

I

Sacramentalidad de la Iglesia

1. PONENCIAS

LA IGLESIA COMO SACRAMENTO

ANTONIO M. JAVIERRE

INTRODUCCIÓN

Es para mí un gozo inmenso ensayar una enésima meditación sobre la Iglesia. Tanto más que el tema propuesto es tan profundo como actual y su enfoque metodológico preciso y sugerente.

1. Que el nuestro sea «el siglo de la Iglesia» dejó ya de ser pura profecía¹. Tocaré a los historiadores levantar acta de la aportación substantiva del Vaticano II. Porque la *Lumen Gentium* representa un regalo eclesiológico de primera magnitud. Los católicos cuentan con una síntesis doctrinal que envidian con razón no pocas confesiones cristianas.

Pero a la vez que un don la *Lumen Gentium* constituye un programa. Los Padres conciliares, fieles a su cometido, hicieron sus opciones pastorales al margen de justificaciones propias de la teología. Tengo para mí que los eclesiólogos andan todavía en deuda. La reflexión sobre los datos conciliares no es un lujo, sino una exigencia rigurosamente científica. Y no sólo científica; porque se halla en juego la recepción adecuada del Concilio con su correspondiente secuela de incidencias pastorales.

La acotación del sector «sacramental» en el ámbito de la eclesiología es sumamente acertada². Responde a la estima reservada

1. Cf. H. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, II. *Interkonfessionnelle ekklesiologische Bibliographie*, München, 1962; *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, hrsg. v. F. HOLBOECK u. Th. SARTORY, Salzburg, 1962.

2. Resulta obligado el recuerdo de H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, París, 2 ed. 1953. Buenos estudios y bibliografía abundante pueden hallarse en: AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. BARAUNA, Firenze, 1965; AA.VV., *La Teologia dopo il Vaticano II*, ed. J. M. MILLER, Brescia, 1967; AA.VV., *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. A. SCHOENMET-

al tema por los Padres. Entendían ajustarse así a la doble exigencia de una auténtica renovación: someterse a la norma de los orígenes y dar audiencia a los signos de los tiempos³.

La *Lumen Gentium* desliza un «veluti sacramentum» que invita discretamente a la reflexión⁴. El lenguaje conciliar se abstiene calculadamente del vaivén de fórmulas esgrimidas por los teólogos contemporáneos. No utiliza el tecnicismo convenientemente matizado: «Ur-⁵, Rahmen-⁶, Gross-⁷, Ganz-⁸, Universal-⁹, Wurzel-Sakrament»¹⁰. Corresponde a los teólogos proseguir la reflexión en vista de ulteriores conquistas.

La postura del Concilio cierra, tal vez, una etapa importante; pero invita a proseguir la marcha¹¹.

2. Contamos para ello con indicaciones sumamente expresivas. Hace ya tiempo que, para evitar cuestiones en apariencia insolubles,

ZER, Vaticano, 1968. Una monografía post-conciliar atenta y crítica es la de B. GHERARDINI, *La Chiesa è sacramento. Saggio di teologia positiva*, Roma, 1976.

3. El «reditus ad fontes» y la «aptatio ad temporum conditiones» domina la renovación de la vida religiosa (cf. PC 2) y, al decir de G. PHILIPS, el enfoque renovado de la eclesiología en la LG. Examinando sus «rasgos fundamentales» comienza evocando el «retorno a las fuentes» y pasa luego en revista los signos de nuestro tiempo: «dimensión histórica», «aspecto comunitario», «personalismo», etc. (Cf. *La Iglesia y su Ministerio en el Concilio Vaticano II*, II, Barcelona, 1969, pp. 409-433).

4. «Cum autem Ecclesia sit in Christo *veluti* sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis»... (LG 1).

5. Autor clásico en materia es O. SEMMELROTH, «*Die Kirche als Ursakrament*», Frankfurt a.M., 1953. —Respondiendo a una pregunta del P. Congar, Monseñor Moeller reconoce que «il Concilio non ha usato l'espressione 'sacramento primordiale', *Ursakrament*, perché un concilio non adatta mai, come tale, una teoria o interpretazione teologica». El P. Congar insiste notando que no se trata tan sólo de eso: de evitar un tecnicismo; sino de respetar la intención del Concilio que no entendía restringirse a la teoría relativa a los sacramentos; sino ir mucho más allá: «*Ursakrament* è una teoria della trattazione sui sacramenti, ma è anche molto più —esprime l'idea del segno storico della grazia, della forma storica che la grazia assume nel mondo» (cf. MILLER, *op. cit.*, p. 221).

6. J. BETZ, *Wort und Sakrament*, en *Verkündigung u. Glaube*, Miscell. F. X. ARNOLD, ed. T. FILTHAUT y J. A. JUNGMANN, Freiburg i. Br. 1958, p. 94.

7. J. FEINER, *Kirche und Heilgeschichte*, en *Gott u. Welt*, 2 Bd., p. 344.

8. V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, 1951, p. 562.

9. A. WINKLHOFER, *Kirche in den Sakramente*, Frankfurt a.M. 1968, pp. 26, 29, etc.

10. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i.B. 1960, pp. 17, 22, 37, etc.

11. «Affermare la concezione sacramentale della Chiesa non è, dopo tutto, che un inizio: essa impegna infatti soprattutto un futuro di lavoro e di recupero, a tutti i livelli della realtà ecclesiale, del senso sacramentale vissuto». Tal es el sentir de A. SCRIMA, *Semplici riflessioni di un ortodosso sulla Costituzione*, en BARAUNA, *op. cit.*, p. 1193.

se vio la oportunidad de trocar en cristológico el tradicional enfoque eclesiológico.

En el campo de la sacramentalidad se buscó en la Iglesia respaldo para el septenario sacramental y en Cristo para el misterio de la Iglesia.

Semejante progreso en línea metodológica entraña sus límites como consta por la experiencia del ecumenismo. Tras no pocos forcejeos se procuró superar la estéril eclesiología comparada —que hacía cada vez más rígidas las posturas confesionales— con el recurso al criterio cristológico¹². Todos esperaban con ilusión que, sometiéndose al juicio del Señor, habían de esfumarse las polémicas tradicionales. Hubo mejoras; pero muy limitadas. ¿Motivo? El criterio cristológico era único sólo en teoría. En realidad cada Iglesia recurría al veredicto de su propio Cristo. Con lo que el método continuaba en el fondo anclado en la antigua eclesiología¹³.

Fuerza es evitar que ocurra algo parecido en nuestro caso. La analogía aireada entre la sacramentalidad de Cristo, de la Iglesia y de los ritos sagrados, entraña a la vez continuidad y salto, afinidades y diferencias. Ahora bien: ¿cómo dirimir las cuestiones fronterizas? ¿cómo establecer el índice de analogía? Ni qué decir tiene que la decisión condiciona reflejos no leves en el sector misionero, ecuménico y pastoral.

3. Se impone, como conclusión, un esfuerzo enderezado a profundizar el tema y decantar la metodología. Cosa no fácil.

Por mi parte arriesgo —y no sin titubeos— una reflexión personal en tres tiempos:

- el primero sobre el binomio SACRAMENTO y MISTERIO;
- el segundo, en torno al SACRAMENTO y MISIÓN;
- para concluir con el tercer binomio, SACRAMENTO y SIGNO.

Salta a la vista que, desde un punto de vista temático, el discurso gravita por entero en torno al *sacramento*. Se lo redondea con una triple referencia:

12. Cf. A. M. JAVIERRE, *El movimiento de Fe y Constitución al nivel de la IV asamblea ecuménica (Montreal, Julio 1963)*, en «Salesianum» 25 (1963) 1-27; *Sacerdocio y Ecumenismo (Clero y laicado en la historia de FC)*, en «Estudios Teológicos» 1 (1974) 363-422.

13. Cf. A. M. JAVIERRE, *Upsala 1968: El diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología*, en «Rev. Esp. Teol.» 28 (1968) 278-282.

- al *misterio* que es su contenido;
- a la *misión*, que explica su arranque histórico y su marcha hacia el futuro;
- y al *signo* que polariza la economía del sacramento.

El programa aspira a un avance metodológico. No basta el tránsito de la eclesiología a la cristología; hay que dar un paso ulterior y pasar de la cristología a la triadología. Pues bien: no resultará difícil descubrir en filigrana la presencia y actividad de las personas trinitarias situando el sacramento en el lugar que le corresponde en la economía salvífica de la misión.

Advierto que el programa es ambicioso en exceso. Sin embargo, he preferido formularlo sin recortes. Habrá quien pueda dar respuesta cumplida a una problemática compleja que apenas si me será posible acotar con simples alusiones.

I. SACRAMENTO/MISTERIO

La aproximación de ambos vocablos no es un capricho. Responde a exigencias estrictas del tema y de sus fuentes.

La *Lumen Gentium* titula su primer capítulo: «*Misterio de la Iglesia*», para seguir hablando a renglón seguido de «*la Iglesia como Sacramento*».

Probablemente, a propósito del vocablo «sacramento» se verifica lo mismo que Schlink observara acerca del «apóstol»¹⁴. Hay, en efecto, conceptos dogmáticos que cuentan, sin duda, con sólido respaldo documentario; pero incapaces de sostener en rigurosa síntesis unitaria todos los datos de las fuentes. Las modulaciones, amén de numerosas, son por lo común dispersas y a veces incluso incompatibles entre sí.

1. Cuestiones de terminología

1. «Misterio» y «Sacramento» son términos que convergen con suma frecuencia en escritos teológicos sea cual fuere la fecha de su publicación.

14. E. SCHLINK, *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia*, Alcoy, 1969, pp. 285-286: «...el concepto de apóstol... es un concepto dogmático, al cual no le correspondería ningún concepto de 'apostolos' del Nuevo Testamento, con el mismo significado e importancia».

Contamos con estudios valiosos que intentan bucear el por qué.

Su número elevadísimo nos dispensa de evocar por menudo controversias en curso, por lo demás harto conocidas, a propósito de la filología y de la raíz doctrinal o cultural de estos conceptos ¹⁵.

2. Repasando las fuentes no es infrecuente descubrir textos que hacen presumir un sólido parentesco entre «misterio» y «sacramento» ¹⁶. Ello no quita para que, a renglón seguido, ofrezcan diferencias, a veces muy notables ¹⁷. De ahí se sigue que los teólogos se sientan autorizados a establecer un uso diferencial, que va logrando una audiencia cada vez más amplia.

El «*Misterio*» se utiliza a veces en registro lógico y otras con valor francamente ontológico ¹⁸.

15. Obras de referencia obligada: G. BORNKAMM, «*mysterion*» en *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 4, 1942, pp. 809-834; R. FOLLET, K. PRUEMM, *Mystères*, en *Dict. Bible. Suppl.*, 6, 1958, pp. 1-225; K. PRUEMM, *Mysterium*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, 2 (Köln, 3 ed. 1967), pp. 1.038-1.059. Para una reflexión teológico-litúrgica en torno a la opinión de los Padres, cf.: C. VAGAGGINI, *Il Senso teologico della Liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, 4 ed. 1965, sobre todo pp. 564-576.

16. Cf. J. DE GHELLINCK, E. DE BACKER, J. POUKES, G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, 1: *Les Antécédents*, Louvain, 1924; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age, étude historique*, París, 2 ed. 1949.

17. Tal es también la opinión de A. SCRIMA: «per quanto identici nella loro essenza, il 'mysterium' della tradizione orientale e il 'sacramentum' della teologia occidentale non sono sempre sovrapponibili nella loro valorizzazione teologica e nella loro applicazione storica» (*art. cit.*, p. 1.193). Cabría ilustrar en concreto esa tesis. Lo hace muy bien G. TRETTEL, a propósito de *Mysterium e Sacramentum in S. Cromazio*, Trieste, 1979. «Senza dubbio sí; si tratta di termini interscambiabili. Ma ci pare che al loro interno si debba cogliere una qualche sfumatura, o alcune differenze; non sapremo dire quanto rilevanti» (p. 75). «Crediamo di poter affermare che, mentre Cromazio chiama o definisce il Cristo (o il Verbo incarnato) quale 'sacramentum', non allo stesso modo o ai medesimi titoli lo dica anche 'mysterium'... 'Mysterium' esprime tutta l'economía di salvezza, il piano divino della 'historia salutis'. 'Sacramentum' potrebbero essere, ad esempio, invece le diverse specificazioni di questo piano. Quindi 'mysterium' la realtà profonda, 'sacramentum' la sua manifestazione concreta, episodica» (p. 76). A propósito de S. Ambrosio, llega a conclusiones parecidas el estudio de G. FRANCESCONI, *Storia e Simbolo, «Mysterium in figura»: la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia, 1981, p. 347: «Pur muovendosi nello stesso ambito di significato del termine, 'mysterium' e talora totalmente ad esso sinonimo, 'sacramentum' designa però più spesso la dimensione esterna e visibile: l'azione di Dio si manifesta attraverso una molteplicità di mediazioni sensibili che al tempo stesso la nascondono e la rivelano presente. Momento privilegiato è la liturgia della Chiesa: i sacramenti realizzano in modo particolare quel rapporto sensibile-spirituale che contraddistingue il mistero nella storia».

18. «Questa realtà visualizzata del mistero (disegno salvifico di Dio, storia della salvezza, azione di Cristo, riti cultuali della Chiesa) è il dato positivo fondamentale; in derivazione da essa, acquista poi importanza anche la visione più astratta della dottrina, del mistero della fede e del contenuto sostanziale della vita cristiana» (B. NEUNHEUSER, *Mistero*, en *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*, dir. E. ANCILLI, Roma 1975, 2 vol., p. 1.214).

El «*Sacramento*» apunta normalmente a la realidad¹⁹; pero no renuncia, por otra parte a una bivalencia lógica en virtud de la cual indica ora transparencia, ora oscuridad²⁰.

Así se explica que los escritores puedan referirse al «*misterio del sacramento*» para poner de manifiesto la realidad oculta en el corazón de una acción sagrada²¹; y al «*sacramento del misterio*»²², con que subrayan la visualización de algo que, por ser transcendente, escapa por entero a nuestra potencia cognoscitiva.

3. En tales condiciones parece oportuno fijar de antemano la terminología preferida para obviar peligrosas ambigüedades lingüísticas.

Con los Padres conciliares²³, al hablar de «*misterio*», entendemos referirnos a una realidad divina y salvífica que, no obstante la revelación previa, trasciende por completo nuestra humana comprensión²⁴.

El «*sacramento*», visto en clave analógica, aceptada incluso por los hermanos separados en el diálogo en curso, «est présence et don de l'invisible dans le visible»²⁵; es decir, la misma realidad descrita

19. «En un sacramento se trata siempre de una realidad externa, perceptible por los sentidos, un acontecimiento experimental. Sin este elemento exterior que los sentidos pueden captar, no hay sacramento» (J. AUER, *Sacramentos. Eucaristía*, Barcelona, 1975, p. 33).

20. Podría ilustrarse con muchos otros autores y textos, lo que TRETTEL escribe a propósito de una página de *Cromazio*: «Questo testo ci assicura che 'sacramentum' è disvelamento, manifestazione, ed anche — nello stesso tempo — nascondimento, occultamento. Tant'è vero che non tutti capiscono, non tutti intendono, anche se tutti vedono, odono»... (*op. cit.*, p. 75).

21. «Concludo con Gustavo Martelet: La sacramentalità 'costituisce il nucleo più intimo del mistero della Chiesa, l'oggetto ultimo della nostra fede e, per ciò stesso, il contenuto ultimo della sua missione'» (A. BENI, *La nostra Chiesa*, Firenze, 1977, p. 169).

22. «Puede estudiarse la eucaristía o desde fuera, partiendo de los elementos visibles que la constituyen, o desde dentro, partiendo del misterio del que es sacramento». F. X. DURRWELL, *La Eucaristía, Sacramento Pascual*, Salamanca 1982, p. 14; cf. 28, 30, etc.).

23. «Vox 'mysterium' non simpliciter indicat aliquid incognoscibile et abstrusum, sed uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquomodo visibili revelatur et manifestatur. Unde vocabulum, quod omnino biblicum est, ut valde aptum apparet ad designandam Ecclesiam» (*Schema Constitutionis de Ecclesia*, Vaticano, 1964, p. 18).

24. «En San Pablo la palabra 'misterio' señala generalmente el designio de salvación que el Padre ha establecido desde la eternidad, que El ha realizado por la encarnación de su Hijo y la misión del Espíritu Santo y lleva a su acabamiento en la comunidad eclesial, órgano de la unión con las tres divinas personas. Así, según la doctrina de los Padres, la Iglesia se une al misterio fundamental de la Santísima Trinidad como a su fuente viva y permanente» (PHILIPS, *op. cit.*, I, pp. 32-33).

25. GROUPE DES DOMBES, *L'Esprit Saint, l'Eglise et les Sacrements*, Les Presses de Taizé, 1979, p. 25, n. 14.

a propósito del misterio, pero en cierto modo encarnada, y por consiguiente, accesible al conocimiento humano.

Prescindimos, por tanto, de una ampliación conceptual que aspira a englobarlo todo en sus mallas, convirtiendo la totalidad del mundo creado en sacramento²⁶. A juicio de algunos críticos, es un expediente que no satisface las exigencias elementales de la ciencia y no resuelve numerosas cuestiones abiertas²⁷.

Nos ceñiremos, por tanto, al ámbito religioso, cristiano y aún católico. Las afinidades con los hermanos en Cristo son a veces muy intensas. Sobre todo con los Orientales, asertores convencidos de la estructura «teándrica» del sacramento en el que convergen la trascendencia del misterio trinitario y la economía estupenda de la encarnación²⁸.

2. *Los datos del Concilio*

Aun cuando en esta materia la teología había realizado notables progresos, fuerza es reconocer que, a la hora del Concilio, no todos se hallaban equipados para aplicar a la Iglesia sin reservas los epítetos de «misterio» y de «sacramento». «Hay quienes manifiestan extrañeza ante esta denominación, que es, sin embargo de las más antiguas: 'misterio' les parece abstruso, y 'sacramento' evoca en su espíritu al bautismo, la confirmación u otros ritos culturales»²⁹.

26. «El mundo, las cosas y los hombres, son penetrados por la savia generosa de Dios. Las cosas son portadoras de salvación y de un Misterio. Por eso son sacramentales... La materia es sacramental... Esta sacramentalidad universal, alcanzó su máxima densidad en Jesucristo, Sacramento Primordial de Dios... La densidad sacramental de Cristo pasó a la Iglesia, que es el Sacramento de Cristo prolongado a lo largo del tiempo... Todo cuanto ella hace posee una densidad sacramental... Nos alcanza bajo otros signos sacramentales: puede ser la palabra de un amigo, un artículo de prensa, un mensaje perdido en el espacio, una mirada suplicante, un gesto de reconciliación, un reto proveniente de la pobreza o de la opresión. Todo puede ser vehículo sacramental de la gracia divina». (L. BOFF, *Los Sacramentos de la Vida*, Santander, 1980, pp. 13-14).

27. Tal es el parecer de G. COLOMBO, *Dove va la Teologia Sacramentaria?* en «La Scuola Cattolica» 102 (1974) 677: «E' evidente che l'intenzione direttamente pastorale (o liturgico-catechetico-pastorale) consente a questa letteratura un procedere disinvolto, libero dal dovere di fornire la documentazione necessaria e sciolto dalle dimostrazioni rigorose. Le argomentazioni sono spesso elittiche e allusive; presuppongono piuttosto che costruire la dimostrazione e a volte sembrano soltanto delle suggestioni».

28. «La tradizione orientale, dal canto suo, aveva trovato nella nozione di 'teandria' l'espressione del 'mysterion' consumato in cui convergono la trascendenza del Dio Trinitario e l'economia dell'Incarnazione: la Chiesa ne era il luogo della manifestazione, la 'fania' nel senso biblico e patristico. Ed è la sua realtà teandrica che sottende e unifica dall'interno i nomi molteplici, e per ciò stesso in tensione, con i quali essa viene designata... (A. SCRIMA, *art. cit.*, p. 1.194).

29. G. PHILIPS, *op. cit.*, I, p. 32.

Nos dispensamos de seguir paso a paso las discusiones conciliares en torno al argumento. La conclusión es harto indicativa: la Constitución dogmática sobre la Iglesia, comienza con una referencia expresa a Cristo, «luz de las gentes», inscrita calculadamente entre el título de la Constitución —«misterio de la Iglesia»— y la presentación de la misma descrita como «sacramento». No cabe duda de la voluntad de los Padres: entendían enfocar la dimensión sacramental de la Iglesia, iluminada por la «luz de las gentes» que es Cristo.

La metodología cristológica domina por entero la Constitución. La temática del «misterio» es tan insistente que, al decir de un experto como Philips, «la *Lumen Gentium* podría llamarse con igual derecho: *de mysterio* sin más determinativos, pues en la Iglesia todo comienza y todo acaba por la Santísima Trinidad»³⁰.

1. Los datos conciliares son bien conocidos: el Vaticano II aplica a la Iglesia el epíteto «sacramentum» en la Constitución de liturgia³¹, en la Constitución dogmática de la Iglesia³², en la Constitución pastoral sobre el diálogo entre la Iglesia y el mundo³³ y, en fin, en el Decreto de misiones³⁴.

Cuatro veces aparece el vocablo en la *Lumen Gentium*: 1; 9b; 9c; y 48b. Basta, con todo, concentrarse en la lectura del primer párrafo para captar lo esencial para nuestro cometido: «Como la Iglesia es en Cristo en algún modo un sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, insistiendo en el ejemplo de los anteriores concilios, se propone declarar con toda precisión a sus fieles y al mundo entero su naturaleza y su misión universal»³⁵.

Los comentaristas han matizado suficientemente su sentido, insistiendo en la inspiración de las fórmulas teológicas³⁶ y en el acierto de haber recurrido a la categoría «la más idónea —en sentir de

30. G. PHILIPS, *op. cit.*, II, p. 418.

31. SC 5b.

32. LG 1; 9b; 9c; 48b.

33. GS 42c (=LG 1); GS 45a (LG 48b).

34. AG 1a; 5a.

35. LG 1.

36. «La Chiesa come mistero e sacramento primordiale è dunque il tema con il quale si sarebbe aperto il nuovo schema. E' quasi certo che questa prospettiva fu introdotta nel *De Ecclesia* sotto l'ispirazione della teologia tedesca. —Sono noti il libro di Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, gli studi sulla teologia del 'segno' e le ricerche dei teologi Karl Rahner e J. Ratzinger sul 'das Dynamische' nella Chiesa ...Sembra invece che lo sviluppo del tema della sacramentalità e della collegialità sia avvenuto principalmente nei paesi di lingua francese e sotto l'impulso dell'episcopato francese» (Ch. MOELLER, *Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione*, en BARAUNA, *op. cit.*, pp. 166-167).

Smulders— para perfeccionar la visión originaria y completa de la Iglesia»³⁷. Examinando la inmensa literatura acumulada en torno a esa página conciliar, afloran tres ideas maestras.

a) La primera y fundamental, que la Iglesia es «sacramento». «El sentido más amplio que aquí se atribuye al término sacramento será difícil de asimilar para ciertos cristianos, a pesar de los esfuerzos de la teología contemporánea para revalorizar este concepto auténticamente patristico»³⁸. Merece la pena intensificar la catequesis; porque los Padres conciliares concibieron la sacramentalidad eclesial, como base para esclarecer en nuestros tiempos la naturaleza íntima y la misión asignada a la Iglesia³⁹.

b) Nótese, en segundo lugar, la oposición enderezada a ilustrar el sentido que ha de darse al término «sacramento» aplicado a la Iglesia: es «signo y es instrumento». Smulders observa que la fórmula «refleja en modo todavía muy inadecuado la relación característica del orden sacramental»⁴⁰. Con todo, queda bien claro que la Iglesia manifiesta y realiza a un tiempo el plan amoroso de Dios y actualiza en forma maravillosa los eventos salvíficos del Señor cuya espera «hasta que vuelva» fuerza a sus discípulos a alzar los ojos y escrutar el futuro con ansiosa esperanza. «El signo asegura una participación en una vida más elevada; se lo califica, pues, con todo derecho de instrumento, en cuanto portador de eficiencia divina. Hay que purificar, con todo, la resonancia tal vez demasiado material del término instrumento»⁴¹. Su entronque con el Espíritu de Cristo es análogo al que presenta la relación de la humanidad santísima con la persona del Verbo.

c) Finalmente, el «veluti», el «como un sacramento», parece poner en guardia contra una ingenua univocidad absolutamente ina-

37. «Sebbene non sia facile trovare nel Nuovo Testamento una designazione esplicita della Chiesa come sacramento e raramente la si incontri nella patristica, non esiste tuttavia un'espressione più idonea a designare la visione originaria e completa della Chiesa, di quella desunta dalla categoria sacramentale» (P. SMULDERS, *La Chiesa sacramento della salvezza*, en BARAUNA, *op. cit.*, p. 364).

38. G. PHILIPS, *op. cit.*, I, p. 93.

39. LG 1: ...«insistiendo en el ejemplo de los concilios anteriores (este sagrado Concilio), se propone declarar con toda precisión a sus fieles y a todo el mundo su naturaleza y su misión universal».

40. «Tale accostamento di segno e strumento riflette però, in maniera ancora molto inadeguata, il particolare rapporto che caratterizza l'ordine sacramentale. Il sacramento è azione di Dio, opera, visibile e invisibile nello stesso tempo, dello Spirito; realizzazione, che tende al suo compimento e perciò contemporaneamente risultato e strumento dell'agire salvifico di Dio», P. SMULDERS, *art. cit.*, p. 380).

41. G. PHILIPS, *op. cit.*, II, p. 94.

ceptable. Los seguidores de Oswald crearán ver canonizada la tesis del maestro: «La Iglesia es sujeto de atribución no ya como si fuera *un* sacramento, sino más bien *el* sacramento cristiano»⁴². Comúnmente los autores prefieren acentuar la analogía que corre entre la sacramentalidad de la Iglesia y el septenario tradicional presente al espíritu, tanto de los redactores como de los lectores⁴³. Hay quien subraya un detalle particular: el «veluti» intentaría sugerir que también en línea sacramental la Iglesia es relativa y subordinada a su Señor, a quien corresponde en plenitud la atribución de «sacramento universal de salud»⁴⁴.

2. La incidencia de la doctrina conciliar se echa de ver por simple comparación de los manuales de eclesiología. La sacramentalidad, desconocida o reducida a simple alusión marginal en las ediciones preconciariales, campea a sus anchas hasta el punto de dominar la arquitectura de los nuevos tratados⁴⁵.

Hay quien en este dominio intenta hacer el inventario de la investigación a raíz del Concilio⁴⁶. Subrayo por mi cuenta un par de observaciones espontáneas.

a) La «Iglesia como sacramento» representa un paso adelante en la reflexión eclesiológica. Entraña un valor dogmático indiscuti-

42. J. H. OSWALD, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 2 ed. Münster 1894, I, pp. 12-13.

43. Véase, por ejemplo, R. GERARDI, *La Chiesa. Sacramento in Cristo*, en *La Chiesa Sacramento di Comunione*, ed. E. ANCILLI, Roma, 1979, p. 176: «Il Concilio definisce la Chiesa 'come un sacramento'; l'avverbio sta ad indicare che il termine tradizionalmente si applica ai sette riti ecclesiali, ma che, in senso analogico, si può applicare anche alla Chiesa. Tale è il senso originario di sacramento-mistero, come dicevamo: designa una realtà divina, trascendente e salvifica, che in qualche modo visibile viene rivelata e manifestata. E, anzi, la Chiesa è il sacramento originario preordinato alle singole azioni sacramentali».

44. El mismo GERARDI nota la subordinación de la Iglesia a su Señor; y, por lo mismo la imposibilidad de aplicarle a ella títulos que sólo en rigor pertenecen a Cristo: «Perciò la Chiesa non è assolutamente autonoma rispetto al Cristo, il quale soltanto può essere chiamato a rigor di termini 'sacramento universale di salvezza'. La Chiesa lo è in virtù della sua unione al Cristo» (*art. cit.*, pp. 176-177).

45. Baste comparar las diversas ediciones del manual sobre la Iglesia de A. BENI. Por su parte, V. MONDELLO, *La Chiesa del Dio Trino*, Napoli, 1978, p. 8, justifica su tratado con estas palabras harto significativas: «Una delle risoperte del Vaticano II è stata quella di presentare la Chiesa alla luce della sua intima unione con la SS. Trinità. Si è riscoperto, cioè, che la Chiesa come mistero è legata intimamente al mistero fondamentale della nostra fede, al mistero Trinitario. Questo aspetto da molto tempo dominava e domina nella teologia Ortodossa, ma era stato quasi del tutto dimenticato in quella Cattolica».

46. «Dopo che il Vaticano II, sia pur con significativa sobrietà, n'ebbe parlato, non tardarono a farsi udire voci più o meno qualificate che, con tempestività indubbiamente lodevole, ne analizzarono il concetto e ne tentarono un approfondimento nel quadro della rinnovata eclesiologia conciliare. Va detto però con schiettezza, e nel rilievo non c'è ombra di polemica o di malanimo, che i risultati non furon sempre pari agli intenti» (B. GHERARDINI, *op. cit.*, p. 14).

ble. Los Padres barajan categorías corrientes en la teología ambiental; pero ponen sumo cuidado para no ligarse a ninguna escuela en concreto.

No entienden dirimir controversias en curso a propósito de la teología del *misterio*.

No pretenden canonizar los enlaces delicados que vinculan *el sacramento y el misterio*.

La tesis favorable a la sinonimia parecería hallar una comprobación brillante referida a la Iglesia. «En realidad, 'sacramentum' viene a ser la traducción latina de 'mysterion'. Una y otra palabra, por lo tanto, aplicadas a la Iglesia, alcanzan idéntica significación»⁴⁷. En esta hipótesis, la Iglesia podría definirse indiferentemente como misterio o como sacramento. Al P. Ortega «parece fecunda y útil esta terminología, aunque esté exigiendo, por lo demás, una delicada matización»⁴⁸. La hace a renglón seguido para concluir sosteniendo el desnivel entre misterio y sacramento en perspectiva eclesial. Y ello por la sencilla razón de que «la palabra sacramento, por la desinencia tan rica que ha recibido en la teología, puede, abarcando el sentido de misterio, tener una significación todavía más amplia. No habría por qué quitarle aquí, siempre analógicamente aplicado, el plural sentido que en la teología especializada tiene la palabra sacramento»⁴⁹.

b) Mi segunda observación apunta hacia el futuro.

La sacramentalidad eclesial oscila, bajo la pluma de los comentaristas, entre el septenario sacramental y Cristo calificado con expresión fuertemente escolástica de «analogatum princeps» de los sacramentos⁵⁰.

Estima Journet que el secreto del avance en la comprensión del tema ha de buscarse en el enfoque de «Cristo sacramento». «A la luz del misterio del Verbo hecho carne, será posible desvelar el misterio de la Iglesia, que de él procede y que de él depende. Ella tiende a alcanzarlo sin esperanza de plena identificación con él en

47. A. A. ORTEGA, *La Iglesia y el Misterio Trinitario*, en *El Misterio Trinitario a la luz del Vaticano II*, Salamanca, 1967, p. 85.

48. A. A. ORTEGA, *art. cit.*, p. 85.

49. *Ibid.*, p. 86.

50. J. ALFARO, *Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado*, en «Gregorianum» 68 (1967) 7, n. 8: «En Cristo tiene lugar la suprema unión de lo divino con lo humano; por eso el Verbo Encarnado es el 'Analogatum Princeps' del Sacramento y de los Sacramentos de la Iglesia. La Encarnación del Hijo de Dios implica la 'sacramentación' suprema y ejemplar de la gracia divina».

ese esfuerzo continuo y con una tensión que bien merece el tecnicismo de asintótica»⁵¹.

Sartore, en cambio, sostiene que «la aplicación hecha a la Iglesia de las categorías sacramentales significa que se juzgan preciosas y fecundas, incluso para la comprensión del misterio eclesial, las determinaciones que teología y magisterio han ido deslizando en torno al concepto de sacramento y entendido en su acepción fuerte»⁵².

Las dos opiniones no se oponen, sino más bien se complementan. Para ahondar sobre base segura el tema de la Iglesia como sacramento, nada mejor que acometer el estudio de las tres realidades en juego: Cristo, Iglesia, Sacramentos. Urge poner de manifiesto la base común que las sostiene y el índice de analogía que las diferencia.

En el fondo, todo se reduce a una reflexión sobre el binomio misterio/sacramento.

3. Fórmulas y realidades

Para un estudio riguroso del problema propuesto, nada mejor que un planteamiento en términos geométricos. Podemos imaginar el mundo sacramentario a la manera de un triángulo cuyos vértices son respectivamente el Cristo, la Iglesia y la Eucaristía considerada, a su vez como la síntesis de los sacramentos cristianos.

Surgen como consecuencia tres series de cuestiones:

Problemas de posición, que se reducen al cálculo de las coordenadas precisas de los tres términos indicados.

Problemas de relación, debidos a la articulación de los mismos términos conjugados de dos en dos: Cristo/Iglesia; Cristo/Eucaristía; Eucaristía/Iglesia.

Finalmente, *problemas de conjunto*, que se resumen en una consideración global de los tres elementos en juego.

1. Para fijar con exactitud las coordenadas en cuestión:

Contamos, ante todo con los datos del *Magisterio*. La sola Constitución *Lumen Gentium* ofrece un abundante repertorio:

51. Ch. JOURNET, *Il carattere teandrico della Chiesa fonte di tensione permanente*, en BARAUNA; *op. cit.*, p. 356.

52. D. SARTORE, *Ecclesiae mirabile Sacramentum. Annotazioni patristico-liturgiche in riferimento alla concezione sacramentale della Chiesa*, en: *Eulogia. Miscellanea Liturgica in onore di P. B. NEUNHEUSER*, Roma, 1979, p. 393.

- sobre el *misterio* de Cristo (3, 7, 8, 28, 41, 54, 56, 65);
- sobre el *misterio* de la Iglesia (1, 5, 39, 41, 44, 63) y
- sobre el *misterio* eucarístico (26).

A veces la atención recae simultáneamente sobre el misterio crítico y el eclesial (11,52).

También a propósito del *sacramento* hallamos textos, si bien menos numerosos:

- sobre el Sacramento de Cristo (implícitamente: 59);
- de la Iglesia (1, 9, 48) y
- de la Eucaristía (3).

Para tomar el pulso a la reflexión teológica post-conciliar me remito a sendas monografías selectas que encuadran con rigor los tres temas:

- *Cristo*: «Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado» del P. Juan Alfaro (1967);
- *Iglesia*: «La Chiesa è sacramento. Saggio di Teologia positiva» del Prof. Brunero Gherardini (1976);
- *Eucaristía*: «L'eucharistie, sacrament pascal» de François-Xavier Durrwell (1980).

Imposible concentrar en breve la riqueza inmensa de su aportación respectiva. Permítaseme destacar un solo detalle sumamente indicativo: y es que en todos estos estudios el tema específico queda completamente abierto a los otros dos correlativos.

2. La identidad de los sujetos condiciona en forma determinante las relaciones mutuas.

a) El primer binomio: *Cristo/Iglesia* se presta a doble consideración simétrica:

— La Iglesia es crítica, porque es obra de Cristo. Es relativa por esencia y subordinada a su Señor en cuanto viña, cuerpo, rebaño, edificación y esposa.

— Cristo, a su vez, es eclesial. En el sentido de que pertenece a la Iglesia en cuanto cabeza, esposo, maestro, pontífice y rey. Es su sostén, su verdad, su vida y el camino por el que peregrina hacia la patria.

¿Será lícito avanzar la hipótesis de una asimetría no indiferente para nuestro tema? La mayoría de los escritos sobre el argumento

presentan a Cristo como misterio latente en la Iglesia. La Iglesia, en cambio, es el sacramento de Cristo. No me consta de la existencia de fórmulas de signo inverso.

b) Entre *Cristo y Eucaristía*, la comparación arroja afirmaciones paralelas:

— La eucaristía es crística, por su autor, por su protagonista principal, por su objeto, e incluso por la finalidad a que aspira, al servicio del Cuerpo de Cristo.

— Cristo es por su parte eucarístico. Y ello porque es en la eucaristía donde la condescendencia de la encarnación toca a su vértice; y donde alcanza el máximo de intensidad su actuación soteriológica.

Supuesta la autodefinition de Cristo: «esto es mi cuerpo...» resulta lógico que la eucaristía aparezca como «mysterium fidei» y, por antonomasia, «sacramento del amor».

c) Las relaciones entre *Iglesia y Eucaristía* se resumen en proposiciones parecidas:

— La Eucaristía es eclesial y

— La Iglesia es eucarística, viene a ser el equivalente del axioma tradicional: la Iglesia confecciona la Eucaristía y la Eucaristía edifica la Iglesia⁵³.

Hay un problema planteado en torno a la precedencia en la acción. ¿Corresponde a la Eucaristía? ¿es más bien a la Iglesia a quien compete el primado? «La teología —afirma Ruffini— no ha logrado hasta la fecha una convergencia suficiente que consienta establecer si en plano ontológico, y no ya solamente lógico, haya de atribuirse la precedencia a los sacramentos o bien a la Iglesia»⁵⁴.

Huelga observar que la cuestión no se circunscribe en los términos propuestos. Implica la acción de Cristo. Y ello porque la modificación de uno cualquiera de los elementos incide fatalmente sobre el triángulo en su conjunto. Quiere ello decir que el problema reaparecerá íntegro al acometer el cálculo de su superficie.

53. A. M. TRIACCA ha estudiado el axioma en un contexto más amplio: *La perennità dell'assioma «Ecclesia facit Liturgiam et Liturgia facit Ecclesiam»*. *Osmosi tra pensiero dei Padri e preghiera liturgica*, in *Ecclesiologia e catechesi patristica* a cura di S. FELICI, Roma, 1982, pp. 255-294.

54. E. RUFFINI, *Un caso di inflazione? La Teologia dei Sacramenti, Oggi*, en «Studi Cattolici» 12 (1968) 863.

3. Entre los *problemas de conjunto*, uno de los más vistosos es el que acabamos de acotar en el apartado anterior.

Cabe suponer que la eucaristía sea un acto de la Iglesia y a la vez en forma análoga y en sentido riguroso, también acto de Cristo.

Hay quien opone otro esquema: Cristo es quien actúa directamente sobre la eucaristía, de cuya actuación se sigue consecucionalmente la edificación de la Iglesia.

Sartore observa que el Vaticano II, «evitando dirimir la controversia en torno a la cuestión planteada sobre la Iglesia/Sacramentos, ha preferido desplazar la atención en favor de Cristo, punto de arranque absoluto de todos los sacramentos»⁵⁵.

Nada más puesto en razón.

Pero deja perplejos la interpretación ulterior de quien quisiera escamotear la Iglesia o bien esfumar los sacramentos.

Cabe preguntarse: ¿es acertado suprimir el edificio eclesial para glorificar a su arquitecto? ¿Es preciso cercenar la acción litúrgica para poner en evidencia la majestad del Pontífice?

El Vaticano II parece orientado en sentido diverso. No se entiende por qué poner en el candelero la sacramentalidad de la Iglesia, si lo que se busca es suprimir su acción en línea sacramental. No es tampoco lógico relativizar por un lado la dogmática tradicional de los sacramentos y, por otro, reivindicar la sacramentalidad del episcopado como respaldo sólido para la doctrina de la colegialidad.

No es el caso de insistir ulteriormente.

Tanto más, que, a propósito del binomio SACRAMENTO/MISTERIO, bastaba poner de relieve la complejidad del «status quaestionis».

A estas alturas es evidente que no cabe dar satisfacción cumplida escamoteando uno u otro de los datos del problema.

Va siendo hora, por tanto, de acometerlo con honradez plena. Y para ello enfocarlo desde una perspectiva renovada⁵⁶ que consienta dos resultados, a mi entender, decisivos para la comprensión del binomio en cuestión:

55. D. SARTORE, *art. cit.*, p. 398.

56. J. FEINER y M. LOEHRER en la «introducción» al vol. IV del «Mysterium Salutis» hacen notar muy bien los límites de la perspectiva «sacramentaria»: «Bisognerà certo anche guardarsi da un impiego esagerato dell'idea di 'sacramentale'. Proprio a motivo della sua ampiezza formale, non si deve abusare di tale concetto, che non lascia trasparire da sé tutta la ricchezza del proprio contenuto» (MS, IV/1: *L'Evento Salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, 2 ed. Brescia, 1972, p. 17).

1.º establecer con solidez la base común de la sacramentalidad que corresponde a Cristo, la Iglesia y los Sacramentos y

2.º calcular el índice de analogía que consienta definir la propia identidad y la actuación que corresponde a cada cual en la obra común.

II. SACRAMENTO Y MISIÓN

Pese a las apariencias, no es digresión inoportuna la referencia a la misión.

1. A primera vista resulta paradójico el comportamiento de los Padres conciliares. ¿Fue acertado recurrir al «misterio» para hacer asequible al hombre contemporáneo la realidad de la Iglesia? ¿Y fue lógico desempolvar añejas categorías de «sacramento» más afines a la eclesiología de Cuerpo Místico que a la del Pueblo de Dios? La contradicción que algunos acusan no es más que aparente. Se adivina, en el fondo, el deseo sincero de renovar la TEMÁTICA. Un deseo que lleva consigo la fidelidad al pasado genuino y la asimilación de los valores de hoy. Esa síntesis es posible y armónica: en ella se conjugan continuidad y novedad. Pero tengo para mí que no será creíble mientras no se ponga de manifiesto su baricentro. Y a mi entender no es otro sino un artículo fundamental de nuestra fe: «credo ecclesiam apostolicam».

2. En terreno METODOLÓGICO se impone montar la guardia. La cristología permite asimilar aspectos prometedores inasequibles a la eclesiología tradicional. Pero hay que impedir que tome cuerpo la acusación avanzada contra el Vaticano II culpable de un presunto «cristomonismo» absolutamente inaceptable, con grave detrimento del Espíritu Santo⁵⁷. El mejor antídoto y la respuesta más

57. Y. CONGAR ha escrito expresamente un capítulo sobre «la pneumatologie du concile Vatican II», a pesar de que conoce muy bien que «pendant le concile (11.X.1962-8.XII.1965) les 'observateurs' orthodoxes, protestants, anglicans, ont souvent reproché aux textes en discussion de manquer de pneumatologie. Certains ont même répété ce reproche depuis le concile» (*Je crois en l'Esprit Saint*, I, París, 1979, p. 227). Puede concluir asegurando que «on peut donc parler, pour Vatican II, d'une vraie pneumatologie» (*ibid.*, p. 234). Ello no quita para que concluya recordando las palabras de Pablo VI en la «*Marialis cultus*», n. 26: «A la christologie et spécialement à l'ecclésiologie du concile doivent succéder une étude nouvelle et un culte nouveau de l'Esprit Saint, précisément comme complément indispensable de l'enseignement du concile».

rotunda consiste en llevar la cristología a plenitud; porque donde falte el Espíritu Santo, que es Espíritu de Cristo, no es lícito hablar de «exceso» sino más bien de grave «defecto» de cristología. Colmar esas lagunas significa reivindicar a la vez los derechos de Cristo y de su Espíritu perfectamente inseparables⁵⁸. ¿Cuál es el camino? Mostrar el perfil y el quehacer de Cristo en el cumplimiento de su misión salvífica en cuanto APÓSTOL DEL PADRE.

1. *El Apóstol del Padre: Cristo, sacramento de Dios*

1. Solicito un minuto de atención en torno a nuestro artículo de fe: «credo ecclesiam apostolicam».

No es infrecuente referir directamente a Cristo sólo tres de las cuatro notas clásicas de la Iglesia. Creemos que la Iglesia es «una», «santa» y «católica» porque Cristo es un mediador único, santo y universal. Pero hay quien piensa que la Iglesia es «apostólica» por razón de los apóstoles enviados a evangelizar el mundo.

Extraña que un edificio, cuyo arquitecto es el Señor, se alce sobre columnas desiguales. ¿Por qué tres son de material noble —*crísticas*— en tanto que la cuarta es de barro, como somos los hombres?

La realidad es muy otra. Las cuatro columnas son homogéneas. Y se refieren a Cristo. Y son crísticas. También la apostolicidad. Creemos, por consiguiente, que la Iglesia es apostólica porque Cristo es *el apóstol del Padre*. La afirmación se encuentra registrada expresamente en el Nuevo Testamento. Y el cometido apostólico está descrito con todo lujo de detalles bajo la pluma del cuarto evangelista⁵⁹.

2. Dada la finalidad propuesta, correspondía a la segunda persona trinitaria asumir el cometido de apóstol del Padre.

— Por ser Verbo, estaba en conocimiento de los misterios de Dios.

58. En esta dirección se mueve la observación de SCRIMA (*art. cit.*, p. 1.197, n. 15): «Si potrebbe credere che sia superfluo insistere sull'obbligo di rispettare il legame indissolubile fra 'cristologia' e 'pneumatologia' se, in ecclesiologia, uno dei problemi più delicati non fosse proprio quello di evitare la loro separazione e perfino la loro 'opposizione'. Si crede di poter rettificare un'ecclesiologia troppo cristologica esaltando un'ecclesiologia pneumatologica, o viceversa, mentre si tratta invece di restituirne l'intima compenetrazione».

59. Cf. A. PARDILLA, *La figura bíblica del Apóstol*, Roma, 1982. La parte segunda está dedicada al estudio de «Jesús, Apóstol del Padre» (pp. 75-111).

— Por ser Hijo, era un testimonio fehaciente de la calidad oblativa y fecunda del Padre.

Para llevar a cabo la obra apostólica prevista, hubo que lanzar un puente entre cielos y tierra. La encarnación de la segunda persona respondió de maravilla a todas las exigencias de la economía de la salud. Encarnándose el Verbo, pasaba a ser el Pontífice ideal:

— estaba unido con Dios en la cabeza de puente, por ser Dios como el Padre;

— podía entablar lazos estrechísimos con la humanidad, por ser auténtico hombre entre los hombres.

La encarnación cruzará por entero la misión apostólica encomendada al Hijo de Dios. Será genuina en la misma medida que sea teándrica: visible e invisible, divina y humana, misteriosa y sacramental a un tiempo.

3. Cristo, Apóstol del Padre y Verbo encarnado es auténtica palabra de Dios.

La Constitución *Dei Verbum* describe la revelación en términos maravillosos, concluyendo con una frase tan densa como precisa: «La verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación»⁶⁰.

Cristo es, por tanto, *palabra de Dios*. La palabra es encarnación de una idea, e idea es el Verbo del Padre.

Es *todo palabra*, porque todo en Cristo es elocuente. Es palabra de Dios un discurso de Cristo, una acción suya, un ademán discretísimo. Incluso el silencio de Cristo es palabra elocuentísima del Padre que nos habla a través de su Verbo hecho carne.

Es *palabra de todo*, puesto que no hay en Dios más que un Verbo Unigénito. Es verdad que los profetas fueron deletreando —e incluso silabeando— el misterio divino a lo largo de los siglos; pero al llegar la plenitud de los tiempos la palabra rotunda, plena, perfecta, se hace oír a través de su Cristo. Todo está dicho en él. No hay ulteriores secretos en Dios Padre. Cristo es transparencia. Y manifiesta a los suyos la intimidad misteriosa y abismal de la vida divina.

60. DV 2. Véase el comentario a este texto en A. M. JAVIERRE, *La divina rivelazione*, en *La Costituzione Dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino, 1966, sobre todo en las pp. 117-126.

Es, en fin, *palabra dirigida a todos*. Cristo es el único mensajero y la humanidad entera es destinataria del mensaje. De ahí el esfuerzo de Cristo para acercarse a los hombres, hablar su lenguaje, asimilar su cultura, condescender con sus formas concretas de vida. El mensajero ideal ha de aproximarse a los hombres, no globalmente, sino uno a uno; y ello por respeto para con nuestras formas genuinas de comunicación íntima, personal.

4. En Cristo, palabra del Padre, convergen armónicamente la verdad transparente del Verbo y el impulso vital del Hijo de Dios.

De donde se sigue que la palabra de Dios que es Cristo no se ciñe a una fría manifestación de orden lógico y doctrinal por muy adecuada y rica que se la suponga. No. Incluye además una comunicación vital, una participación del amor paterno que se refleja en Cristo, Hijo de Dios encarnado. No son en realidad dos funciones diversas. Se entrecruzan, se complementan: Cristo manifiesta actuando y obra con transparencia maravillosa.

En tales condiciones es evidente que Cristo, por ser palabra es sacramento de Dios Padre⁶¹. Constituye, en efecto, un signo fecundo de los designios amorosos del Padre.

Es sacramento de Dios, porque es palabra; es palabra porque es Verbo encarnado; y se encarnó para llevar a cabo la misión apostólica encomendada por el Padre.

A la raíz de la sacramentalidad se deja ver en filigrana la economía de un apostolado que arranca del corazón de un Padre que acaricia proyectos de salud plena y universal.

5. El ejercicio de la misión de Cristo choca con una dificultad no leve en terreno encarnacionista. Los teólogos antiguos osaron hablar «de defectibus Verbi incarnati». Aluden así con un lenguaje crudo a las limitaciones propias del hombre. Son limitaciones que alcanzan a Cristo, si de veras es hombre auténtico. La «kenosis» del Verbo encarnado no es motivo de escándalo, sino de admiración y gratitud.

Pero esas limitaciones ponían en jaque el cometido encomenda-

61. En este sentido es literalmente exacta la afirmación de S. AGUSTÍN: «Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus» (*ep.* 187, 34; PL 38, 845). Huelga recordar a estas alturas las relaciones entre «mysterium» y «sacramentum» en la pluma del S. Doctor. Véase a este propósito: S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de S. Agustín*, Madrid, 1965, p. 170 ss.: «Sacramentos».

do a Cristo por su Padre divino. El dilema parece a primera vista insoluble:

— si acepta Cristo las limitaciones humanas, no puede llenar su misión de apóstol en forma directa y personal con todos los hombres;

— si desea entablar ese contacto inmediato y vivo con todos y cada uno de los hombres, ha de liberarse de las ataduras de la humanidad asumida en la encarnación.

Dicho en otros términos, se impone la opción taxativa: hombre auténtico o apóstol genuino.

Cristo quiso ser las dos cosas a la vez. Y aspira a ello no ya escamoteando las exigencias de su naturaleza humana, sino llevando a plenitud su fidelidad perfecta a la ley de la encarnación.

En efecto:

— Sostuvo la catolicidad de su apostolado, echando mano de los medios en uso entre los hombres. No puede un rey alcanzar personalmente todos los puntos del globo; pero puede hacerse presente en ellos a través de sus mensajeros. Para ello preparó Cristo su equipo de apóstoles en una escuela donde ejerció asiduo magisterio durante tres años.

— Quiso perpetuar su acción en la historia. Los filósofos prolongan su enseñanza a través de series de discípulos que se suceden en su cátedra; los reyes hacen otro tanto en su trono. Cristo verdadero hombre hubo de acomodarse a las leyes de la raza humana.

— Así pues: mandó a sus apóstoles a evangelizar el mundo universo y dispuso que su acción perseverara indefinidamente en la historia a través de una sucesión apostólica.

Quedaba así constituida la Iglesia. En definitiva no es sino la versión apostólica a escala humana del apostolado que él recibiera de manos de su Padre celeste.

Quiso ser apóstol en plenitud.

Para ello se encarnó. Lo hizo en forma rotunda, con todas sus consecuencias.

Fue sacramento del Padre.

Y sacramental quiso que perseverara el organismo eclesial. No duplica su apostolado; no se añade como función paralela; no hace sino visibilizar su propia acción apostólica siempre y por doquier.

2. Los Apóstoles de Cristo: La Iglesia, sacramento de Cristo ⁶²

El enfoque apostólico evita la ambigüedad de fronteras que acusábamos al describir la sacramentalidad de Cristo y de la Iglesia. ¿Cuál es el índice de analogía entre ellas? La teología de la apostolicidad permite aventurar una respuesta fundada. Y a mi juicio sumamente fructuosa. No ha perdido validez la metodología avanzada en el Vaticano I a propósito del conocimiento de los misterios ⁶³.

1. Hallamos una analogía formalmente registrada en el cuarto evangelio, que apunta expresamente a la apostolicidad de Cristo y de su Iglesia:

«Como el Padre me envió,
así os envío a vosotros» ⁶⁴.

A la cuestión antes formulada cabe arriesgar una solución inicial. Supuesto el paralelismo vigente entre apostolicidad y sacramentalidad, es claro que la analogía de la primera recae también sobre su correlativa.

2. A poco que barajemos los datos se echa de ver que la analogía en cuestión reclama un par de precisiones importantes.

Ante todo, ha de entenderse como una analogía *inclusiva*.

La razón es que no hay lugar para un doble apostolado. Es siempre el mismo, uno y único: el de Cristo. Se vierte en formas diversas según que actúe en el mundo en el período de su vida terrena o bien gloriosa. No hay, pues, más que una sola encarnación: la del Verbo; llevada, eso sí, hasta las últimas consecuencias. No se desdobra, por tanto, el único organismo apostólico; si bien se diferencia en multitud de órganos como corresponde a los seres vivos. No otra es la suerte que cabe a la sacramentalidad. En el fondo, es también única: la de Cristo; sin detrimento de la diferenciación que lleva consigo el registro eclesial.

La analogía comporta además una rigurosa *semejanza* en línea

62. A. PARDILLA estudia «la figura del apóstol con Jesús y después de Jesús». Ante todo el perfil de los Doce (*op. cit.*, pp. 114-131); a renglón seguido, el de Pablo (pp. 132-148).

63. «Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo» (DS 3016).

64. Juan 20,21. Cf. 3,17; 3,34; 5,37; 6,40; 6,44; 7,28; 7,33; 8,16; 8,29; 8,42; 12,44; 12,45; 14,24; 16,5; etc.

apostólica. Los apóstoles están llamados a actuar en estilo parecido al de Cristo. Sería grave disonancia visualizar un gesto de Cristo —porque es él quien predica, y bautiza, quien perdona y confiere la gracia— en contraste con la amabilidad y dulzura que él ponía en sus gestos durante su vida mortal. La dimensión modal no es secundaria; sobre todo en un campo sometido a la ley de la encarnación. El ministro ha de tener conciencia exquisita de que actúa como órgano en el ámbito de la sacramentalidad⁶⁵.

3. Esa analogía conlleva un par de exigencias que ayudan a comprender la singularidad del apostolado cristiano. El mensajero humano actúa a nombre del mandante; pero a distancia de él. Y no sólo física.

El apostolado de Cristo *exige identidad absoluta del mensaje transmitido*. Cristo declara expresamente que su doctrina no es suya; sino del Padre que lo ha enviado⁶⁶. No hay más buena nueva que la del Padre; ni más mensaje que el que se le confiara a la hora de su misión: que Dios es Padre y quiere serlo de verdad en toda la línea.

Reclama, además, *transparencia perfecta en el mensajero*. Su misión se cifra en hacer presente, en forma misteriosa sí, pero real, al mandante. El Padre quiere estar presente en la actuación del Hijo. Y es voluntad de Cristo estar presente, a su vez, en la acción de la Iglesia. «Quien me ve a mí, ve a mi Padre»⁶⁷. Y «quien a vosotros escucha a mí me escucha»⁶⁸.

Son axiomas del apostolado auténtico de Cristo. Que perseveren en su Iglesia por exigencias de la encarnación.

4. En virtud de la analogía, el misterio divino se halla sometido en la Iglesia al ritmo de «paralepsis» y «paradosis»; o lo que es lo mismo, de recepción y transmisión, de escucha y de promulgación, de fe y de evangelización.

Es ley de apostolado cristiano. Lo que se recibe con una mano

65. J. C. GROOT, estudiando los *Aspetti orizzontali della collegialità*, hace notar que, si bien «nella Costituzione dommatica sulla Chiesa si trovano rinvii numerosi al mistero del ministero ecclesiastico in quanto sacramento della presenza attiva del Cristo nella sua Chiesa», no se ha considerado suficientemente la naturaleza colegial del mismo: «si è passato sotto silenzio il mistero che è alla base stessa della struttura collegiale di questo ministero» (BARAUNA, *op. cit.*, p. 773). Bástenos subrayar aquí la realidad de ese «misterio del ministerio» justamente denominado «sacramento de la presencia activa de Cristo Señor».

66. Juan 7,16: «Mea doctrina non est mea sed eius qui misit me».

67. Juan 12,45: «Qui videt me videt eum qui misit me».

68. Lucas 10,16: «Qui vos audit me audit».

hay que transmitirlo con la otra en perfecta fidelidad y transparencia y con estilo semejante al del Señor.

La transmisión es sacramental en Cristo. Y a ella ha de acomodarse la Iglesia en su evangelización.

En realidad no son dos acciones separables. Representan más bien las dos caras de la misma moneda. Porque la fe y la evangelización se entrecruzan en la misma acción personal. La profesión de fe perfecta es la promulgación ideal del evangelio. Y viceversa: la evangelización no sería sino un acto teatral, al margen de una vibración de fe viva en el misterio que se promulga.

5. No es el caso de insistir ulteriormente. La Iglesia de Cristo es apostólica por esencia; porque es cristiana, puesta al servicio del apóstol del Padre, Cristo Señor.

No existen dos apostolados; porque es única la misión y único el apóstol del Padre.

El apostolado, por consiguiente, explica de maravilla la unicidad y la analogía de la sacramentalidad en la historia de la salud. Cristo es sacramento en cuanto palabra de Dios. La Iglesia es sacramento porque actualiza esa palabra. La eucaristía es sacramento en cuanto signo de la acción de Cristo visualizada en su Iglesia.

Tanto Cristo cuanto la Iglesia tienen estructura sacramental en virtud de su ser, de su misión, de su actividad apostólica. La palabra del Padre que es Cristo es el paradigma de la identidad del sacramento salvífico: también la Iglesia debiera ser todo palabra, palabra de todo y para todos. Lo cual quiere decir que a ese ideal debiera referir su acción y su ser sacramental.

A esta altura, cabría ensayar una justificación del septenario sacramental visto desde la perspectiva de la misión de Cristo y de la Iglesia. Pero el tema rebasa en mucho no sólo el tiempo sino también mi cometido.

Séame permitido cerrar aquí lo que pudo parecer una pura digresión. No lo es. La *misión* del Verbo enlaza entrecramente, y por su base, el misterio de Dios y el sacramento en que se encarna.

Ofrece perspectivas fecundas para una comprensión más precisa.

El apostolado de Cristo genera y pone a su servicio el apostolado eclesial. La Iglesia es sacramento para responder adecuadamente a su vocación apostólica. Es, pues, el apostolado eclesial, calcado del de Cristo —«sicut»—, el mejor paradigma para una renovación permanente de su auténtica fisonomía sacramental.

III. SACRAMENTO Y SIGNO

1. La economía de nuestra salud gravita sobre las dos misiones visibles trinitarias. En pura cristología, y al margen del Espíritu, no es comprensible el «credo ecclesiam apostolicam» ni es adecuada la visión de la sacramentalidad.

El Espíritu divino, que había actuado en el Antiguo Testamento a través de los profetas, parece intensificar su dinamismo a la hora de la encarnación. Envuelve la vida de Cristo: desde la unción inicial con que el Padre lo consagra para la misión, hasta los signos postreros que jalonan y cierran gloriosamente su itinerario apostólico en el mundo.

De las dos dimensiones del «sacramento», la «mística» está entroncada con el secreto del Padre, mientras la «semántica» representa el área preferencial de acción reservada al Espíritu Santo. Es aquí donde se centra nuestra última consideración.

2. Continuamos todavía en deuda con el Espíritu Santo⁶⁹. Pude comprobarlo no hace mucho tiempo en Roma. De las 45 jóvenes católicas residentes en un pensionado universitario, ni una sola declaró profesar su fe en el Espíritu Santo. No sentían necesidad de él. No tenían idea ni de su ser ni de su acción en nuestra vida. Ahondando el examen en torno a la fe, una de ellas adujo un dato de sumo interés. «¿Recuerda, Padre, me dijo, el comentario que nos hizo días atrás sobre el 'consummatum est' de Cristo? Yo no lo olvido; y esas palabras de Cristo justifican mi actitud. Porque una de dos: si Cristo dijo la verdad, todo estaba ya cumplido y nada quedaba por hacer al Espíritu; si Cristo se equivocó dejando su obra incom-

69. Henri de LUBAC señala la escasa densidad pneumatológica de la LG: «Le menzioni dello Spirito Santo sono più numerose (circa dodici); ma la maggior parte sono fatte di sfuggita, più o meno aggiunte in seguito, e non dobbiamo meravigliarcene, perché la teologia latina, per forza di cose predominante al Concilio, non si è sviluppata nel senso di una pneumatologia». Y cita a este propósito la intervención de Mons. Ignazio ZIADÉ en el curso de la tercera sesión conciliar: «La Chiesa latina la cui cristologia è molto evoluta, è ancora adolescente in pneumatologia» (*La Costituzione Lumen Gentium e i Padri della Chiesa*; en MILLER, *op. cit.*, p. 195). Semejante laguna es trágica en terreno ecuménico. J. J. VON ALLMEN, *Prophétisme sacramental*, Neuchatel, 1964, p. 52, sostiene que «tous les schismes sérieux portent aujourd'hui sur la doctrine et l'oeuvre du Saint-Esprit. En christologie, les Eglises peuvent, schématiquement, s'entendre. En pneumatologie, elles s'opposent: qu'il s'agisse de la doctrine de l'Eglise, de l'Écriture, des sacrements, du ministère, de la comunión des saints, du péché et du pardon (et donc de l'anthropologie), des rapports entre la vie actuelle et la vie éternelle».

pleta, la cosa es todavía más grave; hasta el punto de que, en tal hipótesis, al menos para mí, no tendría interés ninguno ni el Espíritu ni el mismo Cristo».

3. Ponía así el dedo en la llaga. ¿Qué puede enseñar el Espíritu a los discípulos del Maestro por antonomasia? ¿Qué doctrina puede añadir a quienes están en posesión de la palabra de Dios? No es lícito escamotear el problema. Urge una solución que S. Tomás apuntaba a la hora de buscar un justificante que haga creíble la segunda misión trinitaria. La «conveniencia» que él sugiere se basa en que «logos» y «pneuma» colaboran en la misma economía de salud en perspectiva diversa: el primero como «auctor», el segundo como «indicium»⁷⁰. He ahí la función exacta del «dedo de Dios»: «indicar» en ademán mudo y elocuente a la vez; «señalar» el derrotero exacto entre los muchos que pudiera sugerir la palabra.

Merece la pena ahondar el tema del signo que aproxima Espíritu y Sacramento⁷¹. El signo, en efecto, representa una dimensión esencial del sacramento, abierta a lo que advertimos ser un campo de acción característico del Espíritu Santo. Daremos un vistazo rapidísimo al horizonte dogmático y fundamental.

1. Dimensión dogmática del signo divino

Cabe formular una serie de cuestiones que no pueden dejar impasible el signo sacramental:

¿Cuál es, en su misión salvífica, la articulación exacta del «logos» con el «pneuma»?

¿Es posible imaginar un signo que brinde una adición substancial al mensaje vertido en una palabra perfecta cual es la de Cristo?

1. Por muy estrecho que se suponga el parentesco entre el «verbum» y el «signum» no es lícito preterir sus rasgos diferenciales.

70. S. Th. I, q. 43, a. 7: Se pregunta el Angélico «utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti» y responde diciendo que «est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur»... «ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum Personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur»... «Aliter tamen Filius et Spiritus Sanctus»... «Et ideo Filius visibiliter missus est tamquam sanctificationis Auctor; sed Spiritus Sanctus tamquam sanctificationis indicium».

71. Cf. S. RINAUDO, *La Liturgia epifania dello Spirito*, Torino, 1980; A. M. TRIACCA, *Spirito Santo e Liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento*, en *Lex Orandi-Lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Roma, 1980, pp. 133-164.

Un ejemplo banal podrá orientarnos más deprisa que un largo razonamiento teórico.

Imaginemos la situación incómoda de un niño «víctima» de una prolongada reunión de sociedad. Resbalan por su mente, sin reacción ninguna, infinidad de «palabras» que se cruzan entre los huéspedes y su mamá. Se explica que, en su aburrimiento, ceda a la tentación con un gesto inconveniente. Es cuestión de un instante. El niño registra puntualmente el mensaje cifrado que le envía su madre a través de un golpe de tos inesperado. El «signo» de la señora de la casa pasa desapercibido para interlocutores avezados a captar los matices más finos de su conversación; es, en cambio, transparente para el niño, a pesar de ser el último entre los participantes a la reunión.

Cabría señalar algo parecido a propósito de los signos milagrosos. Dios endereza sus «señales» a la totalidad de los hombres. ¿No es forzar la economía divina reservar la lectura de ese mensaje universal a un grupito restringido de médicos, filósofos y científicos, que podrían ser los menos idóneos para comprender un lenguaje que reclama como condición previa estar en sintonía de onda?

Porque el lenguaje humano utiliza palabras y signos a la vez. La *realidad* se expresa en *conceptos* y éstos se encarnan en *términos* verbales. Para captar su enlace concreto hay que poner mucha atención, dada la gran fluidez del vocabulario⁷². El *concepto* es una palabra interna y un signo de la realidad. El *término* es, a su vez, palabra externa y signo del concepto. Palabra y signo convergen, por tanto, a la hora de la representación tanto interna cuanto externa de la *realidad*. Eso explica que el «pneuma» se articule con el «logos», palabra del Padre, y que el Espíritu *selle* la *promulgación* del misterio encomendada a Cristo, palabra encarnada de Dios.

El «rema», que en el interior de la Trinidad actúa como «semeion» del «logos», es un tema sabrosísimo de meditación para los Padres Orientales⁷³. Representa, asimismo, una pista tan promete-

72. Cf. *S. Th.* I, q. 13, a. 1: «Secundum Philosophum (*Periberm.* 1 c. 1, n. 2 [Bk 16a3]) *voces* sunt signa *intellectuum*, et intellectus sunt *rerum* similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas». Insiste sobre lo mismo en I, q. 13, a. 4: «Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen». Cf. C. IZQUIERDO, *Jesucristo. Verbo del Corazón y Palabra encarnada*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, ed. L. F. MATEO-SECO, Pamplona, 1982, pp. 685-691.

73. DIDIMO aplica a la Trinidad, convenientemente purificados, los datos de nuestra experiencia humana: «Nos quippe homines, quando de aliqua re ad alterum loquimur, primum quod volumus, mente concipimus absque sermone. Inde alterius sensum volentes transferre, linguae organum commovemus, et quasi

dora como preterida para la comprensión del sacramento ⁷⁴. Es nuestro deber aceptarla.

2. Así, pues, Cristo, que es el «logos» enviado al mundo en misión apostólica, es la palabra del Padre que manifiesta operando y que actúa manifestando. Constituye por lo mismo una revelación eficiente y una eficiencia manifestativa. Dos aspectos absolutamente inseparables, anclados en la soberanía de la palabra de Dios.

El signo divino, la indicación del Espíritu, el «semeion», recae sobre la revelación integral. Lo cual quiere decir que afecta por igual no ya sólo a la manifestación, sino también a su eficiencia.

De esa función correspondiente al Espíritu de Dios, hay un eco fehaciente en nuestra profesión de fe:

— Si «locutus est per prophetas» quiere decir que intervino en la declaración de los misterios de Dios,

— y si profesamos que el Espíritu es un Señor «vivificante», es porque a él se atribuye la fecundidad maravillosa de la revelación, puesto que es él quien la anima desde dentro con su fuerza irresistible.

La consecuencia cae por su peso: el Espíritu, en virtud de su misión visible, actúa sobre el sacramento crístico y eclesial, fruto del apostolado. Y ello en su vertiente «semántica» (signo) ⁷⁵ y en su di-

quoddam plectrum chordis dentium collidentes, vocalem sonum emittimus... Porro Deus simplex et incompressibilis spiritualisque naturae, neque aures, neque organa, quibus vox emittitur, habet; sed solitaria incomprehensibilisque substantia nullis membris partibusque componitur. Quae quidem de Filio et de Spiritu Sancto similiter accipienda» (*Lib. de Sp. S.* 35; PG 39, 1064). De donde resulta que, en la Trinidad augusta, el «logos» se encuentra frente al «nous», como el «rema» frente al «logos». (DIDIMO, *De Trinitate*, 2,5; PG 39, 496). No puede faltar a la «palabra» divina el «soplo», dice el DAMASCENO, porque sería inferior a la humana. «Jamás faltó ni al Padre el 'logos', ni al 'logos' el 'pneuma'» (*De fide orth.* 1,7; PG 94, 804-805).

74. No siempre se ha entendido a derechas la afirmación del Ps. BASILIO: «propterea et Dei quidem verbum Filius est, Filii autem verbum Spiritus» (*Contra Eun.* 5; PG 29, 732). Repugna en perspectiva tomista hablar de un «verbum verbi». Pero no es eso lo que dice el texto. En el original hallamos que el Hijo es, efectivamente, el «logos tou theou»; pero el Espíritu Santo es más bien el «rema tou uiou». El Hijo es el «concepto» del Padre; y el Espíritu es el «vocablo» del Hijo. Si al Verbo se le denomina «Palabra», al Espíritu es justo llamarlo «Signo». Son dos niveles de orden «noético» que no se pueden confundir. En el fondo, S. Tomás vio las cosas con exactitud, al margen incluso de los datos lingüísticos, a mi parecer decisivos: «Quod vero Basilius interpretatur *verbum* pro Spiritu Sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestativum eius: ut sic ea ratione dicitur Spiritus Sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium» (*S. Th.*, q. 34, a. 2 ad 5).

75. «Les Pères ne cessent de dire que l'Esprit révèle le Fils, comme le Fils révèle le Père. Les médiévaux le disent également, dans leur vocabulaire.

namismo difusivo de vida (eficaz)⁷⁶. Todo ello en consonancia con su naturaleza propia, que es indicar, señalar, sellar, garantizar su autenticidad cual corresponde al «semeion» del Padre, al «digitus paternae dexteræ».

El *mensaje eficiente* de la revelación se resume en que Dios es Padre desde toda la eternidad y entiende serlo rotundamente a lo largo de la historia.

Lo confía al apóstol por excelencia: al Verbo que es el Unigénito. Cristo es la encarnación del mensaje paterno; es el Hijo de Dios que proclama con la totalidad de su ser que Dios es Padre. Cristo es palabra eficaz, porque es divina; ya que Dios no llama a las cosas porque son, sino, más bien, para que sean.

El Espíritu arropa, como viene haciendo desde el origen del mundo, la misión del «logos».

Incide, por tanto, en la encarnación del Verbo —«incarnatus de Spiritu Sancto»—; y jalona con un reguero de signos llamativos el itinerario del taumaturgo a lo largo de su vida pública —«virum approbatum virtutibus, et prodigiis, et signis».

Cristo predica constantemente; promulga la buena nueva divina. No todos la acogen. En presencia de una acogida favorable, Cristo registra la intervención expresa de lo alto. Así en el caso de la profesión de Pedro⁷⁷.

Y es que su misterio es profundísimo. Cristo es el Verbo de Dios hecho visible; pero con visibilidad sacramental que desvela y vela a la vez. Reclama, por tanto, alguien o algo que descifre esa palabra cifrada, transparente y misteriosa.

Ahora bien: no cabe el recurso a otra palabra formal que aclare la anterior. Amén de que se abriría un proceso «infinitum», la economía de salud no lo consiente: el Verbo es Unigénito y Cristo es

Dans l'Écriture, en effet, le témoignage du Paraclet, donné conjointement mais souverainement avec celui des apôtres, est relatif au Christ: Jn 14,16; 15, 13-16» (Y. CONGAR, *Je crois en L'Esprit Saint*, II, Paris, 1979, p. 137).

76. «La vie 'dans le Christ' sous l'action de l'Esprit est une vie filiale. Le Christ est centre et même sommet, mais il n'est pas le terme. «Fils de l'homme», type de l'homme, il se dépasse lui-même et conduit au-delà de lui-même. Il est tout *ad Patrem, pro ton Patera*, vers le Père et pour lui. Autrement, il ne nous ferait pas dépasser l'homme. 'L'esprit nous mène au Fils, qui nous mène au Père', disent nous autorités classiques... C'est pourquoi Dieu a constitué, en Jésus, une réalité unique de relation filiale parfaite avec Lui et il nous appelle à la communion avec son Fils (I Co 1,9), 'afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères' (Rom 8,29), dans une histoire coextensive à la nôtre, jusqu'au moment où 'le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous' (I Co 15,28)». (Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, II Paris, 1979, pp. 139-141).

77. Mt 16,17: «quia caro et sanguis non revelavit tibi».

Mediador único. La solución ha de buscarse en otra dirección. La palabra formal no sirve; pero queda espacio suficiente para una palabra equivalente, que indique, que manifieste, sin ser rigurosamente palabra: el signo.

Y es por ello que, a pesar del «consummatum est», Cristo ha previsto la acción del exegeta de su palabra, del intérprete de su enseñanza, del «índice» seguro que ayuda a superar eventuales ambigüedades que surgen en el contexto ambiental y que pueden provocar oscuridades al leer la palabra de Dios.

Tal es la misión propia del Espíritu que actúa con la fuerza de sus signos. Responde a su naturaleza trinitaria y al cometido asignado por el Padre en su empresa de amor.

3. La estructura *crístico-pneumática* del apostolado salvífico, prosigue en forma análoga a lo largo de la fase eclesial situada entre las dos «parousias». Dicho en otros términos: la Iglesia-Sacramento refleja la condición de Cristo-Sacramento por exigencias estrictas de la misión que es única y es análoga en la actuación de los protagonistas: «sicut misit me Pater»... Huelga repetir que el «sicut» alcanza al Espíritu, cuya presencia es substantiva, en los dos tramos de la gesta salvífica.

Quisiera subrayar una nota fundamental de esa analogía. El Padre consagró a su Hijo con una infusión del Espíritu al destinarlo a la misión: «El Espíritu del Señor está sobre mí; porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió a predicar»⁷⁸. Cristo hace otro tanto con sus apóstoles al enviarlos a evangelizar. No falta la infusión del Espíritu, que hace ostensible su descenso sobre ellos en el día solemne de Pentecostés.

La misión de Cristo Apóstol, participada a los Doce, es universal en manera rotunda. No conoce fronteras (católica), no acepta limitaciones sectoriales en el mensaje (magisterio, sacerdocio, realeza) y no se confía a un grupo selecto de protagonistas: toda la Iglesia ha de ser apostólica; todos los fieles tienen vocación de apóstoles, de ministros del evangelio. Los Doce representan la totalidad de la Iglesia. Todos los fieles han de tener conciencia del precepto del Señor que quiere una Iglesia esencialmente apostólica. Y que ha prometido su presencia constante⁷⁹ y la asistencia de su Espíritu hasta el fin de los siglos⁸⁰.

78. *Lc* 4,18.

79. *Mt* 28,20: «ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi».

80. Es interesante notar que los apóstoles de Cristo gozaron de la misma

Ahora bien: el hecho de que la vocación apostólica sea común a todos los fieles, no suprime el cometido específico referido a los ministros. Aspira a actualizar en el seno de la Iglesia actual, la presencia y actividad del Maestro en medio de sus discípulos.

Pero surge aquí un problema de articulación, no siempre bien planteado y tanto menos resuelto. Amaga el peligro de convertir en rivales instancias que, en el sentir del Señor, debieran ser complementarias. La tensión surge en el seno del sacramento eclesial. Nada mejor que poner en manos del Espíritu una cuestión delicada cuyo secreto está a él reservado por ser especialista en materia. Efectivamente: el Espíritu conoce el «mecanismo» que le autoriza a convertir en propias, características y personales, notas que, como la santidad y la espiritualidad, son comunes a las tres personas trinitarias. En la tercera persona, el «Espíritu Santo» representa un nombre específico, diferencial, propio y personal... y ello sin detrimento de la «santidad» y «espiritualidad» del Padre y del Hijo. En economía, corresponde al Espíritu distribuir los dones, diferenciar sus cometidos y hacer fecundos sus esfuerzos. Pues bien, es cometido del Espíritu procurar que el apostolado eclesial (que comprende magisterio, sacerdocio y realeza) logre una participación específica, propia y diferenciada, en favor de la jerarquía por exigencias de la misión; pero todo ello sin detrimento de la apostolicidad rigurosa y plena del común de los fieles.

El Espíritu no se contenta con hacer posible esa elección ministerial; sino que, a renglón seguido, la sella con una consagración específica de carácter sacramental: el orden sagrado. No hay maravilla ninguna en ello. Si la apostolicidad de la Iglesia gravita en un universo de tipo sacramental, es cosa lógica que sean sacramentales las diferenciaciones propias de ese organismo superior.

Dejo flotando una pregunta: al consagrar esos ministros, ¿puede el Espíritu preterir el sello que garantice sin titubeos su verdadera autenticidad?

La cuestión es de interés profundo y actualísimo: Cabalga entre dogmática y apologética; entre pastoral y ecumenismo.

Merece la pena apuntar una respuesta. Tanto más que obliga a

garantía de los «signos» que jalonaran el itinerario de Cristo apóstol. *Mc* 16,20: «*Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante, et sermone confirmante, sequentibus signis*». No se trata de un caso excepcional, sino de una norma: los signos envuelven la palabra recibida con la actitud justa del creyente: *Mc* 16,17: «*Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo daemonia eiicient: linguis loquentur novis: serpentes tollent: et si mortiferunt quid biberint, non eis nocebit: super aegros manus imponent, et bene habebunt*»...

prolongar la meditación en torno al signo que el Espíritu introduce en la «Iglesia como Sacramento».

2. *El signo divino en perspectiva fundamental*

1. El signo reclama una atención superior a la que se le suele reservar habitualmente en teología.

Hemos visto que la categoría es primordial para la comprensión adecuada del sacramento. Contamos con enfoques tan valiosos como prometedores en terreno especulativo y positivo. Falta sin embargo la aportación, a mi juicio decisiva, anclada en la revisión valiente y rigurosa de la teología fundamental.

Esta disciplina continúa siendo todavía la cenicienta. Hubo un tiempo en que pudo forjarse la ilusión de haber encontrado su estatuto propio. La alegría fue efímera. Presto se advirtió que la perspectiva apologética restringía en exceso su horizonte, con el agravante de que comprometía peligrosamente su credibilidad, ligada como estaba, por presiones históricas, a métodos de inspiración polémica hoy perfectamente inaceptables. Hubo quien decretó en buena lógica la supresión de la fundamental. La medida resulta a todas luces excesiva. Ante todo, es posible superar la polémica y aceptar francamente el diálogo. En segundo lugar, no es lícito renunciar a la justificación de nuestra fe, impuesta expresamente por el primer Papa⁸¹. Justificación que no se ciñe al nivel puramente individual. Es preciso respetar la dimensión comunitaria y social propia del hombre y del cristiano. Hay que llegar a la justificación de la Iglesia en que vive su fe. Ni que decir tiene que esta exigencia implica incidencias notables en las relaciones entre las Iglesias, empeñadas hoy en un esfuerzo unitario jamás conocido en el pasado. Sería imperdonable un frenazo en el ecumenismo actual.

Los Padres Orientales dan pie para un planteo epistemológico de la *teología* sobre bases de inspiración descaradamente *teologal*. La teología ha de ser trinitaria por respeto a la realidad de su objeto, que es Dios. Y es que en el sentir de S. Basilio conocimiento y ontología han de ir a la par. «El sendero —nos dice— para llegar al conocimiento de Dios arranca del Espíritu Santo y asciende por el Hijo hasta el Padre. Lo cual corresponde a la bondad esencial y la

81. *I Petr.* 3,15: «parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe».

realidad santa y dignidad real, que desciende del Padre a través del Hijo para reposar en el Espíritu Santo»⁸². Al gesto de donación: «A Patre, per Filium, in Spiritu Sancto» no se puede responder sino en clave simétrica: «In Spiritu Sancto per Filium, ad Patrem». No debiera hacer excepción la teología. Así sería auténticamente trinitaria.

Cabría soñar con una articulación del quehacer teológico sobre estas bases. Por mi parte las encuentro providenciales para fundar una teología auténticamente fundamental.

— Habría, ante todo, una función consagrada a la investigación de la realidad divina, el «mysterion»; la cual vendría a ser lo que suele denominarse *teología especulativa* en la actualidad.

— Otra función estaría centrada en la audición e interpretación de la palabra, del «logos» encarnado, con que el Padre manifiesta al género humano los secretos de su vida divina; es el programa hoy reservado a la *teología positiva*.

— En fin, quedaría espacio para un estudio cuidadoso del «semeion», o lo que es lo mismo, del sello con que Dios entiende hacerse garante de la autenticidad de la palabra revelada; y de los signos concretos con que puntualiza su marcha en la historia y autoriza su recta interpretación. Ese sería, a mi juicio, el cometido reservado a una disciplina exquisitamente teológica y teologal, que bien merece el epíteto de *teología fundamental*. Su ámbito de estudio quedaría bien circunscrito. Huelga decir que, así como la especulativa bucea en los secretos del Padre y la positiva registra la manifestación del Hijo, la teología fundamental seguiría la actividad «semántica» del Espíritu, finísima, delicada y discreta. Se sitúa en la intimidad del sacramento y se centra en ese lenguaje convencional elocuentísimo y mudo que el Padre entabla con sus hijos. He dicho con sus hijos, entendiendo subrayar que los signos que hacen creíble la revelación son accesibles a la totalidad de los hombres y no ya a un grupito de discípulos predilectos. Porque la verdadera apostolicidad eclesial es siempre católica.

2. Sospecho que el ecumenismo encontraría aquí finalmente su ansiado estatuto teológico.

No es un secreto que ya desde sus orígenes, el esfuerzo encaminado a la reunión de los cristianos chocó una vez y otra con obstáculos no numerosos, en realidad, pero de una tozudez digna de

82. S. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 18,47; PG 32, 153.

mejor causa. Muchos abandonaron las armas, persuadidos de hallarse ante una causa perfectamente utópica. Las dificultades mayores estaban ancladas en el ámbito de la «sacramentalidad de la Iglesia» gravitando invariablemente en torno al «ministerio» eclesial puesto a su servicio⁸³.

Pese al derroche de inteligencia y constancia resultaron vanos todos los esfuerzos encaminados a precisar la temática y aquilatar mejor la metodología.

Al cabo de muchos años, el panorama actual ofrece las mismas incertidumbres centradas en torno a la misma problemática. Se han logrado victorias brillantes, inimaginables en un pasado no remoto; pero las dificultades básicas continúan proyectadas sobre los mismos sujetos. La «sacramentalidad de la Iglesia» persiste a la orden del día; el «ministerio eclesiástico» continúa siendo el problema número uno del ecumenismo⁸⁴. El tránsito metodológico de la eclesiología a la cristología obtuvo conquistas de relieve; pero la cristología entró muy pronto en crisis por deficiencia de un criterio verdadero. No es el caso de repetir dónde hay que buscarlo. No es cosa nuestra establecer los signos de autenticidad de la palabra. Fue el Padre quien en su providencia divina puso determinados sellos a su mensaje. A nosotros corresponde plegarnos a su voluntad; individuar el signo del Espíritu y respetar su longitud de onda.

La digresión de orden antropológico en estos últimos lustros fue tal vez inevitable y aun en el fondo fructuosa para un conocimiento adecuado de los datos⁸⁵. Pero el problema de fondo persiste íntegro; y, a mi juicio, no hallará solución definitiva al margen de

83. Por mi parte he insistido reiteradamente sobre el tema. Cf. *Ecumenismo. Corrientes modernas protestantes sobre la unidad*, en la XII Semana Misionológica de Burgos, 1960, p. 116-200; *El movimiento de Fe y Constitución al nivel de la IV Asamblea ecuménica (Montreal, Julio, 1963)*, en «Salesianum» 25 (1963) 1-27; *Episcopado: Problema crucial ecuménico*, en XXII Semana Española de Teología, Madrid, 1963, pp. 547-572; *La Apostolicidad en el diálogo ecuménico contemporáneo*, en «Estudios Teológicos» 3 (1974) 3-45; *Consejo ecuménico y reconciliación en el ministerio*, en «Diálogo ecuménico» 11 (1976) 5-25; *La successione apostolica nel dialogo ecumenico attorno al ministero*, en *Studia Anselmiana*, n. 74, pp. 185-247.

84. «La questione del ministero è da alcuni anni al centro della ricerca teologica delle singole chiese e del dibattito ecumenico: mentre si assiste ad un generale ripensamento e rinnovamento delle forme ministeriali da parte delle diverse tradizioni cristiane, appare sempre più chiaro che senza un consenso teologico ed uno sforzo di ricezione reciproca su questo punto la ricerca dell'unità non potrà progredire» (B. FORTE, *Verso un consenso ecumenico sul ministero ordinato? Un punto di vista romano-cattolico sui testi di «Fede e Costituzione»*, en *Asprenas*, 1981, p. 155).

85. Cf. A. M. JAVIERRE, *Upsala 1968: El diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología*, en «Revista Española de Teología» 28 (1968) 255-296.

una auténtica «pneumatología». Es la forma de integrar la economía del Padre, que envió a las dos personas trinitarias en misión visible, porque entendía actuar en el mundo a través de ellas cual si fueran sus dos manos⁸⁶.

La teología fundamental así entendida está en grado de concentrar el diálogo en curso, en el *criterio* auténtico propuesto por el mismo Dios; el signo divino con que garantiza en forma definitiva su auto-revelación⁸⁷.

Obsérvese que su estructura es exquisitamente sacramentaria:

— Se trata de un órgano que integra el «misterio» cristiano, eclesial, eucarístico.

— Es una ventana abierta a la comprensión de los destinatarios; que son todos los hombres; porque todos están llamados a la filiación divina.

3. En definitiva, se trata de individuar el «signo» divino, esto es la actividad «semántica» del Espíritu Santo puesta al servicio de la palabra de Dios.

Es posible así enlazar Antiguo y Nuevo Testamento en unidad estrecha; porque el Espíritu aletea sobre la obra divina desde el arranque indicado en el Génesis, hasta la hora de los cielos nuevos y la tierra nueva del Apocalipsis.

Cabrá también suprimir la división artificiosa entre los tratados clásicos «de revelación» y «de iglesia». En el fondo es un proceso único atento al itinerario de la Palabra de Dios y de los Signos que la garantizan. Hay un trío en la Sagrada Escritura que resuena insistentemente en torno a protagonistas autorizados de la revelación: «terata-dynameis-semeia»⁸⁸. De las figuras vetero-testamentarias se pasa a la realidad indicada que es Cristo⁸⁹. Y sobre Cristo se concentran los signos que alcanzan su vértice y su realización suprema

86. IRENEO, *Adv. Haer.* 5,6,1; S. Chr. 153, p. 73: «par les mains du Père, c'est-à-dire, par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu»; *Adv. Haer.* 5,28,4; p. 361: «Durant tout ce temps, l'homme modelé au commencement per les Mains de Dieu, je veux dire par le Fils et par l'Esprit».

87. A. M. JAVIERRE, *La Unión de las Iglesias*, Guatemala, 1977, p. 106 ss.

88. A propósito de Moisés, aparece el trío, a veces, en forma explícita (*Ex* 7,3-4; *Bar* 2,11); otras veces en forma equivalente (*Deut* 6,21-22; cf. *Deut* 4,34) o bien implícita (*Ex* 11,9-10; *Neb* 8,10; *Ex* 9,16: dynamis; *Ex* 4,21: teras; *Ex* 3,12: semeion).

89. En torno a la figura de Cristo, constelada de signos, hallamos el trío en cuestión: «Jesús de Nazaret, varón probado por Dios entre vosotros, con milagros, prodigios, y señales que Dios hizo por El en medio de vosotros» (*Act* 2,22).

en el signo de la resurrección⁹⁰. Perdura el mismo signo en la historia, gracias a los testigos de su resurrección, autorizados a su vez con el respectivo trío de corte bíblico⁹¹.

Al desaparecer los Apóstoles, el Espíritu asegura la autenticidad de sus legítimos sucesores en el ministerio apostólico. La sucesión apostólica no es puro mecanismo jurídico. El procedimiento de la «diadoche» presenta una estructura exquisitamente sacramental:

Es un factor orgánico del «misterio» cristiano y eclesial.

Es, a la vez, elemento visible, patente a todo el mundo, susceptible de comprobación rigurosamente crítica en la historia de la salud.

Los Padres de la Iglesia suelen cantar alabanzas extasiados ante la maravilla del «Sacramento de Cristo», sin preterir ese signo estu-pendo de la «sucesión apostólica»⁹².

El recurso a la «diadoche» es expediente habitual en todo el mundo helenístico. Su estructura humana no elimina un vaivén peligroso en la transmisión de la herencia: hay corrimiento de fronteras al cambiar el monarca, como hay fluctuaciones de doctrina al mudarse el titular de la cátedra⁹³.

La sucesión apostólica asegura, en cambio, una fidelidad absoluta⁹⁴. ¿Cuál es la razón? Sencillamente: su estructura sacramental, su composición teándrica.

El proceso humano permanece idéntico.

Pero se inscribe en un ambiente particular y opera «in ecclesia». Esa inserción «en la Iglesia» le asegura la asistencia benéfica del Espíritu; porque «ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei»...⁹⁵. Y es el Espíritu quien asume el compromiso de inspirar y asistir a los ser-

90. *Mt* 12,39: «Esta generación malvada y adúltera pretende una señal, pero no se le dará otra señal que la del profeta Jonás»; cf. *Mt* 16,4.

91. Como acaeció con Moisés, enviado de Dios, también los legados de Cristo cuentan con la garantía del signo divino en su llamada, en su misión, en el despliegue ulterior de su apostolado. (Cf. *Mc* 16,20; *Act* 5,12). No falta el trío característico: «Cristo ha obrado en mí... mediante el poder de *milagros prodigios* y el *poder* del Espíritu Santo»: «en *dynamei semeion kai teraton*, en *dynamei pneumatos*» (Rom 15,10); «Las señales del Apóstol se realizaron en vosotros en mucha paciencia, en señales, y prodigios, y milagros: «*semeiois, terasin, dynamesin*» (II Cor 12,12); «Salud promulgada por el Señor... atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros: *semeiois, terasin, dynamesin*» (*Hebr* 2,3-4).

92. IRENEO, *Adv. Haer.*, 4,33,8; II, 262-263.

93. Espero haberlo demostrado en: *El tema literario de la sucesión. Prolegómenos para el estudio de la Sucesión Apostólica*, Zürich, 1963.

94. IRENEO, *Adv. Haer.*, 3,24,1; II, 131-132. 4,26,2; II, 236. Aparece claramente la contraposición entre católicos y herejes.

95. IRENEO, *Adv. Haer.*, 3,24,1; II, 132.

vidores de la palabra divina, en forma que no haya alteraciones de ninguna clase y sea perfecta la fidelidad perfecta a la revelación del Padre.

La sucesión apostólica figura hoy como un problema gravísimo en el diálogo ecuménico. Podría trocarse en clave de solución. Bastaría plantearlo cual conviene en el ámbito de la teología fundamental,

No nos hemos alejado del tema de mi conferencia. Persistimos en el corazón mismo de la «sacramentalidad» visto desde la perspectiva del Espíritu Santo.

El sacramento es oscuro; porque envuelve el «misterio» de Dios. Es también luminoso; porque es signo. La dogmática lo estudia desde hace años. La fundamental mucho menos. En todo caso se ignora sistemáticamente la unidad profunda que existe entre ellas; porque es el mismo Espíritu quien «vivifica» y quien «indica» como corresponde al «dedo de Dios Padre».

Por lo demás, no es un tema que pueda circunscribirse en el ámbito de nuestra Iglesia. El estudio a fondo del «sacramento eclesial» ayudaría a profundizar la comprensión del misterio de la apostolicidad de la Iglesia; y daría pie para encauzar por derroteros prometedores el diálogo entre las Iglesias y Comunidades Eclesiales acelerando así la realización del deseo ardiente de Cristo que debe ser el de todos los que se profesan cristianos: «sint unum»⁹⁶.

CONCLUSIÓN

¿Cómo resumir en breve una meditación larga y compleja?

1. El Padre, que está en el secreto, es la razón última de la Iglesia como Sacramento. El es la síntesis y el origen fontal del misterio divino, cuyos fulgores reverberan en el claro-oscuro eclesial.

2. Al Hijo, por ser Verbo, confía el Padre la misión de abrir a los hombres los senos recónditos de su amor. El apóstol del Padre encarnándose queda constituido Palabra de Dios y Sacramento por antonomasia. Su actividad salvífica, concluida su misión temporal, discurre en unidad armónica por el canal orgánico de la Iglesia Sacramento en el período intermedio entre la doble «parousia».

96. *Juan* 17,21.

3. El Espíritu divino que consagra al Hijo y que jalona con signos fehacientes el itinerario apostólico de Cristo, extiende su unción sobre los órganos del apostolado cristiano. Consiguientemente habilita a la Iglesia como sacramento, asegurándole con sus dones de santidad y asistencia divina, la transparencia y fecundidad que corresponde a su misión de servicio al Apóstol del Padre.

Es maravilloso descubrir que en la Iglesia auténtica de Cristo reverbera el misterio del Padre, late el dinamismo revelador del Verbo y se hacen visibles las huellas inconfundibles del Espíritu, dedo de Dios Padre.

Ese es el perfil genuino de la Iglesia como Sacramento. Está anclada por entero en la Trinidad y proyectada en misión irresistible hacia los hombres: «pro mundi salute».

