

CAPÍTULO VII

RELACION ENTRE PALABRA Y SACRAMENTO

BIBLIOGRAFIA

AUER, J., «La palabra sacramental», en *Sacramentos. Eucaristía* (Barcelona 1982), p. 148-158; CHENU, M.-D., «Evangelizzazione e sacramenti nell'incontro tra la chiesa e il mondo di oggi», en *Evangelizzazione e sacramenti* (Torino-Roma 1972), p. 95-120; ESPEJA, J., «Fe, palabra y sacramento», p. 237 de «Para una renovación de la teología sacramental», en *CT XCIX* (1972), 217-257; FRIES, H., *Wort und Sakrament* (München 1966); KASPER, W., «Wort und Sakrament», en *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970), p. 285-310; KOEHNLEIN, M., *Was bringt das Sakrament? Disputation mit Karl Rahner* (Göttingen 1971); MALDONADO, L., «Algunas teologías sobre sacramento y culto», en *Phase 96* (1976), 487-509; RAHNER, K., «Palabra y Eucaristía», en *Escritos de Teología*, IV, 323-365; RAMOS-REGIDOR, J., «Fede e sacramento», en *Evangelizzazione e sacramenti* (Torino-Roma 1972), p. 13-33; SCHILLEBEECKX, E., «Parole et sacrament dans l'église», en *LumVitae* 46 (1960), 25-45.

I. LA PALABRA DE DIOS, FUNDAMENTO DEL SACRAMENTO

Planteamiento histórico-teórico

Se lamenta Karl Rahner de que entre los católicos, salvo muy contadas excepciones, no haya existido una preocupación por la teología de la palabra, y precisa que el hecho de darse una verdadera teología de la palabra llegaría a constituir un fundamento para la teología sacramental. Y afinando todavía más el sentido de su observación, añade Rahner que se percibe la sensación como si en la teología católica anidase el nocivo interés por afirmar que la palabra y el sacramento son dos realidades radicalmente distintas y, en consecuencia, por separarlas cada vez más¹. La aguda advertencia de Rahner ha puesto de manifiesto una de las deficiencias más notables dentro de la teología, que la Iglesia viene arrastrando como pesado lastre desde hace ya varios siglos. Y esta tan singular limitación se manifiesta tanto a nivel teórico como a nivel pastoral, pues si teóricamente se echa en falta una elaboración intelectual que supere esta dicotomía, pastoralmente se ha tenido que lamentar la forma tan iló-

¹ RAHNER, K., «Parola di Dio e sacramenti», en *Nuovi saggi*, V, p.476.

gica como algunos pastoralistas escindieron el culto de la evangelización, como si la palabra y el sacramento fuesen realidades tan distintas que no cupiesen juntas ².

Quien observa la realidad descrita por quienes así piensan en lo referente a la relación entre la palabra y el sacramento, recibe la impresión de hallarse ante un comportamiento que enjuicia a la palabra y al sacramento como realidades disyuntivas, o esto o aquello, cuando en verdad su relación no es ni tan siquiera copulativa, esto y aquello, pues no se trata de dos realidades distintas, sino de dos aspectos diversos de la misma y única realidad salvífica para el hombre. La fe y los sacramentos son los dos conductos a través de cuya unidad le llega al hombre el don de Dios que le instala en la vida y le proyecta hacia el futuro.

Karl Rahner no se ha contentado con formular una queja, sino que ha expuesto con toda precisión la afinidad que media entre la palabra y el sacramento y ha afirmado de ellos que son tan semejantes que hay que preguntarse por la razón de dicho carácter común, y por la diferencia entre ambos a pesar de su coincidencia ³.

Esta tendencia a distanciar la palabra y el sacramento tiene raíces muy diversas y tan antiguas que se adentran en el tiempo hasta llegar a siglos ya muy remotos. Quizá el cambio operado al final del primer milenio, cuando se dejó de considerar al sacerdocio a partir de la misión y se comenzó a comprenderlo desde el culto, tuvo gran influencia a la hora de crear la situación que hoy lamentamos. Se inició un proceso de sacralización, en el que se le otorgaba al culto, y con el culto a quienes lo celebraban, una razón de ser autónoma de la palabra. Y en consecuencia, comenzó a concebirse la Iglesia como una entidad básicamente cultural, entendiendo el culto de forma ritual restrictiva. Un hecho concreto nos advierte de este cambio. Si tomamos como punto de referencia la ordenación de los presbíteros, se comprueba que durante el primer milenio se confería mediante la imposición de las manos, y que es en el siglo X, concretamente entre el 950 y el 962, con la aparición del Pontifical Romano Germánico, cuando consta por primera vez la entrega de los instrumentos como rito de la ordenación de los presbíteros. Este significativo cambio en el ritual de ordenación, que acabó desplazando al primitivo rito de la imposición de las manos, tan sólo es explicable desde la nueva concepción eminentemente cultural del sacerdocio que se estaba abrien-

² Recuérdese que hace no muchos años, allá por lo década de los setenta, en determinados ambientes pastorales resultaba más que inconveniente hablar del culto. La única palabra que se admitía era evangelización. Lamentablemente se había olvidado que el culto es anuncio de la palabra de Dios y de ahí la brutal escisión que se deseaba imponer.

³ RAHNER, K., «Palabra y eucaristía», en *Escritos de Teología*, IV, p.324.

do paso dentro de la teología monástica⁴. A partir de una idea del sacerdocio se llegó a un modo de ordenar a los sacerdotes, reflejo de una manera de pensar en la Iglesia.

Pero si las raíces de la escisión son tan lejanas, hubo un momento más cercano al que hay que considerar como muy decisivo en la ruptura entre palabra y sacramento. Se trata del siglo XVI, con la Reforma protestante. Cuando los reformadores proclamaron como norma suprema de la vida eclesial cristiana la sola fe, y pretendieron apropiarse del evangelio haciéndolo patrimonio exclusivo suyo, la Iglesia de la Reforma se adjudicó el título de Iglesia de la palabra y reservó para la Iglesia católica el de Iglesia de los sacramentos. No sólo la palabra y el sacramento quedaron desgajados del tronco común, sino que la misma Iglesia se vio afectada en la concepción de su naturaleza, desde que se admitía sin más la posibilidad de una Iglesia sola de la palabra, e implícitamente sin la vigencia de los sacramentos, y viceversa, se creía posible una Iglesia sola de los sacramentos, que vivía sin la fuerza de la palabra.

A este propósito resulta sumamente gráfica la manera de pensar de un teólogo tan eminente como Pedro de Soto quien, a la hora de enjuiciar el ministerio de la predicación, lo considera la mayor y más digna de las obligaciones sacerdotales, pero la restringe en exclusiva al obispo. El sacerdote, según el parecer de este teólogo, podía ser un magnífico ministro si se dedicaba al coro y a la celebración de la misa, sin predicar una sola vez en su vida, ya que por oficio no le correspondía hacerlo. Y si predicaba era tan sólo por comisión del prelado. En el siglo XVI, la separación entre la palabra y el sacramento había llegado a conseguir carta de naturaleza entre quienes, al reflexionar teológicamente sobre el sacerdocio, partían de la situación concreta que configuraba la vida real de no pocos sacerdotes de aquel tiempo. Por ello se comprende que Lutero, desde una postura radicalmente opuesta y tomando también como punto de partida la misma situación real descrita por Soto, rechazase con todo ímpetu que el obispo ordenara a los ministros para que ofrecieran misas en favor de los vivos y de los muertos, y no para que predicasen.

Esta manera antagónica de ver las cosas, que de algún modo todavía persiste en ciertos autores, es, como ya hemos dicho, la heredera de un determinado planteamiento a superar. Y, para conseguirlo, hay que iniciar una reflexión sobre la palabra y pasar después a estudiar distintos aspectos de la relación entre palabra y sacramento. Y en la medida en que sea posible habrá, que tomar como doctrina

⁴ BERNAL, J. M., «La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación», *Phase XXI* (1981), 203-222.

básica la enseñanza del concilio Vaticano II, para que sirva de vínculo de unión entre estas diversas partes.

Reflexión sobre la palabra

Se queja Rahner de que en la teología escolar exista un lamentable olvido de la palabra de Dios como tema de enseñanza teológica, y esta queja es sumamente razonable, porque sin formular una seria reflexión teológica sobre la palabra de Dios es imposible comprender y aun justificar el porqué de la institución de los siete sacramentos.

Para abordar una reflexión sobre la palabra debemos comenzar reafirmando lo que todos ya sabemos: que la palabra de Dios es la donación del mismo Dios mediante la revelación de su propia intimidad y la manifestación de su voluntad salvífica en favor del hombre. Pero si volvemos reflexivamente sobre este corto y sencillo enunciado advertimos de inmediato que surge una cuestión sumamente interesante. Así, aparece que la revelación es locución de Dios sobre Dios, con lo que el sujeto y el objeto de la revelación es el mismo Dios. Y si se tiene en cuenta que revelar, manifestarse una persona en lo que es y en lo que tiene, equivale a salir de sí mismo haciendo donación de su propia intimidad, se ha de admitir que la revelación es la donación que Dios hace de sí mismo al hombre. Es Dios (sujeto) quien da a Dios (objeto). Y por tratarse de una autodonación nadie puede suplir al sujeto ni al objeto de la misma, lo cual obliga a concluir que el único que puede hablar sobre Dios es Dios, el único que puede darle Dios al hombre es Dios mismo. Desde Dios, como origen absoluto, se inicia una donación al hombre, que ha de recibirla como don de Dios. El vehículo que establece esta posible comunicación entre Dios y el hombre es la palabra dicha por Dios; de ahí que la palabra de Dios sea el medio por el cual Dios llega hasta el hombre, por el que se le ofrece y por el que se le revela.

El reconocimiento de la palabra como el cauce de la presencia operativa de Dios entre los hombres es tan antiguo como la misma Sagrada Escritura. El hecho de la creación del mundo ya viene descrito en el libro del Génesis como un mandato verbal pronunciado por Dios con la fórmula: dijo Dios. Y efecto de la palabra dicha por Dios fue la creación de cuanto existe. Y la palabra de Dios rigió los destinos de Israel, pues en forma de diálogo se dirigió Yahveh a Abram para sacarle de su tierra e iniciar de este modo la historia de salvación para el hombre. De forma sumamente gráfica, por no citar más que un ejemplo, aparece la palabra como cauce de comunicación divina cuando, según la misma letra del texto sagrado, fue dirigida la palabra de Yahveh a Abram para formularle la promesa.

Los textos neotestamentarios en los que se refiere que Dios se ha manifestado presente entre los hombres por medio de la palabra son tan abundantes y ofrecen doctrina tan copiosa que vale la pena intentar su reconstrucción conceptual.

De audacia, tomando esta palabra en sentido admirativo y laudatorio, hay que calificar la determinación tomada por San Juan para, al adentrarse en la intimidad del misterio de Dios, referirse al Hijo denominándolo la Palabra. Este texto del prólogo de San Juan ha de ser considerado como punto de referencia clave para interpretar la doctrina neotestamentaria sobre la palabra, pues en él se ofrece su sentido genuino. Palabra, en el lenguaje de San Juan, es sinónimo de Hijo; por lo que anunciar la palabra, predicar determinadas cualidades de la misma, ofrecer un programa de aceptación y fidelidad ante ella, equivale a adoptar idéntico comportamiento ante el Hijo, que es quien da sentido a la palabra. Si desde aquí intentamos una estructuración conceptual del pluriforme contenido del Nuevo Testamento sobre la palabra, llegamos al siguiente resultado.

La palabra de Dios aparece en el Nuevo Testamento dotada de un poder taumatúrgico. Este es el caso del centurión, quien con humildad suma pide la curación milagrosa para un tercero, y a fin de conseguirla apela tan sólo al mandato verbal de Jesucristo. De hecho, en este caso, la palabra es vehículo transmisor del poder que tiene el Señor sobre la misma enfermedad. Y en otras ocasiones es la palabra directamente pronunciada la que libera de los demonios, la que sana a los dolientes y maltrechos posesos.

Si en el caso de los milagros obrados por Jesucristo aparece siempre la palabra como expresión de su poder reparador en lo humano, mucho más importantes resultan las referencias neotestamentarias que presentan la palabra como principio de salvación eterna. Así, en la parábola del sembrador, caso en que el intérprete es el mismo Jesucristo, la semilla es la palabra y el resultado de la siembra dependerá de las distintas actitudes que tome el hombre ante la simiente, es decir, ante la palabra de Dios⁵. Anunciar la palabra a los hombre es un cometido cumplido por el propio Jesucristo⁶. Y ante tal anuncio, el hombre ha de tomar una actitud oyente, como María la de Betania⁷, para poder alcanzar la beatitud que otorga su escucha⁸.

Si todos los evangelistas ofrecen una explícita referencia a la palabra, es San Juan, sin duda, quien elabora todo un cuerpo doctrinal

⁵ Mt 13,18-23. Cf. Mc 4,13-20 y Lc 8,11-15.

⁶ Mc 2,2.

⁷ Lc 10,39.

⁸ Lc 11,28.

sobre la virtualidad salvífica que tiene. Y no podía comportarse de otra forma quien había identificado la Palabra con la divinidad del Hijo de Dios. Para San Juan, toda actitud cristiana es mera consecuencia del comportamiento adoptado ante la palabra de Dios, que ha sido anunciada por Jesucristo⁹. Escuchar el anuncio evangélico y observarlo con fidelidad es condición indispensable para ser discípulo de Jesucristo¹⁰. Y, como consecuencia última, quien desee salvarse tendrá que haber entendido la palabra de Dios¹¹. Pero, aunque la salvación pertenece al escatón del futuro, ya en el presente, y como un anticipo de la gloria a alcanzar, puede el hombre gozar en su interior de la intimidad de Dios como efecto de haber guardado la palabra anunciada por Jesucristo, pues el Padre le amará y vendrá con el Hijo a hacer mansión en él¹².

Si para ampliar el recorrido iniciado nos volvemos al libro de los Hechos de la Apóstoles, encontramos que en la incipiente predicación apostólica la palabra conjuntamente con el sacramento es propuesta como principio único de salvación. Así consta literalmente cuando, al narrar la consecuencia que se siguió de haber escuchado el sermón pronunciado por San Pedro en el mismo día de Pentecostés, dice con elocuente laconismo: «Los que acogieron su palabra fueron bautizados». El primer dato pastoral de la recién nacida Iglesia habla de la unidad de la fe y del bautismo es decir, de haber aceptado la palabra y haber recibido el bautismo. Con lo que la primera formulación que relaciona la fe con el bautismo se halla ya en el Nuevo Testamento, y concretamente en el libro de los Hechos¹³.

La Iglesia apostólica sintió como cometido propio el anuncio de la palabra de Dios¹⁴. De manera insistente aparece esta constatación en los Hechos de los Apóstoles, y con ella la verificación de que la palabra de Dios iba creciendo¹⁵ por todas partes, hasta llegar a ser aceptada incluso por los gentiles¹⁶. Y al predicarla con tal porfía, los Apóstoles eran conscientes de la virtualidad salvífica que la acompañaba. Por ello, San Pablo, empleando metáforas castrenses, dice de la palabra que es el yelmo de salvación y la espada del Espíritu Santo¹⁷, cuya eficacia es más cortante que la espada de doble filo¹⁸. Y

⁹ Jn 17,6. 14.17.

¹⁰ Jn 8,31.

¹¹ Jn 8,37. 43.51.

¹² Jn 14,22.

¹³ Hch 2,41.

¹⁴ Hch 6,4.

¹⁵ Hch 6,7. Cf. 8,4. 14,25; 12,24; 13,5. 7.44.

¹⁶ Hch 11,1; 13,44-49.

¹⁷ Ef 6,17.

¹⁸ Heb 4,12.

como cualidades morales le atribuye el ser palabra de verdad ¹⁹ y de vida ²⁰.

La palabra, tal y como se la describe en el Nuevo Testamento, es en sí misma el don de Dios que, ofrecido gratuitamente al hombre, tiene en sí la virtud operativa de atraerlo y vivificarlo, hasta hacerlo morada de la Trinidad que inhabita al creyente. Si la palabra, por ser el don que brota de la voluntad salvífica del mismo Dios, tiene en sí el poder de salvar al hombre, no ha de sorprender que, por la misma voluntad salvífica de Dios, su palabra se concrete en siete mandatos institucionales, con lo que los sacramentos quedan determinados en su existencia desde la palabra y ejercen, aunque de manera propia, idéntica operatividad salvífica que aquella. Los sacramentos son parte integrante de la palabra, ya que el mandato institucional de Cristo los incluye unitariamente en ella. Por lo tanto, no cabe distinguir entre la palabra y el sacramento como si se tratase de dos entidades salvíficas distintas. Lo único correcto es reconocerlos unidos en la voluntad misteriosa de Dios manifestada por su palabra. Y dada esta unión de origen y de finalidad, hay que concluir que en la celebración eclesial de los sacramentos alcanza su total cumplimiento la palabra. De ahí que Jesucristo ordenara como único principio de salvación la fe y el bautismo ²¹, mandato que San Pedro reconoció y puso en práctica desde el mismo día de Pentecostés, como consta en su primer anuncio misional, cuando estimula a cuantos le han escuchado a que se conviertan y se dejen bautizar en el nombre de Jesucristo, en el que han de creer, para de este modo alcanzar la remisión de los pecados y conseguir el don del Espíritu Santo. Según la doctrina de San Pedro, la fe en la palabra, es decir, la fe en Jesucristo, al abrazarla ha de ser profesada en la recepción del bautismo, porque el bautismo en el nombre de Jesucristo es, en último término, una profesión pública y eclesial de la fe en Cristo, el Señor. Trasladado este planteamiento a la actual situación de la vida de la Iglesia, se puede afirmar que la liturgia sacramental o, si se quiere, la administración de los sacramentos, ha de ser considerada como la misma palabra de Dios celebrada ²².

Como resumen doctrinal de cuanto hasta aquí hemos expuesto analíticamente, nos permitimos proponer que la palabra de Dios fundamenta los sacramentos, desde el momento en que se integran en ella formando parte de su cuerpo doctrinal salvífico, y que en los sacramentos, puesto que son los medios concretos por los que de

¹⁹ Col 1,5. Cf. Sant 1,18.

²⁰ Flp 2,6.

²¹ Mc 16,16.

²² TRIACCA, A., «Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica», en *Rivista Liturgica* LXXV (1988), 349.

hecho recibe el hombre la gracia santificante, encuentran su cumplimiento la palabra y los acontecimientos de la Escritura ²³.

La forma sacramental como profesión de fe

Hay un aspecto muy concreto en la relación palabra sacramento que interesa estudiar. Se trata del valor de profesión de fe que tiene en sí misma la llamada técnicamente forma sacramental. Si para esta reflexión partimos de las ya conocidas palabras de San Agustín quien, al interrogar sobre la relación entre el «verbum» y el «elementum», afirma que cuando la palabra recae sobre el elemento es cuando se hace sacramento, al que califica de palabra visible ²⁴, se advierte que, según esta conocidísima formulación agustiniana, la palabra otorga al elemento el rango sacramental. Pero a pesar de ser tan importante esta proposición, todavía no resulta definitiva para fundamentar sobre ella la doctrina que intentamos desarrollar, y hay que recurrir por ello a otras proposiciones agustinianas. El mismo San Agustín, dando un paso definitivo en su exposición sobre la virtualidad del sacramento del bautismo, se pregunta de nuevo de dónde le viene al agua la virtud para que con el contacto del cuerpo lave el corazón. Y responde que por la eficacia de la palabra, pero no de la palabra pronunciada, sino de la palabra creída ²⁵. Esta exacta formulación precisa que la eficacia de la palabra sobre el elemento, es decir, de la forma sobre la materia, no depende de la mera pronunciación fonética, sino del acto de fe que con ella se profesa.

Este planteamiento agustiniano nos permite proponer que la llamada forma sacramental tiene siempre el valor de la profesión de fe en un contenido que se remonta a la misma palabra de Dios. Porque si todos los sacramentos, como ya hemos indicado al tratar de su institución, apoyan su existencia en insinuaciones neotestamentarias, tan sólo por la fe se las puede reconocer y aceptar, por ser parte integrante de la palabra de Dios. Y para corroborar cuanto acabamos de proponer teóricamente, iniciamos un recorrido histórico, tomando como punto de referencia la forma del sacramento del bautismo.

Dos son los textos neotestamentarios que habitualmente son considerados como institucionales del bautismo: el de Mt 28, 19 y el de

²³ ZADRA, D., «Símbolo y sacramento», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, 28, p.131.

²⁴ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, 80, 3: «Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», en *Obras completas de S. Agustín*, t.XIV (BAC 165), p.436-437.

²⁵ San Agustín, «Unde ista virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur?», en *ibid.*

Mc 16, 16. Si entre los dos optamos por el de Marcos, por tratarse de un texto más primitivo, según lo testimonia el estilo de su redacción, nos encontramos ante un imperativo que, puesto en boca de Jesucristo, abarca simultáneamente la profesión de fe y la ablución: el que creyere y fuere bautizado. Las palabras del texto reflejan con claridad un mandato que impone la necesidad de creer, pero deja en la indeterminación su contenido, ya que no especifica el objeto sobre el que ha de recaer la profesión de fe. Esta especificación, según la letra del Nuevo Testamento, fue doble en el tiempo de la Iglesia apostólica, y mientras en el texto de Mateo se concreta en forma trinitaria, en varios textos de Hechos, y de las epístolas paulinas aparece con formulación cristológica²⁶. Lo cual quiere decir que en el mandato original de Cristo hubo tan sólo una exigencia de fe, y que la Iglesia apostólica expresó indistintamente su fe bautismal en fórmula trinitaria o cristológica. A tenor de este planteamiento, el texto de Mateo se convierte en un precioso testimonio litúrgico sobre la profesión de fe trinitaria, como es también una preciosa profesión de fe cristológica la glosa bautismal interpolada en la Vulgata al texto de Hechos que describe el bautismo del eunuco administrado por Felipe²⁷. En el Nuevo Testamento se verifica un mandato exigitivo de la profesión de fe y dos maneras distintas de concretarlo²⁸, con lo que se comienza a vislumbrar que las primeras formas bautismales no fueron más que profesiones de fe con las que cumplir el mandato de Jesucristo.

Los elementos litúrgicos y pastorales que aporta la Iglesia de los Santos Padres resultan sumamente interesantes, pues vienen a confirmar que los antecedentes de la que hoy día llamamos forma bautismal consistían, tanto en su estructura formal como en su contenido conceptual, en una explícita profesión de fe. Así aparece, por ejemplo, en la rúbrica para administrar el bautismo que transmiten tanto la *Tradición apostólica*, de Hipólito de Roma, como las restantes fuentes litúrgicas que de ella derivan²⁹. En todas ellas el ritual es bien sencillo, pues propone que se administre una triple inmersión y que en cada inmersión se profese la fe en una persona de la Trinidad. Dada la plasticidad de la descripción bien vale la pena reproducirla. Acompañado por el diácono, dice la *Tradición apostólica*, descienda

²⁶ Hech 8,16; 19,5; Rom 6,3; Gal 3,27.

²⁷ Hech 8,37; en la *Biblia de Jerusalén* véase la nota de pie de página.

²⁸ STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958); en p.111 y siguientes, «Die Taufformel».

²⁹ Dependientes de la *Tradición apostólica* de Hipólito han de ser consideradas las obras siguientes: el *Libro VIII de las Constituciones Apostólicas*, el *Epítome* o *Constituciones de Hipólito*, el *Testamento de Nuestro Señor* y los *Cánones de Hipólito*. Las *Constituciones de la Iglesia egipciaca* son la misma *Tradición apostólica* de Hipólito, a la que se le denominó así mientras se conocía únicamente la versión egipciaca.

el que se va a bautizar. Cuando ya ha bajado hasta el agua, el que administra el bautismo le impone la mano, mientras le pregunta: ¿Crees en Dios Padre omnipotente? Y el que es bautizado responde: creo. Y teniendo la mano sobre su cabeza lo bautiza una vez. Después le dice: ¿Crees en Cristo Jesús, Hijo de Dios, que nació de María por medio del Espíritu Santo y fue crucificado bajo Poncio Pilato, y murió, y fue sepultado, y resucitó al tercer día de entre los muertos, y ascendió a los cielos, y está sentado a la derecha del Padre, y que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos? Y cuando dice: creo, se le bautiza otra vez. Y de nuevo le pregunta: ¿Crees en el Espíritu Santo y en la santa Madre Iglesia y en la resurrección de la carne? El que está siendo bautizado responde: creo. Y se le bautiza por tercera vez³⁰. Como se ve a simple vista, en esta administración del bautismo coincide la profesión de fe con la forma bautismal. Idéntica estructura se observa en el sacramentario Gelasiano del siglo VIII³¹.

Y junto a los datos litúrgicos aparecen los testimonios conceptuales. Conocer los de Tertuliano habrá de resultar muy esclarecedor. En primer lugar encontramos la afirmación que el alma no se purifica por haber sido lavada, sino por haber respondido³². Claro testimonio de la vinculación del efecto del sacramento a la palabra de fe dicha a manera de diálogo. Con esta formulación nos hallamos ante un planteamiento muy similar al que más tarde habrá de proponer San Agustín cuando vincule a la fe en la palabra el efecto purificador del bautismo. Un segundo texto ofrece Tertuliano sobre la fe como contenido de la forma sacramental, y en este caso precisa que la respuesta que ha de darse en el bautismo se corresponde con el mandato impuesto por el Señor en el Evangelio³³. Según las dos proposiciones de Tertuliano, la que hoy llamamos forma bautismal es una profesión de fe tal y como el Señor lo había dispuesto.

La misma estructura de preguntas y respuestas aparece en San Agustín. Los textos ya expuestos³⁴, y que ahora debemos repetir con otra intención, nos hablan claramente de una estructura dialogal en la profesión de fe del bautismo, a la que considera necesaria para la validez del sacramento, incluso en caso de urgente necesidad³⁵. Y

³⁰ SAN HIPÓLITO DE ROMA, *La tradition apostolique*. Introduction, traduction et notes par Bernard BOTTE O.S.B., 2.^a edición (Paris 1968).

³¹ DS 36.

³² TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum*, XLVIII, 11: «Anima enim non lavatione, sed responsione sancitur» (CCSL II, p.989).

³³ TERTULIANO, *De corona*, III, 3: «Aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit» (CCSL II, p.1042).

³⁴ Véase lo dicho en el capítulo tercero, dentro de otro contexto.

³⁵ SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, I, XIII, 21: «Poscit baptismus, quem tanta festinatione accepit, ut necessariam interrogationem paucorum verborum vix periculi tempus admitat» (*Obras completas de S. Agustín*, t.XXXII [BAC 498], p.435).

precisando el valor salvífico que se le ha de reconocer en cada caso a la profesión de fe, distingue entre los adultos y los niños. Los mayores tendrán que contestar por ellos mismos y los pequeños, si no saben hablar, lo harán por medio de sus padres, porque en todo bautismo tiene que darse una respuesta de fe, que, según nuestras categorías, equivale a la actual forma sacramental³⁶. Una muy explícita referencia a la profesión de fe dialogada en la administración del bautismo la ofrece San Agustín en su famosa carta a Bonifacio. En un pasaje en que reproduce la formulación literal de la duda que embarga a su interlocutor el obispo Bonifacio, ofrece con toda claridad el esquema dialogal que se mantenía a principios del siglo V en la administración del bautismo, ya que literalmente dice que los padres responden en nombre del niño que va a ser bautizado a las preguntas que allí se les formula³⁷.

Hasta llegar a San Agustín, no había existido una terminología para designar la profesión de fe dentro de la administración del bautismo. Tanto en los libros rituales como en los catequéticos se hablaba de preguntas y respuestas para profesar la fe, pero sin asignar nombre propio a semejante rito. Es precisamente San Agustín quien acuña una primera terminología cuando, dentro de la administración del bautismo, denomina a la profesión de fe *verbum*, y a la realidad tangible, *elementum*. Con el binomio agustiniano *verbum et elementum* se llega a la primera descripción técnica de los componentes del sacramento. Y como se ha podido comprobar, el contenido significado con *verbum* equivale al cumplimiento de la profesión de fe imperada por Jesucristo en el mandato institucional y recogida en el texto de Marcos.

Hay que advertir, como dato sumamente significativo, que cuando en el ritual del bautismo se da el paso hacia la actual forma sacramental explícitamente trinitaria e indicativa, se mantiene la originaria concepción de la forma sacramental como una profesión de fe trinitaria. Así se advierte en el primer atisbo de esta nueva manera de expresar la forma sacramental y que aparece en San Ildefonso. Cuando en el ambiente hispánico del siglo VII hubo necesidad de hacer frente por los cuatro costados a la amenaza de la herejía arriana y proclamar de todos los modos posibles la fe ortodoxa en la Trinidad, se dio entrada a una forma bautismal en la que el misterio trinitario, y con ello la divinidad de Jesucristo, quedaba perfecta-

³⁶ SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, IV,XXIV, 31: «Ideo cum pro eis, respondent, ut impleatur erga eos celebratio sacramenti, valet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt. At si pro eo qui respondere potest alius respondeat, non itidem valet» (*Obras completas de S. Agustín*, t.XXXII [BAC 498], p.563).

³⁷ SAN AGUSTÍN, «Carta a Bonifacio», en (*Obras completas de S. Agustín*, t.VIII [BAC 69], p.683).

mente propuesta. Por ello, San Ildefonso de Toledo mandó que el bautismo se diese en nombre de la Trinidad ³⁸, mandato que recoge de manera palmaria la identificación de la forma sacramental con la profesión de fe. Pero la noticia exacta de estar ya en uso la fórmula indicativa trinitaria en la administración del bautismo la ofrece San Paulino de Aquileya en el sínodo de Forlì, cuando propone que han de ser rebautizados quienes no han sido bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo ³⁹. Tanto para San Ildefonso como para San Paulino, que se mantenían en la estructura agustiniana del sacramento, el *verbum* sacramental, al que hoy llamaríamos forma sacramental, se concretaba en una explícita profesión de fe en la divinidad de Jesucristo a partir del misterio de la Santísima Trinidad.

Cuando, con la llegada del hilemorfismo aristotélico, se pasó del *verbum* de San Agustín a la forma de Santo Tomás, hubo un auténtico cambio en la concepción filosófica, pero no en la teológica. Es cierto que el *verbum* y el *elementum* agustinianos sólo eran considerados como necesarios en el sacramento, mientras que la materia y la forma eran valoradas como constitutivos del sacramento; sin embargo, el análisis directo del concepto «forma» en Santo Tomás nos ha de deparar la grata sorpresa de comprobar que en su pensamiento teológico mantiene el sentido de profesión de fe que se venía arrasando desde los Santos Padres. En primer lugar, hay que tener en cuenta que para Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, el sacramento tiene una significación sagrada ⁴⁰. Ya desde aquí cabría deducir que la llamada forma sacramental es una realidad teológica vinculada a la fe y mediante esta vinculación ordenada a causar el efecto del sacramento. Pero hay un texto en el que Santo Tomás expone de manera explícita su vinculación con San Agustín a la hora de precisar el alcance de la forma sacramental como profesión de fe. En un contexto un tanto casuístico, y respondiendo a cierta posible objeción deducida de una proposición de Aristóteles, Santo Tomás recurre literalmente a San Agustín para precisar que la forma sacramental tiene valor no desde la materialidad de sus palabras, sino desde el contenido de su fe, es decir, desde el sentido que la fe otorga a las palabras ⁴¹. Y si se tiene en cuenta que para Santo Tomás, precisamente como filósofo aristotélico, la forma es lo que da el ser a la

³⁸ SAN ILDEFONSO, *De cognitione baptismi*; el capítulo CXII lleva por título: «Quod in nomine Trinitatis detur baptismum», en *PL* 96, col. 158.

³⁹ Sobre este punto véase STENZEL, A., *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958), p. 111 y siguiente: «Die Taufformel».

⁴⁰ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 1, sed contra.

⁴¹ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 7, ad 1m.: «Non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, id est, secundum sensum verborum, qui fide tenetur».

cosa real, habrá que concluir que la fe es lo que otorga la consistencia eclesial a la realidad de los sacramentos.

Tras este análisis que hemos llevado a cabo sobre el concepto «forma sacramental» nos es lícito concluir que toda celebración eclesial de los sacramentos está basada en la íntima relación de la palabra con el signo, y que aquello que le otorga entidad y eficacia al sacramento es la palabra de Dios creída y profesada en la forma sacramental. Un breve repaso sobre las formas litúrgicas de los diversos sacramentos así lo confirma, pues tan aceptación de la palabra de Dios y profesión de fe son las palabras de la consagración en la eucaristía, como la forma absolutoria en el sacramento de la penitencia y, en general, la forma sacramental de los restantes sacramentos.

Si nunca debió hablarse de una separación entre la palabra y el sacramento, dada la actual sensibilidad teológica ya no cabe de ninguna manera establecer un planteamiento ordenado a justificar la disyuntiva de palabra o sacramento. Hemos visto cómo ha habido que recurrir a la palabra de Dios incluso para fundamentar el momento institucional de los sacramentos, y que la palabra continúa presente en cada celebración sacramental por la virtualidad que concede al signo desde la profesión de la fe a través de la forma sacramental. Como ha dicho el Concilio Vaticano II con tanta precisión como clarividencia, la revelación del misterio de Dios se hace por gestos y por palabras entre sí conexos⁴². Y esta conexión reconocida por el Concilio tiene un fundamento divino, pues Jesucristo envió a sus discípulos a predicar y a bautizar, a anunciar el único mensaje salvífico mediante el signo de las palabras y de los gestos.

El acto de fe, eclesial y personal, en la recepción del sacramento

El comportamiento sacramental de la Iglesia, lo hemos dicho ya y ahora tenemos que repetirlo, equivale a un acto simultáneo de fe y de obediencia en la palabra de Jesucristo, que ha instituido los sacramentos. Y desde este comportamiento de aceptación y fidelidad, el sacramento es el medio por el que la gracia de Dios llega a cada uno de los mortales, y obra en su persona el constante proceso de conversión que le lleva no sólo a nombrarse, sino a ser hijo de Dios⁴³.

A simple vista, se alcanza a ver que en los sacramentos hay dos aspectos nítidamente diferenciables: el eclesial y el personal. Preci-

⁴² DV 2: «Fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis».

⁴³ 1 Jn 3,1.

sar a partir de la palabra creída en qué consiste cada uno de ellos, y determinar en qué se relacionan sin perder su identidad, es el cometido a llevar a cabo en este apartado. Rahner ha hablado del giro copernicano que ha de tomar el planteamiento teológico al reflexionar sobre la disposición del sujeto que recibe los sacramentos, y propone que de una comprensión individualista y aislada del sujeto se ha de pasar a otra corporativa y «mundana»⁴⁴. Sin entrar en confrontación con este modo de formular la disposición que ha de acompañar al sujeto que recibe los sacramentos, intentaremos poner claramente de manifiesto la relación que debe existir entre lo eclesial-comunitario y lo individual-personal en todo comportamiento sacramental, en el que siempre se establece una necesaria relación entre la fe en la palabra aceptada y el signo sacramental.

Según enseña el Concilio Vaticano II, los sacramentos constituyen uno de los medios por los que la Iglesia, como comunidad sacerdotal, llega a realizar en plenitud su carácter sagrado⁴⁵. Quien atiende al enunciado de este texto conciliar, y al amplio desarrollo del mismo que le acompaña, llega a la convicción de que todo él se está refiriendo al efecto de los sacramentos y que está afirmando de la Iglesia que llega a alcanzar su madurez entitativa por medio de los sacramentos. Así se desprende del análisis que el Vaticano II hace del efecto eclesial de cada uno de los sacramentos. Un breve repaso nos permitirá comprobarlo. Del bautismo dice que incorpora a la Iglesia; de la confirmación, que perfecciona esta incorporación; de la eucaristía, que otorga la incorporación plena a la Iglesia; de la penitencia, que reconcilia con Dios y con la Iglesia; de la unción de los enfermos, que contribuye al bien del Pueblo de Dios; del orden, que constituye a determinados cristianos en pastores del pueblo de Dios, y del matrimonio, que por la paternidad hace de los esposos generadores de nuevos miembros de la Iglesia. Como se ve, el Concilio ha contemplado a cada uno de los sacramentos desde su propia dimensión eclesial, pues ha considerado los sacramentos como medios a través de cuyo efecto la Iglesia se desarrolla y se perfecciona. Siendo esta consideración eclesial de los sacramentos sumamente importante, hemos de confesar que no es ella la que en este momento nos interesa, pues describe el efecto eclesial de los sacramentos, pero nada dice de que sean ellos mismos acciones eclesiales.

Importa pues buscar el motivo en el que apoyarse para comprender la última razón del comportamiento sacramental de la Iglesia, es decir, porqué vive sacramentalmente. Y esta razón no es otra que la

⁴⁴ RAHNER, K., «Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale», en *Nuovi saggi*, V, p.509-510.

⁴⁵ LG 11.

obediencia y la fidelidad a la palabra de Dios. La Iglesia, como Esposa fiel y amantísima, celebra en un comportamiento de fidelidad aquellos preceptos que reconoce como recibidos de su Señor ⁴⁶. Desde aquí, como ya hemos dicho en otras ocasiones, podría deducirse el comportamiento sacramental de la Iglesia. Pero todavía no es ella la razón última por la que la Iglesia procede sacramentalmente. El motivo primordial del comportamiento sacramental de la Iglesia es por ser ella misma el Cuerpo de Jesucristo. Como Cuerpo de Cristo ejerce aquellas acciones determinadas por Cristo en orden a la santificación del hombre ⁴⁷. Y por ello bautiza y administra vicariamente todos los sacramentos como acciones de Cristo. Las acciones sacramentales son siempre acciones de Cristo, pues tan sólo él, por ser el único sacramento, como dice San Agustín ⁴⁸, puede conferirlos a los hombres. Pero las acciones de Cristo-sacramento llegan al hombre por la mediación de la Iglesia, que en la visibilidad de su cuerpo ha quedado constituida desde su institución divina en pervivencia histórica de la sacramentalidad cristiana. Por ello, a partir de su misma razón de ser signo sacramental, la Iglesia con su comportamiento creyente ante la palabra de Dios celebra los sacramentos. Los sacramentos, pues, son ciertamente acciones de Cristo, pero acciones de Cristo que le llegan al hombre en la Iglesia y por la fe obediente de la Iglesia. La mediación sacramental de la Iglesia es la que le permite al hombre recibir la gracia que fluye del sacramento por antonomasia que es Jesucristo.

Para comprender el comportamiento sacramental de la Iglesia se ha de tener en cuenta que está configurada, desde una doble dimensión: la que hace referencia directa a Cristo y la que se orienta preferencialmente al hombre. De cara a Jesucristo, la Iglesia es la esposa que vive en atenta escucha de la palabra de Dios en un comportamiento de fidelidad. Es la perfecta creyente que pone en ejecución la palabra de Dios. De cara a los hombres, el quehacer de la Iglesia se concreta en su disponibilidad vicaria, es decir, en ejercer un menester de mediación en favor del hombre, realizando, no en nombre propio, sino en el de Jesucristo, cuanto hace por los hombres. En resumen, y para concretar, hemos de afirmar que el comportamiento sacramental de la Iglesia parte de su fidelidad a la palabra de Dios en la que cree. Por ello, las insinuaciones sacramentales que halla en el Nuevo Testamento, y que movida por el impulso vivificante del

⁴⁶ SC 6.

⁴⁷ LG 7.

⁴⁸ SAN AGUSTÍN: «Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus» (Ep. 187, PL 33, 845). He aquí un texto en el que San Agustín escribe «mysterium» predicado de Jesucristo como sinónimo de sacramento, en cuanto signo visible de la realidad invisible que es Dios.

Espíritu Santo reconoce como mandatos institucionales de los sacramentos, le impelen a administrar los sacramentos, y los administra como recibidos en la palabra de Dios y prestando un servicio de mediación al hombre. Se puede decir que la palabra creída por la Iglesia es el móvil impulsor de su mediación sacramental.

A partir de aquí y puesto que las acciones sacramentales son en sí mismas eclesiales, se ha de sostener que son siempre de carácter público y, en consecuencia, comunitario. Y por ello, en última instancia, hay que admitir que es la comunidad eclesial la que siempre y de forma exclusiva celebra los sacramentos. Ahora bien, como quiera que la comunidad, según enseña el Vaticano II, está estructurada sobre un esquema orgánico y jerárquico ⁴⁹, en la administración de los sacramentos cada uno de los miembros de la comunidad ha de tener su cometido propio, sin que nadie pueda desplazar ni sustituir al otro. El obispo como obispo, y por ello como cabeza litúrgica de la Iglesia particular; el presbiterio en unión sacramental con el obispo, y los laicos como miembros integrados en el Cuerpo eclesial de Cristo por la fe y el bautismo, todos, y cada uno a su propio modo, tienen un lugar adecuado en la realización de los sacramentos. Sería un error craso pensar que la única competencia sacramental que tienen los laicos es la pasiva de recibir los sacramentos. La presencia activa de los laicos en todos los sacramentos es una antigua apreciación patristica que ha sido retomada en consideración por el Vaticano II.

Aunque sea de forma sintética, y con el fin de que quede clara la noción comunitaria de la administración sacramental, es conveniente que recordemos algunos aspectos por los que se ha de reconocer la necesaria presencia eclesial de los laicos en la administración sacramental. En el bautismo ha quedado ya patente, desde el momento en que en la patristica se administraba con la triple interrogación sobre el misterio trinitario. Interrogación que pervive en el presente ritual, aunque desplazada inmediatamente antes de la ablución con la actual forma sacramental. En la confirmación, al confirmando han de acompañarlo los padrinos, quienes en representación de la comunidad presentan y salen garantes de quien llega a incorporarse más plenamente a la Iglesia. Este papel representativo de la comunidad tiene eclesiológicamente hablando un gran valor de signo ⁵⁰. En cada celebración eucarística se halla presente toda la comunidad eclesial, ya que quien responde al mandato de Jesucristo es la Iglesia como

⁴⁹ LG 11: «organice exstructa».

⁵⁰ Demostraría poca sensibilidad eclesiológica quien ante este argumento se parase a pensar si la no presencia de los padrinos afecta a la licitud o a la validez de la administración.

tal y no un individuo en particular⁵¹. Sobre la penitencia y el matrimonio no vale la pena esforzarse, ya que son los seglares quienes aportan desde sí mismos la cuasi-materia y la materia de estos sacramentos. En la unción de los enfermos es la condición de enfermo, arraigada en el físico doliente de una persona, la que capacita a la persona como sujeto de este sacramento. Y, por último, en la administración del sacramento del orden los laicos juegan un papel muy singular. La presencia de los laicos, sobre todo en la ordenación de presbíteros, significa que el pueblo presenta a uno de los suyos para que sea ordenado, y cuando la ordenación ha terminado y los presentes saludan al recién ordenado besándole las manos dan un claro testimonio de que ya no es uno de ellos, sino uno para ellos. Los seglares que han presentado al ordenando, ahora ya ordenado, lo reciben como ministro. El saludo que el pueblo le dirige, a pesar de la algarabía que suele provocar en el templo, que a simple vista puede parecer poco respetuosa, equivale a una recepción, otorgándole a esta palabra todo su sentido eclesiológico. Queda pues patente el alcance activo y eclesial que tienen los laicos en la administración de los sacramentos.

Planteadas la consideración de la sacramentalidad a partir de la comunidad como Cuerpo de Cristo, comienza a vislumbrarse el sentido que supone contemplar a los sacramentos, en cualquiera de sus aspectos, pero sobre todo en el de su realización como acto eclesial, desde una vertiente individualista y aislada. Este es el que Rahner denomina viejo modelo y ante el cual se pregunta: ¿qué siente un católico corriente en la normal recepción de un sacramento?⁵² La descripción que en forma de respuesta ofrece Rahner viene a decir que en el sacramento lo que el cristiano halla es la posibilidad de un encuentro aislado con Dios, es decir, la probabilidad de un encuentro en el que entran en juego las circunstancias de la vida personal, pero tomadas en cuenta tan sólo como la condición en la que ha de desarrollarse moralmente la propia existencia. Es cierto que esta manera de comprender la finalidad del sacramento deja mucho que desear, entre otras razones por haber olvidado el sentido comunitario de la naturaleza de los sacramentos en cuanto son acciones de la Iglesia

⁵¹ Tengo para mí, y la ofrezco como opinión muy particular, que, puesto que la celebración eucarística es el acto eclesial por excelencia, en su celebración tiene que estar presente toda la comunidad y, por ello, también el obispo. De ahí, concluyo en mi apreciación, que toda misa celebrada por un presbítero diocesano equivale a una concelebración con su propio obispo. Sobre este particular puede verse ARNAU-GARCÍA, R., «Iglesia particular y comunión eclesial», en *El ministerio en la Iglesia* (Valencia, 1991), p.196-198.

⁵² RAHNER, K., «Il vecchio modello: il sacramento come incontro isolato con Dio», en *Nuovi saggi*, V, p.510.

que revierten en el perfeccionamiento de la misma Iglesia que los celebra. Pero hay que preguntarse, ¿la salvación o la condenación no acaban siendo un hecho rabiosamente personal? Si esto es así, ¿puede el hombre olvidarse de su dimensión individual en el momento de acercarse a los sacramentos? Esta pregunta que, sin duda alguna, contiene una gran dosis de verdad, ha de ser analizada para poder reconducirla a su genuino planteamiento y buscar su correcta solución.

Antes de ofrecer una definitiva respuesta a la cuestión planteada, interesa advertir que, a la hora de enjuiciar la disposición con que hay que acercarse a los sacramentos, se ha de evitar tanto el individualismo aislante como el colectivismo que masifica. Ha quedado puesto en tela de juicio el proceder de quien a la hora de recibir un sacramento, pensemos por ejemplo en el de la eucaristía, se comporta con miras meramente individualistas; pero tan rechazable como este comportamiento sería el de quien procediese con miras colectivistas. Como advertencia ineludible hay que proponer que en la vida sacramental no vale ni el individualismo ni el colectivismo. El único proceder correcto es el comunitario. Y esto porque la comunidad no solamente no destruye a la persona, sino que la realiza. Quien atiende a los más modernos planteamientos cristianos sobre la persona, pensemos en autores como Mounier o Guardini, se percata que la concepción que ofrecen sobre la persona se basa en la relación. Es en el diálogo abierto frente al otro como cada uno se encuentra a sí mismo y se realiza personalmente. Con lo que se establece una notable distinción entre individuo y persona, pues mientras el individuo gira sobre el propio yo, el propio «ego», y de ahí el egoísmo, la persona se realiza en la apertura amorosa frente al otro. De ahí que mientras la caridad, apertura y donación mutua, es el máximo mandamiento de la ley cristiana, el egoísmo, subordinación del otro al propio yo, es el pecado anticristiano por antonomasia. Centrada ya la persona en el marco de la relación desde la fe y el amor, comprendemos que la comunidad de los creyentes, la realiza en vez de destruirla, pues le ofrece la constante posibilidad del amoroso diálogo ininterrumpido desde la fe. Y en esta forma de fe dialogante es como se vive el cristianismo y, por ende, la sacramentalidad.

El cristiano, al acercarse a los sacramentos, ha de hacerlo desde la propia fe, es decir, desde la propia aceptación de la palabra de Dios. Tan sólo porque cree en la palabra de Dios y la acepta, se acerca la persona a los sacramentos. Por ello su disposición inmediata ha de ser el acto de fe personal en la palabra fundamentante y oferente de los sacramentos. En ella encuentra el porqué justificativo de su personal proceder sacramental y la esperanzadora promesa de una vida divina colmada por la gracia de Dios y abierta a la esperan-

za del futuro escatológico. El don salvífico que le ofrece la palabra, el cristiano lo encuentra cumplido en la recepción de los sacramentos; de ahí que su disposición primera, a la hora de acercarse a recibirlos, ha de ser la fe en la palabra de Dios, que fundamenta y describe la realidad sacramental.

Pero la fe del cristiano es siempre una fe eclesial, pues en la Iglesia ha recibido la palabra de Dios y en la Iglesia la profesa. Pensar en un acto de fe extraeclesial no es posible. Sería algo así como intentar describir la realidad de una persona desencajada de su marco histórico, lo cual equivaldría a que se hubiese lanzado en doble salto mortal al vacío de la nada. Porque aquello que no existe abrigado por la propia historia, no tiene existencia real. Y el marco histórico para el cristiano, aquello que delimita su total existencia, y, en consecuencia, aquello que le ofrece la posibilidad de ser persona cristiana, es la realidad eclesial que le acompaña y le configura en cualquier momento y donde quiera que se halle instalado dentro del mundo. Por ello, el acto de fe que el cristiano ha de hacer ante la palabra de Dios y ante los sacramentos es simultáneamente personal y eclesial. Personal, porque parte responsablemente del propio yo y, al mismo tiempo, eclesial, porque el yo del cristiano que lo formula tiene consistencia en la Iglesia, es decir, en el seno de la comunidad cristiana que le proyecta a un constante diálogo con el otro. Por ello, el creio singular pronunciado por un cristiano es, al mismo tiempo, el creemos plural proclamado por la comunidad. En consecuencia de lo cual, la fe que cada cristiano profesa ante los sacramentos es a la vez personal y eclesial.

II. LA INTEGRACION DE LA PALABRA EN LA CELEBRACION LITURGICA

Dimensión sacramental del anuncio de la palabra

La doctrina sobre la palabra de Dios expuesta en el Concilio Vaticano II no sólo le ha devuelto la prestantia desde un punto de vista teórico, sino que prácticamente la ha revalorizado de tal forma que ocupa por derecho propio un lugar en todas las celebraciones litúrgicas. Hoy día ya no es imaginable un acto de culto sacramental sin que la palabra de Dios sea honrada y distinguida de manera tan patente que ocupe un lugar destacado en el conjunto del rito litúrgico.

La doctrina promulgada por el Concilio ha sido muy precisa a este respecto. Partiendo del hecho ejemplar de mostrarse a sí mismo ante la Iglesia y ante el mundo como una asamblea que escucha la

palabra de Dios y la proclama con valentía⁵³, ha sentado como principio que por medio de la palabra proclamada por la Iglesia en la celebración litúrgica es Dios mismo quien obra⁵⁴ sobre los fieles. Y desde aquí ha precisado los conceptos, y ha sentado como principio que el anuncio de la palabra de Dios tiene lugar en la misma lectura de los textos bíblicos, y que la homilía consiste en una glosa prope-déutica de la palabra proclamada. En el texto sagrado, a tenor de la doctrina conciliar, se contiene la palabra de Dios, y por su anuncio, es decir, por su proclamación, se incorpora a la celebración litúrgica de la asamblea del Pueblo de Dios.

Quizá la formulación más exacta del Concilio sobre la palabra de Dios en la celebración litúrgica es aquella que propone, al tiempo que recuerda los comportamientos antiguos, que «la Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues, sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo»⁵⁵. Sin confundir, ni mucho menos identificar, la presencia substancial de Jesucristo en la Eucaristía con su real presencia operativa en la Sagrada Escritura, el Concilio no ha tenido inconveniente en establecer un parangón entre la Escritura y el Cuerpo de Cristo, relación que por otra parte resulta tradicional en el pensamiento cristiano, a partir del capítulo sexto de San Juan, que afirma de Cristo que se hace presente en la comunidad por medio de la proclamación de su palabra y por la comida de su Cuerpo.

La idea que establece la relación entre la Escritura y la Eucaristía hay que considerarla como totalmente integrada en el pensamiento de la asamblea conciliar, pues la repite en varios de sus documentos. Así lo hace en el decreto sobre la vida religiosa, cuando estimula a los que han hecho profesión de los consejos evangélicos para que, alimentados en la mesa de la ley divina y del sagrado altar, amen como hermanos en Cristo a los restantes miembros de la comunidad y respeten a los superiores como padres⁵⁶. Y en el decreto sobre la vida de los presbíteros, al referirse a los medios de vida espiritual puestos a su alcance, subraya aquellos en los que se alimentan con la palabra de Dios en la doble mesa de la Sagrada Escritura y de la Eucaristía⁵⁷. Pero donde el Concilio ha expuesto con mayor atención esta doctrina ha sido en el decreto sobre la sagrada liturgia. Veámoslo.

⁵³ DV 1.

⁵⁴ SC 7: «Está presente en su palabra, pues es El mismo el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura».

⁵⁵ DV 21.

⁵⁶ PC 6.

⁵⁷ PO 18.

El principio primero, que el Vaticano II propone como doctrina fundamental, sostiene que Cristo está presente en la proclamación del texto bíblico, pues enseña que a través del mismo es Dios quien habla a su pueblo y Cristo quien sigue anunciando su evangelio⁵⁸. Y de aquí concluye, en lógica deducción, que la proclamación de la palabra de Dios tiene un carácter didáctico y pastoral. Así lo pone de manifiesto cuando reconoce que «aunque la sagrada liturgia es, principalmente, culto a la Divina Majestad, contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel»⁵⁹. Instrucción que, en último término, imparte el mismo Cristo cuando habla a través de la Sagrada Escritura. Por ello, porque la liturgia está al servicio de una intención didáctica en función de la fe, el Concilio dictó como norma que, a fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con abundancia para los fieles, se abran con mayor amplitud los tesoros bíblicos, de modo que, en un espacio determinado de años, sean leídas al pueblo las partes más importantes de la Sagrada Escritura⁶⁰.

Esta norma del Concilio es asumida por Pablo VI cuando, en su constitución apostólica *Missale Romanum*, determina de manera concisa el modo cómo ha de aplicarse. Y para justificar la normativa ritual que debe regir la lectura de los textos sagrados en la liturgia, el Papa afirma que «todo esto ha sido ordenado de tal manera que estimule cada vez más en los fieles el hambre de la palabra de Dios, y, bajo la acción del Espíritu Santo, impulse al pueblo de la nueva Alianza hacia la unidad de la Iglesia». Quien tiene presente las disposiciones de la Iglesia ha de concluir que la palabra de Dios no es una mera preparación para el sacramento, sino que ella misma tiene como finalidad, coordinada con los sacramentos, edificar el Pueblo de Dios⁶¹.

Si se toma la celebración eucarística como el paradigma de cualquier otra acción litúrgica, de ella se ha de deducir que a la proclamación de la palabra le corresponde un lugar propio dentro del supremo acto litúrgico con el que se tributa culto a Dios y se edifica su pueblo⁶². De hecho, el Misal Romano, recapitulando la doctrina propuesta por el Vaticano II, establece como norma que las lecturas de la Sagrada Escritura, con los cantos que se intercalan, constituyen la parte principal de la liturgia de la palabra, y precisa que por medio

⁵⁸ SC 33. Sobre la presencia de Cristo en la palabra proclamada véase LÓPEZ MARTÍN, J., *En el Espíritu y la verdad. Introducción a la liturgia* (Salamanca 1987), p.138-140; MARSILI, S., «Cristo sí fa presente nella sua Parolá», en *RL 70* (1983), 671-690.

⁵⁹ SC 33.

⁶⁰ SC 51.

⁶¹ TRIACCA, A. M., «Biblia y Liturgia», en *NDL*, 415-416.

⁶² JUNGSMANN, J. A., *Sacrificio de la misa* (Madrid 1963), p.435-544.

de estas lecturas Dios habla a su pueblo, le descubre el misterio de la redención y salvación, y le ofrece un alimento espiritual; y que Cristo, por medio de su palabra, se hace presente entre los fieles⁶³.

El mismo esquema que incorpora la palabra en la celebración eucarística se repite en los restantes sacramentos. En la disposición ritual de todos los que se administran dentro de la celebración eucarística, la proclamación de la palabra viene exigida desde la misma estructura de la misa. En los restantes, y en este apartado quedan la unción de los enfermos y la penitencia, la lectura bíblica ocupa un lugar propio y destacado. Para comprobarlo bastará con observar el nuevo ritual del sacramento de la penitencia. Y entre las tres formas posibles de administrar este sacramento habremos de fijarnos en la primera, en la que se administra la confesión de los pecados y la absolución de forma individual. Por tratarse del modo que a simple vista parece menos comunitario, podría pensarse que en él no debe tener cabida la proclamación de la palabra de Dios. Lo cual no es cierto, pues la Iglesia ha dispuesto que antes de la inmediata confesión de los pecados, bien sea el confesor o el mismo penitente lea un texto de la Sagrada Escritura. La finalidad de esta lectura viene precisada con toda claridad en la letra del mismo ritual cuando dice que por la palabra de Dios los fieles son iluminados para reconocer sus pecados, son llamados a la conversión y estimulados a la misericordia divina⁶⁴. Con esta norma ritual, la disposición del penitente, su aportación al sacramento de la penitencia mediante aquellos actos que en terminología técnica sacramental son denominados la cuasi materia, queda íntimamente vinculada a la fiel escucha de la palabra de Dios. Por ello, su anuncio, que ha de ocupar un lugar propio en toda acción sacramental, tiene también cabida en la confesión individual, porque desde el anuncio verbal del plan salvífico, cada persona es llamada a la conversión, que habrá de culminar en la recepción de la absolución con la que el penitente queda reconciliado con Dios y con la Iglesia.

La palabra de Dios, desde el momento en que es el anuncio del misterio salvífico, hace presente ante el hombre el designio de salvación decretado por Dios y realizado por medio de su Hijo, y se lo ofrece en un gesto de gratuidad a la espera de que lo acepte en una respuesta de fidelidad. El hombre, al aceptar desde la fe dentro de la celebración litúrgica el contenido de la palabra de Dios, se pone en trance de salvación. El Concilio con su doctrina de los dos mesas ha puesto de relieve la unidad de la palabra y el sacramento como principio de salvación para el hombre.

⁶³ *Ordenación general del misal romano*, n.33.

⁶⁴ *Ordo Paenitentiae. Praenotanda*, n.17.

Una de las observaciones más agudas, entre las propuestas por los teólogos actuales sobre la relación entre la Sagrada Escritura y la liturgia, es la formulada por Chauvet cuando dice que la proclamación litúrgica de la Escritura es la epifanía simbólica, el descubrimiento sacramental, de sus constitutivos internos. E intrepentándose a sí mismo desde la línea del pensamiento de Heidegger, concluye que la Biblia despliega su esencia en la proclamación litúrgica que de ella se hace⁶⁵. Una vez más tenemos que repetir nuestra propia formulación y afirmar que los sacramentos, y con ellos la liturgia, se fundamentan en la palabra y que en los sacramentos se realiza la palabra. Porque la celebración litúrgica acaba siendo la manifestación viva, y a su vez generadora de vida, del contenido de la palabra. Quien tiene presente esta íntima relación entre palabra y sacramento se percató de que el saber cristiano sobre Dios no se agota en una mera idea, y que la frialdad del racionalismo no tiene cabida entre las estructuras del cristianismo, que cree y, al creer, proclama vivencialmente esta fe sapiencial dentro de una celebración tenida por el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.

⁶⁵ CHAUVET, L. M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona 1990), p.217.

