

LECTURA DE LA BIBLIA «IN SINU ECCLESIAE» Y CELEBRACION DE LA EUCARISTIA

ARMANDO BANDERA, O.P.

«Todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento (...), por haber sido escritos bajo inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y han sido entregados a la Iglesia»¹.

Según el plan de Dios, la Biblia entera tiene una indisoluble vinculación con la Iglesia. Cualquier pretensión de romper estos vínculos se traduce irremediabilmente en una deformación de la palabra revelada, porque ésta sólo puede conservar su plenitud de sentido en el interior de la comunidad a la que ha sido entregada. La conciencia cristiana captó desde el principio esta verdad fundamental, como lo testifican claramente numerosos pasajes del Nuevo Testamento, entre los cuales cabría destacar todos los relativos a los «falsos doctores» y las «cartas» de los capítulos segundo y tercero del Apocalipsis.

Desde hace siglos se viene hablando de que la lectura de la Biblia, para ser correcta, debe realizarse *in sinu Ecclesiae*, es decir, dándole el sentido que le da la Iglesia, porque sólo la Iglesia, en cuanto comunidad organizada y en comunión con los pastores que Cristo mismo le da por obra del Espíritu Santo (cfr. Hch 20,28), tiene garantía de leer e interpretar la palabra divina «con el mismo Espíritu con que fue escrita»².

La Sagrada Escritura ha sido encomendada a la Iglesia no simplemente como una pertenencia suya o como algo sobre lo que recae el ejercicio de su propio ministerio. La palabra divina es una realidad constitutiva de la Iglesia. El Concilio Vaticano II propone como una de las razones de la sucesión apostólica, perpetuada en los obispos, el hecho de que el evangelio predicado por los Apóstoles «es en todo tiempo para la Iglesia el principio de toda su vida»³. Domingo Báñez

1. DV 11a.

2. DV 12d.

3. LG 20a; cfr. DV 7b.

dijo con gran exactitud que la palabra divina «se encuentra primariamente en el corazón de la Iglesia, y en los libros, sólo secundariamente»⁴. La Iglesia es el templo donde la palabra de Dios tiene su morada. Ahora bien, «si se rehusa entrar en el templo, no se oye la palabra»⁵.

Supuesto que la Biblia ha de ser leída *in sinu Ecclesiae*, es preciso desentrañar el contenido de este principio hermenéutico. A mí no me corresponde el estudio del tema en su conjunto. Por eso me limitaré a un punto concreto, intentando analizar lo que se podría llamar vertiente eucarística de la cuestión.

1. PALABRA Y EUCHARISTÍA

Cuando se habla de lectura o interpretación de la Biblia, casi siempre se presupone, al menos de modo implícito, la referencia a aquella potestad de la Iglesia que designamos con el vocablo *Magisterio*. Ciertamente, las que se podrían llamar intervenciones culminantes de la Iglesia en relación con el modo de entender la Biblia pertenecen al ejercicio de su Magisterio. Baste pensar en las definiciones dogmáticas dadas por los concilios ecuménicos. Pero estas definiciones no pueden ser consideradas como fenómenos cerrados en sí o como una especie de quiste incrustado en el cuerpo de la Iglesia. Son, por el contrario, expresiones de una vida interna que circula por la totalidad del cuerpo e informa toda su actividad.

Las definiciones dogmáticas precisan contenidos concretos de la fe. Pero la luz con que la Iglesia las pronuncia tiene su principal fuente en la caridad, supuesta siempre la asistencia del Espíritu Santo. Es muy significativo que Santo Tomás asigna a la caridad el don de sabiduría, es decir, el don que capacita para juzgar de los misterios divinos *por connaturalidad*⁶. Lo cual implica que el poder de magisterio, con el que la Iglesia promulga sus definiciones, debe ser en-

4. D. BÁÑEZ, *In I partem*, q. 1, a. 2, ed. L. URBANO (Valentiae 1934) 71. Báñez no hace más que reflejar el pensamiento de Santo Tomás sobre la Ley nueva, la cual es ante todo ley impresa en los corazones y sólo secundariamente ley escrita (cfr. *Summa th.* I-II, 106,1).

5. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao 1959) 205.

6. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa th.* II-II, 45 (prólogo de la cuestión y artículo segundo).

cuadrado en el interior del ejercicio de la caridad o, si se prefiere, en el ámbito de la santidad de la Iglesia misma. Es decir, el magisterio representa un «sector» de la vida de la Iglesia que tiene características propias, pero que no está aislado del resto, sino que tiene vínculos indisolubles con la santidad en general y particularmente con el poder de santificar. El Concilio Vaticano II habla muy a menudo de *tres poderes* —enseñanza (profetismo), santificación, régimen pastoral— los cuales, sin embargo, no pueden ser pensados como autónomos o cada uno independientemente de los otros, sino, más bien, como una triple modalidad bajo la cual la Iglesia participa en el ministerio y en la misión de Cristo, que «es misión y función de profeta, de sacerdote y de rey»⁷.

La potestad de santificar tiene su expresión culminante en la eucaristía. El sacrificio eucarístico —dice el Vaticano II— es «fuente y cima de *toda* la vida cristiana»⁸; por tanto también de aquella que se expresa y se proclama en las definiciones dogmáticas y en cualquier otra forma de ejercicio del poder de enseñar.

En ocasiones, la celebración de la eucaristía fue reducida a esquematismos empobrecedores, porque la atención se centraba de modo exclusivo en el poder de consagrar y en el acto mismo de realizar la consagración. Este acto es fundamental, ciertamente, pero considerado en cuanto culminación de un proceso, fuera del cual no podría menos de sufrir deformaciones, o, por lo menos, empobrecimientos.

Ahora bien, ¿qué significa la consagración de la eucaristía en el interior de un proceso? Muchas cosas, de las cuales se indicarán aquí algunas solamente.

«La eucaristía es, por encima de todo, un sacrificio: sacrificio de redención y al mismo tiempo sacrificio de la nueva alianza»⁹, o sea, una renovación del sacrificio de la cruz, porque el Nuevo Testamento no habla de otro sacrificio distinto del que Cristo ofreció personalmente en el calvario. Pero el sacrificio del calvario se nos presenta no como un hecho aislado, sino como una culminación del ministerio redentor de Cristo y como la realización suprema de la salvación que El mismo había anunciado durante todo el tiempo de su predicación. La predicación de Cristo apunta hacia su sacrificio, por el hecho de que lo predijo y sobre todo por su naturaleza misma de predicación salvífica, que anuncia una plenitud lograda en el sacrificio

7. JUAN PABLO II, Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes, n. 3: AAS 71 (1979) 397.

8. LG 11a.

9. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 9: AAS 72 (1980).

cruento. Y, a la inversa, de modo análogo, el sacrificio de la cruz remite a la predicación que lo anuncia, lo prepara y lo explica. En el plan de Dios, predicación y sacrificio de Cristo constituyen un todo unitario, a través del cual se nos entrega la plenitud de la revelación y de la redención; es en este misterio donde se cumple con la máxima perfección el principio de que la revelación divina «se hace mediante hechos y palabras intrínsecamente ligados entre sí»¹⁰. Y lo que se dice de la revelación vale análogamente para la redención, porque revelación y redención no son más que dos modalidades o dos caras de un misterio único; unos mismos actos son a la vez reveladores y redentivos¹¹.

Pues bien, el misterio de la cruz y el modo como se llevó a cabo, así como el conjunto de relaciones que a él se orientan o de él parten, es el criterio supremo para orientar la mente humana en la celebración del sacrificio eucarístico y para encuadrar este sacrificio en la totalidad de la vida cristiana. Por una parte es verdad que todo brota de la eucaristía y se subordina a la eucaristía¹². Pero, a fin de que la celebración eucarística no degenera en ritualismo esterilizante, se requiere que vaya acompañada de la lectura y meditación de la palabra divina, gracias a la cual conocemos la grandeza y las profundidades del misterio que se renueva en la eucaristía. Los más antiguos testimonios relativos a la celebración de la eucaristía la encuadran en un contexto de proposición de la palabra de Dios o, por lo menos, la relacionan con esta palabra (cfr. Hch 2,42; 20,7-12). Y si del Nuevo Testamento pasamos a los documentos litúrgicos, tanto los más antiguos como los de nuestros días, vemos igualmente que la eucaristía no se celebra nunca sin lectura y meditación de textos bíblicos¹³. Lectura-meditación, por una parte, y consagración del cuerpo y la sangre del Señor, por otra, no son dos partes o dos momentos simplemente yuxtapuestos, sino que se compenetran y se complementan para constituir un todo unitario¹⁴.

10. DV 2; cfr. 4a, 7a, 14, 17.

11. Esto se ve claro en los pasajes de la Constitución *Dei verbum* citados en la nota anterior. El tema tiene un buen desarrollo en JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, n. 7-9, donde el misterio pascual es presentado simultáneamente como culmen de la revelación y de la redención. Para ulteriores desarrollos, cfr. A. BANDERA, *La Virgen María en el designio divino de revelación*. «Ciencia Tomista» 112 (1985) 167-179.

12. Cfr. SC 9-10; PO 5b.

13. Para ulteriores informaciones interesantes, cfr. J. L. ESPINEL, *La eucaristía del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980) 193-268; J. LÓPEZ MARTÍN, *El año litúrgico* (Madrid 1964) 64-95, 107-110.

14. Cfr. SC 24,35.

Según todos estos testimonios, para que la Biblia se haga más presente en la celebración eucarística como es debido, no basta la mera lectura de los textos, sino que se requiere también su exposición por el ministro celebrante, como medio poco menos que indispensable para facilitar a los participantes la comprensión, asimilación y aplicación de lo leído. La homilía es una parte integrante de la celebración eucarística¹⁵.

El sacrificio eucarístico es inseparable de la lectura, exposición y meditación de la palabra divina. Pero, a la vez, esta palabra no descubre la plenitud de ella misma, si no culmina en la celebración de la eucaristía, porque solamente la eucaristía, en cuanto renovación del sacrificio de la cruz, nos hace contemplar de modo intuitivo en qué consiste la salvación de que la palabra nos informa; todas las intervenciones salvíficas que conocemos a través de la palabra se orientan *por su propio peso* o desde dentro al sacrificio de la cruz, de tal modo que, si son desligadas de este sacrificio, pierden su misma razón de ser y corren el riesgo de ser entendidas a la manera de tantos otros acontecimientos de que nos habla la historia.

La orientación de todas las intervenciones salvíficas de Dios al sacrificio de la cruz y, por tanto, a su renovación eucarística, exige connaturalmente que en la celebración de la eucaristía sea leída no sólo alguna que otra parte de la Sagrada Escritura, sino la totalidad de ésta, porque sólo a través de la totalidad podemos acoger el plan de Dios con todos sus elementos integrantes, entre los cuales se cuentan vinculaciones históricas, humanamente intrascendentes, pero portadoras de una «intención» salvífica, la cual, por venir de Dios, nos vincula, o, más exactamente, nos santifica, si le prestamos la acogida que todo lo divino merece. La celebración de la eucaristía es el «lugar» más apropiado para que el ministro lea, explique y aplique la palabra de Dios. Así como lo es también para que los participantes asimilen y encarnen vitalmente aquella palabra, la cual, si a menudo parece exigente y difícil de cumplir, meditada a la luz del sacrificio de Cristo, señala también la fuente de donde brotan abundantes las fuerzas necesarias para cumplir lo que es humanamente imposible.

A la luz de las reflexiones anteriores, aparece clara una conclusión importante, o sea que la lectura de la Biblia *in sinu Ecclesiae* es ante todo la que se realiza durante la celebración de la eucaristía. Cristo, que se hace presente por la conversión del pan y del vino, es quien

15. Cfr. SC 6,35; PO 4b, 13b.

da la máxima densidad a su propia palabra¹⁶ y quien tiene la virtud de abrir los corazones para comprender que esa palabra, incluso cuando parece «dura» a los oídos humanos (cfr. Jn 6,60), debe ser acogida como la palabra que introduce en la única verdad que hace libres (cfr. Jn 8,32).

Hay otras muchas maneras de leer la Biblia *in sinu Ecclesiae*. Pero ninguna puede ser tan profunda y tan luminosa como la que se realiza en la celebración eucarística. La presencia de Cristo no puede ser comprendida al modo de un hecho meramente estático o de alguien que está allí; lleva consigo inseparablemente una especial luz para comprender y acoger la totalidad de su misterio.

La lectura eucarística de la Biblia es la que introduce más plena y directamente en su sentido original y profundo, la que hace «comulgar» con la intención del Espíritu Santo que la inspiró¹⁷. A este propósito conviene recordar una de las ideas más antiguas y más profundas acerca de lo que la Iglesia católica entiende por *palabra de Dios*. Ya desde los comienzos mismos de la Iglesia se puso de manifiesto que para ella Sagrada Escritura o palabra de Dios no es la pura materialidad de lo escrito, sino esto escrito entendido a la luz de la predicación viva de «quienes con la sucesión en el episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad»¹⁸. Es decir, para la Iglesia, el evangelio es un «evangelio íntegro y vivo»¹⁹, no simple letra escrita, para cuya comprensión basten recursos literarios. Santo Tomás, refiriéndose a la sentencia de San Pablo sobre «la letra que mata» (2 Cor 3,4), dice que «incluso la letra del evangelio mataría, si no actuase internamente la gracia de la fe que sana»²⁰. La palabra *vive*, es de verdad *evangelio*, cuando resuena en la predicación, la cual le da su sentido exacto y la transmite incontaminada. Esta idea, que tuvo importancia decisiva en la lucha contra el gnosticismo, mantiene hoy todo su valor y necesita ser refrescada para no sucumbir a las tentaciones de una hermenéutica presuntuosa, que intenta resolverlo todo a base de métodos *científicos*, los cuales, aplicados con un criterio meramente humano, serán siempre pseudo-científicos.

La amplitud del principio leer la Biblia *in sinu Ecclesiae* no deberá ser nunca un pretexto para pasar por alto que la celebración

16. Cfr. SC 7a, 33a.

17. Cfr. DV 12d.

18. DV 8b.

19. DV 7b.

20. SANTO TOMÁS, *Summa th.* I-II, 106,2.

de la eucaristía representa el momento privilegiado y culminante de su realización. Cuando falta o cesa la celebración del sacrificio de Cristo, sobreviene en la vida cristiana un vacío irrellenable no sólo en el orden de la práctica o de la «piedad», sino también en el de la comprensión de la fe y en la noción misma de Sagrada Escritura o palabra de Dios.

Durante los últimos años se habló frecuentemente de evangelización y de sacramentalización, presentándolas como dos realidades contrapuestas, de modo que, en la práctica, habría que optar por una o por otra. Es un planteamiento equivocado, del que sólo pueden brotar desconciertos pastorales. La evangelización tiene que llevar siempre una «intención» sacramental, con su principal término de referencia en la eucaristía, una intención que debe actualizarse oportunamente, si no se quiere caer en vaguedades inconsistentes y aéreas. El Concilio Vaticano II presenta la eucaristía como el término al que se orienta la predicación misional, desde sus comienzos mismos²¹; esto no quiere decir que sea necesario conducir los hombres de inmediato a la eucaristía; significa tan sólo que la evangelización, incluso la misional, tiende por exigencia propia hacia la eucaristía, porque, mientras no se llegue a la participación en la eucaristía, la incorporación de la persona a Cristo no alcanza su plenitud. Ni una sacramentalización que degenera en rutinas o ritualismos estériles, ni una evangelización que se pierda en teorías y en abstracciones. Palabra y sacramento forman unidad; todo lo que rompa esta unidad, cualquiera que sea el extremo por donde se introduzca la ruptura, será tan nocivo para la palabra como para el sacramento.

2. EUCARISTÍA E INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA

Palabra y sacramento constituyen una unidad que, como siempre, tiene su expresión culminante en la eucaristía. El sacramento es no sólo un «canal de santificación», sino también un foco de iluminación. La celebración de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía, ilumina la mente del cristiano y la conciencia de la entera comunidad eclesial para comprender más lúcidamente y con mayor firmeza los misterios de la fe.

21. Cfr. SC 9-10.

El ejercicio de la infalibilidad es un momento privilegiado de la autocomprensión de la fe. Pero ese ejercicio no puede ser reducido a su vertiente intelectual o cognoscitiva. Cuando la Iglesia da una definición infalible, lo hace siempre para esclarecer alguna verdad. Pero es una verdad que cae siempre dentro del contenido de la fe, la cual no se agota en la sola adhesión intelectual o en el asentimiento de la inteligencia a una proposición determinada. La fe compromete a la persona entera y, por tanto, está abierta a todo lo que hace que esta persona madure o profundice en su vida cristiana.

El encuadramiento de la infalibilidad en el poder de enseñar²² implica un cierto riesgo de intelectualizarla. Lo intelectual, el estudio científico, tiene su parte que es preciso reconocer. Como dice el Vaticano II, compete a los exegetas trabajar «por comprender y exponer cada vez más a fondo el sentido de la Sagrada Escritura para que, como con un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia»²³.

Pero esto es sólo una parte, y no la principal, en el proceso que conduce a una definición infalible. Las vías por las cuales se esclarece la conciencia de la Iglesia acerca de los contenidos de la fe son propuestos explícitamente por el Concilio Vaticano II en un texto que conviene tener a la vista. «La comprensión —dice— de las cosas y de las palabras transmitidas crece ya por la contemplación y el estudio de los fieles que las meditan en su corazón (cfr. Lc 2,19.51), ya por la íntima inteligencia de las cosas espirituales que experimentan, ya por el anuncio de quienes con la sucesión en el episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad»²⁴.

Contemplar, meditar en el corazón, experimentar: he aquí una serie de actividades que no pueden ser reducidas a intelectualismo puro. Y el anuncio que deben ejercitar los obispos, para ejercer su carisma de verdad, no es el meramente verbal por el que se comunica una ciencia aprendida, sino el que brota de la *contemplación* de los misterios anunciados. Para los obispos, en efecto, vale *a fortiori* lo que el Vaticano II dice sobre los presbíteros, a los cuales pide que alimenten su acción apostólica —incluida la predicación— «en la abundancia de la contemplación»²⁵.

Ahora bien, ¿cuál es la atmósfera privilegiada para una contemplación plenamente cristiana? Sin duda alguna la celebración del sa-

22. Cfr. LG 25b-c; DV 10b.

23. DV 12d.

24. DV 8b.

25. LG 41c; cfr. PO 13b.

crificio de la misa. El Concilio Vaticano II enseña que «en el divino sacrificio de la eucaristía» es donde se tiene la expresión culminante de que la Iglesia se compone de acción y de contemplación, relacionadas entre sí «de tal modo que la acción se ordena y se subordina a la contemplación»²⁶. Juan Pablo II destaca la misma idea en los términos siguientes: «San Vicente Ferrer, el apóstol y taumaturgo valenciano, decía que la misa es el mayor acto contemplativo que puede darse. Sí, así es en verdad. Por ello todos vosotros estáis invitados a alimentar y vivificar la propia actividad con la abundancia de la contemplación, que encontrará un manantial inagotable en la celebración de la eucaristía y de los sacramentos...»²⁷.

Este encuadramiento de la contemplación en el interior del sacrificio eucarístico tiene gran importancia. Ante todo, sirve para hacernos comprender que la contemplación cristiana no tiene nada que ver con ejercicios de «acrobacias intelectuales», ni es una actividad que se realice sólo en «la cúspide de la mente». Es más bien un sencillo y profundo abrirse de la persona entera a la plenitud del misterio que se nos da en la eucaristía la cual reclama todo el ser y todas las facultades del hombre, desde las más altas hasta las ínfimas. Por su parte, la contemplación presta a la celebración eucarística el gran servicio de superar todo lo que se parezca a ritualismo de meras exterioridades, para hacer que la mente y el corazón se centren en el gran misterio de la *alianza nueva y eterna*.

Una vez fusionadas contemplación y celebración, es necesario dar un paso más. Por la eucaristía, Cristo continúa ejerciendo en plenitud su sacerdocio eterno. El es siempre el sacerdote principal que da eficacia a la acción del ministro visible. Pero el Cristo sacerdote es el mismo que Cristo Maestro; ambos atributos de sacerdocio y de magisterio pertenecen a la persona única del Salvador. La celebración de la eucaristía no se agota en consagrar y recibir el cuerpo y la sangre del Señor; requiere también la dócil escucha de la palabra que como maestro nos dirige. Por eso se dijo anteriormente que la lectura de la palabra divina es parte integrante de la celebración de la eucaristía.

Pero la palabra divina no basta escucharla con los oídos corporales; tiene que resonar y brillar «en el corazón», es decir en lo más íntimo y profundo del ser de la persona. Ahora bien, para esto es in-

26. SC 2.

27. JUAN PABLO II, Homilía del 8-XI-1982 en Valencia, durante la misa de ordenación sacerdotal, n. 6d, ed. BAC, p. 219.

dispensable una actitud interior de contemplación, gracias a la cual la persona se deja invadir por la fuerza transformante de aquella palabra para pensar y juzgar de todo en plena conformidad con la «mente» de Dios, tal como nos ha sido manifestada por Cristo maestro con la unción del Espíritu Santo. La escucha externa y la contemplación interna son indispensables para acoger la palabra de Cristo como de Cristo, superando la tentación de amoldarla a nuestros intereses o gustos inmediatos.

Ahora bien, para acoger la palabra de Cristo como de Cristo, la presencia de este Cristo en la eucaristía tiene una eficacia incomparable. ¿Qué garantías tenemos de «comulgar» con la mente de Cristo, es decir, de dejarnos guiar por su palabra o de entender esta palabra en su sentido genuino mayor que la de recibirlo a El personalmente en la eucaristía? La celebración de la eucaristía no es sólo el momento del culto cristiano; es también la mejor «escuela» para dejarse instruir por Cristo en la comprensión exacta de su palabra. Cristo, en efecto, sigue siendo de modo irremplazable no sólo el sacerdote principal del culto, sino también, e inseparablemente, el maestro principal de la predicación del evangelio. Por la eucaristía ejerce directa e inmediatamente su sacerdocio, como ejerce también de igual manera su magisterio. A fuerza de repetir que Cristo nos habla por medio de los acontecimientos, por la voz de los pastores de la Iglesia y por tantos otros medios, hemos olvidado, o poco menos, que nos habla también, y sobre todo, por la eucaristía, donde se nos hace presente como maestro supremo de todos los hombres y para ejercer su específica función de enseñar.

La función docente de Cristo en la eucaristía no consiste en transmitir enseñanzas nuevas, sobreañadidas a lo que nos enseña el Nuevo Testamento, sino sólo en darnos la comprensión exacta de lo que El ya dijo para siempre y en infundirnos el «instinto» que permite asimilar la palabra ya dicha y sintonizar con ella. El caso es enteramente análogo a la función sacerdotal. Por el ejercicio de su sacerdocio, Cristo en la eucaristía no introduce un sacrificio distinto del de la cruz, porque este sacrificio realizó plenamente «la redención eterna» (Heb 9,12); la eucaristía renueva, reactualiza o hace sacramentalmente presente el sacrificio mismo de la cruz. Pues análogamente el magisterio eucarístico de Cristo no puede ser pensado como una especie de cátedra para proponer un evangelio nuevo, sino como el medio de que El se sirve para seguir pronunciando y haciendo entender su palabra «que permanece para siempre» (1 Pe 1,25).

Por la eucaristía Cristo continúa haciendo presente la plenitud de

su sacrificio y la plenitud de su palabra. Quien celebra la eucaristía se compromete a acoger la totalidad del sacrificio y la totalidad de la palabra con el mismo poder y autenticidad o verdad que tanto el sacrificio como la palabra tuvieron en su momento original. En otros términos, la infalibilidad de la Iglesia o la seguridad que ésta tiene de vivir en fidelidad a la palabra de Jesús tiene su máximo y principal soporte en la eucaristía. Una Iglesia que celebra la eucaristía tiene que ser una Iglesia infalible, porque tiene personalmente presente al supremo maestro de toda verdad.

A esto cabe objetar que el sacrificio de la eucaristía puede ser celebrado por quienes están separados de la plenitud de unidad, los cuales de hecho niegan alguna o algunas verdades de la fe. El hecho es notorio y carecería de sentido cerrar los ojos ante él. Pero creo que esta situación de hecho, de un hecho que se impone con evidencia aplastante, es una dificultad no sólo en relación con el tema infalibilidad, sino también, y en igual medida, respecto al tema sacrificio. ¿Cómo, en efecto, explicar que el sacrificio de *la alianza nueva y eterna*, es decir, el sacrificio de comunión universal, puede ser celebrado en estado de separación? Desde esa situación anómala el sacrificio de la eucaristía llama con igual fuerza a restaurar la plena comunión y a aceptar la verdad total. Este doble «clamor» es inherente a la eucaristía, cuya celebración significa de suyo y, por tanto, produce la plenitud de la «comunión», bajo todos los aspectos o en todos los contenidos de esta comunión.

La teología sacramentaria presenta puntos claros. Pero tiene también otros notablemente oscuros que no pueden ser resueltos por vía de razonamiento, humanamente aquietante. Bastará recordar el caso de San Cipriano en la controversia sobre el bautismo administrado por herejes. La dificultad, a que vengo aludiendo sobre la eucaristía, se inscribe en esta misma línea. Es una dificultad real. Pero creo que no será nunca correcto renunciar a lo que tiene razón de principio por no saber cómo ese principio se aplica o se salva en un caso determinado. Eso equivaldría a convertir el caso en principio. Lo cual no me parece aceptable. O sea, sigo pensando que una Iglesia que celebra la eucaristía con la plenitud de sentido que le da el Nuevo Testamento, tiene que ser una Iglesia infalible, porque es entonces cuando la palabra divina resuena en lo más profundo de «su seno». El *in sinu Ecclesiae* se cumple entonces con la máxima perfección imaginable.

Con esto no se dice nada sobre los requisitos concretos para que la infalibilidad «funcione» en un momento dado; simplemente se asienta un principio, que reconduce el tema infalibilidad a su fuente

primaria, o sea, a la presencia sacramental de Cristo en la Iglesia, que encarna la máxima densidad de presencia prometida por El (cfr. Mt 28,20) y que no puede menos de afectar a todos los aspectos de la vida de la Iglesia.

La vinculación de la infalibilidad con la eucaristía me parece importante desde dos puntos de vista. La referencia a la eucaristía hace que el tema infalibilidad sea más *jugoso* y permite superar, o mejor dicho, completar los ordinarios planteamientos, los cuales, si no me engaño, pecan de un cierto intelectualismo. Pero el beneficio recae no sólo sobre la infalibilidad, sino también sobre la eucaristía. Cuando se advierte que la celebración de la eucaristía tiene ramificaciones hacia la Iglesia entera y que compromete con la totalidad de la palabra divina hecha presente en Cristo maestro, entonces esa celebración adquiere una hondura e impone una responsabilidad que están en el polo opuesto de muchos fenómenos, desgraciadamente corrientes.

«Hoy —dice Juan Pablo II— se insiste mucho en las experiencias cristianas *especiales* que hacen las Iglesias particulares en el contexto socio-cultural en que cada una de ellas está llamada a vivir. Esas experiencias específicas se refieren —se subraya— bien sea a la palabra de Dios que ha de ser leída y comprendida a la luz de los datos que emergen en el propio camino existencial (...); bien sea a la misma comunión eclesial que ahonda sus raíces en la eucaristía, pero que en la aplicación concreta depende de los condicionamientos histórico-temporales que brotan de la inserción en un país concreto o en una determinada parte del mundo»²⁸. Por este camino —continúa diciendo el Papa— se corre el peligro de introducir aislacionismo o incluso antagonismo en las mismas Iglesias particulares, lo cual es incompatible con el misterio de la Iglesia.

La propensión a un enclaustramiento aislacionista, a la independencia e incluso al enfrentamiento reviste caracteres singularmente graves en la teología de la liberación, la cual, extrañamente, se auto-proclama válida para todas las partes del mundo. Y aunque a menudo se dice que es propia de los países iberoamericanos, de hecho se pone un decidido empeño de introducirla en los demás continentes, como si fuera el remedio único e infalible de todos los males.

Estos modos de pensar producen «tendencias centrífugas, contrarias a la eclesiología del Concilio Vaticano II»²⁹. La conexión entre

28. JUAN PABLO II, Alocución del 21-XII-1984 a la Curia Romana, n. 4. DP 355, p. 419.

29. JUAN PABLO II, Alocución citada en la nota anterior, n. 5.

infallibilidad y eucaristía preserva eficazmente de estos extremismos disgregadores, porque imprime con gran fuerza el sentido de unidad universal y hace sentir la urgencia de una proyección misional que permita anunciar a la humanidad entera toda y sola la palabra de Cristo, el cual asume todo lo humano, pero purificándolo, elevándolo y unificándolo en su propia unidad. Carecería de sentido decir que se confiesa al mismo Cristo con expresiones de fe independientes, cuando no antagónicas entre sí.

3. SUCESIÓN EN LA PALABRA Y EN LA EUCARISTÍA

Desde hace mucho tiempo, el problema de la sucesión apostólica se plantea sólo o preferentemente desde la perspectiva del «poder» o de la autoridad que unos determinados cristianos tienen en el interior de la Iglesia. Desde luego, éste es un punto muy importante. Pero no es el único. Los primeros intentos de esclarecer la sucesión apostólica la sitúan en el ámbito de la palabra o de la predicación de la fe. Es el planteamiento de San Ireneo frente al gnosticismo. Para San Ireneo, los obispos son ante todo quienes suceden a los Apóstoles en el anuncio de la fe, quienes conservan *viva* la palabra de la fe que recibieron y la transmiten igualmente viva a las generaciones que vendrán.

Ahora bien, el anuncio de la palabra por los obispos es, en primer término, el que tenía lugar en las asambleas litúrgicas, congregadas en torno a la eucaristía. Así, pues, sucesión en la palabra, sucesión en el ministerio, sucesión en la celebración de la eucaristía son tres modos de presentar y desarrollar un tema que, en el fondo, es único. Aquí se descubre, desde su raíz misma, la profunda unidad de las potestades llamadas de santificación y de magisterio, las cuales en cierto modo se implican mutuamente. La potestad plena de celebrar la eucaristía implica también una potestad análoga de anunciar la palabra y, a su vez, el anuncio de la palabra no adquiere toda su fuerza más que cuando se asienta en el poder eucarístico.

Por todos los lados se llega a una misma conclusión: la lectura de la Biblia *in sinu Ecclesiae* alcanza su máxima plenitud y, por tanto, su máxima garantía de fidelidad a la intención del Espíritu Santo cuando se encuadra en la celebración de la eucaristía, la cual, por su propia naturaleza, está misionalmente abierta a toda la humanidad,

porque para todos los hombres predicó Cristo su palabra y todos igualmente son llamados a participar en los bienes de la *alianza nueva y eterna*.

4. PALABRA Y PRESIDENCIA

La vinculación de la palabra con la celebración de la eucaristía y la importancia capital que tiene el tema sucesión en la palabra obligan a reflexionar, aunque sólo sea de pasada, sobre uno de los aspectos de la predicación del evangelio y, por tanto, de la lectura de la palabra divina. Todo cristiano está llamado al anuncio del evangelio y, si no lo hace de acuerdo con su vocación específica, traiciona la misión recibida de Cristo. Como es natural, el anuncio debe nutrirse de la lectura de la palabra. Pero ni el anuncio ni la lectura pueden dar su plena medida, mientras no alcancen una configuración *presidencial*, es decir, mientras no sean lectura y anuncio realizados por quienes tienen el ministerio de presidir la comunidad cristiana.

Toda lectura y todo anuncio, por su propia naturaleza, dice orden a la eucaristía, en la cual se contiene la alianza nueva y eterna, y, por tanto, la totalidad de los bienes cristianos. Una lectura y un anuncio que por hipótesis se enfrentasen con las exigencias de la eucaristía, serían radicalmente anticristianos. Pues algo semejante hay que decir respecto de la presidencialidad. Si una lectura-anuncio no se inserta orgánicamente en el ministerio de los presidentes de la comunidad cristiana, lleva en sí un vicio radical, del que nunca podrá liberarse.

Hoy se habla mucho, y con grandes ponderaciones, sobre lectura-anuncio por parte de «las bases». El fenómeno sólo será positivo, si las llamadas «bases» integran armónicamente su lectura-anuncio con el magisterio de los pastores, porque sólo entonces su actividad se desarrolla efectivamente *in sinu Ecclesiae*.

Pero la presidencialidad de la lectura-anuncio es una característica que impone también a los presidentes o pastores deberes muy concretos. El pastor tiene obligación de centrar su predicación o el ejercicio de su ministerio profético en aquello sobre lo cual se puede ejercer una verdadera presidencia, es decir, en la proposición de los contenidos de la fe y de lo que esta fe requiere para ser efectivamente luz que ilumine todos los sectores de la vida humana. Al pastor no le está permitido inmiscuirse en los asuntos temporales, es decir, en el

modo de gestionarlos, porque la gestión de lo temporal es esencialmente pluralista y nadie, en este ámbito, puede ejercer sobre los demás una presidencia vinculante. El solo intento de presidir sería un atropello contra la libertad de los demás. El pastor se esforzará por esclarecer el sentido cristiano de lo temporal; pero no tiene la menor competencia en orden a preceptuar un determinado «modelo» de gestión de los asuntos temporales; ha de velar por la unidad de la fe, sin detrimento de la libertad que esta misma reconoce a quienes la profesan.

5. EUCARISTÍA Y «SENSUS FIDELIUM»

El «sensus fidelium» es presentado por el Concilio Vaticano II como la facultad mediante la cual el universal pueblo de Dios capta infaliblemente los contenidos de la fe³⁰. Evidentemente, aquí no es posible intentar nada que se parezca a un estudio teológico de tan importante cuestión³¹. Sólo una palabra para relacionar el «sensus» con la eucaristía. Me parece cosa elemental decir que el «sentido de la fe» se nutre, se afina y logra su máximo desarrollo en contacto con «el misterio de la fe»: que es como define la eucaristía la aclamación subsiguiente a la consagración del pan y del vino³².

A su vez, este «sensus», por asentarse en la universal comunidad de la Iglesia, «desde los obispos hasta los últimos fieles laicos»³³, constituye un importante punto de referencia para comprender las implicaciones verdaderamente universales de toda celebración eucarística. La eucaristía contiene el bien común universal de la Iglesia³⁴, más aún, de la humanidad entera. Una lectura-anuncio de la palabra divina que se haga en virtud de este «sensus» orienta necesariamente

30. Cfr. LG 12a.

31. El tema ha sido tratado con gran hondura por J. SANCHE BIELSA, *Infalibilidad del pueblo de Dios. «Sensus fidei» e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución «Lumen Gentium» del Concilio Vaticano II* (Pamplona 1979).

32. La versión castellana ha tenido el desacierto de sustituir la palabra «misterio», que abarca la totalidad del contenido de la eucaristía, particularmente su modalidad de sacrificio, por la expresión más genérica de «sacramento». Las versiones extranjeras que conozco respetaron y asumieron la riqueza de la palabra latina original.

33. LG 12a.

34. Cfr. PO 5b.

hacia la eucaristía y por medio de ésta a la comunión universal con la Iglesia y con todos los hombres.

Hoy, en muchos ambientes, se propone como ideal una lectura-anuncio cuyos frutos se manifiestan sobre todo en la lucha y en el enfrentamiento entre personas, clases sociales, pueblos y bloques de pueblos. En tales lecturas y en tales anuncios el «sensus fidei» está ausente. Y, estando ausente el «sensus», los contenidos no pueden menos de sufrir deformación.

6. EL ESPÍRITU SANTO Y LA EUCARISTÍA

Tanto la inspiración de la Biblia como la infusión del «sensus fidei» en la universal comunidad de la Iglesia son atribuidos especialmente al Espíritu Santo³⁵. Todo lo que sea escuchar y acoger este Espíritu tiene capital importancia para hacer una lectura y para practicar un anuncio que se ajuste de veras a la intención original de Dios.

Los medios de que dispone el Espíritu Santo para hacerse oír y comunicarse son ilimitados y dependen exclusivamente de su libérrima voluntad. Pero una cosa es clara. El Espíritu Santo es *Espíritu de Cristo*. Lo cual implica que, según el plan divino, este Espíritu se comunica sobre todo por los medios que Cristo mismo estableció para hacer a los hombres partícipes de su redención. Entre estos medios, ocupan lugar preeminente los sacramentos, empezando por el bautismo, mediante el cual Dios envía a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que nos hace clamar: ¡Abba! ¡Padre! (Gal 4,6). Luego está la confirmación, definida desde la más remota antigüedad como el sacramento de la donación del Espíritu Santo, según se dice expresamente en la fórmula con que es administrado.

Pero el medio supremo instituido por Cristo para comunicar sus dones y, por tanto, también el Espíritu Santo es la eucaristía. San Juan vincula manifiestamente el don del Espíritu Santo con la transfixión de Cristo, es decir, con su muerte en cruz o con su sacrificio (cfr. Jn 19,34-37). Cristo muerto en la cruz no es simplemente un cadáver, sino la víctima de reconciliación que se convierte para nosotros en fuente de donde manan las aguas purificadoras del Espíritu³⁶.

35. Cfr. DV 11-12; LC 12a.

36. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, «Al instante salió sangre y agua» (Jn 19,34). *El costado traspasado y su dimensión cristológica y soteriológica*, en *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús* (Bogotá 1982) 307-352, sobre todo a partir de

En la eucaristía siguen manando para nosotros y para todos los hombres hasta el fin del mundo «las aguas» del sacrificio de Cristo, es decir, el don de su Espíritu, que en cada celebración eucarística sigue derramándose sobre la Iglesia entera con la misma abundancia con que se derramó inicialmente al morir Cristo en la cruz. Hoy se habla mucho de efusión del Espíritu Santo y de sus carismas. Pero se descuida notoriamente su vinculación con el sacrificio eucarístico, que es el supremo «carisma» dejado por Cristo a la Iglesia.

La eucaristía, por tanto, como principal medio de recibir el Espíritu Santo, tiene un valor decisivo para dejarse llevar por este Espíritu y, en consecuencia, para entender toda la palabra divina en el sentido preciso que El le dio al inspirarla. La lectura de la Biblia que más nos aproxima a la intención del Espíritu Santo, la que nos introduce más profundamente *in sinu Ecclesiae*, es la que se realiza durante la celebración de la eucaristía. Por eso a la hora de precisar qué se entiende por lectura de la Biblia *in sinu Ecclesiae*, la celebración de la eucaristía, con la totalidad de su contenido, debe aparecer como la «atmósfera» ideal. Es entonces cuando se obtiene del modo más pleno el clima de oración que, como dice el Concilio Vaticano II, se requiere para una lectura provechosa de la palabra divina³⁷. Cristo sacerdote es el mismo que Cristo maestro, y nunca está tan cercano a nosotros para darnos su cuerpo y su sangre y para hacernos comprender su palabra como cuando renovamos el sacrificio de la alianza nueva y eterna.

p. 345; J. MEJÍA, *Nacer del costado de Cristo: Orientación para la Iglesia una, en Confirmación y desarrollo del culto al Corazón de Cristo* (Madrid 1982) 207-245.

37. Cfr. DV 25a.

