

***EL DESARROLLO Y RE-DESCUBRIMIENTO
DEL CONCEPTO SACRAMENTUM EN LA TRADICIÓN
DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE***

José Manuel Fernández Rodríguez

Sumario: En el pasado, el vocablo latino sacramentum tenía unos significados y usos paganos. Con el paso del tiempo, en la Iglesia latina se optó por emplearlo para ciertas acciones sagradas. Pero este cambio tuvo su propio proceso de adaptación y reflexión teológica, al igual que ocurrió en la Iglesia oriental con el vocablo griego *mystêrion*. En este estudio se pretende mostrar cómo, desde la antigüedad cristiana, el término sacramentum ha ido enriqueciéndose con una serie de contenidos teológicos y, pese a que no todos han conservado su importancia en el tiempo, algunos de ellos así como el sentido semántico más genuino del concepto latino han perdurado hasta nuestro tiempo.

Summary: In the past, the Latin word sacramentum owned some pagan meanings and uses. With the passing of time, in the Latin Church it was opted to employ it for the designation of certain sacred actions. But this change had its proper process of adaptation and theological reflection, equal to what happened in the Oriental Church with the Greek term *mystêrion*. In this study it is intended to show how, since the Christian antiquity, the word sacramentum has continued to be enriched with a series of theological contents and, despite that not all of them have kept its importance in the course of time, some of them, as the most genuine semantic sense of the Latin concept, have lasted up to our days.

Palabras clave: sacramentología, tradición católica, renovación litúrgica, Signo, Símbolo.

Key words: sacramentology, Catholic tradition, liturgical renewal, Sign, Symbol.

Fecha de recepción: 26 julio de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 agosto de 2018

1. Presupuesto: *Sacramentum* como concepto y rito

El término *sacramento* que utilizamos hoy ha tenido su propia evolución histórica a través de la cual ha ido adquiriendo el sentido y significado con el que definitivamente se le conoce en la actualidad. Por su parte, el vocablo griego *mystêrion* corrientemente usado por la Iglesia oriental, también ha tenido su propio desarrollo histórico hasta alcanzar su significado actual. Así pues, ha sido, a lo largo de toda la vida de la Iglesia en estos dos milenios de historia y en virtud de la reflexión teológica y pastoral, como se ha ido fraguando el concepto latino *sacramentum* en el Occi-

dente latino y el griego *mystêrion* en el Oriente ortodoxo para determinar aquellas acciones sagradas que, fundamentadas en la Palabra de Dios y realizadas en el seno de la Iglesia, tienen una finalidad soteriológica y vienen a ser por tanto medios de salvación para el hombre¹.

Como veremos el término latino *sacramentum* procede inicialmente de la traducción más común del vocablo griego *mystêrion*, y al igual que este último arrastra tras de sí un amplio espectro de significados y usos prácticos. El vocablo latino ha conservado connotaciones del latín precristiano a pesar de que los Padres y antiguos escritores eclesiásticos lo aplicaran a contenidos propios de la nueva fe, pero eso no evita que nos planteemos: ¿ha conservado en su evolución histórica algunas influencias del concepto *mystêrion*?

Según esto, nos proponemos abordar en esta investigación la evolución histórica del vocablo *sacramentum*, para comprobar cómo se ha ido configurando todo su contenido teológico histórico, así como las características propias que definen este concepto. Para ello, nos centraremos brevemente en ver cuáles han sido los significados del término latino *sacramentum* en los padres latinos y autores occidentales de los primeros siglos hasta bien avanzada la primera mitad del segundo milenio con la sacudida de la Reforma protestante. Por último, veremos el redescubrimiento de algunos significados del vocablo sacramento, ya en pleno siglo XX, gracias a autores de la talla del benedictino Odo Casel (1886-1948) y a los movimientos de renovación litúrgica, en especial, el movimiento de reforma litúrgica promovido por el Concilio Vaticano II².

Por último, aunque la perspectiva ecuménica de esta materia no es aquí nuestro objeto de estudio, debemos subrayar que estas corrientes y tendencias de renovación se han dejado sentir y han tenido su reflejo e influjo, especialmente, en los diálogos interconfesionales del movimiento ecuménico. En efecto, las diversas concepciones teológicas que envuelven a las palabras latina y griega, comprendidas desde el carácter de *signo sacramental* que las anima, así como las características propias atribuidas a ambos conceptos, han sido examinadas, debatidas y puestas en común en encuentros bilaterales y multilaterales entre las diferentes confesiones e Iglesias cristianas que cada vez más están tomando parte, con más empeño y compromiso, en el diálogo ecuménico oficial y extraoficial³.

¹ Para la evolución y concepción oriental del vocablo griego *mystêrion*, cf. J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "Evolución del concepto «mystêrion» en la tradición de la Iglesia oriental": *Proyección* 233 (2009) 169-191.

² Seguimos principalmente a R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994; R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Sígueme, Salamanca 1986; y R. SCHULTE, *Los Sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical*, en: J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis* IV/2, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 53-158. Como referentes para cumplimentar y confrontar A. GONZÁLEZ DORADO, *Los sacramentos del Evangelio*, CELAM, Bogotá 1988, 33-110; también el art. de D. BOROBIO, "Breve historia de los sacramentos cristianos (1ª p.)": *XX Siglos* IV, 14 (1993) 83-96; y "Origen y evolución histórica del concepto de sacramento (2ª p.)": *XX Siglos* IV, 17 (1993) 76-93; y los "Apuntes de clase de Sacramentología general" de J. M^a. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, "Evolución del concepto de sacramento a lo largo de la historia" (curso académico 2003-2004).

³ Véase un amplio estudio crítico y detallado de la materia en: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "El signo sacramental: «Sus elementos estructurales e implicaciones ecuménicas»": *DiEc* XLVII 147 (2012) 31-118.

2. *Sacramentum* en la historia de la Teología latina

En los dos primeros siglos los antiguos escritores cristianos sólo utilizaban el plural *mystéria* para designar los cultos místéricos paganos y los reprobables ritos y doctrinas del gnosticismo filosófico-religioso, ya que al igual que en el Nuevo Testamento, se evitó su uso teológico por la repugnancia a emplear esta terminología pagana-religiosa y filosófica, y sólo utilizaban el singular *mystêrion* en su concepción bíblica.

Con todo, los rasgos característicos del concepto neotestamentario de *mystêrion* (la obra salvífica de Dios revelada en Cristo y la misión de la Iglesia de darlo a conocer a toda la humanidad) no siempre se van a conservar con toda su riqueza y equilibrio, ya que a lo largo de la historia se han dado multitud de concepciones sacramentales, las cuales no han conservado del todo ni siquiera los usos profanos-populares originarios de *mystêrion* ni tampoco del término latino *sacramentum*.

Por eso, la cuestión que se nos plantea en último término es ¿qué impulsó a la Iglesia indivisa a aplicar más tardíamente el concepto *mystêrion* a la eucaristía y al bautismo, y a otras “acciones sagradas”, y poco después el cambio de ése por el de *sacramentum*?

Parece ser que el empleo de la palabra *mystêrion* fue favorecido por el uso paulatino de elementos lingüísticos procedentes de la praxis cultural mística⁴, pero sobre todo por las influencias de la gnosis y de la filosofía neoplatónica, debido a necesidades misioneras y apologeticas.

Hemos de tener en cuenta de partida que en Occidente fue decisiva la traducción del vocablo *mystêrion* por la palabra latina *sacramentum* (y no por *mysterium* como se dio en un principio), primero en el siglo II en las versiones de la Biblia *Vetus latina* (o *Itala*) y predominante en la *Vulgata*, y más adelante con Tertuliano, en el siglo III, que se encargó de la elaboración teológica de este cambio lingüístico. Mientras tanto, en Oriente, los Padres griegos se inclinaron más bien por mantener y empezar a aplicar el término a diversas realidades, entre ellas, a las acciones sagradas. A partir de aquí y durante el resto de la época patrística se va a ir perfilando una separación terminológica y cultural entre *mystêrion* y *sacramentum*.

Por lo visto existen algunas características originarias diferenciales entre estos dos conceptos, para la palabra *sacramentum* las veremos en esta sección⁵, las cuales creemos que han influido —entre otras tantas— probablemente para que se concretara el cambio de mentalidad y reflexión teológica, así como la opción por un término lingüístico en lugar del otro, y esto se debe a que precisamente entre Oriente y Occidente se dan diferencias lingüísticas y conceptuales.

⁴ Esto lo puso de manifiesto la “teología de los misterios” de Odo Casel. Así ha sido recogido por el dogmático alemán M. Schmaus, pues, aunque las *formas esenciales* de los sacramentos tienen su origen en Cristo, las religiones místicas contribuyeron al desarrollo de las *formas sacramentales*. Su lenguaje fue admitido en gran parte en la fe cristiana y sirvió como recipiente para un contenido completamente distinto, cf. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática VI. Los Sacramentos*, Ediciones Rialp, Madrid 1961, 35-36.

⁵ Acerca del uso del término *mystêrion* en el mundo oriental (cultos místéricos, filosofía) y en el mundo bíblico, etc., remitidos a la exposición en nuestro estudio anterior: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, “Evolución del concepto «mystêrion»”: *Proyección* 233 (2009) 170-178.

Esto lo ha expresado acertadamente Hans-Urs von Balthasar († 1988), que bien puede ilustrarnos para comprender nuestro asunto en cuestión:

“El Oriente es joánico, es la Iglesia de la visión. El Occidente sinóptico-paulino, es la Iglesia de la audición. En Oriente, el Logos se llama «Sentido (pensamiento)» e «Idea», en el Occidente *Verbum*, «Palabra»...”⁶.

Partiendo de estas dos tendencias diferentes y contando con que se dan distintos contenidos conceptuales en el ver (Oriente) y en el escuchar (Occidente), es natural que puedan reconocerse diferencias en la concepción de los *mystéria*, o sea, *sacramenta*.

Si bien es cierto que la total separación terminológica entre los términos no se produjo hasta que Occidente no cambió la filosofía neoplatónica por otra de corte aristotélico en los inicios de la escolástica latina, y a pesar de que ambos conceptos se emplearon como sinónimos, nunca llegaron a ser idénticos desde el principio, sino sólo análogos porque se referían a distintos enfoques⁷. Por eso, la traducción del concepto *mystèrion*, en su origen más dinámico, por *sacramentum*, de entrada más estático, incluía ya a causa del diferente campo lingüístico el principio que daría lugar a una interpretación diferente entre griegos y latinos⁸.

Para un mejor entendimiento del desarrollo histórico, vamos a abordar, a continuación, más detalladamente el empleo del concepto *sacramentum* en los escritores eclesiásticos de la Iglesia de Occidente, hasta su uso y comprensión en la época de la Contrarreforma católica.

2.1. *El concepto Sacramentum en los autores latinos del primer milenio*

Debemos comenzar teniendo en cuenta que el término *mystèrion* no fue admitido por los Padres latinos occidentales ni por la Iglesia Católica Romana de los cuatro primeros siglos, para significar los sacramentos; aunque su rechazo fue indirecto,

⁶ Cf. H.-U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos: Sposa Verbi* II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1964, 572. De modo similar y desde el punto de vista de los sistemas teológicos imperantes en Oriente y Occidente, el profesor búlgaro S. ZANKOV llega a caracterizar en una palabra de forma comparativa a las tres Confesiones cristianas afirmando que el Catolicismo romano es petrino, el Protestantismo paulino y la Ortodoxia joánica (cf. *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, 134). El mismo S. BOULGAKOFF, entiende la expresión ‘joánica’ como contemplativa (cf. *L’Orthodoxie*, d’Allonnes et Cie, Paris 1958, 213, reedición de la ed. de Paris 1932). Por lo que no es de extrañar que haya sido frecuente preguntarse y responder afirmativamente que la Ortodoxia aparece como una vía media entre el Catolicismo y el Protestantismo, cf. M. M^a GARIJO-GUEMBE, “Naturaleza y características de la teología ortodoxa”: *DiEc X*, 37-38 (1975) 315-353, esp. 327.

⁷ Un breve estudio sobre el uso de los vocablos *mysterium-sacramentum* desde la época de los santos padres hasta la escolástica en: P. VISENTIN, “Mysterion-sacramentum dai Padri alla Scolastica”: *StPat IV* (1957) 394-414.

⁸ Un acto de consagración no significa lo mismo para los griegos que para los latinos. Pues para los griegos una consagración incluye bajo el término *mystèrion* tanto aquellas ceremonias sagradas reconocidas oficialmente como *mystèria* centrales, cuanto aquellas restantes acciones sagradas (ritos consecratorios) -como pueden ser bendiciones y ‘santificaciones’ en sentido estricto de cosas- destinadas al servicio de los *mystèria*, que son reconocidas bajo la categoría de *quasi-mystèria* y que poseen un carácter sacramental. Así pues, dicho *acto* abarca un campo de aplicación más rico y más amplio. Para los latinos, en cambio, un acto de consagración estaría delimitado en sentido propio y riguroso a los siete sacramentos; las restantes acciones sagradas estarían limitadas en sentido estricto a lo que en Occidente llamamos los *sacramentales*.

puesto que lo que se rechazó fue más bien el plural *mystéria*, por su vinculación al culto místico pagano. En cuanto al singular *mysterium*, después de cierto tiempo fue admitido en el lenguaje corriente de los padres latinos, no en sentido cultural sino más bien intelectual, ya que en relación con la significación del Nuevo Testamento sirvió para la formulación de las verdades de la fe⁹.

Sin embargo, la palabra *sacramentum* no procede del ámbito de la cultura bíblica. Fue modestamente asumida de la cultura latina por las comunidades cristianas del Norte de África durante el siglo III, donde empezó a traducirse lingüísticamente la palabra griega *mystêrion* por la latina *sacramentum*, asumiendo en un principio todo el contenido conceptual de la noción bíblica *mystêrion*. Las dos palabras *mystêrion* y *sacramentum* aplicadas como sinónimas en un principio, entraron en la traducción latina de la Biblia¹⁰, así como también en la liturgia.

La palabra *sacramentum* está formada por la raíz latina *sacr-* y por la desinencia *-mentum*. *Sacr-* (del verbo *sacrum-sacrare*), significa santificar o consagrar, que equivale a dedicar a la divinidad. El sufijo *-mentum*, designa medio o instrumento mediante el cual algo o alguien se hace sagrado. De ahí que la palabra signifique que una persona o un objeto son elevados al ámbito de lo *sacrum*, de lo divino, por medio del rito de la consagración. En el concepto *sacramentum* se distinguen tres sentidos: 1. activo: el agente activo de consagración; 2. pasivo: lo consagrado; y 3. la acción consecratoria¹¹.

Fijadas estas nociones conceptuales vamos a exponer, a continuación, el proceso histórico en virtud del cual se fue operando en la teología occidental la traducción de *mystêrion* por *sacramentum*.

2.1.1. Tertuliano

La elaboración teológica de este cambio lingüístico va a venir de la mano del apologista Tertuliano († 225), siendo el primer autor latino que utiliza el término *sacramentum* con este sentido, ya que, como hijo de un oficial del ejército, docto jurista, catequista y teólogo laico en Cartago, trató de favorecer la aceptación del cristianismo por el mundo cultural romano¹².

⁹ San Agustín fue uno de los que aplicó el término *mysterium* para describir el dogma cristiano.

¹⁰ Ya ocurría en el siglo II que se utilizaba el préstamo lingüístico *mysterium* con un uso frecuente en la *Vetus latina* (o *Itala*) y predominante en la *Vulgata* (29:16). Pero, después de todo, aún no ha sido posible determinar con exactitud por qué en la primera época se tradujo *mystêrion* por *sacramentum* y no por *mysterium*, quizás se deba a que, al principio, se intentaron evitar los extranjerismos, pero sobre todo por su específica relación con el culto pagano. Cf. R. SCHULTE, *Los Sacramentos*, en: *MySal* IV/2, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 92.

¹¹ Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, *Los sacramentos del Evangelio*, CELAM, Bogotá 1988, 43-44; R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 64-65; y H. VORGRIMLER, *Sakrament*, en: *LThK* VIII (1999³) 1440.

¹² Cf. A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianum*, Regensburg-Münster 1948; y D. MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertulian*, Études Augustiniennes, Paris 1970. Para una exposición más amplia pueden ser útiles los estudios ya clásicos de H. VON SODEN, *Mysterion und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten*: ZNW 12 (1911) 188-227; y J. DE GHELLINCK y OTROS, *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»*, t. I: *Les antécédents*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain-Paris 1924. Para una mayor exposición de su doctrina, cf. *Apuntes de clase*, 8-9; y R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Ed. Sígueme, Salamanca 1986, 68-69.

En la latinidad profana-romana, la noción *sacramentum* tenía a nivel jurídico, además del sentido semántico ya visto, un doble significado, o bien significaba “fianza” o “juramento” según el contexto en el que se utilizara.

En cuanto a la *fianza* se refiere a que cuando un romano tenía que enfrentarse a un proceso judicial, las dos partes litigantes deponían una suma de dinero en el templo y el sacerdote invocando a los dioses averiguaba quien era el culpable, aquel que perdía el juicio divino también perdía el dinero. Con respecto a la palabra *juramento*, hace referencia al juramento que hacía un soldado a la bandera (o entre dos partes que cerraban un trato), este acto suponía una auto-consagración a la divinidad (así se le daba tributo al emperador como dios), y la forma de consagración llevaba aneja una conjuración de los poderes infernales en el caso de faltar a él. El juramento se ratificaba con un tatuaje en el brazo (*signum, signaculum*). Este tipo de fórmulas del juramento militar servían de réplica a las que se utilizaban en los ritos iniciáticos de los cultos místicos. Todo esto hacía que la traducción de *mystêrion* por *sacramentum* resultara plausible.

A partir de todos estos usos precristianos de *sacramentum*, se comprende que Tertuliano lo aplicara con sentido teológico al bautismo¹³, de tal modo que caracterizaba con dicho vocablo la entrada del cristiano adulto en la *militia Christi* (*sacramento de la milicia cristiana*), como un juramento que Dios sellaba por el bautismo, por el cual el cristiano se compromete a servir a Cristo. Pero este compromiso no suponía para Tertuliano algo arbitrario, un acto de fe ciega o una acción unilateral del hombre, sino que la decisión por Cristo se hacía por el conocimiento de la fe, que acoge y responde a la acción de Dios.

Por otro lado, Tertuliano ampliará el campo de significación de *sacramentum* incluyendo también los *mystêria* de la historia de la salvación. Todas aquellas prefiguraciones culturales de la salvación a la largo de la historia veterotestamentaria, así como las acciones culturales de Jesucristo con las que plenifica esa historia, las califica de *sacramenta*.

Observamos que en la doctrina tertuliana hay ya implícitamente lo que hoy (en la teología sacramentaria actual) denominamos una *interacción sacramental*: en el sacramento —así como en la Alianza del Antiguo Testamento— hay un encuentro, un compromiso y una entrega mutua entre Dios y el hombre. Sin embargo, es preciso advertir que la adopción del término *sacramentum* cada vez más frecuente con preferencia al vocablo *mystêrion*, va a ir provocando un desequilibrio sacramental al poner el acento más bien sobre la acción del hombre al realizar el acto en sí, y no tanto sobre la gracia de Dios que nos dona a través del mismo.

2.1.2. Cipriano

En cuanto al sentido que Cipriano le otorga a *sacramentum*, habría que hacer una doble distinción¹⁴. En *primer lugar*, da un paso adelante sobre Tertuliano pues no

¹³ Cf. TERTULIANO, *Traité du baptême*, (“Foi, l’eau et l’Esprit”), (SC 35), [texte, intr. et notes de R. F. REFOULÉ], Paris 1952, 49-53.

¹⁴ Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 69-70. Una edición castellana del pensamiento de Cipriano, en: *Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid 1964.

limita el sacramento al simple juramento del que deriva la consagración y compromiso; más bien ve en el sacramento una expresión directa del misterio de Dios. Afirma que el *sacramento* es sinónimo de *mystêrion*, en la doble vertiente de dar a conocer la realidad de Dios, expresión de su verdad a ser aceptada por la fe, o de recibir la gracia por los elementos sensibles determinados por Jesucristo. En *segundo lugar*, el término “sacramento” que utiliza tiene una significación muy amplia al incluir una figura profética, un acontecimiento a revelar o un signo de la voluntad divina. Según él, el sacramento es una realidad a través de la cual el hombre accede a participar de la vida divina.

2.1.3. La teoría agustiniana del concepto sacramental¹⁵

Con san Agustín († 430) se da un impulso nuevo y decisivo en la concepción cristiana del sacramento. El Obispo de Hipona es el primer escritor que, con la influencia de la gnoseología y la ontología neoplatónicas, desarrolla una teología sistemática sobre los sacramentos, elaborando una *teoría del signo sacramental*, analizada desde el ámbito filosófico-metafísico y teológico. Su edificio doctrinal lo encontramos en sus tratados *De magistro* y *De doctrina christiana*. Para el santo, los sacramentos son ritos y celebraciones diversos, esencialmente los signos, en cuanto sagrados (*sacramentum, id est sacrum signum*)¹⁶. Para comprender su pensamiento, hay que distinguir en la teoría agustiniana del signo cuatro planos de aplicación: gnoseológico, ontológico, teológico y sacramental.

- 1) A *nivel gnoseológico*, define el signo del siguiente modo: “es una cosa que desde su apariencia externa y a través de la misma conduce al conocimiento de otra realidad distinta”¹⁷. El signo une un significante con un significado, para que sea conocido, siendo de dos tipos, signos naturales (vgr., el humo) se conocen por sí mismos, y signos determinados (vgr., un gesto de la mano) que llevan al conocimiento de algo. Si el signo apunta a lo significado, éste a su vez puede significar otra cosa, dando lugar a un sistema de significantes. De entre todos los signos, destaca la palabra como el más relevante ya que indica y contiene la misma “res” significada.
- 2) A *nivel ontológico*, imbuido por el idealismo neoplatónico, Agustín concibe el ser compuesto de dos planos: uno espiritual (supratemporal e inmutable) y otro material (temporal y mutable). Al aplicar a esta

¹⁵ Nos apoyamos principalmente en las orientaciones de D. BOROBIO, “Breve historia”: *XX Siglos* IV, n. 14 (1993) 89-90; y *Apuntes de clase*, 10-12. Pueden consultarse otros estudios: F. SORIA HEREDIA, “Teoría agustiniana del signo”: *Augustinus XXXIII* (1988) 169-179; R. RUSSEL, “The Concept of a sacrament in St Augustine”: *ECQ* I (1936) 73-79, 121-131; F. VAN DER MEER, “«Sacramentum» chez saint Augustin”: *MD* 13 (1948) 50-65; P.-TH. CAMELOT, “«Sacramentum». Notes de théologie agustinienne”: *RThom* LVII, 3 (1957) 429-449; y E. HOCÉDEZ, “La conception agustinienne du sacrement, dans le Tractatus 80 in Joanneim”: *RSR* 9 (1909) 1-29.

¹⁶ AGUSTÍN, *De civitate Dei* X, 5 (PL 41,282).

¹⁷ AGUSTÍN, *De doctrina christiana* III, 9,13, en: *Opera. Pars IV/1*, (CChr.SL 32), Turnholti 1962, 85, (cf. texto latino original: PL 34,70).

concepción bipartita del ser la distinción entre bienes de *disfrute* y bienes de *uso*, determina que el hombre sólo puede tender a disfrutar los bienes espirituales y eternos, mientras que los bienes materiales sólo debe usarlos correctamente, de tal forma que trascendiéndolos pueda llegar a alcanzar los bienes eternos.

- 3) En el *plano teológico*, aplica estas concepciones filosóficas a la teoría del *pecado original*. Así, el pecado de Adán consistió en que se entregó a los signos mudables descuidando los eternos, alterando así el orden original establecido por Dios. Esta perversión sólo puede ser *reparada* por la con-versión realizada a través de los acontecimientos de la historia de la salvación, en especial con la encarnación de Cristo. Estos acontecimientos al tener un auténtico valor de signos de la realidades divinas, son llamados *sacramenta*, signos sagrados, que hacen posible la salvación del hombre¹⁸. Pues cuando “los signos pertenecen a las realidades divinas, se llaman sacramentos”¹⁹, uniéndonos a su propio significado.
- 4) En el *plano sacramental*, conservando la línea marcada por Tertuliano, aplica la palabra *sacramentum* a aquellos sucesos de la historia bíblica que prefiguraban la eterna voluntad salvífica de Dios. El creyente alcanza la meta a la que orientaban estos hechos a través del bautismo y la eucaristía, que son signos sagrados de las realidades divinas de la gracia. Explica que la estructura del signo sacramental, está compuesta de un elemento corporal visible y de un elemento espiritual invisible. La parte sensible o significante, se compone a su vez, del aspecto material (‘elementum’), y de la palabra (‘verbum’) tan unidos entre sí que Agustín habla de ‘visibile verbum’²⁰. Y la parte invisible o significado, en el que se distingue a su vez, la ‘virtus’, o Espíritu por la que es eficaz, y la ‘res’, el contenido y misterio de la gracia que el signo sagrado comunica²¹.

Debemos destacar que, en cuanto al *verbum*, es la palabra divina la que realiza el sacramento. Otro de los elementos que también forma parte esencial del sacramento es la *institución* por Cristo o por la disciplina apostólica, puesto que es Cristo mismo quien actúa en el sacramento: es él quien bautiza²². Esta fue la postura que defendió contra los donatistas, la eficacia sacramental por la acción de Cristo independientemente de los méritos y fe del ministro. Por otro lado, contra los pelagianos defendió la primacía de la gracia de Dios sobre los méritos y la fe del sujeto²³.

¹⁸ Cf. AGUSTÍN, *De magistro* XIV, 45, en: *Opera. Pars II/2,...* (CChr.SL 29), Turnholti 1970, 201-202, (cf. texto latino original: PL 32,1219).

¹⁹ AGUSTÍN, *Epistola 138 ad Marcellinum* I, 7, en: *Obras de San Agustín*, t. IX, *Cartas* (2º), BAC, Madrid 1953, 128-131, (cf. texto latino original: PL 33,527).

²⁰ Cf. AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* 80,3, en: *Obras de San Agustín*, t. XIV, BAC, Madrid 1957, 437.

²¹ Cf. D. BOROBIO, *art. cit.*, 90.

²² Cf. R. SCHULTE, *Los Sacramentos*, en: *MySal* IV/2, 95.

²³ Cf. D. BOROBIO, *art. cit.*, 90.

De toda esta doctrina agustiniana, podemos deducir que para el padre latino los sacramentos son signos que realizan lo que significan, puesto que comunican a quienes los reciben la semejanza de lo que hacen referencia. No obstante, a pesar de que se ayuda de las categorías neoplatónicas describe la relación *arquetipo-imagen* que se da en el sacramento, poniendo el acento más bien en el signo visible yendo más allá de la noción neoplatónica del *mystêrion* como imagen (*antitypos*) del arquetipo divino (*typos*).

Por consiguiente, a causa del diferente entorno lingüístico entre Oriente y Occidente, frente al pensamiento más figurativo y simbólico-real de Oriente, se va a ir extendiendo en la Iglesia de Occidente un pensamiento más clarificador con una mayor amplitud de contenido conceptual. Con todo, la doctrina agustiniana desembocó en torno a la eucaristía, en posturas tanto realistas como en simbolismos espiritualistas o idealistas, llegando a aflorar este conflicto incluso en los reformadores del siglo XVI.

2.2. *Sacramentología escolástica medieval*

En el tiempo que va desde san Agustín hasta el siglo XII no se avanza hacia una comprensión y conceptualización más precisa y fundamental del concepto de sacramento, época que se denomina la “pre-escolástica” o primera escolástica. Por eso, nuestra intención es centrarnos en los autores más importantes de la “gran escolástica” que va hasta el siglo XIV. Es a partir del siglo XII cuando se van a ir dando avances importantes en la reflexión teológica sobre los sacramentos teniendo su origen en la universidad de París.

Citamos de paso al escolástico Pedro Abelardo († 1142) que propuso, casi con la contundencia de una definición, que el sacramento es el signo visible de la gracia invisible, así preparó el camino para el tratado sobre los sacramentos en general.

Tal es el caso de Hugo de San Víctor († 1141) que compuso, con su *De sacramentis christianae fidei*, el primer gran tratado general sobre los sacramentos, estando influenciado por san Agustín (Occidente) y por el Pseudo-Areopagita (Oriente). Parte de que los sacramentos surgieron a partir del pecado de Adán y Eva, que necesitaba una restauración. Por tanto, la finalidad primordial de los sacramentos es la acción *sanante* sobre el hombre enfermo, y de este modo divide el desarrollo de la economía sacramental en tres etapas: los sacramentos de la ley natural, los sacramentos de la ley escrita (Antiguo Testamento) y los sacramentos de la gracia o cristianos. Pero, Hugo elabora un concepto más preciso de sacramento en base a su *institución* como “recipientes o contenedores” de la gracia:

“Un sacramento es un elemento corporal o material presentado externamente a los sentidos, que en virtud de una semejanza representada, en virtud de una institución significa y en virtud de una santificación contiene una gracia espiritual e invisible”²⁴.

²⁴ “Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam”: HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* I, 9, 2 (PL 176,317D).

El escolástico Hugo determina que la gracia es causada no a partir de lo material visible del sacramento, sino que la causalidad le viene al sacramento por medio del Espíritu Santo, que obra en lo visible de manera invisible²⁵.

Quizás el autor importante de esta época sea Pedro Lombardo († 1160) que escribió sus famosos *Cuatro Libros de Sentencias*, sirviendo de manual durante siglos en las universidades eclesiásticas. Después de mantenerse en la línea cultural, moral y jurídica de la tradición latina y de recoger elementos de diversas definiciones de autores anteriores, el Maestro de las Sentencias —sobrenombre por el que es conocido— introduce en la definición de sacramento la idea de *causalidad* como su elemento más específico mientras que el *signo* vendría a ser su elemento genérico:

“Se llama propiamente sacramento a aquello que, de tal manera es signo de la gracia de Dios y forma de la gracia invisible, que lleva la imagen de esta gracia y es causa de la misma”²⁶.

A partir de aquí, el maestro parisino junto con otros teólogos de la época va a determinar el número septenario de los sacramentos²⁷ ayudado por el criterio de *causalidad* en combinación con el criterio de *institución divina* propuesto por Hugo. Pero, aunque suponga un avance especulativo, este acotamiento va a traer consigo un empobrecimiento al aislar los siete signos sacramentales del amplio y rico abanico de acciones sagradas que ofrece la economía sacramental en la historia de la salvación y en la misma vida de la Iglesia.

Durante todo este periodo comenzaron también a establecerse distinciones tanto entre los “sacramenta” de la antigua ley y los de la nueva ley, cuanto diferenciaciones

²⁵ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis legis naturalis et scriptae. Dialogus* (PL 176,34). Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general...*, 96, nota 25.

²⁶ PEDRO LOMBARDO, *Summa sententiarum, Sent. IV, dist. I, c.2* (PL 192,839). Cf. D. BOROBIO, “Origen y evolución histórica del concepto de sacramento (2ª p.)”: *XX Siglos IV*, n. 17 (1993) 79, y 91 nota 42.

²⁷ Fue el escolástico Pedro Lombardo quien llegó a precisar el número septenario ofreciendo en sus *Sentencias* por vez primera un catálogo definitivo con los siete sacramentos de la nueva ley, cf. *Summa sententiarum, Sent. IV, dist. II, c. 1* (PL 192,841-842). De hecho, se defiende el septenario latino por el significado simbólico que se le atribuye al número siete (3 + 4), como expresión de la unión de lo celeste (Dios Trinidad) con lo terrestre (cuatro elementos de la naturaleza) y como símbolo de plenitud y perfección (siete dones del Espíritu); cf. D. BOROBIO, “Origen y evolución histórica del concepto de sacramento (2ª p.)”: *XX Siglos IV*, 17 (1993) 79.

A partir de Pedro Lombardo el número septenario fue aceptado por la Iglesia, pues varios concilios provinciales del siglo XIII sancionaron su aceptación y el número siete se hizo bastante corriente. Por ejemplo, en Inglaterra, las *Constituciones* de Ricardo Poore, obispo de Sarum, aceptadas por el Sínodo de Durham en 1217, enumeraron los siete sacramentos en el capítulo XIII (MANSI XXII, 1110-1111); en el Concilio de Oxford en 1222, presidido por Esteban Langton, arzobispo de Canterbury, cada uno de los siete sacramentos fue estudiado de forma separada (MANSI XXII, 1173-1178); en el Concilio de Londres en 1237, presidido por Ottonis, legado de la Santa Sede, se enumeraron los siete sacramentos “principales” (MANSI XXIII, 448); y en los *Estatutos Sinodales* de Ricardo de Chichester adoptados en 1246, también fueron descritos los siete sacramentos (MANSI XXIII, 703-715). Otros concilios repartidos por la geografía europea también muestran la misma unanimidad a lo hora de ratificar su admisión; así, por ejemplo, en Alemania, el Concilio de Ratisbona en 1235 (MANSI XXIII, 396); en Italia, el Concilio de Cremona en 1247 (MANSI XXIII, 736ss); en España, el Concilio de Valencia en 1255 (MANSI XXIII, 886-892); y en Francia, el Concilio de Clermont en 1268 (MANSI XXIII, 1189-1201). Para algunos apuntes sobre el desarrollo dogmático del septenario sacramental, cf. C. MEERSDOM, “Le développement du dogme et le dogme du nombre septénaire des sacrements”: *NRTb XLII* (1910) 600-623.

entre los llamados *sacramenta maiora* (bautismo y eucaristía) y *sacramenta minora* (los otros cinco)²⁸.

A partir del siglo XIII se va dando una profunda transformación de la herencia agustiniana con la introducción de las categorías sistemáticas de la filosofía aristotélica en detrimento del platonismo en la teología de los sacramentos en particular. Este proceso iniciado por Hugo de San Caro († 1263) alcanza su punto más álgido con santo Tomás de Aquino († 1274), y a partir de él es aceptado oficialmente en la doctrina del Magisterio²⁹. Santo Tomás intentó conjugar el Aristotelismo con san Agustín sin conseguirlo, por eso construye su síntesis sacramental desde la empírica y la causalidad aristotélica. Así, ya no ocupa el primer plano la función simbólica y gnoseológica del acto cultural, sino su naturaleza y eficacia sobre quienes lo reciben, consideradas desde la perspectiva física y metafísica. Por tanto, a partir de Tomás, se acentúa el realismo hasta extremos cosificantes, al mismo tiempo que se oscurece la dimensión histórico-salvífica del misterio³⁰, eliminando de este modo la concepción oriental del *mysterion* como imagen del arquetipo divino.

La reflexión teológica del Aquinate se centra principalmente en la tradicional fórmula: los sacramentos realizan aquello mismo que significan (*sacramenta significando causant*). A partir de su concepción de la causalidad como *causa eficiente*, parte de que Dios mismo es el sujeto de la acción de gracia, actúa como *causa principal*, y los sacramentos son *causas instrumentales*, que Dios por medio de Cristo ha confiado a su Iglesia. Dios se sirve del rito como un instrumento para comunicar la gracia y, por tanto, desde su institución divina están ordenados al culto a Dios y a la santificación del hombre³¹.

²⁸ Consúltese, p. ej., Y. J.-M. CONGAR, “La idea de sacramentos mayores o principales”: *Conc(E)* 4, t. I, 31 (1968) 24-37; y A. SCHILSON, “Sacramenta maiora – sacramenta minora”, en *LThK* VIII (1999³) 1421.

²⁹ Véase, en particular, la profesión de fe del *Concilio II de Lyon* (1274) (DH/DS 860/Dz 465; y FIC 941) y el *Decreto para los Armenios* del *Concilio de Florencia* (1445) (DH/DS 1310-1327/Dz 695-702), cuya doctrina sacramental está sacada casi literalmente del opúsculo de Sto. Tomás, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. De forma orientativa, recogemos aquí parte de los textos de este decreto: “Los sacramentos de la nueva Ley son siete: a saber, el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción, el orden y el matrimonio... Pero estos sacramentos nuestros, además de contener la gracia, la confieren a quienes dignamente los reciben [...] Todos estos sacramentos se realizan con tres elementos: las cosas, como materia; las palabras, como forma; y la persona del ministro que confiere el sacramento con intención de hacer lo que hace la Iglesia. Si uno de tres estos elementos falta, el sacramento no se realiza. Entre estos sacramentos, hay tres que imprimen carácter, es decir, un signo espiritual distintivo, indeleble en el alma. Por lo cual no pueden ser reiterados en la misma persona. Los otros cuatro no imprimen carácter y admiten ser reiterados” (trad. de J. COLLANTES, FIC 942-945). Ya antes de estos dos concilios citados, el papa Inocencio III (papado 1198-1216) en la *confesión de fe prescrita a los Valdenses* en 1208 mencionó los siete sacramentos (cf. *Carta “Eius exemplo” al arzobispo de Tarragona, 18 de diciembre de 1208*, DH/DS 790-797/793-796; FIC 572).

³⁰ TOMÁS DE AQUINO todavía conserva a su manera la triple dimensión del memorial, al considerar el sacramento como *signum rememorativum, demonstrativum y prognosticum*, cf. *STh* III, q. 60, a. 3, (BAC 164), Madrid 1957, 26-27. Cf. J.-M. R. TILLARD, “La triple dimension du signe sacramentel. (À propos de Sum. Theol. III, 60,3)”: *NRTb* LXXXIII, 3 (1961) 225-254.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 61 a. 4 ad 2; y q. 62 a. 1, (BAC 164), 54-55, y 70-73. A lo largo de la Escolástica proliferaron distintas posturas y sentencias sobre el *modo cómo causan* (u operan) los sacramentos la gracia. Así los autores escolásticos hablaron de varias teorías -unas más aceptadas, otras menos- para explicar de la mejor manera posible la *causalidad eficiente* (e *instrumental*) pero entendida ésta como: *física* (‘perfectiva’ o ‘dispositiva’), *intencional “dispositiva”* (‘moral’ o ‘jurídica’); o simplemente como *causalidad ocasional*. Hasta nuestros días se han seguido proponiendo explicaciones que han aportado más luz a esta difícil cuestión, así algunos autores más contemporáneos (E. Schillebeeckx, K. Rahner, J. M. Lecea) hablan con acierto de *causalidad simbólica instrumental*, etc. Sobre toda esta temática véase, p. ej., B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*,

Para describir la *estructura esencial* el sacramento como signo sagrado y sensible el Aquinatense se ayuda de los conceptos aristotélicos de *materia* y *forma*, haciendo una interpretación teológica del *hilemorfismo*. El sacramento está compuesto de materia y de forma, la *materia* viene a ser la cosa visible (como el agua en el bautismo) o bien la acción sensible y significativa (la confesión de la culpa en la penitencia); mientras que la *forma* se refiere a las palabras pronunciadas por el ministro que determinan el sentido del elemento sacramental (vgr., las palabras de consagración o de absolución). El Santo concede, por tanto, a la palabra preeminencia sobre el elemento visible³².

Además, el sacramento transmite su eficacia *ex opere operato*³³ (o sea, en virtud del mismo rito realizado, por la obra puesta), gracias al poder de Dios, independientemente de los méritos (o dignidad) del que lo da o del que lo recibe. Para que el sacramento sea eficaz basta con que el ministro tenga la intención de “hacer lo que hace Cristo y la Iglesia”, y de que la actitud del receptor ante la oferta de la gracia no sea de rechazo o indiferencia³⁴. De este modo, al poner Tomás su atención en la estructura, funcionamiento y eficacia objetiva del rito, pierde su importancia el compromiso personal y ético que conllevaba el sacramento en Tertuliano³⁵.

A pesar de todo el esfuerzo sistematizador de Tomás, otros autores coetáneos a él como San Buenaventura († 1274) y posteriormente Juan Duns Scoto († 1308) de la escuela franciscana, rebatieron la doctrina tomista al decir que el sacramento no es causa instrumental de la gracia, ya que ésta no puede ser “contenida” en el sacramento —según categorías aristotélicas— como un efecto se halla contenido en su causa. Sino más bien el sacramento es condición de la gracia, o sea, que dispone a recibir la gracia que Dios comunica con *ocasión* del sacramento, inmediatamente en base a su promesa o decreto³⁶.

Con esta forma de pensar se produce de nuevo un viraje hacia la orientación neoplatónica-agustiniana, subrayando la importancia de la piedad personal, así como la predicación de la Palabra, preparando de este modo el terreno para la Reforma.

Mame, Paris 1959, 385-474; y M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, BAC, Madrid 1969, 237-264. A propósito de la *causalidad instrumental*, cf. H. BOUËSSÉ, “La causalité efficiente instrumentale de l’humanité du Christ et des sacrements chrétiens”: *RThom* XXXIX (1934) 370-393; y E. HUGON, *La causalité instrumentale en théologie*, Téqui, Paris 1907. Véase un estudio exhaustivo y más reciente acerca de la *causalidad eficiente*: J.-M^a. CARRASCO PEÑA, *La causalidad eficiente en la teología sacramentaria*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Theologiae, Romae 2004.

³² TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 60, a.7, BAC, 36-38.

³³ Para un acercamiento al origen y comprensión conceptual de esta fórmula medieval remitimos a W. BEINERT, “Ex opere operato”, en W. BEINERT (ed.), *Diccionario de Teología Dogmática*, E. Herder, Barcelona 1990, 283; E. J. KILMARTIN, “Ex opere operato”, en *New Catholic Encyclopedia* V, Thomson Gale [etc.], Detroit [etc.] 2003, 501-502; B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*, Paris 1959, 3-11; M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, BAC, Madrid 1969, 226-237; J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos”, en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 821-822; y C. VON SCHAZLER, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, Herder, München 1950.

³⁴ Cf. *STh* III, q. 62, a.4; q. 64, a.8-10; q. 68, a.8, BAC, Madrid, 77-80, 129-134, y 270-273.

³⁵ Pese a todo, Tomás no incurre en una concepción mágica de la eficacia del sacramento, pues es consciente de que “la virtud de los sacramentos, que se ordena a destruir los pecados, procede principalmente de la fe en la pasión de Cristo”, *STh* III, q. 62, a.5 ad 2, (BAC 164), 82.

³⁶ Cf. JUAN DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, d. 1, pars 2, q. 2, en: *Opera Omnia* XI, Civitas Vaticana 2008, 77-88.

2.3. La doctrina sacramental de los reformadores y la defensa del Concilio de Trento³⁷

La doctrina sacramental agustiniana que daba la primacía a la Palabra sobre el signo visible y otras acciones de la vida eclesial, sirvió de base orientativa para que los reformadores rechazaran frontalmente todo el sistema eclesiástico tardomedieval de su época. Establecieron tres *principios* preponderantes: por la Palabra revelada en la Escritura rechazan todos aquellos sacramentos e “inventos humanos” que no tuvieran en el Nuevo Testamento una palabra o promesa explícita de institución de Jesús (*sola Scriptura*). Destacan la Palabra inmerecida, personificada en Cristo frente a todo el tinglado abusivo de misas, indulgencias y bendiciones que circundaba toda la praxis eclesial (*sola gratia*). Y valorizan la Palabra predicada que despertaba en los pecadores la fe que los justificaba frente a la eficacia ritual (*sola fide*).

Aunque los reformadores partían de unos mismos presupuestos no llegaron a un acuerdo a la hora de determinar la función de los sacramentos instituidos por Cristo, a saber, el bautismo y la eucaristía (en un principio Lutero también admitió la penitencia), surgiendo así de nuevo entre ellos las mismas dificultades que arrastraba la herencia agustiniana para conciliar el realismo y el simbolismo.

Con respecto a los sacramentos, los reformadores Martín Lutero († 1546) y Felipe Melancton († 1560) defendieron una postura realista aunque no objetivista. Según ellos, los sacramentos tienen un carácter eficaz, destacando la supremacía de la Palabra sobre el signo, a la que considera como ‘*verbum visibile*’ y aplicada al signo comunica al hombre lo que afirma la promesa constitutiva del sacramento, o sea, la salvación, ya que lo que justifica no es el sacramento, el sacerdote o méritos del sujeto, sino la presunción de la fe subjetiva suscitada por la palabra y unida a la promesa divina. Por eso, el mandato de institución de Dios fue la tercera característica que añadió Lutero al sacramento, al considerar insuficiente la constitución del sacramento por la palabra y el signo sacramental, para explicar que la eficacia de los sacramentos debía ser atribuida a Dios³⁸.

Por el contrario, Ulrico Zwinglio († 1531), el reformador de Zurich, defendió la postura simbólica más radical en su doctrina sobre el bautismo y la cena. Para él, estas acciones culturales conmemorativas (rechaza *sacramento* por no ser término bíblico)³⁹ no obran la gracia, sino que la certifican, en este sentido la salvación acontecería a nivel espiritual e interno. Tampoco sirven para suscitar o robustecer la fe, ya que se presupone presente en el creyente y su comunidad, suscitada por la palabra de predicación. Son un simple recuerdo de los hechos salvíficos de Cristo, así como símbolos de las cosas espirituales, y sirven como señal de *reconocimiento* y confesión pública para los creyentes.

Por otra parte, Juan Calvino († 1564) adoptó una posición intermedia entre Lutero y Zwinglio. Contra Zwinglio rechazó literalmente la idea de que el sujeto de las acciones del bautismo o de la cena sea el creyente o la comunidad cristiana. Para él Dios es el verdadero sujeto de los sacramentos sirviéndose de ellos para ‘sellar’ sus promesas

³⁷ Seguimos a R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Ed. Sígueme, Salamanca 1986, 103-127, y *Apuntes de clase*, 16-18; y cf. con D. BOROBIO, *art. cit.*, 82-86.

³⁸ Cf. M. LUTERO, *Sermon von Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* (1534), EA¹ vol. XXVII, 153; y EA¹ vol. XVI, 55-59.

³⁹ Cf. H. ZWINGLIO, *Auslegen und Gründe der Schlussreden* (1523) art. 18, (*Sämtliche Werke* II, 125-127).

y fortalecer la fe. El sacramento es “el testimonio de la gracia divina confirmado por un signo externo junto con el testimonio de nuestra devoción hacia Dios”⁴⁰. Puesto que sigue a Lutero, subordina el signo sacramental como medio salvífico a la Palabra predicada, ya que está orientado y fortalece a la palabra. Su contribución más importante está en el papel justificador que le otorga al Espíritu Santo que actúa con ocasión del sacramento y no como algo encerrado en él.

En respuesta a las críticas y protestas de los reformadores, el Concilio de Trento (1545-1563) definió la doctrina sacramental después de tratar el tema de la justificación. Apoyándose en san Agustín dio una definición de la santísima Eucaristía, que comúnmente vale para el resto de sacramentos, como “símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible”⁴¹.

Fue en la Sesión VII del 3 de marzo de 1547 dónde se promulgó un decreto con 13 cánones sobre los sacramentos en general. De entre otras cosas, se afirma que los siete sacramentos que la Iglesia admite fueron instituidos por Jesucristo siendo “verdadera y propiamente sacramentos” (can. 1), y al mismo tiempo se rechaza el hecho de que todos los sacramentos sean iguales entre sí (can. 3) estableciendo así una *jerarquía* diferenciadora. Se condena a los que dicen que “los sacramentos no son necesarios para la justificación” (can. 4), condenando también a los que afirman que “los sacramentos fueron instituidos por el solo motivo de alimentar la fe” (can. 5) y a los que —como Zwinglio— niegan que los sacramentos contengan o confieran la gracia que significan a los que no ponen trabas, reduciéndolos a simples signos externos de profesión de fe por los que se distinguen los fieles (can. 6). Además, se defiende la eficacia sacramental con la fórmula *ex opere operato* que fue motivo general de impugnación por los reformadores, en contra de la *sola fide* (can. 8)⁴².

A pesar de que el Concilio Vaticano II ya no habla de que los sacramentos comuniquen la gracia *ex opere operato*⁴³, sino de que confieren la gracia y que su misma celebración prepara para recibirla, supuesta la fe, (ya que estos signos sagrados fueron instituidos para la santificación), en la actualidad, estas expresiones clásicas han sido objeto de un amplio debate ecuménico.

Sólo nos queda por decir que si el Concilio de Trento se limitó a una condena sin dar propiamente una definición conceptual, deja claro hasta qué punto se consideraba como ya establecida la doctrina sobre los sacramentos en general, tanto que las afirmaciones del Tridentino han perdurado y determinado el pensamiento católico cerca de 400 años. Como veremos más adelante, hasta mediados del siglo XX no se dan nuevas especulaciones y explicitaciones en la doctrina sacramental católica contemporánea.

⁴⁰ J. CALVINO, *Institutio christianae, religiones* IV, cap. 14 § 1 (1559).

⁴¹ DH/DS 1639/ Dz 876; FIC 1040.

⁴² DH/DS 1601-1613/Dz 844-856; cf. con la versión castellana de J. COLLANTES, FIC 947-960. Cf. J. LLIGADAS VENDRELL, *La eficacia de los sacramentos “ex opere operato” en la doctrina del Concilio de Trento*, Facultad de Teología de Barcelona [etc.], Barcelona [etc.] 1983.

⁴³ Const. Dog. *Sacrosanctum Concilium* (SacCon), cap. III, n. 59.

3. *Sacramentum* y *sacramenta* en la renovación actual de la sacramentología en Occidente

Los planteamientos de la teología escolástica que determinaron las afirmaciones del Concilio de Trento han permanecido vigentes en la doctrina católica hasta comienzos del siglo XX y además con un marcado acento antirreformista. Mientras que la teología protestante puso más énfasis en el carácter *simbólico* o de *signo* de los sacramentos, la teología católica ha acentuado el aspecto de la *eficacia* sacramental⁴⁴.

Pero es en el siglo XX cuando también en la Iglesia católica se produce una revisión profunda, y un viraje que afectará a la praxis litúrgica antes que a la reflexión teológica. Apoyado en una nueva conciencia eclesial, el movimiento litúrgico redescubre el carácter comunitario de la celebración sacramental y el simbolismo esencial a todo sacramento⁴⁵. Se intentaba superar el abismo entre el ministro y la comunidad celebrante, y se comienzan a concebir y a realizar los signos litúrgicos en una dimensión nueva⁴⁶.

La teología contemporánea se inspira en ese movimiento renovador, surgido en la base y adoptado más tarde por la Iglesia oficial. Al mismo tiempo, el movimiento bíblico-exegético y el interés por el retorno a los santos padres hacen que la doctrina escolástica pase a un segundo plano —sin que por ello sean desacreditados o suprimidos sus particularidades y atributos lingüísticos, pues a día de hoy muchos de ellos siguen vigentes conservando, desde una óptica renovada, su sentido y significado originarios— ocupando el primer plano la vuelta a la antigua tradición eclesiástica, sobre todo de Oriente⁴⁷.

⁴⁴ Seguimos con ciertas matizaciones algunas de las indicaciones de F. J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos”, en: T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 828-830, junto a las obras originales de los autores en los que nos apoyamos para nuestra reflexión sistemática.

⁴⁵ Con respecto a lo que ha significado el movimiento de renovación litúrgica y su desarrollo en Occidente, cf., p. ej., O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique: esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, (Lex orandi 3), Cerf, Paris 1945; B. E. KOENKER, *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*, Chicago University Press, Chicago 1954; H. J. STAWLEY, *The Liturgical Movement*, Oxford 1954; y el número monográfico de la revista “La Maison-Dieu” 25, n. 1 (1951), titulado: “Avenir et risques de renouveau liturgique”. Más recientemente, cf. M. GARRIDO BOÑANO, *Grandes maestros y promotores del movimiento litúrgico*, BAC, Madrid 2008; y también el número monográfico de la revista *Phase* LIII, n. 316 (2013), dedicado a: “Los fundamentos del movimiento litúrgico del siglo XX”. En este sentido, el movimiento litúrgico ha sido un rebufo para la teología sacramental contemporánea, sobre todo en lo que ha sido la renovación de la teología sacramentaria en su praxis litúrgica, en cuanto que el *re-descubrimiento* litúrgico se concibe como fuente privilegiada de la teología sacramentaria, cf. A. HOUSSIAU, “Le redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980)”: *MD* (1982/1) 27-55.

⁴⁶ A pesar de este inestimable esfuerzo de renovación litúrgica promovida por el Vaticano II y los autores del movimiento, todavía hoy pensamos que, dada la escasa repercusión que ha tenido en el plano de la praxis litúrgica para la implicación de los laicos, es necesario introducir cambios cargados de un nuevo sentido tanto en la conciencia jerárquica como en el contexto litúrgico, para favorecer aún más la comprensión simbólica de los gestos y signos, la cual —creemos— conllevará tras de sí una mayor integración de toda la asamblea en la celebración sacramental comunitaria.

⁴⁷ Ciertamente, como indica el profesor P. KALAITZIDIS, es su reciente estudio (cf. “L'Église orthodoxe face au défi du renouveau et de la réforme”: *Contacts* LX, 223 (2008) 212-255, esp. 221-224), el “Retorno” a los Padres no fue un fenómeno aislado que solamente afectó a los Ortodoxos. Si no que como ha demostrado, el punto de partida de cualquier movimiento de reforma eclesial ha sido siempre un “retorno a las fuentes”, y esto es precisamente lo que se ha podido observar para la misma época en los Protestantes con la teología dialéctica y en los Católicos con los movimientos de renovación bíblica, patrística y litúrgica.

Quizás la aportación más importante del siglo XX, que sirvió de inspiración para otros teólogos, fue la de Odo Casel († 1948), pues participando activamente en el movimiento litúrgico, desarrolla su *teología de los misterios* remontándose a los santos padres de la Iglesia oriental. Gracias a sus investigaciones afirmó con contundencia que el término *sacramento* significa *misterio*: “Sacramento tiene el mismo... significado de misterio y en los textos litúrgicos posee el mismo amplio sentido”. Pues según la concepción del pensamiento oriental antiguo, el término *mystêrion* abarcaba todas las ‘acciones sagradas litúrgicas’ (los siete medios de gracia y los sacramentales), o sea, toda la liturgia, es misteriosamente sagrada:

“Originariamente no indicaba sólo los siete medios de gracia que obran *ex opere operato*; más bien para los antiguos todos los ritos litúrgicos, también los sacramentales, mejor dicho, toda la liturgia, son *sacramenta*, misterios”⁴⁸.

Esta corriente teológica anuncia un cambio de perspectiva en la consideración de los sacramentos: desde un enfoque basado en el concepto de *causalidad instrumental* de la gracia se pasa ahora a un planteamiento basado en el concepto de *símbolo*, que para muchos teólogos católicos ha llegado a ser el concepto fundamental del *sacramentum*. Este cambio va acompañado por la tendencia a articular más estrechamente —como ya ocurriera en la teología ortodoxa— la doctrina sacramental con otras disciplinas teológicas: eclesiología, cristología, antropología, teología de la palabra, doctrina de la creación.

Una contribución clave en esta línea fue el concepto de Iglesia como “sacramento original”, acuñado por Otto Semmelroth († 1979). Según Semmelroth la Iglesia no sólo administra (“dispensa”) unos sacramentos, sino que ella misma es *sacramento*, signo eficaz de la gracia de Dios, donde los siete sacramentos son “diferenciaciones del sacramento original de la Iglesia”⁴⁹ o lo que es lo mismo, formas derivadas del sacramento primordial.

Pero, afortunadamente, para la teología católica, por medio de una reflexión profunda sobre la base cristológica del sacramento, el mismo Semmelroth junto con otros ilustrados teólogos católicos como Edward Schillebeeckx († 2009)⁵⁰ y Karl Rahner († 1984)⁵¹, perfeccionaron más tarde esta terminología al designar a Cristo como el “sacramento originario” o “Proto-sacramento” (*Ur-Sakrament*), a la Iglesia como el “sacramento básico (fundamental)” (*Grund-Sakrament*), y a los siete sacramentos particulares como “autorrealizaciones” (*Selbstvollzüge*) fundamentales o “procesos básicos de la Iglesia”. Con ello se desarrolla un concepto analógico de sacramento más cercano al uso lingüístico de la Iglesia antigua.

⁴⁸ O. CASEL, *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, Münster 1926, 29-52, esp. 48, (cf. B. NEUNHEUSER, “Misterio”, en D. SARTORE – A. M. TRIACCA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1321-1342, esp. 1328).

⁴⁹ O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1963, 61.

⁵⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1964, 22-25, 79-81, y 126-127.

⁵¹ K. RAHNER, *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 11-25, esp. 22-23.

Vemos aquí características fundamentales y análogas que se dan con respecto a Oriente, pues también para los Católicos los sacramentos estructuran esencialmente la Iglesia al tiempo que son actos de toda la *Ekklesia*. Esto último es destacado por Yves M.-J. Congar († 1995) que, rastreando la tradición, ha puesto de relieve de qué manera la eucaristía y todo el hecho sacramental es fruto de la *concelebración* de toda la comunidad eclesial, necesitando lógicamente la presencia del ministro ordenado⁵².

Sin embargo, el momento crítico de la evolución lo representó el Concilio Vaticano II (1962-1965) que, por una parte, revalorizó la importancia de la Palabra ‘algo olvidada’ hasta entonces en la Iglesia latina, pero por otra equilibró razonablemente esta revalorización poniendo el acento con más fuerza esencialmente en el “misterio”, gracias a que recogió y dio un impulso sensacional a muchos de los propósitos de estos notables teólogos católicos y avances reformadores, a la vez que se apoyaba en la tradición oriental.

Como muestra de todo ello, la “Constitución Dogmática sobre la Iglesia” recupera la perspectiva histórica-salvífica del misterio, desarrollando una concepción sacramental de la misma Iglesia como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”⁵³, y acentuando también la *dimensión eclesial* de todos los sacramentos⁵⁴. En la “Constitución sobre la Sagrada Liturgia”, partiendo de la Iglesia como sacramento básico se expresa su conexión con los distintos sacramentos precisando que “las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia que es el sacramento de la unidad”⁵⁵, poniendo de relieve el sacerdocio común de los fieles y la necesidad de reforma litúrgica y de que todos los fieles participen en la celebración de manera plena, consciente y activa⁵⁶. Entre otras cosas, también se resalta la especial articulación que debe darse entre el sacramento y la fe, puesto que los sacramentos suponen, alimentan, robustecen y expresan la fe por medio de las palabras y cosas⁵⁷, y se le da una importancia especial a la Palabra⁵⁸, que en épocas pasadas se había obviado.

Por este retorno a las mismas fuentes de la tradición de los padres, se llegó a una cierta aproximación de las posiciones ofreciendo nuevo impulso al diálogo ecuménico. Tales encuentros ecuménicos están dando unos resultados notables en torno a la *doctrina de los sacramentos en general*, y sobre las relaciones entre la palabra y el sacramento y la fe, en los que se está llegando a un considerable *consensus* entre las mismas Iglesias surgidas de la Reforma; entre la Iglesia Católica Romana y las Iglesias reformadas (Luterana, Anglicana, Metodista...); entre la Iglesia Ortodoxa e Iglesia Católica, y entre Iglesia Ortodoxa y las Iglesias reformadas, superando de este modo las controversias

⁵² Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1963, 194-199.

⁵³ LG 1.

⁵⁴ Cf. LG 11.

⁵⁵ SacCon 26.

⁵⁶ Cf. SacCon 1 y 21; y LG 10-11.

⁵⁷ Cf. SacCon 59.

⁵⁸ Cf. SacCon 24.

del pasado que hasta ahora venían enfrentando y dividiendo a las Iglesias⁵⁹. Este mismo diálogo oficial ha inspirado a la teología católica a reflexionar sobre las relaciones entre *palabra/sacramento, y fe*, y a partir de aquí empezó a elaborarse en el campo católico una teología de la palabra.

4. Contribuciones y reflexiones finales

Como se ha podido comprobar el mundo sacramental no se agota en una somera aproximación a la variedad de concepciones (“amplias” e “imprecisas”) que ha revestido el vocablo latino *sacramentum* a lo largo de su dilatada historia teológico-eclésiástica. No obstante, para finalizar este recorrido histórico vamos a hacer una serie de puntualizaciones y reflexiones a modo de síntesis teológica sacramental.

Para empezar debemos dejar claro que, actualmente, la concepción católica de los sacramentos incluye tres elementos constitutivos (y en esto coincide con la concepción ortodoxa⁶⁰):

1. la institución de alguna manera por Jesucristo;
2. el signo externo y sensible (acto simbólico);
3. la concesión de la gracia divina.

Pese a las diferencias y controversias históricas con otras confesiones y corrientes cristianas la teología católica no se ha desprendido de ninguno de estos elementos, sino todo lo contrario siempre ha buscado darles un encaje o una reinterpretación teológica conforme a los movimientos de renovación teológicos, litúrgicos y ecuménicos.

Hemos visto cómo en la comprensión definitoria de *sacramentum* se ha pasado de unas interpretaciones conceptuales a otras, o bien se han recuperado concepciones que se habían quedado bastante deterioradas u olvidadas en el tiempo. Hoy se está profundizando, entre otros, en el ámbito misterioso que envuelve al signo sacramental —que lo acerca más al *signo misterioso* concebido y practicado por los ortodoxos y orientales— y también se está recuperando la categoría de *símbolo* como algo identitario de los cristianos (es especial para los católicos). Además, por el impulso dado por los reformadores y el Vaticano II, se ha revalorizado el ‘valor salvífico’ de la Palabra en la celebración de los sacramentos.

A lo largo de la evolución histórica del término *sacramentum* hemos podido observar cómo se ha ido profundizando en la comprensión de los contenidos intrínsecos al concepto *sacramento* mediante contribuciones y adiciones que lo han ido

⁵⁹ Una muestra de ello es el *Acuerdo sobre la doctrina de la justificación* que firmaron la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial en Augsburg el 31 de octubre de 1999. Consúltese en la revista “Diálogo Ecuménico”: FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL Y PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, “Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación, Augsburg 31 de octubre de 1999”: *DiEc* XXXIV 109-110 (1999) 675-707.

⁶⁰ Como bien ha subrayado J. M. IZZO, “A Comparison of Some Sacramental Doctrines and Practices of the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches”: *Diak. (US)* X/3 (1975) 233-243, esp. 235.

enriqueciendo, fruto de toda la reflexión teológica católica desde la antigüedad cristiana hasta nuestros días.

Es cierto que en este desarrollo y profundización ha habido diferentes oscilaciones en los elementos que componen el signo sacramental; esto no sólo ha ocurrido desde la vertiente histórica, sino que también se ha visto reflejado desde el campo ecuménico como tuvimos ocasión de comprobar amplia y detalladamente⁶¹. Esto significa además que dentro de cada uno de los tres elementos esenciales de los sacramentos —arriba citados— han sido muchos los contenidos doctrinales que se han ido incluyendo o adhiriendo, los cuales han sido reflexionados, reinterpretados e incluso algunos recuperados o definitivamente descartados, si bien, como decimos, han enriquecido la comprensión actual del término sacramento. Todos ellos son aspectos y cuestiones fundamentales que entran dentro del campo de estudio de la sacramentología en general.

Baste recordar en forma de pinceladas algunas de esas concepciones y contenidos que han sido mayormente aceptados por la crítica teológica: de una concepción del signo sagrado basado en la función simbólica y gnoseológica (en la época de san Agustín) se pasó a una concepción centrada en su naturaleza y eficacia sobre quienes lo reciben (que se acentuó aún más con el Aristotelismo a partir de Santo Tomás). La naturaleza del sacramento se delimitó con las categorías de *materia* y *forma*, y la eficacia sacramental ha recibido una variedad de interpretaciones desde diferentes ópticas. Primero, se introdujo en el sacramento la idea de causalidad, es decir, el sacramento es causa de la gracia por lo que se terminó por aceptar en su comprensión la *causalidad instrumental*. Más tarde, para explicar cómo el sacramento trasmite su eficacia, independientemente de los méritos de quien lo da o recibe, se hizo uso de la expresión latina clásica *ex opere operato*. Los aspectos de naturaleza y eficacia terminaron por cosificar la comprensión realista del signo sacramental en el periodo medieval. En la época de los reformadores las posiciones oscilaron entre el realismo y el simbolismo sacramental, sin que al final se diera un claro posicionamiento en la comprensión del concepto sacramento. Desde las afirmaciones doctrinales del Tridentino no se ha avanzado en la doctrina católica sobre los sacramentos, cuya influencia ha perdurado en el pensamiento católico casi hasta nuestros días. Ya en tiempos más recientes, como antes decíamos, en la concepción del sacramento se ha recuperado la categoría de *símbolo*, que es por la comúnmente más nos inclinamos los sacramentólogos o especialistas en la materia.

Por eso, para terminar vamos a aportar una definición de sacramento que incluya algunos de los contenidos más importantes que hemos tratado que, en su mayoría, están admitidos por diferentes corrientes teológicas:

El sacramento es una acción simbólica sensible y visible que comunica la gracia espiritual e invisible por obra del Espíritu Santo, y que Dios ha dado por medio de su hijo Jesucristo a la Iglesia para que este acto misterioso sea celebrado en un ambiente festivo y comunitario con una evidente función salvífica.

Como se puede apreciar en esta definición se contemplan varias dimensiones teológicas, unas más intrínsecas al signo sacramental como son: simbólica, realista, eficacia sacramental; y otras más genéricas tales como: trinitaria, cristológica, pneumatológica.

⁶¹ Para una profundización en el tema remitimos de nuevo a nuestro estudio crítico: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "El signo sacramental: «Sus elementos estructurales e implicaciones ecuménicas»": *DiEc* XLVII 147 (2012) 31-118.

lógica, comunitaria, eclesiológica o soteriológica. Qué duda cabe que una definición más amplia podría hacer hincapié en otras perspectivas que no se muestran aquí. Con todo, consideramos que esta definición aglutina muchos de los aspectos más actuales de la renovada teología sacramental en Occidente.