)	CatRom (II, 5, 31; p. 305)
La primera de las cuales es que sea dolor de todos los pecados (...) porque, si se doliese de unos, y no de otros, sería falsa penitencia y, por ende, de ningún efecto, como dice Santiago: «El que guarda toda la ley y ofende en un mandamiento, queda reo como de todos»,	En primer lugar es necesario aborrecer y dolernos de todos los pecados cometidos no sea que, si nos doleremos sólo de algunos, hagamos una penitencia falsa y aparente, sin efecto saludable. Porque, como dice Santiago, «quicumque autem totam legem servaverit, offendet autem in uno, factus est omnium reus»
La segunda condición es que se duela de los pecados con propósito de confesarlos y satisfacer por ellos. La necesidad de esta condición se declara en los capítulos siguientes.	En segundo lugar se requiere que esta contrición traiga consigo el propósito de confesarse y de satisfacer; de esto hablaremos después en el lugar oportuno.
La tercera condición es que le pese de los pecados con propósito de emendar la vida pasada.	En tercer lugar es necesario que el penitente tenga propósito cierto y firme de emendar la vida.

En otros casos nos encontramos con que el texto del Catecismo sólo adquiere una explicación plausible desde esa dependencia. Tal vez un ejemplo paradigmático sea la sorprendente omisión por parte del Catecismo Romano, a la hora de describir los ritos bautismales, de la ceremonia de unción con el óleo de los catecúmenos. Puede verse el salto ya en la edición in-folio de Manucio (Roma 1566), p. 120. La omisión tiene una «lógica» si se acude al catecismo de Carranza (II, p. 176 de la edición crítica citada en nota 8, donde tiene lugar idéntica omisión)¹³.

Incluso en algún pasaje decisivo, la hipótesis de la dependencia de Carranza ilumina decisivamente *a sensu contrario* el sentido *doctrinal* y *teológico* del texto del Catecismo

(J. I. TELLECHEA, *Credo Sanctam Ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia*, en «Communio», *Commentarii internationales de Ecclesia et theologia*, 6 [1973] p. 88). «Le impressioni del García trovano conferma anche a proposito del sacramento della confermazione. L'ordine della materia sia nel Carranza che nel Catechismo ad parrochos mostra una considerevole affinità» (STELLA, *Il sacramento della confermazione nel Catechismo ad Parochos*, en «Ephemerides Liturgicae», 86 [1972], p. 185). «Es ist eine Ironie der Geschichte, dass der so heftig befahdete *Catechismo*, dem die gebührende Wirkung in seinem Heimatland versagt blieb, dem *Catechismus Romanus* als Vorlage diente» (U. HORST, *Kirche, Tradition und hl. Schrift nach Bartolomé Carranza*, en «Communio». *Commentarii internationales de Ecclesia et theologia*, 6 [1973] 79. nota 2).

13. Los Catecismos de Nausea, Gropper y Hosio relataban puntualmente el citado rito. Tan llamativa llegó a ser la omisión de que hablamos que terminarían subsanándola los editores del Catecismo Romano (a partir de la edición clementina de 1761).

conciliar. Este es el caso del tema de las virtudes naturales infusas en el bautismo, cuestión que quiso dejar abierta el Concilio de Trento¹⁴ y que algunos estiman que es doctrina afirmada en el CatRom, II, 2, 51. El cotejo con el texto de Carranza, al que siguen los redactores del Catecismo Romano, obliga a ser más cauteloso en esta interpretación:

Carranza (II, p. 184)	CatRom (II, 2,50; p. 207s)
Por el bautismo se nos da la gracia que nos justifica y nos hace hijos de Dios y herederos de su reino, y con ella nos da <i>todas las virtudes, así cristianas como naturales</i> .	Nuestra alma se llena de la divina gracia, por la cual, hechos justos e hijos de Dios, somos también herederos de la salvación eterna (...). A lo cual se añade el noble cortejo de <i>todas las virtudes</i> , que se infunden divinamente en el alma junto con la gracia.

Como se ve, el Catecismo Romano, que iba siguiendo el texto de Carranza, no quiso hacer suya la explícita afirmación carranziana de que con la gracia se infunden todas las virtudes *así cristianas como naturales*. Este estudio de los textos, a la luz de la dependencia Catecismo Romano-Carranza, parece inducir que el Catecismo Romano no quiso asumir esa tesis tomista, tan claramente formulada por Carranza. Deja el texto en condiciones de admitir la doble interpretación: el *todas* puede referirse a todas las virtudes *sobrenaturales* o a todas sin excepción, incluidas las *naturales*.

En consecuencia, la prudente interrogación que García Suárez puso en el título de su estudio puede hoy sencillamente eliminarse. A mi parecer, la investigación sobre el Catecismo Romano llevada a cabo en el Departamento de la Facultad que entonces dirigía, muestra que los redactores del Catecismo conciliar tuvieron constantemente ante sus ojos, la obra del ilustre Arzobispo.

Queda abierta, no obstante, la cuestión de si deben considerarse los *Comentarios* de Carranza la fuente *principal* del Catecismo Romano. En el nivel actual de la investigación puede decirse que los *Comentarios* son, sin duda, *fuentes y fuente de la máxima importancia*, pero su principalidad es discutible, sobre todo por el giro estructural que los redactores del Catecismo Romano darán al *ordo docendi* de Carranza, con ocasión de presentar la doctrina sobre los Sacramentos, como quiero exponer detenidamente. No deja de ser interesante, en este sentido, que el libro sobre los Sacramentos esté ausente en el cotejo de García Suárez¹⁵. Por eso, yo, al cabo de los años, matizaría la fórmula de mi querido maestro para decir que, vistos ambos Catecismos en su conjunto, el de Carranza es el *principal modelo redaccional* del Romano. Es cosa probada que el Catecismo Romano, en sus cuatro partes, está siempre en diálogo con los *Comentarios* de Carranza.

14. Decr. *de iustificatione*, cap. 7; DENZINGER, 1530-31.

15. Quede constancia de que también en el libro de Sacramentos hay dependencia: por eso los ejemplos ilustrativos que hemos aportado proceden de esta parte del Catecismo. Pero aquí ya no estamos, como en el caso del Símbolo, ante una síntesis o resumen de los *Comentarios* de Carranza. Hay una profunda elaboración que tiene otras fuentes.

En cualquier caso, la aportación de García Suárez sacó a la investigación del campo de las «sugerencias» y de las «inspiraciones» para trasladarnos al de las fuentes y los modelos redaccionales con una aportación de primer orden, que no ha hecho sino reforzarse con el tiempo. Esta es la conclusión que en su día saqué de todo este asunto:

«La presencia de los *Comentarios al Catecismo*, de Carranza, en el Catecismo Romano se explica bien por la historia de la redacción de este último, y se extiende muy probablemente a través de las cuatro partes del Catecismo de Trento: es acusadísima en la redacción del comentario al Símbolo de la Fe, menos intensa en la parte sobre los Sacramentos. Esta obra brinda, en sentido muy propio, un esquema redaccional, con el que dialogan –recogiendo material, matizando y discrepando– los redactores del Catecismo Romano. Por otra parte, la dependencia de la obra de Carranza del *Enchiridion* de Gropper, establecida por Tellechea, y del *Catechismus Catholicus* de Federico Nausea, que nosotros hemos podido establecer¹⁶, reconduce esta presencia carranceña a la inserción de conjunto del Catecismo Romano en la gran tradición de la catequesis católica del siglo XVI¹⁷.

2. Carranza y el «*Enchiridion*» de Gropper (J. I. Tellechea)

En 1973 José Ignacio Tellechea publicó un estudio que debe ser puesto en inmediata relación con el anterior y que dedica al examen comparativo del artículo eclesiológico del Símbolo en los *Comentarios* de Carranza y en el *Enchiridion* de Gropper¹⁸. La conclusión del autor, después de un estudio convincente, es que el *Enchiridion* debe ser considerado fuente de los *Comentarios* del Arzobispo español¹⁹. ¿Tendríamos, pues, la secuencia Gropper-Carranza-CatRom? Es lo que propone al autor del artículo.

En efecto, Tellechea en el «excursus» final de su estudio aborda también las relaciones entre «el *Enchiridion* de Gropper, el *Catecismo* de Carranza y el *Catecismo Ro-*

16. La presencia de Nausea en Carranza y su significación para el Catecismo Romano pueden verse en *Fuentes e historia*, pp. 147-149 y 381-407. He decidido no ocuparme aquí de esta interesante interrelación.

17. *Fuentes e historia*, p. 200.

18. J. I. TELLECHEA, *Credo Sanctam Ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia*, en «Comunión», 6 [1973] pp. 33-77. El *Enchiridion* del predicador de la Iglesia de San Gereón en Colonia, Juan Gropper, es uno de los libros célebres de la literatura teológico-pastoral del siglo XVI. Una buena exposición de la figura y el libro en F. J. KÖTTER, *Die Eucharistielehre in der katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566)*, Münster 1968, pp. 48-59. A semejanza de la *Confessio* de Hosio, el *Enchiridion* es también encargo de un Sínodo Provincial (Colonia 1536). La primera edición, unida a los cánones del Concilio, aparece en Colonia 1538. La que nosotros utilizamos es la de París 1545. Ver más adelante una valoración del *ordo* de Gropper en relación con el Catecismo Romano.

19. «En la introducción a mi edición del Catecismo, hacía notar la extrema rapidez con que compuso Carranza su obra y los arduos problemas que presentaba el descubrimiento de sus fuentes. Hoy quiero señalar una de las fuentes más frecuentemente utilizadas... La fuente aludida es el *Enchiridion christianae institutionis* del teólogo católico alemán Juan Gropper» (TELLECHEA, *Credo Sanctam Ecclesiam*, p. 34).

mano de San Pío V»²⁰. El tema era obligado: probada la dependencia Gropper-Carranza, se imponía revisar críticamente la hipótesis de García Suárez (Carranza-CatRom). «Surgía espontánea –dice Tellechea– una nueva pregunta: ¿acaso Trento copia a Gropper y esto explica su analogía con Carranza? ¿Transcribe de Carranza, sin darse cuenta de que éste a su vez transcribía a Gropper?»²¹. Para resolver la cuestión, el autor estudia a triple columna²² los tres Catecismos, y el análisis textual comparativo le lleva a la siguiente conclusión: «Ante las dos fuentes eventuales, Gropper y Carranza, hay que reconocer que el Catecismo Romano se inspira directamente en el Catecismo de Carranza; e igualmente es preciso rendirse a la evidencia de que en algunas cosas Carranza es el responsable de un trasiego más o menos exacto de la obra de Gropper. Ello no quiere decir que el Catecismo Romano sea un trasunto del de Carranza: omite algunas cosas e intercala otras, matiza no pocas, y todas las reboza de un latín bellísimo y en un estilo peculiar»²³.

Para valorar la tesis de Tellechea (Gropper es fuente del Catecismo Romano a través de Carranza) conviene hacer notar que nuestro autor ha publicado su estudio comparativo sólo en lo referente al artículo IX del Símbolo (como hizo García Suárez con Carranza), sin hacer ninguna alusión al resto de ambas obras.

Habrà que esperar los resultados de esa comparación sistemática²⁴. Por nuestra parte, nos vimos obligados indirectamente a un cierto cotejo, al tratar de examinar la relación Gropper-CatRom. A lo largo del trabajo apenas si hemos podido encontrar rastros de dependencia de Carranza respecto de Gropper en lo que se refiere a los demás artículos del Símbolo; sí, en cambio, en numerosos lugares del libro sobre los Sacramentos²⁵.

Pero la cuestión que a nosotros nos interesa, en base al estudio de Tellechea, es esta otra, como ya apuntábamos: ¿puede considerarse el *Enchiridion* de Gropper como fuente

20. *Ibidem*, pp. 66-77.

21. *Ibidem*, p. 66.

22. En realidad es a cuatro, pues agrega una cuarta columna con la traducción castellana del Catecismo Romano de Andrés Zorita (Valencia 1782).

23. *Credo Sanctam Ecclesiam*, p. 76.

24. «En breve aparecerá un trabajo más amplio en el que globalmente se cotejarán la obra de Gropper con el Catecismo de Carranza. En éste limitamos el campo a un solo capítulo» (*ibidem*, p. 34, nota 3). El Prof. Tellechea, en conversación privada, posterior a la redacción de estas líneas, me comunicó que el ejemplar del *Catecismo de Carranza*, en el que constaban las numerosas ilustraciones paralelas de Gropper, fruto de un detenido cotejo, desapareció (o fue sustraído) en el traslado de su biblioteca de Salamanca a San Sebastián.

25. Todo parece indicar que, del Símbolo en Gropper, a Carranza sólo le interesó a nivel redaccional el artículo IX. En efecto, éste tiene en Gropper una desproporcionada extensión: De las 60 páginas dedicadas a los 12 artículos, el art. IX se lleva 21, que son la base de las 20 que Carranza dedica al mismo artículo. Pero las 39 restantes de Gropper se corresponden mal con las 260 que Carranza dedica a la misma materia. En lo referente a los Sacramentos, ver, por ejemplo, para el sacramento del Orden, L. BATURONE, *El sacramento del Orden según el Catecismo Romano*, y para la Penitencia, R. LANZETTI, *La doctrina sobre la Penitencia en el Catecismo Romano*, tesis doctorales (*pro manuscripto*), Pamplona 1978 y 1979.

redaccional del *Catecismo Romano*? La respuesta es difícil, pues haría falta un análisis más cuidadoso de los textos que el que hasta ahora hemos podido realizar.

Indudablemente, la obra catequética de Gropper tenía prestigio entre los Padres de Trento e incluso su Catecismo menor es citado por el célebre libelo de reforma del Emperador, como uno de los catecismos a tener en cuenta a la hora de preparar el futuro Catecismo del Concilio de Trento²⁶. Por lo demás, y yendo ya al texto de este Catecismo, podemos decir que hay un número significativo de pasajes referentes a los Sacramentos que parecen proceder de una consulta directa del *Enchiridion* de Gropper; pasajes que muestran una dependencia no sólo de ideas sino literaria y no tienen paralelo en las otras posibles fuentes. He aquí un ejemplo, tomado del capítulo sobre el matrimonio y que podemos considerar prototípico:

Gropper (p. 180)	CatRom (II, 8,16; p. 383)
1. Paulus hisce verbis «Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia»,	1. «Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia». Nam quod inquit: «Sacramentum hoc magnum est»,
2. quam quod matrimonium, hoc est,	2. nemini dubium esse debet ad matrimonium referendum esse,
3. illa coniunctio viri et mulieris,	3. quod scilicet viri, et mulieris coniunctio,
4. quae fiebat Deo copulante,	4. cuius Deus auctor est,
5. sanctissimae illius coniunctionis,	5. sanctissimi illius vinculi,
6. qua Christus coniungitur cum Ecclesia,	6. quo Christus dominus cum Ecclesia coniungitur,
7. sacramentum (hoc est, sacrum signum) esset.	7. sacramentum, id est sacrum signum sit.

Todo lo cual confirma nuestra convicción del especial laboreo a que fue sometido por sus redactores el libro «de sacramentis» del Catecismo Romano. Este libro, y su ubicación en la secuencia u *ordo docendi* del texto, es verdaderamente clave para comprender la teología del Catecismo Romano y su diálogo con el Catecismo de Carranza y los Catecismos de la época.

3. Domingo de Soto y el Catecismo Romano (R. Lanzetti)

No podría yo seguir mi discurso si no hiciera en este momento una alusión al Prof. Raúl Lanzetti, argentino. Él fue, dentro de nuestro equipo de trabajo, el que, preparando su tesis doctoral, «levantó» otra fuente de primer orden sobre la que trabajaron los redactores del Catecismo Romano. Me refiero al Comentario de Domingo de Soto al IV Libro de las Sentencias (1557), sin el cual no se comprende del todo la entretela teológica del libro sobre los Sacramentos del Catecismo Romano, al que me acabo de referir como pieza clave de

26. Edición gorresiana de las actas del Concilio de Trento, vol. XIII/1, p. 681, 7.

toda la obra. Describir ahora la presencia de Soto en el Catecismo de Trento llevaría nuestros pasos en una dirección que nos aleja del tema específico de la ponencia. Pero no es necesario: el que esté interesado en el tema Soto-CatRom puede leer las páginas que escribimos conjuntamente Raúl Lanzetti y yo sobre este asunto²⁷. Ahora me limito a copiar la conclusión octava de la segunda parte de nuestro libro:

«El *Comentario al IV libro de las Sentencias* de Domingo de Soto es fundamental para entender el tenor literal y la doctrina teológica del libro *de sacramentis* del Catecismo Romano. Nuestro estudio nos ha llevado a pensar que la obra de madurez de Soto es la guía *teológica* empleada por la Comisión redactora para exponer la materia del Catecismo más comprometida en aquellos momentos: la doctrina sacramental. Su riqueza bíblica y patrística, junto a su armadura procedente de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, explican lo acertado de su elección. En numerosos lugares de esta parte del Catecismo Romano, la comparación de su texto con los correspondientes de Soto y Carranza ofrece, de manera casi total, el tejido literario y teológico que subyace a la exposición romana. Pero, en uno y otro caso, el Catecismo Romano se desentiende de las posiciones teológicas particulares, muy acusadas, sobre todo, en el caso de Domingo de Soto»²⁸.

Nuestra conclusión de esta parte primera de la ponencia podría ser ésta: una vez demostrado que el Catecismo de Carranza ha de considerarse un modelo redaccional y literario del que parte el Catecismo de Trento, el estudio de las correcciones que introduce el romano al español, los puntos en que discrepa, los pasajes que amplifica, los temas que silencia y los muchos textos que, sin más, reproduce, nos orientan notablemente para una mayor profundización en la doctrina del más célebre Catecismo de la Iglesia Católica, único precedente histórico del que actualmente lleva ese nombre. Este método es el que vamos a emplear en la Parte II, que pondrá de manifiesto no ya la semejanza, sino la diferencia de ambos Catecismos en el conjunto de la catequética de su época. Diferencia que aparece, ante todo, en la comprensión teológica de la diferente posición estructural de la doctrina sobre los Sacramentos.

II. *Los Comentarios de Carranza y el Catecismo Romano: la cuestión de los Sacramentos*

Como hemos venido apuntando, el sentido y alcance teológicos del Catecismo Romano y en especial del libro *de sacramentis* –central en la propuesta de la Reforma Católica–

27. *Fuentes e historia*, pp.165-201. Raúl Lanzetti, discípulo y después colega, profesor muchos años en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma) y luego en la Universidad Austral (Buenos Aires), falleció repentinamente en Argentina el 25 de enero de este año 2004, unos meses después de ser leída esta ponencia. Ahora, al releer las páginas para la imprenta, introduzco esta nota, acompañada de una oración por su alma. Fue una mente lúcida, un hombre clave en la edición crítica del Catecismo Romano y, sobre todo, un sacerdote ejemplar y un amigo inolvidable. Conservo en los dossiers sobre nuestro tema la carta (febrero de 1979) en la que me daba noticia de su «descubrimiento». «Quisiera saber –escribía– si esto se puede considerar dependencia literaria y redaccional. Yo pienso que sí».

28. *Ibidem*, p. 200. No deja de ser interesante –quede anotado– que para comprender el Catecismo de Trento haya que acudir a los dos teólogos que el emperador Carlos V envió al Concilio: Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza, dominicos. Dos españoles.

pasarían en buena parte inadvertidos si no se estudiara a fondo la estructura misma del documento, su modo de entregar la fe católica, y por tanto, su visión del *nexus mysteriorum*. Para llevar a cabo ese estudio constituye una ayuda imprescindible la comparación estructural con el Catecismo de Carranza y con los principales Catecismos que inmediatamente preceden al magisterial de Trento y que es obligado suponer que fueron consultados y tenidos en cuenta por los redactores del Romano.

Entre los Catecismos católicos hay que pensar ante todo, por su gran difusión en Alemania, en el Catecismo Mayor de San Pedro Canisio, publicado en 1555, y que luchó para ser aprobado en Trento por el Concilio²⁹. Pero, a pesar de este dato, su cotejo con el de Roma nos ha llevado a una inmediata exclusión de toda relación de dependencia redaccional: desde el Catecismo de Canisio no se explica la redacción del Catecismo que promulga San Pío V. En cambio, y contra toda lógica (¡un Catecismo condenado por la Inquisición!), hemos visto aparecer en la trastienda del Catecismo conciliar a los célebres *Comentarios* de Carranza.

No hay que hacer grandes esfuerzos para pensar que la comisión redactora del Catecismo Romano –aparte de los Catecismos Católicos– consideró también los grandes catecismos protestantes que, como es sabido, fueron pieza clave en la expansión del protestantismo. Destacan entre ellos los de Lutero y Calvino y el Catecismo de Heidelberg.

Con este abanico de enfoques y planteamientos podremos comprender mejor *lo que* querían decir los autores del Catecismo Romano y señalar la significación teológica de su mensaje y la posición del de Carranza en todo este conjunto.

1. *El ordo o estructura del Catecismo Romano*

Las cuatro grandes piezas que, ya desde la época patristica, componen la catequesis de la Iglesia, aparecen en el Catecismo Romano bajo el siguiente *ordo* y disposición:

- 1° El Símbolo de la fe.
- 2° Los Sacramentos.
- 3° El Decálogo
- 4° El Padrenuestro.

El Catecismo Romano no tiene otros aditamentos que desdibujen esta exposición lineal: estas cuatro secciones –y sólo ellas– son las que encontramos en nuestro Catecismo. Quiero adelantarles a Vs., que exactamente estas cuatro piezas –y exactamente bajo esta misma secuencia– son las que estructuran al moderno *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado por Juan Pablo II.

Después de un primer cotejo con los principales Catecismos –tanto católicos como protestantes– se hace evidente que este *ordo doctrinae* es por completo original: las demás obras catequéticas o no se sirven sólo de estos cuatro elementos, o estructuran estas piezas de un modo diverso. Penetrar en la *ratio* de esta originalidad ha sido clave para interpretar el sentido teológico de la catequesis propuesta por el Catecismo Romano.

29. Cfr. BELLINGER, pp. 49-50.

Para ello, examinaremos la estructura de los otros cuatro Catecismos más importantes, que acabamos de nombrar. Veamos primero los de Lutero y Calvino. Cada uno de ellos refleja con exactitud la visión deformada del Cristianismo que tienen los dos Reformadores protestantes.

2. *El Catecismo de Lutero*

El «Catecismo Mayor» de Lutero³⁰, que se extiende por Europa cuarenta años antes que el de San Pío V, responde al siguiente esquema:

- 1° El Decálogo (*Gebote*).
- 2° El Símbolo de la fe (*Glaube*).
- 3° El Padrenuestro (*Gebet*).
- 4° El Bautismo (*Taufe*).
- 5° La Cena (*Abendmahl*).

Es la luterana una estructura sorprendente, que rompe con la tradición catequética de la Iglesia. Los mandamientos de la Ley van por delante; sin duda, para llevar al ánimo de los catecúmenos la imposibilidad de su cumplimiento y la gravedad de la culpa, y disponerlos así a la necesidad absoluta y omniabarcante de la fe fiducial. Por eso se explica la fe en segundo lugar, y de ella se pasa a la oración confiada: el Padrenuestro. En el prólogo del Catecismo dirá Lutero que «en estas tres piezas–Ley, Fe, Oración– se comprende *todo* lo que tenemos en la Sagrada Escritura». ¿Y los Sacramentos? En el fondo, Lutero no sabe que hacer con ellos. El Bautismo y la Cena se añaden al final: «porque sin ellos no se puede ser cristiano», nos dice³¹. Pero teológicamente aparecen superpuestos, sin contenido, sin nervio. Quien conozca la lógica interna de la doctrina luterana de la justificación comprenderá por qué esto es así. En su Catecismo quiso Lutero llevar hasta los niños su dialéctica Ley-Evangelio, con la justificación por la sola fe, sin aditamentos externos.

Si todavía se habla de Sacramentos es por una mera recepción de la *Positivität* de la Escritura. De ahí que, propiamente, no haya en el Catecismo de Lutero una pieza catequética dedicada a los Sacramentos, ni un concepto de sacramento, sino una doble pieza: Bautismo y Cena del Señor, que no se integran unitariamente, sino que son como un epílogo de la célebre triada *Gebot, Glaube, Gebet*.

3. *El Catecismo de Calvino*

El Catecismo de Ginebra, redactado por Calvino³² y que difunde desde 1542 la interpretación reformada del Cristianismo, introduce una modificación importante en la es-

30. Los textos latino y alemán del *Grosse Katechismus* (1529) se encuentran en *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1963 (Citado: BLK), pp. 543-733; el de *Der Kleine Katechismus*, *ibidem*, pp.499-541.

31. BLK, 557, 1. 19-21: «in diesen dreien Stücken kürzlich, gröblich und aufs einfältigste verfasst ist alles, was wir in des Schrift haben». BLK, 691, 1. 9: «weil ohn dieselbigen kein Christen sein kann».

32. El texto latino del Catecismo de Calvino, conocido como el Catecismo de Ginebra, que he consultado se encuentra en Joannis CALVINI, *Opera selecta*, II (Monachii 1970, ed. 2ª emendata), pp. 59-151: «Catechismus Ecclesiae Genevensis».

estructura del de Lutero: las piezas primera y segunda se intercambian, quedando la doctrina expuesta del siguiente modo:

1° El Símbolo de la fe (*De Fide*).

2° El Decálogo (*De lege*).

3° El Padrenuestro (*De Oratione*).

4° Los Sacramentos (*De Sacramentis*).

Hugo Röthlisberger y Karl Barth han estudiado el significado teológico del cambio introducido por Calvino³³. Nosotros no nos ocuparemos de él, limitándonos a señalar –porque es lo que afecta directamente a nuestro asunto– dos cosas: primera, que la doctrina sobre el Símbolo ha vuelto a ocupar el primer plano; segunda, que, en cambio, la doctrina sobre los Sacramentos permanece al final, aunque con un sentido teológico más elaborado y coherente que en Lutero. ¿Cuál es ahora el engarce de los Sacramentos con las otras tres piezas? Leamos la pregunta 299, una de las primeras de la sección de Sacramentos. Dice así: «¿qué debemos sacar de lo tratado hasta aquí?». Es decir ¿qué sentido tienen las tres primeras partes del Catecismo (Fe, Ley y Oración dominical)? Calvino en la respuesta escribe: «Lo que enseña la misma Verdad y os dije al comienzo: que esta es la vida eterna, conocer al verdadero Dios Padre y a su enviado Jesucristo. Conocerle, digo, para tributarle el honor y el culto debidos, y para que sea para nosotros no sólo Señor, sino Padre y Custodio, y nosotros para él hijos y siervos: y que, en consecuencia, dediquemos nuestra vida a pregonar su gloria». La siguiente pregunta –n. 300– introduce ya en la cuarta parte: los Sacramentos. Dice así: «Qua via –en francés: *quel est le moyen*– ad tantum bonum pervenitur?» Respuesta: «In hunc finem, *sacrum verbum* nobis reliquit... Est enim spiritualis doctrina, *quaedam veluti ianua*, qua ingredimur in coeleste eius regnum». El medio, pues, en contra de lo que prometía el título del capítulo, no son los Sacramentos, sino la palabra de Dios, a la que se va a designar con un término que la Tradición reserva ordinariamente para el bautismo: *ianua*. En la pregunta 309 nos dirá que el Señor «verbi praedicationi adiunxit sacramenta»: Sacramentos descritos como unos testimonios externos de la benevolencia que Dios muestra con nosotros al comunicarnos su palabra (n. 310).

En realidad –y de esto se dio cuenta sagazmente Beza, discípulo de Calvino³⁴–, la cuarta pieza del Catecismo de Ginebra más bien que los Sacramentos es la Palabra de Dios, respecto de la cual los Sacramentos son una ayuda, un añadido, para confirmar «mejor» en nuestros corazones las promesas contenidas en esa Palabra: «quo earum veritas melius confirmetur» (n. 310).

Pero, en definitiva, lo mismo que para Lutero, los Sacramentos aparecen en el Catecismo de Ginebra como un extrínseco añadido al cuerpo general de doctrina, un epílogo que se impone en base al hecho evidente de que los Sacramentos están ahí, en la Sagrada

33. K.BARTH, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, Zurich 1967; H. RÖTHLISBERGER, *Kirche am Sinai. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung*, Zürich-Stuttgart 1965.

34. Lo demuestra el hecho de que en la edición del Catecismo de Ginebra que preparó Beza, el discípulo de Calvino cambió el título: «Beza titulum *De Sacramentis* hoc loco amittens, hic habet *De Verbo Dei*», según nota crítica de la edición del Catecismo citada *supra*, pp. 127, lin. 35-36.

Escritura. Como Lutero, Calvino hablará solo de dos Sacramentos –Bautismo y Cena–, pero, a diferencia de él y en común con el futuro Catecismo Romano –y con Carranza y los Catecismos católicos en general–, nos ofrecerá una parte «de sacramentis in genere».

Pasemos ya a los Catecismos católicos, prescindiendo ahora del de Heidelberg, intento de síntesis entre Lutero y Calvino³⁵.

4. *El Catecismo de San Pedro Canisio*

El Catecismo más célebre en la época del Concilio de Trento es el de San Pedro Canisio. La obra catequética del jesuita alemán fue, como es sabido, un importante valladar frente al oleaje protestante en los países de habla alemana y en toda Centroeuropa. Desde 1555 circula su Catecismo Mayor, llamado «Summa Doctrinae Christianae», y desde 1558 su «Parvus Catechismus Catholicorum»³⁶. Es original de Canisio la división en dos partes de toda la enseñanza:

1° La sabiduría cristiana.

2° La justicia cristiana.

Siguiendo a San Agustín, afirma que el objeto de la «sabiduría cristiana» son las tres virtudes teológicas; y a través de ellas va encajando las piezas clásicas de la catequesis:

1° Fe (el Símbolo).

2° Esperanza (Padre nuestro y Avemaría).

3° Caridad (Mandamientos de Dios y de la Iglesia).

Los Sacramentos vienen a continuación, cerrando la doctrina sobre la sabiduría cristiana, pues por ellos –enseñaba Canisio– aquellas tres virtudes se nos confieren, se afirman, crecen y se perfeccionan. La «justicia cristiana», según Canisio, consiste en evitar los pecados y hacer obras buenas. En esta segunda sección Canisio describe las cuatro virtudes cardinales, los dones y los frutos del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los consejos evangélicos.

Digamos, antes de seguir adelante, que el Catecismo de Canisio es un catecismo polémico, claramente antiprottestante y, más en concreto, antiluterano. El movimiento de las ideas que revela su estructura está orientado a mostrar la necesidad de las buenas obras, en las que consistiría la «justicia cristiana». De ahí esa segunda parte, que es una novedad en la historia de la catequesis. Es la suya una estructura teológicamente compleja, que sólo ve la forma de salir al paso del error protestante recargando las piezas catequéticas, que Lutero

35. Fue publicado en 1563, tres años antes del Romano. Su estructura general responde a la del Catecismo de Calvino, tomando de Lutero la inspiración para una primera parte dedicada al «destino del hombre», que se reconoce a partir de la ley de Dios. El texto original alemán se encuentra en *Bekennnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, pp. 148-181. Cfr. K. BARTH, *Einführung in den Heidelberger Katechismus*, Zürich 1960.

36. Vid. la edición de F. STREICHER, *S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi Latini et Germanici*, Romae-Monachii 1933-1936.

y Calvino, sin embargo, habían mantenido en su sencillez tradicional. La estructura de este Catecismo tendría una gran influencia en la catequética postridentina.

5. *Los Comentarios de Carranza*

Vengamos ya al Catecismo de Carranza, que, como hemos podido ver con un cierto detenimiento, se ha revelado como un instrumento fundamental en la investigación del Catecismo Romano. Carranza lo escribe y publica en 1558, seis años antes del Romano³⁷. ¿Qué estructura tienen estos extensos comentarios de nuestro ilustre arzobispo? Las cuatro piezas tradicionales aparecen así:

- 1° El Símbolo de la fe.
- 2° Los Mandamientos de la Ley de Dios.
- 3° Los Sacramentos.
- 4° La oración (a la que se añade el ayuno y la limosna).

¿Qué significado tiene la parte de Sacramentos dentro de esta estructura? El dominico de Miranda de Arga explica en distintos lugares el origen y el sentido de la división de que se sirve³⁸. Pero de la lectura de esos lugares se saca la impresión de que hay una cierta vacilación teológica, incluso algunas contradicciones, que gravitan principalmente sobre el lugar y el sentido del tercer libro, dedicado a los Sacramentos. Son muy claras y convincentes las razones que da para tratar en primer lugar de la fe³⁹, pero las otras tres partes vienen presentadas como «obras», sin que se dé razón teológica suficiente de cómo lo son cada una de ellas. En la presentación general se describen los libros segundo (Decálogo) y cuarto (Oración, ayuno y limosna) como «obras» del cristiano⁴⁰ y el libro tercero como conteniendo los siete Sacramentos, a los que con gran rigor teológico se califica –en esa presentación– de «instrumentos y testimonios de lo que *Dios obra* en nuestras almas por la pasión de su Hijo»⁴¹. Al empezar este tercer libro, sin embargo, nada dice sobre su lugar en el *ordo doctrinae*.

37. En la introducción de la citada edición crítica de J. I. TELLECHEA hay datos abundantes sobre la historia del catecismo carranceño. La parte de sacramentos está en el segundo volumen.

38. Cfr. CARRANZA, I, p. 118, lin. 53-80; I, p. 126, lin. 330-360, donde explica formalmente las partes de su Catecismo; I, p. 433, lin. 5-44 (relación entre la parte primera y la segunda); II, p. 355, lin. 5-10 (cita literal *infra*, nota 42).

39. «Los antiguos Padres de la Iglesia siempre tuvieron esta orden en sus Catecismos, que comenzaron por la fe; porque, para esperar y amar a Dios, es necesario primero conocerle, porque lo que no se conoce no puede ser amado. Y así haremos nosotros, cuyo intento es seguir las pisadas de los antiguos Padres de la Iglesia y mostrarlas a los que no saben aquellos caminos» (CARRANZA, I, p. 118, lin. 61-66).

40. «La segunda parte contiene los diez mandamientos, en los cuales está sumado lo que debemos *obrar* con Dios y con nuestros prójimos... La cuarta parte contiene *las obras*, que son los frutos de las virtudes cristianas y naturales...» (CARRANZA, I, p. 126, lin. 335-336 y 338-340).

41. CARRANZA, I, p. 126, lin. 337-338.

Lo más significativo, para captar el pensamiento de Carranza, es sin duda el inicio de la cuarta parte de su Comentario, en la que recapitula las tres partes anteriores e introduce la nueva materia del siguiente modo: «En las tres partes primeras del Catecismo se ha tratado de instruir al hombre cristiano en lo que es obligado a creer y obrar. En esta cuarta parte la Iglesia Católica enseña a los fieles la forma que han de tener en orar»⁴². Este texto, a nuestro parecer apunta la razón teológica del «lugar» de los Sacramentos. En el fondo –viene a decirnos Carranza– la estructura de su Catecismo es ternaria:

1º Creer: Fe, Símbolo.

2º Obrar: Mandamientos (Caridad), Sacramentos

3º Orar: Esperanza, Pater noster.

Primero, la fe, es decir, la exposición del Símbolo, que hemos encontrado unánime en la Iglesia hasta que Lutero hace de su innovación doctrinal una innovación catequética. La alusión a lo que el hombre cristiano debe *obrar*, como concepto que engloba el resto de lo tratado, nos hace comprender que bajo este concepto entran las partes 2ª y 3ª del esquema carranceño: los mandamientos y los Sacramentos. Finalmente, la oración, como cuarta parte. De esta forma, el *ordo* de Carranza podría reconducirse al que prometió al principio⁴³. En cualquier caso, Carranza se muestra muy apegado a la secuencia de las tres primeras partes que él propone⁴⁴, aunque cavile en las razones teológicas que aporta.

La *ratio* de Carranza es, pues, muy semejante a la de Calvino, con la variante de intercambiar el orden de las dos últimas piezas, adelantando al tercer lugar los Sacramentos entendidos como «obras» del hombre cristiano (aunque también nos dijo antes que son obras de Dios). ¿Es esta la última razón del lugar de los Sacramentos en el esquema de Carranza? No sabría decirlo, habida cuenta de sus vacilaciones. Su teología de cada sacramento es más profunda de la que se deduce de esta anotación, pero su consideración *de sacramentis in genere* es demasiado sumaria y su modo de plantearla, no demasiado claro⁴⁵. Por otra parte,

42. CARRANZA, II, p. 355, lin. 7-8.

43. «Tres cosas son las principales que enseña la religión cristiana de las cuales dependen todas las otras. Estas son las tres virtudes divinas, fe, esperanza y caridad, que son las fuentes de donde nacen los artículos y los mandamientos de la ley, y después los sacramentos propios de esta religión. En éstas está fundada la religión de Cristo, y para la declaración de éstas hicieron los Padres de la Iglesia el libro que llamaron los antiguos Catecismos. La fe dice cómo y lo que tenemos de creer del otro siglo. La esperanza, lo que tenemos de esperar en él. La caridad, cómo y cuánto tenemos de amar a Dios» (CARRANZA, I, p. 118, lin. 53-61).

44. «... de donde nacen los artículos (I) y los mandamientos de la ley (II), y después los sacramentos (III)...» (*ibidem*, lin. 55-56); «... nunca se les pasó por pensamiento saber los artículos de la fe (I), qué quiere decir Decálogo (II), qué cosa son los sacramentos (III)» (*ibidem*, p. 119; lin. 78-79).

45. A pesar de la clara afirmación citada en nota 41, la introducción de Carranza al libro de los Sacramentos tiene un *iter idearum* algo próximo al Catecismo de Calvino (vid. *supra*): los sacramentos se presentan ante todo como confirmaciones en la fe, como señales añadida a la Palabra de Dios: «La cuarta parte de la doctrina cristiana –así comienza el tercer libro– contiene los sacramentos; para la inteligencia de los cuales se ha de presuponer que de dos maneras ha tratado generalmente Dios con los hombres, desde el principio del mundo: La primera y más común es por palabras. La segunda es por señales de cosas sensibles y corporales. Hubiera de bastar y sobrar para nuestra instrucción la palabra

es evidente que esta estructura general «Dios (fe)-moral-Sacramentos» podría legitimarse desde la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, que Carranza conoce perfectamente y cita de continuo.

6. *La diferente estructura de los Comentarios de Carranza y del Catecismo Romano*

En cualquier caso, y esto importante para nuestro asunto, los redactores del Catecismo Romano, que tienen como modelo redaccional y literario al Catecismo de Carranza, captaron la insuficiencia teológica de este planteamiento, se separaron decididamente de su ordenación de la materia y situaron los Sacramentos a continuación del Símbolo, aplazando la explicación de los mandamientos hasta haber desarrollado por extenso la doctrina sacramental. Esta es, a mi parecer, la más importante y profunda corrección que el Catecismo Romano introduce en el de Carranza.

La pregunta inevitable en este momento es esta: ¿Por qué se decidieron los redactores del Catecismo Romano a dar este paso? Es evidente que, si encontramos una respuesta válida obtendremos a la vez un dato importante para comprender la concepción de los Sacramentos propia del Catecismo de San Pío V.

Digamos, ante todo, que el Catecismo Conciliar, en contraste con el de Carranza, es extraordinariamente parco a la hora de dar razón de su propia estructura y división de materias. En el lugar dedicado formalmente a exponer la *ratio* –que es el mismo en que lo hace Carranza– se limita a una somera descripción de contenidos, sin presentar el engarce de las cuatro partes, sin reflexionar sobre el nexo entre ellas. Por otra parte, el Catecismo Romano no pretende que la doctrina se entregue a los fieles siguiendo el orden en que él la expone. El proemio termina con las siguientes palabras: «Respecto al *ordo docendi* habrá que emplear el que se considere más acomodado a las personas y al tiempo. Nosotros, apoyándonos en la autoridad de los Santos Padres, que, al iniciar a los hombres en Cristo Jesús e instruirlos en su ley, comenzaban por la *doctrina fidei*, juzgamos lo mejor explicar primero lo que se refiere a la fe: *quae ad fidem pertinent*»⁴⁶.

de Dios (...) Mas, queriendo proveer a nuestra flaqueza, *añadió señales corporales a su palabra*: porque con ambas cosas se confirmase en nosotros la fe y nos asegurásemos en las promesas de Dios (...) y porque en el Nuevo Testamento nos dio Dios muy grandes promesas de la remisión de nuestros pecados y de la comunicación de la gracia y de su Espíritu, tuvo por bien Jesucristo nuestro Señor de *acompañarlas con ciertas señales sensibles*. Estas señales son los siete sacramentos que dejó a su Iglesia. De éstos ha usado desde la Ascensión de Jesucristo y usará hasta el fin del mundo» (CARRANZA, II, p. 163-164, lin. 7-12, 14-16, 26-31). Por supuesto, todo esto es verdad, pero no es lo más profundo de la concepción *católica* del sacramento: signo e *instrumento* para la donación de la gracia. Formulaciones perfectas en este sentido se encontrarán más adelante en las mismas páginas carranceñas. El Catecismo Romano, que lógicamente no siguió al de Carranza en esta presentación de los sacramentos, tampoco omitiría, en el momento oportuno, el énfasis de nuestro Arzobispo sobre el sacramento como confirmación en la fe y seguridad de la promesa.

46. CatRom, prólogo, n. 13; p. 13, lin. 210-215.

Apoyándose en estas palabras, algunos autores, como por ejemplo Gatterer⁴⁷, han estimado que el Catecismo Romano no responde a un orden interno, sino que se limita a agrupar la doctrina en los cuatro *capita* más comunes y a yuxtaponerlos en un orden convencional. Esta apreciación nos parece insostenible después de una lectura analítica del texto del Catecismo. Lo que en ese discutido pasaje se quiere decir es que, a la hora de enseñar, o sea, de realizar la catequesis, hay que decir las cosas como parezca más oportuno en cada caso; el Catecismo de Trento no propugna ningún dogmatismo metodológico, deja amplia libertad. En este sentido, el Catecismo de Trento es un adelantado de su época, un pionero respecto de los planteamientos modernos de la catequesis. Pero, para poder hacer esa cambiante exposición, adaptada a las circunstancias, es necesario que los pastores tengan bien asimilada la interna conexión de la economía revelada –el *nexus mysteriorum*–, y a eso se dirige el Catecismo Romano, cuyo título oficial es bien significativo: *Catechismus ad parochos*. Trento quiere ofrecer a los responsables del *ministerium verbi* en la Iglesia el movimiento interno de la Revelación y de la existencia cristiana, de forma que tengan «alma católica». Después, animados con esa comprensión de la fe, podrán manifestarse con libertad según la oportunidad de personas y tiempos. Con otras palabras: el *ordo* del Catecismo Romano es teológico, no propiamente catequético. Va destinado a formar teológicamente a los pastores, antes que a dar recetas catequéticas.

Hemos, pues, de sostener frente a los citados autores que la *ratio doctrinae* del Catecismo conciliar es fruto de una muy pensada elección, que busca captar la entraña de la concepción católica de la Revelación y expresarla con rigor teológico. Y en esa comprensión de la fe y de la existencia cristiana ocupa un lugar central, según nuestro Catecismo, la doctrina de los Sacramentos. La corrección más profunda que el Catecismo de Trento introduce en toda la catequética precedente –me refiero a la catequética polémica frente al protestantismo, y por supuesto, a los catecismos protestantes– consiste en situar los Sacramentos no sólo *después* del Símbolo de fe, sino *entre* el Símbolo y el Decálogo. De nuevo nos preguntamos: ¿por qué? La respuesta válida sólo puede venir de un análisis interno del texto del Catecismo, y en concreto del capítulo dedicado a la sección eclesiológica del Símbolo, verdadera obra maestra de nuestro Catecismo Romano (en la que por otra parte, como mostró García Suárez, depende profundamente de Carranza).

Una de las más destacadas características de esa sección es la presentación de la Iglesia como fruto de la doble misión de Cristo y del Espíritu Santo. El acento –de acuerdo con la tradición patristica– recae sobre la fundamentación pneumatológica de la Iglesia y del tiempo histórico que sigue al misterio pascual: «Este artículo –leemos al comienzo de la exposición– es una consecuencia del anterior (*credo in Spiritum Sanctum*), porque, habiéndose allí demostrado que el Espíritu Santo es la fuente y el dador espléndido de toda santidad, confesamos aquí que la Iglesia es santificada por el mismo Espíritu: *ab eodem Ecclesiam sanctitate donatam confitemur*»⁴⁸. La santidad, es decir la gracia que nos hace justos, se encuentra en la Iglesia porque Cristo, su Fundador y Cabeza, ha enviado desde el Padre al Espíritu Santo, que la santifica. Con las propias palabras del Catecismo: «La Iglesia debe decirse santa porque, como Cuerpo, está unida a su Cabeza santa, Cristo Señor Nues-

47. M. GATTERER, *Katechetik*, Innsbruck 1931, p. 282. Cfr. BELLINGER, pp. 71 -72.

48. CatRom I, 10, 1; p. 104, lin. 16-19.

tro, fuente de toda santidad, *a quo Spiritus Sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur*»⁴⁹. El Catecismo Romano hace esta afirmación apoyándose en unas palabras que ha leído en el comentario de San Agustín al Salmo 85 (*Custodi animam meam quoniam sanctus sum*). Son las siguientes: «Atrévase, pues, el cuerpo de Cristo, atrévase ese hombre único que somos todos los cristianos a clamar por toda la tierra con su Cabeza: soy santo. Porque recibió la gracia de la santidad, la gracia del Bautismo y el perdón de los pecados». Si los cristianos todos, si todos los fieles bautizados en Cristo, se han revestido de Él, como dice el Apóstol: *quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis* (Gal 3, 27); si han sido hechos miembros de su Cuerpo, y dicen que no son santos, hacen injuria a la misma Cabeza, cuyos «miembros son santos»⁵⁰.

El texto de San Agustín, como vemos, explica desde Cristo sacramentalmente la santidad de la Iglesia. Se comprende, pues, que a continuación de esta razón cristológica el Catecismo agregue formalmente la fundamentación sacramental: la Iglesia es santa, nos dirá, porque «sólo ella tiene el culto legítimo del sacrificio y el uso salvífico de los Sacramentos, por medio de los cuales *tamquam efficacia divinae gratiae instrumenta, Deus veram sanctitatem efficit*»⁵¹.

Pero este profundo nexo teológico entre Cristo, el Espíritu Santo y los Sacramentos, dentro del misterio de santidad y de gracia que es la Iglesia, aparece con especial fuerza en la interpretación que ofrece el Catecismo de la segunda parte del artículo eclesiológico: *sanctorum communionem*⁵². «Este artículo –leemos– es como una explicación del anterior acerca de la única santa y católica Iglesia»⁵³. Por tanto, decir Iglesia y decir *communio sanctorum*, es en realidad, decir lo mismo. La razón que da el Catecismo es pneumatológica: «*unitas enim Spiritus, a quo illa regitur, efficit ut quidquid in eam collatum est, commune sit*»⁵⁴. Es, pues, el Espíritu Santo quien pone en común para todos los fieles un patrimonio divino. Nuestro Catecismo da un paso más y nos asegura que ese patrimonio, común a todos, consiste fundamentalmente, en el *fructus sacramentorum* –es decir, la vida de la gracia, la santidad–, y que estos Sacramentos se comportan a modo de vínculos de esa unidad con Cristo producida por el Espíritu: «*quibus sacramentis, veluti sacris vinculis, Christo connectuntur et copulantur?*»⁵⁵.

Podemos resumir todo esto diciendo que la Iglesia, según el Catecismo Romano, constituye uno de los misterios que integran la economía de la salvación descrita en el Símbolo al confesar la fe trinitaria. Y aparece, ante todo, como *regnum gratiae*⁵⁶, como santa: y esa santidad, que es la obra del Espíritu Santo, consiste en realizar en los cristianos la

49. CatRom I, 10, 15; p. 114, lin. 231-233.

50. S. AGUSTIN, *Enarratio in Ps 85*, PL 37, 1084.

51. CatRom I, 10, 15; p. 114, lin. 243-245.

52. CatRom, I, 10, 23-27; p. 118-121. El Catecismo Romano, lo mismo que el de Carranza y la más constante tradición, encuadran dentro del artículo eclesiológico la cláusula *sanctorum communionem*. Santo Tomás no lo hace así: vid. *infra* nota 82.

53. CatRom I, 10, 24; p. 119, lin. 347-349.

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*.

56. Cfr. CatRom IV, 11, 9; p. 580, lin. 118-130.

*coniunctio cum Christo*⁵⁷, en hacer de ellos un solo cuerpo con su Cabeza. Y esto por medio de los Sacramentos; es decir, haciéndolos santos por el uso de las cosas santas: *communio sanctorum* y *communio sacramentorum*⁵⁸.

Esta concepción de la Iglesia lleva al Catecismo Romano, como veremos, a recuperar el sentido sacramental de la *communio sanctorum*, tan subrayado por los Padres y desvanecido, por ejemplo, en el Catecismo de San Pedro Canisio⁵⁹ y después en el de Belarmino⁶⁰. El Catecismo Romano tiene, en efecto, la doble lectura –objetiva y subjetiva– del texto simbólico (*sanctorum*, genitivo de *sancta* y de *sancti*): la *communio sanctorum* no sólo como comunión «de los santos» sino como comunión «en las cosas santas». Prácticamente el desarrollo del artículo no será otra cosa sino la descripción de los distintos bienes salvíficos que constituyen esa comunión, arrancando del núcleo fundamental del patrimonio, que son los Sacramentos. De ahí que el Catecismo pueda hacer esta audaz y, sin embargo, rigurosa afirmación: «Por comunión de los santos debe entenderse comunión en los Sacramentos: *hac autem sanctorum communionem sacramentorum communionem intelligi debet*»⁶¹. Esta afirmación tiene tal trascendencia que los redactores del Catecismo se creyeron en la obligación de justificarla, diciendo que esto es lo que pretendían explicar los Padres del Constantinopolitano I cuando en el Símbolo de aquel Concilio, después de profesar la fe en la Iglesia una, santa, católica y apostólica, agregaron: *confiteor unum baptisma*⁶². Es decir, para el Catecismo Romano esta cláusula del Símbolo de los Padres equivale a la *communio sanctorum* del Símbolo apostólico, entendida como *communio sacramentorum*.

Esta doctrina es de excepcional importancia para nuestro intento de investigar el sentido de los Sacramentos a partir de la *ratio docendi* del Catecismo Romano, especialmente en su relación con los Comentarios de Carranza al Catecismo. Porque los redactores, que en este pasaje eclesiológico van siguiendo con gran fidelidad el modelo literario de Carranza⁶³, dan este segundo paso que ni Fray Bartolomé, ni Gropper, su modelo alemán, como ya sabemos⁶⁴, se atrevieron a dar: la Iglesia santa –comunidad de vida divina en Cristo– entendida formalmente como *communio sacramentorum*. Esto quiere decir que, según el Catecismo Romano, el lugar propio de la doctrina de los Sacramentos es la exposición del Símbolo y,

57. Cfr. CatRom I, 10, 25; p. 120, lin. 380-387.

58. Una documentada exposición de la historia doctrinal de la cláusula *sanctorum communionem* puede verse en J.R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg 1955, pp. 56-106.

59. Vid. STREICHER, I, pp. 9 y 38 (citado en nota 36). Cfr. BELLINGER, pp. 157.

60. Cfr. GEISELMANN, p. 90.

61. CatRom I, 10, 24; p. 119, lin. 353-355.

62. Lo expresa de la siguiente manera: «*Confiteor unum baptisma*. Pero al Bautismo sigue en primer lugar la Eucaristía y después los demás sacramentos: porque si bien este nombre (*communio*) conviene a todos ellos, pues todos nos unen a Dios y nos hacen participar de Aquél cuya gracia recibimos, es más propio de la Eucaristía, porque esta produce esta unión» (CatRom I, 10, 24; p. 119, lin. 355-360).

63. Una comparación a doble columna entre CatRom I, 10, 23-24 y la correspondiente sección de Carranza (I, 384, lin. 9717-9745) lo muestra claramente.

64. Los textos paralelos de Gropper pueden consultarse fácilmente en J. I. TELLECHEA, *Credo Sanctam Ecclesiam*, p. 54.

concretamente, la cláusula eclesiológica *communio sanctorum*, que desarrolla, en conexión con el Espíritu Santo, la obra salvífica del Dios Uno y Trino. Es decir, los Sacramentos tienen su sitio entre los misterios de la fe: son la realización de la Iglesia, los medios para su construcción histórica, siendo ella misma –la Iglesia– un misterio de fe, como subraya el Catecismo, comentando el *Credo Ecclesiam*⁶⁵. Estamos, pues, ante el célebre tema de la *Eccllesia fabricata a sacramentis*, según la expresión de Santo Tomás⁶⁶: la Iglesia, como cuerpo en el que se obtiene la santidad y la justicia, es fruto del efecto de gracia que producen los Sacramentos; y, en su estructura visible, es fruto de la distinción que los caracteres sacramentales producen entre sus miembros. Como dice el Catecismo⁶⁷, la riqueza de la Iglesia, el patrimonio que la constituye, es el *fructus sacramentorum*.

Todo lo anterior nos hace comprender la estrechísima relación que, a los ojos del Catecismo de Trento, tiene la fe con los Sacramentos, la doctrina sobre la fe con la doctrina de los Sacramentos: tanto una como otra son doctrina sobre el misterio de salvación; ambas piezas –Fe y Sacramentos– «muestran lo que Dios, por la fuerza de su amor, ha hecho, hace y hará por nosotros en la historia de la salvación»⁶⁸.

Con esto el Catecismo quiere mostrar que, antes que «obras», que «cosas», que obligaciones morales, que devociones, etc., los Sacramentos son misterios, presencia misteriosa y salvífica de Cristo, epifanía salvadora del Dios Uno y Trino, justificación y santidad del hombre: misterio sacramental que se identifica con el misterio mismo de la Iglesia. Cuando, después, el Catecismo nos presente los Sacramentos como *rivuli* que proceden de la Eucaristía y a ésta como *sacramentum unitatis Ecclesiae*⁶⁹, no hará sino ser coherente con lo adelantado en el artículo eclesiológico del Símbolo. Se trata, en realidad, de una única cosa, de explicar la Fe, que, en su momento eclesiológico, incluye ya los Sacramentos.

En consecuencia, el Catecismo Romano, que se mueve señorialmente ante sus fuentes y que sabe trascender las motivaciones apoloéticas con verdadera libertad de espíritu, decide modificar a fondo el orden de las piezas catequéticas de los Catecismos precedentes y, en concreto, del Catecismo de Carranza, al que va siguiendo, y unir el estudio de los Sacramentos al estudio de los misterios de la fe. A nadie se ocultará ahora el extremado rigor teológico de la en principio sorprendente decisión.

III. *La opción estructural del Catecismo Romano*

1. *El Símbolo de la Fe delante de los Sacramentos*

¿Por qué, si esto es así, no desarrolla el Catecismo la doctrina de los Sacramentos dentro del Símbolo, sino que hace de ella una sección aparte, aunque inmediata al Símbolo?

65. Vid. CatRom I, 10, 20-22.

66. «... ex latere [Christi] dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus ecclesia fabricatur» (*In 4 Sent*, dist. 18, q I a, a. 1); «... a quibus fabricata est ecclesia» (*In 1 Cor 11, 2; M. 269*).

67. Vid. el fundamental texto CatRom I, 10, 24, varias veces citado.

68. BELLINGER, p. 72.

69. CatRom II, 4, 4; p. 237, lin. 51-57.

Aplazaremos de momento la respuesta para hacernos esta otra de mayor enjundia teológica: Al apartarse de Carranza en este punto, ¿en qué modelo doctrinal han podido inspirarse los redactores del Catecismo Romano para realizar esta importante modificación? ¿O se trata de una creación original?

A esto último hemos de responder indiscutiblemente que no. El equipo de trabajo debía conocer la obra catequética de Erasmo, concretamente el Catecismo que lleva por título *Dilucida et pia explanatio Symboli, quod Apostolorum dicitur, Decalogi praeceptorum, et dominicae orationis*⁷⁰. Pero basta ojearlo para darse cuenta que no hay cosa más diversa del temple del Catecismo Romano que el texto de Erasmo lleno de alambicada erudición, complicado, amigo de sutilezas y nada práctico. Si ahora acudimos a él es porque ofrece, a nuestros efectos, un dato revelador: el orden de las cuatro piezas es ya el mismo del Catecismo Romano, con la única variante de que los Sacramentos se estudian dentro del Símbolo y, en concreto, al exponer la *communio sanctorum*. ¿Debemos ver, pues, en el Catecismo de Erasmo el inspirador teológico del sentido de los Sacramentos en la estructura del Catecismo Romano? No se puede descartar esta hipótesis, dado el prestigio del autor entre los humanistas redactores del Catecismo. El artículo *sanctorum communionem* del Catecismo de Erasmo contiene ya las acepciones objetiva y subjetiva de la expresión que se encuentran en nuestro Catecismo⁷¹. Aunque a decir verdad, eso mismo lo habían podido leer los redactores en el Catecismo de Carranza⁷². Pero la profundidad teológica de la decisión tomada por el Catecismo de Trento y de su correspondiente desarrollo es tan superior a la fría erudición erasmiana, que nos vemos obligados, fundadamente, a dirigir los pasos en otra dirección.

Y al caminar nos encontramos con el ya nombrado *Enchiridion christianae Institutionis* de Juan Gropper⁷³, sobre el que trabajó Carranza, como hemos visto. He aquí su *ordo doctrinae*, expresado con las propias palabras del autor⁷⁴.

1° Expositio Symboli Apostolici.

2° Assertio et doctrina de septem Ecclesiae sacramentis.

3° De ratione et modo orandi Deum, cum expositione orationis Dominicae.

4° De natura, distinctione, vi ac usu Legis cum adiuncta explicatione Decalogi.

70. ERASMO DE ROTTERDAM, *Symbolum sive Catechismus*, Friburgo de Brisgovia, 1533 (*Opera omnia*, Leyde 1704, vol. V, col. 1133-1196). Comprende cinco catequesis sobre el Símbolo y una sexta que expone los preceptos del Decálogo y la Oración dominical.

71. Después de exponer las conocidas acepciones subjetivas, dice: «alii rursus *sanctorum communionem* exponunt, Ecclesiae *suffragia* cunctis utilia, qui sunt in corpore sanctae Ecclesiae; alii *sacramenta* Ecclesiae, quae non prosunt nisi ad Ecclesiam sese aggregantibus» (*ibidem*, col. 1174 D). El artículo «*sanctorum communionem*» constituye la primera parte de la quinta catequesis (col. 1174D-1176E).

72. Cfr. CARRANZA, I, pp. 384-385, lin. 9720-9248. «De ser la Iglesia una, y santa, y tener un Espiritu, y profesar un evangelio y una fe, viene que todos los hombres que están en ella sean participantes de los sacramentos» (lin. 9719-21).

73. Citado en adelante: GROPPER y la página. Vid. *supra* nota 18.

74. Gropper sintió agudamente el problema del *ordo* de las piezas catequéticas: «Qui doctrinae Christianae rudimenta, omnibus hominibus ad perpetuam salutem necessaria compendio tradunt (...) haud dispari quidem sententia, non uno tamen ordine omnes incedunt» (GROPPER, p. 3r).

A la fe siguen los Sacramentos, como en el Catecismo de Trento. Las otras dos piezas se intercambian. Gropper justifica su *ordo* con un argumento sumamente interesante: él va a exponer la doctrina cristiana –a diferencia de otros, dice– siguiendo la mente de la Iglesia, que ve expresada en el *orden* de los ritos del Bautismo⁷⁵. La Iglesia primero pregunta al neófito sobre la fe y éste debe contestar con el Símbolo. Después viene el sacramento de la fe. A continuación, se reza el Paternoster. Finalmente se explica al hombre renacido el tenor de la vida cristiana: los mandamientos⁷⁶. En dos ocasiones justifica la secuencia Símbolo-Sacramentos diciendo que éstos últimos «veluti pars quaedam symboli esse videntur», son en realidad una parte del Símbolo⁷⁷.

¿Debemos ver, pues, en el *Enchiridion* de Colonia la fuente inspiradora de la decisión tomada por los redactores del Catecismo Romano? La respuesta ha de ser paralela a la que ya dimos para Erasmo: no puede descartarse esta posibilidad, sobre todo si se tiene en cuenta el camino abierto por la hipótesis de Tellechea y las ulteriores investigaciones que nuestro equipo de trabajo realizó. Sin embargo, en el planteamiento del Catecismo Romano no hay huellas de la apoyatura gropperiana en el *ordo* bautismal y, en todo caso, no se acogió la estructura Pater noster-Decálogo que ofrecía el libro alemán⁷⁸. Quede, no obstante, constancia de esta posibilidad, a la vez que brindo otra posible vía de solución que me parece más coherente.

La repetida lectura de los textos me ha llevado a pensar, una vez y otra, que así como el Catecismo de Carranza es el modelo redaccional que siguen de continuo los teólogos del Catecismo Romano, muchas de las correcciones, ampliaciones, adiciones que el Catecismo de Roma hace al de Carranza proceden de una consulta directa de las obras de Santo Tomás de Aquino.

No es de extrañar lo que digo si se tiene en cuenta que la mayoría de los redactores de nuestro Catecismo eran dominicos, bien versados en la teología y en las obras del Doctor Común⁷⁹.

75. El texto citado en la nota anterior continúa: «Nos eum potissimum sequendum putamus, quo Ecclesia catholica per lavacrum regenerationis nos efficit christianos» (*ibidem*).

76. Como en Carranza, la recapitulación al inicio de la cuarta parte es el mejor texto: «Explicationi enim Symboli Apostolici, quod fidem complectitur, primus locus debebatur, quod fides ianua fit qua ad Deum acceditur. Proximum ecclesiae sacramenta, quae veluti quaedam Symboli pars esse videntur, atque adeo fidei nostrae certissima symbola sunt, postulabant. Tertium locum, dominicae orationis expositio merito tenuit, quod oratio primum ac praecipuum fidei opus et exercitium sit. Fidem enim in Deum statim sequitur invocatio. Quartum itaque ac postremum locum iure sibi decalogus vindicat, qui regulam plene divinam praescribit, ad quem credentibus in Deum, tota vita deinceps exigenda sit» (GROPPER, p. 235v). La estructura teológica del *Enchiridion* de Gropper en realidad es: Fe (Símbolo y Sacramentos), Esperanza (oración), Caridad (mandamientos); sin duda, más rigurosa que la de Carranza.

77. Texto de la introducción a la tercera parte (GROPPER, p. 196v). Acabamos de ver una fórmula casi idéntica en el texto citado en nota anterior. La similitud con Erasmo es en este punto evidente.

78. Y que Gropper defendía con gran calor, como puede verse en este texto: «Non temere in hac institutione doctrinae christianae, postremum locum explicationi decalogi dedimus, non tantum ordinem, quam res ipsa requirebat, sed et Ecclesiae mentem a praescriptione secuti» (GROPPER, p. 235v).

79. Vid. en GARCÍA SUÁREZ, pp. 357-359, y en *Fuentes e historia*, pp. 89-116, una descripción del talante intelectual de los redactores del Catecismo Romano.

Yendo al problema que ahora estamos estudiando, me parece que podría sostenerse que la fuente inspiradora de la unidad «Símbolo-Sacramentos» del Catecismo Romano hay que buscarla en la obra catequética de Santo Tomás de Aquino, que era el hogar en el que habían bebido la teología tanto Carranza como la comisión redactora, que estaba preparando un Catecismo para la Iglesia Universal. Acudieron sobre todo, a mi parecer, al comentario de Tomás al Símbolo de los Apóstoles y al opúsculo *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*. En efecto, el comentario a los artículos 9 y 10 del Símbolo y, en el otro opúsculo, el artículo 4 de los pertenecientes a la «fe en la divinidad» junto con el prólogo a la sección de Sacramentos, parecen confirmar a fondo lo que decimos⁸⁰. Hagamos, pues, una lectura de los textos.

En el Comentario al Símbolo, Tomás plantea la *communio sanctorum* con un excepcional rigor teológico, el mismo que hemos encontrado en nuestro Catecismo: «Como todos los fieles forman un solo cuerpo –nos dice–, el bien producido por uno se comunica a los demás» (cfr. Rom 12, 5). Por este motivo, entre las verdades de fe que transmitieron los Apóstoles se encuentra la de que en la Iglesia existe una comunión de bienes –*communio bonorum*–: esto es lo que el Símbolo quiere expresar con la cláusula *sanctorum communionem*⁸¹.

Ya tenemos, desde el comienzo, el sentido objetivo de la expresión. Desde él hará Santo Tomás el tránsito al sentido subjetivo, proponiendo a la vez la *communio sacramentorum*. Sigamos leyendo el texto: «Entre *todos* los miembros de la Iglesia el principal es Cristo, que es la Cabeza (cfr. Eph 1, 22-23). Por consiguiente, el bien producido por Cristo se comunica a todos los cristianos como la energía de la Cabeza a todos los miembros. Esta comunicación se lleva a cabo por medio de los Sacramentos de la Iglesia, en los que opera la potencia de la Pasión de Cristo, que actúa dando la gracia para el perdón de los pecados»⁸². Esto es lo que escribe Tomás a este propósito: el resto del artículo consiste en la exposición de los siete Sacramentos. Así, pues, Santo Tomás, antes que Erasmo, expuso los Sacramentos en el seno de una exposición del Símbolo. Por lo demás, se trata del mismo movimiento de ideas que hemos encontrado en el Catecismo de Trento⁸³.

80. In *Symbolum Apostolorum, scilicet «Credo in Deum» expositio*, en «Opuscula Theologica», II (Romae, Marietti, 1954) 191-218; *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad Archiepiscopum Panormitanum*, *ibidem* I, pp. 139-152. Hay una traducción castellana de ambos: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de Catequesis*, ed. J. I. Saranyana, Rialp, Madrid 1975, y otra versión mejor anotada en *Id., Obras catequéticas*, ed. también de J. I. Saranyana, Eunat, Pamplona 1995..

81. Marietti, p. 213 (987).

82. *Ibidem* (988). Santo Tomás, al separar del art. IX la *communio sanctorum* para constituir junto con la *remissio peccatorum* el art. X, acentúa notablemente el sentido objetivo de aquella expresión (comunión *en las cosas santas*), que es prácticamente el único que retiene en su comentario. Que la Iglesia es comunión *de personas santas* es para Tomás la evidencia misma después de lo dicho en el art. IX. En el X parte de esto como de lo ya conocido, para desentrañar cómo poseen en común el patrimonio de bienes sobrenaturales, que tiene su origen en Cristo y desde Él, por los sacramentos, pasa a todos los fieles.

83. Con excepción del momento pneumatológico, que Santo Tomás no toca aquí porque lo ha tratado en el art. IX.

El opúsculo *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* arroja todavía más luz. Nos interesa, como dije, el artículo IV de los seis que pertenecen a lo que llama Santo Tomás «la fe en la divinidad». Este artículo, según su autor, va dirigido a descalificar los errores que se oponen a lo que «se dice en el Símbolo de los Apóstoles: *sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum*; y que en el Símbolo de los Padres se detalla: *...qui locutus est per prophetas. Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum*»⁸⁴.

Este artículo IV se corresponde, como vemos, con la sección eclesiológica de los Símbolos, y es lo que nosotros llamamos el «misterio de la Iglesia». Santo Tomás describe el contenido de este misterio del siguiente modo: «El artículo IV mira al *effectum gratiae*, por medio de la cual Dios da vida a la Iglesia, según aquello de *justificados gratuitamente por su gracia* (Rom 3, 24), es decir, la de Dios. En este artículo –continúa Tomás– quedan incluidos todos los sacramentos de la Iglesia, todo lo que se refiere a la unidad de la Iglesia, los dones del Espíritu Santo y la justificación del hombre. Pero como de los Sacramentos trataremos expresamente en la segunda parte, dejamos este tema por ahora»⁸⁵.

A nadie puede ocultarse que este texto es clave para entender la concepción de la Iglesia que tiene Santo Tomás –heredada de los Padres, sobre todo, de San Agustín– y que ha pasado sustancialmente al Catecismo Romano⁸⁶. De momento lo que nos interesa es la explícita afirmación tomásica de que los sacramentos pertenecen al artículo eclesiológico del Credo, entendido este como «mundo de la gracia», es decir, como realidad y ámbito de la acción histórico-salvífica de Dios en Cristo: lo que llamaré el Catecismo Romano *regnum gratiae*. Por los sacramentos adviene al hombre el Espíritu Santo y la justificación.

Santo Tomás, que en el Comentario al Símbolo –igual que después Erasmo– desarrolló los siete Sacramentos en la sección eclesiológica, aquí aplaza ese desarrollo para la segunda parte de su opúsculo. Ya hemos visto la razón, que vuelve a explicar al comienzo de esa sección segunda: «nos quedan por exponer –dice– los Sacramentos de la Iglesia. Todos ellos –repite– están incluidos de suyo en un único artículo, pues pertenecen al *effectum gratiae*. Pero, como vuestro ruego [se refiere a la persona que le pidió pronunciarse sobre el tema] hacía mención especial de este asunto, trataremos de él por separado»⁸⁷.

La situación de nuestro catecismo es paralela. Su teología pide también que se traten en el artículo IX. Pero siendo tradición catequética hablar de los Sacramentos como un todo, y, por otra parte, haciéndose urgente un pormenorizado desarrollo de esta doctrina –cerceñada por los protestantes y detenidamente expuesta en el Concilio de Trento–, el Catecismo conciliar, igual que Santo Tomás, la explica a continuación del Credo, dejando bien clara la

84. Marietti, p. 143 (602 in fine).

85. Marietti, pp. 142-143 (602 A).

86. Vid. M. PONCE, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el Comentario al «Corpus paulinum»*, EUNSA («Colección Teológica», nº 21), Pamplona 1979.

87. Marietti, p. 147 (612).

interna conexión de ambas piezas. Al separarlas materialmente, aunque no formalmente, el Catecismo pudo hacer esa bella exposición de la *doctrina de los Sacramentos*, que constituye la parte más extensa y elaborada de todo el libro.

2. Los Sacramentos delante del Decálogo

Pero nuestra investigación pide ahora que tratemos de penetrar en la interna conexión que los Sacramentos tienen no sólo con el Símbolo de fe, que le precede, sino también con el Decálogo y el Padre nuestro, que a continuación se exponen. Porque la decisión de los redactores de alterar el orden de la catequética precedente –en concreto, del Catecismo de Carranza– fue debida, en mi opinión, no sólo a su deseo de explicar los Sacramentos *después* del Símbolo y en conexión con él, sino también a su convicción de que debían exponerse *antes* del Decálogo; y esto, porque el Decálogo, en la economía cristiana de la gracia, sólo puede entenderse *teológicamente* a partir del binomio Fe-Sacramentos.

¿En qué se apoya esta segunda opción? De nuevo tenemos que sumergirnos en el Catecismo para averiguarlo. Pero, ya antes, encontramos una pista clara en el texto de Santo Tomás que acabamos de citar, tomado del opúsculo *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, que nos ha prestado ya tan buenos servicios. En la Iglesia –veámos– tiene lugar, por obra del Espíritu Santo y a través de los Sacramentos, la justificación del hombre: es el «mundo de la gracia», el *regnum gratiae*, la justificación, teniendo como sede la Iglesia y como medio los Sacramentos, es una verdad central para Santo Tomás y para el Catecismo Romano, y esta había sido la gran preocupación del Concilio de Trento. Las sesiones VI y VII del Concilio, dedicadas la primera a la doctrina de la justificación y la segunda a la de los Sacramentos, muestran explícitamente la interna conexión de ambos aspectos de la fe católica. Es célebre en este sentido el proemio de la sesión VII: «para llevar a término –leemos allí– la doctrina de la justificación, que con el consentimiento unánime de los Padres fue promulgada en la sesión anterior, ha parecido oportuno tratar ahora de los santos Sacramentos de la Iglesia, por medio de los cuales comienza la verdadera justicia, o aumenta la que ya se obtuvo, o se recupera la que fue perdida»⁸⁸.

¿Dónde se encuentra en el Catecismo la doctrina de la justificación? A diferencia de los catecismos protestantes, que abordan el tema *in recto* y de forma polémica, el Catecismo de Trento expone la doctrina pacíficamente y en diversos contextos, pero sobre todo en la parte *de sacramentis*, y más en concreto, al hablar del bautismo, primero de todos ellos.

La justificación –resumimos la enseñanza del Catecismo– consiste en la interna santificación del hombre producida por la gracia, y se obtiene por la fe y los Sacramentos de la fe; la justificación no proviene de las obras de la ley, pero nos capacita precisamente para llevar a cabo las obras de la justicia que la ley señala⁸⁹. Éste es el movimiento de ideas que

88. DENZINGER, 843a/1600.

89. CatRom II, 2, 50-53; pp. 207-209.

lleva al Catecismo conciliar a situar los Sacramentos no sólo *detrás* y *unidos* a la fe, sino *delante* del Decálogo. Lo que Dios nos manda –viene a decirnos en contraste con Lutero– no es imposible, sino que se puede cumplir, *porque* –la relación es causal: aquí está el sentido teológico del *ordo doctrinae*– porque Dios, a través de los Sacramentos, nos da la gracia y las virtudes –la potencia sobrenatural– para cumplir los preceptos. Fe-sacramentos-preceptos: por este orden aparece en el Catecismo Romano la interna concatenación de la economía histórica (cristiana) de la gracia.

Los textos fundamentales para probar lo que decimos se encuentran en el capítulo sobre el Bautismo. Allí se nos presenta la gracia justificante del siguiente modo: «Nuestra alma se llena (en el bautismo) de la gracia que nos hace justos e hijos de Dios y, por tanto, herederos también de la gloria eterna. Porque está escrito que *quien credere y se bautizare se salvará* (Mc 16, 16); y el Apóstol, por su parte, atestigua que la Iglesia fue purificada por el bautismo de agua con la palabra de vida (cfr. Eph 5, 26)»⁹⁰. Aquí tenemos, de nuevo, la doctrina de la justificación en contexto eclesiológico y sacramental: *Ecclesia quae per sacramenta fabricatur*. Pero sigamos leyendo. La gracia «no es sólo la remisión de los pecados, *sed divina qualitas in animam inhaerens*, una cualidad divina en el alma, una especie de resplandor y de luz que destruye (*delet*) todas las manchas de nuestras almas y las hace –a las almas– más hermosas y brillantes. Añádase a esto el nobilísimo cortejo de todas las virtudes, que Dios infunde en el alma juntamente con la gracia»⁹¹. El Catecismo nos dice que ésta es la doctrina contenida en Tito 3, 5-6: «Nos ha salvado por el Bautismo de regeneración y renovación en el Espíritu Santo, que éste derramó copiosamente sobre nosotros por Jesucristo Señor Nuestro». La gracia y las virtudes, que el Catecismo con San Pablo llama *pignus Spiritus Sancti*, prenda del Espíritu Santo, constituyen así al hombre en la nueva criatura⁹².

El Catecismo Romano –se ve claro–, antes de proponerle al cristiano lo *que* debe hacer, quiere explicarle *quién* es y *cómo* es: estamos ante el *agnosce, christiane, dignitatem tuam*, de San León Magno⁹³, reconoce, oh cristiano, tu dignidad. Porque sólo conociendo la potencia sobrenatural que dimana de su ser en Cristo por el Espíritu Santo, puede el creyente abordar el despliegue de la existencia cristiana que se contiene en los Mandamientos. Pero sigamos el razonamiento del Catecismo: «Por el Bautismo –continúa– nos incorporamos y nos unimos a Cristo como miembros con su Cabeza. Por consiguiente, así como de la Cabeza procede la fuerza que mueve a todas las partes del Cuerpo para ejecutar sus propias funciones, así también de la plenitud de Nuestro Señor Cristo se difunde sobre todos los que son justificados la gracia y la fuerza de Dios, que nos hace hábiles para practicar todas las obligaciones de la piedad cristiana: *quae nos ad omnia christianae pietatis officia habiles reddit*»⁹⁴. Y lo repite poco después: «La bondad de Dios nos da las virtudes, de donde nacen las mismas obras: *a quibus actiones ipsae proficiscuntur*»⁹⁵.

90. CatRom II, 2, 50; p. 207 lin. 697-701.

91. *Ibidem*, pp. 207 lin. 701; p. 208 lin. 710.

92. *Ibidem*, lin. 707. Cfr. 2 Cor 1, 22; 5. 5.

93. S. LEÓN MAGNO, *Sermo 21*, 3 (PL 54, 192).

94. CatRom II, 2, 52; p. 208, lin. 716-721.

95. CatRom II, 2, 53; p. 209, lin 725-726.

Aquí tenemos la afirmación explícita. Sin la doctrina de los Sacramentos, que es doctrina sobre la Iglesia y sobre la justificación –sobre «el mundo de la gracia», de que hablaba Santo Tomás–, la doctrina sobre los Mandamientos, con el sólo contexto de la experiencia humana, podría llevar a la desesperación. Se comprende que Lutero, para presentar la fe fiducial, coloque –rompiendo con la tradición catequética– la Ley en el primer lugar de su catecismo. Desde la Fe y los Sacramentos, en cambio, la mirada a los preceptos se llena de confianza y de valor. Es ésta una característica de la verdadera espiritualidad católica, que obtiene un alto lugar en el Catecismo Romano. Por dos veces, una aquí al hablar del Bautismo y otra al introducir el Decálogo, el Catecismo hará notar que, desde la gracia que Dios nos da, «todas las cosas puras, todas las cosas justas, todas las cosas santas, nos parecerán también *facilia et iucunda*»⁹⁶.

El razonamiento del Catecismo viene a ser el siguiente: como Dios por Cristo en el Espíritu Santo me da, con sus Sacramentos, la gracia y todas las virtudes, cuando me mande –los Mandamientos– la práctica de esas virtudes, podré hacerlo, aunque me vea débil y me cueste, porque tengo una potencialidad divina que supera mis pobres fuerzas humanas. Y «si alguien aduce la excusa de que la debilidad de la naturaleza le impide amar a Dios, enséñesele que ese Dios, que pide nuestro amor, ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo la fuerza de su amor; y que nuestro Padre Celestial da ese buen Espíritu a los que se lo piden; y así, con razón, podemos rezar con San Agustín: *Da quod iubes, et iube quod vis*»⁹⁷.

El Catecismo de Trento está convencido de que las obras de justicia, señaladas en el Decálogo y que son las obras del amor, proceden de las virtudes, y de que éstas se nos dan, se recuperan y se aumentan celebrando los Sacramentos. En consecuencia, el Catecismo del Concilio ordena el patrimonio tradicional de la doctrina a partir de esta su fundamental convicción, y aparecen así los Sacramentos como el puente que permite transitar al hombre y a la Iglesia de la fe a las obras de la fe. Lo que hoy llamamos fundamento sacramental de la moral cristiana es doctrina del Catecismo de Trento⁹⁸. Esta dinámica teológica de la existencia cristiana –es interesante subrayarlo– ha pasado, tal cual, al moderno Catecismo de la Iglesia Católica.

Como se ve, nuestra investigación sobre el Catecismo de Carranza y el Catecismo Romano nos ha llevado a ver en los Sacramentos no sólo un momento esencial de la ecle-siología y de la antropología de ambos Catecismos. Hay más: hemos comprobado que la reflexión de los redactores del Catecismo de Trento sobre la doctrina sacramental ha sido determinante del *ordo doctrinae*, de la estructura de exposición de la fe que en él se contiene. Y al configurar esa estructura, el Catecismo Romano toma una opción diversa de la de Carranza.

96. *Ibidem*, lin. 730-734.

97. CatRom III, 1, 7; p. 401, lin. 89-94.

98. Cfr. G. ERMECKE, *Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral*, Düsseldorf 1950; H. WEBER, *Sakrament und Sittlichkeit*, Regensburg 1966. El Concilio Vaticano II, en *Lumen Gentium*, 11, presentará las obras del cristiano como despliegue de la eficacia de los sacramentos.

El Catecismo de Carranza y el Catecismo Romano

Este *ordo*, en el fondo, no tiene cuatro partes, sino que se ofrece en un grandioso díptico tomado de la Tradición, no de la polémica: por una parte, los misterios de la fe en el Dios Uno y Trino profesados (Símbolo) y celebrados (Sacramentos); por otra, la existencia humana en la fe –la *fides quae per caritatem operatur*– desplegada en conducta cristiana (Decálogo) y oración filial (Padre nuestro). Y todo ello, *in Ecclesia*: en la Iglesia, visible e invisible a la vez, misterio de santidad, *communio sanctorum*, comunión de hombres santificados por las cosas santas.

Pedro Rodríguez
Universidad de Navarra
Facultad de Teología
E-31080 Pamplona
<prodriguez@unav.es>