

(IV) PALABRA Y SACRAMENTO COMO SIGNOS DE LA IGLESIA

En un tema tan importante es difícil saber combinar el necesario análisis con una exposición casi esquemática. Intentaré unir estas exigencias contrarias pero de tal manera que, por encima de todo, se deje abierto el lugar del Espíritu, impulso y lazo de diálogo y de unión.

I.—EN EL PRINCIPIO ERA LA PALABRA

No creo que sea erróneo empezar por el principio, que en nuestro caso, es el Prólogo del IV Evangelio.

Es cierto que las primeras, solemnes, palabras del Prólogo de Juan hacen alusión a las primeras palabras del Génesis: En el principio Dios creó el cielo y la tierra...¹ Es cierto; pero la intención es diversa. Mientras el Génesis es el poema que canta una cosmología teológica, Juan afirma que «al principio, 'antes de la Creación' (Gn 1, 1) la Palabra ya existía»². En

1 P. Borgen, 'Observations on the tarquimic character of the Prologue of John', en *New Testament Studies*, 16 (1969-70) pp. 288-95. Ver también: M.-E. Boismard, *El Prólogo de San Juan* (Madrid 1967) p. 23: «Esta coincidencia no es un hecho fortuito: ha sido intentada por el mismo san Juan».

2 R. Puigdollers, ΧΑΡΙΣ ΚΑΙ ΑΛΗΘΕΙΑ, *La manifestación del amor gratuito y fiel de Dios en Jesucristo, según el prólogo de San Juan*, Tesis Doctoral, *Pro manuscripto* (Barcelona 1979) p. 104. No quisiera entrar en el tema hipotético del «antes de la Creación», pero sí quiero, al citar las palabras de R. Puigdollers, indicar la «corrección» joannea al Génesis. Este narra la Creación del mundo. Juan sitúa en un «en arjè» previo a la Creación del mundo (al menos en sentido ontológico), la preexistencia de la Palabra. Su intento es, por tanto, otro que el de Gn.

esta línea, y a pesar de la tendencia que quiere hacer del Prólogo un himno a Jesucristo³, creo preferible considerarlo como un himno al Logos. Un himno a la Palabra que, ciertamente, *se hace carne* (Jn 1, 14), y esa es la parte de verdad de quienes consideran el Prólogo como una glorificación de Jesucristo (lo es a partir del v. 14). En su conjunto, me parece totalmente justa la conclusión de Boismard:

«El Prólogo de san Juan es la gesta de la Palabra de Dios, del Verbo enviado por Dios a la tierra para cumplir su obra divinizada; y que regresa al Padre una vez cumplida su misión»⁴.

Quiero añadir algo por mi cuenta: La diferencia entre Gn y Jn hace que en éste la expresión «en el principio» sea más densa y teológica que en Gn. Los Padres, en especial Orígenes, Juan Crisóstomo y Agustín, han escudriñado qué podía significar el «en arjé» joanneo. Sabemos que para Orígenes «el Principio» es la Sabiduría de Dios⁵, mientras que los valentinianos distinguían tres principios sucesivos: Dios-Padre, el Principio-Hijo y el Logos⁶. Existe una tercera línea de interpretación, centrada en san Agustín, para el cual el Principio supremo es el Padre: «Principium sine principio solus Pater est»⁷. Tomás de Aquino reconocerá y sistematizará explícitamente estas tres líneas de interpretación. Me interesa subrayar la que identifica el «Principio» con la persona del Padre. Tomás

3 S. de Ausejo, '¿Es un himno a Cristo el Prólogo de S. Juan? Los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva y el Prólogo del IV evangelio', en *Estudios Bíblicos*, 15 (1956) pp. 223-77; 381-427.

4 M.-E. Boismard, cit., p. 127.

5 Ver la importante monografía de J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (P. Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1970) pp. 113-15; 117-18; ver también la reciente de D. Pazzini, *In principio era il Logos* (Padeia, Brescia 1983)

6 J. Rius-Camps, cit., p. 115.

7 S. Agustín, 'De Genesi ad litteram imperfectus liber', III, 6, en *Obras de San Agustín* (BAC, Madrid 1957) p. 504: «Est enim Principium sine principio, et est Principium cum alio principio. Principium sine principio solus est Pater. Ideo ex uno principio esse omnia credimus: Filius autem ita Principium est, ut de Patre sit». Ver también: *De Trinitate*, VI, 2, 3 (BAC, Madrid 1968) p. 355, donde se halla la preciosa fórmula: «Ni el Padre es Dios sin el Hijo, ni el Hijo es Dios sin el Padre, pues ambos a la vez (simul) son Dios»; V, 14, 15: «Si gignens ad id quod gignit principium est, Pater ad Filium principium est, quia gignit eum», op. cit., p. 345; ver finalmente: *Sermo* 135, 3, 4, PL 38, 747; *Epistula* 170, 4, PL 33, 749; *De agone christiano*, 17, 19, PL 4, 300.

de Aquino atribuye con razón esta sentencia a san Agustín y, no sé si con la misma razón, también a Orígenes⁸.

¿Por qué me interesa esta cuestión? Por una razón de cierta importancia. Cada vez veo más consistente la hipótesis de que el *Prólogo de Juan presente una cierta estructura trinitaria*. No digo que, si esta hipótesis fallara, quedara sin base cuanto diré a continuación. Pero sí que todo tendría una explicación más simple y originaria. En efecto, como el mismo Tomás de Aquino reconoce, la sentencia de Agustín equivale a la afirmación «In Patre erat Filius»⁹. Ello permite traducir así el primer verso del Prólogo: «En el Padre estaba la Palabra», traducción que, por lo menos teológicamente —si no exegéticamente— es cierta, densa, simple.

La estructura de alguna manera trinitaria del Prólogo queda completada a partir del verso 14, por la serie de tres alusiones que se refieren al Espíritu Santo, del cual la Palabra está como penetrada y llena hasta la plenitud. Así se complementa la afirmación «En el Padre estaba la Palabra» con la correlativa: «La Palabra aparecía llena de la gracia y la gloria del Espíritu».

En efecto, las tres alusiones al Espíritu no es difícil verlas en las siguientes expresiones: «Hemos visto su 'gloria', una 'gloria' como la del Unigénito del Padre» (v. 14); «Lleno de gracia y de verdad» (v. 14); «Y de su plenitud todos hemos recibido: gracia por gracia» (v. 16).

a) La «gloria» del Unigénito del Padre es cierto que es la gloria de la Presencia de Dios y la gloria de la Resurrección. Pero ¿acaso podemos olvidar las palabras de Gregorio de Nisa cuando afirma: «El nexa de esta unidad (entre Padre e Hijo) es la gloria. Y nadie que sea prudente negará que a esa gloria le llamamos Espíritu Santo» (*Sobre el Cantar de los Cantares, Homilía 15, PG 1117*)?

b) Es cierto que la plenitud de la gracia y de la verdad es la trasposición joannea de la endíadis «misericordia y fidelidad» (*hésed wemet*)¹⁰ con la que el AT se refiere a lo más profundo

8 S. Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Iohannis Lectura*, 5 ed., nn. 35-39 (Marietti, Roma 1952) p. 10.

9 Ibid.

10 R. Puigdollers, cit., pp. 145-62; Ver S. A. Panimolle, *Il dono della legge e la grazia della verità* (Teologia Oggi, Roma 1973) p. 303.

que le es dado conocer de Dios. Pero, *teológicamente* (y subrayo el adverbio) ¿quién negará que la *plenitud* de misericordia y de fidelidad se da en la plena efusión del Espíritu? El don del amor fiel y verdadero es el Espíritu Santo.

c) Finalmente, sobre la «plenitud que recibimos», el mismo Santo Tomás —nada amigo como es sabido de identificar la gracia con el Espíritu— no puede menos que citar en este punto a Isaías 11, 1: «De la plenitud de la gracia de Cristo se dice: ...Descansa sobre él el Espíritu del Señor, Espíritu de sabiduría y de Inteligencia, etc.»¹¹.

En este primer punto no he pretendido resolver ningún problema de exégesis. He intentado solamente leer, con el apoyo de los Padres, la *revelación* que contiene el Prólogo de Juan. He intentado leerlo teológicamente. Aún mejor: lo he leído pensando que ese prólogo era, en cierto modo, *la* teología, ya que no hay otra sino la que reconoce que Jesús es el que ha salido de Dios Padre —como Palabra suya y como Hijo suyo— para colmarnos con la plenitud del Espíritu, de tal suerte que los hombres que han recibido el don del amor verdadero puedan volver y reconocer a Dios, su Padre.

De cara, por fin, a mi trabajo, he aquí las afirmaciones de base con el que puedo fundamentarlo: Dios nos envía su Palabra verdadera y expansiva para que penetre lo humano, lo asuma y lo salve. —No sólo se nos ha dado la Palabra de Dios sino que, con ella, se nos da también su Santo Espíritu—. En conclusión, que servirá de base a nuestro discurso, la estructura trinitaria que observamos en la teología, se pondrá de manifiesto también en la estructura sacramental: También el Sacramento reflejará la relación entre Palabra y Espíritu y dependerá de ella; porque la mútua unión y distinción entre «Logos» y «Pneuma» es algo originario: es lo que existe «en el Principio», y es lo que estructura —como don del Padre— toda la realidad cristiana.

Por ello —dejando ya la lectura directa del Prólogo joaneo, aunque sin dejar su inspiración— podemos establecer esta tesis teológica: «En el Principio estaba la Palabra y el Espíritu. La Encarnación de la Palabra enviada del Padre, su muerte en Cruz y su Resurrección, permitirán que los hombres congregados en la fe, reciban el Espíritu Santo como Don del Padre y

11 Thomas Aquinas, cit., n. 138, p. 38.

del Hijo, para convertirse en hijos de Dios, a semejanza del Enviado Jesús». Esta es la razón suprema de que la Iglesia sea y deba ser la Asamblea de la fe donde ejerce su soberana iniciativa la Palabra de Dios que convertirá la congregación de los seres humanos en un ámbito sacramental donde se otorgue la efusión del Espíritu del Padre y del Hijo. Estas premisas ayudan decisivamente a entender la economía sacramental. En definitiva, los signos que hacen patente la verdadera Iglesia de Cristo, los contemplaremos inscritos en la Palabra y en el Espíritu.

II.—LA ACTIVIDAD DE LA PALABRA DE DIOS EN LA IGLESIA

La palabra humana en sí misma es comunicación y tiene un cierto poder de configurar al que la escucha. Viene desde fuera pero se interioriza llevando al interlocutor algo así como una semilla nueva que no estaba en él con anterioridad.

La Palabra de Dios es también su comunicación, en grado tan alto que *le revela*. La Palabra está dotada también de tan alto poder de configurar al oyente, que Santiago compara su virtualidad con el poder de engendrar: «Nos engendró por su propia voluntad, con Palabra de verdad, para que fuésemos las primicias de sus criaturas (Sant 1, 18).

Que este poder configurador lleva aneja una fuerza crítica semejante a un juicio interior es algo que el NT advierte claramente con la famosa imagen que compara la Palabra con una espada de dos filos que penetra hasta la frontera del alma y del espíritu (ver Heb 4, 12; Apoc 1, 16)¹².

He querido subrayar en todo esto el poder propio de toda palabra pero con mayor razón de la Palabra de Dios. Ella adviene desde fuera del hombre pero, al ser escuchada y

¹² Precisamente, la tradición protestante insiste en que la palabra del profeta, o —con mayor razón— de Cristo instituye un juicio sobre las personas o sobre el mundo: Ver, para el AT, G. von Rad, *Théologie de l'AT* (Labor et Fides, Genève 1965) pp. 42, 123, 167; para el NT, ver R. Bultmann, *Teología del NT* (Sígueme, Salamanca 1980) p. 453 s.; H. Conzelmann, *Théologie du NT* (Ed. du Centurion-Labor et Fides, Paris-Genève 1969) p. 362, 364 s. Por cierto no puedo estar de acuerdo con la visión reduccionista que, en estas páginas, se ofrece del Espíritu Paráclito.

acogida libremente, se interioriza. El cristianismo es un equilibrio muy singular entre *trascendencia* (lo que está más allá del hombre) e *inmanencia* (lo que brota de su subjetividad). La Palabra, en definitiva, hace inmanente a Dios en el hombre. Llamamos fe al proceso de escuchar, acoger e interiorizar incorporándolo al Verbo de Dios. San Pablo advirtió esta admirable inmanencia, cuando —recordando el Deuteronomio— afirma: «La palabra está cerca de tí: en tu boca y en tu corazón; es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos» (Rom 10, 8).

Por más obvio que parezca, hay que subrayar hoy día, en que se tiene en tanta estima la autorrealización inmanente del hombre, el hecho de que la Palabra pueda llegar a la comunidad y al corazón humano. Ello significa que la Palabra puede ser acogida no sólo como *alteridad* sino también como *mismidad* e *identidad propia*: incorporada como algo más íntimo que yo mismo, ya que la Palabra que revela a Dios, revela también quién es el hombre, diciéndole quié es, qué puede llegar a ser, qué puede esperar y qué debe hacer.

1. Palabra «encarnada» y Palabra «mediada».

En virtud de la dinámica encarnatoria, la Palabra de Dios aparece normalmente mediada o sostenida por su porvenir humano: el «representante» de Dios en el AT (Ex 6, 10; 6, 29; 7, 1-2), el profeta, el orante, el apóstol y la comunidad.

Tanto es así que los *Hechos de los Apóstoles* presentan a la Iglesia como el resultado de la expansión de la Palabra. La Iglesia aparece asumida por la Palabra única pronunciada por Dios sobre ella. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia se convierte en portadora activa de esa Palabra, encargada de ofrecerla al mundo pagano, de manera que —como ha advertido J. Kodell— el crecimiento de la palabra es el crecimiento de las comunidades eclesiales¹³. Podemos leer, en consecuencia, la famosa expresión «La palabra crecía y se multiplicaba» (Hechos 12, 24) en este sentido encarnatorio: la Palabra, arraigada en los corazones y en la comunidad, hacía que éstos crecieran y que aquellos quedaran configurados según la imagen y los sentimientos del Señor Jesús. Por eso también, en

13 J. Kodell, 'The word of God grew. The Ecclesial Tendency of Logos in Acts 6, 7; 12, 24; 19, 20', en *Biblica*, 55/4 (1974) pp. 505-19.

los Hechos, se dice que la Iglesia predica la palabra del Señor (8, 25; 13, 48-49; 15, 35-36; 16, 32; 19, 10,20). Por ello, cada uno de los Apóstoles —en especial san Pablo, que es quien acuña el término— se consideran como «servidores de la palabra»¹⁴.

La palabra aparece presente, incorporada y llena de iniciativa en la interrelación humana: «Toda la historia de salvación es una historia de la Palabra de Dios»¹⁵. ¿Cómo podría ser espacio de salvación una historia de la que estuviera ausente la iniciativa de Dios capaz de penetrar lo humano? Lucas llega a formular casi filosóficamente la relación entre Palabra e historia, como una sutil corrección al modo de entender el universo (separando cuidadosamente en él lo divino de lo humano), como lo hiciera el helenismo platonizante. En Lucas la pura Palabra de Dios penetra en la historia ambigua de los hombres: es su interrelación marcada por el poder, por la riqueza y por la sensualidad gentil que el tercer evangelista denuncia con su conocida energía acompañada siempre por la misericordia. (Ver en profundidad Lc 3, 1-2).

2. La funcionalidad de la palabra.

Las funciones de la Palabra en la Iglesia son las de *convocar*, *instruir*: tanto en la oración como en el modelo supremo de la vida de Cristo, y *ser el fundamento configurador* de la vida nueva de los discípulos.

Por eso, en los famosos resúmenes de *Hechos*, en especial en 2, 42 ss., los discípulos aparecen *perseverantes* en la oración y en la enseñanza de los Apóstoles, y es obvio que estas actividades eclesiales se realizan alrededor de la Palabra.

Teológicamente, *convocar* equivale a decir que todo empieza con la Palabra. Nuevamente hemos de situarla «en el principio». Como el primer paso de la iniciativa de Dios que quiere para sí —y como bien para la humanidad— un pueblo creyente.

La función de *instruir* es la comunicación de la «sabiduría escondida» que los príncipes del mundo no comprendieron. Es la sabiduría de Dios que muestra el sentido de la revelación de Dios en la vida y en la cruz de Cristo, «ya que de haber

14 Ver A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc* (Gabalda, Paris 1978) p. 381.

15 R. Puigdollers, cit., p. 104.

conocido esta sabiduría, los príncipes de este mundo no hubieran crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2, 6-8).

En el fondo toda instrucción viene a decirnos que Dios sólo podía hacerse transparente en la existencia del Justo: del Mesías que había de desplegar entre los hombres la justicia misma de Dios. La figura de Jesús Mesías no es pues —como tantas veces ha dicho Rahner con sorna— un «disfraz de Dios» «sino el único modo de manifestarlo en el mundo de los hombres»¹⁶.

La Palabra, como Buena Nueva que revela al Dios cercano en la Vida, en la Muerte y en la Resurrección de Jesús, es —finalmente— *fundamento del nuevo modo de ser* de los creyentes, que no solamente se hacen «imitadores» del que predica sino del Señor «abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo, en medio de muchas tribulaciones» (1 Te 1, 6).

3. La Escritura.

Debemos terminar este punto advirtiendo que la Escritura es el reflejo de la Palabra primordial y universal: Cristo. Ella es el recuerdo creyente del Verbo hecho hombre: «La conciencia del discípulo será luego recuerdo de cuanto Jesús había enseñado, de cuanto a su alrededor había sucedido y se desenvolverá y se precisará comprendiendo mejor quién era él y de qué cosa había sido Maestro y Autor»¹⁷. Pero ese recuerdo se actualiza en la luz y en la comprensión del Espíritu, para que ni los discípulos ni nosotros olvidemos ya quién es y qué hace el Señor.

En esta misma línea, si bien la Escritura no puede ser considerada como una biografía de Jesús, sí lo puede ser como una historia del acontecimiento salvador: la historia trascendente de la Palabra hecha carne; sus «dichos», sus «hechos» y —en especial— el misterio de su éxodo pascual. La Escritura aparece así como la «historia de Dios» en lo humano.

¹⁶ Entre otros lugares: K. Rahner, *Curso fundamental de la fe* (Herder, Barcelona 1979) p. 235; o, como fuente del escrito anterior: K. Rahner, *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio* (Herder, Barcelona 1971) p. 102.

¹⁷ Pablo VI, Encíclica *Ecclesiam Suam*, n. 15, Edición comentada por J. Bigorda, C. Martí y J. M. Rovira Belloso (Nova Terra, Barcelona 1964) pp. 37-38.

III.—EL IMPULSO DEL ESPIRITU EN EL HOMBRE Y EN LA COMUNIDAD

El Espíritu es distinto de la Palabra pero va siempre unido a ella. La Palabra tiende a ser más objetivable, más conceptual. El Espíritu es intencionalidad y vida. La Palabra es visibilidad y transparencia hacia el misterio insondable de Dios Padre. El Espíritu no es tanto la visibilidad como la luz que permite ver; no es lo que se revela sino el que hace posible entender e interpretar la Imagen que manifiesta el misterio infinito. La Palabra enviada por el Padre lleva inherente el Don interior por excelencia del Espíritu de la Verdad ¹⁸.

El IV Evangelio —a mi modo de ver, con un sentido del significado de la escena superior incluso al del lugar paralelo de Lucas— presenta con gran plasticidad el don de la Palabra viva y del Espíritu Santo a los discípulos reunidos en comunidad, la cual por el hecho de la presencia de la Palabra y del don del Espíritu es ya la Iglesia de Dios ¹⁹.

Me refiero a Jn 20, 19 ss., cuando la Palabra encarnada y viva del Padre se hace presente en la comunidad y se deja ver por los discípulos, tras el éxodo y tránsito pascual, para comunicar su Espíritu a los hombres, como santificación (perdón de los pecados) paz y alegría, y —finalmente— misión. Entonces ha quedado constituido del todo el proceso de inmanentización de Dios en lo humano, lo que equivale a decir que el Padre nos ha dado todo lo que tenía que darnos, podemos decir imitando la célebre frase de Juan de la Cruz ²⁰. Tenemos la Iglesia constituida y —lo que me interesa al máximo señalar aquí— esa es la Iglesia-de-Dios, cuya estructura fundamental aparece otorgada por la entrega del mismo Cristo: un asamblea que ha recibido como dones del Padre, la Palabra y el Espíritu, en un ámbito de oración, conversión y gracia. De esta estructura ya nadie puede disponer, puesto que ella

¹⁸ Esta cuestión la he tratado en *Revelación de Dios, salvación del hombre* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1979) pp. 255-58: 284-86. La trataré de nuevo en mi estudio *La humanitat de Déu, Aproximació a l'essència del Cristianisme* (en prensa).

¹⁹ Ver R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, III (Paideia Editrice, Brescia 1981) pp. 528-41; además, el Excursus XVII: *Discepoli, comunità e chiesa nel Vangelo di Giovanni*, pp. 324-42.

²⁰ S. Juan de la Cruz, 'Subida al Monte Carmelo', II, 22, en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz* (BAC, Madrid 1955) p. 629.

pertenece al designio de Dios de «plantar su tienda entre los hombres» y de convivir con ellos como «Emmanuel»: Dios-con-nosotros hasta el fin de los siglos.

En este ámbito de santificación quiero señalar la funcionalidad del Espíritu, como antes señalé la de la Palabra: El Espíritu «hace recordar» al Señor, impulsa a los discípulos a su seguimiento; da testimonio de la verdad y constituye asimismo a los discípulos en testimonios del Amor de Dios manifestado en su Mesías; es, finalmente, lazo de la *koinonia eclesial*, la cual será proyectada hacia el mundo como impulso profético, evangelizador y animador de los hombres congregados y perseverantes en la oración, en la enseñanza apostólica, en la caridad y en la fracción del pan.

IV.—EL SACRAMENTO COMO AMBITO DE LA PALABRA Y DEL ESPIRITU

No se debe, por más tiempo, poner en contraste de rivalidad la Palabra y el Sacramento en la Iglesia. No sólo hay Palabra sino que ella es «desde el Principio». Y hay Sacramento, precisamente porque la Palabra, *mediante la donación del Espíritu*, crea su propio ámbito de visibilidad y de gracia.

La Palabra está pidiendo una zona de encuentro. Las categorías de reunión, presencia, encuentro y comunión —categorías que se desprenden de los mismos relatos evangélicos y que hoy son apreciadas por diversas corrientes filosóficas²¹— son básicas para entender que el designio divino no solamente *envía* la Palabra, constituyéndola en Imagen reveladora de Dios²², sino que crea un espacio-en-el-mundo y un tiempo-

21 Ver, p. ej., Levinas, *Totalidad e infinito* (Sígueme, Salamanca 1977) p. 225 y passim; para G. Marcel, ver la tesina de A. Cárcel, *Esperanza y desesperación en Gabriel Marcel* (Barcelona 1975) (pro manuscrito); después de la transición ha aparecido en España una reflexión muy notable que trata, desde otra perspectiva, estos temas del «personalismo»: me refiero a J. Ramoneda, *El sentit íntim* (Ed. 62, Barcelona 1982); en el mismo horizonte cultural, R. Valls Planas, *La dialéctica, un debate histórico* (Montesinos, Barcelona 1982), en la que el autor da pruebas de conocer a fondo las categorías de relación y de comunicación, y E. Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (Anagrama, Barcelona 1981).

22 La Palabra del Padre —que El ha dicho «una sola vez, porque habla ininterrumpidamente (y) su hablar es único y nunca cesa porque es continuo

en-el-tiempo para la autodonación de Dios a quienes le escuchan y reciben.

El error, por exceso, consistiría en pensar que esta autodonación de Dios se da tan sólo y en exclusiva dentro del espacio sacramental de la Iglesia y de cada uno de los sacramentos. Al llegar a este punto, el que escribe siente la necesidad de decir: cuando un hombre, no cristiano por definición, situado fuera de la visibilidad de las Iglesias, despliega un auténtico amor humano, trabajando honestamente por los demás, por ejemplo, ello es signo —y así puede ser leído gozosamente por el creyente— de que los dones de Dios no se niegan a nadie porque su iniciativa desborda y supera toda visibilidad mediadora. A este propósito es interesante recordar que el Papa Clemente XI, en 1713, reprobó la siguiente proposición del jansenista Pascasio Quesnel: «Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia» (DS 2429. D 1379).

1. *Un concepto no «cosista» del sacramento.*

La historia de la teología católica reciente, por lo que se refiere a los sacramentos, ha realizado un esfuerzo considerable por redimirlos del *cosismo*: del cosismo del signo y del cosismo de la gracia²³. Es decir: tanto el esfuerzo de inspirarse en los orígenes como el de hallar nuevas formulaciones iba encaminado a superar la visión del signo sacramental como una pura «cosa» que se administra, así como a superar

y perpetuo» (S. Bernardo, *Sermón 5, De Diversis*, 1-4)— se ha convertido en imagen suya: «En la montaña del Tabor... nos mostró (el Padre) una Imagen que era una prefiguración del Reino del Cielo... Cristo está con el Padre, pero se llega a nosotros y nos dice: 'Hoy ha sido salvada esta casa', porque en ella están los tesoros de Cristo, porque se juntan los bienes eternos, porque se dibujan, como reflejadas por un espejo, las primicias y la imagen de los siglos futuros» (Anastasio El Sinaíta, 'Sermón de la Transfiguración del Señor, 6-10', *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 67 [1955] pp. 241-44).

²³ En mi trabajo '¿Por qué una teología fundamental de los sacramentos?', incorporado como Apéndice a *Trento. Una interpretación teológica* (Herder, Barcelona 1979) pp. 346-47 se encuentra la Bibliografía que señala la evolución de la teología sacramental católica. No quiero dejar de citar, entre la nueva producción, L. Maldonado, *Iniciaciones a la teología de los sacramentos* (Marova, Madrid 1977); y M. Gesteira Garza, *La Eucaristía, Misterio de Comunión* (Cristiandad, Madrid 1983) libro denso y de gran madurez que supone un nuevo jalón de normalización teológica para el panorama español.

el concepto de una «gracia» cuantitativa que se da, aumenta o se pierde como si fuera una magnitud cuantitativa: una cosa.

El itinerario para esta superación del «cosismo» puede reconstituirse con bastante exactitud: 1) Ha consistido en reconocer como fundamento y fuente del universo sacramental la Palabra filial que el Padre envía al mundo; 2) la consideración de Cristo como Sacramento del Padre que, en su Resurrección, se convierte en centro de la vida divina para los hombres; 3) el «descubrimiento» de la Iglesia como «sacramento de salvación», previo a cada uno de los sacramentos, los cuales no pueden sino dimanar de ella, expresándola como Iglesia «in actu», con todo lo que se implica en el hecho de que los sacramentos expresen el ser de la Iglesia: Asamblea o reunión convocada por la Palabra del Padre, cuyo «clima» no puede ser otro sino el del Espíritu de ambos; 4) profundización del concepto de símbolo, que no es una mera señal o signo indicativo o ilustrativo de un concepto sino que es capaz de anticipar aquí y ahora la realidad representada; 5) finalmente —y en ello quiere insistir mi aportación— reconocimiento de que el don de Jesucristo glorioso, y por tanto el don de los sacramentos, no es otro sino el Espíritu Santo, en cuya «atmósfera» de vida divina se realiza la visibilidad de la gracia.

Todo ello permite decir hoy, casi como una doctrina común, que en el sacramento se manifiesta y se realiza —a través de la palabra y de la acción simbólica— aquello mismo que Jesucristo, en la plenitud de vida propia del Resucitado, manifestaba y realizaba cuando, en medio de la comunidad reunida, comunicaba su propio Espíritu en un encuentro que anticipaba el Reino de Dios.

Todo ello supone, en definitiva, la aceptación del *símbolo sacramental* como mediación, desplegada en el espacio y en el tiempo, entre *nuestra fe* y el *Reino de Dios* definitivo. Pero ahí está implicado el recto entendimiento del símbolo: por eso he indicado ya que la acción simbólica (el baño del agua o el banquete eucarístico) no puede reducirse a una mera ilustración imaginativa que sirva para dar plasticidad a una doctrina, sino que es re-presentación efectiva de los dones de Dios que creemos y esperamos.

2. ¿Supone ello una concepción mágica de la sacramentalidad? No en absoluto:

Desde el punto de vista antropológico, hay que repetir que los símbolos tienen la capacidad de hacer presente un acontecimiento pasado (como un memorial entrañable) y de anticipar un futuro prometido (como el beso encierra la afirmación de un futuro de fidelidad y amor)²⁴.

Desde el punto de vista de la fe, hay que decir que los sacramentos no sólo son impensables al margen de ella, sino que no hacen otra cosa sino celebrar exactamente el contenido de la fe:

«Hemos de creer exactamente tal como hemos sido bautizados —dice san Basilio sintetizando este punto— para poder hacer una profesión de fe conforme al Bautismo. Y, en virtud de la misma lógica, podremos glorificar a Dios de manera conforme a nuestra fe»²⁵.

Por eso el Bautismo no es genéricamente una cierta representación de nuestra justificación, sino la representación de la justificación por la fe: Representamos la manera como una persona es hijo del Padre, hermano de Jesús, cuya vida, es representada visiblemente y otorgada invisiblemente en la celebración del sacramento²⁶.

Desde el punto de vista del Reino de Dios, hay que recordar como la teología católica ha profundizado en el concepto de «escatología», entendido no tanto como «Postrimerías» sino como «reserva de Dios, propia y privativa suya», de la que nadie puede disponer con medios humanos, pero que El puede anticipar y hacer *presente*, como de hecho lo ha realizado en Cristo y, por extensión, en nosotros²⁷. ¡Sin que, por ello, mengüe

24 El símbolo «llama» a la profundidad del hombre: evoca sus orígenes o desvela su futuro. Es interesante, que mientras el signo puede ser arbitrario, el símbolo está enraizado ancestralmente en el hombre y es naturalmente tendente a ser universal. Sobre el carácter arbitrario del «signo», ver L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Alianza Universal, Madrid 1973) p. 61 (3. 322) También es interesante su clara distinción entre signo y símbolo: «El signo es la parte del símbolo perceptible por los sentidos» (El subrayado es mío JMRB). (Ibid., 3-32).

25 Basilio de Cesarea, *Sur le Saint-Esprit*, XXVII, 67 (Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1968) p. 489.

26 J. M. Rovira Bellosó, *Trento*, pp. 200-12.

27 El camino de la teología católica puede dibujarse desde la monografía de H. Urs von Balthasar, 'Escatología', en *Panorama de la teología actual*

su potencial de *futuro!* (El llamado, por Rahner, «futuro absoluto»). En este sentido los sacramentos no son representaciones para la imaginación, más o menos barrocas o expresionistas, sino la llegada hasta nosotros de lo que es propio y privativo de la «plenitud de los tiempos», y la incidencia en la Iglesia peregrinante y en sus sacramentos de la palabra de Dios y del sello de su Espíritu que marcan con la santidad del Eterno «la imagen de este mundo que pasa», como dice con gran profundidad y exactitud el n. 48 de *Lumen Gentium* del que acabo de dar una interpretación, según creo, objetiva... De esta manera el ámbito de la visibilidad simbólica —una acción de valor altamente significativo para el hombre— es mediación y transparencia entre el Reino de Dios y nuestra fe. De esta manera se ha llegado a superar el «cosismo». Seguramente, en esta línea, estaríamos en condiciones de entender en su justo valor la famosa definición de sacramento de raigambre agustiniana: «Invisibilis gratiae visibilis forma»²⁸. Abelardo la cambió ligeramente en «Invisibilis gratiae visibilis signum», quizás acentuando en tanto la materialidad «cosista». Pero, hoy día, podemos entender «forma» y «signum» no tanto como una «cosa» material sino como *la formación del ámbito de visibilidad eclesial* que podrá acoger la Palabra y el Espíritu como dones del Padre.

También desde esta misma perspectiva podríamos «recuperar» el sentido más serio y profundo del otro «dicho» agustiniano: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum». No se trata de que a un «elemento» cualquiera se le una la palabra humana, como la «forma» se une a la «materia» en el sistema hilemórfico. O de que sobre una «cosa material» se pronuncie un «palabra espiritual». Se trata de que, tal como apuntábamos en el párrafo anterior, *al espacio/tiempo de la visibilidad eclesial acceda la Palabra* capaz de vivificar con su Espíritu al hombre pecador.

(Cristiandad, Madrid 1961) hasta el magnífico estudio teológico-histórico de J. Gil, *La Constitució «Benedictus Deus» de Benet XII*, Tesis Doctoral (Barcelona 1981) (Pro manuscrito en prensa). En medio, no pueden olvidarse los grandes nombres, Rahner, Metz, Schillebeeckx, sin olvidar nuestro Ruiz de la Peña.

²⁸ Que la fórmula no es de Agustín lo indica Van Roo, *De Sacramentis* (PUG, Roma 1960) p 39. Es sin embargo consonante con su noción de sacrificio (*De civitate Dei*, 10, 5, CSEL 40, 452) y con la fórmula de *In Ep. Joannis ad Partos*, tr. 6. 3, 11 (PL 35, 2026).

V.—LA CELEBRACION SACRAMENTAL

Quisiera haber podido conducir insensiblemente al lector a aquella afirmación, seguramente formulable de diversas maneras, pero con la que estarán de acuerdo teólogos y liturgistas: *Los sacramentos, más que administrarse, se celebran*. Ciertamente la insistencia en la celebración es una manera práctica de situarse más allá del temido «cosismo». Pero, a mi modo de ver, la palabra «celebrar» oculta una riqueza que me gustaría poner de manifiesto. Para ello, me inspiraré de nuevo en la doctrina sacramental agustiniana.

Para san Agustín, la celebración es el género próximo en el que se inscribe la realidad específica del sacramento. No toda celebración es sacramento: la fiesta de Navidad es una celebración porque en ella se re-memora el nacimiento del Salvador, y celebrar es, precisamente, conmemorar un acontecimiento salvífico. Pero Navidad, siempre según san Agustín, no es un sacramento. Este es una celebración cualificada.

— *¿Cuál es la diferencia específica que convierte el acto celebrativo en sacramento?*

La respuesta la obtiene san Agustín analizando el acontecimiento de Pascua. La Pascua sí da lugar a un sacramento porque, al celebrarla, no solamente evocamos en la memoria la muerte y la resurrección de Cristo, sino que representamos *aquello que de la Pascua hemos de recibir*. En la celebración de la Pascua, además de re-memorar el acontecimiento se representa visiblemente los mismos dones pascuales que hemos de recibir.

Así llegamos a una notabilísima formulación de san Agustín, que tuvo una gran influencia durante el renacimiento teológico-litúrgico carolingio, pero que desgraciadamente se olvidó en la época postridentina. En esta fórmula —casi una definición— Agustín contempla el sacramento desde el punto de vista de la celebración; dentro del marco de la misma:

«Sacramentum est autem in aliqua celebratione,
cum rei gestae commemoratio ita fit,
ut aliquid etiam significare intellegatur,
quod sancte accipiendum est»²⁹.

29 S. Agustín, Epistula 55, 1.2-2.3 (CSEL, 34 170; PL 33, 204). La influencia en Radbertus y Ratramnus la refleja en *Trento*, 308-9.

«En una celebración hay sacramento, cuando el acontecimiento salvífico es conmemorado de tal manera, que se entiende que también se significa aquello que hemos de recibir santamente».

Por tanto: se trata sencillamente de celebrar la Pascua. Todos los sacramentos la celebran, aunque se vea más claro en el bautismo que nos sumerge en la muerte y en la vida de Jesús, y en la Eucaristía que es el Banquete que anticipa el momento en que Jesús nos da el Reino como el Padre lo dispuso para él. (Ver Lc 22, 29). Ciertamente, estos dos sacramentos son los ejes de todo el universo sacramental de la Iglesia. Pero también los demás sacramentos significan y otorgan los dones pascuales «que santamente hemos de recibir»: el Espíritu de misión como Confirmación del Bautismo, el Perdón de los pecados, la fuerza de Cristo doliente en la debilidad y en el tránsito, la capacidad de actuar «in persona Christi» como lo estaba haciendo Jesús con los suyos en la escena memorable de la Cena y en la tantas veces evocada de la Resurrección (Jn 20, 19 ss.), y el amor fiel de Dios como sello de la unión y de la vida matrimonial que ya no es enteramente del mundo sino del Reino.

No creo finalmente, que la formulación de san Agustín estreche la amplitud estallante de la celebración de la Pascua en los límites utilitarios constituidos por «lo que hemos de recibir». No hay que imaginar —vuelvo a insistir a ello— que el cristiano «recibe una cosa», como un medicamento administrado utilitariamente. Se trata —podemos decir hoy— de participar en la fiesta de Dios con los hombres, acogiendo santamente el don por excelencia de la Pascua: el Espíritu de la Verdad que abre los ojos del corazón (Ef 1, 18) e infunde en él la suavidad y la fuerza del amor fiel de Dios. Se trata de acoger al Señor resucitado que se dejó ver, escuchar y «recibir» por los discípulos de corazón ardiente, en un encuentro de fe viva que el mismo Señor despertaba con su Presencia.

En definitiva, los sacramentos entendidos como celebración de la fe, es decir, como celebración del acontecimiento y de los dones de la Pascua, nos permiten situarnos en una óptica correcta para entender la Iglesia y sus signos constitutivos: su «interior», así como su misión. La celebración no la entiendo como una moda litúrgico-pastoral sino como una teoría y una

opción. Una opción ciertamente ecuménica y no sólo acogedora sino misionera. Una teoría, cuyo resumen, casi reducido a esquema, he tratado de presentar. Una teoría, muy de acuerdo, por otra parte, con algo que me parece esencial al evangelio: la correlación entre lo divino y lo humano, fruto de la Encarnación de la Palabra. Andrés de Creta formula paradigmáticamente esta correlación refiriéndola precisamente al ámbito celebrativo:

«Que sea la misma la celebración en el cielo y en la tierra»³⁰.

Efectivamente, así como hay que hacer en la tierra la voluntad del Padre del cielo, asimismo debemos celebrar en el tiempo el gozo eterno de Dios. ¿Cuál es este gozo? Lo podríamos expresar con las palabras de Dídimo de Alejandría:

«El Espíritu Santo, junto con el Padre y con el Hijo,
nos renueva en el Bautismo,
y del estado imperfecto nos devuelve a nuestra belleza originaria,
nos llena de su gracia,
nos convierte en espirituales,
participantes de la gloria divina,
hijos y herederos de Dios Padre,
configurados según el Hijo, coheredero suyos y sus hermanos»³¹.

VI.—CONCLUSION

He tratado de presentar, dentro de unas coordenadas implícitas de teología trinitaria, la relación Palabra/Sacramento.

En la línea de la obra ingente de Luis Villette, *Foi et Sacrement*, quisiera concluir: también para mí, como para los reformadores, la verdadera «substancia» de los sacramentos es «Jesucristo, él mismo, con su muerte y su resurrección». El, en la visibilidad de la Iglesia, nos otorga como en Pascua, el Espíritu del Padre y del Hijo. Y es precisamente este acento

³⁰ S. Andrés de Creta, *Sermón* 1, PG 97, 810.

³¹ Dídimo de Alejandría, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 2, 12, PG 39, 667. Ver Cirilo de Alejandría, *In Ioannem Commentar.*, 11, 11, PG 74, 559-62. Especialmente el final: «Todos somos una sola cosa con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; una sola cosa por identificación de naturaleza, una sola cosa por la piedad, una sola cosa por la comunión en el Cuerpo santo de Cristo y por la participación del único Espíritu Santo».

puesto en el Don (lo que lleva aneja la necesidad de un «campo de recepción del mismo») el que me lleva a valorar el despliegue de la acción simbólica eclesial como ámbito de recepción, por la fe, de la Palabra y del Espíritu del Padre.

En estas coordenadas no veo rivalidad entre Palabra y Sacramento, sino la complementación propia de toda la economía de la revelación entre eternidad y tiempo, divinidad e imagen, escatología e historia, secreta invisibilidad y visibilidad simbólica. La Palabra es la iniciativa de Dios. El campo sacramental de la fe comunitari es su receptividad. Del encuentro de ambas surge la efusión del Espíritu, supremo don de la Pascua de Jesús, el crucificado, Señor de la gloria.

Como un homenaje a quien considero un maestro quiero terminar con las palabras mismas de Villette:

«Un tema tan fundamental y en apariencia sencillo como el que une Palabra divina y sacramento da lugar a dos interpretaciones distintas: Pero, ciertamente, la afirmación positiva esencial, a saber, que el sacramento es, en principio, un acto de Dios, y que su eficacia viene de la Palabra de Dios (y de su Espíritu, añadiría yo) es la misma, de una y otra parte. Este acuerdo de base no debe olvidarse. Permitirá a católicos y protestantes encontrarse sin reticencias en las afirmaciones derivadas, tales como la utilidad de los sacramentos para la fe, e, incluso hasta cierto punto, la eficacia de los sacramentos por la fe»³².

JOSE MARIA ROVIRA BELLOSO
Facultad de Teología San Paciano
Barcelona

32 L. Villette, *Foi et Sacrement*, II (Bloud et Gay, Paris 1964) p. 381.