

# CAPÍTULO I

## EN LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL

LA REFLEXIÓN teológica es siempre posterior a la realidad, a la praxis y a las experiencias de la fe. La teología de los sacramentos es, por eso mismo, posterior a la praxis sacramental de la Iglesia. El teólogo es aquel carismático que aporta a las comunidades cristianas claves y perspectivas para comprender la experiencia de la gracia en el contexto de la experiencia humana de su época y ayuda a los creyentes a dar razón de su fe en cada momento histórico. Todo bautizado, todo hombre es potencialmente un teólogo, alguien que tiene posibilidades de comprender el misterio de Dios, de expresarlo, de dar razón de él. Con todo, el Espíritu envía frecuentemente a su Iglesia hombres, o mujeres, que con su sabiduría estimulan la función teológica en el pueblo de Dios.

En este primer capítulo vamos a fijar nuestra mirada en el primer milenio de la Iglesia. En ese milenio, agraciado con extraordinarios creyentes, aparecieron importantes planteamientos teológicos. Nosotros vamos a centrarnos en el tema sacramental y a preguntarnos cuáles fueron las primeras perspectivas teológicas, de qué forma se fue entendiendo el misterio de los sacramentos y bajo qué categorías fueron unitariamente comprendidos y articulados.

Como punto de partida, conviene recuperar la extrañeza ante el siguiente dato: la Iglesia católica empezó a hablar de “los siete sacramentos” y elaboró su noción teológica en una época relativamente tardía dentro de su larga y secular historia de veinte siglos: en el siglo XII; y sancionó esta perspectiva más tarde aún, en el siglo XV, con el concilio de Trento.

Las siete realidades, llamadas sacramentos, son los principales símbolos religiosos y ritos que nuestras comunidades eclesiales, presididas por un ministro ordenado, realizan cuando celebran la presencia salvadora del misterio de Cristo. Las principales celebraciones rituales (bautismo, eucaristía) ya existían en la Iglesia apostólica como símbolos de la presencia de Cristo Jesús en su Iglesia; sobre ellas se reflexionaba teológicamente. Las demás celebraciones simbólicas de la Iglesia fueron configurándose simbólicamente y ritualmente en un progresivo y lento proceso. La denominación de estos ritos con el nombre de “sacramento” fue bastante posterior a su existencia. En todo caso, no deja de ser sorprendente que una denominación, que hoy nos parece tan importante, no fuera conocida por la Iglesia apostólica, ni utilizada en el mismo sentido que nosotros por la Iglesia de los santos padres.

Los siete sacramentos, por otra parte, no son los únicos símbolos sagrados o las únicas celebraciones rituales de la Iglesia. Hay en ella un sistema simbólico y ritual más amplio. Basta pensar en el gran símbolo del año litúrgico, en los diversos rituales de consagración.

En este capítulo queremos formularnos una serie de cuestiones que juzgamos especialmente importantes para dar razón de nuestra fe:

- ¿Por qué razón las siete realidades (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden sacerdotal y matrimonio) fueron clasificadas por la teología de la Iglesia conjuntamente bajo una misma categoría —“sacramento”— y formando un todo homogéneo?
- ¿Por qué precisamente esos siete símbolos y no otros? ¿Por qué razón fueron excluidos otros ritos?
- ¿Se detecta ya en el Nuevo Testamento algún intento o esbozo de clasificación teológica y bajo qué denominación o perspectivas?
- ¿Por qué motivo estas realidades de la praxis celebrativa de la Iglesia fueron denominadas con la palabra “sacramento” dentro de la Iglesia católica de Occidente y “mysterion” dentro de la Iglesia de Oriente?
- ¿Qué tipo de teología sacramental se ha ido elaborando a partir de esos presupuestos y en qué momento nos encontramos?

He aquí la razón del itinerario histórico-teológico que vamos a seguir. Eludiremos entrar en la evolución de los ritos y

todo aquello que haga directamente referencia a la liturgia sacramental. Pero sí que nos detendremos en algunos momentos históricos importantes, para recabar aquellos datos que nos puedan explicar la evolución teológica en la Iglesia. Sólo tomando como punto de partida una selección de los datos históricos más importantes, fundamentales y comprobados, podremos construir una reflexión sistemática y crítica que resulte creíble al hombre de hoy. Mas no solo esto: una buena fundamentación histórico-teológica nos dará aquella sabiduría que permita distinguir entre lo permanente y lo circunstancial, lo absoluto y lo condicionado.

El primer milenio nos ofrece un marco excelente para encontrar respuesta a nuestras cuestiones: en primer lugar, en los escritos del Nuevo Testamento, después en los escritos de los padres griegos y latinos.

## **1. Bautismo y eucaristía: Mediaciones y símbolos del “éschaton”**

Aún no habían sido utilizadas las categorías teológicas de “sacramento” o “misterio” y ya hubo quienes intuyeron que el bautismo, la eucaristía e incluso el perdón de los pecados formaban un conjunto significativo y que era necesario entenderlos unitariamente<sup>1</sup>; descubrieron en ellos analogías, interacciones, complementariedades. Nos referimos a los principales autores del Nuevo Testamento: Pablo, Marcos, Mateo, Lucas, Juan.

### *1.1. Mediaciones del nuevo éxodo*

El éxodo del pueblo de Dios no fue nunca considerado como un mero acontecimiento pasado. Aquella liberación, que marcó la identidad del pueblo, era celebrada y actualizada

---

<sup>1</sup> El teólogo español Luis Maldonado ha elaborado una reflexión acertada y original sobre la unidad y conexión que, según el Nuevo Testamento, se da entre las realidades que más tarde la Iglesia llamaría sacramentos (cf L. MALDONADO, *Sacramentalidad evangélica. Signos de la presencia para el camino*, Sal Terrae, Santander 1987, 157-216). Voy a seguir su intuición y esquema, aunque los presentaré sintéticamente y, en algunos puntos, lo desarrollaré desde otras perspectivas.

anualmente en la pascua. Pablo lo reconoce. Pero su experiencia del Señor resucitado le permite descubrir algo sorprendente: el éxodo fue un símbolo, un *typos*, de otro éxodo en el que está comprometida la Iglesia, el cuerpo de Cristo resucitado en el tiempo. Y así como en el primer éxodo los padres del pueblo fueron bautizados en Moisés, estuvieron bajo la nube y comieron el mismo alimento y bebieron la misma bebida, así también en el éxodo definitivo de la Iglesia los creyentes son bautizados en Cristo, están bajo la nube del Espíritu, comen y beben el pan y el vino eucarísticos. Aquellos hechos eran el símbolo, las figuras de éstos. Así lo describe 1Cor 10,1-6a.

- “Hermanos, no quiero que ignoréis que nuestros padres:
- estuvieron todos bajo la nube y
  - todos atravesaron el mar y
  - todos *fueron bautizados* en Moisés por la nube y el mar; y
  - todos *comieron* el mismo alimento espiritual y
  - todos *bebieron* la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía, y la roca era Cristo.

Pero la mayoría de ellos no fueron del agrado de Dios, pues sus cuerpos quedaron tendidos en el desierto. Estas cosas sucedieron en figura (*tauta dé typoi*) para nosotros” (1Cor 10,1-6a).

Cuando bautismo y eucaristía son comprendidos unitariamente en esta clave, quedan protegidos de cualquier intento de reducción individualista o pietista. La comunidad cristiana está, según Pablo, comprometida en el acontecimiento liberador de los últimos tiempos. En 1Cor Pablo piensa en clave de escatología presente<sup>2</sup>. Jesús, el Señor muerto y resucitado, está sometiendo a sí mismo todas las cosas, hasta que, una vez conseguido el aniquilamiento completo de todos los poderes activos en este mundo, incluida la muerte, todos resuciten o sean transformados y entregue al fin el reino y a sí mismo a Dios Padre. En esta función mesiánica de Cristo “consiste propiamente para Pablo la escatología presente y la misma escatología futura”<sup>3</sup>. Se trata de la lucha escatológica del Kyrios, —presente activamente en este mundo y su historia,

---

<sup>2</sup> Cf M. ORGE, *El propósito temático de 1Cor 7*, en “Claretianum” 28 (1988) 41-42.

<sup>3</sup> *Id.*, a.c., 42.

como primicia constitutiva del gran acontecimiento escatológico final— contra el maligno. La figura de este mundo pasa (1Cor 7,31). El impacto del *éschaton* es total y definitivo: se manifiesta en las tribulaciones, en la necesidad.

Éste es el nuevo éxodo. Bautismo y eucaristía son sus dos grandes símbolos. Nuestros padres “fueron bautizados en Moisés”, nosotros “somos bautizados en Cristo”. Ellos comieron el alimento y la bebida espiritual, procedente de la roca —símbolo de Cristo—, nosotros “participamos de un solo pan... de la mesa del Señor” (1Cor 10,17.21) y “bebemos la copa del Señor” (1Cor 10,21).

Bautismo y eucaristía son las marcas, las mediaciones, las señales del nuevo éxodo, del *éschaton*, que se realiza en Jesucristo.

## 1.2. *Mediaciones de la incorporación a Cristo en su muerte*

a) *Incorporados a su muerte.* Para Pablo es la persona del Kyrios, la que da entidad a la realidad escatológica que constituye el nuevo éxodo. En la muerte del Señor comienza el *éschaton*. Quienes quedan implantados en la muerte del Señor pueden participar en la resurrección escatológica. La fe acoge la gracia de la justificación y por medio de ella uno es acogido en el acontecimiento salvador.

En este contexto entiende Pablo que el bautismo y la eucaristía son las dos mediaciones que nos permiten participar en la muerte del Señor y nos hacen morir con él al mundo del pecado y la muerte. Por medio del bautismo somos bautizados en la muerte de Cristo: “Nos hemos hecho una cosa con él por una muerte semejante (*homoiomati*) a la suya..., hemos muerto con Cristo..., muertos al pecado” (Rom 6,3.5.8.11).

Por medio de la eucaristía comulgamos el cuerpo de Jesús que se entrega a la muerte: “Cada vez que comemos el pan y bebemos el cáliz anunciamos la muerte del Señor hasta que venga” (1Cor 11,24.26).

Bautismo y eucaristía son las dos mediaciones a través de las cuales los que hemos creído en Jesús nos incorporamos a él en su muerte y nos hacemos coagentes del nuevo eón que se inaugura. Ambas mediaciones nos sitúan de cara a la resurrección que indudablemente llegará, tras participar en la muerte y en la sepultura del Señor.

b) *¿Podéis ser bautizados..., beber el cáliz?* Con una perspectiva de anticipación, el Jesús de los sinópticos une el simbolismo bautismal y eucarístico en el contexto de su pasión y muerte mesiánica. He aquí la perspectiva que nos ofrece el evangelio de Marcos:

“Iban de camino subiendo a Jerusalén, y Jesús marchaba delante de ellos; ellos estaban sorprendidos y los que le seguían tenían miedo. Tomó otra vez a los doce y comenzó a decirles lo que iba a suceder: Subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado..., le condenarán a muerte... ¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado? La copa que yo voy a beber sí la beberéis, y también seréis bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado. El que quiera llegar a ser grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos” (Mc 10,32-33.38-39.43-45).

Jesús interpela a Santiago y a Juan. Los invita a participar de su cáliz y de su bautismo. El cáliz que Jesús bebe es un símbolo del sufrimiento mesiánico redentor, tal como aparece en los relatos de la última cena (Mc 14,24) y en Getsemaní (Mc 14,36). La imagen del bautismo expresa la misma idea: verse sumido en la calamidad (cf Lc 12,50). “Quizá pensase el evangelista en la importancia de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía”<sup>4</sup>. El texto demuestra que los dos discípulos participarán en el sufrimiento mesiánico: que “serán bautizados” y “beberán el cáliz”. No sólo ellos; también los demás discípulos; de hecho, el relato de la cena constata que “bebieron de él todos” (Mc 14,23).

Bautismo y eucaristía hacen que los discípulos entren simbólicamente en la diakonía de Jesús, que no excluye ni siquiera la muerte por los demás. Bautismo y eucaristía los configuran con el Jesús-siervo, con las tribulaciones del tiempo último.

Es significativo, por otra parte, que Marcos inicie el ministerio de Jesús con el relato del bautismo y lo concluya con la narración de la última cena. El bautismo aparece como inicio. La eucaristía, como culminación del seguimiento. En el bautismo se anticipa la eucaristía. En la eucaristía llega a plenitud

---

<sup>4</sup> V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980, 527.

el bautismo. No se trata de dos ritos, sino de dos símbolos que expresan la disponibilidad para compartir la muerte del Señor y participar en el acontecimiento escatológico.

### 1.3. *Los signos del Emmanuel, del reino: bautismo, eucaristía y perdón comunitario*

Podríamos definirlo el evangelio del Emmanuel, del Dios con nosotros, del resucitado que sigue siendo Emmanuel en su comunidad: “Le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa ‘Dios con nosotros’” (Mt 1,23). En Jesús se aproxima Dios, el reino de Dios. La cercanía a Jesús exige conversión, perdón de los pecados y acogida generosa y totalizante del Dios que viene. Así es cómo Mateo, el primer evangelista, presenta a Jesús<sup>5</sup>.

En la última cena Jesús ofrece su cuerpo y su sangre a cada uno de los doce, para hacerse Emmanuel en ellos. La comunión con la sangre de Jesús, sangre de la alianza, simboliza y concede el perdón de los pecados (Mt 26,26-29). Esta comunión anticipada con Jesús no quedará interrumpida en el futuro de la plenitud del reino. Jesús será Emmanuel para sus discípulos ahora y por siempre. Por eso él confiesa solemnemente que en el reino del Padre beberá el vino nuevo “con vosotros” (Mt 26,29). Su presencia no queda reducida a los dones eucarísticos. También se hace presente en el hambriento, el sediento, el forastero, el encarcelado a quien se atiende con amor (cf Mt 25,31-46).

El evangelio de Mateo concluye con la aparición del Señor resucitado en el monte de Galilea. Con todo el poder que ha recibido del Padre envía a los once a hacer discípulos, a bautizar y a enseñar. Así se hará patente su señorío. A él le pertenece el reino. En su señorío acontece ahora el reino del

---

<sup>5</sup> El Jesús de Mateo es Emmanuel porque proclama el mensaje de la cercanía de Dios Padre: cf Mt 5,43; 6,6.8; 6,26.32; 10,29. Jesús es el mediador de la cercanía del Padre entre los hombres: cf Mt 3,17; 17,5; 12,28. En su compasión y solidaridad se refleja la bondad de Dios: Mt 8,17; 14,14. El Jesús de Mateo nos pide estar con él: “El que no está conmigo, está contra mí” (Mt 12,30). Pedro es reconocido por una criada como uno de “los que estaban con Jesús el galileo” (Mt 26,69.72.73). “Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20).

Padre: “He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28,20).

Característica del primer evangelio es —como acabamos de ver— la presentación de un Jesús, Hijo amado de Dios, presente en su comunidad, alentando en ella la presencia del reino. Ésa es la clave que aúna las realidades sacramentales del bautismo, eucaristía y penitencia:

- El bautismo, que Jesús confía a sus apóstoles como misión, es el gran símbolo de la pertenencia al nuevo Israel que se congrega mediante la adhesión a Jesús por la fe. Los bautizados son acogidos en el ámbito de su presencia y de su señorío; forman parte del “con vosotros”, de “los que están con él”. Jesús quiere ser el Emmanuel de todos. El bautismo lo simboliza.
- El momento culminante del “con vosotros” es el banquete eucarístico y lo que simboliza o actualiza: el banquete definitivo del reino.
- El evangelio de Mateo nos habla también del perdón de los pecados, en el cual se vencen las fuerzas del antirreino y se acoge el don del reino. El perdón de los pecados acontece a través de las mediaciones del bautismo y del cáliz eucarístico. En el grupo de los creyentes, el perdón de los pecados se realiza bajo la mediación de la comunidad que tiene poder de Dios para atar y desatar y cuya oración —realizada en nombre de Jesús— por el hermano pecador será siempre escuchada por el Padre que está en los cielos (Mt 18,15-21). La comunidad ha de perdonar siempre, “setenta veces siete”, porque es así como el reino se hace presente, porque el Padre celestial perdona de corazón todo y a todos (Mt 18,21-35).

#### 1.4. *Los símbolos para el camino*

Intención teológica del evangelio de Lucas es mostrar el evangelio como un camino, un itinerario de Jesús hacia Jerusalén. Esa misma intencionalidad aparece en los Hechos de los Apóstoles, donde se presenta el camino de la Iglesia o la Iglesia como camino.

El camino de Jesús se inicia con su bautismo, donde él queda “lleno del Espíritu Santo”, y culmina en Jerusalén, donde se sienta a la mesa para ofrecer el símbolo y la profecía de su muerte. El camino de la Iglesia se inicia también con el

***“Para Lucas el sacramento no es el apéndice o el epílogo de un proceso de fe y de conversión, sino que es parte decisiva y etapa fundamental y suprema de dicho proceso”.***

bautismo de pentecostés, por medio del cual ella queda llena del Espíritu. “Los que acogieron la Palabra fueron bautizados” (He 2,41-42).

Los Hechos llaman al cristianismo el *camino (hodos)*<sup>6</sup>. ¿Qué significa “camino”? Que los cristianos se caracterizan por un comportamiento, por un estilo de vida; esa conducta es a la vez una manera de pensar y de actuar, un modo de vivir<sup>7</sup>. Seguir el camino es llevar una conducta al servicio de Dios. Hay un supercamino (*kath'hyperbolon hodon*): la caridad (1Cor 12,31).

Al inicio de su camino el eunuco etíope escucha el anuncio de Jesús por parte del diácono Felipe, y recibe el bautismo (He 8,26-40). En su camino hacia Damasco, Pablo se ve sorprendido por el Señor y se convierte a él; Ananías le impone las manos para comunicarle el Espíritu; después fue bautizado (He 9,1-20). Culminación del camino de los discípulos de Emaús es la fracción del pan o eucaristía (Lc 24,13-35).

Fracción del pan, bautismo e imposición de manos aparecen insertos en un camino que es símbolo de iniciación: “Para Lucas el sacramento no es el ‘apéndice’ o el epílogo de un proceso de fe y de conversión, sino que es parte decisiva y etapa fundamental y suprema de dicho proceso”<sup>8</sup>.

El bautismo y la eucaristía son los símbolos que introducen en este camino y que lo expresan. El impacto escatológico que

---

<sup>6</sup> Pablo persigue a los seguidores del camino, hombres y mujeres (He 9,1-5). En otra ocasión Pablo dice: “Yo perseguí a muerte este camino” (He 22,4). El término *camino* designa a los cristianos, seguidores del Señor, y se opone además al calificativo de secta que les otorgaban los enemigos: “Te confieso, Félix, que según el camino, que ellos llaman secta, doy culto al Dios de mis padres” (He 24,14). El camino es llamado “camino de salvación” (He 16,17), “camino del Señor” (18,25) y “camino de Dios” (He 18,26).

<sup>7</sup> La palabra hebrea *derek* (= el camino) es característica del genio hebreo: mientras que en el helenismo la misma metáfora (*meth-odo*) se aplica a un procedimiento intelectual, en la Biblia ella define la conducta moral; *derek* subraya una perspectiva ética que abarca el conjunto de la vida.

<sup>8</sup> L. MALDONADO, *o.c.*, 183.

Pablo experimentaba se convierte en Lucas en camino hacia Jerusalén. Los símbolos de la irrupción del *éschaton* se convierten ahora en Lucas en símbolos del camino hacia la plenitud del *éschaton*.

### 1.5. *Los signos de la gloria y del Espíritu*

Especial importancia reviste en nuestra reflexión el cuarto evangelio, cuya primera parte ha sido definida como el “libro de los signos”. En los doce primeros capítulos la palabra *semeion* (= signo) define todo aquello que Jesús hace <sup>9</sup>.

a) *Los signos de la gloria*. Los signos permiten a los discípulos y a las personas que acuden a Jesús entrever “las cosas mayores” (Jn 1,50) y creer en él <sup>10</sup>. Mientras Juan Bautista no realizó ningún signo, Jesús sí, y por eso muchos creyeron en él <sup>11</sup>. Nicodemo fue a encontrarse con él porque realizaba los signos de Dios (Jn 3,2); y muchos entre la gente se preguntaban: “Cuando venga el Cristo, ¿hará más signos que los que ha hecho éste?” (Jn 7,31); “¿Cómo puede un pecador realizar semejantes signos?” (Jn 9,16). Hasta los sumos sacerdotes y fariseos lo ratificaban: “Este hombre realiza muchos signos” (Jn 11,47). Con todo, el libro de los signos se concluye con esta constatación:

“Aunque había realizado tan grandes signos delante de ellos, no creían en él... No podían creer porque también había dicho Isaías: ‘Ha cegado sus ojos, ha endurecido su corazón; para que no vean con los ojos, ni comprendan con su corazón, ni se conviertan, ni yo los sane’. Isaías dijo esto porque vio su gloria y habló de él. Sin embargo, aun entre los magistrados, muchos creyeron en él; pero los fariseos no lo confesaban para no ser excluidos de la sinagoga, porque prefirieron la gloria de los hombres a la gloria de Dios” (Jn 12,37-43).

---

<sup>9</sup> Cf Jn 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37. Después del capítulo 12 la palabra *semeion* sólo aparece en la conclusión, Jn 20,30.

<sup>10</sup> Cf Jn 2,11; creyó el funcionario real y toda su casa (Jn 4,53).

<sup>11</sup> Cf Jn 10,41-42; 6,14; 7,31. La fe a causa de los signos no siempre es desinteresada y pura: “Mientras estuvo en Jerusalén creyeron muchos en su nombre al ver las señales que realizaba. Pero Jesús no se confiaba a ellos porque los conocía a todos y no tenía necesidad de que se le diera testimonio acerca de los hombres, pues él conocía lo que hay en el hombre” (Jn 2,23-25).

Entre los muchos signos que Jesús realizó (Jn 20,30-31), el cuarto evangelista selecciona únicamente siete: la transformación del agua en vino (Jn 2,1-11), la curación del hijo del funcionario real (Jn 4,46-54), la curación del paralítico (5,1-15), la multiplicación de los panes (6,1-15), el caminar de Jesús sobre las aguas (6,16-21), la curación del ciego de nacimiento (Jn 9) y la resurrección de Lázaro (Jn 11).

¿Qué se dejaba entrever a través de estos signos? *¡Cosas mayores!*; nada más y nada menos que la manifestación anticipada de la gloria de Jesús (Jn 1,14). Precisamente la segunda parte del evangelio (Jn 13-20) es denominada “libro de la gloria”. En ella Jesús habla claro y no ya en figuras (Jn 16,29). Es paradójico que el libro que narra la pasión de Jesús pueda ser denominado el “libro de la gloria”. La gloria consiste en la manifestación en profundidad de la realidad constitutiva de Dios que es el amor: el don del sacrificio manifiesta tanto el amor que Jesús tiene al Padre (Jn 14,31; 15,10), a los hombres (Jn 13,1.34; 15,9.13) como el amor que el Padre tiene al mundo (Jn 3,16).

Ahora nos preguntamos: ¿Dónde habla el cuarto evangelio de aquellas realidades que nosotros hoy denominamos sacramentos? ¿Cómo habla de ellas? ¿En qué libro? ¿El de los signos o el de la gloria? En el libro de los signos el cuarto evangelista habla del bautismo y de la eucaristía.

b) *El bautismo del agua y del Espíritu y el signo del pan de vida.* En varios momentos se hace referencia al bautismo:

- Juan Bautista define a Jesús como “el que bautiza con Espíritu Santo” (Jn 1,33), como aquel en cuyas manos el Padre lo ha puesto todo y le ha dado el Espíritu sin medida (Jn 3,34-35).
- Cuando Jesús se encuentra de noche con Nicodemo lo invita a nacer de nuevo, a “nacer del agua y del Espíritu”. Esto se producirá si Nicodemo se deja bautizar por Jesús, aquel a quien el Padre ha enviado y entregado a la muerte para salvar al mundo (Jn 3,5.16-17).
- Jesús marchó a Judea y allí bautizaba (Jn 3,22).
- También en el encuentro con la samaritana le hace la misma invitación que a Nicodemo, pero con otra imagen: “El que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna” (Jn 4,14); Jesús explicaría el significado de esta agua un poco más tarde: cuando el último día de la

fiesta, el más solemne, puesto en pie gritó: “‘Si alguno tiene sed, venga a mí y beba..., como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva’. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu pues todavía Jesús no había sido glorificado” (Jn 7,37-39).

Estos textos ponen de relieve que es Jesús quien bautiza con el agua y el Espíritu; que es él quien “da” el agua, quien da la vida que hace nacer. El nacimiento nuevo, simbolizado en el bautismo del agua y del Espíritu, es posible gracias a la entrega del Hijo, a su glorificación en la muerte, en la auto-consagración de su sacrificio. La Iglesia puede ver en el bautismo un “signo de la gloria” de Jesús.

El signo de la multiplicación de los panes es explicado en el discurso del pan de vida, que en su segunda parte tiene un claro sentido eucarístico (Jn 6,51b-58). El cuarto evangelista nos dice que el signo de los panes sigue haciéndose realidad en la celebración eucarística de la Iglesia. En este signo eclesial se manifiesta de manera especial la gloria, es decir, “mi carne para la vida del mundo”. Pero, un poco más tarde, Jesús ofrece una importante clave interpretativa: “El Espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada” (Jn 6,63).

c) *Los signos del Espíritu.* A través del bautismo y de la eucaristía siguen haciéndose presentes en la historia de la Iglesia los signos de la gloria. Podríamos denominarlos también “los signos del Espíritu”. Justamente en el momento de la glorificación, con indudable referencia al bautismo y la eucaristía, escribe el cuarto evangelista: “E inclinando la cabeza, entregó el espíritu... Uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua. El que lo vio lo atestigua y su testimonio es válido, y él sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis” (Jn 19,30.34-35).

En las comunidades del discípulo amado se confesaba que “la sangre de Jesús nos purifica de todo pecado” (1Jn 1,7). Y de Jesús se decía: “Éste es el que vino por el agua y por la sangre... No solamente en el agua, sino en el agua y en la sangre... Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre” (Jn 5,6-7). ¡He aquí la unidad entre Espíritu, bautismo y eucaristía que veíamos en el cuarto evangelio!

Este primer recorrido por el Nuevo Testamento, ¿no nos ha hecho intuir que las primeras comunidades cristianas incluían el bautismo y la eucaristía —y eventualmente el perdón comunitario de los pecados— en un mismo ámbito de significación? No traicionamos el pensamiento del cuarto evangelio si los llamamos “signos de la gloria y del Espíritu”, ni el de Pablo si los denominamos “prototipos del éxodo” o mediaciones de la incorporación al Cristo muerto, ni el de Mateo si los pensamos como densidades simbólicas de la presencia del Emmanuel y del reino, ni el de todos ellos si los definimos como “símbolos del impacto del *éschaton* en la historia y en la comunidad”.

Otras realidades, que hoy denominamos sacramentos como la unción de los enfermos, el orden, el matrimonio, la penitencia, están ciertamente presentes en el Nuevo Testamento, como comprobaremos al estudiar estas realidades en particular. Falta, no obstante, aquella perspectiva teológica que permita asociarlos entre sí; tal perspectiva aparecerá más tarde. Por eso han quedado fuera de nuestra reflexión. Con ello llegamos a la conclusión de que no se encuentra en el Nuevo Testamento ningún concepto o perspectiva que englobe unitariamente los siete sacramentos.

## 2. Las mediaciones de la iniciación cristiana

En la primera época posneotestamentaria tampoco aparece una categoría o palabra que conjunte y sistematice nuestros actuales sacramentos. Pero sí continúa la tendencia a comprender unitariamente bautismo y eucaristía. Más aún: esta tendencia se profundiza y se expresa más evidentemente en la práctica eclesial, mediante la praxis de la iniciación cristiana: se van convirtiendo progresivamente en los símbolos o ritos a través de los cuales se realizaba la iniciación en la vida cristiana y el acceso a la Iglesia.

### 2.1. *El bautismo que culmina en la eucaristía*

La *Didaché* es el primer escrito posneotestamentario que tenemos. Está formada por una colección de instrucciones y

## Eucaristía de la iniciación

### *Didaché, VII*

*1) Respecto al bautismo, bautizad así: después de haber expuesto estos preceptos, bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva. 2) Si no hay agua viva, bautiza en otra agua; si no en agua fría, en agua caliente. 3) Si te faltan ambas, derrama sobre la cabeza tres veces el agua en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. 4) Antes del bautismo ayunen el bautizante, el bautizado y, si pueden, los demás. Determinarás que el bautizado ayune desde uno o dos días antes.*

### *Didaché, VIII*

*1) Que no ayunéis al mismo tiempo que los hipócritas. Éstos ayunan el segundo y el quinto día de la semana. Vosotros en cambio ayunad el cuarto y el día de la preparación. 2) No oréis como los hipócritas, sino tal como nos pidió el Señor en su evangelio. Orad así: "Padre nuestro que estás en el cielo... Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos". 3) Orad así tres veces al día.*

### *Didaché, IX*

*1) Respecto a la eucaristía, dad gracias así: 2) Primero por el cáliz... 3) Después por el pan partido... 4) Nadie coma ni beba de vuestra eucaristía a no ser los bautizados en el nombre del Señor.*

usos de la Iglesia primitiva. Recogió todo este material uno de aquellos ministros itinerantes del evangelio de quienes se habla en esta obra, que procedía del paganismo. Fue elaborada en la segunda mitad del siglo I y probablemente en ambiente sirio-

antioqueno<sup>12</sup>. Es la obra cristiana que habla por vez primera de la iniciación cristiana. Según la *Didaché* la iniciación en la fe cristiana y en la comunidad creyente tiene dos dimensiones: la moral y la ritual. La iniciación moral consiste en la enseñanza de los “dos caminos” (del bien y del mal); sólo cuando el iniciado manifiesta que conoce el camino del bien y que es capaz de seguirlo puede ser acogido en la iniciación ritual que se efectúa a través del bautismo y la primera eucaristía. La única iniciación contenía estos dos aspectos íntimamente interrelacionados<sup>13</sup>. Entre el bautismo y la eucaristía, la *Didaché* intercala la oración que el Señor ordenó en su evangelio, el padrenuestro<sup>14</sup>; ambas celebraciones forman un todo: así lo sugiere la conclusión de los capítulos dedicados a la iniciación ritual: “Que nadie coma ni beba en vuestra eucaristía sino los bautizados en el nombre del Señor”<sup>15</sup>.

A quienes conocen la *Didaché* les resulta extraño que se hable de la eucaristía no sólo en los capítulos IX y X, donde es presentada como culminación de la iniciación cristiana, sino también en otro contexto, en el capítulo XIV. ¿A qué viene esa referencia doble a la eucaristía? W. Rordorf opina que la eucaristía de la que se habla en los capítulos IX y X sería como una acción de gracias —al estilo judío— por el banquete que precedía a toda eucaristía y una especie de prefacio para ella, mientras que la auténtica eucaristía cristiana sería la del capítulo XIV<sup>16</sup>. Sin embargo, este autor no tiene en cuenta el contexto iniciático en que la primera eucaristía aparece inmediatamente después del bautismo. Víctor Saxer supone, en cambio, haciendo justicia al contexto, que la *Didaché* distingue entre una primera eucaristía que es iniciática —la eucaristía que sigue y culmina el bautismo— y otra que es la eucaristía semanal de las comunidades cristianas<sup>17</sup>. Es importante,

---

<sup>12</sup> Cf J.P. AUDEI, *La Didaché: Instruction des Apôtres*, Paris 1958.

<sup>13</sup> “Después de exponer previamente todos estos preceptos, en lo que respecta al bautismo, bautizad así...” (*Didaché* VII, 1).

<sup>14</sup> “No oréis como los hipócritas, sino como el Señor ordenó en su evangelio: Orad así: ‘Padre nuestro que estás en el cielo...’ Orad así tres veces al día” (*Didaché* VIII, 2).

<sup>15</sup> *Didaché* IX, 5.

<sup>16</sup> Cf W. RORDORF, *La Didaché*, en *L'eucharistie des premiers chrétiens* (Le point théologique), Paris 1976, 19.

<sup>17</sup> Cf V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1988, 39-40.

## Eucaristía semanal

### *Didaché, XIV*

**1) En el día del Señor, reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro. 2) Pero todos aquellos que están en discordia con su compañero, que no se unan a vosotros antes de reconciliarse, para que vuestro sacrificio no sea profanado. 3) Éste es el sacrificio del que dijo el Señor: “En todo lugar y en todo tiempo, ofredme un sacrificio puro, porque soy un rey grande y mi nombre es admirable entre todas las gentes”.**

pues, esta distinción entre eucaristía iniciática y eucaristía semanal de la comunidad cristiana.

Que la eucaristía era la culminación de la iniciación es un hecho ratificado en la patrística. Así se ve en otro importante escrito cristiano aparecido durante el reino de Adriano (117-138): su autor debió ser un judío de Siria o Asia Menor convertido a la fe, y lo tituló *Carta de Bernabé*. El escrito está dirigido en su primera parte a los judíos —para defender la fe— (I-XVI) y en la segunda a los cristianos para instruirlos (XVII-XIX). Además de hablar del bautismo de agua atestigua que los neófitos participaban no sólo del pan y vino eucarísticos, sino también de leche y miel, que simbolizaban la introducción del neófito en la tierra prometida<sup>18</sup>. Comentadores de esta carta piensan que la leche y la miel formaban parte de la comunión eucarística bautismal a comienzos del siglo II<sup>19</sup>.

### 2.2. *El catecumenado que culmina en el bautismo-eucaristía*

En torno al año 150 nació en Alejandría un gran padre de la Iglesia, Clemente. Murió en Capadocia un poco antes del

<sup>18</sup> *Carta de Bernabé* VI, 11-13. Según la *Tradición apostólica* de Hipólito —capítulo 21— los nuevos bautizados no sólo comulgaban el pan y el vino, sino que se les daba —sólo a ellos— leche y miel.

<sup>19</sup> Cf R. KRAFT y P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, Sources chrétiennes, 172, Paris 1971, 127, n. 4.

año 215. En Alejandría fue durante largo tiempo el director de la escuela de catecumenado. La confrontación de la fe cristiana con las diversas formas de pensamiento helenístico, especialmente con la gnosis, le ofreció la oportunidad de expresarse sobre el “misterio cristiano”, sobre sus ritos y su significación.

Clemente nos atestigua que la iniciación cristiana en Alejandría a comienzos del siglo III requería unos tres años de catecumenado: así como no se recogen los frutos de un árbol nuevo sino después del tercer año, así el catecúmeno deberá dedicar tres años para conseguir las cuatro virtudes cardinales<sup>20</sup>. Clemente tenía la convicción de que no hay fe sin catequesis; ni bautismo sin fe. Si no hay bautismo sin fe, no hay gnosis sin bautismo, ni comprensión o contemplación sin gnosis<sup>21</sup>.

Según su testimonio, la celebración de la iniciación comportaba los siguientes ritos:

- renuncia a Satanás<sup>22</sup>;
- bendición-exorcismo del agua;
- bautismo por inmersión, invocando a la Trinidad y recibiendo por él el sello o carácter del Espíritu Santo;
- unción con óleo consagrado, después del bautismo; pero este gesto no tenía ningún valor sacramental propio; era la sacralización de una costumbre balnearia<sup>23</sup>.

El bautismo es un rito de iniciación que introduce en un nuevo modo de pensar y de vivir, que integra en una comunidad fraterna de oración, de eucaristía y de ascesis, de caridad. Es una preparación y un aprendizaje para la parusía<sup>24</sup>.

El testimonio más antiguo y completo sobre la iniciación cristiana en la Iglesia de Roma nos lo ofrece Hipólito de Roma en su obra *Traditio Apostolica*. Hipólito era un presbítero culto, inteligente, de la Iglesia de Roma; un teólogo, un escritor. Tras el pontificado del papa Ceferino (199-217) era probablemente con Calixto, un ex esclavo, candidato a la sede

---

<sup>20</sup> Cf CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pédagogue*, 1,36,2 (SC 70,177); *Stromates*, 2,96,1 (SC 38,107); *Stromates*, 6,130,1 (GCS 2,497).

<sup>21</sup> *Id.*, *Eclouges des prophètes*, 28,3 (GCS 3,145); *Pédagogue*, 1,30,2 (SC 70,167); *Stromates*, 5,10,66 (GCS 370).

<sup>22</sup> *Id.*, *Pédagogue*, 1, 32,1 (SC 70, 169).

<sup>23</sup> Cf V. SAXER, *o.c.*, 98-99.

<sup>24</sup> Cf *Id.*, *o.c.*, 104.

romana. Fue elegido Calixto (217-222), y él se separó cismáticamente de Roma. Cuando murió, probablemente bastante anciano, estaba de nuevo en comunión con la Iglesia. El papa Calixto, desafiando los prejuicios tradicionales, aprobó los matrimonios entre mujeres libres y hombres de condición inferior (prohibidos por las leyes romanas), se hizo promotor social, favoreció la latinización de la Iglesia. Hipólito le acusó de haber relajado la disciplina penitencial de su tiempo y desde posiciones rígidamente tradicionalistas se le opuso frontalmente. Hipólito no asumió la lengua del pueblo. Escribió en griego. Con estos precedentes, no resulta extraño que una de las obras que nos legó se titulara *Tradición apostólica*. Tiene un especial valor: quien tiene una gran sensibilidad hacia la tradición no comunica tanto lo que se hace, sino lo que se debiera hacer porque ya se hacía en el pasado. De este modo, Hipólito se constituye en un testigo de excepción de la praxis anterior de la Iglesia.

El texto de la *Tradición apostólica* es sumamente importante para la historia de los sacramentos. Es una compilación de prácticas cristianas con las cuales Hipólito defiende la tradición y lucha por una Iglesia aristocrática, formada por creyentes respetuosos con los principios apostólicos. En la obra trata de:

a) *La jerarquía eclesiástica*: describe el ceremonial de ascensión en el ministerio de la Iglesia, distinguiendo entre ordenación (reservada al clero) e institución (como reconocimiento de estados eclesiales: vírgenes, sanadores, u oficios: viudas, lectores). Los textos son de una riqueza teológica extraordinaria.

b) *La iniciación cristiana*: Hipólito traza el itinerario que hay que recorrer para formar parte de la comunidad cristiana. Se comienza por un largo período de preparación, por medio de la escucha de la Palabra; son admitidos después de un severo examen y de una renuncia a las costumbres y actividades paganas; quienes superan la prueba asisten a un curso trienal de catequesis, en el que los catecúmenos se convierten en *auditores* y participan de alguna forma en la vida de la Iglesia —siendo excluidos de la liturgia eucarística—. Tras un nuevo escrutinio se preparan ya de forma inmediata al ingreso en la comunidad por medio de un acto de elección y exorcis-

***“El obispo bendiga el pan para hacer presente el cuerpo de Cristo. Después, el cáliz con vino para hacer presente la sangre derramada por todos aquellos que han creído en él; y la leche y la miel mezclados juntamente, para indicar el cumplimiento de la promesa, hecha a nuestros padres, de una tierra donde fluyese leche y miel, es decir, de la carne que el mismo Cristo ha dado, y de la que se nutren —como si fueran niños— los creyentes y que transforma en dulzura la amargura del corazón; finalmente, el agua ofrecida en signo de purificación, para que el alma reciba los efectos del cuerpo. Dé el obispo todas estas explicaciones a los bautizados que comulgan. Pártales y distribúyales después el pan”***  
(HIPÓLITO, *Tradición apostólica*, cap. 21).

mos. Tras el ayuno del viernes santo, el sábado santo por la noche, en la vigilia pascual, son bautizados, confirmados por el obispo a través de la unción carismática y acogidos en la mesa eucarística, de la que participan tomando el pan, bebiendo el cáliz y tomando leche y miel como símbolos de la tierra prometida.

c) *Normas de vida cristiana* diversas, en las cuales no vamos a entrar.

Bautismo y primera eucaristía aparecen, pues, en la *Didaché*, en la *Carta de Bernabé*, en Clemente de Alejandría y en la *Tradición apostólica* como las dos celebraciones en las que concluye y se expresa en plenitud la iniciación en la fe cristiana, en la Iglesia. La praxis de las Iglesias del segundo y tercer siglo une estrechamente ambas realidades. Pero se distingue entre la eucaristía iniciática y la eucaristía de la existencia cristiana. ¡Esto no aparecía tan evidente en la praxis de la Iglesia neotestamentaria!

### **3. Misterio y sacramento: Dos categorías para dos tradiciones**

Ni en el Nuevo Testamento ni en los padres apostólicos o apologetas encontramos una categoría fija que englobe la rea-

lidad de los siete sacramentos. En torno a los siglos III y IV las Iglesias de Oriente y de Occidente fueron decantándose por algunas categorías teológicas capaces de dar unidad y clasificar adecuadamente estas realidades: fueron las categorías de *mysterion* en Oriente y de *sacramentum* en Occidente.

Aunque la praxis sacramental es la misma, la comprensión teológica de ella y la configuración litúrgica de las celebraciones fue diferenciándose cada vez más entre la Iglesia en Oriente y en Occidente. Desde el año 395 (en que el emperador Teodosio dividió el antiguo imperio romano en dos —Roma y Bizancio—<sup>25</sup>) hasta el 1054 (en que se consumó el gran cisma) fue creciendo el distanciamiento político, cultural y doctrinal. Los teólogos occidentales de la corte franca se opusieron a la doctrina oriental de las imágenes. Focio negó el primado del papa y la doctrina latina de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (Filioque), lo que provocó el cisma con la Iglesia de Roma (863-867).

De forma muy global podríamos decir que en Oriente la praxis sacramental de la Iglesia fue comprendida con las categorías propias de la filosofía platónica; en concreto, con las categorías de *eikôn* (imagen) y *mysterion* (misterio)<sup>26</sup>. La Iglesia oriental, con todo, no se muestra interesada en la precisión de conceptos, en la elaboración de definiciones o en la sistematización teológica; se centra mucho más en la vivencia y participación en los misterios de Cristo<sup>27</sup>.

En Occidente, en cambio, se manifiesta un interés por comprender la fe, por explicarla, por definirla. Como trasfondo del pensamiento teológico —ya en el segundo milenio— se

---

<sup>25</sup> Se llamó “nueva Roma” porque se consideraba jurídicamente la sucesora de la antigua Roma.

<sup>26</sup> El hesicasmismo intentó situarse más allá de la comprensión platónica o aristotélica de los sacramentos. Se interesó por la mística de la oración (experiencia de la luz) paralela a la vida litúrgico-sacramental. El hesicasmismo se inicia con Macario (300-390), lo continúan Simeón el nuevo teólogo (917-1022) y Gregorio Palamas (1296-1359) y llega hasta los *staretz* rusos.

<sup>27</sup> NICOLÁS KABASILAS (1290-1371) compartía la visión de Gregorio Palamas, según la cual la vivencia mística más elevada se obtenía por la participación en la liturgia y en el sacramento. Nicolás Kabasilas redactó un comentario a la liturgia: *Ermenèia tês theías leitourgias*: PG 150,368-492. Probablemente el primer trabajo dedicado a los sacramentos fue la “Consideración interpretativa y explicativa sobre los siete misterios de la Iglesia”, del monje Job el pecador (s. XIII), obra que no ha sido todavía publicada: cf I. DALMAIS, *Die Sakramente: Theologie und Liturgie*, en *Handbuch der Ostkirchenkunde*, 418. Con todo, Nicolás Kabasilas no intentó elaborar una doctrina sacramental propiamente dicha.

impone la filosofía aristotélica con sus categorías de “materia-forma”, de causalidad, etc. La tendencia en Occidente es llegar a elaborar una teología sistemática de los sacramentos<sup>28</sup>. La categoría que se impone progresivamente en Occidente, y cuyos contenidos se van poco a poco elaborando, es *sacramentum*.

La diferencia de la doctrina sacramental entre Oriente y Occidente se ha de buscar en la manera diferente de entender “la imagen”. A ello contribuyó en gran medida la aceptación del pensamiento platónico.

### 3.1. *El “mysterion” en la teología oriental*

Los padres griegos utilizaron el esquema platónico “imagen-arquetipo” para entender y explicar los ritos de la Iglesia. La doctrina de la imagen, de inspiración neoplatónica, pertenece, sin duda, a las características esenciales de su doctrina sacramental<sup>29</sup>.

a) *La filosofía de la imagen: perspectiva platónica.* El filósofo griego Platón (427-347 a.C.) estableció una diferencia fundamental entre el ámbito inteligible —al que pertenecen las ideas— y el ámbito sensible —al que pertenecen las cosas particulares y sensibles—. El verdadero ser es el de las ideas; mientras que el mundo sensible se presenta como un ser derivado. Es más, lo que Platón llama *idea* (*eidos* = forma) es la causa verdadera del mundo sensible. El mundo ideal está, pues, presente en el mundo sensible, en cuanto que éste lo imita (*mímesis*), participa de él (*métexis*), está en comunión con él (*koinonía*), acoge su presencia (*parousía*).

La mayor parte de los hombres sólo conoce el mundo sensible, no llega al ámbito de la verdad (*epísteme*) y se queda en el ámbito de la opinión (*doxa* = forma). Les sucede como a los cautivos del famoso “mito de la caverna”<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Ya en los primeros tiempos de la escolástica, HUGO DE SAN VÍCTOR llevó a cabo la aportación definitiva para la elaboración de un concepto de sacramento.

<sup>29</sup> Cf R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Sígueme, Salamanca 1986.

<sup>30</sup> PLATÓN, *La República*, lib. VII.

“Imagínate varios hombres en un abrigo subterráneo en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda la longitud de la fachada. Estos hombres están allí desde su infancia y, encadenados por piernas y cuello, ni pueden moverse de donde están ni ver en otra dirección que hacia adelante [el fondo de la caverna]), pues las ligaduras que los encadenan les impiden volver la cabeza. El resplandor de un fuego encendido lejos y sobre una altura reverbera tras ellos. Entre el fuego y los prisioneros hay una escarpada vereda ascendente. A lo largo de esta vereda imagínate un pequeño muro parecido a los tabiques que ponen entre ellos y el público quienes hacen representaciones con marionetas, y por encima del cual lucen sus habilidades.

Imagínate asimismo que todo a lo largo del pequeño muro avanzan otros hombres portadores de objetos de todas clases (figuras de hombres y de animales de todas formas y especies, talladas en piedra y madera), objetos que sobresalen de la altura del muro. Estos hombres desfilan, unos hablando entre sí, otros sin decir nada. Pues bien, se parecen a nosotros. Porque dime, ¿crees que tal cual están colocados podrán ver de sí mismos y de sus compañeros otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que da frente a ellos? ¿Y no les ocurrirá otro tanto respecto a los objetos que tras ellos desfilan? Y cuando hablan entre sí, ¿no te parece que al nombrar las sombras que veían creerían nombrar los propios objetos reales? Y, de producirse un eco que desde el fondo del antro proyectase los sonidos, ¿no te parece que cada vez que uno de los que pasaban hablase creerían que su voz era emitida por la sombra que desfilaba? Luego es indudable que para tales prisioneros la realidad no podría ser cosa distinta de las sombras de los diversos objetos citados.

Supón que liberan a uno de los prisioneros, que le obligan a incorporarse de pronto, a volver la cabeza, a andar, a levantar los ojos hacia la luz. Estos movimientos le deslumbrarían, le producirían dolor, le impedirían contemplar los objetos cuyas sombras veía poco antes... ¿No te parece que se vería muy apurado y que los contornos que veía antes le parecerían mucho más verdaderos que los objetos que contemplaba ahora...? De querer contemplar el mundo superior, preciso le sería habituarse. Para ello, lo que podría mirar con más facilidad serían las sombras; luego, las imágenes de las sombras y de los demás objetos reflejados en las aguas; tras esto, los objetos mismos; más tarde, levantando sus miradas hacia la luz de los astros y hacia la de la luna, contemplaría durante la noche las constelaciones y el firmamento mismo con mucha mayor facilidad que de día contemplaría el sol y su brillante claridad. Por fin sería el propio sol lo que podría mirar

y contemplar tal cual es. Y si tras ello pensase en su primera morada, en lo que en ella sabía y en sus compañeros de cautiverio, ¿no crees que se felicitaría de haber podido él cambiar de aquel modo y que sentiría gran piedad hacia ellos?” (PLATÓN).

Con este mito Platón nos quiere decir que:

- nuestros sentidos nos muestran el mundo del devenir y de lo transitorio; con nuestros sentidos percibimos las imágenes, no la realidad auténtica; la imagen refleja aquí la realidad del arquetipo; lo que ella tiene de realidad pertenece de una manera más profunda al arquetipo que a ella misma; la razón de ser de la imagen consiste en reproducir el arquetipo, pero de una manera imperfecta; sólo la razón (*nous*) nos lleva al mundo suprasensible y eterno de las ideas divinas, de los arquetipos, que es la auténtica realidad y vida;
- entre la imagen y el arquetipo existe una relación no sólo exterior, sino interior: el arquetipo se encuentra presente en ella, aunque de modo misterioso y oculto; la imagen es la revelación misteriosa del arquetipo<sup>31</sup>;
- la imagen participa de la realidad de la cosa representada y realiza más o menos la presencia real de la cosa representada que habita en ella; en la medida en que más se aleja del arquetipo, menos valor tiene la imagen; de ahí la jerarquía de valores típica del platonismo (sombras, imágenes, objetos, astros, sol).

En las religiones místicas del helenismo las cosas visibles se concebían como símbolos del reino del espíritu y de lo divino, de cuyo reflejo eran portadoras y transmisoras.

Según los gnósticos, para entender la filosofía o la teología de la imagen es necesaria una cierta *iniciación* o *mistagogia*, es decir, una introducción en el misterio del arquetipo misteriosamente presente en la imagen y, sin embargo, oculto. Sólo los iniciados conocen que el reino de las sombras y de las imágenes corresponde a la realidad verdadera y saben que nuestro conocimiento del misterio permanece siempre incompleto.

b) “*Mysterion*” o la relación entre arquetipo e imagen. Desde este trasfondo platónico los padres griegos llamaban

---

<sup>31</sup> Los griegos creían que sus dioses estaban también presentes en sus representaciones; por eso ofrecían alimentos a sus imágenes culturales.

***“Mysterion” es la relación, oculta a los no iniciados,  
entre la imagen visible y su arquetipo divino invisible.***

*mysterion* no simplemente a lo inaccesible e inexperimentable, sino a la *misteriosa relación entre imagen y arquetipo* que es revelada al iniciado. *Mysterion* es una imagen del arquetipo divino que se encuentra en el ámbito de la experiencia humana, y que participa del ser y de la eficacia del arquetipo.

Orígenes, nacido hacia el 185 en Alejandría, fue nombrado director de la escuela catequética de la ciudad por el obispo Demetrios, tras haber sido dirigida por Clemente Alejandrino. Ejerció este cargo hasta el 231, en que hubo de trasladarse a Cesarea de Palestina por conflictos con el obispo; allí murió torturado en la persecución de Decio (250-251). En razón de su cargo él es un testigo valioso de cómo se entendía y se configuraba el catecumenado en aquel tiempo. Asistían a sus catequesis no sólo los cristianos, también los paganos<sup>32</sup>. Ejercía el ministerio de mistagogo o de iniciador en los misterios cristianos. Él aplicó la categoría de *mysterion* a la historia de la salvación<sup>33</sup>, el gran *mysterion* que sólo los iniciados comprenden<sup>34</sup>: toda la historia de la salvación es misterio; Dios obra la salvación en el símbolo profético, en el *typos* del Antiguo Testamento: la lleva a cabo en la vida, muerte y resurrección de Cristo y la comunica a través de la palabra y los ritos culturales de la Iglesia hasta que todo encuentre su cumplimiento escatológico; en él se manifestará la realidad auténtica que en las realidades provisorias aparecía como una

---

<sup>32</sup> En su libro *De principiis* Orígenes responde a las objeciones y críticas del *Discurso verdadero*, de Celso. Manifiesta un gran conocimiento de los problemas antropológicos y teológicos de sus contemporáneos.

<sup>33</sup> B. Neunheuser resume así el pensamiento de Orígenes: “El poder de Dios actúa en los símbolos prefigurativos del Antiguo Testamento, en su realización en la obra salvadora de Cristo y en su compleción en la palabra y el culto de la Iglesia, hasta que se encuentra detrás de todos los misterios” (B. NEUNHEUSER, art. *Mysterium* II, en “LThK”, Freiburg 1962, VII, 729-731).

<sup>34</sup> Cf H. CROUZEL, *Origène et la structure du sacrement*, en “Bulletin de littérature ecclésiastique” 63 (1962) 83-92; H. D. SIMONIN, *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes*, en “Revue des Sciences Philos. et Théol.” (1938) 266; H. U. VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*, en “Recherches Sciences Religieuses” 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 38-64.

sombra<sup>35</sup>. También Clemente de Alejandría había denominado con esa misma categoría de *mysterion* las acciones salvíficas de Cristo; en ellas se cumplen los presagios paganos; Dios mismo manifiesta y revela su realidad, la proclama y comunica de forma velada en la celebración cultural<sup>36</sup>. Después de la paz de Constantino esta forma de hablar se hizo muy frecuente: “El *mysterion* es la acción salvífica de Dios en Cristo, y precisamente en su triple gradación: AT-Cristo-Iglesia. Es la realidad salvífica escondida bajo el signo, símbolo o *typos* externo, sea en las formas históricas del Antiguo y del Nuevo Testamento, sea en su reproducción cultural, destinada a comunicar a los fieles la participación en la misma acción salvífica reproducida”<sup>37</sup>.

c) *Bautismo, eucaristía como “mysteria”*: Los padres griegos advirtieron que los ritos de la iniciación cristiana, bautismo y eucaristía, tienen una estructura análoga al binomio arquetipo-imagen propia del concepto de *mysterion* de los griegos.

Juan Crisóstomo (c. 354-407), monje y después patriarca de Constantinopla, que estuvo encargado durante doce años (386-398) de la preparación de los catecúmenos de Antioquía para la iniciación, decía: “Se le llama misterio, no por considerar lo que vemos, sino porque vemos una cosa y creemos en otra. Ésta es la fe de nuestros misterios”<sup>38</sup>. “Cristo no nos ha transmitido nada evidente, sino realidades puramente espirituales, pero bajo una cobertura evidente... Si tú fueras un ser incorpóreo, te habría dado los dones incorpóreos directamente; pero desde el momento en que el alma está unida a un cuerpo, te otorga lo espiritual bajo una forma palpable”<sup>39</sup>.

El bautismo es la imagen de una misteriosa unión del creyente con Dios<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf B. NEUNHEUSER, art. *Misterio*, en *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1989<sup>2</sup>, 1322-1325.

<sup>36</sup> Cf CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* IV, 3,1; cf ID., *Prot.*, 12.

<sup>37</sup> B. NEUNHEUSER, *a.c.*, 1323.

<sup>38</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *In 1 Cor.*, hom. 7,1: PG 61,55.

<sup>39</sup> ID., *In Mt.*, hom. 82,4: PG 58,743.

<sup>40</sup> Cf EUSEBIO, *Demonstr. Evangelica*, 9,6; ATANASIO, *Orat. adv. Arianos*, 2,42; BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 66; CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.*, 18,32.

- Cirilo de Jerusalén —autor de admirables catequesis pre-bautismales y mistagógicas<sup>41</sup>, que él mismo predicaba en Jerusalén en la segunda mitad del siglo IV—, enseñaba en sus “catequesis mistagógicas” que el bautismo no solo opera el perdón de los pecados y otorga la filiación divina, sino que además *representa* la incorporación del bautizado a la pasión y muerte de Cristo<sup>42</sup> y la venida del Espíritu sobre el bautizado<sup>43</sup>.
- Basilio el Grande († 390), amigo íntimo de Gregorio Nacianceno, hermano de Gregorio de Nisa, monje y obispo de Cesarea en Capadocia, muy preocupado por los más pobres —para ellos instituyó un gran hospital—, veía en el misterio del bautismo la manifestación del *typos* de la muerte de Cristo<sup>44</sup>. Según este modo de hablar el bautismo sería el *antitypos* de la muerte de Cristo y ésta el *typos*<sup>45</sup>.

El bautismo era para los padres griegos el punto de partida de la “mistagogía” o introducción en los misterios divinos. Al mistagogo le corresponde realizar esta iniciación en los tres *mysteria* fundamentales: bautismo, unción con el *myron* y eucaristía, como lo muestran las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén.

La eucaristía es considerada por los padres griegos como el *mysterion* por excelencia. Ya decía Cirilo de Alejandría que la eucaristía es el “*mysterium christianum, in quo tot et tanta sunt involuta mysteria*”<sup>46</sup>. Gregorio de Nisa († 394) la llamaba “mistagogía divina”<sup>47</sup>. Cirilo de Jerusalén en sus catequesis mistagógicas la equiparaba a los “misterios divinos” y exhortaba a no verse privado por el pecado de los “misterios santos

---

<sup>41</sup> A. PIEDAGNEL, *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques*, Paris 1966 (SC 126).

<sup>42</sup> Cf CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. mistag.*, 2,2-8.

<sup>43</sup> El Espíritu “predicó de Cristo en los profetas. Actuó en los apóstoles. Hasta hoy sella las almas en el bautismo” (CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat* XVI, 24; PG 33,952B). “Como el pan de la eucaristía, después de la epiclesis del Espíritu Santo no es pan común, sino cuerpo de Cristo, así este santo perfume de la unción posbautismal con óleo, con la epiclesis ya no es simple o, por decirlo de algún modo, común, sino don de Cristo, y por la venida del Espíritu Santo hecho eficaz de su divinidad”. (CIRILO DE JERUSALÉN, *Mys.* III 3; SC 126, 124,1-7).

<sup>44</sup> Cf SAN BASILIO, *De Spiritu Sancto*: PG 32,132a.

<sup>45</sup> En la liturgia de san Basilio las ofrendas eucarísticas son denominadas “*antitypa*”.

<sup>46</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, PG 76,189D.

<sup>47</sup> Cf *In Ecclesiasten, hom. 1*: PG 44,625.

***“Así como el pan eucarístico, por medio de la epiclesis, se convierte en cuerpo de Cristo, así el crisma, a través de la epiclesis, se convierte en el crisma de Cristo producido por el Espíritu Santo, con la presencia de su divinidad” (CIRILO DE JERUSALÉN).***

y espirituales”<sup>48</sup>. La eucaristía no es la repetición, sino un reflejo, una imagen de la *katábasis* de Cristo (encarnación y entrega a la muerte) y de su *anábasis* (su retorno al Padre)<sup>49</sup>.

Esta relación arquetipo-imagen es posible gracias a la acción del *Espíritu de Jesús*. La importancia que la Iglesia oriental atribuye a la epiclesis (invocación del Espíritu) tiene su fundamento en esta convicción. No sólo en la eucaristía, sino también en todos los *mysteria* se atribuye al Espíritu Santo esta función mediadora. El *mysterion* es la imagen del arquetipo gracias al Espíritu de Dios. Por esto los primeros padres de la Iglesia no se preocupaban en distinguir entre símbolo y realidad<sup>50</sup>.

d) *La Iglesia como “mysterion”*. La realidad de la Iglesia no sólo en Pablo, sino también en los padres, fue expresada a través del concepto de *mysterion*. El esquema “arquetipo-imagen” fue aplicado tanto al cuerpo eucarístico de Cristo como a su cuerpo eclesial. Entendían la liturgia, la celebración eucarística como un movimiento hacia arriba desde la imagen hasta el arquetipo; como “anáfora”, es decir, elevación y ascensión. También la Iglesia en su forma terrestre es imagen de la Iglesia celeste. La unión de todos los creyentes a través del mismo bautismo y del mismo pan y vino es un *mysterion*. Existe una acción recíproca entre los *mysteria* y la Iglesia; el gran místico bizantino Nicolás Kabasilas (s. XIV) lo expresó así: “La Iglesia se da a conocer en los *mysteria* no como en

<sup>48</sup> CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. mistag.* IV, I y V, 23.

<sup>49</sup> El concepto de “mysterion” aplicado a la eucaristía se encuentra en Eusebio, Serapión, Basilio el Grande, Epifanio, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría; cf H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Aubier, París 1949, 47-66.

<sup>50</sup> Cf R. HOTZ, *Los Sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Sígueme, Salamanca 1986, 48-49.

símbolos, sino de forma semejante a como los miembros están en el corazón, las ramas en la raíz del árbol o los sarmientos en la vid, como dijo el Señor. Porque aquí no se da sólo un acuerdo en el nombre o una analogía de semejanza, sino una correspondencia objetiva. Los *mysteria* son el cuerpo y la sangre de Cristo, que para la Iglesia significan un alimento y una bebida real. Cuando participa de ellos, no es ella la que los asimila en el cuerpo humano, sino que ella es asimilada por ellos, porque estos augustos elementos tienen la preeminencia”<sup>51</sup>.

e) *El universo de los “mysteria”*: Posteriormente el concepto *mysterion*, desprovisto de una firme delimitación, fue referido a aquellas acciones rituales en las que por medio de la invocación eclesial del Espíritu Santo actúa la gracia salvadora y santificante de Dios de forma misteriosa sobre los fieles y sobre los objetos.

El iniciador de esta forma de hablar fue el autor de varios escritos teológicos que llevan estos títulos: *De nominibus divinis*, *Hierarchia coeleste*, *Hierarchia ecclesiastica*, *Theologia mystica*. A estas obras se añade una colección de diez cartas. El autor se llama a sí mismo discípulo del apóstol Pablo y de un cierto Hieroteo, dando la impresión de ser aquel Dionisio convertido por Pablo en el Areópago de Atenas (He 17,34); se creyó, por eso, que se trataba de Dionisio el Areopagita. Sin embargo, el análisis interno de sus obras revela que este autor ejerció su tarea literaria entre los años 485 y 515; edificó en gran parte su sistema sobre el neoplatonismo; entendió la estructura cósmica como una cadena de seres que va bajando desde Dios y conecta los inferiores con los más elevados<sup>52</sup>.

Su obra *Hierarchia ecclesiastica* es el tratado sistemático de liturgia más antiguo; en él habla de los seis *mysteria* de la Iglesia. Pero antes llama a la Iglesia el *mysterion* de los *mysteria*. Los *mysteria* son los siguientes:

- la “iluminación” (bautismo);
- la unificación (eucaristía);
- la consagración con el *myron* (confirmación);

---

<sup>51</sup> N. KABASILAS, *Liturgiae expositio* 38, en SC 4bis, 230.

<sup>52</sup> Cf la estupenda monografía de R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, ed. Du Cerf, París 1983, 245-303.

- las tres órdenes sagradas: obispo, presbítero y diácono;
- la tonsura monástica;
- el rito de los que han muerto santamente.

Llama la atención y es sintomática la ausencia del matrimonio, la penitencia y la unción de los enfermos, mientras que se incluye la profesión monástica y el rito de los que han muerto santamente.

El Areopagita distingue tres dimensiones en estos *mysteria*:

- las santas *consagraciones*, que son tres: bautismo -purificación e iluminación-, comunión -*synaxis*, símbolo de unión-, unción -*myron*, que plenifica y que significa el Espíritu Santo-;
- los *consagrantes*: jerarca u obispo -fuerza perfeccionadora de la jerarquía-, sacerdote presbítero -fuerza iluminadora-, liturgo o diácono -fuerzas purificadoras-;
- los *consagrados*: los inferiores, los purificados, los terapeutas o monjes.

Las acciones místico-sacramentales, sobre todo la eucaristía, son un medio para conseguir la unión a semejanza de Dios. Las acciones culturales visibles, la diversidad de símbolos, actúan “como imágenes de las cosas espirituales”, que ayudan e indican el camino para ascender hasta la semejanza con Dios.

La teología mistagógica del Areopagita fue acogida y desarrollada más ampliamente, primero por los griegos y después por los eslavos, y sigue actuando hasta los tiempos más recientes. La equiparación de la consagración monástica y el ritual de difuntos con los restantes *mysteria* no dejó de influir en la comprensión oriental de los sacramentos. En el siglo XV, Josafat, metropolitano de Éfeso, hablaba de diez sacramentos; algunos textos mencionan la ordenación monástica, el oficio de los difuntos y la gran bendición de las aguas como sacramentos<sup>53</sup>. Pero, bajo influencia latina, la ortodoxia fijó en siete el número de los *mysteria* o sacramentos, aunque ponen el acento en los grandes sacramentos de la iniciación que son el bautismo y la eucaristía. El Pseudo-Dionisio ejerció también

---

<sup>53</sup> Cf P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Dehoniane, Bologna 1981, 382.

un notable influjo en Occidente, como en Escoto Eriúgena, Hugo de San Víctor, Alberto el Grande y Tomás de Aquino.

### 3.2. “*Sacramentum*”: categoría teológica en la teología occidental

a) *El origen de “sacramentum”*. En las Iglesias del norte de África del siglo III se empleaba la palabra latina *sacramentum* para traducir el término griego *mysterion*. Las razones no las sabemos. Pero sí las consecuencias. *Sacramentum* comenzó a significar todo aquello que en el lenguaje bíblico y litúrgico se decía con la palabra *mysterion*. Es decir, que se convirtió en una auténtica categoría teológica. Ambas palabras eran intercambiables.

No obstante, Tertuliano († 223-225) —abogado en Roma, convertido al cristianismo el 195, celoso catequista y teólogo laico en la Iglesia de Cartago, montanista a partir del 207 y uno de los más importantes escritores cristianos latinos— llamó por vez primera *sacramentum* al bautismo cristiano, pero sirviéndose de su significado latino<sup>54</sup>.

El término latino *sacramentum* es un sustantivo derivado del verbo *sacrare*: hace referencia a la elevación al ámbito de lo sagrado de una persona u objeto a través de un instrumento y una acción consecratoria. Pero en el uso profano *sacramentum* tenía dos significados: la *suma de dinero* que las dos partes litigantes en un proceso judicial tenían que depositar en el templo y el *juramento* del soldado o de dos partes que concluyen un pacto.

En su obra *De Baptismo* —el tratado más antiguo sobre el bautismo que existe— y en otras, Tertuliano afirma que así como por el juramento o *sacramentum* militar —que implicaba un signo exterior (un *signum* o *signaculum*, como un tatuaje)— el soldado se consagraba al servicio del emperador, reconocido como Dios, como *kyrios*, así por el bautismo el cristiano se juramentaba con Dios para formar parte de la *militia*

---

<sup>54</sup> Cf MICHAELIDES, *Sacrament chez Tertullien*, en “Études augustinienes” (1971); J. DE GHELLINCK y E. DEBACKER, *Pour l’histoire du mot “sacramentum”*, Louvain 1924; A. KOLPING, *Sacramentum tertullianum*, Regensburg-Münster 1948; R.F. REFOULÉ, *Tertullien. Traité du baptême*, Paris 1952 (SC 35), 7-62.

***“Fuimos llamados a la milicia del Dios vivo, ya entonces, cuando respondimos con las palabras del sacramento”*** (TERTULIANO).

*Christi*. Entendía, asimismo, el bautismo como un pacto entre Dios y el hombre ratificado por el juramento del bautismo, que Tertuliano denominaba *fides obsignatio, sacramenti testatio*<sup>55</sup>.

“Ahora se pregunta si un creyente puede hacerse militar o si un militar puede ser admitido a la fe, trátese de un militar en servicio (de botas) o de rango inferior, que no tenga que inmolarse a los dioses ni ejecutar condenas capitales. No conviene unir el sacramento divino y el humano, el signo de Cristo y el signo del diablo, los campamentos de la luz y los de las tinieblas; no puede un alma deberse a dos señores, a Dios y al César” (TERTULIANO, *De idolatria*, XIX, 1-2: CChr II, 1120).

Tertuliano llamó asimismo *sacramentum* a la eucaristía y al matrimonio cristiano. Pero en este caso ya no utilizaba el significado latino de *sacramentum*, sino que tenía en cuenta el significado teológico de *mysterion*. “Así lo reveló el Señor en vuestro evangelio llamando a su cuerpo pan, para que a partir de ese momento entiendas que él dio a su cuerpo figura de pan; este cuerpo antes se había aparecido a los profetas en figura de pan, y el mismo Señor interpretó más tarde este sacramento”<sup>56</sup>.

El contenido bíblico y patrístico del término *mysterion* pasó así a enriquecer la noción de bautismo como sacramento:

---

<sup>55</sup> En su tratado sobre los mártires (*Ad Martyras*) correlacionó los mecanismos del juramento (*sacramentum*) del bautismo con el sacramento (juramento) militar (TERTULIANO, *Ad Martyras* III, 1: CChr I, 5). “Aunque la ley de Dios no nos prohibiera hacer ídolos, y la voz del Espíritu Santo no condenara a quienes los fabrican, nos bastaría nuestro sacramento para entender que tales artes van contra la fe” (Ib., *De Idolatria* VI, 1: CChr II, 1105). “Luchando con este sacramento, soy provocado por los enemigos. Sería como ellos si utilizara la violencia. Defendiendo esta causa lucho hasta quedarme exhausto en el campo de batalla. Soy echado por tierra, soy matado. ¿Quién quiso este resultado para su soldado sino aquel que lo selló (*consignavit*) con este sacramento?” (Ib., *Scorpiace* IV, 5: CChr II, 1076). “Nadie se pasa al campo enemigo sin arrojar primero los signos y los sacramentos de su príncipe, a no ser que esté dispuesto a perecer” (Ib., *De Spectaculis* XXIV, 4: CChr I, 248).

<sup>56</sup> TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, 19,4: “CChr” I, 533.

el bautismo era considerado como sacramento no sólo en cuanto juramento, sino también en cuanto participación en el “misterio de Cristo”<sup>57</sup>.

b) “*Sacramentum*” como signo en el contexto de la filosofía platónica. San Agustín (354-430), el mayor pensador platónico cristiano, asumió la categoría de *sacramentum* que había sido utilizada por Tertuliano casi dos siglos antes. La reinterpretó, sin embargo, desde su peculiar teología y filosofía.

*Sacramentum* es, ante todo, para san Agustín un “*signum rei sacrae*” (signo de una realidad sagrada). Pero ¿cuál es el trasfondo de esta definición?

“Quiero que entiendas ya que las cosas significadas han de estimarse en más que los signos. Porque todo lo que es por otra cosa, preciso es que sea de más bajo precio que aquello por lo que es” (*Agustín a Deodato*).

El signo juega un papel importante en la visión agustiniana del mundo. El conocimiento se realiza a través de signos, tal como decían los estoicos. Pero además hay que afirmar que todo lo creado es signo, indicio, sombra de la auténtica realidad, que no se ve ni se manifiesta directamente. Lo invisible de Dios se capta a través de sus obras, de lo creado; a través de lo corpóreo y temporal se captan cosas eternas y espirituales. San Agustín habla del signo en diversos lugares de su obra:

- “La palabra es el signo de una cosa, que puede ser comprendida por el oyente cuando es proferida por el locutor”<sup>58</sup>. Los signos lingüísticos son necesarios dada la naturaleza social del hombre y por su modo de conocer. El signo lingüístico, la palabra, tiene la posibilidad de decirlo todo, de explicar los otros signos, y así de convertirse en “metasigno”. En la palabra se exterioriza lo pensado, el verbo interior que “nace de un saber inmanente al alma”<sup>59</sup>. El verbo exterior es signo del verbo interior.

---

<sup>57</sup> “Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino”: ID, *De Corona* III, 3: CChr II, 1043. “Proinde panis et calicis sacramento iam in evangelio...” (ID, *Adv. Marc.* V, 8,3: CChr I, 686). “Sacramentum baptismatis et eucharistiae” (ID, *Adv. Marc.* IV, 34,5: CChr I, 636).

<sup>58</sup> SAN AGUSTÍN, *Principia dialecticae* V: PL 32,1410.

<sup>59</sup> ID, *De Trinitate* XV, XI, 20: PL 42,1072.

- En una perspectiva teológica, Agustín dice que el verbo de Dios se expresa no en la palabra, sino en el mundo. El mundo es, entonces, un lenguaje divino: “Es necesario conocer al hacedor por las criaturas y descubrir en éstas, en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad. Es en esta Trinidad suma donde radica el origen supremo de todas las cosas, la belleza perfecta, el goce completo”<sup>60</sup>. Hay signos que Dios nos ha dado (*signa divinitus data*)<sup>61</sup>.
- En la realidad se pueden distinguir *res* (= cosas que sólo son cosas: la madera, la piedra, el ganado) y *signa* (cosas que son al mismo tiempo signos: pueden tener una significación en sí y significar algo más —como la vara de Moisés), que nos hacen conocer otra cosa. El signo es una *res* que evoca en el espíritu del hombre la imagen de alguna otra cosa.

***“Cuando los signos pertenecen a las realidades divinas se llaman sacramentos”.***

Para san Agustín “significar es exteriorizar”<sup>62</sup>. Todo en el mundo —según él— es signo, copia y exteriorización de una realidad superior e invisible. Los signos visibles remiten a una realidad divina semejante a ellos: “Cuando los signos pertenecen a las realidades divinas se llaman sacramentos”<sup>63</sup>. En la historia de la salvación Dios ha establecido signos nuevos y más diáfanos para relacionarse con el hombre, como son el bautismo y la eucaristía. El sacramento, como signo visible, posee una semejanza con lo invisible significado. Según el esquema griego imagen-arquetipo, el arquetipo se encontraba presente en la imagen, si bien de una forma velada.

El carácter referencial más denso se encuentra en el signo de la palabra. Por eso para san Agustín el elemento material y visible del sacramento (agua, aceite, pan y vino) no constituye aún el signo sacramental pleno: es necesario completarlo con el signo de la palabra que lo explica. Sólo así puede ser plenamente eficaz. El sacramento es más que el signo; com-

<sup>60</sup> ID, *De Trinitate* VI, 10,12: PL 42,932.

<sup>61</sup> ID, *De doctrina christiana* II, 2,3, p. 37.

<sup>62</sup> T. TODOROV, *Théories du symbole*, Le Seuil, Paris 1978, 40. Para una reflexión más amplia sobre el “signo” en san Agustín, cf ALICE RAMOS, “*Signum*”: de la semiótica universal a la metafísica del signo, Eunsa, Pamplona 1987, 169-195.

<sup>63</sup> SAN AGUSTÍN, *Epist.* 138, 1,7: PL 33, 527.

porta la unidad del signo y de la palabra: “La palabra accede al elemento y se hace el sacramento, que es, en cierto modo, también una palabra visible”<sup>64</sup>.

Sólo la unión del signo visible con la palabra divina hace del signo la palabra visible de Dios y de esta manera lo hace eficaz. San Agustín no precisa el número de los sacramentos. Ciertamente descubre muchos sacramentos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

c) *La equivalencia entre “sacramentum” y “mysterium”*. Los padres posteriores a san Agustín no profundizaron en la noción de signo; se redujeron simplemente a contemplar el sacramento a la luz del *mysterion*. Se llegó así a hacer intercambiables las dos expresiones. Un ejemplo de ello es el gran papa san León Magno (440-461): presentó una reflexión unitaria sobre las palabras *sacramentum-mysterium*; es un testigo de la indiferenciación de estos dos términos<sup>65</sup>. Para él designaban el secreto religioso que se revela en la economía de la salvación, que tiene su centro y culmen en la encarnación y los acontecimientos y acciones de la vida de Cristo. *Mysterion-sacramentum* son las categorías adecuadas, según él, para referirse a:

- los símbolos y ritos del Antiguo Testamento: sacrificios, culto;
- al culto eclesial: la celebración memorial en la que se proclaman los “misterios” histórico-salvíficos actualizados, que conservan toda su eficacia original;
- los ritos de la Iglesia; el nombre de sacramentos les conviene como título propio; la palabra *sacramentum* designa al bautismo;
- una doctrina teológica.

En este contexto puede entenderse la riqueza de la siguiente frase de este gran padre de la Iglesia: “*Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*”<sup>66</sup>.

Posteriormente san Isidoro de Sevilla (s. VII) subrayó el carácter de misterio del sacramento; puso de relieve la misteriosa acción salvadora del Espíritu Santo en el sacramento

---

<sup>64</sup> ID, *Trac. Io. Ev.*, 80,3.

<sup>65</sup> Cf la tesis doctoral “pro manuscrito” de Y. M. DUVAL, *Sacramentum et mysterium chez saint Leon le Grand*, Faculté de Théologie de Lille, 1959.

<sup>66</sup> SAN LEÓN, *Sermo* 74, ch. 2.

bajo el velo del objeto material: “Se llaman sacramentos porque bajo la apariéncia (*tegumentum*) de cosas corporales la fuerza de Dios actúa de forma secreta la salvación de los mismos sacramentos. Y se llaman así gracias a las fuerzas secretas y las realidades sagradas... Por eso en griego se llama *mysterium*, que tiene una disposición secreta y oculta”<sup>67</sup>.

Poco a poco van apareciendo otros matices en la comprensión del sacramento. Ya san Ambrosio (373-397) defendía que *mysterion* subraya con más intensidad lo misterioso, mientras que *sacramentum* acentúa más el carácter de signo. En la Edad Media la distinción se va consolidando. Así, Alger de Liège escribía: “Sacramento y misterio se diferencian en que el sacramento es un signo visible que designa alguna cosa; por el contrario, el misterio es algo oculto, que es designado por aquél. Sin embargo, el uno está ordenado al otro... para que el misterio sea el que oculta y lo ocultado, el sacramento el que designa y lo designado”<sup>68</sup>.

La realización del *mysterion* produce el *sacramentum*, que son cosas sensibles de este mundo, misteriosamente henchidas de la fuerza y de la gracia de Dios, que recobran de nuevo el carácter original de signo que tenían antes de que la humanidad cayera en el pecado. En cuanto que como imagen vuelven a referirse otra vez al arquetipo divino, se convierten en vehículos de santificación para todos los que las reciben en la fe que Dios nos da de este misterio.

#### 4. Reflexión teológico-pastoral

Acabamos de dirigir nuestra mirada a un amplio panorama: el primer milenio de la Iglesia. Y nos hemos preguntado por el origen de la teología sacramental, es decir, por los primeros esbozos y primeras reflexiones sistemáticas sobre la realidad de los sacramentos que han ido surgiendo. Los sacramentos han sido lo primero. Después ha venido la reflexión teológica. Ésta nace del deseo de acoger el don de Dios no solamente con el corazón, sino también con la mente.

Quisiera presentar seguidamente una serie de conclusiones

---

<sup>67</sup> ISIDORO DE SEVILLA, *Etymol.* VI, 19,40,42: PL 82, 255CD.

<sup>68</sup> A. DE LIÈGE, *De Sacramentis*, 1,5.

que el recorrido histórico que hemos realizado sugiere. No son obviamente las únicas que pueden deducirse. El lector podrá deducir también las suyas propias. En todo caso, veremos cómo la acumulación de datos de este capítulo nos permite contar con una sólida fundamentación para la reflexión sistemática que realizaremos en la segunda parte.

#### 4.1. *Entre la teoría y la praxis*

1) Globalmente consideradas las cosas, la Iglesia del primer milenio no parece preocupada por ofrecer una teología clara y distinta de los sacramentos. No se detecta en ella un especial afán por definir qué es un sacramento, ni por determinar su número. Es una Iglesia llevada por la vida, por una praxis rica, exuberante. Su gran preocupación teórica se centró en las cuestiones cristológicas, pneumatológicas, no las sacramentales.

2) Entre los siete sacramentos, la Iglesia del primer milenio centró su atención en los sacramentos de la iniciación: bautismo-confirmación y eucaristía. La eucaristía aparece, ya desde los orígenes, en una doble perspectiva: la eucaristía bautismal y la eucaristía de la existencia cristiana. El sacramento de la penitencia o de la reconciliación era considerado dentro del área del bautismo, como “segundo bautismo”, como posibilidad de reiniciación concedida por la Iglesia a quienes habían negado las exigencias de su bautismo. El sacramento del orden es aquel que posibilita la iniciación cristiana; por eso era concedido a través de un rito de ordenación. Según el Pseudo-Dionisio, para que haya “consagraciones” se necesitan “consagrantes” y “consagrados”; en la *Tradición Apostólica* de Hipólito tenemos un valioso testimonio de los ritos de ordenación ministerial en la Iglesia de Roma. El matrimonio queda en segundo plano ante la irrupción del monacato. De la profesión monástica sí se dice que es *sacramentum, mysterion*.

3) En el Nuevo Testamento, bautismo y eucaristía aparecen como los grandes símbolos del *éschaton* presente gracias al acontecimiento pascual. Son los símbolos que anticipan la plenitud del reino, que manifiestan el señorío del resucitado, en los que se gesta el nuevo éxodo o la liberación de todos los

poderes del maligno. Si algo caracteriza la visión teológica de la iniciación en el Nuevo Testamento es su impronta escatológica. Por medio del bautismo y de la eucaristía se participa en la muerte de Jesús, se muere al mundo, cuya figura pasa y se espera el nacimiento a la nueva vida de la resurrección. Poco a poco esta perspectiva se va haciendo más histórica. Mateo y Lucas presentan el bautismo y la eucaristía como los símbolos de la presencia del Kyrios en la camino de la historia, como las mediaciones que nos introducen en su itinerario hacia la plenitud escatológica.

4) En la medida en que las comunidades cristianas se van configurando y estructurando, bautismo y eucaristía son comprendidos como aquellas celebraciones culturales que hacen culminar el proceso de la iniciación cristiana. Posteriormente la eucaristía o la sinaxis eucarística queda como el “gran misterio” de la existencia cristiana.

5) En la teología de los padres griegos ejerce un poderoso influjo la concepción platónica de la realidad. Esta forma de pensamiento se convierte en un instrumento privilegiado para acceder a la sacramentalidad cristiana. Los sacramentos o misterios cristianos son como las sombras que proyecta sobre la pantalla de la historia de la salvación el misterio trinitario de Dios, son sus imágenes, sus iconos, sus visibilizaciones. Los sacramentos son por ello presencia y ausencia, como los símbolos. San Agustín explicita justamente en esa línea la reflexión teológica sobre los misterios cristianos: son lo signos (*signa*), es decir, la exteriorización de la realidad (*res*) invisible del misterio de la Trinidad en su relación con nosotros. En todo caso, la concepción teológica del misterio en Oriente y del sacramento en Occidente se fecundan mutuamente y resultan ser categorías prácticamente intercambiables.

6) Al introducir Tertuliano el término latino *sacramentum*, aportó una variante digna de ser tenida en cuenta. *Sacramentum* aplicado al bautismo resaltaba no tanto la dimensión mística que en el bautismo se exterioriza, sino el compromiso de fe, la respuesta del creyente a la gracia. De esta manera *sacramentum* no es sólo *mysterion* o gracia que se comunica en la visibilidad simbólica, sino también compromiso de fe que igualmente se simboliza en la misma visibilidad simbólica. Se inicia de este modo una nueva perspectiva en la concepción de la sacramentalidad. El símbolo sacramental recoge no sólo

la exteriorización del don de Dios, sino también el *sacrificium* del hombre, el compromiso de fe.

#### 4.2. Conclusiones pastorales

1) Lo más importante no es una teoría teológica sobre los sacramentos que satisfaga las exigencias de la razón, sino la vivencia que permita al hombre, a la mujer, entrar en contacto con el misterio del reino de Dios, del señorío del resucitado. La teoría teológica ha de ejercer siempre una función subsidiaria, una auténtica función mistagógica. Una teoría teológica que disque la espontaneidad de los misterios de Dios en medio de nosotros resulta perniciosa. He aquí por qué los padres de la Iglesia mostraron tanta propensión a utilizar las categorías platónicas. Éstas no solamente no coartan la comprensión de la vida sacramental, sino que amplían su horizonte.

2) La Iglesia del primer milenio nos lleva a recuperar una comprensión articulada y orgánica de los siete sacramentos. Éstos no son siete realidades erráticas, independientes, autónomas. Hay entre ellas un jerarquización. El sacramento central es la eucaristía, como centro de la existencia y de la comunidad cristiana. La iniciación con sus sacramentos —bautismo/confirmación/primer eucaristía— tienden hacia ella. El acceso a los sacramentos desde la perspectiva de la iniciación cristiana cambia notablemente la perspectiva asumida por los manuales clásicos sobre los sacramentos y obliga a reinstaurar en las comunidades cristianas de hoy auténticos procesos iniciáticos.

3) A la Iglesia de hoy, llevada por el vértigo de la velocidad, de la superficialidad vacía de nuestra época, le resulta tonificante y enriquecedor el encuentro meditativo con sus grandes tradiciones. Si nos hemos detenido en la consideración de los santos padres es porque sus textos y la praxis de sus Iglesias pueden regenerar nuestra imaginación pastoral y abrirnos a nuevos horizontes.