

Revisar la teología sacramental. Claves bíblico-teológicas*

JAIME ALFONSO MORA RIVERA, P.S.S.**

RESUMEN



Este trabajo presenta dos categorías bíblicas, significativas para la teología sacramental: la promesa y la alianza. Ellas son planteadas en relación con su contenido y su realización a lo largo de la historia y la revelación. Después de una introducción contextual y la proyección general de la reflexión, se presenta una constatación sintáctica en los dos Testamentos, asociada a una interpretación semántica. Esta constatación y elaboración bíblico-teológica y hermenéutica sirve como marco para una relectura de la teología sacramental en general y de algunos sacramentos en particular. Las conclusiones proyectan pragmáticamente los elementos obtenidos a manera de sugerencias para las teologías sistemática y práctica, la pastoral litúrgica, la catequesis y la espiritualidad.

Palabras clave: *Promesa, alianza, teología sacramental, sacramentos, Iglesia, historia.*

* Artículo de reflexión, fruto del recurso a la Sagrada Escritura en sus lenguas originales, a las concordancias bíblicas, a los criterios de interpretación bíblica, a los fundamentos de la teología sacramental y litúrgica, a las "ediciones típicas" del *Misal* y de los *Rituales de los sacramentos*, y a las bases de la lingüística comunicativa, de la lingüística pragmática y de la simbología. Fecha de recibo: 13 de septiembre de 2007. Fecha de evaluación: 23 de octubre de 2007. Fecha de aprobación: 16 de octubre de 2008.

** Licenciado en Sagrada Escritura, Pontificio Instituto Bíblico, Roma; Certificat de III Cycle en Théologie Biblique, Collège Dominicain de Philosophie et Théologie, Ottawa; Élève diplômé titulaire, École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem; Doctorado en Teología Bíblica, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Dirección electrónica: jmora@sulpc.org

A REVISION OF SACRAMENTAL THEOLOGY.
BIBLICAL-THEOLOGICAL KEYS

Abstract

This reflection presents two fundamental biblical categories, especially meaningful for sacramental theology: promise and covenant. They are presented in an intimate relationship to one another, as much in their content as in their realization in the course of history and revelation until their fulfillment in the new covenant. After an introduction presenting the context and the general projection of this reflection, a syntactical confirmation is presented, associated with a semantical interpretation. This biblical-theological and hermeneutical confirmation and interpretation serves as a framework for a new approach to sacramental theology in general and of some sacraments in particular. The conclusion proposes pragmatically the acquired elements in the form of suggestions for systematic theology, practical theology, liturgical and practical theology, catechetical work and spirituality.

Key words: Promise, covenant, sacramental theology, sacraments, Church, history.

UMA OLHADA À TEOLOGIA SACRAMENTAL.
CHAVES BÍBLICO-TEOLÓGICAS

Resumo

Este artigo apresenta duas categorias bíblicas fundamentais muito significativas para a teologia sacramental: a promessa e a nova aliança. Elas estão unidas em íntima relação, no conteúdo e na realização ao passo da história, junto à revelação e a plenitude da nova aliança. Após de uma introdução pode-se ver o argumento e o propósito geral da reflexão onde apresenta-se uma composição sintáctica tanto no Antigo como no Novo Testamento, com uma interpretação semântica. Este trabalho serve-nos como um marco de releitura da teologia sacramental em geral e de alguns sacramentos. As conclusões mostram os elementos obtidos em forma de sugestões para a teologia sistemática, a teologia prática, a teologia e a pastoral litúrgica a catequese e a espiritualidade.

Palavras Chave: Promessa, aliança, Teologia sacramental, sacramentos, Igreja, história .

INTRODUCCIÓN

En el ámbito de la teología sistemática y de la teología pastoral, se hace cada vez más urgente una seria reflexión sobre la teología sacramental, con miras a descubrir nuevos horizontes de profundización, de orientación, de comprensión, de celebración y de vivencia. También en este campo se requiere no sólo una evaluación, sino una reflexión y unas propuestas bíblico-teológicas.

Una tal reflexión se vuelve imperiosa, decisiva y urgente, si se consideran los retos de la nueva evangelización en medio del mundo en que vivimos, caracterizado por fenómenos como la globalización, la secularización, la desacralización, la valoración de las culturas emergentes, el redescubrimiento del símbolo, las exigencias del multiculturalismo, de la interculturación y la interdisciplinariedad.

Esta reflexión sobre la teología sacramental es inaplazable en relación con los nuevos métodos, acercamientos y aproximaciones, tanto bíblicos como teológicos, en particular, aquellos de corte más práctico-pragmático que tienen en cuenta factores como el lenguaje, la comunicación, el símbolo... Estos factores evidencian el papel activo y no pasivo del lector-oyente, del remitente-destinatario, del remitente-receptor...

Los mencionados agentes se entienden no sólo ni primero como seres individuales y aislados, sino como miembros de comunidades culturales con sus diversos actores, en las cuales los ritos y celebraciones, junto con las formalidades convencionales y tradicionales, son parte esencial de su identidad, configuración, consolidación y pertenencia. Este conjunto crea unas relaciones comunicacionales y dialógicas que son verdaderos procesos de revelación, lugares teológicos que se retroalimentan desde la vida y desde la reflexión.

En efecto, en una reflexión sobre la teología sacramental, tanto sobre sus fundamentos como sobre su pedagogía, su proceso didáctico y catequético, su espiritualidad, su intrínseco carácter cultural-celebrativo, su radical sentido social y comunitario, su dimensión antropológica, su proyección intercultural e interdisciplinaria, su perspectiva ecuménica e interreligiosa, no puede faltar un acercamiento a la Biblia.

Éste tiene como finalidades encontrar unas orientaciones para dicha teología y una aproximación a unas categorías paradigmáticas que expresen de modo concreto y básico esta experiencia fundamental. De hecho, la contribución de la presente reflexión es posible gracias a los caminos que nos ha abierto la Pontificia Comisión Bíblica respecto de la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*¹ y de los valiosos aportes de Paul Ricœur.²

El artículo es fruto de una amplia búsqueda bíblica y del contacto con algunos autores citados de modo genérico. También de experiencias interdisciplinarias en formación inicial de candidatos al ministerio ordenado y en formación permanente tanto de presbíteros como de religiosos y religiosas, así como de laicos con alguna capacitación teológica. Es fruto, igualmente, de la experiencia en el campo de la investigación y de la pastoral bíblica.³ En el fondo es una reflexión que recoge múltiples elementos bíblico-teológicos y práctico-pastorales en una prospectiva pragmlingüística.

¹ Cfr. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Este documento, al hablar del método histórico crítico, comenta: "El texto [bíblico] es sometido a un *análisis lingüístico* (morfología y sintaxis) y *semántico*, que utiliza los conocimientos obtenidos gracias a los estudios de filología histórica. La *crítica literaria* se esfuerza luego por discernir el comienzo y el final de las unidades textuales (...) y de verificar la coherencia interna de los textos (...). La *crítica de los géneros* procura determinar los géneros literarios (...). La *crítica de las tradiciones* sitúa los textos en la corriente de tradición (...). La *crítica de la redacción* estudia las modificaciones que los textos han sufrido antes de quedar fijados en el estadio final y analiza ese estadio final..." (33-34). En el citado documento se añade: "Mientras las etapas precedentes han procurado explicar el texto por su génesis, en una *perspectiva diacrónica*, esta última etapa se concluye con un *estudio sincrónico*: se explicita allí el *texto mismo*, gracias a las relaciones mutuas de sus diversos elementos, considerándolos *bajo su aspecto de mensaje comunicado por el autor a sus contemporáneos*." Y finalmente, "*la función pragmática del texto puede ser tomada entonces en consideración*." (34). La cursiva es nuestra. Cfr. Mora, *El arte de la interpretación bíblica*, en donde se afirma: "El trabajo de interpretación, actualización y enculturación de la Escritura (...) es el arte de la permanente reinterpretación de la misma dentro de la historia (...). Por eso, la tarea de la evangelización (...) ha de contar siempre con esta delicada práctica de la hermenéutica (...) paradigma de la revelación y del diálogo que permanentemente Dios establece con la humanidad en las diversas circunstancias históricas, sociopolíticas, religiosas, culturales y lingüísticas." (9)

² Cfr. Ricœur, *L'herméneutique biblique*, obra publicada en 2001; Idem, "Toward a Narrative Theology", 236-248, este último publicado en 1995.

³ Las obras mencionadas al final, en la Bibliografía, constituyeron el punto de partida y la fuente de inspiración de las intuiciones y perspectivas que se desarrollan a lo largo del artículo. En los diccionarios citados, diversos artículos precedieron o acompañaron la reflexión. En las concordancias pude encontrar una fuente inagotable de recurso a la Sagrada Escritura. La Biblia ha sido la gran protagonista del lento y largo itinerario que constituyó la elaboración del presente artículo; ella debe ser, también, la clave fundamental para la lectura de estas páginas. El lector está invitado a entrar en contacto con los textos citados. De esta manera se

La columna vertebral de la reflexión está constituida por el tríptico *promesa-alianza-sacramento*, categorías que son presentadas con cierta amplitud. Otras categorías se enuncian con unos pocos elementos de carácter bíblico-teológico y con algunos textos, pero deberán ser posteriormente asumidas y elaboradas por los lectores. El conjunto forma un todo armónico que pretende sugerir elementos para un futuro desarrollo exegético, teológico, espiritual, litúrgico, catequístico y pastoral. La reflexión sugiere una visión teológica de conjunto desde los tres ángulos del tríptico, partiendo pedagógicamente de la promesa, primera categoría histórico-salvífica.⁴

La presente reflexión pretende mostrar que una categoría singularmente significativa para la teología sacramental es la categoría *promesa*.⁵ Ésta recorre los llamados Antiguo y Nuevo Testamento y tiene una íntima relación con otra alianza (*b(e)rit, diatheke*). Ella termina asumiendo su contenido y siendo su realización en la historia, no sólo en términos de procesos semánticos o jurídicos, sino como su máxima perfección y concreción con carácter sacramental integral.⁶ De allí emerge la tercera categoría que buscamos destacar como síntesis, punto de convergencia y experiencia viva y dinámica: el sacramento (los sacramentos).

lograrán varios efectos: (1) Sintonizar en la misma frecuencia; (2) profundizar en este proceso reflexivo bíblico-teológico; (3) apropiarse de las sugerencias e intuiciones expuestas; (4) avanzar en la consolidación y elaboración sistemática de esta propuesta teológica; (5) proyectar su repercusión tanto en la vida propia como en la de muchas personas y comunidades eclesiales. Esta reflexión evidencia la función central de *la Sagrada Escritura en la vida y en la misión de la Iglesia* (cfr. Tema y *Lineamenta* para el XII Sínodo Romano Ordinario de Obispos, Roma, 5-26 de octubre de 2008).

⁴ El griego del Nuevo Testamento, para hablar de promesas divinas, emplea frecuentemente el término *epaggelia* (mandamiento, promesa) y el verbo *epaggello* (anunciar, pronunciar, proclamar). Por el contrario, el hebreo no tiene palabras para expresar la promesa; sólo se utilizan las expresiones *dabar*, *`amar* (palabra, decir, hablar) e incluso *ne`um* (oráculo). Al comenzar a hablar del Nuevo Testamento complementaremos las indicaciones de esta breve nota filológica. Los textos hebreos y griegos los transliteramos omitiendo sobre todo los acentos.

⁵ Paul Ricœur nos ha puesto ya en la pista de esta centralidad de la promesa, por ejemplo, en Ricœur, "III- La mémoire et la promesse", 187-197. Él escribe: "... *si l'acte de promettre définit ce qu'il y a de plus humain en l'homme, tout soupçon à son égard ne peut engendrer que des effets ravageurs à l'échelle de la condition morale de l'homme dans son ensemble.*" (195). Cfr. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, publicada en 2000; cfr. Olivier, *Paul Ricœur: la promesse et la règle*, excelente trabajo publicado en 1996.

⁶ Entre otras, dos páginas clásicas han alimentado y confirmado esta reflexión: San Ireneo, obispo, quien en su tratado *Contra las herejías* (Libro 4, 16, 2-5: SC 100, 564-572) se refiere a "la alianza del Señor"; y Afraates, obispo, quien en sus *Demostraciones* (Demostración 11, Sobre

La reflexión tiene en cuenta que tanto la antigua como la nueva alianza se proyectan en la nueva y eterna alianza⁷, que encuentra en Cristo su autor, principio y fin, su ejecutor y garante (sacerdote, víctima y altar) único, eterno, sumo y eficaz. Es él quien continúa –a través de la Iglesia– su eficacia en favor del pueblo de Dios, de la humanidad toda y de la creación entera, en una dinámica que recoge y transforma toda la historia.⁸

Habrán inevitables repeticiones, dado el esfuerzo hecho por poner explícitamente de manifiesto el vínculo entre las diversas partes de la Sagrada Escritura y, además, por el uso de estos datos exegéticos y bíblico-teológicos en la elaboración teológica y en la conclusión. Por otra parte, es bueno recordar que los elementos semánticos y sintácticos están en profunda y estrecha relación con los elementos pragmáticos expresados, en este caso, por las líneas de teología sacramental que proponemos, asociadas a su incidencia en la vida cristiana.⁹

EN EL ANTIGUO TESTAMENTO¹⁰

Los israelitas expresan su certeza de que el Dios viviente anuncia anticipadamente el bien que realizará (Nm 10,29). La promesa de Dios se concretiza en las “palabras de alianza”, alianza que él concluyó con los padres. Dios ha

la circuncisión, 11-12: PS 1, 498-503) trata de “La circuncisión del corazón”. Para consultar estos textos, cfr. “Liturgia de las Horas”, Tiempo de Cuaresma, Viernes II y Miércoles I, respectivamente.

⁷ Cfr. Hb 13,20 (en *haimati diathekes aiwniou* = sangre de una alianza eterna); la Carta a los Hebreos habla también de una *mejor alianza* (*kreittonos diathekes*): 7,22; 8,6. Para alianza nueva, cfr. Lc 22,20; 1Co 11,25; 2Co 3,6; Hb 8,8; 9,15 (nueva alianza, primera alianza); 12,24. La Carta a los Efesios habla de las alianzas de la promesa en 2,12. Sobre el tema *alianza* en Hebreos y, en general, para cuanto se refiere a esta homilía o discurso sobre el sacerdocio de Cristo, es indispensable el recurso a la autoridad de Albert Vanhoye, S.J., algunos de cuyos escritos citamos en la bibliografía, dado que su producción es inmensa.

⁸ Cfr. Rm 8,18-25 y la nota explicativa en la *Biblia de Jerusalén*. Ver Ef 1,10; Col 1,16-20; 2P 3,12-13, Ap 21.

⁹ Por ejemplo, Mora, Grilli y Dillmann, *Lectura pragmalíngüística*, 9-74; cfr. M. Grilli, D. Dormeyer, *Palabra de Dios*, 9-33 y 123-142.

¹⁰ Dado que al hablar del Antiguo Testamento es necesario hacer referencia a sus relaciones con el Nuevo Testamento, con frecuencia adelantaremos algunos análisis que podrían reservarse metodológicamente para el apartado específico sobre el Nuevo Testamento. De este modo logramos mostrar la unidad de los dos testamentos o, según nuestro tema, la unidad de *promesa-alianza* en la Escritura y su íntimo nexo con los sacramentos.

dicho solemnemente que él hacía al pueblo de su elección el don de la tierra de Canaán y que este pueblo la poseería por siempre.¹¹

Esta manera de expresarse es muy reveladora de la fe de Israel: Dios es un Dios que habla, y cuando él pronuncia una palabra, ésta tiene una potencia tal que hace nacer una certeza inquebrantable para el presente y para el porvenir, porque él cumple, sin lugar a dudas, lo que su boca dice (“la boca del Señor ha hablado”, Is 58,14). Se puede ir todavía más lejos: las palabras de Dios son tan firmes y seguras que ellas comportan, desde ahora mismo, un comienzo de realización, de cumplimiento.

Vemos cómo se unen estrecha e inseparablemente tanto *promesa* y fidelidad (*epaggelia/ epaggello* y *pístis*), como promesa y fidelidad-a-promesa. Del mismo modo, “verdad y eternidad” (en hebreo *emet* y *ad u 'olam*; en griego, *aletheia* y *aiōtēs* o bien *ap' aiōnos*) se hacen correlativos, se fundamentan en la palabra pronunciada. Tal palabra-promesa es palabra-acto, palabra-acción (*pragma*), precisamente porque *promesa* no es posibilidad para un futuro indeterminado sino acción desde el presente, garantía de ejecución, compromiso creador en el cual quien se empeña es Dios mismo, cuya *'olam* (hebreo)-eternidad se expresa en su fidelidad y en su verdad. Se trata, entonces, de tres elementos que se vinculan profundamente a la promesa, a la palabra (= al decir, al hablar, que son acción y no intención¹²).

Para apoyar sus discursos, Dios los acompaña frecuentemente de un juramento.¹³ Dios, pues, expresa sus promesas, bien sea directamente me-

¹¹ Cfr. Gn 12,1-4.7; 13,15; 15,18; 17,8; 26,4; Gn 23; Hch 7,5; Ga 3,16; cf. Lc 1,55: *promesa* a Abrahán y a su descendencia; 1,70: promesa antigua por boca de los profetas, 1,72: recordando su *santa alianza* y el *juramento* que juró a nuestro padre Abrahán. Ver más adelante la breve alusión al *juramento*.

¹² Cf. Mora, Grilli y Dillmann, *Lectura pragmatolingüística...* Tanto la teoría como la práctica muestran este valor pragmático de la palabra y de la comunicación. Esta categoría recoge la intuición sacramental que ahora queremos no tanto atribuir, sino más bien encontrar, expresar, deducir y formular en relación con la promesa como *palabra actuada* o, si se prefiere, como *palabra ejecutada* o, si se nos permite la expresión, como *palabra performada* o, en lenguaje corriente de la sacramentología, *palabra eficaz* que realiza lo que significa. De hecho, anticipando nuestra referencia al Nuevo Testamento, ya el autor de la Carta a los Hebreos habla de cómo la Palabra de Dios es eficaz y penetrante (cfr. Hb 4,13s) o, según 2Tm 3,14ss, es una palabra útil para... y que finalmente, con dicha palabra, cada persona está equipada para toda obra buena. Se trata de una promesa-palabra hecha carne y persona operante y actuante (cfr. Jn 1,1-18; 1 Jn 1,1-4; Hb 1,1-4).

¹³ Cf. Gn 26,3; Dt 7,8; 26,3; Jr 11,5; Ps 69,4; 105,9; Lc 1,73. En numerosas ocasiones, sobre todo en los profetas, se usa la fórmula “*Juro* por mí mismo, oráculo del Señor” como garantía, para el

diante una manifestación de su presencia, o bien mediante las estrategias de los profetas cuyas bocas él toma prestadas.

Esta relación de la promesa con el juramento ratifica el carácter de efectiva realización de todo lo que ella comporta. Para los seres humanos el juramento es la manera de expresar que la promesa sí debe cumplirse, sí se cumple, dadas las condiciones expresadas y los testigos invocados; para Dios, sin embargo, la sola promesa (su palabra pronunciada) es ya "obligación" o, en palabras populares latinoamericanas, "palabra dicha (palabra empeñada), palabra que se cumple". En la promesa, bíblicamente entendida, no hay esas dicotomías ni esas distancias. Esto explica sencilla y suficientemente la firma de muchos de los anuncios proféticos: "Oráculo del Señor", "ha hablado la boca del Señor", "lo ha dicho el Señor", "esto dice el Señor".¹⁴

Más aún, tal juramento confirma –para nosotros– el compromiso inquebrantable de fidelidad que dicha promesa implica. Dios es el Dios fiel y verdadero, precisamente porque cumple su promesa (o, si quisiéramos expresarla en la sucesión de la historia y en su permanente actualización, diríamos, sus promesas), porque la(s) impulsa por todos los medios, con la colaboración de patriarcas, jueces, reyes, profetas, sabios... en medio de las circunstancias concretas de la vida del pueblo y de los pueblos, de las naciones, de la creación entera.¹⁵

Esto significa que el quehacer de Dios se llama promesa, que el plan de Dios, el proyecto de Dios, la historia (si se quiere calificar "de salvación") es promesa. En otras palabras: creación, encarnación, redención y realización escatológica son sencillamente la manifestación actuante y actualizada de la promesa. En su momento lo diremos, Cristo es la promesa hecha carne.

Si la Biblia habla más frecuentemente de promesas hechas por Dios, en ella se trata también de aquellas que el ser humano hace a los demás. De todas maneras la promesa, antropológicamente, pertenece siempre al campo

pueblo, de la fidelidad de Dios a sus promesas, como seguro cumplimiento de las mismas y como invitación apremiante a la cuidadosa obediencia por parte de los destinatarios de dicho *juramento*. El *juramento*, pues, se une estrechamente a la(s) promesa(s) y se supone en el sello-pacto de la(s) alianza(s).

¹⁴ Solo unos pocos ejemplos: Ez 36,2.13.33.37; Jr 1,8.15.19; 2,3.9.12.19.22.29.

¹⁵ Cfr. a modo de ejemplo Hch 7, el discurso de Esteban, y Hch 13, el discurso de Pablo. En general, los diversos discursos que hay en Hechos, cuando se reinterpreta el acontecimiento Jesús resucitado y se proclama el kerygma.

de las palabras.¹⁶ Hay, también, por un proceso de reciprocidad que es comprensible, lugar para las promesas que el fiel dirige a Dios¹⁷, pero evidentemente estas últimas no tienen el mismo carácter de acción y cumplimiento y pueden quedarse más a nivel de intenciones.

Las promesas de Dios, dirigidas a Israel, han sido pronunciadas a lo largo de su historia. Hay, sin embargo, épocas y vidas de personas privilegiadas. Encontramos, por ejemplo, las promesas de alianza hechas a los patriarcas, a Abrahán, Isaac y Jacob¹⁸, a Moisés, claro está¹⁹, a David, rey y profeta.²⁰

La(s) promesa(s) tiene(n) como campo de realización la historia, se conoce(n) y realiza(n) en la historia, aunque tenga(n) origen y proyección metahistóricos. Este carácter de “historicidad” de la promesa la convierte en un profundo dinamismo que hace posible e impulsa la historia, haciéndola historia de salvación, lugar de la acción de Dios.

Desde esta perspectiva, se puede citar un doble principio teológico, válido para la teología sacramental, por una parte, el *hic et nunc* (aquí y ahora), y por otra, el “ya pero todavía no” con su valencia escatológica presente y futura. Este doble principio también tiene, reclama y ofrece en nuestros días una nueva y singular fuerza e impulso para la interpretación teológica y pastoral de las grandes claves bíblicas que han marcado el proceso de la revelación, haciendo que las mismas se manifiesten como categorías bien contextualizadas y encarnadas.²¹

La promesa es la forma como Dios actúa en la historia. Si esto se percibe con cierta claridad en el Antiguo Testamento, es mucho más evidente en el Nuevo Testamento: por ejemplo, en Pablo, si miramos las Cartas a los Romanos y a los Gálatas; o bien a lo largo de todo el Apocalipsis y también en la Carta

¹⁶ Cfr. Nm 30,3; Ne 5,12; etc.

¹⁷ Dt 23,23; Sal 119,106

¹⁸ Ne 9,8, hablando de Abrahán a Dios: “Tú has hecho alianza con él y tú has mantenido tu palabra.”

¹⁹ Dt 26,18; Israel declara delante de Dios: “llegarás a ser el pueblo que es su propiedad personal, como él te lo ha dicho.”

²⁰ Oración de David en 2 S 7,28: “Tus palabras son verdad y tú has hablado de bienestar a tu servidor.”

²¹ Cfr. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación*: el capítulo IV, “La interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia”, se refiere precisamente a la actualización, la enculturación y el uso de la Biblia.

a los Hebreos, ya desde su mismo Prólogo (Hb 1,1-4). De modo particular, en Lc 1,1-4 y Hch 1,1-5; en especial, en Lc 24,46 y Hch 1,4, donde se habla de la “promesa del Padre” que Jesús va a enviar, promesa que se relaciona con el Espíritu Santo, promesa que se convierte en el comienzo de la vida de la Iglesia, en el motor de la nueva evangelización.

Vemos cómo la Iglesia es la realización viviente de la promesa en virtud de la acción que desencadena esa promesa, la acción del Espíritu Santo, en medio de la comunidad y del mundo. La promesa, una vez más, expresa no sólo la fidelidad de Dios, sino la de Jesucristo –a quien el Apocalipsis llama “testigo fiel” (1,5)–, garantía de la verdad desde su acción en la historia y hasta la plenitud de la misma, es decir, la comunión plena con Dios, realización de la promesa. En pocas palabras, la promesa se proyecta en el horizonte de eternidad.

Además, la promesa tiene un carácter personal, establece una relación de *tú a tú*, tiene un profundo acento interpersonal, intersubjetivo, comunicativo. La promesa encuentra su máxima expresión (en solemnidad y en carácter jurídico) en la alianza, que es como el juramento, pero expresado en términos menos legales y más de compromiso gratuito y amoroso.

La promesa es lenguaje del amor que es fiel, que es verdadero, que cumple a pesar de todo, por encima de todo. En clave de promesa, desde su fuente primera y paradigmática, que es Dios mismo, no hay posibilidad de retraerse, olvidarse, arrepentirse, echarse para atrás. Se trata de promesa(s) válida(s) por siempre, sobre todo, si se mira desde Cristo, en quien se ha hecho una alianza nueva y eterna, y quien es garantía, concreción y encarnación de la promesa definitiva de Dios a su pueblo.²²

Más aún, si la promesa tiene esa cualidad personal, posee un radical sentido y finalidad comunitarios: ella crea “familia” (hombre y mujer), tribus, pueblos y naciones; ella engendra “un pueblo elegido”, constituye a los

²² Cfr. el texto, la estructura y, por tanto, la exégesis, la hermenéutica y la teología de la Carta a los Hebreos, profundamente empapada en la teología del Antiguo Testamento y, al mismo tiempo, maravillosamente llevada a su máxima expresión en Cristo. Esta Carta, desde la exégesis y desde la teología que ella comporta en sí y que ella mueve a elaborar, más aún, leída en clave cultural y sacerdotal global y, por tanto, en perspectiva de la teología sacramental, tiene mucho que decir y que aportar a dicha teología sacramental. Ver los diversos estudios del padre Albert Vanhoye, S.J. con la bibliografía que él cita. Pensamos, por ejemplo, por simple asociación, en lo que él llama “la nueva alianza en el Nuevo Testamento a partir de la Carta a los Hebreos”.

destinatarios en “asamblea del Señor”.²³ Esto significa que la promesa es señal característica de Israel y de la Iglesia, del resto fiel, de los pobres de Yahvéh. Somos, en efecto, el “pueblo de la promesa”, una promesa que consiste en una bendición: “En ti serán bendecidas todas las naciones.”²⁴

Volvamos brevemente sobre la relación “promesa-alianza”, tan importante en la Escritura y tan frecuentemente incluida en la eucología y en las plegarias de acción de gracias de la liturgia romana. Aquí hay otro elemento para ponderar una reflexión adecuada y prospectiva, dentro de la teología sacramental. Se puede decir que la alianza²⁵ es la forma refinada de la promesa o, en otros términos, la máxima expresión de la promesa. Las diversas alianzas que encontramos en la Escritura²⁶ son manifestaciones significativas de la promesa, que se renueva una y otra vez, que hay que estar recordando, que los profetas llaman a hacer presente.²⁷

Si en la alianza muy pronto se vio que la iniciativa era de Dios y que la posibilidad de formularla, cumplirla y renovarla estaba sólo en Dios²⁸, esto nos confirma, hasta la saciedad, cuánto la promesa se convierte en –y es de hecho– el alma y motor de las relaciones Dios-pueblo.²⁹

²³ Hebreo *kahal Yahwéh*, griego *ekklesía tou Theou*

²⁴ Gn 12,1-3 y toda la corriente teológica y de revelación que tal “promesa de bendición” generó en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento. Ver, por ejemplo, las bendiciones mencionadas en Ga 3 (v.gr., promesa: vv. 14.16.17.18bis.19.21.22.29; bendición: vv. 8.9.14; Ef 1,3-14; 1 P 1,3-9; 3,8-11; 2 Co 1,3-7; Lc 1,68-79.

²⁵ Hebreo, *b(e)rit*; griego, *diathéke*; latín, *testamentum*.

²⁶ Por ejemplo, Gn 4,13-16; 8,14-9,17; 17,15-26 y el capítulo 18; Ex 19-24: código de la alianza; el Dt como libro de la alianza; Josué 24; 2 S 7,12-17 (en especial, vv.14.16); Jr 31,31-34; Ez 36,22-36 (v.28); la reinterpretación que hallamos en Hb (por ejemplo, 8,8-12 y su contexto); los capítulos finales del Apocalipsis leídos en esta clave (Ap 21,1-22,5 y 22,6-21); etc.

²⁷ Por ejemplo, en la Plegaria Eucarística IV se dice: “Y cuando por desobediencia perdiste tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además, tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de salvación.”

²⁸ Por ejemplo en la “Plegaria eucarística sobre la reconciliación” I, leemos: “Muchas veces los hombres hemos quebrantado tu alianza; pero tú, en vez de abandonarnos, has sellado de nuevo con la familia humana, por Jesucristo, tu hijo, nuestro Señor, un pacto tan sólido, que ya nada lo podrá romper.”

²⁹ Por ejemplo, en la Plegaria Eucarística V-A, se dice: “Tú nunca nos dejas solos, te manifiestas vivo y presente en medio de nosotros. Ya en tiempos antiguos guiaste a Israel, tu pueblo, con mano poderosa y brazo extendido, a través de un inmenso desierto. Hoy acompaña a tu Iglesia peregrina, dándole la fuerza de tu Espíritu. Por medio de tu Hijo nos abres el camino de la vida, para que, a través de este mundo, lleguemos al gozo perfecto de tu Reino.”

La alianza, en sí, comporta una relación de compromiso y de vinculación estrecha de los concernidos en la misma; eso mismo es lo que hemos observado en la promesa. Por tanto, si hablamos de primera alianza (Antiguo Testamento) y de segunda o nueva alianza (Nuevo Testamento), estamos autorizados para hablar de “primera promesa” y “segunda promesa” (de única promesa). Esta “segunda promesa” es nueva y definitiva; es la que, en últimas, lleva el germen de una profunda comunión Dios-humanidad. Ella tiene el carácter de una alianza sponsal³⁰ y de una perfecta cohabitación Dios-hombre.³¹ Ella encuentra su plenitud y cumplimiento en la ciudad de puertas abiertas y de plena luz, que presenta el Apocalipsis, verdadero signo patente de la plena realización de la finalidad de la promesa y, por tanto, de la alianza.³²

EN EL NUEVO TESTAMENTO

También aquí es necesario sentar unas importantes premisas tanto de tipo filológico-semántico, como también teológico y, por tanto, pragmático.³³ De esta manera, será posible fundamentar los itinerarios interpretativos y hermenéuticos que comporta la estructura antropológico-cultural y sobre todo teológico-ecclesial de los sacramentos y sacramentales que son, en efecto, lugar de convocación y encuentro, núcleo de la experiencia comunitaria del pueblo de Dios.

Empecemos por decir que detrás de la expresión *Nuevo Testamento* hay que leer otra muy singular: *nueva alianza*, heredada de la traducción

³⁰ La simbología bíblica al respecto es muy rica y recurre frecuentemente a esta imagen para hablar de las relaciones existentes, rotas, restablecidas o permanentemente buscadas por Dios. Esta imagen de Dios que se desposa con su pueblo es muy significativa, sobre todo en la literatura profética, por ejemplo, en las emotivas páginas de Os 1-3 y 11; Ez 16 y 23; también en la literatura sapiencial, por ejemplo, en el Cantar de los Cantares. Consideremos, de una vez, unas pocas referencias neotestamentarias para orientar la reflexión: Ef 5,21-6,9 con las referencias y notas que trae la *Biblia de Jerusalén*; Ap 19,1-10 (vv. 7-9); 21,9-22,5, precedidos por 21,1-8 y concluidos, en cuanto al tema, con 22,17.20

³¹ “Visión beatífica”, en lenguaje de la mística tradicional.

³² Cfr. Ap. 21,1-22,5 y el epílogo, 22,6-21.

³³ Para una visión teórica y práctica, metodológicamente amplia, de estas nociones ver Mora, Grilli y Dillmann, *Lectura pragmlingüística*, 9-29 y 41-58; Grilli, “Consideraciones en torno a la sintáctica”, 31-40; Dillmann, “Consideraciones en torno a la pragmática”, 59-74; Grilli, “Ciencias de la comunicación e interpretación de un texto bíblico”, 9-33; Dormeyer, “Principios hermenéuticos y metodológicos de la exégesis pragmlingüística”, 123-142.

griega de Jeremías: “He aquí que vienen días –oráculo del Señor– en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una Alianza nueva” (31,31). Puede tratarse de una excelente coincidencia o de una hermosa sorpresa pero, para decirlo de manera más precisa, no podía haber una mejor manera para expresar la relación estrecha entre los dos testamentos: la nueva alianza era ya deseada, preparada y anunciada en la antigua alianza.³⁴

Ahora bien, se trata de algo más que un simple título para estas dos colecciones. Antiguo y Nuevo Testamento, antigua y nueva alianza.³⁵ La noción de alianza está en el corazón mismo de las Escrituras. Como lo hemos insinuado, promesa – nuestro punto de partida – y alianza son experiencias (temas, palabras y conceptos) estricta y necesariamente complementarias.

La palabra hebrea *berít* (alianza) se encuentra cerca de trescientas veces en la Biblia, mientras que su correspondiente griego en el Nuevo Testamento, *diathèkè* (testamento/alianza), se emplea cerca de treinta veces. Se trata de una verdadera fortuna el poder descubrir, a lo largo de estas referencias, el rostro de Dios que hace alianza con nosotros y nos hace el favor de pedirnos una respuesta libre tanto a sus promesas como a sus exigencias: “Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo.”³⁶

Dios hace alianza con Noé y con el conjunto de la creación (Gn 9,15-16), con Abrahán, padre de los creyentes (Gn 17,4), y con el pueblo hebreo que él hizo salir de Egipto (Ex 19-24). La historia del Israel bíblico no se comprende sin esta voluntad indefectible de parte de Dios de entrar en alianza. Los profetas bíblicos jamás dejaron de recordar al pueblo la grandeza y las exigencias de la alianza divina.³⁷

Claro está, la palabra alianza se encuentra con mucha menos frecuencia en el Nuevo Testamento que en el Antiguo. La expresión *nueva alianza*, exclusiva de Jeremías en todo el Antiguo Testamento, la encontramos cinco veces en el Nuevo.³⁸

³⁴ Cfr. Constitución dogmática *Dei Verbum*, DV, 16, con sus referencias a San Agustín, San Ireneo y Teodoro de Mopsuestia, que vale la pena considerar en sus textos y contextos; cfr. DV 2-6, especialmente 4: “La economía cristiana, por ser alianza nueva y definitiva, nunca pasará.”

³⁵ Cfr. Ricœur, “Accomplir les Écritures”, 7-23.

³⁶ Jr 7,23; ver Ex 6,7; Dt 29,12.

³⁷ Is 24,5; Jr 11,6; Os 8,1.

³⁸ Lc 22,20; 1Co 11,25; 2Co 3,6; Hb 8,(7.9.) 13 y 9,15.

De hecho, el contexto, la formulación, el contenido y los efectos de esta *nueva alianza* constituyeron, sin ninguna duda, una verdadera novedad en un ambiente de crisis, de cuestionamiento, de reinterpretación de las tradiciones y de la fe. La propuesta de una nueva alianza ayudó decisivamente al proceso de actualización del principio siempre válido de la elección-alianza acordada por Dios a los patriarcas y, por tanto, al pueblo de ellos nacido. Esta alianza se vio constantemente reinterpretada y actualizada, especialmente a través de los ritos, sobre todo, del gran rito de la Pascua, sacralización “sacramental” del hecho vivido del Éxodo-liberación, verdadero acontecimiento salvífico que constituyó el acontecimiento fundante de la comunidad-pueblo, hecho que se patentiza en dos singulares ritos: uno, el rito de iniciación a través de la circuncisión, que marca como miembro del pueblo de la alianza; otro, el rito de la cena conmemorativa, cena celebrada de generación en generación.³⁹

Ahora bien, en cuanto al término *epaggelia* (promesa), en el Nuevo Testamento lo encontramos 52 veces; 26x de ellas se encuentran en el *corpus paulino*.⁴⁰ Si tenemos en cuenta la cercanía de Pablo y Lucas, las nueve recurrencias en Lucas⁴¹ pueden reforzar la influencia paulina. La encontramos también 14x en la Carta a los Hebreos⁴², 2x en la 2Pedro⁴³ y 1x en 1Juan.⁴⁴ Encontramos igualmente el verbo *epaggellomai* (prometer) quince veces: de ellas, 5x en Pablo⁴⁵, 4x en Hebreos⁴⁶, 2x en Santiago⁴⁷, y 1x en Marcos, Hechos, 2Pedro, 1Juan.⁴⁸

³⁹ Para las anteriores consideraciones, ver Prévost, “Notes sur l’alliance”, 34-35.

⁴⁰ 8x en Rm, 10x en Ga, 4x en Ef, 2x en 2Co. Para un estudio más directo de estas recurrencias, se enumeran enseguida: Rm 4,13.14.16.20; 9,4.8.9; 15,8; 2Co 1,20; 7,1; Ga 3,14.16.18(2x).21.22.29; 4,23.28; Ef 1,13; 2,12; 3,6; 6,2; 1Tm 4,8; 2Tm 1,1. No hacemos aquí este estudio, porque resultaría demasiado largo. Basta el sentido global.

⁴¹ 8x en Hch y 1x en el Evangelio. En el mismo sentido, se enumeran las recurrencias en la obra lucana: Lc 24,49; Hch 1,4; 2,33.39; 7,17; 13,23.32; 23,21; 26,6.

⁴² Igualmente, vale la pena confrontar directamente las recurrencias en el texto de la Carta a los Hebreos: Hb 4,1; 6,12.15.17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,36; 11,9(2x).13.17.33.39.

⁴³ 2P 3,1.8.

⁴⁴ 1Jn 2,25.

⁴⁵ Estas referencias verbales son las siguientes: Rm 4,21; Ga 3,19; 1Tm 2,10; 6,21; Tt 1,2.

⁴⁶ Del mismo modo, las referencias verbales en Hebreos son: Hb 6,13; 10,23; 11,11; 12,26.

⁴⁷ St 1,12; 2,5.

⁴⁸ Mc 14,11; Hch 7,5; 2P 2,19; 1Jn 2,25.

A primera vista, podemos deducir que para Pablo, un judío que se hizo cristiano, la *promesa* constituye un elemento importante, por no decir esencial, en su reflexión teológica. Basta con considerar las cartas a los Romanos y a los Gálatas –dos cumbres teológicas–, en las cuales encontramos las mayores recurrencias. Estas dos cartas ofrecen una nueva forma de pensar y concebir la fe, a la luz del acontecimiento Jesucristo. Sin duda ya para Pablo se trataba de una categoría teológica de su reflexión que le sirvió para fundamentar el cristianismo naciente.

Por eso, en buena medida, no se establece una ruptura sino un redescubrimiento y una potenciación de este marco teológico, en el horizonte de una teología bíblica que ha de ofrecer sólidos fundamentos a la teología sistemática. De hecho, cada vez más, la teología ha venido apoyándose explícitamente en la Escritura, cuya exégesis y hermenéutica son más explícita y formalmente parte del método y del itinerario teológico. En nuestro caso, entonces, la promesa (y los elementos conexos) se inscribe dentro de este amplio y polifacético camino. Se aseguran así frutos muy ricos y densos en el campo teológico, espiritual y pastoral, sobre todo, si –como en el caso presente– se trata de una categoría de carácter bíblico-pragmático (pragmalingüístico) o sencillamente teológico-práctico.⁴⁹

Igualmente, se debe destacar que en otro texto, la Carta a los Hebreos, la frecuencia del término es significativa, precisamente para destacar cómo la *promesa* se ha renovado y hecho presente en Jesucristo, entendido como promesa cumplida. Se trata de un escrito dirigido a personas profundamente conocedoras del judaísmo, que viven en la *nueva alianza*, en la novedad de Cristo Jesús, mediador de la promesa. Él es promesa y alianza nuevas, en él Dios ha hablado definitivamente, él es el gran pastor de las ovejas, en virtud de la sangre de una *alianza eterna* (Hb 13,20). He ahí la promesa en síntesis.

⁴⁹ Cfr. Mora, Grilli y Dillmann, *Lectura pragmalingüística*, 9-74. En efecto, la llamada exégesis pragmática da inicio al diálogo con el texto. Ella conduce y proyecta los dinamismos de acción –contenidos en el texto y provocados por el mismo en el acto comunicativo de la lectura/escucha– a situaciones concretas del creyente. Más aún, este acercamiento exegético es un intento de interpretación de los textos bíblicos que favorece y estimula la creación de nuevos (o renovados) eslabones y contactos entre textos del pasado y el presente que se está viviendo. En esta dinámica dialógica, siempre abierta, se evitan las soluciones definitivas y se dinamiza la fe (a modo de reto, desafío o estímulo). Más aún, en contextos de cuestionamiento de la fe o en situaciones de crisis de la misma, con este acercamiento exegético se inicia un proceso que puede significar tanto confianza, esperanza y motivación, como también exhortación, advertencia y llamada a la atención, a la vigilancia. Cfr. Dillmann, “Consideraciones”, 74.

Hecha esta primera aproximación, podemos ahora afirmar que así como el Antiguo Testamento, también el Nuevo Testamento conoce las diversas categorías de promesas ya mencionadas. Por ejemplo, las promesas humanas: Herodes promete con solemnidad hacer un presente a la hija de Herodías (Mt 14,7). Los impíos prometen la libertad (2P 2,19). Se trata también de las promesas que Dios ha hecho y hace aún a aquellos que él ha escogido.⁵⁰ Las promesas de la primera alianza permanecen siempre válidas; la obediencia a la Ley santa de Moisés está siempre ligada a las promesas de una recompensa celeste.⁵¹

De las promesas del Antiguo Testamento, viene –en primer lugar– en el Nuevo Testamento, la de un Mesías.⁵² Esta promesa esencial ha sido hecha por voz de los profetas⁵³; ha sido revelada mediante la venida de Jesús de Nazaret quien es, conforme a los anuncios frecuentemente repetidos, el mediador de la alianza nueva (Hb 8,6). Por tanto, conviene alabar a Dios por el cumplimiento mesiánico.⁵⁴

Según esto, ¿quiénes son los destinatarios de las promesas? Ante todo Israel.⁵⁵ En la nueva alianza, estas promesas permanecen siempre válidas: promesa al pueblo elegido (Rm 9,4), a los padres⁵⁶, principalmente a Abrahán, a Isaac y a Jacob y a sus hijos.⁵⁷ Después del pueblo de Israel, los destinatarios de las promesas son también los miembros de la Iglesia: promesa para el conjunto del pueblo cristiano⁵⁸, “para vosotros y para vuestros hijos” (Hch

⁵⁰ Por ejemplo, en el caso de Pedro y Andrés (y en cierto sentido de los Doce): “Vengan conmigo, y haré de ustedes pescadores de hombres” (Mc 1,17b); en el caso de Pablo: “Este me es un instrumento de elección que lleve mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel. Yo le mostraré todo lo que tendrá que padecer por mi nombre” (Hch 9,15s); en el caso de los discípulos: “Así está escrito que el Cristo padeciera (...) y se predicara en su nombre (...) a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Ustedes son testigos de estas cosas. Miren, yo voy a enviar sobre ustedes la promesa de mi Padre. Por su parte, permanezcan en la ciudad hasta que sean revestidos de poder de lo alto” (Lc 24, 46-49).

⁵¹ Cfr. Ef 6,2; 1Tm 4,8.

⁵² Ver, por ejemplo, Mc 8,29; Lc 7,18-30; Jn 4,25.29.

⁵³ Cfr. Rm 1,2; Hb 1,1-3.

⁵⁴ Cfr. Hch 7,17; 26,6-7; Rm 4,21.

⁵⁵ Ver Rm 2,1-3,20; capítulos 9-11, por ejemplo, 9,4-5.

⁵⁶ Cfr. Hch 13,32; 26,6; Rm 15,8.

⁵⁷ Cfr. Hch 7,5.17; Rm 4,13-21; Ga 3,14-18.29; 4,23; Hb 7,6; 11,9.11.17.

⁵⁸ Cfr. en Hechos de los Apóstoles, por ejemplo, 2,37-41, los discursos de Pedro, 13,26-39, y los discursos de Pablo; 2Co 1,20; 7,1; 1P 1,4, Hch 2,37-41; Ef 2,11-22

2,39), para los paganos llegados a la fe.⁵⁹ La promesa tiene como destinatarios, en fin, la humanidad, el mundo.

En cuanto al contenido de las promesas, el Nuevo Testamento se refiere ante todo al Espíritu Santo⁶⁰, quien es prometido en primer lugar con ocasión del primer Pentecostés y luego en la sucesión de los tiempos.⁶¹ Todos los creyentes de la nueva alianza son hijos de la promesa (Rm 9,8) o mejor, “herederos de la promesa”.⁶² Para todos igualmente es la promesa de la vida eterna en Jesucristo.⁶³

En griego *epaggelia*, promesa, tiene una consonancia muy cercana a *euaggélion*, buena nueva. Se puede, por tanto, captar la analogía expresada por los textos que proclaman que la promesa, que está concentrada en la venida de Cristo al mundo, tiene como contenido la Buena Nueva del amor de Dios. Esta Buena Nueva fue profetizada en Isaías 61,1-2: Dios va a hacer llegar a los hombres el “*Evangelio*” prometido y proclamado por su mensajero. Se trata de la Palabra de vida que, al ser anunciada, crea comunión.⁶⁴

En consecuencia, la pareja *eppagelia-euaggélion* (promesa-Evangelio [Buena Nueva]) se halla presente varias veces en el Nuevo Testamento: “Nosotros les anunciamos el *Evangelio* del cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres” (Hch 13,32). Pablo se confiesa “puesto aparte” para el Evangelio prometido por los profetas.⁶⁵

Los paganos participan de la promesa de Jesucristo por medio del Evangelio (Ef 3,6). En la medida en que la promesa está en medio de nosotros, el Evangelio nos es anunciado (Hb 1,1-2). El misterio de Dios –que es sin lugar a dudas una promesa– se ha cumplido (manifestado), como había sido

⁵⁹ Ef 2,12; 3,6.

⁶⁰ Cfr. Jn 14,16.17.26; 16,7.13-15; Jn 5,39; 15,26; ver también Jn 2,19; 2,22; 12,16; 13,7; 20,9; 1Jn 2,1; 5,6.7.; Lc 24,49; Hch 1,1-11 (vv.2.4.5.8); 2,1-4.14-21.32.

⁶¹ Cfr. Lc 24,49; Hch 1,4-5; Ga 3,14; Ef 2,15.

⁶² Expresión ya presente en los *Salmos de Salomón* 13,8; cfr. Ga 3,29; Hb 6,13.17; 9,15; St 2,5.

⁶³ Cfr. 2Tm 4,1; Tt 1,2; Hb 4,1; 10,23.36; 12,26; St 1,12; 1Jn 2,25.

⁶⁴ Cfr. 1Jn 1,1-8; ver también Jn 1,6-8.15. 19-34.

⁶⁵ Rm 1,2; cfr. Ef 1,13: “Vosotros habéis escuchado el *Evangelio* y recibido el Espíritu Santo que había sido *prometido*.” (Ef 1,2)

evangelizado (anunciado) a los profetas, es decir, anunciado como una Buena Nueva (Ap 10,7).⁶⁶

De este modo, podemos comprender el lugar que tiene dentro de la proclamación del Evangelio el hecho de que las promesas divinas se hayan cumplido. En las obras y palabras de Jesús de Nazaret –que son una única acción-de-promesa (acción promisorio)– se manifiesta de modo efectivo y definitivo el Reino de Dios⁶⁷, Reino de la promesa, es decir, Reino del amor, de la misericordia, del perdón, de la comunión, promesa de vida eterna, promesa que se realiza en y por el misterio pascual. La promesa, entonces, se ha hecho carne, ha tomado rostro humano, se cumple históricamente en Jesús de Nazaret y se proyecta por él, con él y en él hacia la realización escatológica, efectivo cumplimiento y plenitud (pleroma)⁶⁸ de la(s) promesa(s).⁶⁹

Se entienden perfectamente, en este contexto, las afirmaciones del Epílogo del Apocalipsis, ante todo, una ratificación que sella cuanto se ha dicho: “Estas *palabras* son fieles (fidedignas) y verdaderas; el Señor Dios, que inspira a los profetas, ha enviado a su ángel para *manifestar* a sus siervos lo que ha de suceder pronto.”⁷⁰ En el mismo sentido, la declaración última, que es una verdadera promesa, pues es Jesús quien habla asegurando su venida: “Sí, vengo pronto”⁷¹, que se suele entender como “sí, estoy viniendo velozmente”. Estas expresiones recogen el sentido de la promesa como acción, son una declaración que sostiene nuestra vigilante espera, marcada por venidas actuales, que garantizan la fidelidad de su venida...ahora... y también después.⁷²

⁶⁶ Se trata de la consumación del misterio de Dios, “según lo había anunciado como Buena Nueva a sus siervos, los profetas”. Pero todavía con mayor énfasis lo expresa en Ap 14,6: “... tenía una Buena Nueva (*euaggélion*) eterna que anunciar (*euaggelizomai*) a los que están en la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo.”

⁶⁷ Cfr. DV, 2.

⁶⁸ Esta es una noción singularmente paulina. Ver por ejemplo (cita con su contexto y las respectivas notas de la *Biblia de Jerusalén*): Ga 4,4 y sobre todo Ef 1,10.23; 3,19; 4,13; Col 1,19; 2,9; cfr. Jn 1,16. Si tenemos en cuenta el campo semántico conexo (*plethos, pléres, plerów*), el horizonte significativo se amplía enormemente, permitiéndonos ver la íntima relación entre plenitud y promesa.

⁶⁹ Cfr. DV, 4.14.

⁷⁰ Cfr. Ap 22,6; 1,1.

⁷¹ Ap 22,20; 22,7.12; 2,16; 3,11.

⁷² Cfr. 1Co 15,23.

El anterior recorrido nos ha mostrado cuánto este campo semántico constituye una singular y rica línea-clave teológica que se abrió camino y que creó una extraordinaria dinámica de reflexión que marcó la vida, la comprensión y el culto de la naciente comunidad cristiana. Este campo semántico vale igualmente para cada comunidad creyente aquí ahora, ayer, hoy y siempre; su fundamento es Cristo mismo.⁷³ Este campo-lugar teológico es indispensable en el momento presente y de cara al futuro. Se trata, de hecho, de una reflexión teológica (teología) que sabe recoger lo mejor de la experiencia del pueblo de Dios, de su tradición y de sus tradiciones, de su culto y de sus ritos, para abrir ese rico patrimonio a las nuevas generaciones.⁷⁴

Por eso, en la tercera parte de esta reflexión me propongo hacer una rápida relectura explícita de algunos aspectos esenciales de la teología sacramental desde estas claves bíblico-teológicas. La finalidad es doble: por una parte, proponer esta relectura como una pista de reflexión teológica, de acción evangelizadora, de pastoral y de espiritualidad litúrgico-sacramental. Por otra parte, motivar a que esta visión sea vivida en lo concreto de la existencia de los miembros, quienes conforman la comunidad y hacen de la misma un verdadero cuerpo orgánico con diversas funciones y carismas.⁷⁵

⁷³ Cfr. Hb 13,8; ver también Ap 1,4 y su nota en la *Traduction Ecuménique de la Bible*; 1,8; 4,8; 11,17; 16,5; 22,13.16 en donde encontramos singulares declaraciones en primera persona.

⁷⁴ La convicción de base consiste en que, en medio de todas las peripecias de cada libro y de cada página bíblica, un texto es ante todo y finalmente *teología*. Claro está, no es teología especulativa, ni teología que prescinde del texto, ni teología que hace del texto un "pretexto" para un discurso religioso o de otro tipo (filosofía de la religión, sociología religiosa o ética); tampoco es una teología que convierte el texto bíblico en "prueba", en dogmas o en verdades preestablecidas y desencarnadas. Un texto es *teología* porque es y comporta una(s) experiencia(s) de Dios en la vida (tanto comunitaria como individual) y, en consecuencia, una experiencia espiritual que compromete la cotidianidad de la existencia en su proyección inmediata y futura. Es una teología, además, que pasa por la mediación cultural y litúrgica, es decir, que escucha y discierne. He ahí el sentido profundo que, desde la perspectiva de la teología sacramental, comporta la reflexión que proponemos en este artículo.

⁷⁵ Recojamos aquí solamente dos referencias bíblicas paulinas como marco para situar esta importante y decisiva clave constitutiva de cualquier teología y, concretamente, de la teología sacramental: 1Co 12,1 – 14,40 y Rm 12,4-8. De mucha utilidad son las notas y textos que ofrece la *Biblia de Jerusalén*.

REFLEXIÓN BÍBLICO-TEOLÓGICA: PERSPECTIVAS Y CONSECUENCIAS PARA LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL

Carácter “proto-sacramental” de la promesa

Las promesas divinas comportan, a la vez, un carácter simbólico, una condición de signo, un valor de fidelidad, un paradigma del compromiso de Dios con su pueblo, una dinámica de eficacia y de cumplimiento reiterado, una valencia sacramental o, si se prefiere, “proto-sacramental”.⁷⁶

La promesa, según lo expuesto, comporta palabras y acciones inseparablemente unidas entre sí; ella contiene en germen realmente lo que ella significa y ella produce. Esto significa que la promesa comporta intrínsecamente la realidad sacramental que se desarrollará en el Nuevo Testamento y en la Iglesia.⁷⁷ Ella es, en verdad, una forma originalmente bíblica, en su aspecto revelado, de la sacramentalidad ontológica fundamental

⁷⁶ La liturgia cristiana tanto la ortodoxa (griega, por ejemplo), como la católica de rito latino y romano que conocemos más en nuestros ambientes, han asumido este nexo entre *promesa/alianza-sacramento* en la eucología más antigua, en el *Misal* actual (por ejemplo, en muchos prefacios y oraciones, en varias plegarias eucarísticas) y en los diversos rituales de los sacramentos y sacramentales, especialmente en las oraciones de bendición (por ejemplo, bendición del agua bautismal, bendición nupcial, plegaria de ordenación diaconal, presbiteral y episcopal, etc.). Unas pocas referencias explícitas serán mencionadas en las próximas páginas. Se trata de un aspecto que vale la pena desarrollar en la teología, la espiritualidad, la catequesis y la pastoral, tanto bíblica como litúrgica. Fieles y ministros, el pueblo de Dios, obtendrán mucho provecho de este tesoro que va más allá de la simple constatación filológica, que comporta grandes riquezas semánticas y sobre todo poderosas orientaciones pragmáticas. La solidez y coherencia de estos elementos constituye un principio hermenéutico para la teología sacramental.

⁷⁷ Un rico paralelismo multifacético, considerado bajo la perspectiva de la analogía de la fe, puede establecerse entre la forma como de hecho e históricamente se presenta la promesa en la revelación y en la teología sacramental. En el campo de la revelación, según la Constitución dogmática *Dei Verbum*, 2, “se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio”. En el campo de teología sacramental, bien sabemos que la promesa se concretiza en signos que producen y realizan eficazmente lo que ellos significan. Según la Constitución dogmática *Sacrosanctum Concilium*, SC, 59, “los sacramentos (...) en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman sacramentos de la fe. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir con fruto la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad”. Según la misma Constitución, en la liturgia y en la acción sacramental “los signos sensibles significan y cada uno a su manera realiza la santificación del ser humano, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir la cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro” (7).

(original y originante) del hablar de Dios, de su quehacer histórico-salvífico, de la revelación como autocomunicación de Dios en lenguaje humano.⁷⁸

He aquí la valencia sacramental que básicamente propone esta noción, es decir, esta experiencia de la promesa. Hemos de recordar necesariamente que la promesa tiene un profundo sentido de “memorial” con sus dimensiones de pasado y de porvenir en el presente, a partir de lo que ha sido dicho y realizado previamente, a partir de experiencias liberadoras y creadoras concretas: el éxodo, el exilio y post-exilio, la reconstrucción...⁷⁹

Por tanto, la promesa, y consecuentemente, el sacramento, tienen una eficacia histórica que en el fondo, si bien es siempre actual, al mismo tiempo es transhistórica o metahistórica.⁸⁰ Por la misma razón, tanto la promesa como el sacramento son capaces de llegar efectiva y eficazmente (y también de tocar y mover afectiva y concretamente de modo transformacional) a las más diversas personas de toda raza, lengua, pueblo y cultura⁸¹, en las distintas estructuras en medio de las cuales aquéllas se mueven, en una universalidad sin fronteras. Promesa y, por tanto, *sacramento*, toman carta de identidad y ejercen su protagonismo y liderazgo en lo concreto del itinerario del pueblo de Dios y de la humanidad.

En virtud de lo anterior, el sacramento se ve liberado de unas connotaciones que a nivel popular equivocadamente se le han atribuido, por

⁷⁸ Cfr. Grilli, “Ciencias de la comunicación”, 9-33.

⁷⁹ Para una profundización de carácter filosófico y fenomenológico como también lingüístico son muy útiles las reflexiones de Ricoeur, “III-La mémoire et la promesse”, 165-197. Trata de la memoria como orientación hacia el pasado, por tanto retrospectiva, y de la promesa como orientación hacia el futuro, por tanto prospectiva. Las dos son presentadas como capacidades: capacidad o poder de acordarse o de recordar, capacidad o poder de prometer. El autor pone de manifiesto el valor dialéctico de las dos en el presente: la memoria como el presente del pasado, la promesa como el presente del futuro o de la expectación. Ricoeur relaciona estas dos coordenadas con la ‘propia identidad’ (memoria) y con la ‘alteridad’ o apertura al otro y a los otros (promesa), y las considera como elementos indispensables para el “reconocimiento de sí”. El autor muestra que una y otra deben hacer frente a enemigos mortales: el olvido, como el enemigo de la memoria; la traición, como el enemigo de la promesa.

⁸⁰ Cfr. SC, por ejemplo, en el No. 8, donde se trata de la liturgia celeste y la liturgia terrestre, en el contexto de la “naturaleza de la sagrada liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia”. En relación con este aspecto, es interesante considerar el Apocalipsis; ver, por ejemplo, Nusca, *Heavenly Worship*, 107-190 (especialmente, 121-151); 453-468.

⁸¹ Cfr. la expresión como tal en Ap 7,4.9; 5,9; 13,7. Considerar la perspectiva universalista progresiva que se fue dando en la revelación del Antiguo Testamento, especialmente en los profetas, y luego tan manifiesta en el Nuevo Testamento.

ejemplo, un cierto carácter esotérico, un cierto poder mágico, una previsión o garantía despersonalizada del futuro, una acción cuyos efectos concretos no se pueden percibir ni dar...

La promesa y sus implicaciones según San Pablo

Aunque no podemos entrar en los ricos detalles de sus expresiones concretas, ni en la forma como la misma revelación bíblica interpreta las promesas en su desarrollo, sí podemos afirmar que la manera como Pablo interpreta la historia de la humanidad y de los destinatarios y herederos de la promesa (los primeros, Israel, y los nuevos, la Iglesia) expresa, ante todo, la profunda y radical fidelidad de Dios manifestada en Cristo Jesús y hecha efectiva por su Espíritu. Además, la regeneración, la justificación y la vida nueva en el Espíritu, el hombre nuevo y la nueva creación, e incluso la rehabilitación de Israel, se presentan como actualización y fruto de la promesa que Dios había hecho con/en Abrahán.⁸²

Mencionemos la simbología-imagen múltiple de Pablo en sus cartas, en especial, en Romanos y Gálatas –a las cuales ya nos hemos referido–, por ejemplo, la imagen del hombre viejo (también trabajada en Efesios), de la humanidad –todos– sometidos a la muerte, pero recreados en virtud de la muerte y resurrección de Cristo, de la creación expectante y gimiendo que es renovada, de las dialécticas desobediencia-obediencia, pecado-gracia, muerte-vida, condenación-justificación, esclavitud-libertad...

⁸² La estructura de la Carta a los Romanos refleja bien este movimiento, que tiene como eje de referencia la promesa: 1,18-3,20, todos pecadores, todos necesitados de salvación; 3,21-5,11, en la promesa a Abrahán se funda la esperanza y la realización de la salvación; 5,12-6,23, en Cristo se cumplen esas promesas en virtud de su muerte y resurrección y a las mismas accedemos por el bautismo; 7,1-25, la experiencia de la condición y contradicción personal, experiencia de la necesidad de la acción de Cristo; 8,1-39, la acción del Espíritu en la vida de los creyentes y en la creación, expresión del amor de Dios; 9,1-11,35, la situación de Israel y su posibilidad de salvación, cumplimiento de las promesas de Dios, quien no puede fallar; 12,1-15,13, la experiencia actual (actualizada) de la realización de estas promesas en la comunidad cristiana (de Roma) como proyección concreta de la vida nueva en Cristo; 15,14-16,27, el ministerio de Pablo, sus saludos y doxología son una experiencia vivida de la realización y cumplimiento de las promesas en Cristo. En Cristo: el Evangelio, la predicación, la revelación del misterio, las Escrituras... encuentran su síntesis. De una manera más sencilla y global: 1-3, necesidad de salvación; 4, promesa a Abrahán [1-4: designio de Dios Padre]; 5-7 acción justificadora de Cristo; 8: acción renovadora-recreadora del Espíritu; 9-11: el misterio de la salvación de Israel; 12-15, la experiencia de la comunidad cristiana.

Todas esas imágenes se entienden, se iluminan, se sintetizan, se dinamizan y encuentran su plenitud, cumplimiento y recapitulación en Cristo. La concreción de las mismas, por ejemplo, en la teología del bautismo (cfr. Rm 6), y de algún modo, en la de la confirmación (cfr. Rm 8), permite evidenciar la importancia de esta reflexión bíblica, que parte de la profunda relación *promesa-alianza* y su cumplimiento-plenitud, reflexión que, además, muestra la unidad de los dos testamentos⁸³ y su concentración y proyección en la teología sacramental.

En la Carta a los Gálatas, de modo particular, la reflexión sobre la ley como nuestro pedagogo hasta Cristo (cfr. Ga 3,24 en el contexto de 3,23-29), la elaboración teológica sobre la función de la promesa en relación con Agar-Sara y sus respectivos hijos, junto con la aplicación esclava-libre, hijos de la esclava-hijos de la libre (cfr. Ga 4,21-31), tienen gran importancia en relación con el cumplimiento y la vida nueva que se nos ofrece como nueva manera de ser y de vivir en Cristo: vivir para Dios en Jesucristo, es Cristo quien vive en mí.⁸⁴

Si ampliamos el horizonte, por ejemplo con Efesios y 1Corintios, y consideramos elementos como “misterio”⁸⁵, “plenitud”⁸⁶, “figura-imagen” (*typos*, gr.)⁸⁷, aspectos tan importantes en la teología sacramental, descubrimos este prioritario fundamento bíblico de una estructura existencial, que encuentra en la vida sacramental su canal manifestativo, celebrativo y permanentemente válido. Piénsese en la eucaristía (1Co 11) y en la singular manera de presentar a la Iglesia como cuerpo de Cristo⁸⁸; en la significativa

⁸³ Cfr. DV 16, en el contexto de los números 14-20.

⁸⁴ Cfr. Ga 2,20; ver Ga 3 y 4, que contienen una fina y sólida argumentación doctrinal en la cual San Pablo tiene en cuenta textos claves del Antiguo Testamento, sobre todo, del Pentateuco, reinterpretrándolos a la luz de la experiencia y del acontecimiento “Jesucristo”. Las implicaciones y consecuencias bautismales que estos textos tienen, merecen ser profundizadas y aprovechadas teológica, espiritual y pastoralmente.

⁸⁵ Cfr. 1Co 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19. En las demás cartas de Pablo: Rm 11,25; 16,25; Col 1,26.27; 2,2; 4,3; 2Ts 2,7; 1Tm 3,9.16.

⁸⁶ Si bien existe un campo semántico bastante amplio, tomamos sólo las referencias al término “pleroma”: 1Co 10,26; Ef 1,10.23; 3,19; 4,13; y en las demás cartas: Rm 11,12.25; 13,10; 15,29; Ga 4,4; Col 1,19; 2,9.

⁸⁷ Cfr. 1Co 10,6. Ver también, Rm 5,14; 6,17; Flp 3,17; 1Ts 1,7; 2Ts 3,9; 1Tm 4,12, Tt 2,7

⁸⁸ Cfr. de modo global 1Co 12 y Rm 12. Se trata de una imagen valiosa que permite recoger y sintetizar la teología sacramental.

descripción de la relación Cristo-Iglesia bajo la imagen de esposo-esposa, que tiene una profunda valencia simbólica –por tanto, sacramental– y por lo mismo, real.⁸⁹

La teología sacramental, en relación con la acción de la Trinidad, con la cristología y con la pneumatología, encuentra en la Carta a los Romanos un soporte de primera importancia. Complementariamente, la descripción del plan de Dios, que nos ofrece la Carta a los Efesios (Ef 1,3-14) y la despedida de 2Co (2Co 13,14), entre otras muchas referencias, nos muestran cuán decisiva y fundante es esta clave trinitaria en tal teología.⁹⁰

La condición de posibilidad de tal itinerario está en la fidelidad de Dios y en su sabiduría⁹¹, que se han concretizado en la muerte y resurrección de Cristo⁹², de cuya eficacia todo depende, eficacia que es actualizada permanentemente por el Espíritu. La teología sacramental, bajo la óptica que proponemos, debe mucho a San Pablo.

En síntesis, todo esto constituye una sólida base de la teología general y específica de los sacramentos y tiene su enraizamiento profundo en la noción-realidad-experiencia de la *promesa-alianza*, que es fundamentalmente el dinamismo que mueve la historia de la salvación, la acción y el apostolado de Pablo y, en últimas, el quehacer de la Iglesia, de cada comunidad y de cada creyente en relación con los demás.

La promesa reinterpretada por la Carta a los Hebreos

La relación *promesa-alianza*, que hemos mencionado en el Antiguo Testamento, tiene también en el Nuevo Testamento, sobre todo, en la Carta a los Hebreos, una marcada influencia en el progreso de la revelación. La sín-

⁸⁹ Ver, por ejemplo, Ef 5,21-6,4

⁹⁰ Cfr., por ejemplo, Jn 13-17. Además, 1P (v.gr., 1,1-2; 1,3-5: Padre; 1,6-9: Cristo; 1,10-12: Espíritu Santo; esta sección [1,3-12] suele ser considerada como una solemne oración de introducción) precisamente enmarcada en un contexto profundamente bautismal.

⁹¹ Cfr. Rm 11,33-36.

⁹² Cfr. 1Co 15 y los discursos kerygmáticos de Pedro y de Pablo en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Por ejemplo, Hch 2,14-47, que culmina con el bautismo y la fracción del pan, además de incluir referencias trinitarias y evidentemente el cumplimiento de las promesas, que “Dios le había asegurado (a David) con *juramento...*” (v. 30). “Promesa que es también para vosotros y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro” (v. 39). En esto último observamos un claro y amplio sentido de universalidad en la concepción y cumplimiento de dicha promesa de Dios.

tesis de las dos se da en Cristo⁹³, de una vez para siempre, una vez por todas⁹⁴, en virtud de su propia sangre.⁹⁵ Precisamente por esta razón ha sido llevado a la perfección⁹⁶ y ha sido constituido sumo sacerdote, garante de los bienes futuros, causa de salvación para los que creen en él.⁹⁷ Las promesas y las alianzas encuentran en Cristo, sumo sacerdote, su sí definitivo, su cumplimiento, su síntesis, su realización, su verdadera eficacia universal y permanente.⁹⁸

A esta experiencia de vida se accede por la fe: una fe manifestada en lo concreto de la existencia cristiana; una fe que ha de ser perseverante, aun en medio del sufrimiento, y con un profundo sentido comunitario. En el seno de la comunidad es donde en últimas descubrimos cómo Dios “suscitó de entre los muertos a nuestro señor Jesús, el gran Pastor de las ovejas en virtud de la sangre de una *alianza eterna...*” (Hb 13,20)⁹⁹

En él, sumo sacerdote, con un sacerdocio superior al de Moisés¹⁰⁰, según el rito de Melquisedec¹⁰¹, toda la dimensión cultural y litúrgica encuentra

⁹³ Para una profundización sobre la forma como Cristo es presentado en este sermón sacerdotal, como realización de las promesas, como sello y garantía de la alianza, como síntesis y plenitud de los tiempos, del sacerdocio, del culto, cfr. Vanhoye, *Situation du Christ*, entre otras obras de este autor citadas a lo largo de esta reflexión y/o sugeridas en la bibliografía final.

⁹⁴ Si se trata de la expresión *ephapax*, cfr. Hb 7,27; 9,12; 10,10; ver también Hb 9,26.28. Si se trata de un sacrificio único, cfr. Hb 10,12.14; Rm 6.10.

⁹⁵ Cfr. Hb 9,12 en el contexto de 8,1-10,18; ver Rm 3,24 y nota en la *Biblia de Jerusalén*.

⁹⁶ Cfr. Hb 5,5-10 (v. 9) en el contexto de 5,1-11; ver también 2,10; 7,19.28; 9,9; 10,1.14; 11,40; 12,23.

⁹⁷ Cfr. Ver el conjunto de los sumarios-anuncios o conclusiones-transiciones que nos ofrece la carta: Hb 2,16-18; 4,14-16; 5,8-10; 7,26-28; 10, 39. Cfr. Vanhoye, *La structure littéraire*: la obra en su conjunto, especialmente 225-235; Idem, *El mensaje de la Carta a los Hebreos*, la sección específica destinada a estos sumarios-transiciones, que recoge a modo de síntesis pedagógica los componentes esenciales de estos ricos elementos lingüísticos de enlace teológico.

⁹⁸ En la versión francesa del *Misal*, en la oración secreta que acompaña la mezcla del agua y del vino se dice: “*Comme cette eau se mêle au vin pour le sacrement de l’Alliance, puissions-nous être unis à la divinité de Celui qui a pris notre humanité.*” Es muy interesante notar la expresión *sacramento de la alianza*, que recoge de modo singular la intuición que proponemos en nuestra reflexión, en lo que se refiere a la relación *promesa-alianza*, *promesa-sacramento* y *alianza-sacramento*, que tienen su cumbre en la eucaristía, considerada como *sacramento de la alianza*. Vale la pena profundizar en este aspecto, pues se trata de una valiosa intuición teológica con grandes efectos catequéticos y litúrgicos, espirituales y pastorales.

⁹⁹ Cfr. Hb 10,19-39, seguido de 11,1-12,13 sobre los modelos de fe en la historia bíblica y sus consecuencias y de las últimas orientaciones para la vida cristiana (12,14-13,19).

¹⁰⁰ Cfr. Hb 3,1-6.

¹⁰¹ Cfr. Hb 7,1-28.

Perspectiva eclesiológica

Según el itinerario recorrido en esta reflexión, se puede afirmar con certeza que desde el Antiguo Testamento se va perfilando, pues, no sólo la sacramentalidad de la Palabra dicha y pronunciada, sino también la sacramentalidad de las acciones ejecutadas, con los actores y destinatarios implicados en una verdadera acción global e integrativa que es, en efecto y de hecho, acción salvífica. Esto significa que los mismos actores y destinatarios, además de tener un papel y un valor dentro de la acción sacramental, forman parte constitutiva de la acción sacramental; no se sitúan fuera, como espectadores de acciones mágicas o de palabras que no los conciernen. Hay una profunda y radical implicación mutua.

En la categoría *promesa-alianza* hay un eje bíblico-teológico fundamental para la teología sacramental que supera las categorías jurídicas y ritualistas, que no las excluye, que las reubica, las redimensiona y las proyecta de manera nueva, dinámica, de diálogo, intersubjetiva, transformacional, liberadora. Esta teología sacramental, al mismo tiempo, se vuelve generadora de procesos profundamente enraizados en la misma pedagogía de la revelación. De este modo, la dinámica sacramental deja de ser algo extraño o una especie de superestructura, y se inserta en la vida y en la experiencia teológica y teologal de la comunidad.

¹⁰² Cfr. Hb 8,1-10,18, con aspectos como nuevo sacerdocio, nuevo santuario; Cristo mediador de una mejor alianza; Cristo sella con su sangre la nueva alianza; eficacia del sacrificio de Cristo...

¹⁰³ Cfr., por ejemplo, Hb 5,1-10.

¹⁰⁴ Más aún, ha de abrirse a 1P 2,9, a Ap 1,6; 5,10; 20,6 entre otros textos.

¹⁰⁵ Esta dimensión sacerdotal tiene unas profundas raíces bíblicas, por ejemplo, en relación con Moisés, Aarón, Leví, Melquisedec y también David y Salomón. Estos "prototipos" son singularmente retomados, reinterpretados y actualizados, de modo condensado y macizo, aunque no exclusivamente, en la llamada Carta a los Hebreos. Cfr. Vanhoye, *Prêtre anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, la cual ofrece los fundamentos esenciales y alimenta una sólida reflexión y profundización sobre el tema.

Se intuye en estas afirmaciones la realidad basilar de la Iglesia, sacramento universal de salvación¹⁰⁶, que tanta importancia ha tenido, sobre todo, en la teología que ha seguido a la celebración del Concilio Vaticano II. Tal sacramentalidad de la Iglesia (con las diversas imágenes bíblicas que la expresan y definen¹⁰⁷), y por tanto, del pueblo de Dios¹⁰⁸, es decisiva en la formulación de una sólida teología sacramental, claro está, desde la perspectiva y en la medida en que dicha Iglesia sea entendida también como cuerpo de Cristo.¹⁰⁹

De hecho, la “sacramentalidad fontal”, desde la perspectiva del Nuevo Testamento, parte de Cristo en estrecha comunión con el Padre y hecha efectiva y eficaz en virtud de la acción del Espíritu Santo. Sólo de esta manera tal sacramentalidad permite hacer real y concreta una presencia polifacética y múltiple, sensible y actuante del Reino de Dios en medio de las realidades del mundo.¹¹⁰ La teología sacramental tiene mucho que aprender, elaborar y aprovechar de esta clave, que es fundamental tanto para la interpretación de las relaciones de Dios con su pueblo y del pueblo con Dios, como también del impacto que esto tiene en las relaciones y en la vida concreta de este pueblo, en sus diversas circunstancias y estructuras.

Como se puede ver, se trata de una eclesiología que podríamos llamar sacramental o bien de una teología sacramental radicalmente eclesiológica, una y otra fundadas en una sólida cristología, que es manifestación renovada de la fidelidad de Dios a sus promesas, a la alianza. Esta sacramentología fundamental debe colocarse a la base de la teología, la catequesis, la liturgia, la espiritualidad y la pastoral de los sacramentos.

¹⁰⁶ Cfr. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, LG, 1-8, en especial, 1; también 7 y 8.

¹⁰⁷ Cfr. LG 6; cf. 5-8 dentro del contexto del capítulo I: “El misterio de la Iglesia”.

¹⁰⁸ Cfr. LG, capítulo II (Nos. 9-17): “El pueblo de Dios”, que comienza hablando precisamente de la *nueva alianza y el nuevo pueblo* (No. 9).

¹⁰⁹ Cfr. LG 7.

¹¹⁰ Cfr. Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, GS, por ejemplo, No. 22: *Cristo, el hombre nuevo*; No. 32: *El Verbo encarnado y la solidaridad humana*; No. 39: *Tierra nueva y Cielo nuevo*; No. 45: *Cristo alfa y omega*; No. 72: *Actividad económico-social y Reino de Dios...*

Un ejemplo concreto: la eucaristía

Los relatos de institución de la eucaristía¹¹¹ y –de modo genérico y contextual– las narraciones sobre la multiplicación de panes¹¹², las alusiones a la fracción del pan¹¹³, o el bien conocido relato sobre el pan de vida¹¹⁴, dada la centralidad de la eucaristía en la teología sacramental, merecen especial atención por varios motivos:

- En primer lugar, en cuanto a la clave teológica de la *alianza nueva* (y en este caso se han de tener en cuenta las variantes en los textos), pero también en cuanto a la clave Pascua (promesa-Pascua como contexto teológico y como ambiente vital: *Sitz im leben*).
- En segundo lugar, por su relación con el importante elemento sangre.
- En tercer lugar, por su íntima conexión con la dimensión comida.
- En cuarto lugar, por lo que tiene que ver específicamente con la clave memorial.
- En quinto lugar, porque todos ellos están en función de la categoría-clave de pueblo-comunidad.¹¹⁵
- En fin, en sexto lugar y a modo de síntesis, porque se trata de pueblo-comunidad, que está en estrecha relación con el Reino de Dios, Reino presente ahora en Jesucristo.

En efecto, la eucaristía es anuncio y anticipo de ese Reino¹¹⁶, a modo de *nueva promesa* anunciada-proclamada¹¹⁷, celebrada-reiterada y efec-

¹¹¹ Mc 14,22-25 y Mt 26,26-29; Lc 22,14-20 y 1Co 11,23-26, según las dos corrientes de tradición comúnmente aceptadas por los exegetas. Ambas tienen esta constante referencia a la *alianza*, aunque con matices que vale la pena considerar a la hora de hacer un estudio más cuidadoso al respecto.

¹¹² Por ejemplo, Mc 6,30-44 y 8,1-10.14-21 y sus respectivos paralelos.

¹¹³ Ver, por ejemplo, Hch 2,42.46; 20,7.11; Lc 24,35; cfr. Hch 27,35.

¹¹⁴ Jn 6,22-59, con los dos relatos que le preceden (6,1-15 y 6,16-21) y las conclusiones que siguen (6,60-71).

¹¹⁵ Pueblo liberado, rescatado, salvado, conducido, alimentado... según las imágenes del Antiguo Testamento, tanto del éxodo como del exilio.

¹¹⁶ “Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios... Tomad esto y repartiéndolo entre vosotros; porque os digo que a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios” (Lc 22,15-18). Cfr. Mt 26,29; Mc 14,25; 1Co 11,26.

tivamente realizada en Cristo, cuya venida definitiva la comunidad espera¹¹⁸ al anunciar su muerte y proclamar su resurrección. En síntesis, la eucaristía es signo y sacramento efectivo, visible, actual y operante (cfr. 1Co 11,26).¹¹⁹

CONCLUSIÓN

Ante todo, se puede decir que –como consecuencia de lo expuesto– cinco consideraciones complementarias y finales se imponen a modo de síntesis y de perspectiva para nuevas profundizaciones teológicas. Estas consideraciones conclusivas simplemente las enunciamos.

Una se refiere a la relación promesa-Reino de Dios; otra, estrechamente unida a la anterior y esbozada en varios apartes, a la relación inseparable promesa-pueblo o promesa-comunidad; la tercera tiene que ver con promesa-fidelidad o promesa-cumplimiento; la cuarta recoge la profundidad mística de la promesa-“esponsalidad” o promesa-nupcialidad; y la quinta integra la rica e indispensable dimensión promesa-ritualidad o promesa-celebración, quizás la más evidente y, supuestamente, la más formal y jurídica.¹²⁰

Las cinco hacen parte de una teología sacramental que no puede ser individualista o privada, ni egoísta, egolátrica o egocéntrica, ni interesada (a modo de truke comercial o de intercambio o de búsqueda de beneficios),

¹¹⁷ Por ejemplo, Ap 3,20 y –de modo más global– las promesas hechas a los vencedores: 2,7.11.17.26; 3,5.12.21. El simbolismo eucarístico es singularmente significativo en este libro, simbolismo enmarcado en el contexto de la asamblea litúrgica y cultural que sirve de marco a la revelación de Jesucristo.

¹¹⁸ Cfr. Ap. 22,7.12.20, espera asociada a los reiterados anuncios: Vengo, vendré, estoy viniendo...

¹¹⁹ Cfr. la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* (2007) del papa Benedicto XVI, que se refiere a la eucaristía, misterio que se ha de creer (Nos. 6-33), misterio que se ha de celebrar (Nos. 34-69) y misterio que se ha de vivir (Nos. 70-93). Es interesante ver cómo la eucaristía es definida como *la nueva y eterna alianza en la sangre del Cordero* (No.9). Cfr. Mora, trad., *La eucaristía, don de Dios para la vida del mundo*, que es el Documento Teológico de Base para el 49º Congreso Eucarístico Internacional 2008; allí se trata, entre otros, los siguientes aspectos: “La eucaristía, memorial del misterio pascual”, 24-30; “La eucaristía, nueva alianza”, 31-44; y, en fin, “La Eucaristía, don para la vida del mundo”, 45-66.

¹²⁰ Estas consideraciones conclusivas pueden fundarse y complementarse en elementos filosóficos, como los que propone Ricœur, “III- La mémoire et la promesse”, 187-197, en donde al tratar de la promesa destaca elementos como fidelidad, fiabilidad, confianza, testimonio y también sinceridad, caridad, credibilidad, elementos que este autor pone en relación con la promesa. En ella hay no sólo un destinatario, sino también unos beneficiarios. Se puede hablar, incluso, de “la promesa antes de la promesa” (191), de “la promesa, en pareja con el perdón, como algo que permite que la acción humana continúe” (194).

ni intimista o subjetiva (subjetivista), ni misteriosa o esotérica, ni ritualista o rubricista. Tampoco se puede pensar en una teología sacramental que ponga en conflicto los ministerios jerárquicos e institucionales con la riqueza carismática del pueblo de Dios. Lo que se busca y lo que necesita es una teología y, por tanto, una espiritualidad, una pastoral y una liturgia sacramental renovada, replanteada en su impostación y en su proyección teológica.

De este modo, es posible volver a aquella originalidad de una alianza totalmente gratuita, donde todo depende de Dios, pero todo cuenta con la respuesta del ser humano o, en lenguaje de Pablo, en donde todo es gracia.¹²¹ En la teología sacramental, sin duda, la gracia dada-ofrecida, celebrada-invocada, recibida-acogida, agradecida-cantada se convierte, como en toda liturgia, en saludo inicial, en camino e itinerario pedagógico y en despedida final¹²²; gracia que es inseparable del amor, de los cuales los sacramentos son no sólo expresión densamente significativa, sino experiencia singular, profunda y particular.¹²³

La teología sacramental parte y desemboca en un profundo sentido de gratuidad y gratitud, de comunidad y caridad, de solidaridad y alteridad, de comunión y participación, de donación y entrega, de oblatividad y justicia. Tal teología recoge el sentido de hospitalidad, más aún, de convivencia y cohabitación, de encuentro y de centralidad en el Otro.¹²⁴ Este Otro, por ser “yo soy-yo-el-que-siendo” (YHWH)¹²⁵, asegura la intimidad consigo y la

¹²¹ 1Co 15,9-10; 2Co 4,15; 9,8; 9,14s; 12,9; Ef 2,5-8; 3,7-8; 1Tm 1,14; Tt 2,11; cfr. Rm 3,24 con su nota en la *Biblia de Jerusalén*, que es una excelente síntesis bíblica sobre este aspecto; 11,5-6; 12,3-6; 15,15s

¹²² Cfr. Rm 1,7; 1Co 1,3; 16,23; 2Co 1,2; 13,13; Ga 1,3; 6,18; Ef 1,2; 6,24; Flp 1,2; 4,23; Col 1,2; 4,18; 1Ts 1,1; 5,28; 2 Ts 1,2; 3,18; 1Tm 1,2; 6,21; 2Tm 1,2; 4,22; Tt 1,4; 3,15. Aunque no se trata de una carta, ver también Ap 1,4 y 22,21 como elemento característico del marco comunitario de asamblea litúrgica.

¹²³ Cfr. Encíclica *Deus caritas est* del papa Benedicto XVI (2005).

¹²⁴ Cfr. 1Jn 1,1-4, con insistencia en la comunión; Jn 17, con insistencia en la unidad y en la comunión. Estos dos textos ponen de relieve el carácter trinitario y comunitario de la revelación como experiencia vivida y abierta a todos... Esta apertura encuentra en los sacramentos un horizonte universal, inagotable, abierto a *una muchedumbre inmensa que nadie podría contar, de toda nación, razas, pueblos y lenguas* (Ap 7,9; cfr. 7,4; 5,9; 13,7; 19,1.6).

¹²⁵ Cfr. Ex 3,6 y la riquísima teología que encontramos, por ejemplo, en la literatura joánica: 4,6; 6,35.41.48.51; 8,12.28.58; 9,5.9; 10,7.9.11.14.36; 11,25; 13,19; 14,6; 15,1.5; 18,5.6.8.37; Ap 1,8.17.18; 2,23; 22,16; 22,13 (frase no verbal, sino nominal).

convivencia entre nosotros y con la creación, en una gran experiencia sacramental real y efectivamente portadora de vida y de esperanza.¹²⁶

La esperanza y el amor, conexos con la promesa, son claves decisivas y definitivas en la teología sacramental; bíblicamente son elementos con raíces muy profundas. Sin estos dos componentes esenciales –la promesa, como fundamento y anuncio, y concretamente los sacramentos, como su realización y cumplimiento–, se quedan en palabras o gestos sin ninguna eficacia, en ilusión o poesía, arqueología y mito. La esperanza y el amor abren el símbolo a un vasto horizonte significativo, con una eficacia pragmática incalculable. Ellos lo sacan del gesto mágico, lo liberan de un puro convencionalismo social y lo transforman en lugar de encuentro, diálogo y comunión abiertos al mundo humano y divino.

Se trata de una esperanza y un amor que trascienden las fronteras de lo inmediato, de lo sensible y lo medible. Los dos se abren, no tanto a la ilusión cuanto a la dimensión del plan de Dios, del proyecto (en acción) de salvación. Los dos se abren, en últimas, a la dimensión de su promesa-alianza: “Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo... Pondré mi casa en medio de ellos...”¹²⁷

Sin lugar a dudas, la promesa en su perspectiva sacramental, tal como lo hemos esbozado a lo largo de esta reflexión, constituye una singular experiencia mística, que tiene varias dimensiones: una dimensión celebrativa y cultural, otra profética y escatológica, y una dimensión existencial e histórica concretas, todo ello vivido dentro del ambiente vital (*Sitz im lebem*) de la dimensión comunitaria y social.¹²⁸ En síntesis, esta dimensión sacramental comporta un origen, un impacto y una proyección pragmáticos a modo de impulsos y orientaciones concretas para la vida.¹²⁹

¹²⁶ Para iluminar bíblicamente todo este párrafo, cfr. por ejemplo, Rm 8,31-39 (¿Quién podrá apartarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús?); o Rm 11,33-35. Se trata de la experiencia profunda del “ágape”, cfr. 1Co 13, el amor profundo a quien definimos como Dios es amor (cfr. 1Jn 4). Es, en síntesis, el plan de Dios que –movido por el amor– nos lleva a afirmar la imprescindible mediación activa de Cristo (Ef 1,3-14), de modo que todo sea “para alabanza de la gloria de su gracia” (vv. 6.12.14).

¹²⁷ Cfr. Jr 31,33; Ap 21,3.22; 22,3; contextualmente 21,22-22,5.

¹²⁸ Cfr. Vanni, “Linguagio”, 473-501; Nusca, *Heavenly Worship*, 469-486.

¹²⁹ Cfr. Grilli, “Ciencias de la comunicación”, 17-33 (sobre todo, 25-33); Dormeyer, “Principios hermenéuticos y metodológicos de la exégesis pragmalingüística”, 123-142; y Mora, “Consideraciones”, 9-29. Se ha de anticipar que pragmático(a) no significa popular o simple,

Finalmente, podemos decir que lo que en otro tiempo llamábamos “historia sagrada” es de hecho una *historia de alianzas*. Encontramos en la Sagrada Escritura –y de cierto modo, analógicamente, en la historia de la Iglesia– que para describir el proyecto o plan de Dios en Jesús, éste se presenta siempre bajo la forma de una *alianza*. Claro está, hay una diversidad de puntos de vista, cuando se trata de descubrir la “novedad” de esta alianza, pero se trata siempre y en todo caso de alianza.¹³⁰ Al fin y al cabo, ¿será válido y lícito que pretendamos encerrar la novedad en una sola definición, sobre todo, cuando se trata de Jesús y de su Evangelio?

Estamos, pues, frente a un amplio campo de reflexión cuyos fundamentos, expresiones, contenidos, exigencias, formas y consecuencias se entrecruzan y tienen una enorme amplitud. Esta reflexión teológica específica se inspira sobre tales fundamentos bíblicos, y cuando se sitúa en su dimensión eclesial y sobre todo histórico-salvífica, adquiere dimensiones y proporciones que urgen unas nuevas expresiones, un nuevo lenguaje, unos nuevos símbolos, unas nuevas categorías, unos nuevos métodos y unos nuevos impulsos pragmáticos.¹³¹

Esta reflexión bíblico-teológica, presentada aquí más bien de modo sincrónico, podrá sustentarse, reforzarse, consolidarse y desarrollarse mucho más si se recurre a una reflexión diacrónica que ponga de manifiesto los aportes de la patristica y del magisterio, junto con el trabajo de los teólogos. No hay duda de que en esta perspectiva hay todo un campo para explorar.

es decir, práctico inmediato. No es inmediatismo, ni pragmatismo, ni activismo; tampoco es una especie de moralismo, de sentimentalismo o de espiritualismo y menos aún un literalismo simple y llano; todo ello sería un crudo fundamentalismo camuflado. Es una orientación para la acción que emerge del texto y su contexto vital en confrontación y en estrecha relación con la carga sintáctica y semántica del tejido textual y contextual. Es orientación que empieza por ser luz para la razón y, al mismo tiempo, fuerza para la voluntad y motor para la fe en medio de la existencia concreta; es orientación que debe mover a unas nuevas relaciones entre texto y vida, vida y texto. En virtud de esta dimensión constitutiva, la intuición original se vitaliza y logra una inserción dinámica en el proceso comunicativo que propicia el texto. Este marco conceptual forma parte de la reflexión teológica que se propone en esta contribución.

¹³⁰ Así se presenta singular y maravillosamente descrita incluso en el libro del Apocalipsis, en especial, en los capítulos 21 y 22.

¹³¹ Cfr. R. Dillmann, 59-74. Según sus palabras, “Consideraciones en torno a la pragmática”, 72-73: “La exégesis pragmática no puede sólo limitarse a indicar cuáles son los cambios pretendidos por el autor. Ella debe acompañar el diálogo con el texto, introducir el proceso de cambio y, de acuerdo con esto, ocupar su lugar. Exégesis pragmática significa entonces, desde el punto de vista lingüístico, formación de *nuevos textos performativos*, con cuya ayuda el mensaje bíblico puede ser proclamado válidamente en una situación comunicativa diferente.”

Cada lector o lectora está llamado o llamada a hacer un itinerario de descubrimiento de las novedades de la alianza en Jesús (en la totalidad de su ser y persona, en el conjunto de su ministerio y de su *misterio*). Este itinerario bíblico y teológico no puede ser sólo intelectual y conceptual (filológico, sintáctico y semántico, histórico y dogmático), sino simultánea, complementaria y necesariamente existencial y vital (pragmático), en lo concreto y cotidiano de su vida litúrgica y sacramental y de su inserción social y comunitaria. Sólo así podremos ser, en espíritu y en verdad, pueblo de Dios, es decir, pueblo de la alianza, de la alianza nueva.

BIBLIOGRAFÍA

- Benedicto XVI. Encíclica *Deus caritas est*. Ciudad del Vaticano: Ed. Vaticana, 2005.
- _____. *Sacramentum caritatis: Exhortación apostólica postsinodal sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Ed. Vaticana, 2007.
- Berthauf, H., dir. *Dictionnaire Français-Grec*. Paris: A. Hatier, E. Belin, 1965.
- Botterweck, J. *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Centre Infomatique et Bible - Abbay de Maredsous. *Dictionnaire de la Bible*. Montréal: Iris Difusion Inc., 1987.
- Coenen, L., Beyreuther, E., Bietenhard, H. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, Biblioteca de Estudios Bíblicos No. 26, 4 vols., 1980.
- Concilio Vaticano II. *Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: BAC, 1968.
- Dillmann, R. "Consideraciones en torno a la pragmática." En *Lectura pragmatológica de la Biblia. Teoría y aplicación*, por C. Mora, M. Grilli y R. Dillmann, 59-74. Estella: Verbo Divino, 1999.
- Dormeyer, D. "Principios hermenéuticos y metodológicos de la exégesis pragmatológica." En *Palabra de Dios en lenguaje humano*, por M. Grilli y D. Dormeyer, 123-142. Estella: Verbo Divino, 2004.

- Farmer, W., Levoratti, A., McEvenue, S., y Dungan, D. L. *Comentario bíblico internacional*. Estella: Verbo Divino, 1998.
- Gesenius, W., y Tregelles, S.P. *Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids (Michigan): Erdmann's Publishing Company, 1949.
- Grilli, M. "Ciencias de la comunicación e interpretación de un texto bíblico." En *Palabra de Dios en lenguaje humano*, por M. Grilli y D. Dormeyer, 9-33. Estella: Verbo Divino, 2004.
- _____. "Consideraciones en torno a la sintáctica." En *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, por C. Mora, M. Grilli y R. Dillmann, 31-40. Estella: Verbo Divino, 1999.
- Grilli, M., y Dormeyer, D. *Palabra de Dios en lenguaje humano*. Estella: Verbo Divino, 2004.
- Haag, H., *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1963.
- Mora, C. "Consideraciones en torno a la semántica." En *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, por C. Mora, M. Grilli y R. Dillmann, 41-58. Estella: Verbo Divino, 1999.
- Mora, J. *El arte de la interpretación bíblica. Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre La interpretación de la Biblia en la Iglesia: Presentación, texto, esquema y guía de lectura*. Bogotá: Kimpres, 2003.
- Mora, J., trad. *La eucaristía, don de Dios para la vida del mundo*. Documento teológico de base para el 49º Congreso Eucarístico Internacional 2008, Québec: Anne Sigier, 2006. Traducción del original: *L'Eucharistie, don de Dieu pour la vie du monde*. Document théologique de base pour le 49º Congrès Eucharistique International 2008, Québec: Anne Sigier, 2006.
- Mora, C., Grilli, M., y Dillmann, R. *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- Moulton, W.F., y Geden, A.S. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1978.
- Nusca, A. R. *Heavenly Worship, Ecclesial Worship: A "Liturgical Approach" to the Hymns of the Apocalypse of St. John*. Roma: P.U.G., 1998.
- Olivier, A. *Paul Ricœur. La promesse et la règle*. Paris: Michalon, 1996.

- Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 1993.
- Prévost, J.-P. "Notes sur l'alliance et la nouvelle alliance." *Prions en Église*, Vol. 70, No. 14 (2006): 34-35.
- Ricoeur, P. "Accomplir les Écritures selon Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, T. II." En *Hommage à Paul Beauchamp*, por P. Ricoeur, con presentación de P. Bovati y R. Meynet, 7-23. Paris: Médiasève, 1996.
- _____. *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par François-Xavier Amherdt. Paris: Cerf, 2001.¹³²
- _____. "III - La mémoire et la promesse." En *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, por P. Ricoeur, 165-197. Paris: Éditions Stock, 2004. Versión francesa de tres conferencias dadas por P. Ricoeur en el Institut für Wissenschaften des Menschens de Viena y retomados por el Centro de archivos Husserl de Friburgo.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli (L'ordre philosophique)*. Paris: Éd. du Seuil, 2000.
- _____. "Toward a Narrative Theology: Its Necessity, its Resources, its Difficulties." En *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, por P. Ricoeur, traducido por David Pellauer y editado por M.I. Wallace, 236-248. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Rusconi, C. *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB, 1996.
- Vanhoye, A. *El mensaje de la Carta a los Hebreos*. Cuaderno Bíblico 19. Estella: Verbo Divino, 2006.
- _____. *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*. Paris: Desclée, 2002.
- _____. *La nuova alleanza nel Nuovo Testamento*. Roma: Editrice PUG-PIB, 1987.

¹³² Se trata de una antología selecta sobre el tema (1935-2000). La selección bibliográfica, tanto de la producción de Ricoeur como de aquella hecha a partir de su pensamiento sobre la hermenéutica bíblica, es útil para proseguir la reflexión. Esta obra se convierte, entonces, en un punto de referencia necesario para adentrarse en este tipo de reflexión teológica que ha marcado la segunda mitad del siglo XX y, sin duda, las primeras décadas del nuevo siglo.

- _____. *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1962.
- _____. *Prêtre anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*. Paris: Éd. du Seuil, 1980.
- _____. *Situation du Christ. Hébreux 1 - 2*. Paris: Cerf, 1969.
- Vanni, U. "Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell'Apocalisse." *Gregorianum* 79 (1998): 5-28; 473-501.