

CAPÍTULO II

DEL «MYSTERION» AL «SACRAMENTUM». ESTUDIO BIBLICO Y PATRISTICO

BIBLIOGRAFIA

CASCIARO, J. M., «El tema del “Misterio” divino en la “Regla de la Comunidad” de Qumran», en *ST* 7 (1975) 481-497; COUTURIER, C., «Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin», en *Etudes Augustiniennes* (París 1953), pp. 161-332; DE GHELLINCK, J., *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»*. I. *Les Anténicéens* (Louvain-Paris 1924); MANDOUZE, A., «A propos de “sacramentum” chez S. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique», en *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann* (Utrecht 1963), p. 222-232; MOHRMANN, CH., «Sacramentum dans le plus anciennes textes chrétiens», en *Etudes sur le latin des chrétiens*. T.I (Roma 1961), p. 233-244; PENNA, R., *Il «mysterion» paolino. Traiettorie e costituzione* (Brescia 1978); RUFFINI, E. - LODI, E., «Mysterion» e «sacramentum». *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (Bologna 1987); SCHLIER, H., *Carta a los Efesios. Comentario* (Salamanca 1991); SCHULTE, R., «Los términos mysterion y sacramentum en orden a una teología de los sacramentos», en *MyS* 4/2, pp. 76-98; VISENTIN, P., «Mysterion-sacramentum. Dai Padri alla Scolastica», en *StP* 4 (1957), 394-414.

I. EL MISTERIO COMO ANTECEDENTE DEL SACRAMENTO

Noción genérica de misterio

El término «sacramento», como cualquier otra expresión teológica, ha tenido su propia historia, a través de la cual ha ido adquiriendo el significado con el que definitivamente se le reconoce en la actualidad. Con el fin de poder comprender el significado del término «sacramento» conviene reconstruir las etapas del itinerario que ha recorrido hasta alcanzar su pleno contenido conceptual. Pero antes de iniciar esta marcha, es necesario advertir que la palabra teológica «sacramentum» no goza de original autonomía, ya que entró en el léxico teológico como traducción latina del primitivo *mysterion* griego. Desde esta inicial aceptación por los Padres latinos hasta alcanzar la plena expresividad técnica que lo define en el magisterio de la Iglesia como el signo que representa y causa la gracia, han tenido que pasar muchos siglos. Seguir este recorrido histórico, distinguiendo sus diversas etapas, se convierte en condición indispensable para

quien quiera dar el primer paso por el camino que conduce hacia la comprensión conceptual, y por ende teológica, de qué es el sacramento. Cualquier intento de definirlo apriorísticamente equivale a no querer saber cuál es su identidad teológica.

Debemos comenzar advirtiéndolo que en el Nuevo Testamento no aparece palabra alguna que con su escueto significado semántico exprese la realidad de los siete sacramentos. Aún más, el sustantivo «sacramentum», en la actual significación litúrgica y eclesiástica, no es conocido por los autores neotestamentarios. Aquellos sacramentos que en el Nuevo Testamento aparecen descritos con mayor claridad, como el bautismo y la eucaristía, son denominados siempre con sus respectivos nombres propios, sin que en ningún momento se haga referencia a un término genérico que los agrupe. Ha sido, pues, a lo largo de la vida de la Iglesia, y en virtud de la reflexión teológica y de la acción litúrgica y pastoral, como se ha ido acuñando el sustantivo «sacramentum», para determinar aquellas acciones que, fundamentadas en la Palabra de Dios, tienen en la Iglesia una finalidad sobrenaturalmente soteriológica, y son por tanto medios de salvación para el hombre. A partir de la existencia de las acciones salvíficas testificadas por el Evangelio, ha marchado la Iglesia a la búsqueda de un término adecuado con que expresarlas. Por ello, a la hora de iniciar un tanteo sobre el significado del término «sacramento», hemos de comenzar afirmando que su contenido se especifica en la Sagrada Escritura desde el origen divino de su institución por Jesucristo, que le concede a la vez una concreta finalidad salvífica. Sin embargo, hay que tener presente que esta fundamentación divina, que de ninguna manera puede olvidarse al tratar de los sacramentos, pues constituye la base de su identidad, no resuelve las muchas dificultades filológicas e históricas con que se enfrenta quien desea estudiar y precisar el significado pleno del término sacramento.

Desde esta imprecisa delimitación del término «sacramento» en el inicio de su aparición, y recordando que la noción teológica de sacramento traduce el término bíblico «misterio», se comprende que en los diccionarios bíblicos no se halle recogida la voz «sacramento», y que tan sólo alguno de ellos, en función pedagógica y tras repetir que en la Biblia no aparece esta palabra, recuerde que en la Vulgata *sacramentum* se emplea como simple traducción latina del griego *mysterion*¹.

Urgida por estos datos a la vez elementales y fundamentales, la metodología a seguir en un tratado sobre los sacramentos en general tendrá que abrir una pregunta sobre el valor neotestamentario de

¹ HAAG, H., VAN DEN BORN, A., DE AUSEJO, S., voz «Sacramento», en *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1967), columna 1752.

mysterion, y poner de manifiesto aquellas notas suyas, a partir de las cuales se habrá de deducir el actual significado teológico de *sacramentum*. Y puesto que, en último término, se trata de una versión desde el griego *mysterion*, al latino *sacramentum*, será preciso comprobar hasta qué punto el contenido teológico de los dos términos es coincidente, y se tendrá que dilucidar la amplitud con que la Iglesia de Oriente aceptó el término *mysterion* y también se tendrán que poner de manifiesto los motivos por los que la Iglesia de Occidente no asumió directamente este término griego y prefirió traducirlo por el latino *sacramentum*. Aunque, para precisar desde un primer momento la amplitud de este rechazo, es conveniente advertir que, más que el término *mysterion*, lo que se rechazó fue el plural *mysteria*, que para un cristiano equivalía a misterios paganos, y en el que veía agrupados los siguientes términos y conceptos religiosos del paganismo: *sacra*, que evidenciaba el aspecto sagrado del misterio; *arcana*, que recogía el contenido mismo del misterio; *initia*, que explicaba el desarrollo del rito místico. Desde esta proliferación de términos y conceptos, que se recogían en el plural *mysteria*, se hacía imposible para un cristiano aceptar este sustantivo plural. En cuanto al singular *mysterium*, que después de cierto tiempo se hizo usual en el lenguaje corriente de los latinos y que acabó siendo admitido incluso por los cristianos en un determinado sentido intelectual, aunque no cultural, hay que repetir que su rechazo fue indirecto, es decir, en cuanto era el singular del plural *mysteria*, que estaba intrínsecamente vinculado al culto místico pagano ².

Antes de abordar el estudio teológico sobre el *mysterion*, es conveniente abrir un paréntesis para insinuar el significado original de este término, tanto desde el punto de vista filológico como desde el uso religioso-cultural que lo ha acompañado desde un principio en el mundo helénico ³.

A pesar de los muchos estudios que se han dedicado al tema, no ha sido posible conocer a ciencia cierta la raíz filológica del término *mysterion*. Para Bornkamm, cuyo artículo continúa siendo clásico ⁴, es bastante probable, aunque no cierto, que el sustantivo *mysterion* derive del verbo *múein*, equiparable a cerrar los labios o la boca, por lo que su significado sería equivalente a secreto o a intimidad guardada ⁵. Secreto que, desde un comienzo, hizo referencia a materia religiosa, por lo que el término misterio aparece siempre envuelto

² MOHRMANN, CH., «*Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*», en *Études sur le latin des chrétiens*, T.I (Roma 1961), p.236.

³ Véase SCHULTE, R., «*Mysterion en el griego clásico y en el helenismo*», en *MvS* 4/2, pp.78-81.

⁴ BORNKAMM, G., «*Mysterion*», en *ThWNT-TI*, VII, pp.809-834.

⁵ PRAT, F., *La teología de San Pablo*, Segunda Parte (México 1947), p.437-439.

con un cierto aire de penumbra religiosa. Es ésta una primera conclusión de gran alcance, pues, a partir de este inicial dato filológico, el misterio puede ser descrito como la intimidad de lo divino o el secreto de los dioses. Como se advierte a simple vista, el misterio así descrito hace referencia directa a categorías intelectuales, es decir, a aquello que los dioses saben o conocen.

Esta acepción del misterio como secreto pasó del griego religioso al profano y sirvió para referir el secreto íntimo, bien sea a nivel personal, familiar o social. Y aunque el término *mysterion* nunca resultó de uso corriente para designar el secreto de los hombres, en algunas circunstancias sí se empleó en esta acepción. A pesar de tales casos excepcionales, el término *mysterion* continuó manteniendo una implícita referencia al original secreto religioso.

En el ambiente religioso del paganismo, el misterio tomó una doble dirección, y dio entrada, por una parte, a las religiones iniciáticas de índole mística y, por otra, a las religiones conceptuales de carácter filosófico. La diferencia entre una y otra aplicación del misterio estribaba en que las religiones iniciáticas acentuaban el sentido cultural del misterio, de ahí que se las considere y reconozca como religiones místicas, y las segundas destacaban los motivos especulativos del misterio, tal y como hicieron, por ejemplo, los pitagóricos y, todavía mejor, el movimiento órfico-pitagórico. Aunque la diferencia entre ambas no fue tan tajante como para suponer que cada una de ellas había adoptado una posición cultural o intelectual en exclusiva. Así lo demuestra con palmaria claridad el hecho de que, bajo la influencia del platonismo, las religiones místicas se mezclaron con las astrales y asumieron determinadas categorías elaboradas por los filósofos, como, por ejemplo, las especulaciones cosmológicas ofrecidas por Platón en el *Timeo*⁶.

Quede, pues, claro que en su origen filológico y a través de sus primeras manifestaciones religiosas en el helenismo, el misterio fue reconocido como el secreto de los dioses. Secreto que dio lugar a elucubraciones filosófico-religiosas, pero sobre todo a ritos culturales de significación muy diversa.

Misterio en la Sagrada Escritura

Hecha esta obligada salvedad acerca del origen y primera significación del término *mysterion*, hay que dirigir la atención a la Sagrada Escritura en general y al Nuevo Testamento en particular con

⁶ FERRATER MORA, J., «Misterio» en *Diccionario de Filosofía*, tomo II (Buenos Aires 1965), p.207.

el fin de precisar el significado que en sus libros se le otorga. Se ha de comenzar afirmando que en el Antiguo Testamento los términos hebreos equivalentes a misterio son bastante raros ⁷.

Las primeras referencias bíblicas al misterio se hallan en las fuentes apocalípticas del judaísmo tardío, de las cuales quizá la más importante sea la de Daniel, en cuyo texto la palabra misterio alcanza el significado, hasta entonces nuevo, de proclamar un secreto escatológico, el anuncio profético de un hecho que Dios tiene ya determinado, aunque no lo anuncia de inmediato, pues se reserva la revelación del mismo para el futuro: «Pero hay un Dios en el cielo que revela los misterios y que ha dado a conocer... lo que sucederá al final de los días..., lo que ha de suceder en el futuro..., y el que revela los misterios te ha dado a conocer lo que sucederá» ⁸.

La literatura apócrifa retomó el tema insinuado por Daniel, aunque para nuestro propósito hemos de advertir que la fuente que más puede interesar es la de Qumran, donde las formulaciones sobre el misterio se ofrecen como un antecedente formal de la doctrina paulina. Con lo que se refuerza la tesis que sostiene que los antecedentes literarios del misterio paulino hay que buscarlos en el propio Antiguo Testamento y en el judaísmo anterior a la predicación cristiana ⁹.

En el Nuevo Testamento la situación no es muy diversa a la ya vista en el Antiguo Testamento. El término *mysterion* se emplea de manera muy desigual en los distintos libros neotestamentarios. Así, en los Evangelios prácticamente no aparece, pues se halla tan sólo una vez en Marcos, haciendo referencia al misterio del reino de Dios ¹⁰. En el Apocalipsis se emplea algo más, concretamente cuatro veces, de las cuales tan sólo una tiene alcance teológico, repitiendo, a ejemplo de Daniel, la ya conocida acepción escatológica, cuando anuncia que al hacer sonar el séptimo Ángel la trompeta se habrá consumado el misterio de Dios ¹¹. Los tres restantes lugares, aunque no aportan doctrina teológica a tomar en consideración, tienen sin embargo una relativa importancia nocional por cuanto hacen referencia al secreto, es decir, al significado filológicamente original del término griego *mysterion* ¹².

⁷ Según el *Lexicon* de F. Zorell, *sód*, en la equivalencia de consejo, aparece 23 veces, de las cuales tan sólo en cinco casos tiene el sentido preciso de *secretum*. Por otra parte, en la versión de los LXX el término griego *mysterion* aparece 20 veces y sólo en los libros más recientes.

⁸ Dn 2, 28-29. Cf. BORNKAMM, G., «Mysterion», en *ThWNT-TI*, VII, col. 679.

⁹ CASCIARO, J.-M., «El tema del "Misterio" divino en la "Regla de la comunidad" de Qumran», en *STH* 7 (1975), 481-498; dos referencias fundamentales en p.485 y p.496.

¹⁰ Mc 4, 11 y paralelos.

¹¹ Ap 10,7.

¹² Ap 1,20; 17,5.7.

Es en las cartas de San Pablo donde el término *mysterion* aparece usado con mayor frecuencia. Y en algunas de ellas, sobre todo en las más tardías, llega a alcanzar una prestancia fundamental para indicar el acontecimiento salvífico en Cristo. Por ello, cuando se quiera calibrar el alcance de *mysterion* en el Nuevo Testamento, se habrá de recurrir a las cartas paulinas, y de un modo muy especial a la que dirigió a la Iglesia de Efeso ¹³.

Misterio en el cuerpo paulino

En aras de la claridad pedagógica, es conveniente iniciar el estudio sobre el concepto de misterio propuesto por San Pablo resumiendo de forma global su noción escueta, tal y como la propone, sin atender de momento a otras derivaciones posibles. Y para conseguir la claridad deseada, hemos de adelantar que, en la óptica paulina, el misterio es único y que Pablo lo propone como el proyecto salvífico que Dios tiene sobre la humanidad. El misterio, contra lo que cabría pensar, no es propiamente Dios en sí mismo, sino la decisión tomada por Dios para salvar de manera definitiva al hombre. Quizá la locución de Filipenses: «el misterio de su voluntad» ¹⁴ sea la más apta para expresar, desde el punto de vista semántico, el contenido conceptual que San Pablo otorga al término misterio ¹⁵. Pero se ha de precisar que, al hablar de proyecto de salvación o de voluntad salvífica, Pablo no piensa en una mera conjetura formulada de manera hipotética en el deseo divino como un simple posible, sino en un plan operativo determinado en concreto, que toma cuerpo y existencia histórica en la encarnación del Hijo, y que se prolonga en el tiempo a través del Cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia ¹⁶. De ahí que, como recopilación de su pensamiento sobre el misterio de Dios en Cristo, San Pablo en la carta a los de Efeso propone en estos términos la revelación del misterio: «dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos» ¹⁷. El misterio de Dios no es otro que su voluntad a realizar por Cristo en la plenitud de los tiempos. Pero no se puede olvidar el sentido salvífico

¹³ Sobre la autenticidad de la carta a los efesios puede verse R. PENNA, «Efesios», en P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRALDA, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990) y M. CAR «Efesios», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993).

¹⁴ Flp 1, 9.

¹⁵ PENNA, R. *Il «mysterion» paulino. Traiettorie e costituzione* (Brescia 1978), p.54.

¹⁶ PENNA, o. c., p.51.

¹⁷ Ef 1, 9-10.

que comporta siempre el misterio paulino. Esta nota será de por sí suficiente para clarificar en su momento el paso del misterio creído al misterio vivido en la liturgia, y por ello el paso del credo al sacramento. Porque el misterio, en la concepción cristiana, es tanto el contenido de la fe creída y profesada por la Iglesia como las acciones santificantes celebradas por la misma Iglesia.

El misterio, como realidad intrínsecamente sobrenatural, pertenece en exclusiva al ámbito de la fe, por lo que, como dice San Pablo, supera todo conocimiento¹⁸. Y desde la perspectiva de la fe, el misterio único aparece como una realidad polivalente, cuyos distintos aspectos es conveniente individualizar para poner de manifiesto en qué sentido San Pablo, por medio del misterio, se está refiriendo de manera inmediata a Cristo, y a través suyo a la Iglesia y al hombre.

La mente de San Pablo nunca fue propensa a elaborar exposiciones exclusivamente teóricas sobre el misterio de Cristo y, por el contrario, buscó siempre presentar de forma acabada la profundidad mística, tanto de su persona como de su obra salvífica. Por ello, y en consecuencia con la consideración soteriológica que acompaña siempre al misterio, presentó a Cristo como un misterio en el que, a su vez, se pone de manifiesto el misterio de Dios¹⁹. Ahora bien, la exposición paulina del misterio de Cristo abarca aspectos diversos, que para su comprensión, mediante un progresivo análisis de los mismos, es conveniente estudiarlos según estos cuatro apartados: a) el misterio de la persona de Cristo; b) la crucifixión, expresión del misterio de Cristo; c) la Resurrección de Cristo, misterio de valor universal; d) la pervivencia eclesial del misterio de Cristo y, por último, e) el misterio como realidad predicable. Veamos por separado cada una de estas cinco proposiciones²⁰.

a) *El misterio de la persona de Cristo*

Como ya hemos dicho, San Pablo no fue dado a plantear las cuestiones cristológicas desde presupuestos ontológicos; sin embargo, en

¹⁸ Ef 3,19.

¹⁹ Ef 1, 9-10.

²⁰ Una catalogación cristológica del misterio más amplia, aunque coincidente en lo fundamental con la nuestra, la ofrece Schlier en estos términos: 1) *tò mysterion*, «el misterio», según Ef 3,3, es el misterio por excelencia; 2) se refiere al misterio de Cristo, en el sentido de Cristo como misterio; 3) el misterio de Cristo es el misterio del Cuerpo de Cristo que incorpora en sí a judíos y gentiles; 4) que este misterio había sido desconocido hasta entonces por los hombres; 5) que la revelación del misterio se realiza por medio del apóstol, al servicio del evangelio; 6) que la iluminación del misterio —Cristo en su Cuerpo— acontece mediante el ministerio apostólico»: SCHLIER, H., *La carta a los efesios. Comentario* (Salamanca 1991), pp.200-201.

alguna ocasión sí lo hizo, y con auténtica pericia. Una de estas ocasiones aparece en aquella referencia cristológica de Colosenses que presenta a Cristo como el misterio de Dios, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de la divinidad ²¹. Aunque este texto ha estado sometido a una muy variada tradición manuscrita ²², la lección que hoy por hoy parece más solvente, según el parecer de Penna, ²³ es la que admite el genitivo *Xristou*, inmediatamente después de *Zeou*, y que dice que el misterio de Dios, *to mysterion tou Theou*, es el misterio de Cristo, *Xristou*, proponiendo por tanto la identidad misteriosa de la realidad de Dios y la de Cristo.

La exposición doctrinal de este fundamental texto paulino se ha de llevar a cabo tomando en consideración conjunta los dos núcleos de su contenido, aunque para favorecer su comprensión es conveniente iniciar el comentario exegético a partir del segundo periodo del texto. Haciéndolo así, se advierte que en este segundo período, y con claras referencias veterotestamentarias proféticas y sobre todo sapienciales ²⁴, Pablo sostiene que en Cristo se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios. Con esta afirmación, y dado que la estructura de las palabras empleadas habla en términos de totalidad, Cristo queda elevado a la máxima consideración dentro de un contexto propio del estilo sapiencial. Ahora bien, no se trata de una exaltación intelectualista, sino del explícito reconocimiento de que en Cristo se da de forma ilimitada la participación de los atributos divinos ²⁵. Al afirmar San Pablo de Cristo que es el soporte de la sabiduría y de la ciencia divina, está proponiendo la identidad de su naturaleza con la de Dios y, en consecuencia, su divinidad.

A idéntica conclusión se llega a partir del primer período del texto, en el que San Pablo, al hablar del misterio de Dios, y sin solución de continuidad del de Cristo, indica que en Cristo se concreta para el hombre el misterio salvífico de Dios. No se puede olvidar que esta perícopa en su integridad está dirigida en forma parenética a los fieles de Colosas y a los de la vecina Laodicea, para estimularlos, con clara expresión didáctica, a fin de que alcancen la riqueza de la plena inteligencia del misterio de Dios, que se revela en Cristo. Según San Pablo, el sujeto en el que radica para el hombre

²¹ Col 2, 2b-3.

²² Penna habla de «una tradizione manoscritta tormentata»: o. c., p.107.

²³ PENNA, R., o. c., p.63.

²⁴ Is 46, 3; Sab 7, 8ss y sobre todo Prov 2, 3-4 donde, en la versión de los LXX, aparecen usadas las mismas voces griegas que emplea Pablo en su texto aquí referido. Cf. PENNA o. c., p.64.

²⁵ Col 2, 9: «En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad».

el tesoro del saber divino es Cristo, y por ello conocer la sabiduría que en él se esconde equivale a conocer el misterio de Dios, misterio que, al llegar la plenitud de los tiempos, se le ha revelado al hombre de manera definitiva en Cristo Jesús²⁶. A este propósito escribe Schlier: «Queda claro que el misterio que Dios nos ha dado a conocer, según Efesios 1, 9, y cuya comunicación nos hace sabios y prudentes, se contempla desde aquello que el apóstol dice, en otras partes y en nuestra carta, que es el misterio de Dios en Cristo, el misterio de su sabiduría, el misterio de Cristo como sabiduría y el misterio de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Pero no como tres misterios, sino como un mismo y único misterio. Es el misterio de la sabiduría de Dios, de esa sabiduría que es Cristo y que se manifiesta en su Cuerpo, que es la Iglesia integrada por judíos y gentiles»²⁷.

b) *La crucifixión, expresión del misterio de Cristo*

San Pablo presenta en 1 Corintios, quizá como en ningún otro lugar, el significado y la grandeza de la cruz de Cristo²⁸. Y para comprender el contenido teológico de este precioso texto paulino, hay que tener en cuenta desde un primer momento que todo él gira en torno al doble contenido de una idea única: primero, que en la cruz de Cristo se esconden tanto la sabiduría como el poder de Dios; segundo, que creer en la capacidad salvífica de la cruz equivale a admitir su misterio, es decir a reconocer a Jesucristo como al único salvador, y a proclamar que sólo en el poder de la sabiduría escondida en la cruz se ha de apoyar quien, como hizo Pablo, quiere acercarse a los hombres para anunciarles la posibilidad de ser salvos.

Interesa poner de manifiesto la íntima relación que existe en el pensamiento paulino entre este texto de 1 Corintios y el de Colosenses ya estudiado en el párrafo anterior. En uno y otro se nos presenta la sabiduría de Dios como una realidad oculta al hombre, y por ello misteriosa, aunque es en sí expresión de la voluntad salvífica de Dios. Tan sólo quien es capaz de conocer esta sabiduría oculta, la sabiduría que se encierra en Cristo y en su cruz, llega a comprender la realidad de Cristo; y si quienes lo crucificaron la hubiesen conocido, jamás hubiesen dado muerte al que es Señor de la gloria²⁹. Esta es la argumentación paulina, cuya dimensión soteriológica perdura con vigencia histórica perpetua, y pone de manifiesto que, a

²⁶ Ef 1, 9-10; Gál 4, 4 y Heb 1, 1-3.

²⁷ SCHLIER, H., o. c., p.80.

²⁸ 1 Cor 2, 1-8.

²⁹ 1 Cor 2, 8.

través de la fe en Cristo, el hombre de cualquier tiempo o condición llega a comprenderle como el crucificado por antonomasia, como el único crucificado, cabe decir, puesto que es el único crucificado que con el padecimiento del suplicio de la cruz reveló el poder salvífico de la misma, y la instituyó como punto de partida para alcanzar la sabiduría, no de los sabios de este mundo, sino de cuantos creen en el Señor ³⁰. La cruz participa del misterio de Dios por cuanto a través de la misma Dios ejecuta de manera definitiva su voluntad salvífica en favor de los hombres.

c) *La resurrección de Cristo, misterio de valor universal*

La resurrección, tal y como la presenta San Pablo en la carta a los Efesios, equivale a testimoniar que Cristo recibió del Padre un poder de amplitud universal ³¹. Presentar a Cristo como cabeza, no sólo de la Iglesia sino de cuanto existe, es una idea dominante en esta carta, aunque en verdad se trata de una doctrina fundamental en el pensamiento de San Pablo, y que, de alguna manera, ya se había dejado entrever en otras cartas, como, por ejemplo, en la primera a los Corintios ³².

Reunir en Cristo todas las cosas al llegar la plenitud de los tiempos significa que, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo, se cumple en el tiempo la plena voluntad salvífica de Dios, que había dado comienzo en el momento histórico en que determinó llevarla a término, dentro de una circunstancia temporal e histórica ³³. Por ello, hay que decir que el tiempo ha alcanzado la plenitud no en virtud de factores propios de la temporalidad, sino a través de la ejecución del misterio del Padre, que ha enviado a Cristo para hacer operativamente presente el plan salvífico de su voluntad ³⁴. Es, pues, Cristo, desde su venida y con su muerte de cruz, quien concede al tiempo la nota de plenitud, y por ello tras la resurrección se le somete con todas las criaturas que lo ocupan. Cristo resucitado es el Señor del tiempo, al que le ha otorgado por su venida un sentido de plenitud. Así lo ha descrito San Pablo en Efesios ³⁵.

³⁰ 1 Cor 1, 17-25.

³¹ Ef 1, 20-23.

³² Cf. 1 Cor 15, 24-28.

³³ Según San Pablo en Gál 4, 4-5, esta situación temporal quedó inicialmente determinada por la encarnación del Verbo en el seno de María.

³⁴ Gál 4, 4-5.

³⁵ Ef 1, 10-11.

Que el dominio universal y cósmico le es conferido a Cristo por Dios en la resurrección, lo ha expresado literalmente San Pablo en estos términos:

«Según la fuerza de su poderosa virtud, que [Dios y Padre de la gloria] ejerció en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero. A él sujetó todas la realidad bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia»³⁶.

La resurrección es el momento en el que se revela la plenitud del poder universal de Cristo, poder que no queda restringido en exclusividad a las realidades materiales, sino que se extiende también a las espirituales presentes y futuras, habidas y por haber, de este siglo y del futuro. Cristo, desde su resurrección, es aclamado por San Pablo como el *Kyrios*, como el Señor al que se le ha sometido en plenitud toda la creación. Y con esta entronización ha culminado la manifestación del misterio de Dios, y ha quedado cumplida y revelada la voluntad universalmente salvífica del Padre.

d) *Pervivencia eclesial del misterio de Cristo*

La revelación del misterio de Cristo es equivalente en el pensamiento paulino a la manifestación de la voluntad salvífica de Dios, que abarca a todos los hombres, sin establecer diferencia entre los judíos y los gentiles. Así lo resume en la carta a los Efesios cuando, en lenguaje coloquial y directo, hace saber a los gentiles de Efeso que en esta amplitud universal es cómo él entiende el misterio de Cristo, del que ha sido constituido ministro³⁷.

Pero la universalidad de la obra salvífica obrada por Cristo, tiene para Pablo un concreto campo de acción en una realidad corporativa y nueva, a la que denomina la Iglesia de Cristo. En la Iglesia es donde hallan su igualitario encuentro con Cristo el judío y el gentil, el libre y el esclavo, el hombre y la mujer³⁸. A la Iglesia, en cuanto Cristo lleva a término en ella y por ella el misterio salvífico del Padre sobre todos los hombres, se la ha de entender como un instrumento subalternado a Cristo, por medio del cual pervive en el tiempo, y se lleva a su total cumplimiento el misterio como designio salvífico de Dios Padre en Jesucristo.

³⁶ Ef 1, 19-22.

³⁷ Ef 3, 4-6.

³⁸ Gál 3, 27-28.

Con fina sagacidad advierte Penna que en San Pablo el misterio de la Iglesia nunca es presentado con entidad independiente, sino en íntima conexión con el misterio de Cristo³⁹. Y desde aquí nos es dado reafirmar la que hemos denominado funcionalidad subsidiaria de la Iglesia. Y puesto que estamos en una reflexión sobre los sacramentos, quizá lo más correcto fuese hablar de la función instrumental de la Iglesia, por cuya mediación se aplica a los hombres el misterio salvífico del Padre, llevado a cumplimiento en su Hijo Jesucristo.

e) *El misterio, realidad predicable*

Después de haber conocido desde la raíz filológica del término misterio su valor semántico de intimidad o de secreto guardado por los dioses, y tras haber pormenorizado su estudio en el Nuevo Testamento, básicamente en San Pablo, el posible estudioso comienza a estar capacitado para formular aquellas notas con las que describir la acepción cristiana del misterio y poner de manifiesto su específica dimensión operativa en el hombre. En otras palabras, después de cuanto llevamos visto hemos de concretar en qué sentido tuvo entrada en la consideración económica de la gracia el término misterio y su derivado, el sacramento.

En la terminología paulina, el misterio mantuvo siempre la nota peculiar de ser el secreto eterno de Dios, su designio salvífico en favor del hombre, que en cuanto intimidad divina sólo es asequible al hombre mediante la obra, a la vez reveladora y redentora, de Jesucristo. Obra que lleva a término desde el momento de la Encarnación hasta el de su gloriosa Ascensión, pasando por el trance de la Cruz y de la Resurrección, y que perdura en la Iglesia, de forma operativa, mediante los sacramentos. Para comprobar la vigencia que tiene en la propuesta paulina sobre el misterio la noción de lo escondido, basta con recordar los textos ya estudiados de Colosenses y de 1 Corintios, en los que San Pablo se refiere de manera sintomática al poder y a la sabiduría de Dios como escondidos en Cristo.

A pesar de ello, hay que advertir que el misterio, en el planteamiento paulino, no tiene el sentido esotérico que había tenido en el seno de las religiones místicas; contra la incomunicabilidad pagana, San Pablo presenta el misterio cristiano como una realidad comunicable y en cierto modo asequible para el hombre. En la teología paulina, el misterio es anunciado por la predicación de quiénes han sido enviados para ello, ya que el fruto salvífico de su aceptación

³⁹ PENNA, R., O. C., p.68.

siempre está condicionado a la respuesta libre del hombre al mensaje. San Pablo está tan plenamente convencido de que el misterio ha de ser anunciado, que describe este comportamiento como la norma seguida por él y a seguir por sus colaboradores ⁴⁰. La misión, en el Nuevo Testamento, tiene por finalidad anunciar el misterio de Dios, es decir, proclamar a los hombres la voluntad salvífica del Padre, obrada por Jesucristo, y que ha de ser aceptada por el hombre en un acto de correspondiente libertad. El misterio es el secreto recóndito de Dios proclamado a los hombres, que se salvan en cuanto lo asumen y, al hacerse vida de su vida, les otorga la capacidad de transformarse y abrirse a una dimensión de trascendencia sobrenatural. Desde su fundamental apertura, y aunque en algún momento de la historia de la Iglesia se haya imitado la ley del arcano vigente entre los paganos, el misterio cristiano tal como ha sido presentado por San Pablo difiere sustancialmente del esoterismo pagano.

f) *Conclusión*

Como resumen de la exposición paulina sobre el misterio hay que poner de relieve la finalidad soteriológica de su revelación, en cuanto la escondida voluntad del Padre ha sido anunciada al hombre por Jesucristo con una intencionalidad meramente salvífica. Desde esta finalidad, se hace nítidamente comprensible que los Padres griegos asumiesen desde la teología paulina el término misterio cuando intentaron formular en su teología y poner en práctica en su comportamiento litúrgico y pastoral aquellas acciones a través de las cuales, y en atención al mandamiento de Cristo, el hombre se salva si las asume en la fe y en la vida. De ahí que desde su inicio el término misterio haya indicado tanto las verdades a creer, los dogmas, como las realidades a practicar, los sacramentos. Para comprender el desarrollo seguido en la teología y en la Iglesia desde el misterio al sacramento, se ha de tener en cuenta que la Iglesia ha tenido siempre presente, y lo continúa teniendo, que en el misterio se concreta operativamente la voluntad salvífica del Padre, de ahí que llame misterio o sacramento a la acción ordenada por la voluntad divina a la santificación del hombre, aunque en el Nuevo Testamento no reciba todavía un nombre propio.

⁴⁰ Rom 1,1; 10,14-15; 1 Cor 2,1-8; 2 Cor 4,1-6; Gál 1,11-12; etc.

II. PLANTEAMIENTO MISTERICO-SACRAMENTAL DE LOS SANTOS PADRES

La consideración mística de los Padres orientales

El conjunto de todas las notas que acompañan al *mysterion*, a partir de sus raíces filológicas y de la reflexión paulina, fue asumido por la teología oriental a la hora de referirse a los medios por los cuales llega hasta el hombre la voluntad salvífica del Padre obrada por el Hijo. Cosa que no ocurrió en la teología occidental, la cual, aunque incorporó como propias las notas cristianas del misterio, no adoptó el término. Entre el Oriente y el Occidente cristiano se dio una íntima afinidad conceptual referente al misterio-sacramento, aunque también se estableció entre ellos una notable diferencia terminológica ⁴¹.

Y este dispar proceder nos obliga hoy a emprender un doble estudio, pues en primer lugar hemos de rastrear el proceso seguido por los Padres orientales en la sucesiva valoración que otorgaron al término *mysterion*, y, en segundo lugar, tendremos que analizar la razones por las cuales los Padres occidentales, aunque asumieron todas las notas teológicas correspondientes al misterio y lo emplearon para referirse a la verdad de Dios, no acogieron su denominación cuando con ella se hacía referencia a la operatividad santificante de Dios sobre los hombres, y lo tradujeron por *sacramentum*.

Antes de entrar en el estudio pormenorizado de cada una de las épocas patrísticas, conviene adelantar como aclaración metodológica que el comportamiento seguido por los Padres de Oriente, a la hora de exponer su concepción teológica sobre los sacramentos a partir del término misterio, no fue coincidente. Y aunque buscaron siempre proponer con fidelidad el pensamiento sacramental cristiano, terminológicamente hubo una notable diferencia de unos a otros. Así, en los dos primeros siglos, los Padres orientales utilizaron el término misterio básicamente desde la acepción bíblica, por lo que se ha de afirmar que se movieron en un ambiente cultural de ascendencia semita. Fue más tarde, a partir del siglo III y sobre todo entre quienes pertenecieron a la escuela de Alejandría, cuando recurrieron al léxico filosófico del mundo cultural helénico y se apropiaron de manera muy particular los términos formulados por el platonismo. Desde el pensamiento platónico hicieron suyas las categorías de arquetipo y tipo o imagen, y establecieron entre ellas la relación que permite

⁴¹ Sobre este punto puede verse la obra de HOTZ, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (Salamanca 1986).

hacer comprensible la realidad espiritual inasequible a través de la imagen o tipo sensible. No podemos olvidar que para los Padres de Oriente, seguidores del platonismo, el arquetipo constituía la realidad primera que, como tal, era inalcanzable directamente para el hombre, quien tan sólo podía llegar hasta ella mediante el tipo o la imagen. Aplicando esta norma relacional a la interpretación bíblica, llegaron a considerar en sí mismas todas las imágenes del Antiguo Testamento como tipos de la realidad o arquetipo que es el Nuevo Testamento. Dando un paso más en la aplicación de este principio platónico, llegaron a proponer que Dios, puesto que es el arquetipo por antonomasia, tan sólo resulta asequible a través de la percepción sensible de determinadas imágenes que lo reflejan⁴². A partir de estas nociones platónicas, en las que resultan básicas las categorías filosóficas de participación y trascendencia, los Padres orientales fueron diseñando la relación entre el contenido y el continente, y entre la gracia y el signo, tan fundamental en toda la teología de los sacramentos. Pero esta asimilación, como ya hemos dicho, no tuvo lugar en un primer momento ni se realizó de manera brusca, sino progresivamente y a lo largo de algunos siglos. Proceso histórico que, en la medida de lo posible, interesa, sino reconstruir en todas sus partes, sí indicar en aquellos momentos más destacados.

a) *Los Padres Apostólicos*

Aunque los Padres Apostólicos fueron parcos a la hora de usar el término *mysterion*, la verdad es que San Ignacio de Antioquía lo emplea ya en tres lugares distintos. Son éstos. En la carta a los de Efeso, cuando dice de la virginidad de María, de su parto y de la muerte del Señor que permanecen ocultos para el príncipe de este mundo por tratarse de tres misterios clamorosos que el Señor obró en el silencio. En la carta a los de Magnesia, al comunicarles que aquellos que vivían según el antiguo orden de las cosas, se han orientado hacia la nueva esperanza y ya no observan el sábado, sino que celebran el día del Señor, día en el que nace nuestra vida por medio de él y de su muerte; misterio que algunos niegan, pero que a través del cual hemos recibido la fe y por el cual perseveramos. Y por último, cuando se dirige a los de Tralía con el deseo de clarificar

⁴² Un breve resumen, aunque muy claro, del comportamiento intelectual de los Padres se halla en FERRATER MORA, J., «Tipo II. Concepto teológico», en *Diccionario de Filosofía*, tomo II (Buenos Aires 1965), p.798., Cf. VON SODEN, H., «Mysterium und sacramentum in der ersten zwei Jahrhunderten», en *ZNW* 12(1911) 118-227; una referencia más asequible en GARCÍA PAREDES, J. C-R., *Teología fundamental de los sacramentos* (Madrid 1991), págs. 41-43.

el ministerio de los diáconos, les amonesta y les recuerda que también los diáconos, que están al servicio de los misterios de Jesucristo, deben agradar a todos en todo. Y precisa de los mismos que no son simples distribuidores de comidas y de bebida, sino servidores de la Iglesia de Dios⁴³. Alguno de estos textos resulta hoy tan interesante como difícil de interpretar⁴⁴. Así, por ejemplo, el de la carta a los Efesios, en el que habla de los que llama tres misterios clamorosos (*mysteria kraunes*), refiriéndose a la virginidad de María, a su parto virginal y a la muerte del Señor. En este texto, la dificultad surge desde la misma sorpresa que depara su terminología, pues, al referirse a los tres referidos misterios, usa expresiones afines a las de los gnósticos, ya que dice que son acciones salvíficas obradas por la divinidad en el secreto de su determinación y que acaban siendo anunciadas y realizadas clamorosamente, de forma análoga a como los gnósticos hablan del descenso misterioso del redentor y de su gloriosa ascensión, con la destrucción de las potencias adversas⁴⁵.

Sin embargo son los dos otros textos los que resultan francamente interesantes en el contexto de la teología sacramental. Si empezamos el análisis por el texto tercero, por el que hace referencia al comportamiento eclesial de los diáconos, hallamos que los describe como puestos al servicio de los misterios de Dios. La misma redacción de la cita obliga a abrir una pregunta sobre el sentido exacto del término misterio dentro de este contexto. Formulado el interrogante de forma directa, hay que preguntar sobre la posible referencia de la expresión «los misterios de Jesucristo» a la Eucaristía. Bornkamm, en su artículo ya tantas veces citado⁴⁶, desecha la hipótesis de la interpretación eucarística de la cita pues, a su modo de ver, supondría una redacción fuera de lugar y, por lo tanto, verdaderamente anacrónica. Otro modo de pensar es el de Schulte⁴⁷, para quien la referencia del texto a la Eucaristía es clara, sobre todo si la expresión «los misterios de Cristo» del texto tercero, que es el que se está analizando, se interpreta a partir del texto segundo, que habla del misterio del día del Señor, y en el que vincula la operatividad salvífica de nacer a la vida y superar la muerte al misterio de la mediación de Cristo por su muerte. Interpretando el tercer texto a partir del

⁴³ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Carta a los Efesios, 19, 1», en *Padres Apostólicos* (BAC 65), p.458.

⁴⁴ Una amplia relación de textos patristicos relativos al misterio los ofrece BORNKAMM en su ya citado artículo, en *THWNT-TI* p.831-834.

⁴⁵ Sobre la relación de este texto con la doctrina gnóstica véase H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Giessen 1929), p.2-32, y RUFFINI, E.-LODI, E., «*Mysterion*» e «*sacramentum*». *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (Bologna 1987), p.65.

⁴⁶ BORNKAMM, o. c., p.706-707.

⁴⁷ SCHULTE, *MyS* IV/2, p.89 y 108-109.

segundo, el término misterio tiene una clara referencia salvífica y, por ello, sacramental y eucarística ⁴⁸.

Poco más puede decirse de la época apostólica. Tan solo dejar constancia del texto de la Didaché ⁴⁹. La importancia del texto es más bien escasa, su único valor radica en la aplicación que hace a la Iglesia del término misterio.

b) Los Padres Apologistas

En los Padres Apologistas el uso de la palabra misterio fue algo más frecuente y el significado que le otorgaron más variado ⁵⁰. Por ello, para reconstruir el uso que los padres Apologistas hicieron del término misterio, es conveniente establecer una catalogación con la que precisar los diversos sentidos ⁵¹: a) Un primer significado sirve para designar los misterios paganos, en los cuales algún Padre, como por ejemplo San Justino, halla una cierta semejanza, aunque diabólica, con los sacramentos cristianos ⁵². No llega a aplicar directamente el término *mysterion* a los sacramentos cristianos, aunque en la discusión sobre los misterios paganos y los ritos cristianos las expresiones que formula se acercan tanto que puede decirse que las concibe desde las mismas categorías mentales. b) El segundo significado del término *mysterion*, usado por los Padres Apologistas hace referencia a las acciones salvíficas obradas por Jesucristo, tales como el nacimiento o la muerte en la cruz ⁵³. c) Por último, el tercer significado otorgado por los Padres Apologistas a *mysterion* lo presenta como la necesaria relación entre arquetipo y tipo, aplicada a las figuras del Antiguo Testamento en relación con la del Nuevo Testamento, según el principio establecido por el mismo San Pablo al proponer que todo cuanto en el desierto les había ocurrido a los padres había sido en figura y para utilidad de cuantos las comprendieran cuando llegara la plenitud de los tiempos ⁵⁴. Así, en no pocos pasajes de San Justino *mysterion* es traducible por *parábola*, *símbolo* o *tipo* ⁵⁵.

⁴⁸ Véanse las referencias patristicas que ofrece SCHULTE en o. c., p. 109.

⁴⁹ *Didache* 11, 11, en *Padres Apostólicos* (BAC 65), p. 90.

⁵⁰ RUFFINI, E.-LODI, E., o. c., p. 68.

⁵¹ Véase VISENTIN, P., «“Mysterion-Sacramentum” dai Padri alla Scholastica», en *StP IV-3* (1957), 394-414, en especial p. 400.

⁵² JUSTINO, *Apología*, 1, 25.54.66, en *Padres Apologistas* (BAC 116), p. 208-209. 242-244. 257; y 2, 12, *Padres Apologistas* (BAC 116), p. 274-276.

⁵³ JUSTINO, *Apología*, 1, 13 en *Padres Apologistas* (BAC 116), p. 194; *Diálogo con el judío Trifón* 74 y 91, en *Padres Apologistas* (BAC 116), p. 435 y 464.

⁵⁴ 1 Cor 10, 11.

⁵⁵ JUSTINO, *Diálogo*, 68, en *Padres Apologistas* (BAC 16), p. 426: «Mirad que una virgen concebirá... Como esta profecía se refiere a la casa de David, lo que misteriosa-

c) *Los Padres alejandrinos*

El paso definitivo en la asimilación por parte del cristianismo del término pagano «misterio» lo dieron los alejandrinos. Fueron ellos quiénes aplicaron la terminología gnóstica-neoplatónica a la teología cristiana. Así, San Clemente de Alejandría⁵⁶ emplea el término «misterio» hasta noventa y una veces, aunque no siempre en el mismo sentido. En una tercera parte de las ocasiones se refiere a los misterios paganos, a los que ataca duramente; en las restantes mantiene una acepción netamente cristiana y se refiere tanto a Cristo, al que presenta como el gran mistagogo que guía al gnóstico a partir de la incorporación inicial hasta llegar a la plena⁵⁷, como a la religión cristiana de modo genérico, sin que falten las ocasiones en que al referirse a la verdad revelada use el término *mysterion* como sinónimo de símbolo o verdad oculta.

Quizá la aportación más significativa de Clemente, al asumir el término «misterio» en su teología, sea la división que establece entre misterios menores, los que han sido revelados a todos, y los misterios mayores, aquellos que tan sólo han sido comunicados a los gnósticos⁵⁸. A partir de este segundo sentido, el misterio queda directamente vinculado con la exégesis alegórica, ya que el conocimiento divino se manifiesta en imágenes que se revelan tan sólo a unos pocos sabios, capaces de conocerlas e interpretarlas. Aunque San Clemente no aplica de modo general el término «misterio» a los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía, sin embargo no tiene inconveniente, en alguna ocasión, de proponer una cierta relación entre aquellos misterios paganos que considera más dignos y los sacramentos cristianos⁵⁹. Para acabar este resumen sobre las aportaciones de Clemente de Alejandría al asumir el término «misterio», hay que añadir que por imposición suya rigió en la catequesis cristiana la ley del arcano, auténtica incorporación de la disciplina pagana. Con el fin de evitar posibles profanaciones de los misterios si llegaban de modo inadecuado a quiénes los desconocían, no tuvo

mente fue dicho por Dios a David, Isaías explicó cómo había de suceder. A no ser, amigos, que ignoréis —dije— que muchas palabras dichas de modo oscuro, en parábolas, en misterios, las explicaron los profetas que sucedieron a los que las dijeron o hicieron». Véase VON SODEN, o. c., p.202.

⁵⁶ MARSH, H. G., «The use of *mysterion* in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine», en *JThS* 37 (1936), 64-80.

⁵⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strommata*, 4, 162, 19-20, en *GCS Clemens Alexandrinus*, segundo tomo, Berlín 1985, p.320.

⁵⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico o Exhortación a los griegos* c.12, en *SourcesCh.*, 2bis, p.189. Cf. MARSH, H. G., o. c., p.75-80.

⁵⁹ Quizá el texto más interesante en este sentido sea el ya citado de *Protréptico*, c.12.

inconveniente en asumir la práctica pagana del arcano. Con este dato estamos ante un indicio claro del proceso de asimilación helénica que había tomado cuerpo entre los Padres orientales del siglo III.

Entre los Padres alejandrinos, fue Orígenes quien, en la Alejandría del siglo tercero, perfiló de un modo muy particular la teoría sobre la imagen y sentó las bases para la reflexión sistemática que establece la íntima relación entre el signo y la realidad. Según su peculiar modo de pensar, toda realidad sensible tiene una función de *mysterion*, por cuanto es una imagen o un símbolo que revela la realidad verdadera, que es la espiritual ⁶⁰. Este planteamiento de Orígenes, dio un sesgo nuevo a la noción de misterio, ya que a partir del Nuevo Testamento, y según lo habían mantenido los Padres Apostólicos y Apologistas, el misterio hacía una referencia directa a la voluntad salvífica del Padre. Pero a partir de Orígenes, junto a esta primera comprensión de tipo operativo, va a surgir una segunda consideración del misterio como medio que se relaciona con la verdad que manifiesta. Se puede decir que del misterio-voluntad y del misterio-evento se ha pasado al misterio-verdad y al misterio-conocimiento. Y a partir de semejante planteamiento, el misterio comienza a correr decididamente por los caminos de la inteligencia, ya que básicamente va a consistir en la verdad que esclarece una doctrina. Desde aquí se comprende que Orígenes califique a Cristo, a los Apóstoles y a la Iglesia como a las grandes lumbreras del mundo, pues a ellos compete ilustrarle en los misterios de la fe ⁶¹.

El planteamiento de Orígenes, lejos de restringirse a la temática meramente sacramental, abarcó de un modo general la consideración de las imágenes bíblicas y, por ello, a partir de las veterotestamentarias, estableció una relación con la doctrina del Nuevo Testamento. Sin embargo, hay que tener presente que fue él quien comenzó a formular de manera técnica la noción del signo como principio operativo, como medio a través del cual se consigue la gracia como efecto. Estamos ante el primer atisbo de lo que con el correr de los siglos se reconocerá como *sacramentum tantum*, y por tanto se están sentando las bases para la comprensión de los sacramentos como signos a través de los cuales se hace presente entre los hombres el misterio de Dios en Jesucristo ⁶².

Para acabar de comprender la doctrina de Orígenes sobre el misterio, se ha de distinguir entre *to mysterion* y *tois mysteriois*. El

⁶⁰ NEUNHEUSER, B., «Mysterium», en *LThK* VII, 729-731.

⁶¹ ORIGENES, *Hom. in Gen.* 1, 5-6, en *SourcesCh* 7bis, p.39-41.

⁶² CROUZEL, H., «Origène et la structure du sacrament», en *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63 (1962) 83-92.

«gran Misterio» consiste en la triple revelación del Verbo mediante la Encarnación, en la Iglesia y por la Escritura. Por otra parte, los ritos de la religión cristiana, tales como el bautismo y la Eucaristía, son misterios derivados del Misterio fundamental por el procedimiento de la participación. Advuértase que Orígenes, como buen alejandrino, al proponer la doctrina sobre los sacramentos recurre al concepto de participación, tan fundamental en la filosofía neoplatónica⁶³. Para explicar la eficacia de los sacramentos, lleva adelante su concepción neoplatónica de la participación y propone que si toda la salvación depende de la Encarnación, y si el contacto con el cuerpo real de Cristo fue signo eficaz de su acción espiritual con el consiguiente efecto salvífico, de igual manera los sacramentos, como una forma de contacto físico con Cristo, son eficaces en orden a la salvación. Desde este simbolismo sacramental, Orígenes distingue tres niveles sacramentales y habla del bautismo figurativo del Antiguo Testamento, del bautismo cristiano y del bautismo de fuego que conduce de inmediato a la gloria. Formulando con categorías conceptuales este simbolismo sacramental que, como se ha visto, tiene una extensión universal, afirma que los ritos precristianos son una señal del bautismo cristiano, y que éste mismo es también un signo de la escatología en la que ha de culminar la existencia cristiana⁶⁴.

Los Padres griegos posteriores elaboraron sus concepciones teológicas inducidos por el ejemplo de los dos grandes alejandrinos Clemente y Orígenes, y llegaron a introducir casi de forma normal en la teología y en la liturgia cristiana el uso de la terminología pagana sobre los misterios. De tal forma fue esto así que en el siglo IV llegó a regir con cierto rigor la disciplina del arcano, en un principio totalmente desconocida entre los primeros cristianos y comenzada a practicar por Clemente, y a denominar a los sacramentos cristianos con el título genérico de misterios, decididamente rechazado en un principio⁶⁵.

Misterio, pero no misterios

Para comprender en su justa medida la apropiación del término misterio por parte del cristianismo de los siglos III y IV y, al mismo

⁶³ VON BALHASAR, U., «Le mystère d'Origène» en *RSR* 26 (1936), 513-562 y 27 (1937) 38-64; la referencia en p.54 y en la nota 2.

⁶⁴ ORÍGENES, *Commentarium in Lucam*, hom. 14, 6-8, en *SourcesCh* 87, p.225-231.

⁶⁵ Una amplia antología de textos de San Juan Crisóstomo, en los que puede comprobarse nítidamente el uso de «misterio» y de «arcano» referidos a los sacramentos, la ofrece VAN ROO, G., en su tratado *De sacramentis in genere* (Roma 1960), p.13-17.

tiempo, para exponer el modo cómo la Iglesia, a pesar de esta incorporación cultural, salvaguardó la independencia de su pensamiento frente al del paganismo, es conveniente hacer algunas precisiones con las que clarificar lo que inicialmente supuso este fenómeno de absorción, y lo que a lo largo de la historia ha continuado suponiendo. En primer, lugar es conveniente prestar atención al modo de pensar de quiénes, instalados en la situación y en los principios deducidos de la historia moderna y contemporánea, han tomado postura ante la posible relación de los sacramentos cristianos con los misterios paganos. Y como advertencia previa que ayude a llevar a cabo esta tarea, hay que adelantar que la toma de posición de unos y de otros, al abordar esta cuestión, no ha sido ni mucho menos coincidente. El estudio de la posible relación entre el cristianismo y el paganismo no es nuevo. Como preocupación intelectual abarca un amplio período de tiempo que dura ya varios siglos, y desde un punto de vista metodológico acoge los más variados planteamientos, según las diversas teorías sobre la historia como ciencia, a partir de las cuales se le ha enjuiciado. Fue durante el Renacimiento cuando comenzaron a formularse ciertas sospechas sobre la posible relación entre los sacramentos cristianos y los misterios paganos. En concreto fue el filólogo suizo Casaubono quien en su escrito *De rebus sacris et ecclesiasticis*⁶⁶, aunque de manera un tanto vaga, hizo depender en cierto modo los sacramentos cristianos de los misterios paganos. En esta ocasión, la cuestión quedó zanjada al formular una sospecha sin pasar a mayores.

A esta primera insinuación renacentista sucedió un período de letargo en el que tan sólo de vez en cuando se repitieron las iniciales proposiciones de Casaubono, aunque sin cambiar el planteamiento original. Fue siglos después cuando resurgió la preocupación por el tema, que ha permanecido abierta hasta nuestros días. Con el replanteamiento actual se han adoptado nuevas actitudes, ya que los críticos han partido de concepciones diversas de la historia y, por lo tanto, no han coincidido entre sí.

Una sucinta reconstrucción de los autores que han tratado el tema y que con sus teorías han tomado postura ante la posible relación de los sacramentos cristianos con los misterios paganos, habrá de ayudarnos a comprender el alcance de esta cuestión en el tratado contemporáneo sobre los sacramentos en general⁶⁷.

⁶⁶ CASAUBONUS, I., *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalem Baronii Prolegomena* (Ginebra 1654).

⁶⁷ Una perfecta recopilación bibliográfica sobre la posible relación entre sacramentos cristianos y misterios paganos la ofrece OGGIONI, G., en ALLEVI, A., *Misterios paganos y sacramentos cristianos* (Barcelona 1961), p.49-85.

Al comenzar esta recopilación de datos, hay que referirse por obligación a Harnack. En su *Historia de los Dogmas* ⁶⁸, aparecida en su primera edición entre 1886 y 1888, aplicando a la interpretación del nacimiento del cristianismo el método científico que le inducía a analizar la Sagrada Escritura prescindiendo de todo Credo e Iglesia, dejó de lado la influencia del Antiguo Testamento sobre el Nuevo al explicar el origen del cristianismo, y propuso su formación histórica a partir de elementos griegos. De forma similar, aunque sin coincidir plenamente con Harnack, propone Bousset la influencia del helenismo sobre el cristianismo primitivo a partir de San Pablo ⁶⁹. Con su planteamiento crítico sobre el Nuevo Testamento, Bousset se muestra como un representante radical de la llamada escuela de la historia de las religiones.

Aunque no es este el momento adecuado para sostener una discusión apologetica con estos autores, no podemos menos que hacer algunas advertencias críticas sobre los mismos y dejar constancia de sus respectivos planteamientos. Como advertencia primera se ha de precisar que su interés intelectual no se cifra en el contenido de la fe cristiana, sino en la comparación entre las religiones a partir de la historia de las mismas. Estamos pues ante un planteamiento de historia de las religiones, pero no de teología. Advertencia segunda: a partir del más moderno concepto de historia, por ejemplo el sustentado por Ortega y Gasset y también por el mismo Bultmann, cabe preguntar a Harnack si acierta cuando se propone con su investigación servir en exclusiva al asunto de la historia ⁷⁰, y si la historia es una investigación aseptica o si, antes que un saber, no es una serie de datos y circunstancias vivenciales que instalan al individuo, y en los que se ha de apoyar tanto para pensar y hacer ciencia como para vivir. A partir de esta noción de historia, es la fe la que determina la situación del hombre en la vida y por ello la que le capacita para pensar a cerca de la fe. Advertencia tercera: a base de lo dicho se puede concluir que con un método meramente histórico positivo se puede llegar a rozar tangencialmente la fe, pero nunca a alcanzarla.

Junto con estos dos máximos representantes de quienes hacían depender el cristianismo del mundo helénico, y aplicando esta postura al tema concreto de los sacramentos, tenemos que a final del siglo XIX autores como Anrich y Webbermin ⁷¹ hicieron depender

⁶⁸ HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tubinga 1886-1888).

⁶⁹ BOUSSET, W., *Die Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907).

⁷⁰ «Dem Kerne der Sache» había formulado Harnack en *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1903), p. 10.

⁷¹ ANRICH, G., *Das antike Mysterienwesen und sein Verhältnis zum Christentum* (Gotinga 1894); WEBBERMIN, G., *Zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch antike Mysterienwesen* (Berlin 1896).

los sacramentos cristianos de los misterios paganos. La misma tesis defendieron ya en el siglo XX todos los grandes autores del protestantismo racionalista, entre los que cabe destacar a Reitzenstein⁷² y Wetter⁷³.

No se hizo esperar la reacción de quienes sostenían la total autonomía de la sacramentalidad cristiana con respecto a los ritos místéricos. Uno de los más contundentes en su respuesta, desde fuera del catolicismo, fue Clemen⁷⁴ quien, sin ser historiador y con una muy ponderable dosis de sensatez, resultó ser uno de los más eficaces defensores de la independencia de los sacramentos cristianos ante quienes sostenían su total dependencia de los ritos místéricos paganos. Desde dentro del catolicismo, la reacción ha sido muy densa y son muchas las voces que a principios del siglo XX se han levantado defendiendo la total independencia de los sacramentos cristianos. Así, Lagrange⁷⁵ y Grandmaison⁷⁶ se muestran partidarios de la total independencia de la sacramentalidad cristiana con respecto a los misterios paganos. Las investigaciones históricas, que se han ido sucediendo a partir de aquel momento, han confirmado la mayor parte de las intuiciones formuladas por Clemen⁷⁷. Pero fue Lagrange quien, desde la fidelidad al texto de la Biblia, y adoptando el método propio de las religiones comparadas, entró en abierto combate polémico con quienes proponían la subordinación del cristianismo a las religiones místicas.

En la actualidad, superadas en parte las posturas radicalmente tendenciosas de final y principio de siglo, los teólogos y escrituristas católicos suelen establecer una distinción entre independencia sustancial y posible dependencia material o formal. Con notable ecuanimidad se niega la dependencia sustancial, mientras se admite la ma-

⁷² REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig 1910).

⁷³ WETTER, G., *Altchristliche Liturgien: das christliche Mysterium* (Gotinga 1921); *Altchristliche Liturgien: das christliche Opfer* (Gotinga 1922), y «Le culte du Christianisme primitif et le Nouveau Testament», en *RThPh* 12 (1924), 257-280.

⁷⁴ CLEMEN, C., *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* (Giessen 1913).

⁷⁵ Especial interés en la producción de Lagrange tiene su enfrentamiento con Loisy, que había publicado *Les mystères païens et le Mystère chrétien* (Paris 1919). La refutación que Lagrange publicó como una larga recensión en *RB* 29 (1920) 226-246, la recogió años después en un volumen titulado *Monsieur Loisy et le Modernisme. A propos des «Mémoires» d'A. Loisy* (Juvisy 1932).

⁷⁶ L. de Grandmaison, en el volumen segundo de su *Jésus-Christ* (Paris 1928), publica dos excursus titulados: *Dieux morts et résuscités*, en p.510-532 y *Le mystère chrétien et les mystères païens*, p.535-561, donde propone su tesis sobre la independencia de la sacramentalidad cristiana.

⁷⁷ En PRAT, F., o. c., p.439-444, se encuentra un perfecto resumen de las diversas opiniones sobre la posible dependencia paulina del helenismo.

terial. Esta fue la postura que sostuvo O. Casel⁷⁸ y la que continúa sosteniendo casi en nuestros días H. Rahner⁷⁹.

Para terminar la enumeración de cuantos sostienen en la actualidad la tendencia a establecer una relación entre los sacramentos cristianos y el mundo místico pagano, hemos de referirnos por necesidad a Bultmann. Los postulados de este teólogo acerca de la posible influencia helénica sobre la sacramentalidad cristiana discurren por caminos propios. Para Bultmann, los textos sacramentales que aparecen en el Nuevo Testamento son críticamente auténticos y conceptualmente verdaderos. Las formulaciones sacramentales del Nuevo Testamento recogen el pensamiento de la comunidad en el tiempo de la redacción del texto, porque previa a la misma redacción escrita del Evangelio ya se había dado en el cristianismo un proceso de mixtificación, en virtud del cual quedaron absortas categorías paganas en la mentalidad cristiana, que son las que dieron paso a los posteriores conceptos sacramentales. Según Bultmann, la incorporación a la letra del Evangelio de elementos provenientes del paganismo místico se justifica a partir del cambio obrado en el seno de la comunidad cristiana en relación con la parusía. Al comprobar los fieles de la comunidad primitiva que el tiempo pasaba y que el Señor no retornaba, se sintieron presos de la decepción y abandonaron la creencia en la parusía inmediata y proyectaron su fe hacia la esperanza en una escatología futura. El nuevo comportamiento, dirigido por la esperanza, dio entrada a la liturgia sacramental, con la que se abrió una nueva actitud en la vida cristiana, que comenzó a mirar en esperanza litúrgica hacia el futuro, anhelando desde los sacramentos al que ha de venir. Este comportamiento de espera se sostenía día a día por la práctica de los sacramentos. Según la literal formulación de Bultmann, en la medida en que la escatología tradicional perdió interés, se desarrolló la sacramentalidad⁸⁰.

La teoría de Bultmann tiene, para quien desea comentarla con probidad, dos aspectos bien diferenciados. Según el primero, se trata de una teoría honrada por cuanto reconoce el valor literal de aquellos textos del Nuevo Testamento que describen objetivamente la vida sacramental de la comunidad cristiana. Sin embargo no es válida cuando, desde motivaciones deducidas de la filosofía existencialista, reduce la fe cristiana, y con ella la vida del creyente, a una momentánea y constante determinación personal ante la palabra de Dios,

⁷⁸ CASEL, O., «Altchristlicher Kult und Antike», en *JLW* 3 (1923), 1-17; «Aeltestes christliches Christumysterium», en *JLW* 12 (1932), 1-86, y «Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft», en *JLW* 14 (1934), 197-224.

⁷⁹ RAHNER, U., *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zurich 1954).

⁸⁰ BULTMANN, R., *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga 1958), p.59.

pero sin que en su proceder personal el hombre pueda acogerse a formulación conceptual alguna, ya que la fe no la ofrece.

Como quiera que en la hermenéutica a la vez filosófica y teológica de Bultmann el hecho histórico salvífico o su *historismus*, como él dice, solo tiene importancia en cuanto es capaz de provocar en la persona una reacción existencial (*die Geschichglichkeit*), no tiene inconveniente en admitir e incluso justificar el paso de una situación a otra, como reflejo de comportamientos distintos, motivados por situaciones diversas ⁸¹.

Aunque este tema no suele recogerse en los manuales de los sacramentos en general, el P. Van Roo sí lo propone en su *De sacramentis in genere*, y dentro de un documentado capítulo en el que estudia el concepto de *mysterion* en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, puntualiza que el misterio del Nuevo Testamento, sobre todo el paulino, de ninguna manera depende de una noción pagana, pues continúa y perfecciona la que aparece en el Antiguo Testamento y en la tradición judía. Por el contrario, precisa Van Roo, la doctrina de muchos Padres no se puede entender sin tomar en consideración al misterio pagano, tanto en su aspecto ritual como en el filosófico, e incluso en el gnóstico y el profano, ya que sus nociones y terminología han sido asimiladas en varios niveles por los Santos Padres ⁸².

Llevados por el deseo de recoger en una conclusión conceptual cuanto hemos expuesto analíticamente sobre la dependencia o autonomía de los sacramentos cristianos en relación con los mitos paganos, nos permitimos formular que el pensamiento sacramental expuesto en el Nuevo Testamento, y de modo más concreto el recogido y ampliado por San Pablo, goza en sus conceptos fundamentales de total independencia frente a las categorías míticas de los helenos. Sin embargo, ya en los escritos de San Pablo se advierten determinadas expresiones que parecen guardar cierta afinidad material con algunas fórmulas de las religiones místicas. ¿Qué decir sobre las mismas? Por ejemplo, ¿cómo justificar la descripción del efecto bautismal propuesta por San Pablo en su carta a los Romanos, cuya frase fundamental es el de morir y resucitar con Cristo ⁸³, y que está redactada en un lenguaje afín al de ciertas rúbricas paganas? En este caso, San Pablo, sin emplear el término *mysterion*, describe un hecho estrictamente cristiano apoyándose en elementos que en la materiali-

⁸¹ Sobre el método teológico de Bultmann, puede verse: ARNAU, R., «Apunte sobre fe e historia en la teología protestante alemana», en AV 7 (1978), 1-16, en especial 11-15.

⁸² VAN ROO, G., *De sacramentis in genere*, p.2-3.

⁸³ Rom 6,3-4.

dad de su expresión guardan una cierta afinidad con un determinado proceso místico⁸⁴.

Para comprender el comportamiento paulino, no se ha de perder de vista el hecho históricamente verificable, que con anterioridad al cristianismo y en el mundo pagano se dio una auténtica floración de ritos, muchos de ellos basados en el agua, que contenían un variado sentido de iniciación, de purificación e incluso de comunión, y que estaban ordenados siempre a una finalidad soteriológica. Así se halla, al margen de otras religiones, en los misterios frigios de Atis y Cibele, en los cuales, según la descripción de Alvarez de Miranda, «el acto religioso supremo consistía en la reproducción simbólica de la muerte y resurrección del iniciado. Con ello éste experimentaba la pasión total de Atis y quedaba asimilado al dios. Esta incorporación, prenda de salvación y probablemente de inmortalidad, era el vértice de los misterios frigios»⁸⁵. No se puede negar la coincidencia material de este pasaje con el citado texto paulino de Rom 6,3-4.

La afinidad material de las expresiones bautismales paulinas de morir y resucitar con este rito pagano es muy notable; sin embargo, por la mera coincidencia externa no se puede concluir que la doctrina bautismal de San Pablo dependa del rito frigio; ni tampoco se puede afirmar la identidad conceptual entre la ceremonia frigia y la enseñanza del apóstol. Para comprender la substancial diferencia que existe entre la práctica ritual pagana y la sacramentalidad cristiana, se ha de tener en cuenta que San Pablo habla siempre desde el hecho fundamental de la fe en Cristo, y la aplicación práctica de su enseñanza la deduce del valor soteriológico de la muerte y resurrección del Señor. Tan sólo en función de este núcleo doctrinal se han de entender sus palabras.

En apoyo de esta independencia substancial en las expresiones de Pablo, viene la filosofía del lenguaje. En una determinada corriente de la misma, aquella que encuentra su impulso doctrinal en San Agustín, las palabras, como elementos significantes, no son las que confieren sentido a la realidad significada, sino que, a la inversa, es la realidad significada la que otorga valor a las palabras en cuanto elementos significantes. Las palabras valen en la medida en que a través de ellas se manifiesta una realidad que tiene en sí un valor sustancial y por ende conceptual. Un mero ejemplo podrá explicarlo. Si ante un grupo de niños castellanos o valencianos, para el caso es lo mismo con tal de que no sepan alemán, pronuncio la palabra «Brot», me mirarán más o menos asombrados, pero no habrán enten-

⁸⁴ Véase a este respecto el interesante artículo de V. WARNACH, «Taufe und Christusgeschehen», en *ALW* III/2 (1954), 1-64, en especial las conclusiones de p.64.

⁸⁵ ALVAREZ DE MIRANDA, A., *Las religiones místicas* (Madrid 1961), p.126-127.

dido nada; en cambio, si les muestro un trozo de pan, que todos saben lo que es, y señalándolo les repito la misma palabra «Brot», seguro que ahora sí entenderán su significado. Los niños han pasado desde la realidad «pan» a entender la palabra «Brot», cosa que a la inversa jamás hubiese sido posible. Como quiera que es a partir de la realidad como las palabras alcanzan consistencia, San Pablo pudo asumir imágenes del judaísmo o del helenismo ⁸⁶, que adquirieron una nueva y plena significación a partir de la realidad cristiana a la que habían pasado a significar. Y lo que se ha dicho de San Pablo en los textos bautismales, por no citar más que un caso a modo de ejemplo, se puede elevar a la categoría de principio y afirmar que el lenguaje cristiano, provenga materialmente de donde provenga, adquiere su valor conceptual desde Cristo. Por ello, aunque las palabras utilizadas para expresar el contenido cristiano tengan su origen material en el judaísmo, concretamente en Qumram, o en el mundo cultural pagano de las religiones místicas, consiguen su auténtica significación y su nuevo contenido desde la fe a la que sirven y expresan ⁸⁷.

Con todo lo dicho se debe concluir que el cristianismo no es una religión mística, es decir, no se trata de una religión con misterios, al estilo de las religiones paganas. Se trata, esto sí, de una religión basada en el misterio de Dios, que ha dispuesto en lo recóndito de su voluntad la salvación del hombre, que la ha obrado por medio de su Hijo y que la aplica a través de su Iglesia. En este misterio, que es fundamentalmente salvífico, en este secreto de Dios manifestado a los hombres por Jesucristo, fundamenta su específica consistencia la realidad de los sacramentos cristianos y se justifica el concreto proceder sacramental de la Iglesia.

⁸⁶ Algo similar podría decirse de determinadas expresiones del Evangelio. Por ejemplo, la metáfora atar y desatar de Mt 16, 19 tiene su origen material en la Regla de los Esenios, aunque en labios de Jesucristo adquiere una dimensión nueva para el Reino de Dios.

⁸⁷ El problema de la intercomunicación cultural del cristianismo con las formas no cristianas no es un fenómeno propio del ayer, ya que hoy permanece vivo como una herencia del pasado, y obliga a tomar una prudente postura pastoral en no pocos casos. Como llamada de atención, parece conveniente reproducir estas palabras de J. Caro Baroja: «La cristianización de los ritos, sea el que sea su origen, ha sido muchas veces mal interpretada por teólogos e historiadores dogmáticos que han visto en ella una especie de apartamiento y adulteración de las verdades del cristianismo; este proceso, los protestantes lo dan como propio de las sociedades católicas y tratan de él, en consecuencia, con desdén y desprecio. Acaso hoy la misma tendencia domina en un sector de teólogos y sacerdotes católicos, incluso en España, o más en España que en otras partes». *Ritos y mitos equívocos* (Madrid 1974), p.76.

«Sacramentum» en los Padres occidentales

Teniendo en cuenta el rechazo que los Padres occidentales de los primeros siglos mostraron por el término *mysterion*, dado el peligro que en el mismo advertían de una involución con las religiones místicas paganas, se ha de fijar el proceso en virtud del cual se fue operando en la teología occidental la traducción de misterio por sacramento. Y como nota previa hay que advertir que la palabra griega *mysterion* fue traducida en el lenguaje latino mediante estas dos palabras correlativas: *mysterium* y *sacramentum*. Y aunque semánticamente una y otra tienen un origen diverso, sin embargo, cuando la literatura cristiana acabó admitiendo el término misterio, lo empleó no pocas veces como sinónimo de sacramento. Tan sólo con el correr del tiempo se fueron distanciando y cada una de ellas adquirió su significado propio, de tal forma que a «misterio» se le asignó, básicamente, expresar conceptualmente la realidad sobrenatural, y a «sacramento» ser el instrumento eficaz de la gracia santificante. Sin embargo, esta distinción nunca ha sido tan drástica que entre ellas no se haya dado una intercomunicación de acepciones, como lo demuestra la rúbrica de la actual liturgia romana, cuando después de la consagración en la misa el sacerdote proclama el *mysterium fidei*, expresión en la que *mysterium* retiene una clara equivalencia a sacramento.

En forma de resumen es conveniente retener que los Padres latinos, y con ellos la Iglesia Romana de los cuatro primeros siglos, no aceptaron de forma regular el término misterio para significar los sacramentos, aunque, en concomitancia con el Nuevo Testamento, sí lo admitieron para referirse a las verdades de la fe. Si el misterio no tuvo vigencia en Occidente con valor ritual, si la tuvo con significación intelectual en la formulación de las verdades del Credo. Un dato de la aceptación en Occidente del término misterio para exponer las verdades de fe litúrgicas lo ofrece San Ambrosio en su obra *De mysteriis*, en la que con sentido catequístico desarrolla la doctrina sobre los sacramentos de incorporación a la Iglesia. Se trata, es cierto, de un libro sobre la fe, aunque el objeto a creer se recoge en los sacramentos, a los que llama misterios.

En interés del planteamiento teológico, y de una manera muy especial en función de la temática a estudiar en el tratado de sacramentos en general, lo que de veras interesa es buscar la razón que delimita el motivo estrictamente cristiano por el que lentamente fue fructificando y afianzándose una nomenclatura propia al servicio de la teología sacramental. Y en función de esta preocupación es lícito aventurar que los Padres latinos, ante el hecho ya conocido de que el término griego *mysterion* y, sobre todo, su plural *mysteria* guardaba

una íntima referencia con el culto pagano, se esforzaron por proteger el ámbito ritual y sagrado del naciente cristianismo y rechazaron como términos litúrgicos las voces *mysterion* y *mysteria* y, en sustitución, aceptaron la voz *sacramentum*, que desde el latín clásico venía a coincidir conceptualmente con la voz griega *mysterion*, pero que no se presentaba directamente contaminada con las influencias rituales practicadas por las religiones místicas del paganismo. Ante esta suposición deseamos advertir que no es nuestro intento simplificar una cuestión que desde el punto de vista filológico se presenta erizada de dificultades. Así lo reconoce Christine Mohrmann cuando se refiere a los enigmas que envuelven la equivalencia de los términos *mysterion* y *sacramentum*, cuya evolución semántica está plagada de incógnitas, por lo que nos sentimos todavía muy lejos de conocerla con precisión, al intentar formular el fundamento de su relación ⁸⁸.

Tan sólo en función de la claridad pedagógica, y para justificar una vez más el porqué del rechazo latino al término *mysterion*, recordamos la proposición de Van Roo, cuando, para explicar el cambio del término griego *mysterion* por el latino *sacramentum*, coincidiendo plenamente con la suposición de Mohrmann, aunque sin citarla, admite como muy probable que, puesto que las palabras *mysteria*, *sacra*, *arcana*, *initia* tenían entre los paganos un valor técnico dentro de su propio culto, los cristianos no las hicieron suyas, pues haberlas asumido sin más hubiese supuesto aceptar un grave riesgo para la fe cristiana, al formular con palabras paganas los conceptos que transmitía desde la nueva fe ⁸⁹.

Con razones provenientes del campo de la investigación histórica y de la filología, otros autores de bien probada solvencia intelectual, han intentado explicar por qué los latinos eliminaron de su léxico el término «misterio» y asumieron el de «sacramento». En este intento por precisar el itinerario histórico-lingüístico seguido por el término «misterio» desde el mundo griego hasta encontrar la equivalencia conceptual dentro del latín cristiano con el de «sacramento», hay que tener en cuenta que lo auténticamente interesante es advertir cómo el contenido conceptual otorgado por los Padres orientales al término «misterio» pervive entre los occidentales a través del término «sacramento». Preocupación que ha de ser considerada como relativamente moderna. Pues aunque en el siglo XVIII, y con la aparición de los *Thesaurus linguae latinae* ⁹⁰, comenzaron a publicarse estudios filológicos sobre el término *sacramentum*, ha sido en nuestros días,

⁸⁸ MOHRMANN, CH., «Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens», en *Etudes sur le latin des chrétiens*. Tomo I, segunda edición (Roma 1961), p.233.

⁸⁹ VAN ROO, W., *The christian sacrament* (Roma 1992), p.36.

⁹⁰ ESTIENNE, R., *Thesaurus linguae latinae* (Londres 1735 y Bâle 1743). GESNER, J. M., *Novus linguae latinae thesaurus* (Leipzig 1749).

concretamente en el año veinticuatro de nuestro siglo, cuando ha salido a luz la obra dirigida por el jesuita De Ghellink ⁹¹, la cual, a pesar de sus inevitables limitaciones en obra tan amplia, ha de ser considerada como el punto de partida de los estudios contemporáneos orientados a reconstruir la historia de la palabra *sacramentum* y a penetrar el sentido de este término en los Santos Padres. Restringida esta obra al estudio del término «sacramento» en el período pre-niceno, al buscar la acepción exacta que desde un punto de vista filológico e histórico se le otorgó ya en aquel momento, De Backer aporta una serie de datos anteriores a Tertuliano que, a su modo de ver y por la importancia objetiva de los mismos, no pueden ser olvidados, y advierte que en la literatura latina clásica el primer sentido que se descubre en la palabra «sacramento» es el de juramento militar ⁹². A partir de esta primera conclusión añade De Backer que los autores latinos, sin hacerle perder al término «sacramento» su acepción original de juramento, fueron ampliando su sentido y otorgándole dos matices nuevos. El primero fue el de juramento religioso, y por ello el sacramento entre los clásicos pasó a equivaler la consagración de una víctima a las divinidades infernales (*capitis consecratio*), como justa reparación por haber adoptado un comportamiento malvado, como pudo ser haber cometido perjurio, tal y como es descrito por Plinio el Joven ⁹³. Más tarde, y bajo la influencia de la filosofía órfica, el juramento adquirió un valor a la vez ético y escatológico, y aunque continuó manteniendo el significado de consagración, comenzó a entenderse de manera más amplia, ya que no quedaba restringida a las divinidades infernales, sino que abarcaba también la consagración ofrecida a los dioses celestiales. Con esta comprobación, concluye De Backer que el sentido religioso del término «sacramento» entre los latinos clásicos fue el de dedicación o consagración a la divinidad. Precisar cómo llegó el mundo clásico a esta concepción consecratoria de sacramento puede resultar un proceso relativamente lógico y sencillo, si se tiene en cuenta que la palabra *sacramentum* en su composición semántica se estructura sobre la raíz *sacrum-sacrare*, que significa santificar o consagrar, lo cual equivale a dedicar a la divinidad y, por ello, a sacralizar, a hacer sagrado mediante un rito o símbolo el don ofrecido. Teniendo en cuenta que toda consagración implica siempre como elementos pro-

⁹¹ DE GHELLINK, J., DE BACKER, E., POUKENS, J., LEBACQZ, G., *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*. T.I: *Les Antécédents* (Louvain-Paris 1924)). Esta obra apareció anunciando un segundo tomo, que nunca llegó a publicarse.

⁹² DE BACKER, E., «Tertulien», en DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»*, p.66-71.

⁹³ PLINIO EL JOVEN, «Panegyricus Traiano dictus», en BAEHRENS, XII, *Panegyrici latini*, I (Leipzig 1874), p.60.

pios el acto consagrante, la víctima consagrada y el símbolo que representa la consagración, se ha de concluir que los latinos implicaron en la palabra «sacramento» tres aspectos formalmente distintos, aunque realmente unidos: el que comprende el acto de la consagración, el que describe el objeto o la víctima a consagrar, y el que representa el hecho de la consagración mediante un símbolo ⁹⁴.

Desde esta acepción sagrada del sacramento como juramento se comprende, según la indicación del P. De Backer ⁹⁵, que los escritores cristianos hayan denominado sacramento al bautismo, por considerarlo el juramento, es decir, la consagración, por excelencia. Asumido por los cristianos el término «sacramento», no se hizo de manera descarnada, sino que, como resultado lógico, se asimilaron también los varios aspectos que acompañaban a su contenido, y por ello se comenzó a hablar del sacramento como de un acto de consagración, de una realidad consagrada y de un rito a través del cual se lleva a término la consagración.

a) *Tertuliano*

En este proceso histórico de asimilación del término pagano *sacramentum* por parte de los Padres occidentales, Tertuliano jugó un papel muy singular. Sin que sea lícito afirmar que fue él quien empleó por vez primera el término latino *sacramentum*, pues con anterioridad ya se venía empleando en la traducción latina de la Biblia, hay que reconocer que sí fue quien le abrió el cauce de expresión por el que llegó a ser familiar en el léxico cristiano. La encuesta elaborada por De Backer ⁹⁶, sobre el uso que hace Tertuliano del término *sacramentum*, aporta como resultado que lo emplea en un doble sentido. El que usa mayoritariamente, corroborado en el conjunto de sus escritos con 84 ejemplos, equivale al sentido original de juramento, y el aducido en menor escala, aunque también con la respetable frecuencia de 50 ejemplos, traduce directamente en latín el *mysterion* griego. Y a partir de esta doble acepción fue evolucionando el concepto sacramento en el pensamiento de los Padres occidentales, quienes lo emplearon primordialmente para significar aquellas acciones a través de las cuales el misterio sagrado se hace operativamente presente en los hombres.

Ofrecer, aunque fuese de modo reducido, algunos ejemplos con los que mostrar los matices con que Tertuliano adorna el sustantivo

⁹⁴ DE BACKER E., «Tertulien», en DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, p.144-145.

⁹⁵ Ibid., p.147-148.

⁹⁶ Ibid., p.143-144.

«sacramento», sería una labor objetivamente meritoria; sin embargo, en el marco de un manual podría resultar un tanto farragosa e incluso fuera de lugar. En atención a la utilidad didáctica, reducimos la exposición a algunos casos que tienen clara referencia a la teología sacramental. Dentro de los textos en los que Tertuliano interpreta el sacramento desde su original acepción de juramento, hay que colocar, según De Backer, aquellos que de manera específica se refieren a los sacramentos en general y de manera particular a los de la iniciación cristiana ⁹⁷.

Lo primero que llama la atención en Tertuliano es su toma de postura ante la pretensión de los paganos de conferir a sus ritos una finalidad purificadora y soteriológica. De manera contundente se opone Tertuliano a los paganos cuando sostienen que los ritos y las imágenes del culto de Mitra tienen un efecto salvífico. Con la contundencia propia de su estilo, Tertuliano reprueba los misterios de Mitra y los califica de copias diabólicas de los sacramentos divinos ⁹⁸. Con su confrontación, Tertuliano ha marcado la diferencia entre sacramentos cristianos y misterios paganos e implícitamente ha ofrecido un testimonio del motivo por el que rechaza el término «misterio» para hablar de los sacramentos cristianos.

Dando un paso adelante en el deseo de precisar qué entiende Tertuliano por sacramento, hay que proponer como acepción primera del término «sacramento» la de ser un signo sensible con efectos sobrenaturales salvíficos. Entre sus escritos, ninguno resulta tan apto para probar esta proposición como el *De baptismo*. La tesis que en él defiende es que los signos sensibles son capaces de conferir un efecto sobrenatural. El desarrollo de esta tesis le vino exigido a Tertuliano por el motivo que le había provocado la redacción de este libro. En él, Tertuliano contesta a una mujer de Cartago, llamada Quintilla, que era miembro de la secta de Cyro y negaba que un baño corporal pudiera causar la limpieza del alma y otorgar la salvación eterna ⁹⁹. Motivado por la necesidad de refutar estas ideas, Tertuliano propuso la eficacia del sacramento, al que entiende como un elemento material —en este caso concreto, el agua—, a través del cual Dios realiza la obra de santificar a los hombres ¹⁰⁰.

⁹⁷ DE BACKER, E., «Sacrament, rite, sacrifice, sacramentels», en DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, p.99-111.

⁹⁸ TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, XL, 2: «A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur», en *CCSL* I, p.220.

⁹⁹ Sobre el tratado *De baptismo* de Tertuliano véase QUASTEN, J., *Patrología*, I t.I: *Hasta el concilio de Nicea*, 2.^a edición (Madrid 1991), p.559-562.

¹⁰⁰ TERTULIANO, *De baptismo*, III, 6: «Si materiam quam in omnibus rebus et operibus suis Deus disposuit etiam in sacramentis propriis parere fecit», en *CCSL* I, p.279.

Que Tertuliano comprendió de manera constante al sacramento como un signo sensible capaz de otorgar la gracia divina, resulta fácil de comprobar si a los textos ya aducidos en este sentido se añade este otro del *Adversus Marcionem* en el que habla del agua con que Cristo lava a los suyos; del óleo con que los unge; de la miel y la leche juntos con que cría a los recién nacidos ¹⁰¹; del pan, con el que representa su cuerpo. A esta serie de ritos los agrupa siempre bajo la denominación de los que llama sacramentos propios ¹⁰².

Una idea nueva, y ésta de gran calado teológico, ofrece Tertuliano en su *De Baptismo*. Se trata de la relación que establece entre la pasión y la resurrección de Cristo, por una parte, y los sacramentos, por otra. En esta ocasión afirma con sencillez y a la par con contundencia que la eficacia del baño bautismal depende directamente de la cruz de Cristo, ya que tan sólo desde su pasión y muerte queda superada nuestra muerte y desde su resurrección se nos restituye la vida ¹⁰³.

La misma idea expone en *Adversus Iudeos* ¹⁰⁴ cuando glosa el mandato divino por el que Moisés, durante la travesía del desierto, levantó en forma de estandarte una serpiente de bronce para que sirviese de antidoto contra las mordeduras de este animal ¹⁰⁵. En esta ocasión, Tertuliano establece de nuevo la relación entre el efecto sanante del estandarte levantado en alto, signo de la cruz de Cristo, y la serpiente, imagen del diablo, vencida en su efecto mortal por los sacramentos de la cruz de Cristo (*Christi crucis sacramenta*). En este precioso texto, y a través de la imagen de la serpiente del desierto, Tertuliano presenta los sacramentos en íntima conexión con la cruz, de la que reciben su eficacia. Como se ve, Tertuliano había hecho suyo el sentir de San Pablo en Rom 6,7-8 y lo repetía en sus escritos.

Una preciosa recapitulación de lo propuesto por Tertuliano a lo largo y ancho de su pensamiento sobre los sacramentos como signos

¹⁰¹ El rito de ofrecer miel y leche al recién incorporado a la Iglesia estuvo vigente en el siglo III, según la descripción litúrgica que ofrece Hipólito de Roma en su *Tradición Apostólica*. Cf. BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La tradition Apostolique*, 2.^a edición (Paris 1968), p.92 y 94.

¹⁰² TERTULIANO, *Adversus Marcione*, I, XIV, 3: «Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris», en *CCSL* I, p.455.

¹⁰³ TERTULIANO, *De baptismo*, XI, 4: «Quia tunc utique a discentibus dari non poterat [baptismus] utpote nondum adimpleta gloria Domini nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius», en *CCSL* I, p.286.

¹⁰⁴ TERTULIANO, *Adversus Iudeos*, X, 10, en *CCSL* I, p.1377.

¹⁰⁵ Núm 21,8-9.

sensibles que otorgan al alma una gracia sobrenatural, la ofrece en su texto ya clásico del *De carnis resurrectione*, en el que de forma gradual, y teniendo como pauta el conjunto de los tres sacramentos que en aquel entonces se integraban en el rito de incorporación a la Iglesia, describe la relación entre el signo sacramental y su efecto. Dice en esta ocasión que la carne es lavada y el alma se limpia; que la carne es ungida y el alma consagrada; que se signa la carne, para que el alma se fortalezca; que la carne se configura con la imposición de las manos, para que el alma quede iluminada en el espíritu; y que la carne se alimenta con el cuerpo y la sangre de Cristo, para que el alma se nutra de Dios ¹⁰⁶. Y toda esta perfecta relación ascendente, desde lo externo y corporal a lo interno y espiritual, desde los signos diversos a sus correspondientes efectos, la contempla Tertuliano otorgada por Dios a través de sus criatura materiales, es decir, a través de los signos sacramentales.

Tertuliano, lo hemos dicho ya y tenemos que repetirlo, no fue el primer autor que usó el término sacramento, pero sí fue el primero que lo propuso de forma sistemática, describiendo aquellas notas fundamentales que perdurarán por siempre. A partir de Tertuliano se afirmará de manera constante en las formulaciones teológicas que los sacramentos son elementos sensibles por medio de los cuales Dios otorga su gracia; y con Tertuliano se repetirá, desde el fundamento de San Pablo, la íntima relación que existe entre el efecto de los sacramentos y la muerte y resurrección de Cristo. Con Tertuliano se echó la base de la que había de ser la futura teología sacramental. Los Padres posteriores, y de una manera muy singular San Agustín, llevarán adelante de forma sistemática esta inicial y fundamental reflexión ofrecida por Tertuliano.

b) *San Cipriano*

Inmediatamente después de Tertuliano se ha de recordar a San Cipriano, pues son los dos autores que desde el norte de Africa más influyeron en el siglo III para que fuese acogido por el lenguaje teológico el término «sacramento». Asumiendo la propuesta de Poukens ¹⁰⁷, y para facilitar la recta intelección del uso que San Cipriano hace de la palabra «sacramento», será conveniente recoger en dos grupos el sentido que otorga a la palabra «sacramento» en los muchos textos en que la emplea. En el primero se hará referencia a aquellos en los que el santo se refiere al término «sacramento» to-

¹⁰⁶ TERTULINO *De resurrectione mortuorum*, VIII, 3, CCSL II, p.931.

¹⁰⁷ POUKENS, J. B., «Cyprien et ses contemporains», en DE GHELLINK o. c., p.153-220, la referencia en p.157-158.

mándolo en la acepción de juramento, y en el segundo a aquellos otros en los que traduce directamente del griego el sustantivo «misterio». Este último grupo cabrá subdividirlo en dos secciones, la que contempla al misterio como tal y la que lo considera desde la figura y el símbolo o, si se quiere, desde el signo. Se trata de apreciaciones fundamentales de la palabra y a su través de valoraciones conceptuales del sacramento.

Esta primera catalogación de los diversos usos de *sacramento* por parte de San Cipriano, permite establecer esta doble norma para su interpretación. Primera, San Cipriano da un paso adelante sobre Tertuliano en la valoración del sacramento al no reducir su comprensión al mero juramento del que se deriva la consagración, pues considera al sacramento como expresión directa del misterio de Dios. En no pocos de los textos de San Cipriano, *sacramento* es sinónimo de misterio, en la doble vertiente de dar a conocer la realidad de Dios, expresión de su verdad a aceptar por la fe, o de recibir el don de Dios a través de los elementos sensibles determinados por Jesucristo, es decir, mediante los sacramentos. Segunda, como lógica consecuencia de lo dicho, se ha de concluir que en San Cipriano el término «sacramento» tiene una acepción muy amplia, y por ello no siempre coincide con el actual sentido restringido de signo eficaz de la gracia.

Para Poukens, el sentido principal de *sacramentum* en la época clásica fue el de juramento militar¹⁰⁸, conclusión que debemos retener, pues habremos de volver sobre ella, ya que hoy día no es aceptada sin más por los estudiosos del latín cristiano. Prescindiendo de momento de esta particularidad, y atendiendo tan sólo al planteamiento estrictamente teológico, lo que de veras interesa tener presente es que San Cipriano hace derivar del juramento el comportamiento del cristiano, cuya vida presenta como un comportamiento de fidelidad a la fe que, como un juramento, ha profesado en la iniciación cristiana. Sirvan de ejemplo las palabras que escribe en la carta 54, cuando elogia el comportamiento de quienes han abandonado la secta de los novacianos y han confesado la fe de Cristo en la unidad del sacramento [*sacramenti unitas*]¹⁰⁹. Un caso claro en el que *sa-*

¹⁰⁸ POUKENS, J. B., o. c., p.162.

¹⁰⁹ SAN CIPRIANO, *Epist.* 54, 1: «Ut ecclesiae veritas et evangelii ac sacramenti unitas quae a nobis tenebatur vestro etiam consensu ac vinculo necteretur, nec confesores Christi erroris duces fierent qui virtutis et honoris auctores laudabiles extitisent», en *Obras de San Cipriano* (BAC 241), p.518. Traducir en este caso sacramento por juramento no parece muy correcto, si se tiene en cuenta que la sacramentalidad era uno de los puntos de fricción entre los herejes y San Cipriano. Cipriano en esta ocasión afirma la unidad de la fe, la de la Iglesia y la del sacramento, que en concreto es el bautismo recibido.

cramento es utilizado para referirse a un determinado artículo de la fe, lo ofrece San Cipriano en la carta 73, en el momento en que especifica la diferencia que hay entre el bautismo administrado por Marción y el de los cristianos que profesan firmemente la fe en la Trinidad y en cuyo nombre son bautizados [*cuius sacramento gentes tingerentur*]¹¹⁰.

En no pocas ocasiones, la equivalencia de misterio y sacramento aparece formulada en la misma redacción del texto. Así, por ejemplo, en el tratado a Quirino, al referir el testimonio de Juan el Bautista, cuando afirma que no es el mesías, le da a este hecho el tratamiento de misterio¹¹¹.

Hasta aquí hemos analizado textos en los que San Cipriano hace uso del término «sacramento» desde la acepción de juramento o como palabra sinónima de misterio. Por la elemental limitación que nos impone la naturaleza de esta obra, hemos de dejar de lado el estudio de otros numerosísimos textos en los que San Cipriano emplea el término «sacramento» en los variados significados: a) de ser figura profética, bien sea que se trate de un vaticinio futuro, o de un acontecimiento que ya se ha cumplido en el pasado o está en trance de cumplimiento en el presente; b) de ser expresión de una revelación, en cualquiera de los dos sentidos de acto revelador o del contenido de la verdad revelada; c) de ser signo de un mandato divino, siempre misterioso o sacramental por expresar la voluntad divina. Tras esta necesaria renuncia, hemos de fijarnos en algunos textos en los que el término «sacramento» aparece en el sentido significativo y estricto de realidad que confiere la gracia.

Desde un punto de vista dogmático, la primera afirmación de San Cipriano sobre los sacramentos que, dada su importancia, ha de ser puesta de relieve como ella merece, es aquella del tratado *Ad Quirinum* en la que, a partir del bautismo, afirma de los sacramentos que son medios por los cuales el hombre llega a la vida saludable [*viam vitae per salutaria sacramenta teneamus*]¹¹². Los sacramentos son, al decir de este texto, el camino que conduce a la vida, y si se vierte la preciosa metáfora en los términos teológicos que con el correr de los siglos han llegado a ser técnicos, se habrá de decir que los sacramentos causan la gracia¹¹³. Y esta afirmación, en el conjunto del

¹¹⁰ SAN CIPRIANO, *Epist.* 72, 5, en *Obras en San Cipriano* (BAC 241), p.676.

¹¹¹ SAN CIPRIANO, *Ad Quirinum Testimoniorum libri*, II, 19: «Hujus rei mysterium ostensum est...», en *CCSL* III, p.55.

¹¹² SAN CIPRIANO, *Ad Quirinum*, en *CCSL* III, p.3.1.

¹¹³ Más desarrollado que el texto anterior es el que escribe en *Ad Donatum* 3: «Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem... veritatis et lucis alienus, difficile prorsus opinabar, ut quis... in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus, quod prius fuerat, exponeret et... hominem animo et mente mutaret» en *CCSL* IIIA, p.4.

pensamiento sacramental de San Cipriano, no se circunscribe al bautismo, sino que es válida y se extiende a todos los sacramentos, como lo demuestra en la carta 70¹¹⁴, cuando afirma que la unidad de la verdad y de la fe se le concede al hombre por medio de todos los sacramentos de la divina gracia [*dare illis per omnia divinae gratiae sacramenta unitatis et fidei veritatem*]. Que en este caso, con el *omnia* se refiere a los tres sacramentos de la iniciación cristiana, hay que afirmarlo entre otras razones porque estamos en un momento histórico en el que la noción de los siete sacramentos no había hecho todavía aparición, lo cual no se convierte en argumento en contra de la amplitud universal de la afirmación de San Cipriano, ya que si se refiere a tres sacramentos, al bautismo, a la confirmación y a la eucaristía, se está refiriendo a los que en aquel momento se les asignaba tal denominación.

Otro aspecto a tener en cuenta en las proposiciones sacramentales de San Cipriano es el que hace referencia a los sacramentos en cuanto son celebrados en el conjunto de unas ceremonias eclesiales; a este propósito es importante la advertencia que se le hace al Santo en el sentido de que estas ceremonias no siempre coinciden materialmente en todas las regiones de la Iglesia. Así, en la carta 74, aunque glosando un texto de repulsa escrito por el papa Esteban sobre el comportamiento de algunos cristianos que imitan el proceder de los herejes rebautizando a los ya bautizados en la herejía, habla de una disciplina celestial en la celebración de los sacramentos, y en la carta de Firmiliano, al escribirle a San Cipriano manifestando su disconformidad con la opinión de Esteban, se admite como norma común y aceptada por todos que en torno a la celebración de la Pascua en Roma no se guardan las mismas normas que en Jerusalén¹¹⁵. Es un primer testimonio de la libertad litúrgica dentro de un reconocimiento al valor sobrenatural de los signos.

Si, prescindiendo de los restantes sentidos que San Cipriano otorga al término «sacramento», hubiésemos de recoger en una sola formulación la comprensión por él ofrecida, habríamos de decir que aquello que queda claro en su pensamiento sacramental es que los sacramentos son medios a través de los cuales el hombre recibe la participación en la vida divina. Y como nota periférica, habría que destacar la libertad con que entiende la celebración sacramental, pues aunque afirma la existencia de una norma rectora del rito, sin embargo admite sin más, a tenor de como acepta el parecer de Firmiliano, la posible diferencia ritual de un lugar a otro. Esta advertencia, común al comportamiento de todos los Padres, no puede ser

¹¹⁴ SAN CIPRIANO, *Epist.* 70, en *Obras de San Cipriano* (BAC 241), p.663.

¹¹⁵ SAN CIPRIANO, *Epist.* 74, 4, p.696, y 75, p.708, o. c.

olvidada, pues a partir de la misma se habrá de establecer la diferencia que separa a los Santos Padres de los Escolásticos a la hora de proponer la institución divina de los sacramentos, y habrá de servirnos de base para comprender la formulación conciliar de Trento cuando enseña que la Iglesia tiene poder sobre los sacramentos y puede alterar el modo de su celebración, salvo en lo referente a la substancia de los mismos.

c) *San Agustín*

Durante la Patrística, la teología sacramental se fue desarrollando de una manera progresiva, y si la parquedad de los Padres Apostólicos fue un punto de partida, la reflexión de San Agustín supone haber alcanzado una cima en la precisión de determinados conceptos sacramentales. No debe sonar a exageración si se dice que después de San Agustín la teología sacramental no ha formulado categorías fundamentales nuevas. Los teólogos que le han seguido, incluyendo a Santo Tomás de Aquino y a los mejores de nuestros días, han ido desarrollando y sacando consecuencias de los principios propuestos por San Agustín, pero sin formular doctrina radicalmente nueva, que el genio de la mente agustiniana puesta al servicio de la fe no hubiera intuido. A pesar de ser esto verdad, se ha de advertir que en ninguno de los muchos escritos que en su pugna con los donatistas y con los pelagianos dedicó al sacramento del bautismo mostró San Agustín una explícita preocupación por los sacramentos en general. Ni lo hizo él ni ningún otro Santo Padre. El tratado sobre los sacramentos en general, como habremos de ver, será después de no pocos siglos un hijo legítimo de la Escolástica. San Agustín reflexionó sobre los sacramentos en general indirectamente, es decir, al tener que tomar postura ante determinadas cuestiones a partir de la consideración de un sacramento particular. Así, por ejemplo, al tratar sobre el bautismo administrado por los herejes formuló su preciosa doctrina sobre la eficacia cristológica de los sacramentos, y al preguntarse acerca del efecto del sacramento de la eucaristía, escribió sus definitivas páginas sobre la dimensión eclesial de la celebración eucarística.

Vista desde el conjunto de todo el pensamiento agustiniano, se ha de decir que la reflexión sobre los sacramentos fue uno de aquellos temas que, desde su preocupación pastoral de obispo, se proyectó hacia su interés de teólogo y ocupó de por vida un espacio constante en su labor intelectual. Efecto de esta sostenida preocupación son sus aportaciones sobre teología sacramental, que se encuentran esparcidas a lo largo de su amplia obra teológica. Y el avance que su

reflexión supuso fue de tal magnitud, que todavía hoy se deja sentir sobre los teólogos la influencia de su pensamiento.

Sin embargo, a pesar de su valiosa aportación a la teología sacramental, no resolvió, ni mucho menos, todas las cuestiones que ya en aquel tiempo suscitaba la doctrina sacramental y que hoy continúan planteadas. Por ejemplo, en sus escritos queda pendiente de solución la interpretación de los términos «sacramento» y «misterio» así como la valoración de los mismos. La incertidumbre sobre el alcance conceptual que hay que otorgar a las palabras *sacramentum* y *mysterium*, que ya se ha advertido en el pensamiento de los Padres occidentales estudiados, se mantiene tan viva en los escritos de San Agustín como en los de los Padres que le precedieron ¹¹⁶ y, hablando con propiedad, se ha de reconocer que en San Agustín la dificultad es mayor que en el resto de los autores occidentales por la sencilla razón de que su obra es más abundante que la de ellos y, por tanto los textos a revisar se acrecientan en la misma proporción que los escritos en los que aparecen ¹¹⁷. Por ello, como advierte Mandouze ¹¹⁸, habrá que ser precavidos cuando se tenga que traducir el sustantivo latino *sacramentum* empleado por San Agustín en sus redacciones, ya que si se le identifica indiscriminadamente con el sacramento técnico, se cometerá sin duda una precipitación irreflexiva.

Sin embargo, y sin caer en el apresuramiento denunciado, hay que esforzarse por llegar a determinadas conclusiones que aclaren el sentido de sacramento y de misterio en la nomenclatura agustiniana. Y así, en primer lugar, cabe afirmar que para San Agustín los términos «sacramento» y «misterio» tienen en no pocos casos un uso equivalente, aunque dentro de esta acepción común cabe establecer una distinción según la cual el término «sacramento» lo emplea normalmente en sentido ritual y el «misterio» casi siempre en sentido conceptual ¹¹⁹. Aunque, conviene repetirlo, se trata de una preferencia, pero no de una norma absoluta apreciable en todos los textos

¹¹⁶ El P. DE GHELLINCK en o. c., p.16, ha escrito estas certeras palabras: «C'est ainsi que sous la plume d'Augustin, lequel cependant a esquissé avec tant de fermeté et de précision les grandes lignes de notre théologie sacramentaire, le mot [sacramentum] revêt une incroyable diversité de sens, en dehors de celui de rite, dans lesquels semble se complaire la pensée si nuancée du grand évêque».

¹¹⁷ C. COUTURIER, en *Etudes agustiniennes* (Paris 1953), p.165, habla de 2.279 citas posibles en las que interpretar los términos *sacramentum* o *mysterium*. Cifra que por la dificultad material de comprobarla obliga a ser muy cauto a quien desee formular conclusiones acerca del significado exacto que otorga San Agustín a cada uno de estos dos términos.

¹¹⁸ MANDOUZE, A., «A propos de "sacramentum" chez S. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique», en *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann* (Utrecht 1963), p.222-232; la referencia en p.222.

¹¹⁹ COUTURIER, C., o. c., p.269.

agustinianos, ya que en algunos de ellos identifica el valor de ambos términos hasta otorgarles un mismo significado, como ocurre al referirse a la orden que Abraham ha recibido de Dios para que sacrifique a su hijo Isaac, pues la llama en primer lugar sacramento y casi a renglón seguido la denomina misterio ¹²⁰. En este texto, como se advierte con toda claridad, los términos sacramento y misterio son unívocos.

En segundo lugar, y atendiendo a la noción propiamente teológica del *sacramentum* como rito, se ha de buscar aquella nota específica diseñada por el mismo San Agustín, y a partir de la cual se puede llegar si no a definir, sí por lo menos a describir la noción de «sacramento» por él ofrecida, noción que la teología escolástica hizo suya, y que la teología actual mantiene todavía, confesándose aquella y ésta con sus respectivos comportamientos vinculadas al pensamiento agustiniano.

A este fin, es indispensable comenzar afirmando que para San Agustín en el sacramento, cuando lo expone en una acepción técnica, se implica de manera simultánea la triple realidad de ser un rito, un símbolo y un misterio. Y a estos tres aspectos, que en sí podrían darse por separado, los aglutina la categoría superior de sacramento como una entidad sagrada —*res sacra*— que confluye sobre cada uno de ellos y los constituye en unidad. Lo sagrado, el ser signo de una realidad sagrada, es la nota fundamental desde la cual San Agustín propone al sacramento y que le permite definirlo como signo visible de la gracia invisible ¹²¹.

Y si para fundamentar y clarificar esta afirmación recurrimos a la letra de los mismos textos agustinianos, advertiremos que San Agustín describe en ellos al sacramento en estos términos: «El sacramento es una celebración en la que se conmemora una cosa, de tal forma que se significa algo que va a ser recibido santamente» ¹²². En esta posible definición de sacramento aparece como nota primera que se trata de una celebración en la que se presentan unidos por la categoría de la santidad, o mejor, de la santificación pasiva, tanto la acción conmemorativa en sí, como el elemento significante y la realidad significada. Toda la acción se resume en la razón final de la misma,

¹²⁰ SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 2, 4, 4: «Antequam tractetur latebra sacramenti, id est quid lateat in hoc misterio, quo jussus est Abraham occidere unicum filium» (PL 38, 29).

¹²¹ SAN AGUSTÍN, *Quaestiones in Heptateucum* III, 84: «invisibilis gratiae, visibilia sacramenta» (PL 34, col. 712). Cf. MANDOUZE, A., o.c., p.227.

¹²² SAN AGUSTÍN, «Carta a Jenaro», II, 2, 2: «Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significare intelligatur quod sancte accipiendum est», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 69), VIII, p.320-321.

es decir, en haber recibido la santidad que es otorgada por un signo. De ahí que San Agustín denomine al sacramento signo sagrado, *sacrum signum*, o signo de una cosa santa, *sacrae rei signum*¹²³. Por ello se puede concluir que la santidad del hombre, que es el efecto hacia el que tiende la acción sacramental, coordina desde su unidad final el rito celebrado, el signo signifiante y el misterio expresado. El sacramento es tal en cuanto signo que santifica al hombre.

Ahora bien, la santidad le es concedida al hombre por medio de un signo que la expresa, con lo que el signo visible cobra la razón de ser el signo de la santidad que otorga. Y puesto que al signo le corresponde expresar la gracia que otorga, de ahí que San Agustín considere el sacramento básicamente como un signo, y la teología que le ha seguido dará un paso adelante en esta línea de pensamiento y precisará que es el signo visible de la gracia invisible que otorga. De tal forma entendió San Agustín el sacramento como signo, que en la *Epistola ad Bonifacium* escribe de los sacramentos que no serían en absoluto sacramentos si no tuviesen una cierta semejanza con aquellas realidades sobrenaturales de las que son sacramentos¹²⁴, es decir, si no fuesen signos. Texto éste decisivo para comprender la doctrina agustiniana del sacramento como signo. Y dada la íntima relación que establece entre el signo y la gracia, se ha de dejar constancia de que con su planteamiento está sentando la base para la formulación, primero escolástica y después del magisterio de la Iglesia, según la cual los sacramentos causan lo que significan.

San Agustín ha formulado con toda precisión que el sacramento es signo eficaz de la gracia, pero andaría muy lejos de ser veraz quien pretendiese ver en la doctrina agustiniana un adelanto de las diversas teorías sobre la causalidad sacramental, bien sea que se trate de la causalidad física o de la moral, expuestas con unos u otros criterios por las escuelas realistas o nominalistas. Nada de esto. La consideración agustiniana sobre el efecto del sacramento en cuanto que es signo resulta mucho más radical y mucho más profundamente antropológica que la de las teorías que le siguieron. En este punto, la teología posagustiniana no supuso un desarrollo sobre la del Santo, sino un retroceso, y ello porque tendió más a explicar la materialidad de cómo causa la gracia el sacramento en cuanto instrumento que a exponer el efecto que causa en el hombre el sacramento a partir de

¹²³ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, X, 5: «Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 171), XVI-XVII p.639, y *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, II, 9, 34: «tantae rei sacramenta, id est, sacra signa», en *PL* 42, 658.

¹²⁴ SAN AGUSTÍN, «Carta a Bonifacio», 9: «Si enim sacramenta quendam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 69), VIII, p.684-685.

su misma razón de signo. Hasta cierto punto, la teología posterior a San Agustín adoleció de cierta incongruencia, pues, aunque continuó afirmando la razón de signo de los sacramentos, sin embargo, a la hora de exponer la causalidad sacramental, prescindió de esta nota y la cambió por la de instrumento. Este cambio no ha de ser considerado como una simple mutación de menor cuantía, sino de gran alcance, porque supuso, aunque de manera insensible, dejar de lado la mejor orientación antropológica de la teología sacramental de San Agustín para dar entrada a un elemento de significado físico que dio un vuelco al planteamiento original agustiniano sobre la causalidad. Vale la pena advertir que la teología sacramental contemporánea ha recuperado el planteamiento antropológico agustiniano al volver a tomar en consideración el efecto que causa en el hombre el sacramento precisamente por ser signo. Dada la importancia que tiene el modo de exponer San Agustín la causalidad, bien vale la pena dedicarle una reflexión, aunque sea corta.

San Agustín, al comprender el sacramento como signo, le confiere una virtualidad bivalente, pues lo considera a la vez como realidad visible e invisible, como material y espiritual. Ahora bien, para San Agustín el signo es una realidad visible que, desde su misma razón de ser signo o imagen de lo sobrenatural, tiene la capacidad de elevar al hombre hacia lo divino. El hombre viandante, situación fundamental en la antropología histórica propuesta por San Agustín, halla en el signo un punto en el que apoyarse en su apertura itinerante hacia Dios, meta escatológica hacia la que tiende y a la que no puede llegar desde sus propias fuerzas. El hombre, consciente de su indigencia, necesita apoyarse en realidades externas y sensibles, para, sin pararse en ellas, trascenderlas en un doble proceso de interiorización y de ascensión, hasta encontrar a Dios en su propia intimidad espiritual. Con expresión a la vez religiosa y filosófica, ascética y mística, describe San Agustín este proceso de desasimiento y de trascendencia, de intimidad y de sublimación cuando enseña que el Espíritu Santo conduce al hombre por los sacramentos de lo visible a lo invisible y de lo corporal a lo espiritual ¹²⁵. El sacramento es siempre un signo que abre al hombre a la trascendencia religiosa.

Y el sacramento, en cuanto es un signo que santifica, atiende de manera idónea a este doble proceso que conduce al hombre desde lo externo a lo interno y desde lo interno a lo superior, es decir hasta Dios. El sacramento, por lo mismo que es el signo sensible de una realidad sagrada, induce al hombre a emprender un camino purifica-

¹²⁵ SAN AGUSTÍN, «Carta a Jenaro», V, 9: «Ac per hoc Spiritus Sanctus de visibilibus ad invisibilia, et de corporalibus ad spiritualia sacramenta», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 69), VIII, p.328-329.

dor que va de fuera hacia dentro, y desde el interior a lo superior. El sacramento, desde su realidad sensible, mueve al hombre a encontrarse con Dios mediante un proceso de interiorización trascendente que va de lo visible a lo invisible, de lo material a lo espiritual, y de lo temporal a lo eterno ¹²⁶. En el planteamiento agustiniano, el signo trasciende la pura materialidad para conseguir una repercusión sobrenaturalmente antropológica, desde el momento en que es el hombre quien, por medio del signo sacramental, es capaz de entrar en su propio interior y trascenderse hasta el encuentro personal con Dios.

Como se advierte a simple vista, la forma de presentar San Agustín la causalidad sacramental no tiene nada que ver con la manera como la propusieron los escolásticos. San Agustín tiene un planteamiento de la sacramentalidad, y en consecuencia también de la causalidad, afin con su concepción del hombre, al que comprende intrínsecamente abierto hacia Dios, aunque incapaz por sus propias fuerzas de alcanzarlo como meta de su existencia ¹²⁷. Y para que el hombre pueda conseguir el fin sobrenatural al que está ordenado y hacia el que tiende, necesita la ayuda del signo sacramental que, desde su materialidad, le induce al proceso de la interiorización, y le impele hacia la trascendencia sobrenatural que le lleva hasta Dios. Este es el itinerario que San Agustín describe como el camino que ha de recorrer el hombre con la ayuda de la sensibilidad del signo hasta conseguir la unión con Dios. El sacramento en la concepción agustiniana acaba siendo un signo sagrado con repercusión trascendente para el hombre.

Una vez analizada la noción de sacramento como signo sensible y eficaz de la gracia, que es una de las aportaciones fundamentales de San Agustín, es preciso dar un paso adelante que se bifurca en dos momentos distintos, aunque íntimamente implicados. Es el paso que establece la relación entre Jesucristo, administrador único de los sacramentos, y la eficacia objetiva y universal de los mismos. Cuando en el comentario del evangelio de San Juan glosa el significado que tiene el bautismo administrado por Juan en el Jordán, San Agustín, ante el hecho de que Jesucristo nunca bautizó personalmente, saca como consecuencia que si no bautizó nunca fue para bautizar siempre, es decir, para ser él mismo quien administrara el bautismo

¹²⁶ SAN AGUSTÍN, «Carta a Jenaro», VII, 13: «Si autem figurae similitudinum... de inferiori creatura ducuntur ad dispensationem sacramentorum, eloquentia quaedam est doctrinae salutaris, movendo affectui discentium accommodata, a visibilibus ad invisibilia, a corporalibus ad spiritualia, a temporalibus ad aeterna», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 69), p.334.

¹²⁷ Sobre la antropología agustiniana puede verse ARNAU-GARCÍA, R. «La doctrina agustiniana de la ordenación del hombre a la visión beatífica», en *ASV* 4 (1962) 131-212.

por medio de sus ministros¹²⁸. Con esta doctrina, San Agustín ha reconocido en el ministro de los sacramentos la función vicaria que le corresponde, es decir, ha hecho del ministro un instrumento en manos del Señor. Como colofón de esta certera doctrina, y al glosar las palabras del Apóstol en la primera a Corintios: «¿Acaso Pablo fue crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?»¹²⁹, afirma que Pablo administró el bautismo como ministro, aunque no con autoridad propia, porque tan sólo el Señor es quien bautiza con autoridad. Como resumen de este pensamiento, escribe San Agustín que el Señor se reservó el poder de bautizar y les otorgó a los Apóstoles el mero ministerio¹³⁰. Recuérdense a este propósito sus preciosas y exactas formulaciones cuando, al proponer la objetividad sacramental del bautismo a partir de su institución por Jesucristo, escribe que aunque sean muchos los ministros santos o pecadores que bautizan, la santidad del bautismo sólo es atribuible a Aquel sobre el que la paloma descendió en el Jordán, y de quien dijo el Bautista que bautiza en el Espíritu Santo. Que sea Pedro quien bautice o que sea Pablo o Judas, el resultado es siempre el mismo, porque en cada caso es Cristo quien bautiza¹³¹. La doctrina que establece la relación y la independencia entre el ministro y el efecto del sacramento ha quedado perfectamente definida con estas formulaciones de San Agustín. El único ministro de los sacramentos es Cristo, de ahí que el sacramento sea siempre y exclusivamente una acción de Cristo, administrada por medio del ministro eclesial. El ministro subalterno podrá fallar en su fe personal o en su comportamiento moral, pero Cristo, que es el ministro verdadero del sacramento, nunca falla, de ahí que su sacramento siempre es eficaz. Desde esta proposición agustiniana se hace lógicamente fácil hablar de la eficacia de los sacramentos, es decir, de lo que hoy, y después de muchos siglos, denominamos el efecto *ex opere operato*. Contemplada desde la actual perspectiva teológica esta doctrina sacramental de San Agustín, se advierten en ella las enormes posibilidades que

¹²⁸ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium* 5, 6: «Dominus autem Iesus Christus noluit baptismum suum dare, non ut nemo baptizaretur baptismi Domini, sed ut semper ipse Dominus baptizaret; id actum est, ut et per ministros Dominus baptizaret», en *Obras de S. Agustín* (BAC 139), p.164-165.

¹²⁹ 1 Cor 1,13.

¹³⁰ *Ibid.*, 5,7. «Baptizavit ergo Paulus et tanquam minister, non tamquam ipsa potestas: baptizavit autem Dominus tanquam potestas. Intendite: Et potuit hanc potestatem servis dare, et noluit», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 139), p.166.

¹³¹ *Ibid.*, 6,8: «Quamvis multi multi ministri baptizaturi essent, sive iusti, sive iniusti, non tribueretur sanctitas baptismi, nisi illi super quem descendit columba, de quo dictum est: Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto. Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 139), p.194-195.

ofrece para reflexionar sobre cuestiones tan candentes en la actualidad como la relación entre la Iglesia y los sacramentos y la dimensión ecuménica de la sacramentalidad.

Un aspecto queda por reseñar, para poner de manifiesto la totalidad de los puntos más importantes en el pensamiento sacramental de San Agustín. Se trata de aquel en el que establece la relación entre la fe y el sacramento. El sacramento, según ha descrito San Agustín, es un signo sensible, pero este signo tan sólo adquiere su virtualidad sobrenatural desde el contenido de fe que se transmite por la palabra de Dios. Aplicando este principio a la estructura material del sacramento del bautismo, San Agustín recuerda que el agua es el signo del sacramento, pero que sin la aplicación de la palabra de Dios no tiene eficacia alguna. A este propósito redacta su fórmula todavía clásica: «Quita la palabra y ¿qué es el agua sino agua?; se junta la palabra al elemento y éste se hace sacramento, que es como una palabra visible»¹³². Dos sentidos posibles han advertido los comentaristas en el *fit sacramentum*. Según el primero, el sacramento queda constituido por la acción de la palabra (léase forma sacramental) sobre el agua (léase materia del sacramento). Según el segundo, es el agua la que queda elevada a la categoría de signo sacramental por la palabra creída y dicha. El agua, en este segundo caso, es el sujeto paciente de la oración y por lo tanto la que queda constituida en sacramento, es decir, en signo sensible de la gracia invisible. La primera interpretación se adapta mejor a la teoría escolástica sobre la materia y la forma, pero personalmente dudo que sea este el sentido que San Agustín dio a su frase. Parece obvio, si se atiende a la misma redacción del texto, que es el agua, el signo en el lenguaje de San Agustín, la que se convierte en sacramento por la acción de la palabra. En otros términos, el signo material sólo es signo sacramental por virtud de la palabra. Y entonces el signo adquiere la dimensión nueva de ser nada menos que como una palabra visible. Con lo cual San Agustín fundamenta la razón de ser del signo sacramental en la palabra de Dios dicha por creída. Principio que tiene rasgos de genialidad, aunque no se le ha sacado todo el partido posible, y sobre el que esperamos volver en otra ocasión.

¹³² SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, 80, 3: «Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», en *Obras completas de S. Agustín* (BAC 165), p.436-437.

III. RECAPITULACION

Con el estudio de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres hemos abordado dos temas sumamente importantes, que guardan entre sí una íntima relación. En primer lugar, y para dar respuesta a la pregunta por qué los Padres occidentales eligieron el término latino *sacramentum* para traducir el griego *mysterion*, hemos intentado precisar cuál fue el sentido primario del término *sacramentum* y, en segundo lugar, hemos procurado esclarecer cómo lo emplearon a la hora de proponer con categorías teológicas el sacramento propiamente dicho. Con respecto a la primera de las dos cuestiones, la respuesta a la que se llega desde el trabajo de los comentaristas no es concorde, pues mientras para algunos, como por ejemplo para los colaboradores en la obra dirigida por De Ghellinck, el sentido original de la palabra latina *sacramentum* fue el de juramento militar, la conclusión a la que llegan los actuales estudiosos del latín cristiano es distinta. Y como quiera que la orientación de éstos últimos a la hora de interpretar el sentido inicial del término *sacramentum* tiene una directa influencia en la comprensión religioso-teológica del término, bien vale la pena que la reconstruyamos.

La ya citada filóloga Christine Mohrmann, al abordar la cuestión del paso del griego *mysterion* al latín *sacramentum*, comienza su trabajo analizando el sentido exacto que tuvo el término *sacramentum* en el latín profano, y como conclusión de su amplia investigación propone estas cuatro proposiciones: 1.^a El sentido de la palabra *sacramentum* refleja desde su origen un compromiso religioso ¹³³, compromiso que se resume en el rito de incorporación a una comunidad religiosa, y por ello el sentido de juramento o de devoción no tienen un valor primario, sino secundario, pues el primario recae sobre la consagración o incorporación a la comunidad. 2.^a Desde esta primera conclusión se desprende que en el término *sacramentum* es esencial el elemento sagrado combinado con el sentido jurídico ¹³⁴. 3.^a La palabra *sacramentum*, desde su misma etimología, sugiere que jamás ha estado separado del elemento sacramental y litúrgico ¹³⁵. 4.^a Mientras en el *sacramentum* teológico se acentúa el sentido sacramental, en el bíblico *mysterion* se pone de relieve el contenido intelectual de la formulación teológica abstracta. A partir de estas conclusiones, la filóloga intenta reconstruir el itinerario que se ha seguido hasta llegar a la traducción de *mysterion* por *sacramentum*. Según su manera de pensar, el inicio no se dio en las traducciones

¹³³ «Engagement religieuse», dice literalmente MOHRMANN, en o. c., p.237.

¹³⁴ MOHRMANN, CH., *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, p.238.

¹³⁵ MOHRMANN, CH., o. c., p.241.

bíblicas, como se suele afirmar, ya que el término bíblico *mysterion* es más bien de índole teológica y abstracta que ritual. El paso comenzó a darse, siempre según la opinión de Mohrmann, en las comunidades del siglo II cuando se le otorgó al término «misterio» un contenido más concreto, más ritual y, por ello, más sacramental, y los primeros atisbos aparecen en los Padres Apologistas, de una manera concreta en San Justino ¹³⁶. Esta evolución en favor del término «sacramento» coincidiría en el tiempo con el proceso de latinización sufrido por las comunidades cristianas de Occidente, que en su origen fueron helénicas ¹³⁷. En virtud de este desarrollo lingüístico, el término «sacramento» llegó a ser en la teología y en la liturgia occidental sinónimo del griego *mysterion*.

Sin embargo, este proceso evolutivo debió de ser muy lento, ya que en la totalidad de los Padres occidentales, en Tertuliano, en San Cipriano, y más si cabe en San Agustín, el término «sacramento» se fue fijando con una progresión sumamente retardada, de tal forma que en ninguno de ellos tiene todavía de forma restrictiva el sentido que conseguirá con el correr de los siglos. Los Padres, como lo ha mostrado el rastreo realizado en sus obras, usan la palabra «sacramento» con una amplia variedad de acepciones.

Desde el punto de vista de la comprensión teológica, el camino recorrido por los Santos Padres al usar el término «sacramento» es bien notable. A partir de las primeras precisiones de Tertuliano, el sacramento es descrito siempre como una realidad a través de la cual el hombre recibe de Dios el don que le hace partícipe de la vida divina. Y desde aquí, los Santos Padres han ido desarrollando y perfeccionando la idea de realidad material como medio para alcanzar la vida sobrenatural, hasta llegar a San Agustín, que sentó la base para definir el sacramento como un signo visible de la gracia. En la amplia cadena que engarza la reflexión teológica sobre los sacramentos, los Santos Padres suponen el comienzo firme desde el cual la teología ha ido elaborando su reflexión y la Iglesia ha determinando su enseñanza en los concilios. Advertir cómo se ha mantenido la continuidad doctrinal y cómo a la vez han surgido las discrepancias en este proceso histórico, es uno de los deberes básicos a cumplir por el teólogo.

¹³⁶ MOHRMANN, CH., o.c., p.241.

¹³⁷ MOHRMANN, CH., «Les origines de la latinité chrétienne à Rome», en *Vigiliae Christianae* 3 (1949), 67 y 163.

