

BERT DAELEMANS, S.J.*

LA PALABRA DEL SACRAMENTO. SUPREMA REALIZACIÓN DE LA FE

Fecha de recepción: abril de 2016

Fecha de aceptación y versión final: junio de 2016

RESUMEN: Como complemento a la contribución de Marta García Fernández sobre «la sacramentalidad de la Palabra», el presente artículo propone ahondar en esta relación fecunda que existe entre palabra y sacramento, pero ahora desde la perspectiva del sacramento. Primero, comentando textos fundamentales de san Agustín y de Karl Rahner, se presenta la intuición fructífera del sacramento como palabra, como la palabra por excelencia. Segundo, se investiga el papel de la palabra en el sacramento como *forma sacramenti* y condensado de la fe. Finalmente, se propone la sacramentalidad del silencio litúrgico como caja de resonancia para la Palabra.

PALABRAS CLAVE: sacramento, palabra, Rahner, san Agustín, liturgia.

The Word of the Sacrament. Supreme Realization of Faith

ABSTRACT: In intimate connection to Marta García Fernández's article on «the sacramentality of the Word», also in this volume, the present article proposes to deepen this fructiferous relationship between Word and sacrament, but now from the perspective of the sacrament. First, commenting on basic texts by St Augustine and Karl Rahner; we present the rich intuition of the sacrament as word, as the word *par excellence*. Second, we examine the function of the word

* Profesor de Teología dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid: bdaelemans@comillas.edu.

within the sacrament as *forma sacramenti* and condensed faith. Finally, we propose the sacramentality of liturgical silence as «sound box» for the Word.

KEY WORDS: sacrament, word, Rahner, St Augustine, liturgy.

La exhortación apostólica *Verbum Domini*, ya aludida por Marta García Fernández en su contribución sobre «la sacramentalidad de la Palabra» en este número, afirma que «en la relación entre Palabra y gesto sacramental *se muestra en forma litúrgica* el actuar propio de Dios en la historia a través del carácter performativo de la Palabra misma» (VD 53). Allí, García Fernández trata de este carácter performativo que se fundamenta en el misterio de la encarnación: *La Palabra se hizo carne* (Jn 1,14) (VD 56). Aquí propongo ahondar en el segundo aspecto de esta afirmación, es decir, cómo la *unidad intrínseca* (SCar 44) entre Palabra y sacramento manifiesta «en forma litúrgica» la acción histórica de Dios. En efecto, «en la acción litúrgica estamos ante su Palabra que realiza lo que dice» y «es más conveniente que nunca profundizar en la relación entre Palabra y Sacramento, tanto en la acción pastoral de la Iglesia como en la investigación teológica» porque «en la práctica pastoral, los fieles no siempre son conscientes de esta unión, ni captan la unidad entre el gesto y la palabra» (VD 53). Por lo tanto, ayudar al Pueblo de Dios a reconocer la relación intrínseca entre la palabra y el sacramento en el ámbito litúrgico contribuye a que descubra a Dios actuando en la historia de salvación personal y universal.

La relación entre palabra y sacramento se puede desglosar básicamente en dos dimensiones, según el genitivo subjetivo y objetivo en el título de esta contribución: primero, considerando el sacramento en sí como palabra, la palabra *que es* el sacramento, en continuidad y discontinuidad con otras palabras dichas por y en la Iglesia. Segundo, resaltando el papel de la palabra *en* el sacramento, mejor conocida en la escolástica como la *forma sacramenti* que determina la materia, o el *verbum* agustiniano que adviene al *elementum*. Finalmente, abriré algunas dimensiones para saborear la sacramentalidad del silencio litúrgico como caja de resonancia para la palabra confesada, proclamada y predicada.

1. EL SACRAMENTO COMO PALABRA

Considerando asentadas las intuiciones que desarrolla García Fernández sobre la sacramentalidad de la Palabra de Dios, nos quedamos con algunas preguntas: si se puede hablar de sacramentalidad de la palabra, si la palabra de Dios proclamada en la Iglesia es ya sacramental, ¿por qué hay entonces sacramentos? ¿Qué añaden los sacramentos a estas palabras, si ya son eficaces, si ya causan la gracia que manifiestan? Aunque se podría responder sencillamente que los sacramentos existen simplemente porque son instituidos por Cristo, todavía no hubiéramos respondido desde la esencia misma del sacramento. Karl Rahner respondió a estas preguntas resaltando dos claves distintivas (eclesial y existencial), que a la vez vinculan más estrechamente palabra y sacramento como dos polos constitutivos de la Iglesia y las distinguen más claramente: la palabra se orienta al sacramento como la palabra por antonomasia, en la cual la Iglesia se actualiza plenamente en su esencia dirigida hacia el cristiano en situaciones decisivas de su existencia.

Rahner deploró la falta de una «teología de la palabra» entre católicos y llegó a decir que una auténtica teología de la palabra formaría la base de una buena teología sacramental, en lugar de separar palabra y sacramento como se solía hacer¹. Una buena teología de la palabra llevaría a –Rahner llegará incluso a decir: llevaría en sí misma– la teología de los sacramentos como su forma suprema². Esta observación sigue siendo vigente, y quizá hoy más que nunca, por haberse perdido o, por lo menos, obnubilado el sentido de la sacramentalidad, tanto de la palabra como de los sacramentos o de la *leitourgia* eclesial en general. Pero antes de abordar las reflexiones rahnerianas, merece la pena volver a las intuiciones primerísimas de san Agustín.

¹ «Eine solche Theologie des Wortes könnte durchaus die Grundlage einer Sakramententheologie werden, in der das Sakrament als die höchste menschliche und kirchliche Stufe des Wortes überhaupt erscheint, das in der Kirche als solcher gesprochen wird». K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?* en *Schriften zur Theologie*, t. 10, Zürich 1972, 377-391, 379.

² «[Eine] Theologie des Wortes, die eine Sakramententheologie als ihren eigenen Höhepunkt in sich trägt [...]». *Ibid.*, 384.

1.1. EL SACRAMENTO, PALABRA VISIBLE, PALABRA CREÍDA (SAN AGUSTÍN)

El artículo de García Fernández ha dejado claro que la Palabra se define como sacramental cuando es Palabra proclamada y predicada ante una comunidad³. Del mismo modo, el sacramento es sólo y de verdad «sacramental» cuando es acontecimiento litúrgico celebrado en comunidad. Ambos términos, palabra y sacramentalidad, se necesitan. San Agustín, en un tiempo cuando todavía no se había fijado el septenario sacramental, se refirió al sacramento (aquí el bautismo) como a un *verbum visibile*, una palabra visible. Lo hace en su comentario al evangelio de san Juan.

1.1.1. *El sacramento, palabra visible*

San Agustín está comentando esta frase de Jesús a los apóstoles después del lavatorio de los pies: *Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he dicho* (Jn 15,3). San Agustín lo explica en relación al bautismo, para entender mejor este sacramento. San Agustín sabe que Jesús puede limpiar, salvar, crear por su sola palabra. Pero las palabras siempre se encarnan en hechos, acciones simbólicas y misericordiosas: *No todo el que me diga: «Señor, Señor», entrará en el Reino de los Cielos, sino el que*

³ Cristo se hace realmente presente donde una asamblea litúrgica escucha, celebra y responde a la Palabra de Dios proclamada y predicada (SC 7). Goffredo Boselli ha resaltado, desde textos claves como la lectura solemne de la Ley por Esdras (Ne 8,1-12) y la toma de la palabra por Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21), cómo se compaginan comunidad, libro y lector. El primer dato narrativo –y, por lo tanto, teológico y litúrgico, observa Boselli– es la comunidad reunida en *asamblea*: «La comunidad precede a la Escritura porque antes de la Biblia existe el pueblo de la Biblia». Primero es la experiencia de fe, de reconocer a Dios en la historia, reconocimiento y confesión que sólo después se quedan plasmados en Escritura. Consecuentemente, porque la fe de la comunidad precede al Libro, la asamblea litúrgica «es el lugar hermenéutico originario de las Escrituras». La comunidad es el fundamento de la Escritura. Por lo tanto, la escucha de la Palabra «adviene plena y auténticamente solo en el interior de la iglesia porque en ella ha nacido». No hay que considerar primero la Escritura y después la tradición, «sino la Escritura dentro de la tradición». Queda manifiesta la distinción esencial entre el estudio personal de las Escrituras (*lectio divina*) y su proclamación eclesial-litúrgico como su lugar propio, su *Sitz-im-Leben*. El libro tiene que ser *escuchado*: adentrar en su sentido no se puede solo por los ojos. El libro, el lector y el que escucha se colocan dentro de la *ekklesia*. G. BOSELLI, *Il senso spirituale della liturgia*, Magnano 2012, 57-88, esp. 66-67

haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos (Mt 7,21). «El amor se debe poner más en las obras que en las palabras» dirá san Ignacio de Loyola [EE 230]. El símil, para san Agustín, va a ser la Palabra de Dios hecha carne: como el Logos se encarna, así en el bautismo también hay un elemento material, el agua, acompañado de palabras. Y se pregunta san Agustín: «Quita la palabra (*verbum*), ¿y qué es el agua sino simplemente agua? Accede la palabra al elemento (*elementum*), y se hace el sacramento (*et fit sacramentum*), que debe ser entendido como palabra visible (*visibile verbum*)»⁴.

Aquí merece la pena detenernos brevemente para saborear todos sus registros. San Agustín define el sacramento como palabra. El sacramento es una palabra porque es tan eficaz como una palabra. Quita la palabra, y la materia (*elementum*) no tiene la misma fuerza. La materia hace visible la palabra, la fuerza inherente de la palabra. Ya Orígenes mostró su preferencia por la palabra, a causa de su íntima relación con la Palabra: «No aquel pan visible que tenía en las manos llamó el Dios Palabra su cuerpo, sino la palabra en cuyo misterio debía ser partido aquel pan. No aquella bebida visible llamó su sangre, sino la palabra en cuyo misterio aquella bebida debía ser derramado»⁵. El énfasis sobre la visibilidad del pan y de la bebida invita a buscar el polo invisible, que es en ambos casos la palabra «en cuyo misterio» *-mysterion* siendo equivalente del posterior *sacramentum*– se cumple la acción sacramental. Que se trata de una acción y no de un elemento estático resulta claro por los verbos usados: partido-derramado, que hacen además clara referencia a la Pasión.

1.1.2. *El sacramento, palabra creída*

El sacramento es, principalmente, comunicación, igual que la palabra es comunicación. Esta intuición agustiniana formará la base del conocido binomio escolástico materia-forma, donde la materia es el *elementum* y la forma el *verbum* dicho por el ministro, como la fórmula trinitaria en el caso del bautismo o la absolución en el caso de la penitencia. Ahora bien, *verbum* no tiene todavía esta connotación escolástica

⁴ San AGUSTÍN, *Tract. Io. Ev.* 80,3: en *Obras completas de San Agustín* (BAC 165), Madrid 1957, 364.

⁵ ORÍGENES, *Comm. Mt.* 85: en J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, vol. I, Madrid³ 1996, 192.

para san Agustín. Porque él sigue: «¿Y de dónde le viene al agua tanta virtud (*virtus*), que toque el cuerpo y lave el corazón, sino por la acción de la palabra (*nisi faciente verbo*), no de la palabra pronunciada, sino de la palabra creída (*non quia dicitur, sed quia creditur*)? Porque, en la misma palabra, una cosa es el sonido que pasa (*sonus transiens*), y otra la virtud que permanece (*virtus manens*)». San Agustín resalta aquí, fiel al dicho de Jesús, que los discípulos están *ya limpios por la palabra*, que el agua recibe su fuerza, su virtud, su poder de transmitir la misericordia y gracia divinas gracias a la palabra, no a la palabra del sacerdote sino a la palabra de Dios escuchada, acogida y creída. El *verbum* tiene para san Agustín aquí la connotación de encuentro entre dos personas: es Palabra de Dios recibida, acogida en una escucha creyente: *non quia dicitur, sed quia creditur*. Las palabras dichas por el ministro del sacramento pasan como el sonido, pero lo que permanece es la fuerza de la palabra creída, las semillas de la Palabra divina creciendo y madurando en la fe.

En efecto, la primera fórmula bautismal (*forma sacramenti*) no era: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*, como lo es hoy en la Iglesia latina desde el concilio de Florencia (1439), sino se hacía en forma de tres preguntas: *¿Crees en el Padre?* Y cuando respondías: *Creo*, seguía la primera inmersión en el agua. *¿Crees en el Hijo?* *Creo*. Seguía la segunda inmersión. *¿Crees en el Espíritu Santo?* *Creo*. Y seguía la tercera inmersión⁶. La forma sacramental coincide con la profesión de fe. Este diálogo con el catecúmeno adulto resalta el carácter dialogal de tal *verbum*, es decir, que la Palabra de Dios está «siempre revestida de palabra humana»⁷. Las palabras que nos llegan en la celebración de los sacramentos son las palabras de Jesús, y nos remiten directamente a la praxis misericordiosa de Jesús. Las palabras forman parte esencial de los sacramentos porque son las palabras de Cristo, del Logos encarnado de Dios. Ramón Arnau deduce que la *forma sacramenti* «tiene siempre el valor de la profesión de fe en un contenido que se remonta a la misma palabra de Dios. Porque si todos los sacramentos [...] apoyan su existencia en insinuaciones neotestamentarias, tan sólo por la fe se las puede reconocer y aceptar, por ser parte integrante de la palabra de Dios»⁸.

⁶ Cf. San HIPÓLITO, *Traditio apostolica* 21. Véase también el sacramentario gelasiano (siglo VIII), con una estructura semejante: DS 36.

⁷ H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989, 110.

⁸ R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 1994, 258.

Por esta razón, san Agustín llega a afirmar: «En vano se pretendería limpiar con el elemento que se deja caer si no se le juntase *la palabra*. Y esta palabra de fe (*verbum fidei*) es de tanto valor en la Iglesia de Dios, que por ella limpia al creyente, al oferente, al que bendice, al que toca (*credentem, offerentem, benedicientem, tingentem*), aunque sea un tierno infante, que aún no puede creer con el corazón para justificarse ni hacer la confesión de boca para salvarse»⁹. El tierno infante también es bautizado en la palabra de fe, en la fe de sus padres, sus padrinos, en la fe de la comunidad eclesial. En efecto, también en el caso del bebé que no puede responder con su propia fe, persiste el carácter dialogal del *verbum*: la Palabra de Dios es «como la lluvia»: si no encuentra tierra fértil para empapar, en una comunidad acogedora en la cual puede crecer la frágil semilla de la fe incipiente, no dará «pan para comer» (Is 55,10-11).

Las reflexiones de san Agustín también garantizan que no se trata de magia. Palabras sacramentales no son palabras mágicas, incomprensibles, increíbles, sino palabras que se deben escuchar, acoger y creer. Es la «palabra de fe» (*verbum fidei*) la que limpia (el trasfondo joánico está claro). No hay ritos místéricos que limpian del pecado, sino solo las palabras divinas que nos llegan a través de los sacramentos. Entonces, ¿el agua –«elemento que se deja caer»– quedaría reducido al mero papel de «subtítulo», para subrayar pedagógicamente la *virtus* de la palabra? No lo parece: san Agustín *define* el sacramento claramente *como* palabra, *verbum visibile*: se hace audible y visible; es un conjunto audiovisual, «sin-estético» con la sola intención de ser acogido con fe.

Jean Corbon, el sacerdote francés de la tercera orden dominicana quien vivió en el Líbano, tuvo la grandiosa visión de la Liturgia como Río que mana desde el Trono celeste de Dios y del Cordero (Ap 22,1). Él sabía que este Río «no puede ser nombrado hasta que sea *recibido por los suyos* (Jn 1,11); su Don inagotable no será reconocido más que si es acogido. El Río no tomará nombre más que cuando mane en otra fuente. Entonces, como un eco, resonará el Nombre: será como un encuentro, como dos deseos [*soifs*] que se sacian uno a otro al nombrarse mutuamente»¹⁰. Dios tiene sed de nosotros, y es la fuente que puede saciar nuestra sed, pero sólo existe Liturgia cuando se encuentren estos dos deseos; solo podemos dar Nombre a este Río cuando lo acogemos

⁹ San AGUSTÍN, *Tract. Io. Ev.* 80,3 (BAC 165) 364.

¹⁰ J. CORBON, *Liturgia fontal*, Madrid 2009, 41.

en nuestra sed. El *verbum* agustiniano es *verbum fidei*, acogido en la fe, a poco incipiente que sea. Nuestra liturgia, nuestras celebraciones litúrgicas, son como el eco doxológico de esta Liturgia celeste que nos viene desde lo alto, eco que hace resonar el Nombre en medio de nuestro mundo. Nuestras celebraciones son, en este sentido, palabra: palabras visibles en medio de mucho mundanal ruido; nuestro *Fiat*, nuestro *¡Sí!* a Dios en medio de mucho *¡No!* mundano (cf. Jn 1,5.11)¹¹.

Estas dos grandes intuiciones agustinianas, el sacramento como *palabra visible* y el papel de la *palabra creída* en el sacramento, van a orientar las siguientes reflexiones.

1.2. EL SACRAMENTO, PALABRA SUPREMA, PALABRA ECLESIAL (RAHNER)

Cuando Karl Rahner se pregunta por la relación entre palabra y sacramento, afirma rotundamente que ambos «constituyen la Iglesia»¹². Nada más empezar una contribución sobre «¿Qué es un sacramento?», Rahner admite su aprieto¹³. No es fácil responder a esta pregunta, que ha encontrado múltiples respuestas a lo largo de la historia, que ni siquiera son uniformes según las distintas denominaciones cristianas. Rahner encuentra una base común para las denominaciones en «la Palabra proclamada en la Iglesia como presencia escatológica de Dios» (*in der Kirche als eschatologischer Gegenwart Gottes gesprochenen Wortes*)¹⁴. Por lo tanto, nada más preguntarse por la esencia del sacramento, Rahner se centra en la palabra. Por «palabra», Rahner entiende siempre la palabra de Dios predicada, conservada «en este decir fundamental» en y por la Iglesia¹⁵. La Iglesia es a la vez la que evangeliza, la que anuncia y la que oye y cree: la palabra de Dios profesada es siempre la palabra creída. Palabra y sacramento no están separados, sino representan «un sorprendente paralelismo»: esta semejanza nos llevará a preguntarnos

¹¹ Para saborear este *¡Sí!* en medio del *¡No!*, véase las reflexiones de T. RADCLIFFE, *The Sacramentality of the Word*, en *Liturgy in a Postmodern World*, London/New York, 2003, 133-147.

¹² K. RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, en *Escritos de Teología*, t.4, Madrid 1965, 323-365, 324.

¹³ RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, 377.

¹⁴ *Ibid.*, 378.

¹⁵ RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, 328.

tanto por lo que tienen en común como por lo que les distingue¹⁶. La palabra que se usa en el sacramento como la forma sacramental (*forma sacramenti*) no es una palabra cualquiera, sino debe ser acogida como lo que es: la palabra que Cristo mismo nos dice, palabra que causa lo que significa porque es Cristo quien lo dice, a través de las palabras del ministro. Radicalmente en contra de toda oposición desafortunada entre palabra y sacramento, Rahner definió el sacramento primordialmente como palabra, y lo entendió como «el grado humano y eclesial supremo de la palabra proclamada en la Iglesia»¹⁷.

1.2.1. *El sacramento, palabra desde la sacramentalidad de la Palabra y de la Iglesia*

Rahner profundiza en dos aspectos que le incitan a definir el sacramento desde una teología de la palabra: primero, el hecho de que la Palabra, en tanto proclamada en la Iglesia, tiene siempre un carácter manifestativo de evento (*das Wort, im Auftrag der Kirche gesprochen, grundsätzlich immer einen ereignishaften, exhibitiven Charakter hat*), o sea, lo que hemos llamado la sacramentalidad de la Palabra (cf. SC 7; DV 2) (381). Segundo, el hecho de que la Iglesia misma es sacramento universal de salvación, o sea, la sacramentalidad de la Iglesia (cf. LG 1; 48).

Primero, Rahner subraya que la palabra dicha en y por la Iglesia existe en distintos grados de sacramentalidad: la palabra catequética no tiene el mismo carácter que la palabra que proclama la muerte de Cristo o la que absuelve uno de sus pecados. La palabra por excelencia es la que, dicha en la Iglesia en nombre y por encargo de Dios y de Cristo, opera la gracia *ex opere operato*, la que conlleva la gracia que expresa (*das in der Kirche im Namen und Auftrag Gottes und Christi gesagte Wort grundsätzlich einen exhibitiven Charakter hat, bewirkt, was er anzeigt*). Por consiguiente, toda palabra cristiana que no es salvífica en este sentido es deficiente y orientada hacia la palabra salvífica como su preparación, su ambientación o su consecuencia (*legitime, aber defiziente Modi*

¹⁶ *Ibid.*, 324.

¹⁷ «Eine solche Theologie des Wortes könnte durchaus die Grundlage einer Sakramententheologie werden, in der das Sakrament als die höchste menschliche und kirchliche Stufe des Wortes überhaupt erscheint, das in der Kirche als solcher gesprochen wird». RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, 379. Indico las siguientes referencias en el texto.

des christlichen Wortes, die alle als Vorbereitung, Umgebung, Auswirkung auf dieses eigentlich exhibitiv Gnadewort hingerichtet sind) (382). En este sentido, la Eucaristía puede ser considerada un evento-palabra sacramental (*sakramentales Wortgeschehen*), no sólo porque un individuo recibe el cuerpo de Cristo para su propia salvación, sino también porque la proclamación de la presencia salvífica de la muerte del Señor tiene lugar en la *asamblea* como tal y para la *asamblea* como tal (383).

La Palabra de Dios solo puede existir como tal como palabra manifiestativa, evento de gracia (*Wort Gottes im strengsten und eigentlichen Sinn kann es somit überhaupt nur als Gnadenergebnis geben*) (383). Existen distintos grados para que una palabra llegue a su carácter manifiestativo, pero si se reduce a una mera palabra *sobre* Dios, ya no es Palabra de Dios en sentido estricto y propio.

El segundo camino que propone Rahner para llegar a una teología de la palabra es la concepción de la Iglesia como el sacramento universal de salvación. Para Rahner, la Iglesia tiene fundamentalmente dos funciones: es «la portadora proclamadora de la Palabra reveladora de Dios como mensaje de salvación para el mundo» (*die verkündende Trägerin des offenbarenden Wortes Gottes als Heilzusage an die Welt*) y, al mismo tiempo, es el destinatario escuchante y creyente, al cual está dirigida esta palabra de salvación de Dios en Cristo (385). La Iglesia es a la vez la creyente que proclama y la proclamadora que cree (*als die verkündigend glaubende und als die glaubend verkündigende*). La Palabra de Dios, que es sostenida por la Iglesia que proclama y escucha, es lo escatológicamente irrevocable, victorioso y definitivo. La Iglesia es el sacramento universal de salvación no por ser un resto santo sino por ser portadora de esta palabra escatológicamente victoriosa en y para el mundo. Esta palabra es siempre sostenida por una gracia que predestina al mundo a la salvación y no a la perdición, no una gracia meramente ofrecida a una libertad arbitraria del mundo, sino una gracia positiva, que orienta hacia la salvación¹⁸. La Iglesia es *veluti sacramentum* (LG 1) no porque

¹⁸ «Das Wort des Evangeliums ist immer getragen von einer von Gott her und nicht bloß vom guten Willen des Menschen her tatsächlich wirksamen Gnade, wenigstens was die Welt im ganzen angeht, eine Welt, der in Christus nicht bloß ein Angebot der Gnade Gottes gegeben ist, die einfach der arbiträren Freiheit dieser Welt unterstellt und ausgeliefert wäre, sondern eine Gnade geschenkt ist, die bei aller Heilungsgewißheit des Einzelnen die Welt als ganze zum Heil und nicht zum Unheil prädestiniert». *Ibid.*, 385.

causa una gracia que no existiría sin ella sino porque la manifiesta a nivel histórico, y por eso se inscribe irreversiblemente en la historia¹⁹.

Ahora bien, desde una concepción de la sacramentalidad de la Palabra y de la Iglesia, llegamos a afirmar que los sacramentos son «el supremo grado de la palabra de gracia en la Iglesia en su carácter de manifestación y de evento (*die höchste Stufe des exhibitiven ereignishaf-ten Gnadenworts in der Kirche*)» (387). Una palabra tal puede ser la proclamación de la muerte y resurrección del Señor, que hace presente en la comunidad la realidad de la salvación – tal palabra se llama entonces Eucaristía. El sacramento no es otra cosa sino la Palabra eficaz de Dios llegada a su suprema esencia (*seiner eigentlichen Wesensfülle*) (387). El sacramento es la manifestación visible de esta Palabra eficaz que predestina para la salvación y que trasciende fundamentalmente cualquier resistencia contra ella²⁰.

Entre todas las palabras en boca de la Iglesia, que son todas sacramentales por participar de la esencia sacramental de la Iglesia-sacramento, algunas tienen tal densidad y eficacia sacramentales que son llamadas sacramentos. Pero, con Rahner podemos concluir que, en definitiva, sacramentos son palabras; palabras humanas que conllevan la Palabra de Dios, la manifiestan como victoriosa en medio del mundo y para el mundo, y la hacen eficaz por inscribirla de manera definitiva en la historia y en los cuerpos de los hombres.

1.2.2. *El sacramento, suprema realización de la palabra*

Profundizando esta afirmación, Rahner llega a defender que «la suprema realización esencial de la palabra eficaz de Dios en tanto puesta en presencia de la acción salvífica de Dios en el radical *engagement* de la Iglesia –es decir, en tanto su propia y plena actualización– en situaciones

¹⁹ «Dieses sakramentale Zeichen der Gnade ist ein wirksames Zeichen, nicht insofern es den ohne es nicht bestehenden Gnadenwillen Gottes hervorrufen würde, sondern insofern durch es eben dieser Gnadenwille Gottes sich selbst zur geschichtlichen Erscheinung bringt und so sich selber auch geschichtlich irreversibel macht». *Ibid.*, 386.

²⁰ «Ein solches Wort hat exhibitiven Charakter, ist jenes von Gott her reuelose Wort, das an sich wirksam ist, das die Erscheinung der von Gott her prädestinierenden, wirksamen Gnade ist, die siegreich der Welt gegeben ist und ihren Widerstand grundsätzlich überholt». *Ibid.*, 387.

decisivas de salvación del individuo es el sacramento y sólo él»²¹. Esta afirmación es la última de seis tesis, con las cuales Rahner sugiere una teología de la palabra (entendida siempre como Palabra de Dios proclamada en la Iglesia) que resalta lo distintivo de la relación entre palabra y sacramento. La Palabra de Dios *proclamada* y así conservada en la Iglesia (tesis 1) es un momento interno del *obrar salvífico* de Dios en el hombre (tesis 2) que participa de la peculiaridad del obrar salvífico de Dios *en Cristo* (tesis 3) y que es acontecimiento salvífico, puesta en presencia de la gracia divina, porque *muestra y aporta en sí* lo que dice (tesis 4), y que se presenta con densidades e intensidades *diversas* (tesis 5), de las cuales la *suprema realización* en los momentos decisivos de un individuo es el sacramento y sólo él (tesis 6).

La palabra de Dios predicada es un «momento interno» del obrar salvífico de Dios, afirma la segunda tesis. Esta tesis sólo se puede entender bien desde el concepto de la gracia y de su recepción, que ya es gracia y don. Ahora bien, esta gracia previa (que hace posible la recepción de la gracia y que ya tiene carácter de palabra) «no puede bastar ella sola para la realización normal y plenamente desarrollada de su recepción» (329). Rahner todavía admite esta posibilidad en el caso extremo de acoger una revelación privada (caso que él no trata aquí) pero generalmente «por medio sólo de esta palabra interior de gracia no es posible una autointelectión desarrollada y objetivamente refleja del hombre sobre sí mismo en tanto receptor creyente de la autocomunicación divina sola» (329).

La acción salvífica de Dios «es un obrar verdadero, real y creador [...] para la transformación interior del hombre en la participación de la naturaleza divina» (328). La salvación no consiste en la pura aceptación de iluminaciones interiores y privadas. Se requiere todavía «una co-realización personal de esta creación nueva en fe, esperanza y amor» como «momento interno» del proceso total (328). Si Dios sólo se comunicara por iluminaciones individuales (la palabra interna de la gracia), sin que esto se refleje en una palabra externa, histórica y eclesial, entonces la religión sería una materia puramente privada, reducida a la transcendentalidad no categorial, irrefleja, sin repercusiones sociales en la amplitud de la existencia humana. Pero como el ser humano «es esencial y originariamente un ser comunitario, incluso en la dimensión de la decisión salvífica más individual, el saber sobre su agradecimiento

²¹ RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, 339. Indico las siguientes referencias en el texto.

no puede provenir adecuadamente sólo de su experiencia interna de la gracia, sino que tiene que venirle también –no exclusivamente– de fuera, del mundo, de la comunidad» (330). Si la salvación no tuviera nada que ver con el presente histórico, si la justificación solamente consistiera en una imputación jurídica de la justicia de Cristo que solo hubiera que aceptar con fe pasiva, la palabra de Dios predicada no sería momento interno necesario del obrar salvífico de Dios para con el hombre.

La palabra de Dios como acontecimiento salvífico se presenta en diversos grados, afirma la quinta tesis. En razón de su finitud, el ser humano alcanza su meta «sólo lenta, «procesivamente», por etapas – en un proceso histórico, el devenir de la justificación» (337). Ahora bien, sigue Rahner, «la misma historicidad y esa realización que acaece en fases vale también para la palabra de Dios. Sólo puede realizar su esencia propia en un proceso histórico, [...] crece, *deviene* lo que es y debe ser, puede tener sus fases y momentos deficientes, provisionales, preparatorios» (337).

Ya sólo desde un punto de vista antropológico, no teológico, las palabras tienen un carácter distinto según las circunstancias: así también las palabras dichas en y por la Iglesia. Habrá que llegar a entender el sacramento como «un evento-palabra (*Wortereignis*) totalmente específico dentro de una teología de la palabra» sin por tanto reducirlo a una mera palabra entre muchas, sino respetando su especificidad y legitimidad de palabra dicha en y por la Iglesia²². La palabra es «la esencia fundamental del sacramento (*das Grundwesen des Sakraments*)» y, en comparación, el elemento tiene «meramente una función secundaria, ilustrativa, de la palabra (*nur eine sekundäre, das Wort verdeutlichende Funktion*)»²³. Los siete sacramentos, tan distintos entre sí, tienen una base común. El matrimonio y la penitencia consisten sólo de palabras, aunque la teología escolástica, con el concepto de la «cuasi-materia», quiso que todo entre en el marco del hilemorfismo aristotélico. Según la teología católica de los sacramentos, existen por lo menos dos sacramentos que consisten sólo de palabras: por lo tanto, deduce Rahner, el sacramento debe poderse definir solo por la palabra²⁴.

²² RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, 380.

²³ *Ibid.*

²⁴ «Es gibt nach katholischer Lehre Sakramente, die nur im Wort vollzogen werden, und darum muss das eigentliche Wesen des Sakraments überhaupt im Wort bestehen». *Ibid.*, 380.

Rahner subraya el hecho de que tanto la forma como la materia, tanto el *verbum* como el *elementum* agustinianos, participan del carácter verbal de signo sacramental²⁵. El gesto sacramental (*elementum*) –no simplemente el agua sino, como dijo san Agustín, «el elemento que se deja caer», el gesto de verter el agua sobre la cabeza del bautizado– también es verbal, es *palabra* que manifiesta y significa algo invisible. Está justificado, por lo tanto, «subsumir todo el sacramento bajo el concepto de la *palabra* eficaz» (340). El sacramento es una palabra eficaz. Además, no se trata simplemente de una apertura de una realidad sino de «la autoapertura libre y personal de una persona» – y esto, a diferencia de cosas, tiene siempre carácter verbal. Detrás del sacramento hay un *Quién* que se comunica, no sólo un *qué*. El sacramento es la figura más realizada y suprema de la palabra eficaz de Dios.

1.2.3. *El sacramento, esencialmente palabra*

En razón de este carácter esencialmente verbal del sacramento, el elemento material no puede ser lo decisivo (340). Según Rahner, mientras la visión inmediata de Dios no sea alcanzable en esta vida terrena, lo sobrenatural «sólo puede manifestarse por medio de la *palabra* humana» (341). En otras palabras, lo natural no puede por sí misma ser signo de lo sobrenatural «de forma que la realidad sobrenatural pudiera ser alcanzada sólo por y desde la realidad natural» (341). Una realidad natural sólo puede ser signo y presencia histórica de lo sobrenatural (que es por definición la autocomunicación libre y personal del Dios trinitario) si este signo tiene como momento intrínseco constitutivo la apertura trascendental del hombre a Dios. Leemos, en efecto, en la *Constitución dogmática sobre la divina revelación* del Concilio Vaticano II, «Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo (cf. Jn 1,3), da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas (cf. Rm 1,19-20), y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. [...] llamó a Abraham [...]. Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los profetas, *últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo* (Hb 1,1-2)» (DV 3-4). Las cosas creadas ya dan testimonio de Dios pero no son capaces, por sí mismas, de revelarnos

²⁵ RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, 339. Indico las siguientes referencias en el texto.

el camino de la salvación sobrenatural, sin esta palabra personal, que es manifestación, presencia personal, a los patriarcas y los profetas, y definitivamente en el Verbo encarnado, que manifiesta el misterio de la salvación. En palabras de Rahner, «una revelación divina *verbal*, a diferencia de la revelación natural por las cosas de la creación, es absolutamente *necesaria* si el hombre está destinado a un fin *sobrenatural*. Esta constitución del fin, por lo tanto, sólo puede ser comunicada al hombre por la palabra, no por los hechos naturales» (341). En conclusión, lo definitivo en el sacramento es la palabra, el *verbum*, su aspecto verbal – que incluye el *elementum* en cuanto verbal, en cuanto signo.

Rahner busca lo distintivo entre palabra y sacramento. Si el sacramento es también palabra de Dios, si cualquier palabra de Dios en boca eclesial es eficaz y causa la gracia *ex opere operato* (sin ningún mérito nuestro), ¿en qué consiste esta especificidad del sacramento como palabra? Ciertamente existe lo distintivo de la institución por Cristo: esta institución –«explícitamente o por inclusión» como bien dice Rahner (346)– asienta ya por sí misma la diferencia específica. Pero Rahner busca razones intrínsecas al sacramento mismo como palabra eficaz. Y las encuentra en sus dos vertientes que hablan de la relación con la Iglesia y con la existencia humana. Según Rahner, la especificidad sacramental (que distingue el sacramento de toda otra palabra eficaz) reside en dos notas distintivas, eclesial y existencial: por una parte, la plena actualización o autorrealización de la Iglesia, y, por otra, las situaciones decisivas de la existencia humana. Cualquier palabra eficaz, en boca de la Iglesia, que opera la gracia *ex opere operato*, pero que no tenga estas notas distintivas de autorrealización eclesial y situación salvífica decisiva, no es sacramento, no es esta «suprema realización esencial de la palabra eficaz de Dios» (354).

Cualquier otra palabra eficaz extrasacramental está «ordenada siempre a esa palabra sacramental», simplemente porque «Dios no le dice al hombre muchas cosas inconexas y dispares» (355). Dios sólo dice una palabra: «a sí mismo como salvación eterna en el Espíritu del Logos de Dios encarnado» (355). Existe una jerarquía y un orden, que refleja el conjunto de sentido alrededor de esta autocomunicación divina. Se puede considerar la relación entre palabra y sacramento, o sea, entre palabra extrasacramental y palabra sacramental, como dos fases del mismo proceso salvífico, semejante a la relación entre la justificación sacramental y extrasacramental. Ambas fases tienen su importancia, lo

que se comprueba en el caso de la reviviscencia sacramental, cuando se haya recibido el sacramento, el signo, indignamente: la gracia llega una vez eliminados los obstáculos; y en el caso del *votum sacramenti*, donde se da la gracia antes del signo, pero nunca desvinculado del signo, nunca desvalorando el sacramento.

Rahner llega a decir incluso que la palabra sólo tiene carácter de palabra eficaz –es decir, sólo puede ser llamado «sacramental», sólo podemos hablar de «sacramentalidad» de la palabra– porque *tiende siempre* a su grado más alto de actualización en el sacramento (357).

1.2.4. La Eucaristía, palabra por antonomasia

Ahora bien, de todas las palabras supremas que puede decir la Iglesia en nombre de Dios a un individuo en una situación decisiva de su existencia, la Eucaristía es la fuente y el culmen (cf. LG 11), la palabra por antonomasia, porque aquí «el Logos mismo de Dios encarnado existe substancialmente» (359). La Eucaristía es la más alta autorrealización de la Iglesia. Si es posible hablar de la sacramentalidad de la palabra fuera de los sacramentos, es porque cualquier otra palabra tiene en la Eucaristía su fuente y su culmen. Todas las demás palabras, tanto extrasacramentales como sacramentales, son «interpretaciones y aplicaciones, preparativos y resonancia de esta palabra que hace presente al Crucificado y Resucitado y su obra total de salvación en la Iglesia. Toda doctrina en la Iglesia es sólo referencia a este acontecimiento que en la palabra de dicho sacramento existe y permanece. Todas las palabras de los demás sacramentos no hacen sino repartir, llevar a situaciones concretas lo que aquí, en cuanto todo, es realidad y presencia» (359-360).

Alguien me contó que encontraba al Señor más presente en su oración personal que en la misa. Entonces hay que tener en cuenta lo que afirma Rahner aquí, que cualquier palabra oída y creída, para ser auténtica y mantenerse fructífera, está sustentada por la palabra eclesial y existencial que se dice en la Eucaristía. Según Rahner, existe la posibilidad de que el hombre se decide por Cristo fuera de una celebración eucarística: «Pero aun entonces acaece en virtud y como efecto del acontecer que aquí, en la Eucaristía y en medio de la Iglesia, se crea una manifestación y presencia siempre nuevas y se comunica a todos de forma no perceptible haciéndose aquí sacramentalmente perceptible» (360).

Aquí encontramos de nuevo la intuición agustiniana de *palabra visible*: el sacramento hace perceptible, «en medio de la Iglesia», para toda la Iglesia, no para el individuo concreto apartado de toda socialidad, este acontecer salvífico que es altamente personal, palabra de Dios ofrecida al individuo concreto en lo decisivo de su existencia. La Eucaristía es el «proto-kerigma» (364). Toda otra palabra eficaz de la Iglesia es solamente eficaz o sacramental por participar de esta palabra absoluta. Ninguna palabra puede ser sacramental si no participa de la cima absoluta de la palabra, que es la Eucaristía, a la vez autoexpresión y autorrealización absolutas de la Iglesia.

1.3. EL SACRAMENTO, PALABRA PROLONGADA, PALABRA MASTICADA (CHAUVET)

El teólogo francés Louis-Marie Chauvet observa que «nunca se va de la mesa del sacramento a la de las Escrituras» sino siempre a la inversa²⁶. Esta observación no es nada banal, porque nos indica una relación intrínseca entre palabra y sacramento. Chauvet entiende la estructura de la identidad cristiana como si consistiera de tres polos: escritura, sacramento, ética – o, en las dimensiones eclesiales clásicas: *martyria*, *leitourgia*, *diakonia*. Chauvet saca esta estructura del relato fundante de Emaus (Lc 24). El sacramento ocupa un lugar central entre la revelación atestiguada en las Escrituras y su verificación ética en la vida concreta de un cristiano. El sacramento «permite *ver* lo que dice la letra de las Escrituras» y «permite *vivirlo*, porque lo que marca sobre el cuerpo social de la Iglesia y sobre el cuerpo de cada uno se convierte en una conminación a «verificarlo» en lo cotidiano. Así, es el símbolo de la asunción del escrito en la «vida», del tránsito de la letra hacia el cuerpo. De este modo, la letra es vivificada por el Espíritu; de este modo, se convierte en palabra»²⁷.

Esta observación indica cuánto necesitamos símbolos para *ver* y *vivir* (los sacramentos son reveladores y operadores de gracia) lo que ya hace la Palabra por sí misma, siendo sacramental. De tal manera, el sacramento es continuación lógica, «tradicional e irreversible»²⁸ de la Palabra

²⁶ L. M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 225.

²⁷ *Ibid.*, 232.

²⁸ *Ibid.*, 225.

sacramental. Chauvet lo llama el «precipitado de las Escrituras»²⁹. Así, «en la relación entre Palabra y gesto sacramental *se muestra en forma litúrgica* el actuar propio de Dios en la historia» (VD 53). La Palabra lleva al sacramento. Como observa Chauvet, la palabra puede quedarse en mera letra, todavía no convertida en palabra, todavía no vivificada por el Espíritu: el sacramento es el símbolo revelador y operador de esta transición de la letra al cuerpo. La Palabra no busca simplemente estar y pasar (in-formar), sino tocar y ser tocada (con-formar): «La palabra aspira a devenir gesto, a ser inscrita en el cuerpo de cada uno (bautismo) o ser colocada dentro del cuerpo de cada uno (eucaristía)»³⁰. Para Chauvet, los sacramentos no son sino el *despliegue* del carácter sacramental o eficaz de la Palabra de Dios en el *hodie* de cada persona y de cada generación.

La exhortación *Verbum Domini* afirmó que la unidad entre Palabra y sacramentos «se ahonda» en la celebración eucarística (VD 54)³¹. San Ignacio de Antioquía se refugia «en el Evangelio como en la carne de Cristo»³². Para san Jerónimo, el verdadero bien en esta vida es «alimentarse de su carne y beber su sangre, no sólo en la Eucaristía, sino también en la lectura de la Sagrada Escritura. En efecto, lo que se obtiene del conocimiento de las Escrituras es verdadera comida y verdadera bebida»³³. San Ambrosio se refirió a las Escrituras cuando anima al pueblo: «Este alimento, comedlo en primer lugar, para llegar después al alimento de Cristo, al alimento del cuerpo del Señor, al festín sacramental, a esa copa en la que se embriaga el amor de los fieles»³⁴. Según Orígenes, hay que partir la letra de las Escrituras como se parte el pan: «Si estos panes no hubiesen sido partidos, si no hubieran sido hechos pedazos por los discípulos, dicho de otro modo: si la letra no hubiera sido partida y rota trozo a trozo, su sentido no hubiera podido llegar a todo el mundo»³⁵.

²⁹ *Ibíd.*, 225.

³⁰ L. M. CHAUVET, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville, MN, 2001, 101. Orig. *Les sacraments: Parole de Dieu au risque du corps*, 1997.

³¹ La intimidad entre Eucaristía y Palabra está atestiguada en la Escritura y la Tradición. Véase SC 48.51.56; DV 21.26; AG 6.15 PO 18; PC 6.

³² San IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Fil.* 5,1 en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos* (BAC 65), Madrid 1979, 484.

³³ San JERÓNIMO, *Comm. in Eccl.*, 3: PL 23,1092A, citado en VD 54.

³⁴ San AMBROSIO, *Exp. in Ps.* 118, 15,25.

³⁵ ORÍGENES, *Hom. Gn.* 12,5.

Chauvet observaba que «siempre es la palabra la que se ofrece en el rito sacramental tanto como en la Biblia. [...] En los sacramentos, como en todas las demás mediaciones eclesiales, Cristo se nos da siempre a asimilar como Palabra, amarga y dulce a la vez»³⁶. Chauvet se basa en san Agustín para afirmar que la manducación sacramental es vana si no conduce a la manducación espiritual de «comer y beber hasta tener parte en el Espíritu» e imposible «si antes no se ha comido el Libro o saboreado la Palabra según el Espíritu»³⁷. «Hemos de comer, de masticar hasta el punto de acoger en cuerpo y alma el amargo escándalo de un Dios crucificado para la vida del mundo»³⁸. Chauvet entiende la actividad eucarística de comer aludida en Jn 6 como la experiencia simbólica en la cual nos es dado sentir y vivir este escándalo de la fe hasta que entre en nuestros cuerpos, es decir, en nuestra vida³⁹. Según él, habría que hablar de liturgia de la palabra «en la modalidad de Sagrada Escritura» y «en la modalidad de pan y vino»⁴⁰. «Que el sacramento sea siempre sacramento de la palabra en el Espíritu viene a recordarnos que el mismo no tiene mayor efecto automático o «mágico» que la Escritura»⁴¹. Dios se comunica en el sacramento «siempre mediante el modo de la comunicación que efectúa la palabra»⁴². «La eficacia de los sacramentos no puede comprenderse si no es con referencia al modo de la comunicación de la palabra, palabra que sólo se comunica llevada a nosotros y en nosotros por el Espíritu»⁴³. Aquí, Chauvet ve una razón para la «epiclesis

³⁶ CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 226, 231.

³⁷ CHAUVET, *o.c.*, 231. Cf. «Todo esto nos sirve, amadísimos, para que no comamos y bebamos su carne y su sangre sólo sacramentalmente (*in sacramento*), como lo hacen también muchos que son malos, sino que la comamos y bebamos de tal modo que participemos de su Espíritu (*usque ad spiritus participationem manducemus et bibamus*), con el fin de permanecer como miembros en el cuerpo del Señor y vivir de su Espíritu y no escandalizarse, aunque muchos ahora comen temporalmente con nosotros los sacramentos, que al fin tendrán eternos tormentos». San AGUSTÍN, *Tract. Io. Ev. 27,11* en *Obras completas de san Agustín* (BAC 13), Madrid 1955, 691.

³⁸ CHAUVET, *The Sacraments*, 50.

³⁹ Para una excelente presentación de la sacramentalidad de este discurso joánico sobre el pan de vida, véase M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca, 1992, 139-156.

⁴⁰ CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 226.

⁴¹ *Ibid.*, 226-227.

⁴² *Ibid.*, 227.

⁴³ *Ibid.*, 232.

de la Palabra» que propone Jean-Jacques von Allmen⁴⁴. Von Allmen reflexiona sobre la proclamación de la palabra de Dios como «una especie de resurrección de la palabra que se encontraba encerrada en esos lazos, en esas cadenas, en esa prisión de las letras del alfabeto. [...] Leer la Escritura es introducirse en el movimiento pascual (cf. 2Co 3,6): vuelve a aparecer el Señor, que es la palabra, para decirnos su voluntad y cómo nos ama, para enseñarnos quién es y quiénes somos, para interpelarnos y para hacernos vivir»⁴⁵. Ahora bien, «Cristo no reaparecerá automáticamente. Lo que se puede arrancar a la Escritura, interpretándola, puede ser también un cadáver, letra muerta. Por eso, tradicionalmente, la lectura bíblica litúrgica está precedida de una epiclesis, de una invocación al Espíritu Santo, para que la palabra resucite en verdad fuera de sus letras y pueda realizar su obra de juicio y de salvación. Si la lectura sola

⁴⁴ «Une chose ne devra pas manquer: une prière pour que la “théophanie” ait lieu, pour que Dieu, dans sa liberté, fasse coïncider sa Parole avec celle de ses témoins. L'épiclese est donc le premier geste de respect, de gratitude et d'espérance que l'Église doit faire avant que de commencer la lecture de la Bible», J.J. VON ALLMEN, *Célébrer la salut. Doctrine et pratique du culte chrétien*, Paris 1984, 146. Véase también J.J. VON ALLMEN, *El culto cristiano. Su esencia y su celebración*, Salamanca 1968, 137-138. Von Allmen se basa sobre J. BAUMGARTNER, *Locus ubi Spiritus Sanctus floret, Eine Geistesepiklese im Wortgottesdienst?: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1976) 112-145. Von Allmen ofrece dos ejemplos: la de Calvino, quien pide «à Dieu la grâce de son saint Esprit: afin, que sa parole soit fidèlement exposée à l'honneur de son Nom, et à l'édification de l'Église: et qu'elle soit reçue en telle humilité et obéissance, qu'il appartient», J. CALVIN, *La Forme des Prières et Chantz ecclesiastiques*, 1542, *Johannis Calvini Opera selecta*, vol. II, Munich 1942, 20; y la epiclesis de la Iglesia reformada de Francia (1963): «Seigneur, nous te remercions de nous avoir réunis en ta présence, pour nous révéler ton amour et nous soumettre à ta volonté. Fais taire en nous toute autre voix que la tienne. Et, de peur que nous trouvions notre condamnation dans ta Parole, entendue sans être reçue, connue sans être aimée, écoutée sans être mise en pratique, ouvre par ton Saint Esprit nos esprits et nos coeurs à ta vérité, au nom de Jésus Christ. Amen». Por otra parte, von Allmen se opone literalmente a una epiclesis al principio de la celebración y prefiere un simple saludo. Así, critica explícitamente la incoherencia de la Iglesia reformada de Francia cuando invita: «Seigneur, sois au milieu de nous» después de manifestar su presencia por el saludo. Además, este *maranatha* inicial «tiene una desventaja teológicamente hablando» que von Allmen considera de más peso que la de subrayar la libertad de Dios: «puede hacer creer que la Iglesia precede al Señor» y que la iniciativa reside en la asamblea y no en Dios. VON ALLMEN, *El culto cristiano*, 144.

⁴⁵ Cf. BAUMGARTNER, 130 - J. Y. HAMELINE, *Passage de l'Écriture: La Maison-Dieu* 126 (1976) 80: «Tout accès à la chose écrite, tout recours au livre des Évangiles a quelque chose à voir avec la visite des femmes au tombeau».

no fuera capaz de ese milagro espiritual, si para hacerlo posible fuera necesaria la predicación, los apóstoles no hubieran escrito nada, y sólo hubieran confiado en la tradición oral»⁴⁶.

Después de haber explorado la palabra del sacramento según el genitivo subjetivo, o sea, la palabra *que es* el sacramento –palabra visible (san Agustín), palabra eclesial suprema (Rahner), palabra prolongada y masticada (Chauvet)–, seguimos ahora la pista del genitivo objetivo, o sea, la palabra *en* el sacramento – palabra que santifica (san Agustín), palabra permanente (Rahner), palabra condensada (Chauvet).

2. LA PALABRA EN EL SACRAMENTO

Hugo de san Víctor (†1141), en el primer tratado sobre los sacramentos, aunque todavía tiene una concepción amplia y agustiniano del término «sacramento» como *signum rei sacrae*, pero también es el primero en distinguir entre sacramentos propiamente dichos y sacramentales, afirma que «las mismas palabras pueden ser sacramentos sin que reciben santificación de otras palabras, pero ningún sacramento es santificado sin la Palabra que, invocado por la fe sola o por la fe y el enunciado de palabras, cumple toda santificación»⁴⁷. Todo sacramento es santificado por la Palabra de Dios⁴⁸. Ya vimos con san Agustín que el sacramento se hace (*et fit sacramentum*) en el hecho de que el *verbum* accede al *elementum*. También san Ambrosio había afirmado, en un contexto eucarístico, que es la Palabra de Cristo «la que santifica el sacrificio», porque, «aunque no parezca que sea Cristo el que ofrece, sin embargo es Él el que es ofrecido en la tierra, ya que se ofrece su cuerpo; más aún, se

⁴⁶ VON ALLMEN, *El culto cristiano*, 144.

⁴⁷ Hugo de SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II,IX,1. Cf. *Hugh of Saint Victor on the Sacraments of the Christian Faith (De sacramentis)*, ed. R. J. Deferrari, Cambridge, MA 1951, xx.

⁴⁸ Para Hugo, la materia del sacramento pueden ser cosas, acciones y palabras (I,IX,6). Pero no resalta el papel de la palabra en los sacramentos. Con Hugo, estamos antes de que el hilemorfismo aristotélico forma la teología, y, por lo tanto, no configura su teología sacramental a partir del binomio *forma-materia* (ni siquiera la de *verbum-elementum* agustiniano, que tal vez sólo se esclarece a partir de haber invitado a Aristóteles en la reflexión).

hace patente que es Él quien ofrece en nosotros, puesto que su palabra es la que santifica el sacrificio»⁴⁹.

Esta «palabra que santifica» es el tema de nuestra segunda parte: profundizamos en la palabra o *forma sacramenti* como la esencia del sacramento, siguiendo la estela de Rahner. Lo haremos en tres momentos. Primero, analizando algunos textos fundamentales pero tal vez menos conocidos de san Agustín, distinguimos los papeles de la palabra y del Espíritu en la consagración eucarística. Segundo, hay que subrayar la vigencia permanente de dicha palabra eficaz. Finalmente, la palabra que se ofrece en el sacramento es un precipitado o condensado de la fe y de la revelación, o sea, de la Palabra de Dios revelada y profesada. Esto se muestra con claridad en las palabras de la anamnesis y de la confesión bautismal.

2.1. EL SACRAMENTO, PALABRA QUE SANTIFICA, PALABRA EPICLÉTICA (SAN AGUSTÍN)

En una homilía del domingo de Pascua, san Agustín explica la eucaristía –el sacramento de la mesa del Señor (*mensae dominicae sacramentum*)– a los neófitos:

«Este pan que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios (*sanctificatus per verbum dei*), es el cuerpo de Cristo. Este cáliz, mejor, lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo. Por medio de estas [cosas] (*per ista*) quiso el Señor dejarnos su cuerpo y sangre, que derramó por nosotros para la remisión de los pecados. Si lo habéis recibido dignamente, vosotros

⁴⁹ He aquí el texto en su contexto: «Ahora vemos los bienes por medio de una imagen y tenemos los bienes de la imagen. Hemos visto venir a nosotros al príncipe de los sacerdotes, lo hemos visto y oído ofrecer su sangre por nosotros. Los sacerdotes lo seguimos, en la medida en que nos es posible, para ofrecer el sacrificio por el pueblo; nosotros que, aun siendo débiles por los méritos, somos dignos de respeto por el sacrificio, pues, aunque no parezca que sea Cristo el que ofrece, sin embargo es Él el que es ofrecido en la tierra, ya que se ofrece su cuerpo; más aún, se hace patente que es Él quien ofrece en nosotros, puesto que su palabra es la que santifica el sacrificio. Él mismo está ciertamente junto al Padre como abogado nuestro, pero ahora no lo vemos; lo veremos cuando, habiendo pasado la imagen, vendrá la realidad. Entonces, ya no por un espejo, sino cara a cara se verán las cosas que son perfectas». San AMBROSIO, *In Ps* 38,25.

sois eso mismo que habéis recibido (*Si bene accepistis, vos estis quod accepistis*)»⁵⁰.

La palabra de Dios tiene el papel esencial de santificación – término técnico agustiniano para decir lo que después se conocerá como consagración o transustanciación. En sentido paulino, san Agustín se mueve del sentido sacramental al sentido eclesial, con el único criterio de digna recepción del sacramento. Lo hace pasando por el sentido cristológico del sacrificio pascual para la remisión de los pecados. Reúne así las tres dimensiones del cuerpo de Cristo: eucarístico, crucificado y eclesial. Nos entregó su cuerpo para la remisión de los pecados.

En este sentido, el teólogo italiano Cesare Giraudo cita una intuición fructífera del teólogo escolástico británico Tomás Waldensis (†1430), quien dice que la Iglesia es «el cuerpo místico de Cristo en el cual se transustancia cada cristiano por medio de la recepción del bautismo y de la eucaristía»⁵¹. Esta «transustanciación escatológica» se pide en la segunda epiclesis: de tal manera, las dos epiclesis (sobre las especies y sobre el pueblo) están relacionadas. Giraudo interpreta que nos convertimos de la anterior «sustancia de dispersión» en «sustancia de la reunión escatológica»⁵².

Pero aquí, más que la dimensión eclesial, tan fuerte en san Agustín, nos interesa «la palabra que santifica». Es, lo subraya Agustín, palabra *de Dios*. Merece la pena comentar otro hermoso texto sobre esta cuestión:

«Lo que estáis viendo, amadísimos, sobre la mesa del Señor es pan y vino; pero este pan y este vino se convierten (*fit*) en el cuerpo y la sangre de la Palabra cuando se les aplica la palabra (*Hoc quod videtis, carissimi, in mensa domini, panis est et vinum: sed iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi*). En efecto, el Señor, que era la Palabra en el principio, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios (Jn 1,1), debido a su misericordia, que lo impidió

⁵⁰ San AGUSTÍN, *Sermo 227*, en *Obras completas de san Agustín* (BAC 24), Madrid 1983, 285. Cf. «Tal como lo veis, es aún pan y vino; cuando llegue la santificación (*accedit sanctificatio*), el pan será el cuerpo de Cristo, y el vino su sangre» *Sermo 229A* (BAC 24), 302.

⁵¹ «Ecclesia [...] corpus Christi mysticum, in quod transsubstantiantur singuli Christiani per sumptionem baptismatis, & Sacrae Eucharistiae». Th. NETTER, *Doctrinale Antiquitatum Fidei Catholicae Ecclesiae*, I, 2,16, citado en C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo² 2001, 322-324; *La plegaria eucarística*, Salamanca 2012, 63.

⁵² GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, 63.

despreciar lo que había creado a su imagen, *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,4), como sabéis, pues la Palabra misma asumió al hombre, es decir, al alma y a la carne del hombre, y se hizo hombre permaneciendo Dios. Y, puesto que sufrió por nosotros, nos confió en este sacramento su cuerpo y sangre, en que nos transformó (*fecit*) también a nosotros mismos, pues también nosotros nos hemos convertido (*facti*) en su cuerpo y, por su misericordia, somos lo que recibimos (*quod accipimus, nos sumus*). Recordad lo que era antes, en el campo, esta criatura; cómo lo produjo la tierra, lo nutrió la lluvia y lo llevó a convertirse (*perduxit*) en espiga; a continuación lo llevó a la era el trabajo humano, lo trilló, lo aventó, lo recogió, lo sacó, lo molió, lo amasó, lo coció y, finalmente, lo convirtió (*perduxit*) en pan. Centraos ahora en vosotros mismos: no existíais, fuisteis creados, llevados a la era del Señor y trillados con la fatiga de los bueyes, es decir, de los predicadores del Evangelio. Mientras permanecisteis en el catecumenado estabais como guardados en el granero; cuando disteis vuestros nombres comenzasteis a ser molidos con el ayuno y los exorcismos. Luego os acercasteis al agua, fuisteis amasados y hechos unidad (*unum facti estis*); os coció el fuego del Espíritu Santo, y os convertisteis en pan del Señor (*Accidente fervore Spiritus sancti cocti estis, et panis dominicus facti estis*)⁵³.

Existe un paralelo entre la conversión de los dones por la venida de la palabra (*accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi*) y la conversión de la asamblea por la venida del Espíritu Santo (*Accidente fervore Spiritus sancti cocti estis, et panis dominicus facti estis*). En la conversión eclesial, el Espíritu ocupa el puesto que ocupó la palabra en la conversión eucarística. El énfasis agustiniano sobre la conversión eclesial ha llevado a autores como Bobrinskoy a decir que «una acción del Espíritu Santo sobre la ofrenda eucarística parece estar totalmente fuera de su campo de interés»⁵⁴. No obstante, en otros lugares, san Agustín afirma tal acción pneumatológica: «La consagración que lo convierte en un sacramento tan grande, sólo le viene de la acción invisible del Espíritu de Dios (*non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei*)» (*De Trin* III,4,10). Merece la pena adentrarnos en este último texto, presentándolo y comentándolo en su contexto:

⁵³ San AGUSTÍN, *Sermo* 229 [Denis 6],1: PL 46,834 (BAC 24), 297. Es una homilía el día de Pascua entre los años 405 y 411, en Hipona.

⁵⁴ B. BOBRINSKOY, *Saint Augustin et l'eucharistie*: Parole et Pain 52, 1972, 346-353, 351.

«Si el apóstol san Pablo, siendo aún portador de la sarcia de su cuerpo, peso y corrupción del alma (Sb 9,15), viendo en parte y en enigma (1Co 13,12), y, gimiendo en sí mismo en espera de la redención de su cuerpo (*redemptionem corporis sui*) (Rm 8,23), pudo predicar (*praedicare*) a nuestro Señor Jesucristo de viva voz, por escrito y por el sacramento de su cuerpo y sangre (*aliter per linguam suam, aliter per epistolam, aliter per sacramentum corporis et sanguinis eius*) –llamo cuerpo y sangre de Cristo, no a su lengua, ni a los pergaminos y tinta que utilizó, ni al sonido vocalizado, ni a los signos alfabéticos impresos en las membranas, sino a lo que es aceptado de los frutos de la tierra y consagrado por la oración mística (*illum tantum quod ex fructibus terra acceptum et prece mystica consecratum*), que consumimos ritualmente para la salud espiritual en memorial de la pasión del Señor por nosotros (*rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis Dominicae passionis*): hecho visible por intervención de los hombres (*quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur*), pero santificado para que sea sacramento tan grande sólo por la acción invisible del Espíritu de Dios (*non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei*), al actuar Dios por medio de todas aquellas mociones corporales que tienen lugar en esta acción (*cum haec omnia quae per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur*), moviendo primero los invisibles⁵⁵ de los ministros (*movens primitus invisibilia ministrorum*), tanto las almas de los hombres (*sive animas hominum*) como las virtudes⁵⁶ de los espíritus invisibles, a Él sujetas (*sive occultorum spirituum sibi subditas servitutes*)– ¿qué maravilla obre Dios portentos sensibles y visibles, a voluntad, en todos los seres del cielo y de la tierra, del mar y del aire, para manifestarse cuando lo juzgue oportuno, aunque nunca se revele en su esencia, por ser ésta inmutable y más íntima y misteriosamente sublime que todos los espíritus creados?⁵⁷»

⁵⁵ De manera incomprensible y sin explicarlo, Luis Arias corrige en «formas visibles». La traducción francesa habla de «forces secrètes», *Oeuvres de saint Augustin. La Trinité. I-VII* (Bibliothèque augustiniennne 15), trad. M. Mellet y Th. Camelot, Paris 1997, 291 y la italiana: «le parti invisibili», *Opere di sant'Agostino. La Trinità*, trad. G. Beschin, Roma 1973, 141.

⁵⁶ Versión italiana: «prestazioni a lui dovute»; versión francesa: «dociles obéissances».

⁵⁷ San AGUSTÍN, *De Trinitate* III,4,10, en *Obras completas de san Agustín*, trad. L. Arias (BAC 5), Madrid 1956, 280-281. Traducción retocada. Cf. «No hay ninguna santificación divina y auténtica sino por la gracia del Espíritu Santo». *Sermo* 8,17, en *Obras completas de san Agustín* (BAC 7), Madrid 1981, 137.

Luis Arias comenta en una nota: «Bello y significativo paréntesis en favor de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo en el sacramento del Amor, indicando la acción milagrosa y transubstancial de las palabras que el sacerdote pronuncia como ministro del Altísimo»⁵⁸. En efecto, se trata de un paréntesis sobre el «sacramento tan grande» de la Eucaristía, en un contexto en que san Agustín trata de la voluntad de Dios que mueve (*movens*) el mundo de manera invisible a través de seres corporales y espirituales, y, primero, a partir de los *invisibilia* de estas criaturas: las almas en los hombres y las virtudes en los espíritus.

San Pablo es un buen ejemplo para demostrar cómo Dios obra invisiblemente a través de las criaturas, porque predicó a Cristo de tres maneras: de viva voz, por escrito y por la Eucaristía. Esta breve enumeración debería llamarnos la atención, porque san Agustín menciona aquí la Eucaristía en un contexto de predicación, de palabra. La Eucaristía es predicación, es palabra que predica a Cristo. El paréntesis le sirve a Agustín para aclarar la diferencia esencial entre esta palabra eucarística y las otras palabras pronunciadas o escritas. Pero primero subraya su connivencia con la palabra. Bien dice el comentador francés: «Como la Palabra de Dios, hablada o escrita, la Eucaristía nos ofrece a Cristo». Aunque deberíamos también matizar esta afirmación, porque no se trata aquí de autodonación de Cristo sino de predicación por Pablo; no se trata primeramente de la presencia de Cristo sino de la acción invisible del Espíritu Santo, quien santifica y eleva este conjunto de materia y palabra a nivel de *tan magnum sacramentum*. Por lo tanto, más fiel a

⁵⁸ L. ARIAS (BAC 5), 281 n4. Además, sugiere estos textos: *Serm* 132,1; 112,5; 57,7,7; 272; 229; *Ep* 186,8,20; 54,2,3; *In Ps* 48,9; *De pecc. mer. et rem.* 20,28. La traducción francesa añade una nota: «Ce beau texte synthétique résume à merveille l'enseignement eucharistique de saint Augustin. L'Eucharistie est un *sacramentum*: il faudrait traduire: «mystère» autant que «sacrement» qu sens formel du terme. Comme la parole de Dieu, parlée ou écrite, elle nous donne le Christ, mais *aliter*, d'une façon toute singulière: elle *est* le corps du Christ et le sang. Elle est faite d'éléments matériels, apparences visibles, empruntés par le travail des hommes aux fruits de la terre. Mais quand intervient la «prière mystique» de la consécration, –on notera ce sens du mot *mystique*, tout entier tourné vers les *mystères* du culte chrétien,– l'action invisible de l'Esprit de Dieu en fait un *sacramentum*, sacrement et mystère qui nous donne le corps et le sang du Christ. Nous le recevons dans le rite de la communion, à la fois en mémoire de la passion du Seigneur, et pour obtenir le salut de notre âme. – Chacun de ces traits pourrait être illustré de nombreux textes d'Augustin». *Oeuvres de saint Augustin*, 581 n 26.

este texto agustiniano sería decir: como la Palabra de Dios, hablada o escrita, la Eucaristía predica a Cristo. Pero lo hace de una manera totalmente distinta, que tiene que ver con la materia tomada, aceptada de los frutos de la tierra, y consagrada por la «oración mística» – adjetivo que claramente hace referencia a los misterios, como también subraya la versión francesa.

Arias comenta que se trata de la presencia real – aunque san Agustín no habla en estos términos, y no se trata aquí directamente de Cristo, sino de cómo Dios mueve y obra, a través de su Espíritu, las acciones de los hombres. El sacramento del cuerpo y de la sangre es lo «aceptado de los frutos de la tierra y consagrado por la oración mística»: una colaboración fructífera entre la tierra y la humanidad, quien acepta (*acceptum*) y consagra (*consecratum*). En esta consagración el hombre ofrece su palabra. Pero la virtud de la santificación no le viene de esta consagración mística, de las palabras del ministro, sino del Espíritu Santo que las mueve. A los hombres les compete llevarlo a su apariencia visible (*perducatur*); al Espíritu Santo invisible el santificarlo (*sanctificatur*) para que sea «sacramento tan grande». Por lo tanto, en este pasaje, san Agustín no hace tanto hincapié en «la acción milagrosa y transubstanciación de las palabras del sacerdote» como pensaba Arias –aunque se pudiera decir desde unas claves decididamente escolásticas– sino en la acción invisible del Espíritu de Dios. Más que cristológico, el acento es pneumatológico –y, por lo tanto, trinitario. En este condensado de su teología eucarística, más que de presencia real, se trata de distinguir los papeles de Dios y del hombre en la consagración eucarística. Se trata de mostrar cómo Dios mueve una acción sacramental: invisiblemente, a través de su Espíritu. Para nuestro propósito, es llamativo que san Agustín hablara de este sacramento como predicación, y una predicación por excelencia– porque se trata del *sacramentum corporis et sanguinis eius*. Esta predicación nos ofrece el cuerpo y la sangre del Señor para nuestra salvación y en memoria de su pasión.

Además de la concepción de Eucaristía como palabra (del sacramento como predicación), encontramos el papel esencial de la palabra consecratoria en el sacramento (aunque la virtud de la santificación le viene del Espíritu Santo). Deberíamos compaginar este texto con el célebre *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* para entender el papel invisible del Espíritu Santo en este *verbum* o *prece mystica*. El *verbum* debería, en este sentido, siempre ser epiclético. La epiclesis, aunque el sustantivo no se usa en el NT ni en los padres apostólicos, es una

invocación dirigida a Dios. Lo afirmó el teólogo protestante Jean-Jacques von Allmen de una vez por todas: «Si el culto es epiclético, quienes lo celebran reconocen que el Señor al que sirven no está a su disposición, sino que son sus ministros y no sus técnicos. [...] Significa simplemente que no disponen de su presencia, y que lo reconocen como Señor»⁵⁹. Esto es esencial para toda la vida cristiana: el NT llama a los cristianos «los de la epiclesis», «los que invocan» (Hch 9,14; cf. 9,21; 1Co1,2). «Por su carácter epiclético, el culto cristiano se abre a la acción libre y soberana de su Señor, sin manejarlo; por eso, se opone a toda magia. Por su carácter epiclético, el culto reúne a la Iglesia en una actitud de espera y de esperanza». En primer lugar, se manifiesta este carácter epiclético en la invocación *maranatha*, pero desde el siglo segundo se acentúa su orientación hacia el Espíritu Santo «para que asegure la presencia real de Cristo y su comunión». Esta epiclesis encontró su lugar ordinario en el sacramento eucarístico, como «localización sacramental», aunque esto no quiere decir que Cristo no estuviera presente antes⁶⁰. Von Allmen les da la razón a los ortodoxos «cuando creen que en definitiva toda la diferencia que existe entre oriente y occidente sobre la doctrina del Espíritu Santo aparece en el lugar donde se coloca la epiclesis»⁶¹. Según von Allmen, colocándola después de las palabras de la institución (como se hace en Oriente desde el siglo IV) protege contra un «automatismo sacramental» de pensar que las palabras del ministro tengan el poder de provocar la presencia de Cristo, con o sin una epiclesis pronunciada antes de estas palabras. La tradición oriental, «al subrayar en este momento del culto que la presencia del Señor es la gracia de una súplica atendida más que el resultado del ejercicio del poder sacerdotal, [...] confiere al conjunto del culto su carácter verdadero»⁶². Von Allmen admite que la postura ortodoxa tiene sus incoherencias, pero esto ayuda precisamente al sentido del culto: «Colocar la epiclesis en el lugar donde molesta más, no es simplemente, como se podría creer, recordar la obra del Espíritu Santo, según un esquema trinitario, después de haber presentado la del

⁵⁹ VON ALLMEN, *El culto cristiano*, 28. Las citas siguientes son tomadas de la misma página.

⁶⁰ *Ibid.*, 29. Von Allmen ilustra esta observación diciendo que el *maranatha* no se pronunciaba al principio de la celebración sino al final (cf. 1Co 16,22; Did 10,6).

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 30.

Padre en el prefacio y la del Hijo en las palabras de la consagración; es subrayar que nosotros no disponemos del Señor»⁶³.

Finalmente, hay que subrayar también que la corporalidad es una clave para entender este pasaje. Aunque el cuerpo le pese, san Pablo predica a Cristo por el sacramento de su cuerpo eucarístico: para san Agustín, no hay mejor prueba de la acción pneumatológica de Dios. Además, un término central es *sumimus*: consumimos el cuerpo y sangre de Cristo. Se trata de una predicación-comida, una comida que es predicación.

2.2. EL SACRAMENTO, PALABRA PERMANENTE, PALABRA SUSTENTADA (RAHNER)

Lo que san Agustín afirmó del bautismo como *verbum visibile* vale también para la Eucaristía; la materia sin palabra es mera materia, no sacramento:

A partir de aquí asistáis a lo que se realiza mediante las plegarias sagradas (*in precibus sanctis*) que vais a escuchar para que se conviertan (*fiat*) en el cuerpo y sangre de Cristo por efecto de la palabra (*accedente verbo*). En efecto, si quitas la palabra, no hay más que pan y vino; pronuncias la palabra, y ya hay otra cosa. Y esa otra cosa, ¿qué es? El cuerpo y la sangre de Cristo. Elimina, pues, la palabra: no hay sino pan y vino; pronuncia la palabra, y se produce el sacramento (*adde verbum, et fiet sacramentum*). A esto respondéis: *Amén*. Decir *Amén* equivale a suscribirlo⁶⁴.

En este sermón pascual a los neófitos, que por primera vez asisten a la plegaria eucarística, san Agustín explica los ritos y muestra que el *Amén* es más que mero asentimiento: es un condensado de fe, una profesión de fe ante el misterio sublime de la presencia real, del cuerpo y sangre de Cristo en la Eucaristía. Como siempre, Agustín subraya su vertiente eclesial: «Lo que recibís, eso sois por la gracia que os ha redimido; cuando respondéis *Amén*, lo rubricáis personalmente. Esto que veis es el sacramento de la unidad»⁶⁵.

La palabra es la forma que determina la materia indeterminada, en términos hilemórficos, aristotélicos. Rahner deduce que la palabra, la *forma sacramenti*, es un «momento *constitutivo* permanente del signo

⁶³ *Ibíd.*, 31.

⁶⁴ San AGUSTÍN, *Sermo* 229 (BAC 24), 299-300.

⁶⁵ San AGUSTÍN, *Sermo* 229A (BAC 24), 303.

sacramental»⁶⁶. Cristo está presente realmente en las especies «sólo bajo la validez y vigencia permanente de la *anamnesis*»⁶⁷. El concilio Tridentino subrayó que Cristo instituyó este sacramento con «la bendición del pan y del vino» (DS 1637) y que la transubstanciación ocurre «en virtud de las palabras» (DS 1640), tras la «consagración del pan y del vino» (DS 1636): «Inmediatamente después de la consagración está el verdadero cuerpo de nuestro Señor y su verdadera sangre juntamente con su alma y divinidad bajo la apariencia del pan y del vino» (DS 1640). El efecto permanente de las palabras persiste aun después de su existencia acústica, igual que cualquier palabra de amor, promesa o amenaza.

Esto ya nos dice mucho sobre la adoración eucarística, como un ejercicio total, holístico, como un hacerse presente, una contemplación – lo que es, sobre todo, *escucha* y alabanza. Esto va en contra del fisicismo más o menos inconsciente de concebir la adoración como una especie de idolatría mágica, que literalmente limita y reduce las especies eucarísticas a cosas mudas, a reliquias que «mantienen al muerto en su tumba», como sugirió Chauvet en su hermosa interpretación del relato de Emaus⁶⁸.

En esta línea, Rahner afirma que la palabra de la Eucaristía, que hace presente al Señor, «está sustentada por la fe de la Iglesia que oye esta palabra y le concede así y sólo así su realidad propia de palabra que se impone poderosamente»⁶⁹. Pero esta afirmación hay que compaginarla con que «esta fe de la Iglesia en el Señor presente está sustentada por su palabra bajo la cual él está presente»⁷⁰. La fe eclesial, no individual, aunque permanentemente sustentada por la Palabra de la revelación, es condición de posibilidad para que esta palabra sea efectiva y eficazmente proclamada y oída. Esto, lo examinamos en el último momento de esta segunda parte.

⁶⁶ RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, 361.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Cf. CHAUVET, *o.c.*, 173-175.

⁶⁹ RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, 363.

⁷⁰ *Ibid.*, 363.

2.3. EL SACRAMENTO, PALABRA CONDENSADA, PALABRA CONFESADA (CHAUVET)

Es la Palabra de Dios, revestida de palabras humanas, la que santifica el sacrificio, vimos con san Ambrosio y san Agustín. El sacramento presenta la Palabra de Dios de manera condensada. La fórmula bautismal es un concentrado de la fe cristiana y el símbolo por excelencia de su esencia, plasmado en la señal de la cruz que los cristianos inscriben diariamente en sus cuerpos – o sea, en lo concreto de sus vidas. Chauvet observa que hay que leer el término *verbum* en la célebre expresión agustiniana que evocábamos más arriba: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, de triple modo: como Cristo-Palabra, como la Palabra de Dios de las Escrituras y como las palabras ministeriales⁷¹. Ahora bien, el orden de estos tres planes también es importante, insiste Chauvet: la Escritura proclamada «es la mediación que garantiza la coherencia» entre Cristo-Palabra y la *forma sacramenti*.

Además, este orden salvaguarda contra la concepción gnóstica de un Cristo intemporal, porque se trata de respetar «el *sacramentum* escriturario concreto»: según el tiempo litúrgico, Cristo habla a través de determinadas lecturas de la Escritura, y no otras. Cristo «toma cuerpo en la eucaristía [...] según las diversas «formas» en las que ha hablado antes en las Escrituras»⁷². Habrá que poder escuchar el condensado cristológico «Esto es mi cuerpo» sobre el trasfondo de la Palabra proclamada en la Iglesia Cuerpo de Cristo. Es un principio que se toma demasiado poco en cuenta, se lamenta Chauvet. Se trata de celebrar el único sacramento «de tal modo que la Iglesia se «verifique» en *esta* asamblea, en *este* domingo, en el que se han leído *estas* Escrituras...»⁷³.

En efecto, el ministro obra *in persona Christi*, y es Cristo quien habla y actúa a través de su ministro, como la célebre afirmación de san Agustín: «Aunque fuesen muchos los ministros, santos o pecadores, la santidad del bautismo sólo se otorgaría a aquel sobre quien descendió la paloma, pues de Él se dijo: *Éste es el que bautiza en el Espíritu Santo*. Bautice Pedro o Pablo o Judas, siempre es Él quien bautiza»⁷⁴. Para llegar a tal afirmación, san Agustín se pregunta por qué el Espíritu Santo

⁷¹ CHAUVET, *o.c.*, 227.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 228.

⁷⁴ San AGUSTÍN, *Tract. Io. Ev. 6,6-7*, en *Obras completas de san Agustín* (BAC 139), Madrid 1955, 194-195.

baja en forma de paloma sobre Cristo en su bautismo en el Jordán, y concluye que es porque «Cristo se reserva esta potestad, que no trasmite a ninguno de sus ministros». Por ser Cristo quien bautiza por sus ministros, el bautismo es único, y esta unidad está en la base de la unidad de la Iglesia – también llamada *columba*, paloma, por Agustín: «Esta potestad que Cristo se reserva exclusivamente, sin transferirla a ninguno de sus ministros, aunque se sirva de ellos para bautizar, es el fundamento de la unidad de la Iglesia, de la que se dice: *Mi paloma es única, única para su madre* (Ct 6,8). Si, pues, como ya dije, hermanos míos, el Señor comunicase esta potestad al ministro, habría tantos bautismos como ministros, y se destruiría así la unidad del bautismo»⁷⁵.

Aquí, ofrezco dos ejemplos paradigmáticos de Palabra condensada y confesada por la comunidad: la fe bautismal y la aclamación anamnética, donde se concentran, en el ámbito de estos «sacramentos mayores» (Congar), muchos de los aspectos evocados a lo largo de este artículo: el sacramento como palabra visible, creída, eficaz, eclesial, existencial, prolongado, permanente, condensado y sustentado.

2.3.1. *Los verba sacramentorum, concentrado de fe bautismal*

San Agustín había argumentado que la intención de los padres del niño a bautizar no influye en la consagración bautismal, a condición de que «celebren los ritos necesarios y digan las palabras sacramentales (*verba sacramentorum*), sin lo cual el niño no podría ser consagrado»⁷⁶. Llama la atención que Agustín presenta a los padres como si fueran los ministros del sacramento: son ellos quienes celebran los ritos y dicen las palabras. En efecto, su presencia es esencial para la celebración del sacramento. No se trata en este contexto epistolario del ministro y de la administración del bautismo, sino de la cuestión de si una intención

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ He aquí el texto en su contexto: «No te cause extrañeza el que algunos lleven a bautizar a sus hijos, no para que sean regenerados para la vida eterna por la gracia espiritual, sino porque piensan que por este medio mantendrán o recobrarán la salud corporal. Los niños no dejan de quedar regenerados porque sus padres los ofrezcan con extrañas intenciones, con tal de que esos padres celebren los ritos necesarios y digan las palabras sacramentales, sin lo cual el niño no podría ser consagrado». SAN AGUSTÍN, *Ep 98 (a Bonifacio)*, 5, en *Obras completas de san Agustín* (BAC 69), Madrid 1986, 690-691.

desordenada de los padres puede afectar a la eficacia del sacramento. Es cierto que los padres forman lo que el concilio Vaticano II llamará una «Iglesia doméstica» (LG 16), en cuya fe es bautizado el niño. Ellos celebran y hablan en nombre de su hijo. En este sentido, los *verba sacramentorum* pueden entenderse como la confesión de fe de los padres, el condensado de la fe de los padres, sus respuestas a las preguntas del ministro: «¿Crees en Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo?» Pero ni ellos, ni tampoco el ministro, son autores de la consagración que es el bautismo:

«Quien obra es el Espíritu Santo, que habita en los santos para formar con ellos aquella única Paloma plateada (cf. Ps 67,14) al fuego de la caridad, aunque utilice el ministerio de los que a veces no sólo son ignorantes, sino también culpablemente indignos.

Queda de nuevo claro que el autor de la consagración no es el ser humano sino Dios mismo, en su Espíritu. Ahora bien, la intención tal vez desordenada de los padres o su falta de fe tampoco afecta al bautismo porque se bautiza al niño en la fe de la Iglesia, madre en que renacemos:

Porque no es tanto el adulto que lleva en brazos al párvulo como la universal sociedad de los santos y de los fieles quien ofrece a esos niños para que reciban la gracia espiritual, si bien también los ofrecen sus padres cuando son buenos y fieles. Se entiende con razón que ofrecen a los niños todos aquellos a quienes place la oblación y ayudan con su santa e individual caridad a la comunicación del Espíritu Santo. Toda la madre Iglesia es la que hace eso, porque toda ella es la que da a luz a todos y cada uno»⁷⁷.

2.3.2. La sacramentalidad de la aclamación anamnética

Ya subrayamos arriba, con san Agustín, la importancia de que la palabra sea creída y confesada. La palabra es eficaz en y por la fe que la acoge. Aquí, subraya Congar, interviene el Espíritu⁷⁸. Cita tanto a santo Tomás como a Karl Barth: «El Hijo nos entrega su doctrina, porque es el Verbo, pero el Espíritu Santo nos capacita para esta doctrina. Por esto dice: *Os enseñará todo* (Jn 14,26). Aunque el hombre solo aprendiera desde fuera, su esfuerzo sería vano si el Espíritu Santo no le abre la

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Paris 1984, 31.

inteligencia desde el interior»⁷⁹. También Karl Barth entiende el Espíritu Santo como «Dios en nosotros» quien nos anima a creer, nos permite acoger la Palabra como Palabra de Dios y nos hace hablar del Verbo encarnado⁸⁰.

Mysterium fidei – «Éste es el misterio de la fe» o también: «Éste es el sacramento de nuestra fe». A esta monición, el pueblo responde con la aclamación anamnética íntimamente unida a la anámnesis: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. ¡Ven, Señor Jesús!»⁸¹ ¿Qué importancia tienen precisamente estas palabras de la asamblea durante la celebración eucarística? Esta intervención de la comunidad en medio de la plegaria eucarística es una costumbre relativamente reciente, que la liturgia romana ha adoptado de las liturgias orientales⁸². Este breve diálogo, inmediatamente después del relato de la institución y justo antes de la epiclesis, es de suma importancia para nuestro tema. Se trata de un breve diálogo en medio de la plegaria eucarística, que el presbítero reza *in persona Christi et in nomine Ecclesiae*. La asamblea responde al memorial con una confesión de fe pascual, *como un solo hombre* (cf. Ne 8,1). En este sentido, la comunidad anticipa las palabras de la *anamnesis* propiamente dicha, en boca del presidente *in persona Christi et in nomine Ecclesiae*⁸³.

Poco después de que se celebrara el segundo Concilio Vaticano, Luis Maldonado abogó por volver a tener en cuenta la dimensión profética de la *anamnesis*, la confesión comunitaria después de las palabras de consagración. La *anamnesis* es Palabra de Dios «por ser formalmente el anuncio de la Buena Nueva *sensu pleniore*, es decir, del misterio pascual de Cristo». Por lo tanto, también la *anamnesis* «es un momento interno de la acción salvífica divina. Realiza lo que dice y manifiesta» porque es Palabra de Dios. La *anamnesis* «es ella misma salvación, acontecimiento de salvación, presencialización de salvación, no mera referencia o adoctrinamiento»⁸⁴.

⁷⁹ Santo TOMÁS, *Super Ev. Ioannis*, XVI,6, citado en CONGAR, *o.c.*, 31.

⁸⁰ Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, citado en CONGAR, *o.c.*, 31.

⁸¹ El original latino reza: *mientras esperamos tu venida*.

⁸² GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, 61.

⁸³ J. ALDAZABAL, *La eucaristía*, en D. BOROBIO, ed. *La celebración en la Iglesia. Vol. II. Sacramentos*, Salamanca 1988, 321; GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, 61.

⁸⁴ L. MALDONADO, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, Madrid 1967, 502.

Henos aquí la Palabra de Dios, la Palabra sacramental, puesto en la boca de la asamblea litúrgica, como una confesión de fe, un condensado de kerigma pascual. Inmediatamente después de que Cristo, en la boca del presidente, repite el mandato: *Haced esto en memoria mía*, la asamblea toma la palabra, responde con su palabra *como un solo hombre*. Así, simplemente adelanta lo que el presbítero va a rezar en su nombre, pero es esencial subrayar aquí que la asamblea toma la palabra, expresa en su boca, da voz a esta palabra que el presbítero ofrece al Padre en su nombre. Esta apropiación, toma de palabra, es toma de posición: es confesión de fe en el momento cumbre de la celebración eucarística, el memorial de la entrega por Cristo.

Es una palabra dirigida a Cristo. En la anáfora griega de Santiago, el sacerdote dice, *in persona Christi*, e inspirado en 1Co 11, 25-26: «Haced esto en memorial mío, pues cuantas veces comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Hijo del hombre y proclamáis su resurrección hasta que él venga»⁸⁵. Enseguida, el diácono hace la monición: «Lo creemos y lo confesamos», a lo cual responde la asamblea: «Anunciamos tu muerte, Señor, proclamamos tu resurrección»⁸⁶. El Señor está presente, muerto y resucitado. Prosigue el presidente: «Por eso, nosotros, pecadores, celebramos el memorial [...] y te ofrecemos a Ti, Señor, este tremendo e incruento sacrificio [...]».

3. LA SACRAMENTALIDAD DEL SILENCIO, CAJA DE RESONANCIA PARA LA PALABRA

Después de haber presentado, en un primer momento, el sacramento como palabra visible, como realización suprema de la palabra eclesial, a la cual tiende toda palabra, y de haber resaltado, en un segundo momento, la importancia de la palabra (como *forma sacramenti*) en tanto creída, condensada y confesada para que la Palabra, en el Espíritu, realice la consagración sacramental, permitidme ofrecer una brevísima apertura litúrgica. Se trata de dos ejemplos de silencio litúrgico como caja de resonancia para la Palabra proclamada y predicada, «sustentada» en la

⁸⁵ La versión siríaca está más cerca del texto original de Pablo (1Co 11,26) y no menciona la resurrección como lo hace la versión griega. Cf. GIRAUDO, *In unum corpus*, 310.

⁸⁶ *Anáfora griega de Santiago*, en GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, 128.

hermosa expresión de Rahner, por y en la Iglesia, en particular en ambiente eucarístico⁸⁷.

El papa Francisco abogó recientemente por tal actividad para no pasar por encima del sentido en la «rapidación» (LS 18) de nuestro mundo. Con la celebración dominical de la Eucaristía, «la espiritualidad cristiana incorpora el valor del descanso y de la fiesta. El ser humano tiende a reducir el descanso contemplativo al ámbito de lo infecundo o innecesario, olvidando que así se quita a la obra que se realiza lo más importante: su sentido. Estamos llamados a incluir en nuestro obrar una dimensión receptiva y gratuita, que es algo diferente de un mero no hacer. [...]. Se trata de otra manera de obrar que forma parte de nuestra esencia. De ese modo, la acción humana es preservada no únicamente del activismo vacío, sino también del desenfreno voraz y de la conciencia aislada que lleva a perseguir sólo el beneficio personal» (LS 237).

Esta dimensión sacramental del silencio compartido no está separada de la dimensión kerigmática de la Palabra proclamada y predicada. Se trata, sobre todo, de estar juntos en silencio, en suspenso, de aguantar, de prestar atención, de compartir silencio, de crear un espacio de resonancia fecunda, de estar –simplemente– juntos, en un mismo lugar, *epi to auto* (1Co 11,20).

3.1. LA PALABRA EN SUSPENSIÓN

En la *St Gregory of Nyssa Episcopal Church* en San Francisco, se oye el sonido insondable de campanas tibetanas después de proclamar las lecturas⁸⁸. Es un momento suficientemente largo para que un visitante sin experiencia se dé cuenta de la originalidad, rareza e inicial incomodidad de tal silencio compartido por una comunidad muy consciente de

⁸⁷ Considerando los ritos como primera fuente de una teología, me sitúo en la línea de «teología litúrgica» abogada por, entre otros, A. Schmemmann, A. Kavanagh, D. Fagerberg y J. Geldhof. Véase el artículo esclarecedor de J. GELDHOF, *Liturgy as Theological Norm. Getting Acquainted with Liturgical Theology: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010) 155-176.

⁸⁸ Para un análisis litúrgico más detallado de esta celebración, véase mi *Spiritus loci. A Theological Method for Contemporary Church Architecture*, Boston 2015, esp. 255-265 y *Fifty Shades of Grey? Contemporary Churches as Lived Liturgies that Mediate Mysteries*, en J. GELDHOF, D. MINCH, T. MAINE (eds.), *Approaching the Threshold of Mystery: Liturgical Worlds and Theological Spaces*, Regensburg 2015, 25-43.

sí misma (a causa de su configuración antifonal). El silencio lleno del eco de las campanas parece particularmente apto para dejar resonar los ecos insondables de la Palabra proclamada. Percibo que la mayoría de la gente en la asamblea cierra los ojos como para saborear personalmente estos momentos de silencio compartido (o para no perderse en los ojos de aquel que tiene delante). El aire todavía está lleno de la Palabra de Dios que busca sus efectos en los corazones y vidas de la *ekklesia* reunida.

No encontré mejor fundamento teórico de tal densidad sacramental del silencio litúrgico que en la expresión *hang energy* de la teóloga metodista Marcia McFee⁸⁹. Podríamos traducir esta expresión como «energía en suspensión», que literalmente abre y amplifica la energía más habitual en nuestras celebraciones, la que ella llama *shape energy* (energía formativa, pero también normativa). Esta última es energía que crea comunidad ordenándola, jerarquizándola según los distintos ministerios, colocando a cada uno en su sitio al servicio de la celebración. *Hang energy*, en contraste, crea y organiza la comunidad manteniéndola en suspenso, en contemplación ante el misterio. No es pura inactividad. Es energía de gran intensidad, esencial como caja de resonancia para la Palabra. La palabra *hang* (colgar) expresa bien que hay que quedar en suspenso; no hay que «hacer» nada, sino mantenerse, resistir, estar y aguantar (cf. la expresión inglesa *Hang in there!*) ante este vasto silencio sobrecogedor, esta intimidad sin límites. No rendirse a la palabra fácil, sino ejercerse en esta dimensión contemplativa, este «descanso» sin el cual, según el papa, perderemos el sentido y hasta nuestra propia esencia (cf. LS 237). *Hang energy* ofrece nuevo aliento y ánimo, lo que supone y construye comunidad. Es energía comunitaria que no se deja apreciar a solas. Es silencio sacramental⁹⁰.

⁸⁹ M. MCFEE, *Primal Patterns. Towards a Kinesthetic Hermeneutic*, en *Proceedings of the North American Academy of Liturgy: Annual Meeting, Baltimore, Maryland, January 2-5, 2009*, Notre Dame 2009, 136-157. Ella desarrolla una hermenéutica kinestética de cuatro energías vitales que se pueden reconocer en celebraciones litúrgicas.

⁹⁰ Hay otro ejemplo de esta liturgia de silencio formativo, vinculado con la Palabra de Dios. Después de la proclamación del Evangelio, en un gesto cuidadoso y sumamente eclesial, la comunidad toca respetuosamente con la mano el evangelionario que el diácono lleva en procesión en medio de la asamblea. Y no solo esto: como no todos pueden tocar directamente al libro, los de la última fila colocan su mano sobre el hombro de quien está delante: así se forma una cadena de oyentes de la Palabra,

3.2. LA PALABRA SILENCIOSA DEL SAGRARIO

Uno de los contrastes más evidentes entre un templo protestante y una iglesia católica no sólo es el lugar de la palabra frente a la prominencia del altar sino la ausencia o presencia de un sagrario. El *topos* (lugar) conlleva su propia forma teológica o *teo-topía*, su espacioso decir sobre Dios, irreductible a conceptos verbales. En este sentido, existe una sacramentalidad del espacio que no se capta con la mente sola. Visitar un edificio cristiano vacío –sea protestante, católico u ortodoxo– lleva a primera vista a experiencias distintas y conlleva teologías distintas. Uno entra en un universo simbólico, decorado, iconográfico, donde el vacío no es mudo, sino habitado por susurros e himnos apenas audibles, un misterio que se deja captar por quien ofrece su tiempo y su atención, y deja hablar la *iconostasis*, las paredes y las bóvedas. O bien entra en un lugar, también vacío, pero como a la espera de la palabra y de una comunidad a la escucha de una palabra; un vacío expectante, más silencioso,

que con sus manos se colocan en una misma tradición, una misma escucha y acogida de la Palabra de Dios, una misma historia de salvación. Ni siquiera han inventado este gesto, pero se sitúan en creativa continuidad con una larga tradición que sabe expresar corporalmente (en todos sus sentidos individual y corporativo) su respeto por la Palabra de Dios – sin caer en un fundamentalismo sacramental (que sería de todos modos anacrónico en una comunidad protestante). La comunidad se configura con esta Palabra encarnada, proclamada, escuchada y acogida en comunidad. La comunidad recibe su identidad en esta mesa de la Palabra. Después de la homilía, se pondrán de pie para recibir al pan partido en la mesa eucarística. Aunque no compartamos la teología sacramental episcopaliana, una cosa resulta clara: los símbolos y gestos son eclesiales, comunitarios, celebrados con convicción por una comunidad que sabe lo que hace y, sobre todo, sabe que crece como comunidad cada vez que lo hace. Otro ejemplo que merece la mención aquí, y que solo me ha sido transmitido de oídas, es de una vigilia pascual en una parroquia provincial francesa en Vesoul. Durante el canto del *Aleluya*, desde las últimas filas de la asamblea extática, el evangelario iba pasando de manos en manos encima de las cabezas de la asamblea hasta el diácono esperando para la proclamación del Evangelio. Era un símbolo eclesial, comunitario, escogido con cuidado para esta celebración pascual, no para ser repetido durante cada celebración y entrar en lo ordinario invisible de la cotidianidad, sino para explicitar el símbolo de la Palabra en camino, Palabra del pueblo, Palabra de Dios que atraviesa la historia y teje su historia de salvación en medio de su pueblo, Palabra transmitida por el pueblo, Palabra escrita por el pueblo, Palabra encarnada de Dios para el pueblo, Palabra custodiada por el pueblo, conservado y conversado en el pueblo, pueblo que se configura alrededor de esta Palabra, que recibe su identidad de esta Palabra-persona, Cabeza que configura al pueblo en su Cuerpo.

tal vez mudo. O bien entra en un espacio, igualmente vacío, pero donde al fondo brilla una vela, al lado de un sagrario: como si el vacío aquí fuese habitado, como si el silencio estuviese lleno, no directamente de palabras concretas, sino de comunicación, de diálogo, de encuentro, como invitación al silencio, a la escucha y a la oración. Para quien no solamente mental sino también afectivamente se adhiere a la fe católica –o sea, la saborea existencialmente– el vacío aquí difiere tanto de aquel del universo simbólico anteriormente descrito, lleno de imágenes e iconos como del vacío a la espera de una palabra: aquí el vacío se presenta como *presencia real*. Ahora bien, esta presencia real no es muda; tampoco habla como la Palabra de Dios proclamada; pero crea un silencio habitado, lleno, denso que hay que escuchar.

Rahner observaba ya que oponer el templo protestante como el lugar de la palabra eficaz contra la iglesia católica como «el lugar en el que tácita y aparentemente sin palabras el sacramento está presente en cuanto muda presencia del Señor» es una falsificación que reduce la doctrina católica⁹¹. En efecto, el sacramento está presente en su Iglesia, en sus iglesias, no de modo mudo, no sin palabras, sino en un silencio habitado, lleno de comunicación, como presencia real, expectante, a la espera de un oído, una acogida, una contemplación, una respuesta. Y la razón, simplemente, es que la Eucaristía es «el sacramento de la palabra por antonomasia, el caso absoluto de la palabra»⁹². La mesa eucarística no se opone a la mesa de la palabra, sino la continúa y la lleva a su culmen. La Palabra de Dios necesita, para ser acogida y entendida como performativa y sacramental, la Eucaristía: «En el misterio de la Eucaristía se muestra cuál es el verdadero maná, el auténtico pan del cielo» (VD 54).

⁹¹ RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, 360.

⁹² *Ibid.*, 361.