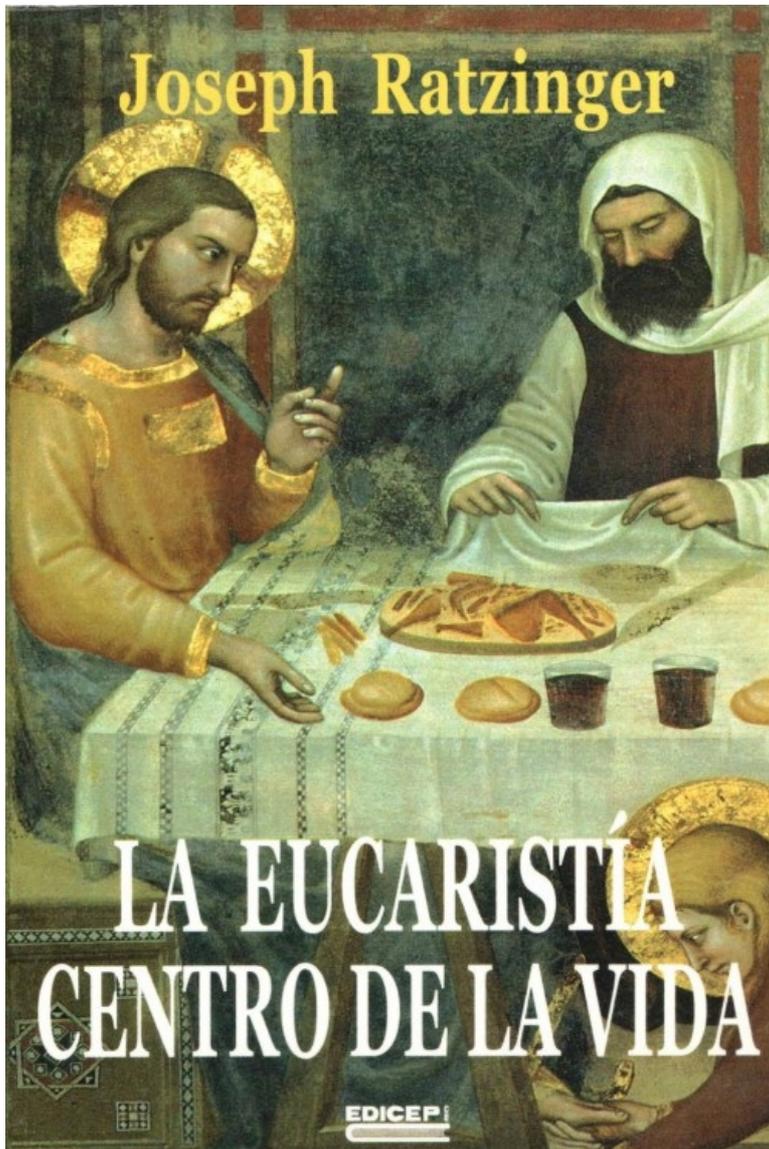


Joseph Ratzinger



LA EUCARISTÍA
CENTRO DE LA VIDA

EDICEP

Datos del libro

Título Original: *Gott ist uns nah*

Traductor: Herrero del Pozo, Juan Luis

Autor: Benedicto XVI , Papa

©2003, Editorial Cultural y Espiritual Popular, S.L.

Colección: El fondo de lo humano, 51

ISBN: 9788470507267

Generado con: QualityEbook v0.72

LA EUCARISTÍA CENTRO DE LA VIDA

Dios está cerca de nosotros
Joseph Ratzinger

INTRODUCCIÓN

EN la teología de Joseph Ratzinger la Eucaristía ocupa un lugar central desde el principio, y en especial su comprensión de la Iglesia está en dependencia de ella: «La Iglesia surge de y consiste en que el Señor se comunica a los hombres, entra en comunión con ellos y los lleva a comunión mutua entre ellos. La Iglesia es la comunión de Dios con nosotros, que crea simultáneamente la verdadera comunión de los hombres entre sí». Ya para su tesis doctoral: «Pueblo de Dios y Casa de Dios en la doctrina sobre la Iglesia de San Agustín», eligió Ratzinger como lema «*Unum panis unum corpus sumus multi*» -porque nosotros, que somos muchos, somos un solo pan, un solo cuerpo-.

Existe un hilo conductor ininterrumpido que lleva desde los tiempos preconciatares hasta el momento actual y que hace referencia a la comprensión de la Eucaristía y de la Iglesia, tal como prueban las publicaciones y las lecciones de J. Ratzinger. Esta eclesiología eucarística encuentra su expresión en los mismos textos del Concilio.

Para Ratzinger la alta estima de la tradicional piedad eucarística que se muestra en procesiones, conmemoraciones, meditaciones ante el Santísimo -todo lo cual encuentra expresión también en el presente libro- no es una reliquia irreflexiva del tiempo preconciatare, sino que con el transcurso de los años se ha revelado cada vez más la importancia de estas formas de piedad como expresión de la comunión personal con Cristo.

Presupuesto para la *communio* es una comprensión de Dios según la cual «el Absoluto» no es solamente una impersonal «ley que rige la realidad», sino que se trata de Palabra, de Sentido y de Amor, es decir de comunidad viva. De este modo, los desarrollos sobre la Eucaristía están condicionados por dos referentes que iluminan su horizonte, un horizonte que es mucho mayor: en primer lugar el hecho de que el Dios trinitario ha venido hasta nosotros, ha llegado a ser el Dios con nosotros y el Dios entre nosotros; y, en segundo lugar, esto supone también que nosotros, en definitiva, no corremos hacia el vacío, sino que la cercanía de Dios nos proporciona un gozo definitivo.

Las contribuciones al tema de la Eucaristía que aquí se presentan están en su mayor parte redactadas a posteriori en base a registros magnetofónicos de sermones, que fueron pronunciados en situaciones concretas y en determinadas circunstancias, y se ha mantenido intencionadamente su carácter de lenguaje oral. No obstante nos parece ver en los textos escogidos importantes impulsos para una comprensión más profunda del misterio de la cercanía de Dios a nosotros en la Eucaristía.

Nuestro agradecimiento, en primer lugar, al autor, que se ha puesto al servicio de la tarea iluminadora de la fe cristiana y a la transmisión de su mensaje con una dedicación incansable, y a menudo llegando a los límites de lo que es humanamente posible.

También agradecemos al servicio de prensa del arzobispado de Munich por la amable grabación de los sermones del cardenal Joseph Ratzinger en su etapa de Munich, así como al Sr. Helmuth Brandner por su desinteresada ayuda y patrocinio.

A la Erich Wewel Verlag el agradecimiento por la autorización para la impresión de cuatro sermones publicados en 1978 bajo el título de «Eucaristía, Centro de la Iglesia».

Y no en último lugar estamos agradecidos a la Sankt Ulrich Verlag, a cuya iniciativa se remonta este libro. En particular vaya nuestro agradecimiento al lector, señor Michael Widmann, el cual leyó una innumerable colección de sermones del cardenal Ratzinger y aconsejó la publicación, así como a la señora Anja Beck, que se ocupó de la elaboración del texto y de la maquetación con una gran dedicación.

Los editores

1. Dios está con nosotros y entre nosotros

«SE ENCARNÓ DE MARÍA, LA VIRGEN, POR OBRA DEL ESPÍRITU SANTO Y SE HIZO HOMBRE»

El Credo niceno es, como todos los grandes Símbolos de fe de la antigua Iglesia, desde sus propios cimientos una confesión del Dios trinitario. Su contenido esencial es una afirmación del Dios vivo como Señor nuestro, del cual procede nuestra vida y hacia el cual ella misma revierte. Es una confesión de fe. Pero, ¿qué significa para nosotros decir de Dios que es un Dios que vive, un Dios «viviente»? Con ello queremos decir que este Dios no es una consecuencia última de nuestro razón, que nosotros situamos por encima de las demás con la certeza que nos otorga nuestra capacidad de conocer y nuestro entendimiento; si solamente se tratara de eso este Dios seguiría siendo un pensamiento humano y cualquier esfuerzo por entregarse a él quizás pudiera ser una búsqueda de esperanza y de aliento, pero tal intento sólo conduciría a algo difuso, indeterminado. El hecho de que hablemos de un Dios «viviente» significa que este Dios se nos manifiesta, observa el tiempo desde la eternidad y establece una relación con nosotros. No nos corresponde a nosotros definirlo de cualquier modo posible; él mismo se ha «definido» y, de esa manera, ahora está, como Señor nuestro, delante de nosotros, sobre nosotros y en medio de nosotros. Ese «mostrarse» Dios, en base al cual él no es pensamiento nuestro sino nuestro Señor, constituye con todo derecho el punto central del Símbolo de la fe.

La confesión de la historia divina en medio de la historia humana no sólo surge de la simplicidad de la confesión de Dios sino es su condición interna. Por eso el centro de todos nuestros Credos es el «sí» a Jesucristo: «Se encarnó de María la Virgen por obra del Espíritu Santo y se hizo hombre». Ante esta frase nos arrodillamos, porque en este punto el Cielo, el Velo que cubre lo oculto de Dios, ha sido rasgado y el misterio nos ha acariciado sin más intermediarios. *El Dios lejano se ha convertido en Dios nuestro, en «Emmanuel» -«Dios con nosotros»-* (Mt 1,23).

Los grandes maestros de la música sacra han sabido dar siempre a esta frase, más allá de sus expresivas palabras, melodías siempre nuevas a través de las cuales aquello que no puede ser expresado en palabras ha llegado a impresionar nuestros oídos y nuestro corazón. Tales composiciones son una «exégesis» del misterio, mucho más profunda de lo que alcanzan todas nuestras interpretaciones racionales; pero como fue la Palabra la que se hizo carne, nosotros tenemos que intentar siempre traducir de nuevo esta Palabra creadora original, que «estaba junto a Dios» y que «era Dios» (Jn 1,1) a nuestra palabra humana para que así en nuestras palabras escuchemos *la* Palabra.

Gramática y contenido de la expresión del Credo

Cuando, para empezar, consideramos esta frase según su estructura gramatical, observamos que incluye cuatro sujetos. Son citados expresamente el Espíritu Santo y la Virgen María; pero también está la tercera persona del «se encarnó». Este «él» (elíptico) ya había sido designado antes con diversos nombres: Jesucristo, «Hijo único de Dios...», Dios verdadero de Dios verdadero..., de la misma naturaleza que el Padre», de modo que en este «él» -e inseparable de él- está incluido otro «yo»: el Padre, con el que es consustancial de forma que puede ser llamado Dios de Dios. Esto significa: el sujeto primero y propio de esta frase es Dios (en realidad, no podíamos esperar que fuera de otra manera después de lo dicho), pero Dios en la Trinidad de sujetos, que sin embargo sólo constituyen uno: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La tensión de la frase se sitúa ahora en que no hace una declaración de eternidad sobre el ser de Dios, sino una declaración funcional, la cual vista más de cerca puede presentarse incluso como una declaración de «padecimiento», como un *pasivo*. A esta declaración funcional, en la que participan las tres divinas personas, cada una a su manera, pertenece el «*de María, la Virgen*», del que pende la tensión dramática del conjunto; pues sin María la entrada de Dios en la historia no llegaría a su meta, por cuanto no alcanzaría la declaración del *Credo*: que Dios no es únicamente un Dios en sí y para sí mismo, sino un Dios con nosotros. Así pues, la mujer, que se califica a sí misma como humilde, es decir como mujer anónima (Lc 1, 48), se sitúa en el punto esencial del *Credo* del Dios «viviente», y tal *Credo* es absolutamente inconcebible sin ella. Ella está unida de modo irrenunciable a nuestra fe en el Dios vivo y activo. La palabra se encarnó, el eterno fundamento del sentido del mundo penetró en él. No sólo lo contempla desde fuera, sino que él mismo actúa en él. Para que pudiera suceder así necesitó

a la Virgen, la cual puso la totalidad de su persona, y con ello su cuerpo, a su disposición para que llegara a ser el habitáculo de Dios en el mundo. La encarnación requería aceptación; solamente así pudo acontecer realmente la fusión de Logos y Carne. «El que te creó sin ti, no quiso salvarte sin ti» dijo san Agustín al respecto. El «mundo», al que vino el Hijo, la «carne» que asumió, no está en cualquier lugar ni es de cualquier manera; este mundo, esta carne es una persona concreta, un corazón abierto. La carta a los Hebreos ha interpretado el proceso de la encarnación a partir de los Salmos como un diálogo real intradivino: el Hijo le dice al Padre «Tú me has preparado un cuerpo» (Hb 10, 5). Pero esta preparación de un cuerpo se ha llevado a cabo porque también María dice: tú no quieres sacrificios ni ofrendas, tú me has preparado un cuerpo... Mira, aquí estoy para hacer tu voluntad (Hb 10,5-7; Sal 40,6-8). Al Hijo le ha sido preparado el cuerpo porque María se ha entregado por completo a la voluntad del Padre y así ha puesto su cuerpo disponible como tienda del Espíritu Santo.

El fundamento bíblico de la expresión

Para comprender en toda su profundidad esta expresión central del símbolo de la fe, tenemos que retroceder a las fuentes del *Credo*: la Sagrada Escritura. El Símbolo de la fe se presenta a este respecto, y con una mirada más profunda, como una síntesis de los tres grandes testimonios bíblicos sobre la encarnación del Hijo: Mt 1, 18-25; Le 1,26-38; Jn 1,13 y ss. Sin necesidad de entrar en un detallado análisis de estos textos, intentemos penetrar en ellos para tener presente cómo contribuyen de forma peculiar y propia a la comprensión de la encarnación de Dios.

Mateo 1,18-25

El evangelio de Mateo se inscribe en un ambiente judío y judeocristiano. Su intención es establecer la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: el Antiguo Testamento conduce a Jesús, en él se cumplen las promesas. La interna conexión entre espera y cumplimiento constituye la prueba directa de que aquí actúa verdaderamente Dios y de que Jesús es el Salvador del mundo enviado por él.

Este punto de vista condiciona, en primer lugar, que Mateo desarrolle la historia de la infancia de Jesús partiendo de la figura de san José, para mostrar que Jesús es hijo de David, el heredero prometido que otorga perpetuidad a la dinastía davídica y la transforma en el Reinado de Dios sobre el mundo.

El árbol genealógico sitúa a José como descendiente de David. El ángel se dirige en sueños a José como hijo de David (Mt 1,20). Por eso será José quien ponga nombre a Jesús: «La aceptación de alguien como hijo se realiza en el hecho de ponerle el nombre...»

Precisamente porque Mateo quiere mostrar la conexión entre promesa y cumplimiento, introduce la figura de la Virgen María junto a la de José. La promesa hecha por Dios a través del profeta Isaías al incrédulo rey Acab, el cual ni siquiera ante el asedio de los ejércitos extranjeros reunidos quiere pedir un signo divino, todavía no había sido cumplida ni comprendida. El Señor, «por su cuenta os dará un signo: Mirad, la Virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa Dios-con-nosotros» (Is 7, 14). Nadie puede decir lo que esta señal pudo significar en aquel momento histórico para el rey Acab, si se cumplió o no, y en qué consistió; pero la promesa se extiende más allá de aquel momento y sobrepasó la historia de Israel como luz de esperanza, que alumbraba hacia un futuro todavía desconocido. Y para Mateo con el nacimiento de Jesús de la Virgen María el velo ha sido levantado: es ahora cuando se cumple aquel signo. Con el cumplimiento de la promesa desde esta nueva dimensión, ahora va ligado también un nuevo nombre, que da al nombre de Jesús toda su auténtica importancia y toda su profundidad. Al recibir el niño de la promesa isaiana el nombre de Emmanuel el marco de la promesa davídica queda automáticamente desbordado. El reinado de este niño se extiende mucho más lejos de lo que la promesa davídica podía esperar: su reinado es el reinado del mismo Dios, participa de la universalidad del poder de Dios, porque en él es Dios mismo quien ha entrado en la historia. Este anuncio, presentado ya en la historia de la concepción y el nacimiento de Jesús, sólo será recogido de nuevo en los últimos versículos del evangelio. Así, mientras durante su vida carnal Jesús se sabe estrechamente ligado a la casa de Israel y todavía no se considera enviado al resto de pueblos de la tierra, después de su muerte en cruz, cuando ya ha resucitado, dice: «Haced discípulos de todos los pueblos... Mirad, yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 19ss.). Ahora se presenta ya como el Dios-con-nosotros, cuyo nuevo reinado incluye todos los pueblos, porque Dios es uno y universal. Consecuentemente, Mateo altera las palabras de Isaías en el relato de la concepción de Jesús en un lugar: ya no dice «ella (la Virgen) le pondrá por nombre Emmanuel», sino «le pondrán por nombre Emmanuel, Dios con nosotros». En este «ellos» [los que le pondrán por nombre Emmanuel] se incluye la futura comunidad de los creyentes, la Iglesia, que llamará a Jesús de esa manera. En el relato de Mateo todos está dirigido hacia el Cristo, porque todo está dirigido hacia Dios; así lo ha comprendido justamente la profesión de fe y así lo ha transmitido la Iglesia. Pero precisamente porque ahora Dios está con nosotros, también tienen una importancia esencial los hombres portadores de la promesa: José y María. A José le corresponde hacer presente la confianza en la promesa del Dios de Israel, mientras que María encarna la esperanza de la humanidad. José es el padre según la ley, mientras que María es madre con su propia carne: de ella depende que ahora Dios haya llegado a ser, realmente, uno de nosotros.

Lucas 1,26-38

Echemos ahora una mirada a la representación lucana de la concepción y nacimiento de Jesús, no para explicar aquí este riquísimo texto como tal, sino únicamente para captar su particular contribución al símbolo de la fe. Voy a limitarme a la perícopa del anuncio del nacimiento de Jesús por parte del arcángel Gabriel (Le 1,26-38). Lucas deja deslizarse el misterio trinitario en las palabras del ángel, dando así al suceso un lugar teológico central, presentándolo como referencia para toda la historia de la salvación, y, por tanto, también para el Credo. El niño que nacerá será llamado Hijo del Altísimo, Hijo de Dios; el Espíritu Santo, fuerza del Altísimo, actuará misteriosamente en su concepción. Así, de este modo, se habla del Hijo, indirectamente del Padre, y también del Espíritu Santo. Lucas, para significar la acción del Espíritu Santo en María emplea aquí la palabra «cubrir con su sombra» (versículo 35); con ello se refiere al relato veterotestamentario de la nube sagrada, que se colocaba sobre la Tienda del Encuentro señalando la morada de Dios. De este modo está designando a María como la nueva Tienda de Encuentro, como el Arca viva de la Alianza. Su «sí» es el lugar del encuentro, en el cual Dios halla su morada en el mundo. Dios, que no habita en edificios de piedra, vive en este «sí» expresado con cuerpo y alma; aquél, a quien el mundo no puede contener, puede habitar sin restricciones en una persona. Este motivo del nuevo Templo, de la verdadera Arca de la Alianza, es introducido por Lucas muchas otras veces, y especialmente en el saludo del ángel a María: «Alégrate, llena de gracia. El Señor está contigo» (Le 1, 28). Hoy apenas discute nadie que estas palabras del ángel transmitidas por Lucas

corresponden a las de la profecía de Sofonías 3,14 que las aplica a la hija de Sión y le anuncia la morada de Dios dentro de ella; así, por medio de este saludo, María aparece como la hija de Sión en persona e, igualmente, como lugar de habitación, como Tienda sagrada, sobre la que se hace presente la nube de Dios. Los Santos Padres han recogido esta idea, que también ha determinado la iconografía de la antigüedad cristiana. San José es caracterizado como Sumo Sacerdote por medio de su vara florida, como prototipo del obispo cristiano; María, por su parte es la Iglesia viva, hasta ella llega el Espíritu Santo, y de este modo se constituye como el nuevo Templo. José, el justo, es designado administrador de los misterios divinos, padre de familia y defensor del santuario formado por la esposa y el Logos que habita en ella. Por eso es imagen del obispo, al que le es confiada la esposa; porque ella no está a su disposición sino a su custodia. Todo aquí está orientado hacia el Dios trinitario, pero justamente por ello su presencia en la historia a través del misterio de María y de la Iglesia se hace especialmente evidente y accesible.

Todavía hay un punto de la historia del anuncio lucano que me parece importante para nuestra pregunta. Es el siguiente: Dios solicita el sí del hombre y no hace una simple exhibición de su poder. En el hombre creado Dios se ha creado un interlocutor libre y necesita ahora la libertad de ese ser creado para que su reinado, que no se fundamenta en el poder externo sino en la libertad, pueda hacerse realidad. Bernardo de Claraval ha expuesto en forma dramática en uno de sus sermones esta espera de Dios y de la humanidad: «El Ángel esperaba tu respuesta, pues es hora de volver a quien le ha enviado... Oh, Señora, responde a la palabra, a la que esperan la tierra, los abismos y el cielo. Del mismo modo que el Rey y Señor se prendó de tu belleza, así ansia tu respuesta complaciente... ¿Por qué tardas? ¿Por qué tienes miedo?... Mira, el ansiado por todos los pueblos de la tierra llama a la puerta. ¡Ay, si pasara de largo porque tú vacilas! ¡Levántate!, ¡abre! ¡Que te levante tu fe, que te dé alas tu entrega, que tu aceptación te lleve a abrir!» Sin este libre consentimiento de María, Dios no puede encarnarse. Ciertamente, este «sí» de María es todo gracia; el dogma de la inmaculada concepción de María, en realidad, ha de hacer patente este único sentido: mostrar que ningún hombre por su propio poder pone en marcha la salvación, sino que su «sí» está sumergido en un primigenio y previo amor divino, que le abarca desde antes de que nazca. «Todo es gracia»; pero la gracia no anula la libertad, sino que la crea. Todo el misterio de la salvación se hace presente en esta historia concentrándose en la figura de la Virgen María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Le 1,38).

El Prólogo de Juan

Vayamos ahora al prólogo del evangelio de Juan, en cuyo texto se apoya la confesión de fe. También en este caso sólo querría extraer tres ideas. «El Verbo se hizo carne y acampó entre nosotros» (1,14). El Verbo se hace carne: nos hemos acostumbrado tanto a esta frase que ya no nos sorprende la gigantesca unión por parte de Dios de lo que está separado de modo aparentemente insalvable, síntesis en la que los Santos Padres han profundizado paso a paso. Aquí se situó y se sitúa la auténtica novedad cristiana, que resultaba inconcebible e impensable para el espíritu griego. Lo que aquí se dice, no procede de una determinada cultura, sea la semita o la griega, como hoy tantas veces se afirma de modo precipitado; pues se sitúa al margen de toda forma de cultura conocida por nosotros.

Aunque por razones distintas, estaba tan lejano de los judíos como de los griegos y de los hindúes; e igualmente lejano del espíritu moderno, al que la síntesis del mundo de los fenómenos y del mundo de los noúmenos le parece completamente irreal y en conflicto con la plenitud de la autoconciencia de la racionalidad moderna. Lo que aquí se dice es «nuevo», porque procede de Dios y solamente puede ser realizado por el mismo Dios. Para cualquier historia y cualquier cultura es lo nuevo y extraño, en lo que podemos introducirnos por medio de la fe, y únicamente por medio de ella, y es eso lo que nos abre un horizonte de pensamiento y de vida completamente nuevos.

Pero la pretensión de Juan tiene también un acento peculiar. La frase sobre el Logos que se ha hecho *sarx* (carne), apunta hacia el capítulo sexto del evangelio, el cual desarrolla en su totalidad este medio versículo.

Allí Cristo dice a los judíos y al mundo: «El pan que yo daré (es decir, el Logos, que es el verdadero alimento para el hombre) es mi carne para la vida del mundo» (6, 51). En la palabra encamada está ya incluido el carácter de entrega para el sacrificio, el misterio de la cruz y el misterio del sacramento pascual que surge de ella. La Palabra no quiere simplemente encamarse en cualquier carne, para alcanzar un nuevo estado, sino que el hecho de la encarnación supone la dinámica de la ofrenda: de nuevo están latentes las palabras del Salmo: «Me has preparado un cuerpo...» (Hb 10,5; Sal 40). Así, esta breve frase contiene todo el evangelio; se incita al recuerdo de las palabras de los Padres: el Logos se ha contraído, ha llegado a ser pequeño. Y esto en un doble sentido: el Logos infinito ha llegado a ser pequeño, un niño. Pero además: la Palabra inconmensurable, la plenitud absoluta de la Sagrada Escritura se ha concentrado en esta única frase, en que están compendiadas la Ley y los profetas. Ser e historia, culto y ética están, pues, ahora unidos y fundidos en el centro de la cristología.

La segunda indicación a la que quiero referirme, puede ser tratada brevemente. Juan habla de la morada de Dios como consecuencia y meta de la encarnación. El usa para ello la palabra «tienda» y se refiere así de nuevo a la tienda del encuentro veterotestamentaria, a la teología del Templo, que alcanza su plenitud en la encarnación del Logos. Pero en la palabra griega para tienda -*Skene*- resuena también la palabra hebrea *Schekhina*, es decir, la forma como el primitivo judaísmo designaba la nube santa que era en aquel tiempo sinónimo del nombre de Dios y anunciaba «la presencia graciosa de Dios al lado de los judíos reunidos para la oración y el estudio de la Ley». La verdadera *Schekhina* es Jesús, a través del cual Dios está entre nosotros, cuando nos reunimos en su nombre.

Por último, tenemos que dirigir todavía una mirada al versículo 13. El Logos da a aquellos que lo aceptan el poder de ser hijos de Dios: «a aquellos que creen en su nombre, los cuales no han nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad humana, sino de Dios». Hay para este versículo dos traducciones distintas en los testimonios textuales, y hoy ya no puede decidirse cuál es la original; ambas son igualmente antiguas y de idéntico peso. Existe la versión en singular: «[él] que no nació de la sangre, ni de voluntad carnal, ni de voluntad humana, sino de Dios»; y junto a ella la redacción corriente en plural: «los cuales... han nacido de Dios». Esta duplicidad de tradiciones es comprensible, porque el versículo, en cualquier caso, se refiere a ambos sujetos; de esta manera, tenemos que leer siempre a la vez ambas tradiciones, porque solamente el conjunto de las dos nos presenta toda la riqueza del texto. Si partimos de la usual versión en plural, el discurso trata de los bautizados, a los que gracias al Logos les ha sido deparado el nuevo nacimiento en Dios. Pero el misterio del nacimiento virginal de Jesús, el origen de ese nacimiento nuestro en Dios, deja entrever esto de forma tan clara que solamente un prejuicio puede negar esta filiación. Sin embargo, también cuando consideramos la versión en singular como la original, es evidente la relación con «a todos aquellos que lo reciben». Está claro que la concepción divina de Jesús, la novedad de su nacimiento, tiene como objetivo el que nosotros lo recibamos y nos proporcione a nosotros un nuevo nacimiento.

Del mismo modo que el versículo 14 con su discurso sobre la encarnación del Logos predispone para el capítulo eucarístico del evangelio, también aquí el preconcepto apunta inequívocamente a la conversación con Nicodemo del tercer capítulo. Cristo dice a Nicodemo que no basta con el nacimiento carnal para entrar en el Reino de Dios; se precisa un nuevo nacimiento de lo alto, renacer del agua y del espíritu (3,5). Cristo, que por la fuerza del Espíritu Santo fue concebido de la Virgen, es el principio de una nueva humanidad, de una nueva forma de existencia. Ser cristiano significa ser incorporado a este nuevo comienzo; ser cristiano es algo más que adherirse a nuevas ideas, a una nueva ética, a una nueva sociedad. El cambio que aquí sucede posee la radicalidad de un nacimiento real, de una nueva creación. De este modo, de nuevo se encuentra la Virgen-Madre en el centro del acontecimiento salvífico; ella garantiza con todo su ser la novedad obrada por Dios. Solamente si esa historia suya es verdad y se sitúa en el principio, vale lo que dice Pablo: «El que está en Cristo es una criatura nueva...» (2 Co 5,17).

Las huellas de Dios

Dios no está ligado a edificios de piedra, sino que ha querido vincularse a hombres vivos. El «sí» de María le abre el terreno en el que puede instalar su tienda; ella misma se constituye en su tienda, y por eso ella es el comienzo de la santa Iglesia, que, a su vez, apunta a la nueva Jerusalén, en la que ya no habrá ningún Templo, porque Dios mismo habitará en ella. La fe en Cristo, que los bautizados confesamos en el Credo, es por ello una espiritualización y purificación de todo aquello que a través de la historia de las religiones se ha expresado y esperado con respecto a la presencia de Dios en el mundo. Pero, al mismo tiempo, es una concreción y «corporalización» del ser divino con los hombres que supera todo lo esperado. «Dios es carne», esta unión inseparable de Dios con su creación constituye el centro de la fe cristiana. Si se admite esto, es entonces comprensible que los cristianos, desde el principio, también tuvieran por sagrados todos los lugares, en los que tal acontecimiento había sucedido; tales lugares se convirtieron en garantía permanente de la venida de Dios al mundo: Nazaret, Belén y Jerusalén pasaron así a ser sitios en los que se puede ver las huellas del Salvador, en los que el

misterio de la encarnación de Dios nos toca de cerca hasta rozamos. En lo que concierne a la historia de la anunciación, el *Protoevangelio de Santiago*, que se remonta, al siglo segundo, y que a pesar de sus abundantes elementos legendarios parece haber conservado recuerdos auténticos, divide este acontecimiento en dos partes. «María cogió un cántaro y se fue a llenarlo de agua. Mas he aquí que se dejó oír una voz que decía: “Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres”. Y ella se puso a mirar en torno, a derecha y a izquierda, para ver de dónde podía provenir esta voz. Y, toda temblorosa, se marchó a casa, dejó el ánfora, cogió la púrpura, se sentó en su escaño y se puso a hilarla. Mas de pronto un ángel del Señor se presentó ante ella, diciendo: “No temas, María, pues has hallado gracia ante el Señor omnipotente y vas a concebir por su palabra”» (11, ls.). A esta tradición de duplicidad de lugares corresponden los dos santuarios: el santuario oriental de la fuente y la basílica católica, construida alrededor de la gruta de la anunciación. Ambos tienen un sentido profundo. Orígenes señaló cómo el motivo de la fuente marca toda la historia de los patriarcas del Antiguo Testamento. Allá donde llegan buscan una fuente; el agua es el elemento de la vida. Así, la fuente será cada vez más símbolo de la vida hasta llegar a la fuente de Jacob, en la que el mismo Jesús se revela como la fuente de vida eterna, ansiada por la profunda sed de la humanidad. La fuente, el manantial de agua, se convierte en signo del misterio de Cristo, que nos alcanza el agua de la vida, y de cuyo costado abierto fluye sangre y agua. La fuente se convierte en anuncio de Cristo. Pero, junto a la fuente, está la casa, el lugar de reunión y de oración. «Cuando quieras rezar ve a tu aposento...» (Mt 6,6). Lo más personal, el anuncio de la encarnación y la respuesta de la virgen, requiere la discreción de la casa. Las investigaciones de P. Bagatti han traído a la luz que ya en el siglo segundo, en la gruta del saludo del ángel a María en Nazaret, una mano escribió en lengua griega: Ave María. Gianfranco Ravasi, muy hermosamente, hace notar al respecto: Este testimonio del investigador nos confirma «que el mensaje cristiano no consiste en una colección de tesis teológicas abstractas sobre Dios, sino en el encuentro de Dios con nuestro mundo, con la realidad de nuestras casas y de nuestra vida». Precisamente de eso se trata aquí, en la casa santa de Loreto y en el año de su gran jubileo: nos dejamos alcanzar por la concreción del obrar divino, para confesar con renovado agradecimiento y certeza: se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre...

2. El sí de Dios y su amor también se mantienen en la muerte

EL ORIGEN DE LA EUCARISTÍA EN EL MISTERIO PASCUAL

Hace algunos años Gonsalv Mainberger -entonces todavía miembro de la Orden de Predicadores- asustaba a sus oyentes en Zurich y más tarde a sus lectores de toda Europa con la frase: «Cristo murió inútilmente».

En cierto modo no quedaba del todo claro lo que quería decir con ello; probablemente quería traducir a un eslogan fácil lo que se puede leer en Bultmann en el difícil lenguaje de los especialistas. Dice Bultmann: no sabemos cómo Jesús asumió su muerte, cómo la afrontó; tenemos que dejar abierta la posibilidad de que haya dudado. Para comprender esto debe considerarse cómo esboza Bultmann la propia figura de Jesús. Partiendo de la consideración de que, en cualquier circunstancia, solamente puede suceder aquello que es probable, de que es imposible históricamente un milagro del «completamente-otro», elimina de Jesús todo lo inusual, lo extraordinario, lo divino. En definitiva, no quedaría sino un Rabí mediocre, tal como es concebible en cualquier época. Pero entonces se hace incomprensible cómo este Rabí es conducido súbitamente a la cruz, porque a un profesor intrascendente no se le crucifica. Desde luego, el Jesús real no titubea en la cruz, pero este Jesús imaginario sí. Desde la cruz es bien visible que Jesús era un hombre que no puede comprenderse según los parámetros habituales, sino que está por encima de ellos. De lo contrario no sería comprensible cómo en ella se pueden poner de acuerdo súbitamente todos los poderes enemigos: judíos y romanos, devotos y ateos, para eliminar a ese extraño profeta. El no entra en ninguno de los esquemas elaborados por los hombres, y por ello tiene que ser quitado de enmedio. Con ello se manifiesta una vez más que nosotros no podemos reconocer al auténtico Jesús cuando lo presentamos según nuestros patrones; el único Jesús es el Jesús de sus testigos. No hay mejor posibilidad para nosotros de conocerle que atender a la palabra de quienes vivieron con él, de quienes recorrieron a su lado el camino de su vida carnal.

Si interrogamos a estos testigos, veremos -y, propiamente, la cosa se explica por sí misma- que no se ha dirigido a la cruz por sorpresa y desprevenido; no podía ignorar la tormenta que iba a desatarse sobre él, dada la fuerza de las contradicciones, de la enemistad y del rechazo que iban convocándose alrededor de él. En su itinerario evidente hacia la cruz un factor importante fue el hecho de que vivió centrado en la fe de Israel y que compartía la oración de su pueblo: los Salmos, la piedad de Israel inspirada por los profetas, están profundamente influenciados por la figura del justo sufriente, que por voluntad de Dios ya no encuentra lugar en este mundo, y su propia fidelidad le sumerge en el sufrimiento. Jesús ha apurado hasta sus raíces esa oración, que vemos cómo se presenta una y otra vez y cómo va adquiriendo profundidad, desde los Salmos y las profecías del Siervo de Yahvé del Deutero Isaías, hasta Job y los tres jóvenes arrojados al horno encendido; él la ha llevado a cumplimiento, se ha mostrado él mismo disponible, y con ello ha abierto definitivamente la llave de esta súplica.

Podemos, pues, decir que todos los caminos de su evangelio apuntan al misterio de aquel que se mantiene fiel a su amor y a su mensaje en medio del sufrimiento. La suprema formulación de esto nos la ofrecen las palabras pronunciadas en la Última Cena; porque ellas no son algo absolutamente inesperado, sino pre-formadas y pre-formuladas en todos esos avatares suyos; aunque, por otro lado, sólo entonces alcanza plena luz lo que ellas significaban: la institución de la Eucaristía es anticipación de la muerte, consumación espiritual de la muerte; pues Jesús se da a sí mismo, se entrega como alguien dividido y roto, desgarrado, en cuerpo y sangre. Así, pues, las *palabras de la Última Cena* de Jesús son la respuesta a la pregunta de Bultmann relativa a cómo Jesús encaró su muerte; en ellas se hace presente de modo espiritual la plenitud de la muerte o, mejor dicho, en ellas Jesús transforma el hecho de la muerte en un acto espiritual de afirmación, en el «Sí», en el acto del amor que se entrega, en acto de adoración por el que el hombre se pone a disposición de Dios, constituyéndole en origen y meta de su entrega.

Ambas cosas se interpenetran: sin el acontecimiento de la muerte las palabras de la Cena serían, por así decir, una moneda sin garantía; por otra parte, sin estas palabras la muerte sería una mera ofrenda,

sin ningún sentido apreciable. Pero ambas asociadas constituyen este nuevo acontecimiento en que el sin sentido de la muerte llega a tener un sentido, lo ilógico se transforma en lógico y la aniquilación del amor, significada por la muerte en sí misma, se convierte precisamente en su preservación, en su perenne presencia. Si, pues, queremos saber realmente lo que el mismo Jesús ha pensado respecto a su muerte, cómo la ha asumido, lo que significó para él, entonces tenemos que meditar esas palabras y, también, verlas siempre marcadas por su testimonio de ser precio en sangre. Antes de ir más lejos dirijamos nuestra atención a la gran visión que san Juan ha desarrollado en el capítulo 13 de su evangelio, en el relato del lavatorio de los pies. El evangelista concentra en esta escena la totalidad de la palabra, la vida y la pasión de Jesús. Tal como sucede en una visión, aquí se hace visible en qué consiste esta totalidad: en el lavatorio de los pies se representa quién es Jesús y cómo actúa Jesús. El, que es el Señor, se rebaja, se despoja del manto de su gloria y se convierte en esclavo, en el que está a la puerta y realiza en favor nuestro la tarea servicial de lavamos los pies. Este es el sentido de toda su vida y de su pasión: inclinarse ante nuestros pies sucios, ante la suciedad de la humanidad, limpiarla, purificándola con su amor inconmensurable. La tarea servicial de lavar los pies tenía el sentido de hacer a los hombres capaces de sentarse a la mesa, de modo que pudieran estar juntos alrededor de ella. Jesucristo nos hace iguales ante Dios y nos hace capaces de compartir la mesa y la comunidad fraterna. Nosotros, que nunca podemos soportarnos unos a otros; nosotros que no nos ocupamos de Dios, somos aceptados por él. El se viste con el traje de nuestra pobreza, por así decirlo, y en la medida que nos asocia a él nos hace capaces de Dios, nos alcanza el acceso a Dios. Estaremos limpios en la medida que queramos reposar en su amor. Este amor significa que Dios nos acepta sin condiciones previas, incluso cuando no somos dignos de él ni capaces de llegar hasta él; y lo hace porque él, Jesucristo, nos transforma y se convierte en hermano nuestro. Ciertamente el relato de Juan muestra que allí donde Dios no pone límites, el hombre puede ponerlos; y de ello se desprenden dos consecuencias. La primera se hace patente en la figura de Judas: existe el «no» de la codicia y de la ambición, de la vanagloria, que no acepta a Dios. Existe ese no, que incluso pretende crear el mundo y que no está dispuesto a aceptar el regalo del amor divino. «Es mejor permanecer culpable que contar con una moneda que no lleva nuestra imagen -así lo quiere nuestra soberanía», dijo Nietzsche en una ocasión. El camello no pasa por el ojo de la aguja, su joroba se levanta orgullosa y no está dispuesta a atravesar las puertas de la bondad y la misericordia. Pienso que en este momento histórico todos nosotros debemos preguntarnos si nosotros mismos no somos como aquéllos cuya soberbia, cuya vanagloria nunca está dispuesta a consentir en dejarse limpiar, dejarse cuidar por el amor sanador de Jesucristo. Junto a este rechazo, fruto del orgullo y la codicia humana, también existe el peligro del piadoso, del que es muestra Pedro: la falsa humildad, que no admite la grandeza de que Dios se incline ante nosotros; la falsa humildad, en la que también anida la soberbia de no querer el perdón sino pretender purificarse por el propio esfuerzo; ni la arrogancia falsa, ni la falsa modestia pueden aceptar la misericordia de Dios. Pero Dios no quiere esa falsa modestia que pretende corregirle, sino la humildad que consiente en dejarse lavar y ser purificado. Él se nos da de esta manera.

Vayamos más allá de las palabras de la Última Cena transmitidas por los tres primeros evangelios e interroguémonos por lo que nosotros experimentamos allí. Primeramente, allí están esas palabras insondables, que han quedado para siempre en el centro de la Iglesia, en el centro de la celebración eucarística, palabras de las que vivimos nosotros, porque son la presencia del Dios vivo, la presencia de Jesucristo en nuestro corazón y de ese modo arrancan nuestra vida de su insoportable tedio, indiferencia, pesadez y maldad. «*Esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre*», son términos del lenguaje sacrificial de Israel, con el que se designaban las ofrendas que se dedicaban a Dios en el Templo. Cuando Jesús pronuncia estas palabras está designándose a sí mismo como la ofrenda real y definitiva en la que alcanzan su cumplimiento todos los vanos intentos del Antiguo Testamento. En él se alcanza todo lo que aquél pretendía y nunca consiguió. Dios no quiere ofrendas de animales, porque todo le pertenece; y tampoco quiere ninguna ofrenda humana, porque ha creado a los hombres para vivir. Quiere algo mejor: quiere el amor, que transforma a los hombres y los hace susceptibles de ser divinizados, de abandonarse a Dios. Todas las hecatombes de sacrificios, que habían sido ofrecidos en el Templo de Jerusalén y todas las ofrendas a lo largo de toda la historia humana, esa vana y eterna preocupación humana por alcanzar justicia ante Dios, se revelan ahora como superficiales; y, sin embargo, a la vez, son algo así como la ventana a través de la cual se transparentaba provisionalmente la realidad ahora alcanzada. Todo lo que allí se pretendía: entrega a Dios, unión con Dios, sucede en Jesucristo: en él, que no le ofrece nada a Dios, sino que se da a sí mismo, se entrega a él y a nosotros.

Pero ahora hemos de mirar las cosas más de cerca y preguntamos: ¿cómo sucede esto? ¿como hablar de ello? Y entonces tropezamos con un segundo elemento: a las dos frases consideradas, surgidas de la teología del Templo de Israel, es decir, de la conclusión de la Alianza en el Sinaí, Jesús les añade una palabra, procedente del libro de Isaías: «*Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; esta sangre, es derramada por vosotros y por todos*». Estas palabras proceden de los cantos del Siervo de Yahvé, que encontramos en Isaías 53 y para comprender todo su sentido hemos de considerar brevemente su origen. Israel había perdido su Templo con el exilio en Babilonia: ya no podía honrar a Dios, ni ofrecerle su alabanza, ni aportar la ofrenda por sus pecados, y ahora le surgía el interrogante por lo que debía hacer allí: cómo debía mantener la relación con el Dios vivo, cómo podrían seguir manteniéndose en

orden las cosas de este mundo. Pues, en último término, de lo que se trataba con el culto era de mantener en su justo término la relación entre Dios y el hombre, ya que sólo entonces el eje de lo real permanecía en su punto correcto. En esa pregunta, surgida necesariamente durante el periodo carente de culto, Israel concibió una nueva experiencia vital: no podía celebrar ninguna liturgia ligada al Templo, *sólo podía sufrir por voluntad de Dios*. Sus mayores genios, los profetas, comprendieron por inspiración divina que *este sufrimiento del Israel* que se mantenía fiel era la auténtica ofrenda, el nuevo servicio divino a través del cual todos los hombres, el mundo entero, eran conducidos ante el Dios vivo.

Sin embargo, quedaba aún una brecha abierta: Israel era el siervo de Dios que acepta a Dios en medio de su sufrimiento y está ante él en beneficio del mundo; pero, por otro lado, también es culpable y está manchado, también egoísta y está perdido; él no puede asumir por completo la figura del siervo de Dios. Por eso estos extraordinarios cantos permanecen en una singular incertidumbre: por un lado, hablan del destino del pueblo sufriente y lo interpretan, ayudan al hombre a aceptar su padecimiento como un «sí» al Dios justo y misericordioso. Pero también, por otro, se abren *esperanzados hacia Aquél*, en el cual esto sucederá verdaderamente en plenitud, *Aquel que será realmente el testigo de Dios* en nuestro mundo y que permanecía aún innominado. En la Última Cena Jesús pronuncia estas palabras: él sufrirá por muchos y mostrará con ello que en él se ha cumplido la esperanza, que en su pasión tiene lugar ese gran culto de la humanidad a Dios. El mismo, si queremos decirlo así, es pura entrega, «ser-para», aquel que no vive para sí, sino para llevar a todos a Dios.

Y aquí quisiera mencionar una cuestión sobre la que algunos han disputado con gran vehemencia: la traducción alemana no dice «*por muchos*», sino «*por todos*»; además se sabe que en el Misal latino y en el Nuevo Testamento griego, o sea en el texto original a traducir, figura «*por muchos*». Esta diferencia ha provocado intranquilidad en algunos; ha surgido la pregunta de si aquí no se ha falsificado el texto bíblico, si no se ha introducido algo falso en el lugar más sagrado de nuestro culto a Dios. Querría decir tres cosas al respecto.

En todo el Nuevo Testamento y a lo largo de toda la tradición de la Iglesia ha estado siempre claro que Dios quiere salvar a todos, y que Jesús no ha muerto por una parte de la humanidad, sino por todos; que Dios por sí mismo -así lo habíamos dicho- no pone fronteras. Él no traza una línea divisoria entre aquellos que no le agradan, a los que no querría salvar, y los otros, a los que habría preferido; Dios quiere a todos, porque a todos nos ha creado. Por tanto, el Señor ha muerto por todos. Así consta en la carta a los Romanos de san Pablo: «Dios no perdonó a su Hijo, sino que lo entregó a la muerte por *todos* nosotros» (8, 32); y en el capítulo quinto de la segunda carta a los Corintios dice: «El, uno, murió por *todos*» (2 Co 5, 14). También en la primera carta a Timoteo se dice: «Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por *todos*» (1 Tm 2,6). Esta cita es particularmente importante, porque se reconoce, por su formulación y por el contexto, que se trata de la cita de un texto eucarístico. Por eso sabemos que ya entonces, en un determinado círculo de la Iglesia se utilizaba en la Eucaristía la fórmula de la entrega «*por todos*»; y en la tradición de la Iglesia esta comprensión se ha mantenido sin abandonarse nunca. En el Misal antiguo el relato de la Última Cena del Jueves Santo era introducido con las siguientes palabras: «El cual, hoy, la víspera de padecer por nuestra salvación y la de todos los hombres...» Desde esta concepción de las cosas y de modo significativo, en el siglo XVII fue juzgada una tesis de los Jansenistas que afirmaba que Cristo no había muerto por todos. Esta limitación de la salvación fue considerada como doctrina errónea de modo tan solemne porque estaba en contra de la fe de toda la Iglesia.

La doctrina de la Iglesia dice justamente lo contrario: Cristo murió por todos. No podemos comenzar a poner límites a Dios; faltaría al núcleo de nuestra fe quien la mantuviera únicamente como recompensa para unos, mientras que otros serían «premiados» con el infortunio. «Una tal reflexión que necesita el castigo de los otros, no ha asumido la fe desde dentro, ella se ama a sí misma y no a Dios el Creador a quien sus criaturas pertenecen». Tal concepción sería la de aquellos que no podían soportar que los trabajadores de la última hora recibieran también un denario; así como la de aquellos que solamente se sentirían premiados si los demás hubieran recibido menos que ellos. Es el sentimiento del hijo que se quedó en casa y no podía soportar la bondad indulgente del padre. Es dureza de corazón en la que se manifiesta que sólo nos buscamos a nosotros mismos, y no a Dios; en la que se manifiesta que no apreciamos nuestra fe, sino que nos limitamos a soportarla como una carga pesada. Tenemos, finalmente, que llegar a no pensar nunca más que es mejor vivir sin fe, como los trabajadores en paro paseando arriba y abajo por la plaza todo el día, y que sólo en la hora undécima son contratados; tenemos que libramos de la ilusión de que la «carencia del trabajo de la fe» sea mejor que la vida desde la Palabra de Dios. Tenemos que aprender a vivir y a reafirmar de tal modo nuestra fe, que descubramos en ella la alegría proporcionada no porque entonces son otros los perjudicados, sino porque estamos llenos de agradecimiento a los demás y deseamos ser generosos con ellos. Así, pues, lo primero a decir es: la declaración de que el Señor murió por todos es una declaración fundamental del mensaje bíblico; los celos por la salvación no son cristianos.

Hay que añadir también, en segundo lugar, que Dios no impone a nadie su salvación, sino que acepta la libre opción humana. No se trata de un mago que al final conduce todo lo que había a un «Happy-End», sino que es realmente un padre, un creador que afirma la libertad, incluso cuando ella lo rechaza. Por eso la voluntad salvífica universal de Dios no supone que todos los hombres lleguen realmente a

salvarse; existe la capacidad de rechazo. Dios nos quiere y nosotros sólo necesitamos tener la humildad de dejamos querer. Pero también tenemos que estar siempre preguntándonos si no seguimos teniendo la soberbia de querer lograrlo por nosotros mismos; si no le estamos arrebatando, tanto al hombre creado como al Dios creador, su grandeza y su dignidad, en la medida que quitamos su seriedad a la vida humana y degradamos a Dios hasta considerarlo como un mago o un «abuelito», para el que todo es igualmente valioso. Es precisamente la grandeza incondicional del amor divino la que no anula la libertad del rechazo ni la posibilidad de no salvarse.

Así, pues, ¿qué se debe opinar de la nueva traducción? Escritura y tradición atestiguan ambas fórmulas: tanto «por todos», como «por muchos». Cada una de las dos expresa un aspecto de la cuestión: por un lado el carácter salvífico universal de la muerte de Cristo, el cual sufrió por todos; por otro la libertad para rechazarla como límite del acontecimiento salvífico. Ninguna de las dos fórmulas puede afirmarlo todo: cada una de ella requiere la interpretación y la referencia a la totalidad del mensaje. Yo dejo abierta la pregunta de si fue oportuno elegir aquí la traducción «por todos» y con ello mezclar traducción con comentario, ya que allí, en cualquier caso, el comentario era inevitable. De hecho, no se da ninguna falsificación, pues si se toma una u otra fórmula, en cualquier caso, tenemos que atender a la totalidad del mensaje: que el Señor, verdaderamente, quiere a todos y murió por todos. Y, a la vez, lo otro: que él no desplaza nuestra libertad a una especie de magia caprichosa, sino que, en su gran misericordia, nos deja decir «sí».

Retomemos el discurso y analicemos todavía una tercera palabra del texto de la Cena: «Esta es la Nueva Alianza en mi sangre». Hemos visto cómo Jesús, en la aceptación de su muerte, aúna en sí mismo y concentra todo el Antiguo Testamento: en primer lugar la teología sacrificial, todo lo que sucedía en el Templo y en torno al Templo, y en segundo lugar la teología del exilio, del justo sufriente. A esto se añade, en tercer lugar, una cita de Jeremías (31,31), en la que el profeta prevé la Nueva Alianza, que ya no estará ligada a la descendencia de Abraham según la carne, ya no más al imperio de la Ley, sino que surgirá del amor renovado de Dios, que nos da un corazón nuevo. Esto es lo que asume aquí Jesús: allí donde él padece y muere, se hace realidad lo esperado, su muerte es conclusión de la Alianza. Ello significa de alguna manera hermandad de sangre entre Dios y los hombres. Ya había sido ésta la idea bajo la cual fue promulgada la Alianza en el Sinaí; allí Moisés había puesto el altar, como signo de Dios, y enfrente doce piedras, como signo de las doce tribus de Israel, y las aspergió con sangre, para que Dios y los hombres se fundieran en uno en el compartir la ofrenda. Lo que allí sólo fue un intento balbuciente, aquí ha sucedido. Él, que es el Hijo de Dios y que es también hombre, se ofrece al Padre en su muerte y así se manifiesta como quien nos incorpora a todos al Padre. Es ahora cuando queda realmente establecido por él una hermandad de sangre, comunión de Dios y el hombre; él abre las puertas que nosotros, los humanos, no podíamos abrir. Sólo a tientas podemos invocar a Dios, y cuando está entre nosotros no sabemos si va a contestar.

Y esto es lo trágico, la sombra que planea sobre tantas religiones, el hecho de que son un grito cuya respuesta permanece oscura, porque sólo el mismo Dios puede aceptar ese grito. Jesucristo, el Hijo de Dios y a la vez hombre, que llevó su amor hasta la muerte, y transformó la muerte en un acontecimiento de vida y de verdad, él es la respuesta: en él se fundamenta la Alianza.

De este modo aparece claro cómo ha surgido la Eucaristía, cuál es su auténtica fuente. No bastan las solas palabras de la institución; tampoco es suficiente sólo la muerte; e incluso ambas reunidas todavía no bastan, sino que también tiene que producirse la resurrección, en la que Dios acepta esa muerte y la convierte en puerta que introduce en una nueva vida.

Es de todo en su conjunto: del hecho de que él transforme su muerte, lo absurdo, en un sí, en un acto de amor y de adoración, de donde proviene la aceptación por Dios y que, de ese modo, él pueda entregarse a sí mismo. En la cruz Cristo ha mantenido su amor. Junto a todas las diferencias que hay entre los relatos de los evangelistas, hay un acuerdo: que Jesús murió rezando y que en el abismo de la muerte cumplió el primer mandamiento, tuvo presente a Dios. De una muerte tal proviene este sacramento, la Eucaristía.

Nos queda, finalmente, volver a la pregunta del principio: ¿es Jesús un fracasado? Ciertamente, no fue un triunfador en el sentido de César o Alejandro Magno. Visto con los ojos de este mundo es, desde luego, un fracasado: murió casi abandonado, fue condenado por su predicación. A su propuesta su pueblo no respondió con un «sí» masivo sino con la cruz. Dado ese final hemos de reconocer que el éxito no es uno de los nombres de Dios y que no es cristiano codiciar el éxito público y el número; los caminos de Dios son otros: *su éxito tiene lugar a través de la cruz y siempre se encuentra bajo ese signo*. Sus verdaderos fieles a través de todos los siglos son aquellos que han aceptado este signo. Si nosotros hoy dirigimos de nuevo la mirada a la historia pasada, hemos de decir: no nos impresiona la Iglesia de los triunfadores, la Iglesia de los Papas, que fueron señores de este mundo, la Iglesia de aquellos que supieron aliarse con el mundo; sino lo que nos da fe, lo que siempre permanece, *lo que nos llena de esperanza, es la Iglesia de los que sufren*. Ella se encuentra hasta el día de hoy como signo de que Dios existe y de que el hombre no es solamente una cloaca, sino que puede ser salvado. Esto vale desde los mártires de los primeros tres siglos hasta Maximiliano Kolbe y los innumerables testigos anónimos, que en las dictaduras de nuestros días dieron su vida por el Señor; sea que murieron en ellas, sea que viviendo en ellas año tras año y día tras día, se dejaron pisotear por su causa. La Iglesia de los sufrientes lo testimonia: ella es el triunfo de Dios en el mundo, el signo que nos da fuerza y

esperanza, el signo del que nos llega constantemente la fuerza de la vida, fuerza que nos lleva más allá del simple éxito humano y con ello purifica al hombre. Dios abre la puerta para entrar en este mundo. Nos queremos, pues, dejar interpelar por Jesucristo, el cual en la cruz alcanzó el triunfo de Dios. Él, como grano de trigo muerto, ha llegado a ser fructífero a través de los siglos: se ha transformado en el árbol de la vida, en el que los hombres tienen que poner su esperanza también hoy.

3. Fuente de vida surgida del costado abierto del Señor en su entrega amorosa

LLA EUCHARISTÍA, CENTRO DE LA IGLESIA

El evangelista Juan ha situado el drama de la pasión de Jesús entre dos escenas significativas en las que presenta resumido todo el significado de su vida y de su pasión, para así presentarla también como el origen de la vida cristiana, origen y sentido de los sacramentos. Al comienzo de la historia de la Pasión se encuentra el relato del lavatorio de los pies; al final la solemne y conmovedora narración de *la herida del costado*. Además, Juan ha puesto también gran cuidado en datar con exactitud el día de la muerte de Jesús. De su evangelio se desprende que Jesús murió exactamente a la hora en que eran sacrificados en el Templo los corderos para la fiesta de Pascua; y de este dato sobre el momento de la muerte se desprende que él es el verdadero cordero pascual, el que pone así término a la serie de los otros corderos, pues con él ha llegado el Cordero. Para el «costado» de Jesús, que es traspasado, abierto, Juan usa la misma palabra que se encuentra en el relato de la creación de Eva, que normalmente traducimos como «costilla» de Adán. Juan nos dice de esta manera que Jesús es el nuevo Adán, que se sumerge en la noche del sueño de la muerte y en ella inaugura una nueva humanidad. De su costado, de ese costado abierto, dispuesto a una entrega amorosa, surge una fuente que fecunda la historia entera. Su entrega a la muerte hace brotar sangre y agua, Eucaristía y Bautismo como fuentes de una nueva sociedad.

El costado abierto es el lugar de origen de la Iglesia y los sacramentos. Es, pues, a través de esta imagen como presenta el evangelista, también visiblemente, lo que nosotros intentamos captar en una primera impresión. Para la institución de la Eucaristía no basta el hecho de la Cena, sino que las palabras pronunciadas por Jesús son anticipación de su muerte, convierten el hecho de la muerte en un suceso de amor, transforman su sin-sentido en el nuevo sentido que se nos abre. Pero entonces esto significa también que estas palabras no son meras palabras, sino que fueron descifradas gracias a la realidad de su muerte, que les dio trascendencia y les otorgó una capacidad creadora que supera la temporalidad. Si la muerte lo hubiera precipitado en el vacío, sus palabras hubieran quedado en mera pretensión sin confirmar; no se hubiera podido presentar como algo verdadero que su amor es más fuerte que la muerte, que el sentido tiene más poder que el sin-sentido; la muerte hubiera sido el vacío y las palabras hubieran quedado en nada, si no hubiera llegado la resurrección. En ella se hizo visible que estas palabras habían sido pronunciadas desde la plenitud divina, que su amor, de hecho, es lo suficientemente fuerte como para extenderse más allá de la muerte. Así, quedan mutuamente enlazadas la Palabra, la Muerte y la Resurrección; y a esta trinidad de palabra, muerte y resurrección, que nos permite captar algo del propio misterio del Dios trino, la llama la Tradición cristiana el misterio pascual. Los tres, mutuamente unidos, constituyen la única totalidad; sólo las tres, simultáneamente, tienen realidad verdadera; y este único misterio pascual es el origen del que surge la Eucaristía.

Esto, por tanto, significa: la Eucaristía está lejos de ser una simple comida, porque ha costado una muerte, y la majestad de la muerte está presente en ella. Y cuando nosotros la celebramos tenemos que considerar la seriedad de tal misterio, el terror ante el misterio de la muerte, que se hace presente entre nosotros. Ciertamente también se hace presente el hecho de que la muerte ha sido vencida por medio de la resurrección, y que nosotros, por tanto, podemos celebrar esta muerte como la fiesta de la vida, como la transformación del mundo. En último término, los hombres de todos los tiempos y de todos los pueblos en sus fiestas han intentado siempre abrir las puertas de la muerte: toda fiesta que no toca ese último interrogante se mantiene en la superficialidad, queda en mera esparcimiento y evasión. La muerte es el interrogante de todos los interrogantes y allí donde es evitada no puede abordarse ninguna respuesta definitiva. El hombre sólo puede llegar a ser libre y hacer fiesta verdaderamente, si responde a esa pregunta. Y la fiesta cristiana, la Eucaristía, desciende hasta el abismo de la muerte. No es mero pasar el tiempo piadosamente ni evasión, como si se tratara de cierto maquillaje religioso o un adorno para el mundo, sino que alcanza ese abismo más profundo que llamamos muerte, y que abre el camino a una vida que supera la muerte. Pero eso significa que ya desde ahora podemos adelantar aquello sobre lo que queremos tratar en esta reflexión y lo que la tradición resume en la frase: *la*

Eucaristía es sacrificio, actualización del sacrificio de la cruz de Jesucristo. Cuando escuchamos estas palabras surgen en nosotros objeciones, y ello ha ocurrido en todas las épocas. Surge la pregunta: al hablar de sacrificio, en realidad, ¿no se presenta una imagen indigna, o al menos ingenua, de Dios?, ¿no está oculta la pretensión de que nosotros, hombres, podríamos obsequiar con algo a Dios, y que por ello hemos de hacerlo? ¿No refleja el parecer de que somos, de alguna manera, interlocutores de Dios, iguales en rango, que hacemos un intercambio con él: le damos para que nos dé? ¿No ignoramos así la grandeza de Dios, que no requiere nuestros dones, porque Él mismo es el dador de todo don? Pero, por otro lado, también persiste siempre la duda: ¿no estamos todos en deuda con Dios, no sólo como deudores, sino siendo culpables, ya que no solamente es que le debemos nuestra vida y nuestro ser sino que nos hemos convertido en culpables contra él? ¿cómo podríamos llegar a ser inocentes a su lado? No le podemos dar nada, y, a pesar de ello, tampoco podemos tranquilamente suponer que él trata la culpa como si no fuera nada, que no se la toma en serio, que sólo contempla a los hombres como si se trataran de un juego.

Justo a esta pregunta viene a responder la Eucaristía.

Lo primero que nos dice es: es Dios mismo quien nos da para que nosotros podamos dar. La iniciativa en el sacrificio de Jesucristo procede de Dios. Al comienzo es él, él mismo, quien desciende: «Tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo» (Jn 3, 16). Cristo no es primordialmente un don que *nosotros* los hombres ofrecemos a un Dios encolerizado, sino que el hecho de que exista, que viva, sufra y ame, es ya obra del amor de Dios. Él es el descenso a nosotros del amor misericordioso, el amor que se nos inclinó delante; el Señor se hizo esclavo por nosotros, tal como hemos visto en la consideración precedente. En ese mismo sentido, en la segunda carta a los Corintios se nos dirige como llamada del Señor esta palabra: «Dejaos reconciliar con Dios» (2 Co 5, 20). A pesar de que *nosotros* hemos provocado la disputa, aunque no fue Dios quien se hizo culpable ante nosotros, sino nosotros ante él, él se dirige a nosotros e implora en Cristo el perdón como cualquiera. El mismo verifica lo que el Señor dice en la parábola de la ofrenda en el Templo, donde afirma: «Si al llevar tu ofrenda al altar te acuerdas allí que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda ante el altar y vete antes a reconciliarte con tu hermano; después vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5, 23s.). Dios mismo nos ha precedido en este camino por medio de Cristo: él, a nosotros, sus hijos todavía irreconciliados, nos ha conducido adelante como peregrinos, sacándonos del Templo de su gloria para alcanzamos la reconciliación.

Esto mismo ya podíamos observarlo cuando mirábamos retrospectivamente el comienzo de la historia de la fe: en definitiva, Abraham no sacrifica algo que él mismo ha preparado, sino que ofrece el carnero que le ha sido entregado por Dios. Así, en este sacrificio originario de Abraham se inicia un visión que atraviesa milenios: este cordero atrapado en las zarzas, que Dios le ha dado, es también el primer anuncio de aquel cordero, Jesucristo, que será coronado con las espinas de nuestras culpas; es el cordero que ha entrado en la espinosa historia humana, para así regalamos eso mismo que nosotros hemos de ofrecerle. A quien comprenda correctamente la historia de Abraham no puede sucederle como a Tilman Moser en su inquietante libro *Gottesvergiftung*, en el que Moser presenta un Dios cruel, como si se tratara de un veneno que amarga toda nuestra existencia. También cuando Abraham se puso en camino y no conocía todavía el misterio del carnero, pudo decir a Isaac con un corazón confiado: «Deus providebit» (Dios proveerá). Como él conocía a este Dios, sabía, aún en la oscuridad de su incapacidad de comprenderlo, que era alguien que ama; por ello pudo también, cuando ya nada resultaba comprensible, apoyarse en él, sabiendo que justamente aquel que en apariencia le agobiaba era en realidad el que le amaba. Desde esa interiorización, a la que tan lejos llegó su corazón, con la que se introdujo en el abismo de la confianza y se arriesgó en la oscuridad del Dios incomprensible, fue capaz de recibir el camero y de comprender a Dios, que nos concede dones, para que nosotros podamos ofrecerlos. Pero Abraham nos habla a todos: cuando miramos solamente desde fuera, solamente desde fuera y solamente considerando un obrar justiciero de Dios; contemplamos, en consecuencia, a Dios como un tirano que juega caprichosamente con este mundo nuestro. Pero cada vez que caminamos con él, cuanto más nos acercamos confiadamente a él en la noche de la incomprensión, más nos convencemos de que precisamente ese Dios que aparentemente nos tortura, es el que en verdad nos ama, aquél en quien podemos confiar incondicionalmente. Cuando más profundamente descendamos a la noche de la incomprensión con la confianza puesta en él, con más intensidad lo encontraremos y encontraremos, en él, el amor y la libertad que nos guiarán a través de cualquier noche. Dios nos da, para que nosotros podamos ofrecerle. Ésta es la esencia del sacrificio eucarístico, del sacrificio de Jesucristo; y así lo expresa también el Canon Romano desde los tiempos más remotos: *De tuis donis ac datis offerimus tibi* (te ofrecemos de los mismos bienes que nos has dado).

También la segunda parte de la fórmula *-te ofrecemos (nosotros)-* es válida en toda la extensión de su verdad, y no se trata de algo ficticio. La pregunta ahora sería: ¿cómo es posible que, por una parte no tengamos nada que ofrecer por nosotros mismos y sea Dios mismo quien nos provee de algo para ello; y, por otro lado, que con ello no seamos meros objetos pasivos, cuya única actitud posible sería la de avergonzarse, sino que podamos hablar en verdad de que ofrecemos algo a Dios? Para comprender esto tenemos que retrotraemos de nuevo a la historia de Israel, en cuyo transcurso los hombres firmes en la fe han luchado apasionada y profundamente por aquello que es propiamente un sacrificio y por cómo pueda realmente realizarse de un modo acorde a la dignidad de Dios y apropiado al hombre. A

través de esa lucha ha madurado progresivamente en la piedad de los Salmos y los profetas cada vez con mayor profundidad y llegado a una intuición que puede expresarse en las siguientes palabras: «El verdadero sacrificio ante ti es un espíritu quebrantado». «Suba nuestra oración como incienso en tu presencia». «Nuestra oración ante ti vale más que miles de cameros cebados».

Israel comienza a entender que la única ofrenda adecuada a la majestad divina es el hombre, creado a imagen de Dios, y que, por tanto, la oración, la alabanza agradecida a Dios, en la que nos entregamos nosotros mismos a él (y con ello también nos renovamos a nosotros y al mundo) es la auténtica ofrenda. El germen del culto en Israel fue siempre aquello que en palabras latinas llamamos *memoriale*: el memorial. En la celebración de la Pascua, antes de comer el cordero, el padre de familia recitaba la Haggada pascual, es decir, un relato de alabanza por las grandes acciones de Dios en favor de Israel. El padre de familia proclamaba la historia de Dios con su pueblo para que la escucharan sus descendientes; pero la contaba no como una historia pasada, sino que celebraba la presencia de Dios en ella, pues él nos toma a su cargo y nos conduce, actuando en favor nuestro y haciéndose presente a nuestro lado. En tiempos de Jesús había crecido progresivamente la conciencia de que esta Passahaggada era en realidad el auténtico centro de la liturgia de Israel, la auténtica ofrenda a Dios. En este punto coincidió la piedad israelita con la nueva piedad que se había ido desarrollando en el mundo gentil, en el que igualmente había irrumpido cada vez con más fuerza la idea de que el verdadero sacrificio es la palabra, o, mejor aún, el hombre, el cual por medio de la palabra de acción de gracias se espiritualiza a sí mismo y al mundo, se purifica y accede a la correspondencia con Dios.

Jesús ha dejado inmersas las palabras de su Última Cena en esta Passahaggada, en la oración de acción de gracias, la cual, de esta manera, traspasando la forma que había alcanzado su desarrollo en Israel, estableció un centro de referencia completamente nuevo. Antes había sido mera palabra, con el peligro de convertirse en simple discurso; mera palabra en una historia en la que la victoria de Dios no era evidente, a pesar de todas sus grandes gestas; solamente Jesucristo da a esta plegaria el núcleo central, capaz de abrir las puertas que habían sido cerradas: este núcleo central es su amor, en el que Dios triunfa y vence a la muerte. El Canon Romano de la Misa ha surgido directamente de esta oración judía de alabanza; es el heredero inmediato y la continuación directa de esta oración de la Última Cena de Jesucristo, y con ello el núcleo de la Eucaristía; él es, con toda propiedad, el portador del sacrificio, ya que en él Jesucristo ha convertido su muerte en palabra -en oración- y de este modo ha transformado el mundo. Así, pues, esto tiene como consecuencia que esta muerte es capaz de actualizarse, porque está viva en la plegaria y la plegaria ahora se transmite a través de los siglos. Y va todavía más lejos en sus consecuencias: esta muerte es mediadora, porque nosotros mismos estamos incluidos en esta plegaria transformadora y podemos ser co-orantes. Este es, pues, el nuevo sacrificio que nos ha regalado, en el que nos admite a todos: como él hizo de la muerte palabra de gratitud y de amor, puede ahora, a través de los tiempos, hacerse presente como fuente de vida y nosotros podemos convertirnos en compañeros de oración con él. Por decirlo de alguna manera, él integra en esta súplica la miseria de nuestras penas, de nuestro amor, de nuestra esperanza y nuestra espera para hacerla una gran corriente de vida compartida, de modo que en él nosotros somos realmente co-oferentes. Es decir, Cristo no está aislado, al margen de nosotros; él ha muerto en la soledad como semilla de trigo, pero no resucita solo sino que en su resurrección es espiga que reúne consigo la comunidad de los santos. Desde que ha resucitado Cristo ya no está solo nunca más, sino que es -como dicen los Santos Padres- «caput et corpus»: cabeza y cuerpo al que podemos incorporar todos nosotros. Así hace realidad su promesa: *cuando sea elevado en la cruz atraeré todas las cosas hacia mí* (Jn 12,32); por eso no hemos de dejarnos atrapar por ese miedo que motivó la protesta de Lutero contra la idea católica de sacrificio de la Misa, porque con ello se dañaría el honor de Cristo, puesto que el «sacrificio de la Misa» se vincularía a la idea de que el sacrificio de Cristo no había bastado y nosotros todavía podríamos y tendríamos que aportar algo para completarlo. Esta opinión errónea que ha podido darse, no tiene nada que ver con el sentido real de la idea del sacrificio de la Misa. La grandeza de la obra de Cristo consiste, precisamente, en que él no permanece en un plano distinto y aislado, enfrente de nosotros, lo cual nos remite a la mera pasividad; no, él no solamente nos soporta sino que carga con nosotros, se identifica de tal modo con nosotros, que se apropia nuestros pecados, mientras nosotros nos apropiamos de su ser. Nos acepta realmente y nos toma consigo, de modo que con él y desde él llegamos a ser incluso activos, incluso colaboradores y así co-oferentes, participantes en el misterio. Así puede ser fructífera nuestra vida y nuestro sufrimiento, nuestra esperanza y nuestro amor en esa nueva centralidad, que él nos ha regalado.

Recapitulemos todo lo que llevamos reflexionado: el Canon en tanto que es continuación del relato pascual (Passahaggada), es propiamente el núcleo de la Misa como «Eucaristía» (es decir, como transformación de ser en Acción de Gracias). La propia liturgia lo denomina *rationabile obsequium*, ofrenda en forma de palabra. Ella presupone también ante todo el círculo espiritual de los profetas, de los justos sufrientes de Israel, pero también la piedad del mundo griego que en su madurez progresiva se le aproxima. Pero, sobre todo, ella sabe que también la palabra humana sólo pudo llegar a ser verdaderamente oración y ofrenda cuando fue impregnada por la vida y el sufrimiento de quien es la propia Palabra. La transformación de la muerte en amor que llega a plenitud en su palabra todopoderosa, funde por ello la palabra humana con la Palabra del amor eterno, que es el Hijo, que se ofrece perpetuamente al Padre en amor. Por eso es posible a esta Palabra lo que es sólo deseo al amor

humano: abrir por medio de la muerte las puertas de la resurrección. Así, el Canon es «verdadero sacrificio», al ser palabra de la Palabra; en él habla la Palabra que es vida. Al poner en nuestros labios esa palabra suya nos permite «hablar con él», nos hace co-oferentes: su palabra es la nuestra, su súplica es la nuestra, su sacrificio es el nuestro.

Según esto tendremos ahora que fijar nuestra atención en la estructura del Canon. Además hay que hacer notar, que las nuevas Plegarias Eucarísticas poseen la misma estructura del Canon Romano; por lo cual lo que digamos sobre él nos sirve como modelo y puede también ser dicho de ellas. Así, pues, si nos fijamos en el llamado Canon Romano, nos sorprende en primer lugar algo curioso: en modo alguno se limita a hablar sólo de Dios y de Cristo, de su muerte y de su resurrección; habla de personas y pronuncia sus nombres: Sixto, Clemente, Cipriano; nos da la libertad de añadir otros nombres, los nombres de personas a las que queríamos y que nos han precedido en su llegada al otro mundo; los nombres de personas a las que estamos agradecidos o cuyas cargas quisiéramos compartir. Sí, el Canon va más allá y habla de toda la creación, pues cuando dice al final *por él bendices todos estos dones*, dirige su mirada a todo lo que nosotros hemos recibido de las manos amorosas de Dios; cada *comida* nuestra debe ser también referida a esta nueva *comida* que Cristo nos regala, debe traer consigo algo de su Acción de Gracias al Dios-Creador. También debemos (dicho sea de paso) renovar constantemente esta conciencia de que todas nuestras comidas reciben su vitalidad de la bondad creadora de Dios y enlazan con el supremo *Banquete* en el que accederemos no ya a cosas carnales sino a la misma misericordia divina. Debemos proponemos hacer de nuestros comidas cada vez más momentos sagrados: comenzarlos y concluirlos con la oración. Ese modo de obrar aportará a nuestros hogares un clima nuevo: allí donde compartiremos la oración, donde recibimos agradecidos los dones de Dios, surge un nuevo centro que incluso nos transforma.

Decíamos que en el Canon aparecen personas, y esto tiene un motivo muy sencillo: solamente hay *un* Cristo, y dondequiera que se celebra una Eucaristía, allí está Él con plena presencia. En la más humilde iglesia de un pueblo, cuando se celebra la Eucaristía se hace presente el completo misterio de la Iglesia, su centro vital, el Señor. Pero este Cristo total es, por otro lado, solamente uno; por eso solamente podemos compartirlo con todos los demás. Es el mismo aquí o en Roma, en América, en Australia o en África; y porque es único sólo podemos recibirlo en la unidad; donde actuáramos contra la unidad no podríamos encontrarlo con él.

Por esta razón cada celebración eucarística tiene la estructura del «Communicantes», de la comunión no sólo con el Señor, sino también con la Creación y con los hombres de cualquier lugar y tiempo. Y también deberíamos tener siempre presente en nuestra alma que no podemos estar en comunión con el Señor, si no estamos en comunión unos con otros; que si estamos unidos a Él también tenemos que estar unidos unos a otros, tenemos que formar una unidad. Desde estos supuestos no se trata de un simple accidente externo, sino de una necesidad interna el hecho de que en la celebración de la Eucaristía sean nombrados el Papa y el Obispo; pues la celebración de la Eucaristía no es sólo es un encuentro entre el cielo y la tierra, sino también encuentro entre la Iglesia de entonces y la de hoy, entre la de aquí y la de allí; la Eucaristía presupone la entrada visible en su unidad visible y manifestada. Los nombres del Papa y del obispo significan que celebramos realmente la *única* Eucaristía de Jesucristo, y que solamente podemos recibirla en la *única* Iglesia.

Y se evidencia una última cosa: el centro del Canon lo ocupa el relato de la víspera de la Pasión de Jesús. El sacerdote, cuando lo pronuncia, no cuenta una historia pasada, un mero recuerdo de lo que sucedió entonces, sino que entonces es actualizada: la expresión «*Esto es mi cuerpo*» se dice en presente actual, pero se trata de una palabra de Jesucristo. Ningún hombre puede decirla por sí mismo; nadie puede por sí mismo proponer su cuerpo como el cuerpo de Cristo, presentar este pan como su cuerpo identificándose con el «yo» de Jesucristo. Este «yo» -«*mi cuerpo*»- sólo puede ser pronunciado por Él mismo. Si un hombre se atreviera por propia iniciativa a considerar su yo como el yo de Cristo, ello podría considerarse como una blasfemia; nadie puede arrogarse tal poder, ninguna otra persona puede dárselo, ninguna comunidad se lo puede proporcionar. Únicamente le puede ser otorgado por la totalidad de la Iglesia, de la única Iglesia, a la que el Señor se ha entregado a sí mismo. Por esta razón la celebración de la Misa necesita de aquel que no habla en su propio nombre, no actúa como si se tratara de una tarea propia, sino que representa a toda la Iglesia, a la Iglesia de cualquier tiempo y lugar, a la Iglesia que le ha transmitido a él lo que ella misma ha recibido. El hecho de que la celebración de la Eucaristía esté ligada al orden sacerdotal no es, como oímos a veces, una invención de la Iglesia, que con ello se atribuye toda clase de derechos y ahoga el espíritu; sino que se desprende de la esencia más íntima de esta Palabra, que ningún hombre tiene el derecho de arrogarse; se sigue del hecho de que esta Palabra sólo puede ser pronunciada en el sacramento de la totalidad de la Iglesia, en la plenitud que sólo ella tiene como unidad y totalidad. A este regalo, que conlleva también el encargo recibido por la totalidad de la única Iglesia, le llamamos orden sacerdotal.

Debemos intentar por todos los medios encontrar una nueva mística del misterio eucarístico, porque en él tiene lugar el suceso más extraordinario que nos es dado realizar. Su grandeza no depende de nuestra disposición, sino que toda nuestra celebración nunca puede ser otra cosa que intento de sometemos a la grandeza que nos precede y que no ha sido creada por nosotros. Hemos de aprender de nuevo que la Eucaristía nunca es la simple acción de una comunidad, sino que hemos recibido del Señor lo que le ha sido regalado a la única Iglesia. No dejan nunca de conmoverme esos relatos de los campos

de concentración o de las prisiones rusas, en los que muchas personas tenían que privarse semanas y meses de la Eucaristía y, sin embargo, no tomaron la iniciativa de consagrar por sí y para sí mismos, sino que esperaban la Eucaristía con impaciencia de modo solemne y anhelante confiando en el Señor, el único que puede darse a sí mismo. En esas Eucaristías de deseo tales personas maduraron de una forma nueva para recibir su regalo; y lo recibían, del todo renovados, cuando en alguna ocasión un sacerdote encontraba un trozo de pan y algo de vino.

Partiendo de ahí debemos hacer la pregunta por la inter-comunión con la debida humildad y paciencia. No es asunto nuestro, tomar la iniciativa, como si hubiera unidad allí donde no la hay. La Eucaristía nunca es un medio que podemos usar a voluntad; es don del Señor, el núcleo mismo de la Iglesia, del que no disponemos nosotros. No se trata aquí de amistad personal, de diversos grados de una fe subjetiva, que en ningún modo podemos medir, sino de mantenerse en la unidad de la única Iglesia y de nuestra humilde espera hasta que el mismo Dios quiera otorgárnosla. Aquí, en lugar de experimentar y arrebatarse al misterio su grandeza y profanarlo haciendo de él un simple instrumento en nuestras manos, debemos también aprender a celebrar la Eucaristía con deseo ferviente y marchar hacia una nueva forma de unidad con el Señor compartiendo una misma oración y una misma esperanza.

El relato de san Juan sobre la muerte del Señor concluye con las palabras: *Mirarán al que traspasaron* (Jn 19, 37 = Za 12,10). Su misterioso Apocalipsis comienza con estas mismas palabras (Ap 1,7), las cuales se encuentran allí como el pórtico del día del juicio, aquel día en el que definitivamente el atravesado se elevará sobre el mundo como su juicio y como su vida. Sin embargo, a nosotros nos manda dirigir ya ahora nuestros ojos a él, para así convertir el juicio en salvación. *Mirarán al que traspasaron*. Ésta podría ser la descripción de la dirección íntima de nuestra vida cristiana, que aprendiéramos a dirigir nuestra mirada hacia él cada vez con mayor atención, mantener fijos en él los ojos de nuestro corazón, contemplarlo y llegar a ser humildes: reconocer nuestros pecados, reconocer cuánto le hemos ofendido, cómo lo hemos herido en nuestros hermanos; dirigir nuestros ojos hacia él y tener esperanza, porque el herido es precisamente el que nos ama; dirigir nuestros ojos hacia él y encontrar allí el camino de la vida. Señor, concédenos dirigir hacia ti nuestra mirada y en ti encontrar la vida verdadera!

4. Comida de la reconciliación-fiesta de la resurrección

SOBRE LA CORRECTA CELEBRACIÓN DE LA SANTA EUCARISTÍA

He oído decir que, cuando os reunís, hay divisiones entre vosotros, y en parte lo creo; y hasta es conveniente que haya divisiones entre vosotros para que se sepa quiénes son de virtud probada. Cuando os reunís en común, ya no es eso comer la cena del Señor. Porque cada cual se adelanta a comer su propia cena; y mientras uno pasa hambre, otro se emborracha. ¿Es que no tenéis vuestra casa para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios y queréis dejar en vergüenza a los que no tienen? ¿Qué os voy a decir? ¿He de felicitaros? En esto no os puedo felicitar.

Pues yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que Jesús, el Señor, en la noche que fue entregado, tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía». Después de cenar, hizo lo mismo con el cáliz, diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; cada vez que la bebáis, hacedlo en memoria mía». Pues siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva. Por eso, el que come del pan o bebe del cáliz del Señor indignamente será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Por tanto, examine cada uno su propia conciencia, y entonces coma del pan y beba del cáliz. Porque el que come y bebe sin considerar que se trata del cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación (1 Co 11,18-29).

La reprimenda de san Pablo a la comunidad de Corinto también nos concierne a nosotros, pues también entre nosotros ha irrumpido el conflicto por causa de la Eucaristía; también entre nosotros el enfrentamiento entre facciones amenaza con oscurecer el núcleo sagrado de la Iglesia. En este conflicto en tomo a la Eucaristía se enfrentan dos partidos opuestos: uno, le llamaremos el de los progresistas, dice que la Iglesia, con su celebración tradicional de la Misa se ha alejado enormemente de la voluntad original del Señor. El Señor celebró una simple comida fraterna con sus discípulos y dijo: «Haced esto en memoria mía»; pero la Iglesia no hizo esto en modo alguno, sino que, por el contrario, ha hecho de ello una acción cúltica sagrada, y lo ha readaptado todo en referencia a la Misa: para ello se han levantado fastuosas catedrales y la solemnidad de una liturgia deslumbrante, y de este modo lo esencial y sencillo, lo que Jesús había encomendado, lo ha desfigurado hasta hacerlo irreconocible. La consigna que se deriva de tal visión es: desacralización. La Cena del Señor debe volver a ser una simple comida cotidiana y humana. De aquí surgió, por ejemplo, la consecuencia final de que la construcción de iglesias no es correcta, sino que sería preciso un local multiusos, polivalente, para que así se tratara realmente de la Cena del Señor en el espacio profano cotidiano, sin que fuera elevada al espacio cultural. Y por eso se produjo la exigencia de abandonar las formas litúrgicas y las vestiduras litúrgicas, y la pretensión del simple regreso a la forma habitual de nuestra vida cotidiana. Cuanto más alto sonaban esas voces y era mayor su grado de realización, con más fuerza surgió la oposición contra la reforma litúrgica general. La reforma de la liturgia fue tildada de puritanismo, pobreza, iconoclastia. Se dijo que la Misa había sido relegada a tiempos anteriores al protestantismo y que se había destruido lo propiamente católico en ella. Así la Iglesia había dejado de ser católica en su propio centro; así, la Eucaristía se tenía que celebrar al margen de ella y contra ella, porque en ella ya no se celebraba válidamente la Eucaristía. Intentaremos responder a estas cuestiones en nuestra reflexión.

Comencemos por la primera: Jesús no pretendió ninguna acción cultural, ninguna liturgia, sino únicamente una comida fraterna cotidiana, en la que dijo: ¡Haced esto! Por muy plausible que parezca esta objeción, si consideramos un poco más de cerca la Sagrada Escritura y no nos conformamos con una mirada superficial, su falsedad se manifiesta en seguida de forma evidente. Pues Jesús no ha mandado a sus discípulos que repitan la Última Cena como tal cena en su totalidad; cosa que, además, no hubiera sido posible dado su carácter de cena pascual. Porque la Pascua es una fiesta anual con una fecha determinada de modo estricto según el calendario lunar, y que acontece exclusivamente una vez cada año: Del mismo modo que no puedo celebrar la Navidad a mi arbitrio, tampoco la Pascua es una fiesta repetible sucesivamente sin más. Jesús no ha encomendado la repetición de la totalidad de esa liturgia judía que él había compartido y celebrado con su pueblo; lo cual, como he dicho hubiera sido imposible; el mandato de repetición se refiere a lo nuevo que él ofrece, al don de sí mismo, que él ha

introducido en el venerable conjunto de la liturgia de Israel. Con ello está dado lo *esencial*, aunque todavía no haya encontrado la nueva forma cristiana. Sólo en el momento en el que, a través de la muerte y resurrección, y la consiguiente historia, la Iglesia surja como comunidad autónoma nueva procedente de Israel, podrá encontrar también su nueva forma este nuevo regalo. Así surge la pregunta: en realidad, ¿de dónde ha recibido la Misa su forma, si no era posible repetir la Última Cena como tal en su totalidad? ¿Dónde pudieron acudir los discípulos para encontrar esta forma?

Los intérpretes de la Sagrada Escritura dan hoy principalmente dos posibles respuestas. Un conjunto de ellos dice que la celebración eucarística de la Iglesia incipiente tiene una relación de continuidad con las comidas habituales de Jesús con sus discípulos; otros piensan que la Eucaristía es la *continuación de las comidas con los pecadores* que también él celebró. Esta segunda opinión ha llegado a ser para muchos una idea fascinante de consecuencias riquísimas, pues esto significaría que la Eucaristía es la mesa de los pecadores en la que se sienta Jesús; una convocatoria a la que son invitados todos, sin excepción. De ello se seguiría entonces necesariamente una profunda crítica a la Eucaristía tal como la celebra la Iglesia, pues se declara taxativamente que la celebración eucarística no puede exigir requisitos previos ligados a la confesión religiosa, ni siquiera al bautismo: ha de ser la mesa abierta en la que todos pueden encontrarse con el Dios universal sin condiciones, sin límites y sin presupuestos confesionales. Sin embargo, esa idea tan seductora contradice el testimonio bíblico: la Última Cena de Jesús no fue una de tantas comidas de las que él mantuvo con «publicanos y pecadores»; sino que él mismo la sometió al esquema fundamental de la Pascua, que afirma que esa comida debe celebrarse en el ámbito de la comunidad familiar; y, así, él la hizo con su nueva familia, con los Doce, con aquéllos a quienes había lavado los pies, a los que por medio de su palabra y por este lavatorio que ofrecía el perdón (Jn 13,10), había preparado para que establecieran una comunión de sangre y un solo cuerpo con él. La Eucaristía no es por sí misma el sacramento de la reconciliación, sino que presupone ese sacramento; ella es el sacramento de los reconciliados, sacramento al cual invita el Señor a quienes han llegado a ser-uno con Él; y éstos, aunque ciertamente, siguen siendo pecadores y débiles, como le han tendido la mano han llegado a constituir su propia familia. Por eso, desde el principio, la celebración de la Eucaristía va precedida de cierta capacidad de discernimiento, y nosotros ya lo hemos visto en san Pablo: «quien come indignamente, come y bebe su propia condenación, porque no considera que se trata del cuerpo del Señor» (1 Co 11,27 ss.). La *Didajé* (Doctrina de los doce apóstoles), uno de los más antiguos escritos inmediatamente posteriores al Nuevo Testamento, de comienzos del siglo segundo, recoge esta tradición apostólica y hace decir al sacerdote antes de repartir el sacramento: «quien sea santo, tómelo; quien no, haga penitencia». La Eucaristía es -repetámoslo- el sacramento de quienes se han dejado reconciliar por el Señor, forman parte de su familia, y así se ponen en sus manos; por eso exige unas condiciones para participar en ella: presupone que ya se ha dado la incorporación al misterio de Jesucristo.

Pero la conexión con las *comidas fraternas cotidianas de Jesús* con sus discípulos -la otra opinión citada- tampoco convence, pues sabemos que la Eucaristía, al principio, solamente se celebraba los domingos. Se sustrajo, pues, del carácter usual diario y de la forma cotidiana de la comida en común. El punto de arranque para el desarrollo cristiano del legado de Jesús lo ofreció la resurrección; ella constituyó el fundamento que hizo posible que ahora, realmente, anulados y superados los límites del cuerpo material de Jesús, se haga presente y pueda entregárenos, hacemos partícipes de su misma persona. Sin embargo, la resurrección tuvo lugar el primer día de la semana, lo cual entre los judíos significaba también el primer día de la creación, y para los discípulos Jesús se convirtió en el día en el que comenzaba un nuevo mundo, el día en el que una nueva creación encontró su principio, irrumpiendo desde la muerte. Fue el día en el que Jesucristo entró nuevamente en el mundo, ahora como el resucitado, y, con ello, hizo de este primer día, del día de la creación, *su propio día*, el «día del Señor». Así se le llama ya en el primer siglo. En el enigmático libro del Apocalipsis (1, 10) recibe este nombre; y ya en los Hechos de los Apóstoles (20,7) y en la primera carta a los Corintios (16, 2) encontramos el testimonio de este día como el día de la Eucaristía. El Señor había resucitado el primer día de la semana; este día pasó a ser ahora, semana tras semana, el día del memorial de aquella novedad acontecida entonces. Los discípulos no tenían para ello que volver la vista atrás y recordar la resurrección como algo pasado; porque el resucitado vive, y, en consecuencia, el día de la resurrección fue por sí mismo el día de su *presencia*, el día en el que Él los reunía, en el que ellos se reunían alrededor de Él. El domingo, como día de la resurrección, fue el principio interno, el centro neurálgico para la celebración de la Eucaristía en la Iglesia naciente; y de aquí recibió su forma, que será extraída del terreno de la Pascua judía para ser injertada en el contexto de la resurrección: será fiesta de la resurrección, y ésa será, a partir de ahora, su esencia propia. Ya a comienzos del siglo II Ignacio de Antioquía designa a los cristianos como aquellos que «viven en referencia al domingo», es decir, que viven a partir de la resurrección, de su actualización en la celebración eucarística. De este modo, se colocó el fundamento para el desarrollo novedoso de la fiesta de la Eucaristía. *Después* de la comida material, en la asamblea de los creyentes se celebraba la actualización de la muerte y resurrección del Señor como acción de gracias y alabanza.

A partir de la Última Cena ha llegado a constituirse por necesidad interna una celebración festiva vinculada al espíritu de alegría; tenemos noticia clara, ya desde los Hechos de los Apóstoles, de que los cristianos celebraban la Eucaristía con cánticos de alabanza, y a partir del capítulo 5 de la carta a los

Efesios (5, 19; cfr. Col 3, 16) y de otros muchos lugares, sabemos que oraban ensalzando al Señor con salmos, himnos y cantos. A través de su inserción en el nuevo contexto de la resurrección, sin el cual la Eucaristía sólo sería recuerdo de una despedida que no cuenta con el regreso, surgió espontáneamente algo nuevo: la veneración y la alabanza, es decir, el carácter cultual, así como el gozo causado por la glorificación del resucitado.

Pero con ello todavía no había concluido el proceso de desarrollo de la celebración de la Eucaristía, la forma que adoptaría la liturgia de la Iglesia. Hemos de considerar que el culto judío tenía dos facetas: una era el culto sacrificial en el Templo, donde eran presentadas las diversas ofrendas según las prescripciones de la Ley. Pero, junto a este culto en el Templo, que solamente tenía lugar en Jerusalén, porque solamente podía celebrarse allí, se desarrolló cada vez con mayor intensidad una segunda modalidad de culto: la sinagoga, que podía establecerse en cualquier lugar. En ella se celebraba el oficio divino de la Palabra: se leían las Escrituras Sagradas, se proclamaban los Salmos, se alababa conjuntamente a Dios, se interpretaba su palabra y se le dirigían las súplicas. Después de la resurrección de Jesús sus discípulos dejaron de participar en el culto sacrificial del Templo; ya no podían seguir haciéndolo porque el velo del Templo había sido rasgado, es decir: el Templo quedó ahora vacío. El Templo ya nunca más sería un edificio construido con piedras, sino que ahora es el Señor, que se ofrece a sí mismo al Padre como templo vivo, y por medio del cual el Padre ha tenido acceso a la humanidad. El lugar del Templo lo ocupará la Eucaristía, pues Cristo es el verdadero cordero pascual; en él se ha cumplido todo lo que anteriormente se realizaba en el Templo. Pero mientras que los discípulos, por este motivo, nunca más participaron en los sacrificios cruentos del Templo, sino que, en su lugar, celebraron el *nuevo* cordero pascual, sí que siguieron participando, antes y después, en el culto de la sinagoga. La Biblia de Israel es también la Biblia de Jesucristo, y ellos sabían que la totalidad de estas Sagradas Escrituras, la Ley y los Profetas, hablaba de él. Desde esta comprensión intentaron leer junto a Israel este libro sagrado de sus padres en referencia a Jesús, y, de este modo, conducir el corazón de Israel hacia Jesús; más aún, rezaron los salmos junto a los israelitas para así rezarlos con Jesús e incorporarlos a la Nueva Alianza, comprendiéndolos de un modo nuevo a partir de Él. Sin embargo, también podemos rastrear en los textos del Nuevo Testamento aquella trágica senda en la que, progresivamente, se quebró esa unidad que se había mantenido con Israel. No se logró conducir a todo Israel a la lectura de la Biblia como Palabra interpretada desde Jesucristo y encaminada hacia él. La sinagoga se negó claramente a tal interpretación de la Sagrada Escritura, y hacia finales del siglo primero se consumó la división: ya no fue posible comprender la Escritura en la sinagoga, como había hecho Jesús; y, así, desde ahora Israel y la Iglesia quedaron separados. La Iglesia llegó a ser de modo pleno una entidad con personalidad propia, y, puesto que ella ahora ya no podía participar en el culto de Israel, tuvo que establecer por sí misma un culto propio. Esto implicaba, necesariamente, que las dos partes del culto divino, que hasta ahora habían permanecido separadas, convergieran en una unidad nueva. El culto de la Palabra se unió al culto eucarístico; y, a partir de entonces, allí donde tal culto se desarrollaba enteramente como un culto exclusivamente cristiano y, consecuentemente, la Iglesia se reunía específicamente como Iglesia, la totalidad de esta celebración unificada se fue desplazando a la mañana del domingo, a la misma hora en que había tenido lugar la resurrección: la lógica de la resurrección había llegado a su meta. Con ello alcanzó su forma cristiana específica, que, en lo esencial, se mantiene hasta el día de hoy en nuestro modo de celebrar la Eucaristía de la Iglesia. Ahora se presentaba así: al principio la liturgia de la Palabra, compuesta de lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento, cantos y salmos, oraciones renovadas y saludo fraterno en el Señor, el Kyrie, que transforma la antigua invocación de homenaje al emperador en invocación de homenaje a Cristo como el verdadero Señor del mundo. A continuación sigue la liturgia propiamente eucarística, de la que vimos en la anterior reflexión cómo surgió el Canon directamente a partir de la oración de Israel y de Jesús, tomada como una amplia «ofrenda de la Palabra», y ahora completada con un nuevo centro constituido por el relato de la Última Cena y su actualización, así como por la comunión. Así, pues, de la propia lógica interna del don del propio Jesús, se llegó a la configuración de la Misa. Ella se formó sin rupturas, como cumplimiento del encargo original; y ahora, puesto que ya poseía entidad propia, también estaba ya lista para asumir la riqueza del Templo, la riqueza de los pueblos. Naturalmente, eso requiere una constante purificación, y ésta es la tarea a lo largo de los siglos. En este gran proceso se da también lo que ha sido dicho, no por primera vez, a mediados de siglo. Vale, por un lado, aceptar la riqueza de la oración, de la esperanza y de la fe de los pueblos; pero, por otro lado, hay que purificarlo para que no oculte el núcleo central, para que permanezca visible en su pureza y en toda su grandeza el misterio propio de Jesucristo. Quien haya entendido esto, sabe que el desarrollo histórico de la Eucaristía que celebra la Iglesia no es alejamiento de su origen, sino su auténtico fruto. Esos intentos que pretenden enseñarnos cómo «volver» a una simple comida profana, a espacios multiusos y similares, son recuperación del origen sólo en apariencia. En realidad, son un paso atrás a situaciones previas al cambio que supuso la cruz y la resurrección, es decir, al margen de lo que es, propiamente, el fundamento de la novedad cristiana. En tal caso no se recupera el origen, sino que se anula el misterio pascual y con ello el núcleo del misterio cristiano.

Y con ello podemos abordar ya la segunda cuestión, que cada vez se oye con más fuerza: ¿Acaso con la reforma litúrgica no se ha destruido este crecimiento? No queremos ocuparnos de abusos de detalle, que sin duda se han dado y se darán siempre; al respecto sólo quisiera ahora decir esto: tenemos que

ser todos de nuevo conscientes de que la Eucaristía no está a disposición del sacerdote ni de una comunidad concreta, sino que es el regalo de Jesucristo a toda la Iglesia, y que solamente conserva su grandeza cuando asumimos su carácter no arbitrario. Todos los supuestos éxitos que pretendemos a primera vista, cuando damos rienda suelta a nuestras fórmulas en lugar de respetar su dinámica propia, quedan en espejismo y en agua de borrajas, porque ocultan que en la Eucaristía real de la Iglesia lo que tiene lugar es algo mucho mayor de lo que nosotros podríamos desarrollar por nosotros mismos. No hablemos, pues, más de abusos, que son cuestión de detalle, y que tenemos que intentar superar en una fe común; hablemos de los ataques que se presentan a la forma oficial de la reforma litúrgica. En nuestra primera reflexión ya hemos hablado sobre el conflicto en tomo a la traducción «por muchos» o «por todos».

Hay otras tres objeciones principales. Una dice que con el cambio del ofertorio ha sido destruido el carácter sacrificial de la Misa, y que con ello ha dejado de ser católica. La segunda se dirige contra la forma de comulgar: en la mano. Y, naturalmente, sigue siendo conflictiva también la cuestión de la lengua.

Comencemos con la primera. Un sociólogo que enseñaba en Saarbrücken ha querido presentar con un gran aparato de erudición la tesis de que para cualquier religión, y de un modo especial para la católica, es esencial que haya una *presentación del sacrificio*. Sin embargo, ahora se han incorporado oraciones de alabanza; y de este modo, como ya no hay sacrificio, la Eucaristía después del concilio ya no es la Misa de la Iglesia católica. Pero basta un ligero conocimiento del catecismo más simple para saber que la idea de sacrificio nunca ha tenido su sitio en el «Ofertorio», sino en la Plegaria eucarística, en el «Canon»; pues no se trata de que nosotros ofrecemos a Dios esto o aquello; la novedad de la Eucaristía es la presencia del sacrificio *de Cristo*. Por eso el sacrificio tiene lugar allí donde se pronuncia su Palabra, Palabra compuesta de palabras, en la que él ha transformado su muerte en un acontecimiento de esa Palabra y del Amor, para que nosotros, así, en la medida en que lo podemos aceptar, seamos introducidos en su amor, en el amor trinitario en el que se entrega eternamente al Padre. Allí donde se escucha la voz de la Palabra y, de ese modo, nuestros dones se convierten en suyos, y a través de ellos se entrega él mismo, *allí* tiene lugar el sacrificio de la Eucaristía.

Lo que nosotros llamamos «ofertorio» tiene otro sentido. El término alemán Ofertorio procede del latín offerre o, más probablemente, de operari. Offerre no significa sacrificar (en latín sería immolare), sino que quiere decir proporcionar, traer. Y «operari» significa actuar; pero aquí también puede significar preparar. Con toda sencillez se pensaba que ése era el momento en que el altar tenía que prepararse para la Eucaristía, y que para ellos era preciso «operari», es decir, realizar diversas acciones, de modo que las luces, las ofrendas, el pan y el vino estuvieran convenientemente dispuestos para la Eucaristía.

Al principio se trataba, pues, de una sencilla preparación externa para el acontecimiento propio. Pero muy pronto se le dio una interpretación más profunda y se imitó el gesto del padre de familia judío, que elevaba el pan ante el rostro de Dios, para recibirlo nuevamente de él. En ese gesto de levantar los dones hacia Dios, en ese compartir con Israel dicha actividad de «arreglarse» para Dios, el aliño externo se valoró cada vez más como la disposición interna para acercarse al Señor, el cual por medio de nuestras ofrendas quiere llegar hasta nosotros mismos. Hasta los siglos IX-X estos gestos preparatorios, que habían sido tomados de Israel, se realizaban en silencio, y entonces se tuvo la impresión de que en el cristianismo cada uno de los ademanes requería también la palabra. Así, alrededor del siglo X se crearon las oraciones de presentación de las ofrendas de la Misa antigua, que los más viejos de nosotros conocemos y apreciamos, y que tal vez mezclamos en la nueva forma de la Misa. Eran unas oraciones bellas y profundas, pero, sin embargo, también hemos de reconocer que en ellas latía una determinada comprensión de la Misa. Esas oraciones progresivamente fueron siendo formuladas como anticipación de lo que constituía el acontecimiento propio del Canon; y, así, ambas cosas: la preparación y la definitividad del sacrificio de Cristo se entrelazan en sus formulaciones. Sin embargo, es cierto que lo que tiene su sentido correcto en el mundo de la fe y es perfectamente comprendido desde el interior de esa fe -el hecho de que nosotros en nuestro dirigimos hacia Cristo estamos siempre, ya de antemano, precedidos por su iniciativa que nos impulsa- puede conducir también a errores de comprensión en aquellos que están en actitud escrutadora y mirando las cosas desde lejos. Y que tal es el caso lo muestran bien las reacciones que comentamos.

Por este motivo los autores de la reforma litúrgica quisieron en primer lugar retrotraerse a la situación previa al siglo IX y eliminar las palabras del rito de elevación de las ofrendas. Fue el Santo Padre, el papa Pablo VI quien decidió con una gran determinación personal que también aquí las palabras de la oración tenían que permanecer. El mismo tomó parte en la confección de las oraciones. En gran medida han tomado su forma de las oraciones de mesa de Israel. Y por eso hemos de considerar que todas las oraciones de mesa de Israel, estas bendiciones -como se llaman-, se mueven alrededor del misterio de la Pascua, tienen en su punto de mira la Pascua israelita, pues están pensadas y vividas desde ella. Esto significa que son como un sosegado anticipo del misterio pascual de Jesucristo, y podemos, indistintamente, considerar su carácter de adviento y, a la vez, denominarlas pascuales. Hacemos memoria, sobre todo, de que también la Sagrada Familia, Jesús, José y María, rezó de esta manera en su huida a Egipto, en un país extranjero, y posteriormente en su casa de Nazaret; y que también Jesús oró así con sus discípulos. Probablemente también ya entonces era válida la norma

judía de que al atardecer la madre encendiera las velas y que fuese ella la que presidiera la oración de la familia. De modo que nosotros, ahora, en estas bendiciones estaríamos escuchando la voz de María y rezando con ella. Todo el misterio de Nazaret, este dirigirse en camino desde adviento hacia el acontecimiento pascual, está ahí presente. De este modo le ha llegado a la liturgia una nueva riqueza: nosotros también en los gestos de la preparación comenzamos en Nazaret y, partiendo de allí, llegamos -en el centro del Canon- hasta el Gólgota para, finalmente, introducimos en el momento de la comunión en el propio acontecimiento de la resurrección. Creo que si somos capaces de escuchar de esa manera estas antiguas oraciones ahora renovadas, llegarán a ser para nosotros un tesoro maravilloso en nuestra tarea de incorporación de la vida terrena de Jesús, de identificación con la oración paciente de Israel, y de caminar unidos de Nazaret al Gólgota y al momento de la resurrección.

La segunda objeción que queremos tratar se plantea alrededor de la comunión: de pie o de rodillas, en la mano o en la boca. Ante todo quiero decir que ambas actitudes son posibles y ello exige a todos los sacerdotes ser tolerantes y aceptar la forma que cada uno elija; más aún, desearía pedir a todos ellos que practicaran un espíritu conciliador que no abrigue ninguna sospecha hacia quien ha decidido una forma determinada de entre ellas. Pero preguntarán: ¿es que la tolerancia es una buena respuesta en esta cuestión? ¿o es una falta de consideración al Santísimo? Sin embargo sabemos que hasta el siglo IX la comunión se tomaba de pie y en la mano. Por supuesto, esto no significa que siempre tenga que hacerse así, pues grande y hermoso en la Iglesia es que crece y madura, comprendiendo cada vez con mayor profundidad el misterio. Por ello el nuevo desarrollo, que comenzó después del siglo noveno como expresión de respeto, tiene su razón de ser y sus buenos motivos. Pero también hemos de decir, a la inversa, que es imposible que la Iglesia hubiera celebrado indignamente la Eucaristía a lo largo de 900 años.

Cuando leemos los textos de los Santos Padres comprobamos la actitud tan respetuosa con que comulgaban. En Cirilo de Jerusalén, en el siglo cuarto, encontramos un texto especialmente hermoso. En sus catequesis bautismales indica a los que van a comulgar cómo deben hacerlo: deben adelantarse, formar con sus manos un trono colocando la derecha sobre la izquierda para que siendo un trono para el rey representen al mismo tiempo una cruz. Acerca de este lenguaje simbólico, lleno de profundidad y de belleza dice: las manos del hombre forman la cruz, que se convierte en trono, al que desciende el rey. Las manos extendidas, abiertas pueden considerarse signo de cómo el hombre se presenta ante el Señor, y le abre sus manos para que ella sean el instrumento de su presencia, trono de su obrar misericordioso en este mundo. Quien piense en esto tendrá que reconocer que es un error discutir sobre esta o aquella actitud. Nuestra discusión tiene que limitarse a aquello que ha alcanzado a hacer la Iglesia tanto antes como después del siglo IX, es decir al respeto profundo rendido al misterio de Dios al ponerse él en nuestras manos. Y no debemos olvidar el hecho de que no sólo son impuras nuestra manos, sino que también lo son nuestra lengua y nuestro corazón, y con frecuencia pecamos más con nuestra lengua que con nuestras manos. La mayor osadía, y a la vez expresión de la bondad misericordiosa de Dios, es que no sólo manos y lengua, sino nuestro propio corazón puede tocarlo; que el Señor entra en nosotros y vive en y con nosotros, desde el centro más íntimo de nuestra vida y quiere transfigurarla.

Finalmente, digamos unas palabras sobre la cuestión de la lengua. También aquí hay que considerar dos cosas, que dejan un amplio campo de juego para la diversas decisiones y realidades distintas. Por un lado el Canon Romano designa el acontecimiento de la Misa con el solemne lenguaje del mundo griego «rationale obsequium» un acontecimiento de la Palabra, en el que toman parte el Espíritu y la Razón. La Palabra de Dios quiere dirigirse al hombre, quiere ser comprendida por él y provocar en él una respuesta razonable. Por eso en el transcurso del siglo III en Roma, cuando ya la lengua griega había perdido su dominio y la gente no la comprendía, el texto oficial de la Eucaristía, que hasta entonces estaba en griego, se tradujo al latín. Pero hay una segunda cosa: Posteriormente la Iglesia ha titubeado mucho a la hora de introducir en la liturgia las nuevas lenguas nacionales que iban formándose en Europa. En primer lugar, porque durante mucho tiempo no alcanzaron la profundidad y el carácter unitario que hicieran posible celebrar la Eucaristía conjuntamente en un local grande; pero también porque la Eucaristía se oponía a cualquier nacionalización de su misterio, ya que ella, quería expresar también a través del lenguaje su carácter universal, abarcante, que se extiende más allá de los límites de lugar y tiempo. Así, pudo mantener como lenguaje litúrgico el latín -lengua universal-, porque sabía que, ciertamente, en la Eucaristía *también* se trata del entendimiento, pero se trata de mucho más que del entendimiento: aquí se alcanza una comprensión mayor, más madura y más abarcante que la del mero entendimiento; esta comprensión tiene que incluir también el corazón.

Después de lo dicho, hay que afirmar que el lenguaje materno está perfectamente justificado. Sería peligroso únicamente si con ello la Eucaristía se convirtiera en algo nacional; sería peligroso si quisiéramos traducir de tal manera que nos quedáramos en la mera comprensión banal de las cosas cotidianas que nuestro entendimiento capta de modo inmediato. En una tal traducción se tendría que estar en una tarea de corrección continua hasta conseguir expresar lo propio. Y como las cosas son así, debemos aceptar agradecidos ambas cosas: la forma normal de la Eucaristía es la lengua materna, pero no podemos dejar de rezarla y apreciarla en el lenguaje universal de la Iglesia a lo largo de los siglos, para que así en este mundo, que es movimiento continuo, y en el que las naciones se encuentran unas a otras sin cesar y se interrelacionan, sea también siempre celebración colectiva en la que podamos

conjuntamente alabar al Dios vivo. También aquí hemos de saber superar el estéril conflicto y llegar a ser uno en la diversidad que el Señor nos ha regalado; uno en reconocer y apreciar lo razonable y comprensible, pero uno también en reconocer y apreciar aquello que nos abarca a todos y que se extiende más allá de lo que nuestra razón comprende de inmediato.

Como conclusión permítaseme contar una breve historia de Martin Buber. En ella se evidencia el valor de la inteligencia para la comprensión de las cosas, pero es también un gran alegato en favor de las posibilidades mucho mayores de un corazón humano comprensivo. Martin Buber dice, que el rabbi Levi Jizchak de Berditschew llegó un día a un albergue en el que pernoctaban muchos comerciantes. Por la mañana ellos hicieron la oración de la mañana. Se apercibieron de que únicamente había una filacteria, que, sin embargo, según la tradición judía, se tenía que llevar para que pudiera recitarse la oración matinal. Así, se la pasaron de uno a otro sucesivamente, y como esto llevaba mucho tiempo, oraba cada uno tan de prisa en atención al siguiente, que apenas pudo apreciarse una palabra comprensible. El Rabbi observaba esto con una sorpresa cada vez mayor; cuando todo pasó se dirigió a dos jóvenes y les dijo simplemente: «Ma-ma-ma, wa- wa-wa». Ellos lo miraron asombrados y le dijeron: «¿Qué quieres?»; él les dijo de nuevo: «Ma-ma-ma, wa-wa-wa». Ante esto, lo tomaron, comprensiblemente, por un loco; pero él les dijo: «¿Cómo no entendéis la lengua si acabáis de hablarle en ella al Señor Dios?» Tras un momento de sorpresa le contestó uno: «¿No habéis visto a un niño en la cuna, cuando todavía no puede articular la voz? ¿no habéis escuchado cómo cualquier sonido de su boca dice Ma-ma-ma, wa-wa-wa? Ningún sabio ni entendido puede entenderlo; pero si se acerca su madre, ella sabe enseguida lo que esa voz dice». Esta historia no es palabrería inútil; nos permite captar que hay un conocimiento del corazón, que supera el conocimiento verbal. Es este conocimiento del corazón el que debemos buscar por encima de todo, para que también nuestras palabras tengan plenitud de sentido y así veneremos dignamente al Dios vivo.

5. La proximidad de Dios en el Sacramento

LA PRESENCIA REAL DE CRISTO EN EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA

Dijo Jesús: «Yo soy el pan de la vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Este es el pan que baja del cielo; el que come de él no muere. Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente; y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo». Los judíos discutían entre ellos: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» Jesús les dijo: «Os aseguro que si no coméis la carne del hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él. Como el Padre que me ha enviado vive y yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí. Este es el pan que ha bajado del cielo; no como el que comieron los padres y murieron. El que come este pan vivirá eternamente». Dijo todo esto enseñando en la sinagoga de Cafarnaún (Jn 6,48-59).

Santo Tomás de Aquino en su sermón del día del Corpus tomó del quinto libro del Pentateuco el texto en el que se expresa la alegría de Israel por su elección, por el misterio de la Alianza. El texto dice: «¿Qué nación hay tan grande, que tenga dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros nuestro Dios?» (Dt 4,7). Se puede apreciar cómo Tomás convoca a una alegría triunfal porque estas palabras del Antiguo Testamento solamente han encontrado su pleno cumplimiento en la Iglesia, el nuevo Pueblo de Dios. Pues si Dios en Israel, a través de su Palabra había descendido hasta Moisés, acercándose a su pueblo, lo que ha sucedido ahora es que él mismo se ha encarnado, se ha hecho hombre entre los hombres, y se ha quedado entre nosotros de tal manera que se ha puesto en nuestras manos y en nuestro corazón a través del misterio del pan consagrado. Partiendo de esta alegría de que verdaderamente somos el «pueblo de Dios», de que Dios está tan cerca de nosotros que es imposible aproximarse más, surgió en el siglo XIII la fiesta del Corpus como un himno apropiado de agradecimiento por tal suceso. Pero todos sabemos que aquello que propiamente es motivo de alegría (y debe serlo), también es piedra de tropiezo, punto de crisis, y eso desde el principio. Pues en la lectura del evangelio de san Juan hemos escuchado cómo ya en este primer anuncio de la Eucaristía muchos murmuraron y se rebelaron. Desde entonces esa murmuración se ha mantenido a través de los siglos y ha llegado también a herir profundamente a la Iglesia de nuestra generación. No queremos a Dios tan cercano, no lo queremos tan pequeño, inclinándose; lo preferimos grande y lejano. Por eso surgen cuestiones que pretenden mostrar la imposibilidad de tal cercanía. Si en esta meditación consideramos alguna de estas cuestiones, no se trata de dejarse llevar por un afán de polémica, sino de profundizar cada vez más en nuestra afirmación de fe, volver a experimentar su alegría y, de ese modo, renovar una vez más tanto nuestra oración como nuestro conocimiento de la Eucaristía. Hay tres cuestiones principales con las que se enfrenta la fe en la presencia real del Señor. La primera es: ¿puede realmente decirse que la Biblia lo sostiene? ¿nos lo presenta así, o es más bien una ingenua incomprensión de tiempos posteriores, que aminoran la excelencia y la espiritualidad del cristianismo transportándola a lo pequeño y eclesial? La segunda cuestión sería: ¿puede ser realmente verdad que un cuerpo material se manifieste en cualquier tiempo y lugar? ¿tal cosa no contradice de modo palmario los límites esenciales de la corporalidad? La tercera pregunta puede formularse así: ¿la moderna ciencia natural, con todo lo que ella entiende bajo el término «sustancia» y acerca de la materia, no ha superado los correspondientes dogmas de la Iglesia de tal manera que, en un mundo científico, hemos de arrojarlos definitivamente como chatarra, pues ya no son conciliables con el pensamiento actual?

Vayamos con la primera cuestión: ¿se dice eso en la Biblia? Ya sabemos que en el siglo XVI este conflicto se presentó, desgraciadamente, como conflicto en torno a una palabra, la palabra «es»: «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». Este «es», ¿significa realmente la presencia corporal en toda su intensidad? ¿o tiene sólo un sentido figurado, de modo que debería traducirse como «Esto representa mi cuerpo y mi sangre»? Durante mucho tiempo los estudiosos han discutido incansablemente sobre esta palabra, y han comprendido que la discusión sobre una sola palabra, sacada del contexto, sólo puede conducir a una callejón sin salida; pues, así como en una melodía el tono sólo conserva su importancia con ensamblaje de todo, y solamente puede comprenderse desde el conjunto, así también las palabras de una frase sólo pueden entenderse desde la totalidad de sentido del conjunto de ella, en

la que cada una tiene su lugar; o sea, hemos de preguntarnos por el conjunto. Hagamos, pues, eso y veremos que la respuesta de la Biblia está muy clara. Acabamos de escuchar las dramáticas palabras de Jesús en el evangelio de san Juan, cuya claridad es insuperable: «Quien no come mi carne ni bebe mi sangre, no puede tener vida... mi carne es verdadera comida...» (6, 53. 55). Cuando surge la murmuración de los judíos el enfrentamiento hubiera podido fácilmente evitarse con unas simples palabras tranquilizadoras del estilo de: Amigos, no os alteréis, sólo era un discurso simbólico, la carne únicamente representa la comida, ¡pero no lo es! Sin embargo, nada de esto aparece en el evangelio: Jesús rechaza tal suavización y dice, con mayor énfasis aún, que este pan tiene que ser comido corporalmente. Afirma que la fe en el Dios encarnado cree en un Dios corporal, y que esta fe solamente es verdadera y plena, solamente llega a ser auténtica cuando es carnal, cuando es acontecimiento sacramental en el que el Señor en persona asume nuestra existencia corporal. Pablo compara el momento de la comunión con la unión corporal entre el varón y la mujer para expresar toda la intensidad de esta fusión, y refiere a la comprensión de la Eucaristía las palabras del relato de la creación: «los dos (varón y mujer) son una sola carne» (Gn 2,24); añadiendo: «Quien se une al Señor es un solo espíritu con él (es decir, una nueva existencia única, que surge del Espíritu Santo)» (1 Co 6,16).

Cuando escuchamos esto, experimentamos ya de inmediato algo de lo que hemos de entender como presencia de Jesucristo. Esa presencia no es algo pasivo, sino una fuerza que nos atrapa y nos absorbe, queriéndonos introducir en ella. San Agustín, en su devoción a la comunión, lo comprendió perfectamente. En el tiempo anterior a su conversión, en sus cavilaciones sobre la corporalidad del misterio cristiano, que le resultaba completamente inaccesible desde el idealismo platónico, tuvo una especie de visión en la que escuchaba una voz que le decía: «Yo soy el pan de los fuertes, ¡cómeme! Pero no serás tú el que me transformes a mí, sino que seré yo quien te transformaré a ti en mí». En las comidas habituales el hombre es el más fuerte: es él quien toma las cosas y es él quien las asimila, de modo que llegan a formar parte de su propia sustancia: ellas se transforman en él construyendo su cuerpo material, su propia existencia. Pero en nuestra relación con Cristo sucede a la inversa: el centro es él, él el protagonista. Cuando comulgamos verdaderamente, eso quiere decir que somos despojados de nosotros mismos y asimilados por él, que somos hechos uno con él y, a través de él, con la comunidad de los hermanos.

Alcanzamos así nuestra segunda cuestión: ¿puede realmente suceder que un cuerpo material se haga presente de manera que esté en la multitud de hostias, y que superando cualquier tiempo y lugar sea siempre ese mismo cuerpo? Ahora bien, ante todo hemos de ser bien conscientes de que nunca podremos comprender plenamente esto, pues lo que aquí sucede proviene de la realidad de Dios y de la realidad de la resurrección; y nosotros no vivimos en esa realidad, sino que vivimos a este lado de la frontera de la muerte. Así, nosotros podríamos imaginar una figura que no tuviera tres dimensiones (longitud, anchura y altura), sino solamente dos y fuera solo extensa, una superficie, pero tal esencia bidimensional nunca podría imaginar la tercera dimensión, por el simple hecho de carecer de ella; solamente podría intentar pensar más allá de sus límites, sin poder con ello realmente abarcar en su comprensión la plenitud de eso otro supuesto. Justamente eso mismo nos sucede aquí a nosotros: vivimos en el mundo de la muerte y podemos pensar más allá de él, intentando aproximaciones al mundo de la resurrección; pero éste seguirá siendo siempre el otro, que nunca lograremos entender del todo. Este mundo nuestro sigue estando en los límites de la muerte, en la que estamos inmersos y dentro de la cual vivimos.

Pero podemos intentar aproximaciones; y una de ellas se nos abre cuando caemos en la cuenta de que la palabra «cuerpo» («Esto es mi cuerpo»), en el lenguaje bíblico no significa simplemente el cuerpo, en oposición al espíritu. En el lenguaje bíblico la palabra «cuerpo» significa más bien la totalidad de la persona, en la cual lo corporal y lo espiritual son inseparables. Por eso, «esto es mi cuerpo» significa: esto es la totalidad de mi persona en la medida en que se actualiza en la corporalidad. Sin embargo, conocer la índole de esa persona es algo que experimentamos a partir de las palabras que siguen: «que se entrega por vosotros»; es decir, el ser de esa persona es ser-para-los-demás; su esencia más íntima la constituye el entregarse. Y por eso, como se trata de la persona en su integridad, y como ella misma desde su interioridad consiste en «estar abierta», en entregarse, también puede ser compartida.

Podemos comprender esto algo más desde la experiencia de nuestra propia corporalidad. Si meditamos sobre el significado del cuerpo para nosotros, notaremos que éste conlleva una cierta contradicción. Por un lado, es la barrera que nos separa de los demás: donde está mi cuerpo no puede haber ningún otro; y si estoy en un lugar, no puedo estar simultáneamente en otro. De este modo, el cuerpo es el límite que nos separa a unos de otros, y ello implica que, de un modo u otro, seamos extraños unos para otros. Nuestra mirada no es capaz de penetrar en el otro; la corporalidad vela su interior, que nos permanece oculto; incluso podemos decir que somos extraños para nosotros mismos. Porque tampoco podemos descender a nuestra propia profundidad interna. Por un lado, pues, esto: el cuerpo es la barrera que nos hace mutuamente opacos, impenetrables, que nos coloca a nosotros enfrente de los demás y nos impide ver y palpar el reducto íntimo del otro. Pero también es cierta una segunda cosa: el cuerpo es, además, un puente, pues a través de él nos encontramos unos a otros, a través de él comulgamos con la materia universal de la creación; gracias a él podemos ver, sentir, estar próximos unos de otros. En los gestos corporales se revela quién es el otro y cómo es; en su forma

de mirar, de observar, de actuar, de entregarse, lo percibimos; el cuerpo nos conduce a unos hacia los otros. El cuerpo es, a la vez, limitación y comunión. Por eso la corporeidad puede ser vivida de diversos modos: se puede vivir encaminándola prioritariamente al aislamiento o hacerlo en dirección a la comunión. Porque la corporalidad uno puede dirigirla, dirigiendo con ello su persona, a la cerrazón, para vivir en el egoísmo, replegado en sí mismo, y conservando únicamente las barreras separadoras, sin abrirse a ningún encuentro con los demás. Tendríamos entonces lo que Albert Camus describió una vez como la trágica situación de la relación humana: es como si dos personas estuvieran separadas por la pared de cristal de una cabina telefónica: ellos se ven, están muy próximos, y, sin embargo, está esa pared que los hace mutuamente inaccesibles. Es como un vidrio opalino que sólo nos permite suponer esbozos. El hombre puede, por tanto, vivir centrado en el «cuerpo material» y cerrarse egoístamente de tal manera que su cuerpo solamente sea obstáculo y barrera que excluya la comunión y en el que no se encuentra realmente con nadie, porque no permite a nadie el acceso a su interior, que mantiene clausurado. Pero la corporeidad también puede vivirse del modo contrario: como abrirse, como expresión de libertad del hombre, que se entrega. Todos sabemos que esto también se da, que también nosotros traspasamos los límites y nos aproximamos los unos a los otros, accediendo al interior de los demás. Eso mismo que llamamos telepatía no es sino el caso más superficial de lo que de modo mucho más profundo se da en todos nosotros: sentimos tocados en nuestro centro más íntimo, estar cerca del otro a pesar de la distancia. En realidad, hablar de resurrección significa, simplemente, que desaparece el cuerpo como obstáculo y que permanece todo lo que hay en él de comunión. Jesús pudo resucitar, resucitó, porque él, como el Hijo que mantuvo su amor en la cruz, llegó a ser absoluta entrega de sí mismo. Y haber resucitado significa ser susceptible de comunión, significa estar «abierto», ser el que se regala. Comprenderemos así también que Jesús, en el discurso eucarístico transmitido por Juan, reúna Eucaristía y resurrección, y que los Santos Padres digan que la Eucaristía es la medicina de la inmortalidad. Comulgar es entrar en comunión con Jesucristo y significa entrar por él, el único que pudo superar los límites, a un horizonte de apertura y, así, con él, desde él mismo, ser capaces de resucitar.

Pero de todo esto se desprende algo más: lo que nos es dado aquí no es un ejemplar corporal, una cosa material, sino que es él mismo, el resucitado, la persona que se nos ha entregado a través de su amor, un amor atravesado por la cruz. Y esto quiere decir que comulgar es siempre un acontecimiento personal. Nunca es un simple rito comunitario que desarrollamos como cualquier otra de las actividades comunitarias; porque en la comunión entro en comunión con el Señor que se me entrega. La comunión sacramental tiene por ello que ser siempre también comunión espiritual, y por eso la liturgia previa a la comunión pasa del «nosotros» litúrgico al «yo». Ahora se me exige a mí mismo, soy yo ahora quien tengo que ponerme en marcha, yo quien le sale al paso, quien le llama. La comunidad eucarística de la Iglesia no es ningún colectivo en el que la comunidad se consigue a través de llegar a un mínimo común denominador, sino que ella se constituye en tal comunidad porque nos mantenemos por completo tal como somos. No supone la disolución del yo en favor de la colectivización, sino que surge porque nos abrimos a ella manteniendo nuestra integridad personal al formar parte de esa nueva comunidad; solamente así surge algo distinto a una mera colectividad, solamente así crece realmente tanto en sus raíces como en su centralidad y en profundidad, la mutua y enriquecedora referencia de los hombres unos a otros. Y porque sucede así, la incorporación personal a Cristo, la plegaria individual, debe preceder a la comunión; y por eso también exige después un momento de calma en el que hablemos íntimamente con el Señor que está presente. Quizás esto es algo que todos hemos olvidado demasiado en los últimos decenios. Hemos redescubierto la comunidad, la liturgia como fiesta del compartir, y esto es importante; pero también hemos de descubrir de nuevo que la comunidad supone una exigencia personal. Tenemos que volver a apreciar esa oración tranquila previa a la comunión y ese sereno hacernos uno con el Señor, ese abandonamos a él.

De aquí surge, finalmente, por sí mismo, una tercer cosa: lo que nosotros recibimos es, y así lo decimos, persona. Y esta persona es el Señor Jesucristo, a la vez Dios y hombre. La antigua devoción a la comunión de siglos pasados probablemente olvidaba en exceso al hombre Jesús y pensaba demasiado en Dios. Pero nosotros estamos en el peligro contrario, solamente considerar al hombre Jesús y olvidar que en él, que se nos ha entregado materialmente, palpamos también al Dios vivo. Y como esto es así, comulgar es también siempre, al mismo tiempo, oración.

Ya en cualquier forma del genuino amor humano encontramos algo de este rendirse ante la dignidad otorgada por Dios al otro, que es un retrato de Dios. Porque el amor humano auténtico no significa que adquirimos y poseemos al otro; más bien implica que reconocemos respetuosamente la peculiaridad, el carácter único de la persona del otro, que nunca puede pretenderse sea tomada en posesión, nos consideramos mutuamente y nos unimos. En la comunión con Jesucristo esto alcanza una nueva altura, pues en ella se sobrepasa necesariamente el «partenariado» humano. La palabra del Señor como «partenaire» nuestro aclara, ciertamente, muchas cosas, pero encubre todavía más. Ya no estamos en el mismo terreno. Es el completamente otro, con él llega hasta nosotros la majestad del Dios vivo. Unirse a él significa inclinarse y con ello abrirse a su grandeza. Y esto también se ha expresado siempre en la devoción a la comunión, en cualquier época. San Agustín dijo una vez en una plática a sus comulgantes: Nadie puede comulgar, sin haber rezado antes. Teodoro de Mopsuestia, un contemporáneo suyo, que vivía en Siria, contaba que cada uno de los comulgantes, antes de tomar el don sagrado pronunciaba

una palabra de súplica. Y es especialmente conmovedor lo que se nos cuenta de los monjes de Cluny en los alrededores del año 1000: cuando iban a comulgar se descalzaban; sabían que aquí está la zarza ardiente, que el misterio ante el cual Moisés cayó de rodillas, estaba aquí presente. Las formas cambian, pero lo que debe permanecer es el espíritu de oración, que significa despojarnos sinceramente de nosotros mismos, comulgar, liberarnos de nosotros y así encontrar también realmente la comunidad humana.

Y llegamos a la tercera y última cuestión: La doctrina sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ¿no ha sido superada y contradicha por las ciencias de la naturaleza? ¿no se ha ligado excesivamente la Iglesia con su concepto de «sustancia» -pues habla de «transubstanciación»-, a una ciencia primitiva y ya superada, que hoy ya no puede tener ninguna vigencia? ¿acaso no sabemos hoy de qué modo está constituida la materia: de átomos, los cuales a su vez están formados de partículas elementales? ¿no sabemos que el pan no es ninguna sustancia y, en consecuencia, tampoco puede ya mantenerse todo lo demás? Ahora bien, tales objeciones son, en el fondo, completamente superficiales. No podemos ahora tratarlas en detalle y, además, no es preciso que cada vez reflexionemos sobre todas las cuestiones que la Iglesia ha logrado concentrar aquí. Lo único importante es que se mantenga la estructura del pensamiento, que nos ayuda a vivir más intensamente y sin angustia el propio núcleo de la fe, fundamentado en él. Nos conformaremos, pues, con un par de observaciones. La primera: con la palabra sustancia la Iglesia, en realidad, eliminó la ingenuidad de mantener que se refiera a lo comprensible y lo mensurable. En el siglo doce el misterio de la Eucaristía estuvo amenazado de ser desgarrado entre dos grupos, que cada uno a su manera, tergiversaban su núcleo central. Los unos estaban completamente imbuidos de la idea de que Jesús está realmente presente ahí. Pero «realidad» significaba para ellos únicamente lo corporal. En consecuencia llegaron a la expresión: en la Eucaristía masticamos la carne del Señor. Con ello mantenían una falsa y perniciosa comprensión, pues Jesús ha resucitado; nosotros no masticamos carne humana, como si se tratara de antropofagia. A causa de esto surgieron con todo derecho otros, que se rebelaron contra un «realismo» tan primitivo; pero también ellos cayeron en el mismo error fundamental, puesto que mantuvieron como real únicamente lo material, lo sensible, lo visible. Dijeron: como Cristo no puede estar en una

corporalidad susceptible de ser comida, la Eucaristía únicamente puede ser símbolo de Cristo; el pan solamente puede significar el cuerpo, pero no ser tal cuerpo. Para resolver este conflicto la Iglesia se ayudó de una profundización en el concepto de realidad. Tras una lucha difícil el conocimiento fue expuesto del siguiente modo: «real» no es, simplemente, lo que puede medirse; lo real no son simplemente los «Quantas», las cosas cuantitativas; por el contrario, éstas siempre son meras apariciones del misterio oculto, propio del ser. Pero aquí, donde se encuentra Cristo, se trata de eso propio; eso es a lo que se refiere la palabra «sustancia». No se piensa en los quantas sino en el fundamento profundo y propio del ser. Jesús no está ahí como un trozo de carne, no en el ámbito de lo mensurable y cuantitativo. Quien comprende así la realidad, se equivoca sobre ella y, por tanto, sobre sí mismo. Pero de ese modo vive en el error. Por eso no se trata de ningún conflicto entre estudiosos, sino de nosotros mismos: ¿cómo hemos de mantenernos en la realidad? ¿qué es real? ¿cómo tenemos que ser nosotros mismos, para que correspondamos a la realidad? En referencia a la Eucaristía se nos dice: se transforma la sustancia, es decir, el propio fundamento del ser. Se trata de él y no de su apariencia, a la que se refiere todo lo mensurable y aprensible. Pero si bien con esta reflexión hemos dado un buen paso adelante, sin embargo todavía no está todo resuelto, pues ahora sabemos lo que no significa, pero aún no hemos contestado a la pregunta de cómo podemos hacer una idea de ello. Nuevamente nos bastarán unas indicaciones, ya que los límites de nuestro enfoque sólo nos permiten aventurarnos a tientas en el misterio.

Primero. Lo que siempre fue importante para la Iglesia es el hecho de que aquí tiene lugar realmente una transformación. En la Eucaristía acontece realmente algo. Hay algo nuevo que antes no existía. El conocimiento de la transformación pertenece a los datos originarios de la fe eucarística. Partiendo de esto tampoco puede ser que el cuerpo de Cristo se añada al pan, como si pan y cuerpo de Cristo fueran dos cosas simultáneas, que de idéntica manera pudieran estar una junto a la otra como dos «sustancias». Si la carne de Cristo, es decir Cristo, el resucitado- en-su-cuerpo, viene, entonces él es el mayor, es otro, de un modo distinto al pan. Hay una transformación, que afecta y cambia a nuestras cosas por medio del ingreso de su propia esencia en un orden superior, incluso si eso no puede ser medido. Cuando cosas materiales son ingresadas como alimento en nuestro cuerpo, especialmente cuando la materia llega a formar parte de un organismo vivo, ella permanece como tal y, sin embargo, es transformada en sí misma como parte de algo nuevo. Del mismo modo suceden las cosas aquí. El Señor se posesiona del pan y del vino, e igualmente los saca del quicio de su ser habitual introduciéndolos en un nuevo orden; y, si bien permanecen iguales en su pura consideración física, han llegado a ser, en profundidad, otros.

Esto tiene una consecuencia importante, que a la vez nos permite expresar lo dicho todavía con mayor claridad: cuando Cristo se hace presente, no se puede permanecer después como si no hubiera pasado nada. Allí donde él ha tendido su mano, algo nuevo ha acontecido. Esto remite de nuevo a que ser cristiano supone transformación, tiene que significar conversión y no añadir un simple adorno al resto de nuestra vida. Nos afecta en lo más íntimo y profundo, y nos permite llegar a ser nuevos desde

lo más profundo de nosotros mismos. Y en la medida en que, como cristianos, más intensamente lleguemos a renovarnos desde las raíces, en esa misma medida mejor podremos, comprender el misterio de la transformación eucarística. Y, finalmente, tal transformación de las cosas nos hace caer en la cuenta de que el mismo mundo es transformable, y que en su totalidad llegará a ser un día la nueva Jerusalén, Templo, recipiente de la presencia de Dios.

Segundo: lo que tiene lugar en la Eucaristía es un acontecimiento objetivo para la misma cosa y no un mero acuerdo previamente establecido por nosotros. Si ocurriera esto último, la Eucaristía sería únicamente un acuerdo entre nosotros; una ficción en la que convinimos en valorar «esto» como «algo distinto». Y en ese caso se trataría de un juego, no de una realidad; y su celebración tendría entonces el carácter de un juego. Los dones cambiarían de «función» sólo de modo pasajero, con una finalidad cultural. Pero frente a esto nosotros damos validez a algo distinto: lo que aquí sucede no es «cambio de función», sino transformación real; la Iglesia lo llama transubstanciación. Tocamos con ello un conflicto que en los años sesenta levantó una gran polvareda. Se dijo entonces que la Eucaristía tenía que entenderse más o menos del siguiente modo: imaginemos que tenemos un trozo de tela, que es considerado ahora bandera nacional o bandera para un regimiento. Como tejido permanece el mismo, pero como ese trozo de tela se ha convertido ahora en símbolo de la nación o de este regimiento, ahora hemos de descubrirnos delante de él. No es nada distinto, pero significa algo distinto. Más tarde se guardará en un museo y concentrará en ella toda la historia de su tiempo. Al cambio sufrido por esa tela se le daría el nombre de trans-significación, cambio de significado, cambio de «función». Yendo un poco más lejos tal ejemplo nos puede ayudar a entender que la integración en un nuevo contexto obra un cambio. Pero este ejemplo es insuficiente. Lo que en la Eucaristía sucede con el pan y el vino va mucho más lejos; es mucho más que cambio de «función». La Eucaristía sobrepasa el terreno de lo funcional. Ciertamente es la pobreza de nuestra época la que nos hace pensar y vivir en perspectivas funcionales, la que encasilla a las personas según su valor «funcional», y la que a todos nosotros únicamente nos asigna funciones y funcionariados, donde se niega el «ser». Y la importancia de la Eucaristía como sacramento de la fe consiste precisamente en que se escapa de lo funcional y se refiere al fundamento de la realidad. El mundo de la Eucaristía no es un mundo fantasioso; no se refiere a convenciones acordadas por nosotros y que podemos repetir a discreción, sino que se trata de la realidad y de su fundamento más profundo. Este es el punto decisivo cuando la Iglesia rechaza el mero concepto de «cambio de función» («transsignificación») por estimarlo insuficiente y mantiene el de «transubstanciación»: la Eucaristía tiene una realidad mayor que las cosas de las que habitualmente estamos rodeados. En ella está la auténtica realidad. En ella se encuentra la medida, el centro: en ella encontramos aquella realidad con la que debemos aprender a medir toda otra realidad.

Y de aquí surge una última cuestión: si las cosas son así, es decir, si el pan y el vino no reciben de nosotros otra función, sino que a través de la oración de la Iglesia el Señor mismo actúa y obra algo nuevo, eso significa que su presencia permanece, y como permanece, podemos dirigir nuestra oración al Señor en la hostia. No hay objeciones a esto. Ya hemos dicho que no las hubo en el primer milenio, y al respecto lo primero que hay que decir es, sencillamente, que la Iglesia crece y madura a lo largo de la historia. Y se ha de añadir que siempre ha custodiado las sagradas especies, para llevarlas a los enfermos. Tal práctica tiene su razón de ser en la conciencia de que la presencia del Señor perdura en ellas. Y por eso las especies han gozado cada vez de mayor consideración. Se presenta una segunda objeción: el Señor se ha entregado en el pan y en el vino; que son cosas comestibles. Así ha mostrado claramente lo que quiere con ello y lo que no quiere. El pan no es para contemplarlo sino para comerlo, y eso fue formulado de modo adecuado. En esencia esto es correcto, y también el concilio de Trento lo dijo así. Pero volvamos a recordar: ¿qué quiere decir eso de «recibir al Señor»? Nunca se trata solamente de un proceso material, como cuando comemos un trozo de pan. Por eso nunca puede tratarse aquí solo de lo sucedido en un instante puntual. Recibir a Cristo significa acceder a él, dirigirse a él en la oración. Por esta razón la recepción, la comunión puede extenderse más allá del momento de la celebración eucarística, incluso tiene que hacerlo. A medida la Iglesia fue profundizando en el misterio eucarístico, fue comprendiendo cada vez mejor que la comunión no puede celebrarse por completo en los minutos circunscritos a la Misa. Solamente cuando la luz de lo eterno prendió en las lámparas de las iglesias y el sagrario fue colocado junto al altar, simultáneamente brotó la semilla del misterio y con ello la plenitud del misterio eucarístico fue asumida por la Iglesia. Allí siempre está el Señor. La Iglesia no es sólo un espacio en el que muy temprano sucedía algo puntualmente, mientras el resto del día permanecía vacío, «sin función». En ese espacio sagrado de las iglesias siempre está la Iglesia, porque el Señor siempre se entrega, porque el misterio eucarístico permanece, y porque nosotros, al llegamos a él, estamos incluidos siempre en el culto de la Iglesia entera que cree, ora y ama.

Todos sabemos la diferencia que hay entre una Iglesia orante y una Iglesia que se convierte en museo. Hoy nos encontramos ante el grave peligro de que nuestras iglesias lleguen a serlo y que suceda en ellas como en los museos: si no están cerradas las desvalijan. Ya no hay vida allí. La medida de la vitalidad de la Iglesia, de su apertura interna, se manifiesta en que puede tener sus puertas abiertas, ya que es Iglesia en oración. Les pido por tanto a todos, de todo corazón, que tomemos nuevos ánimos

para ello. Volvamos a recordar aquello de lo que vive la Iglesia, que el Señor en ella sale constantemente a nuestro encuentro. La Eucaristía, y su trato, será más plena cuanto más nosotros en la oración sosegada ante la presencia eucarística del Señor, nos dirijamos a él y seamos de verdaderas gentes de comunión.

Tal oración es siempre más que un mero hablar abstracto con Dios. Contra esto se podría dirigir siempre la objeción siguiente: también puedo orar en el bosque, al aire libre. Y, ciertamente, se puede hacer así; pero si solamente se diera esto la iniciativa de la oración sería solamente nuestra, y Dios sería en ese caso un postulado de nuestro pensamiento, y aunque él constestara, aunque quisiera y pudiera contestar, el horizonte permanecería abierto. Pero la Eucaristía significa que Dios ha respondido y que la propia Eucaristía es Dios hecho respuesta, ella es su presencia que responde. Ahora la iniciativa de la relación entre Dios y el hombre ya no se encuentra en nosotros, sino en él, y por eso solamente ahora podemos considerarla realmente en serio.

Por ello la oración en el marco de la adoración eucarística alcanza una dimensión completamente nueva: sólo ahora reúne los dos planos y solo ahora es realmente auténtica. Ciertamente, ahora no solamente reúne los dos planos, sino que abarca la totalidad: si oramos ante la presencia eucarística nunca estamos solos, con nosotros siempre estará orando toda la Iglesia que la celebra. Estamos entonces orando en el ámbito de la aceptación, porque oramos en el ámbito de la muerte y la resurrección, y por tanto, allí donde es atendida la auténtica súplica que encierran todas nuestras súplicas: la súplica por la superación de la muerte, la súplica por ese amor que es más fuerte que la muerte.

En esta oración ya no estamos ante el recuerdo de un Dios, sino ante el Dios que se nos ha entregado realmente; ante el Dios que se ha hecho «comunión» para nosotros, y que de esa manera nos libera de nuestros propios límites para que estemos en comunión y nos conduce a la resurrección. Hemos de redescubrir nuevamente esa oración. Fruto de la Cuaresma debería ser que de nuevo nos convirtiéramos en Iglesia orante y así en Iglesia abierta; porque solo la Iglesia orante está abierta. Solamente ella vive e invita a los hombres: ofrece compañía y a la vez espacio de serenidad.

De todo lo considerado se deduce todavía una última reflexión: el Señor se nos da en persona. Por eso también nos corresponde darle nosotros una respuesta personal. Y esto significa, por encima de todo, que la Eucaristía tiene que extenderse más allá de los templos, en las múltiples formas del servicio a la humanidad y al mundo. Pero también significa, que nuestra devoción, nuestra oración, reclama expresión corporal. Porque el Señor resucitado se nos entrega corporalmente, hemos de responderle con cuerpo y alma. Todas las posibilidades espirituales de nuestro cuerpo necesariamente se encauzan a la Eucaristía: cantar, hablar, guardar silencio, sentarse, estar de pie, arrodillarse. Quizás en tiempos pasados hemos desatendido demasiado el canto y la plática y nos manteníamos exclusivamente callados, unos al lado de otros; hoy, por el contrario, tenemos el peligro de olvidar el silencio. Pero los tres en conjunto -canto, discurso, silencio- son la única respuesta en la que la plenitud de nuestra corporalidad espiritual se abre al Señor. Y esto mismo es válido para las tres actitudes corporales básicas: sentarse, estar de pie, arrodillarse. También en este caso quizás antiguamente se olvidó demasiado el estar de pie y en parte el sentarse, como expresión de un escuchar relajado, y se atendía con demasiada exclusividad al arrodillarse; y también aquí nos encontramos hoy con el peligro contrario. Y, sin embargo, también aquí es necesaria la expresión propia de las tres actitudes. A la liturgia le es propia la escucha atenta, sentados, a la Palabra de Dios; también el mantenerse de pie como expresión de disponibilidad, tal como Israel comía de pie el cordero pascual, para hacer patente su estar presto para la salida, guiado por la Palabra de Dios. Y, más allá de esto, mantenerse en pie es también expresión de la victoria de Jesucristo: al final de un desafío queda el vencedor, que se mantiene en pie. Su importancia surge de que Esteban antes de su martirio ve a Cristo de pie a la derecha de Dios (Hch 7,56). Nuestro permanecer de pie durante el Evangelio supera, pues, la gesta del Éxodo, que compartimos con Israel, nos mantenemos de pie junto al resucitado, confesando su victoria. Finalmente, también es esencial el arrodillarse: como cuando estamos de pie en actitud corporal de oración, estamos listos, dispuestos, pero a la vez nos inclinamos ante la grandeza del Dios vivo y de su nombre. Jesucristo mismo, según el relato de san Lucas, oró de rodillas las últimas horas antes de su pasión en el huerto de los olivos (Le 22,41). Esteban cayó de rodillas, cuando antes de su martirio vio el cielo abierto y a Cristo de pie (Hch 7, 60). Ante él, que está en pie, Esteban se arrodilla. Pedro rezó arrodillado, para suplicar a Dios la resurrección de Tabita (Hch 9,40). Pablo, después de su gran discurso de despedida ante los presbíteros de Éfeso (antes de su partida hacia Jerusalén y caer en cautividad) rezó arrodillándose con ellos (Hch 20, 36). Del modo más intenso se expresa el himno cristológico de la carta a los Filipenses (Flp 2,6-11), que traslada a Jesucristo la promesa isaiana del homenaje que rinde toda la creación arrodillada ante el Dios de Israel: Jesús es aquél a «cuyo nombre doblan su rodilla los seres del cielo, de la tierra y del abismo» (Flp 2,10). De este texto se desprende no sólo el hecho de que la primitiva iglesia se arrodillaba ante Jesucristo, sino también su razón: ella le rinde homenaje públicamente a él, al crucificado, como el Señor del mundo, en el que la promesa del dominio del mundo por el Dios de Israel se ha cumplido. Con ello da testimonio frente a los judíos de su fe en que la Ley y los Profetas hablan de Jesús cuando se refieren al «nombre» de Dios; y, frente a las pretensiones totalitarias de la política, mantiene sometido el culto al emperador al nuevo orden del universo establecido por Jesús, el cual pone sus límites al poder político. En resumen, ella expresa su sí

a la divinidad de Jesús. Nos arrodillamos con Jesús; y con sus testigos -a partir de Esteban, Pedro y Pablo- nos arrodillamos ante Jesús; y esto es expresión de la fe en él que desde el principio fue inseparable de su consideración como testimonio visible en este mundo de su relación con Dios y con Cristo. Ese arrodillarse es la expresión corporal de nuestro sí a la presencia real de Jesucristo, que como Dios y hombre, en cuerpo y alma, con carne y sangre está presente entre nosotros.

«¿Dónde habría un pueblo cuyos dioses estuvieran tan cerca de él como lo está nuestro Dios de nosotros?» Pidamos al Señor que despierte de nuevo en nosotros la alegría por su cercanía, que nos impulse de nuevo a la oración. Sin oración no hay transformación del mundo.

6. La actualización de la presencia del Señor en la vida cotidiana

SOBRE LA CUESTIÓN DEL CULTO Y EL CARÁCTER SAGRADO DE LA EUCARISTÍA

En la liturgia de esta víspera del Jueves Santo se incluye la consagración de los Santos Oleos que serán empleados en el Bautismo, la Confirmación, el Orden sacerdotal y la Unción de enfermos. Todos estos sacramentos que son administrados en nuestra diócesis proceden, pues, del único acontecimiento pascual. Debe sernos, por tanto, bien visible que todo obrar sacramental tiene su origen en el misterio pascual de la muerte y resurrección del Señor. Pero, a la vez, a través de ello, también los sacramentos son integrados en la unidad de este lugar que es nuestra iglesia diocesana, y por medio de ella en la unidad de la Iglesia católica, en la unidad de todo el episcopado, en la unidad de la gran cadena de la imposición de manos, que nos retrotrae hasta la llamada al primer apóstol, a aquella hora junto al lago de Genesaret, a la sala de la Última Cena y de la posterior resurrección del Señor. Todos hemos sido ungidos en el Bautismo y la Confirmación. Y hoy queremos intentar incorporamos de corazón a la gran unidad constituida por el cuerpo de Cristo, integramos en el misterio pascual, del que procede nuestra salvación; pedir al Señor que nos ayude a vivir cada vez con mayor autenticidad nuestro Bautismo y nuestra Confirmación, así como también ser cada día más dignos de su presencia eucarística.

La Misa crismal que hoy celebramos surge del misterio pascual que integra todo lo cristiano, especialmente el ministerio sacerdotal, el cual, como todos los sacramentos, tiene su origen y su fundamento perenne en la cruz y la resurrección de Jesucristo. Un año más el Santo Padre ha dirigido una carta a los sacerdotes, carta que debe ayudarnos a comprender de nuevo nuestro ministerio a la luz del misterio pascual y así vivirlo con mayor profundidad, en unidad con toda la Iglesia. Porque la reflexión de este día la realizamos en comunión con todos los creyentes, ya que a ellos pertenece nuestro servicio: por eso también cuando hablamos del sacerdocio, precisamente entonces, no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo crucificado, a cuyo servicio estamos.

En su escrito de este año el Santo Padre se plantea interrogantes sobre el sacramento eucarístico; y ello, ciertamente, con plena consciencia de que en tales cuestiones estamos amenazados de cierta unilateralidad. Se trata, tal como hoy se diría, de una especie de revisión de vida, de hacer un alto en nuestro camino, para encontrar de nuevo nuestro rumbo y aportar claridad. Esta tarde yo desearía tomar dos cuestiones fundamentales de la carta del Papa y meditarlas junto a vosotros ante el Señor: la cuestión de la adoración a la santísima Eucaristía y la de su carácter sagrado.

En primer lugar la adoración eucarística. El Concilio nos descubrió con nueva claridad que el centro del sacramento eucarístico es la celebración festiva del misterio sagrado, misterio en el cual el Señor reúne a su pueblo, lo une y lo edifica como pueblo suyo; y misterio en el que él incorpora este pueblo a su ofrenda y se le entrega, permitiendo que nosotros lo recibamos. La Eucaristía, así lo volvimos a ver, es reunión en la que el Señor trata con nosotros y nos congrega. Todo esto es cierto, y seguirá siéndolo. Pero con frecuencia esta idea de la asamblea se simplificaba, se desvinculaba de la otra idea de ofrenda y la Eucaristía quedaba reducida a un mero signo de comunión fraterna. La concentración en el carácter festivo de la Eucaristía conducía igualmente a que la fe y el sacramento perdieran relieve entre nosotros. Incluso ya externamente podía percibirse esto en la construcción de muchas iglesias, en las que el lugar para la adoración quedaba oculto como una reliquia del pasado en un sitio marginal cualquiera. Aún más decisivo fue que la Eucaristía en sí misma quedaba reducida al breve espacio de una media hora, y que ya no podía crear el clima adecuado ni impregnar el tiempo. Reducida al instante del acto cultural, se convirtió en una minúscula isla temporal al margen del resto del día, el cual permaneció en su totalidad preso de la profanidad, del ajetreo de nuestros quehaceres y de nuestros deseos mundanos. Si hoy volvemos la vista atrás observando ese desarrollo, reconoceremos que la adoración del sacramento no entra en competencia con una celebración festiva de la comunidad, sino que es su condición, su espacio vital imprescindible. Solamente en un clima de adoración, la celebración eucarística puede tener vitalidad; solamente cuando la casa de Dios y con ello la comunidad en pleno está siempre imbuida de la presencia interpelante del Señor y de nuestra serena disponibilidad para responderle, la invitación a la reunión puede encaminarnos a la hospitalidad de

Jesucristo y de la Iglesia, que es el presupuesto para la invitación.

El Papa ha aclarado aún más este contexto con una serie de reflexiones. La primera la hemos iniciado ya con lo que llevamos dicho: el culto eucarístico es la dimensión vertical, en la que se instala el sacerdocio, tanto general como ministerial. Si en la Misa llega a expresarse, por encima de todo, el objeto de ambas dimensiones, entonces puede decirse que en el culto se hace visible la compenetración: en este sacramento todos somos receptores. Nadie de nosotros puede mantenerse en su presencia, si no lo hace rindiéndole culto. También la plenitud del sacerdocio tiene que ser, en definitiva, cultural: proceder del culto y desembocar en el culto. Y con ello se hace visible algo más: comunión y adoración no están una al lado de la otra o una enfrente de la otra, sino que forman una unidad sin posibilidad de separación. Pues comulgar significa entrar en comunión. Comulgar con Cristo significa formar comunidad con él. Por ese motivo comunión y contemplación se encuentran mutuamente implicadas: un hombre no puede comulgar con otro hombre sin conocerlo; tiene que estar abierto a él, escucharle y verle. El amor o la amistad siempre lleva consigo también el momento del respeto, de la admiración. Y desde esa base, comulgar con Cristo requiere mirarlo y dejarse mirar por él, escucharle, conocerle. La admiración es, sencillamente, el aspecto personal del comulgar. No podríamos comulgar sacramentalmente, si no lo hiciéramos también personalmente. La comunión sacramental queda vacía y se convierte en juicio, cuando ya no es realizado por nosotros con una vinculación personal. Las palabras del Señor en el Apocalipsis no valen solamente para el tiempo final: «Mirad, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa, cenaré con él y él conmigo». (Ap 3, 20). Ésta es también la descripción del contenido profundo de la piedad eucarística. Solamente puede haber verdadera comunión cuando escuchamos la voz del Señor, cuando le respondemos y le abrimos. Entonces él entra a nuestra casa y come con nosotros. Y como eso es así, quiero subrayar especialmente dos ideas del escrito del Papa: «Ningún tiempo dedicado a la oración es en vano... nuestra oración no debe acabar nunca». Y, unido a ello, esto otro: el Papa acentúa con gran intensidad la confianza personal en Cristo como germen de la devoción eucarística. En la muerte de Jesucristo, dice el Papa, cada uno de nosotros ha sido amado hasta el extremo. Sin embargo, con frecuencia, una concepción demasiado estrecha de la humanidad de Jesucristo nos ha impedido percibir esto: el Señor me conoce también a mí, y como me ha conocido, también ha sufrido por mí.

Y en relación con esto hay otro punto de vista en la carta del Papa. La devoción al Señor en el sacramento también es una escuela para madurar nuestras conciencias. «Cristo viene a nuestros corazones y visita la conciencia de nuestros hermanos y hermanas». La insensibilidad de la conciencia es la puerta de entrada de la violencia que devasta el mundo. Quien dirige su mirada al rostro del Señor, rostro al que escupieron los siervos del Sanedrín y de Pilato, al que golpearon y abofetearon, ve en ese rostro el reflejo de nuestra violencia, el reflejo de lo que es el pecado, y recibe aquella purificación de la conciencia que es también el presupuesto de toda reforma social, de toda mejora de los asuntos humanos. Porque la reforma de las relaciones humanas consiste por encima de todo en el fortalecimiento del poder moral. La moralidad es la única fuerza, que puede poner freno a la violencia y al egoísmo, y allí donde ella pierde su influencia, el perdedor siempre es el propio hombre, en primer lugar el débil.

Por eso nos dice también el Papa que la adoración eucarística «es una escuela eficaz de amor al prójimo». En la Eucaristía no sólo veneramos, sencillamente, a Dios: «La veneración a la Eucaristía no es tanto la veneración a una trascendencia inaccesible como, muy por encima de eso, la veneración a la humillación de Dios». En ella nos sale al paso la ofrenda corporal de Jesucristo, y en él el mismo amor. Pero el amor sólo puede comprenderse como amor compartido». No sólo aprendemos a reconocer el amor, sino que nosotros mismos comenzamos a amar. Por eso el culto eucarístico es el punto de encuentro entre lo personal y lo sacramental, lo sacramental y lo social, punto en el que también están ancladas tanto la vitalidad apostólica y espiritual de la Iglesia como la de nuestro servicio».

Vayamos ahora al segundo de nuestros temas, al carácter sacral de la Eucaristía. En los últimos quince años hemos estado demasiado condicionados por la idea de «desacralización». Estuvimos bajo el impacto de las palabras de la carta a los Hebreos: «Cristo murió fuera de los muros de la ciudad» (13,12). Además esto se puso en conexión con el otro pasaje donde se dice que en el momento de la muerte del Señor el velo del Templo se rasgó en dos: el Templo, ahora, ha quedado vacío. Lo sagrado, la santa presencia de Dios, ya no se oculta en él; está fuera, en el exterior, frente a la ciudad. El culto se ha trasladado desde la «casa sagrada» a la vida, pasión y muerte de Jesucristo. Él fue presencia auténtica de Dios ya durante su vida. Al rasgarse el velo del Templo, pensábamos, han sido desgarrados los límites entre lo sagrado y lo profano. El culto ya no será más algo segregado de la vida cotidiana, sino que lo santo habita en la cotidianidad. Lo sagrado ya no será más un dominio particular, sino que estará en todas partes, se hará real precisamente en el ámbito de lo profano.

De aquí se han extraído consecuencias muy prácticas, incluso para la vestidura de los sacerdotes, y para la forma del culto litúrgico y la construcción de iglesias. Este perfeccionamiento de lo esencial debe realizarse en todas partes, vida y culto nunca más deben separarse uno del otro. Pero partiendo de una comprensión atinada del mensaje del Nuevo Testamento se llegó finalmente a un malentendido esencial; porque Dios no se aisló del mundo, para abandonarlo a su mundanidad, ni tampoco confirmó al mundo en su mundanidad, como si fuera ya sagrado por el hecho de ser mundo. En la medida que el mundo no ha llegado a plenitud, persiste en él la diferencia entre sagrado y profano, pues Dios no le

priva de la presencia de su santidad, pero tampoco esa santidad suya lo ha asumido ya en su totalidad.

La Pasión de Jesucristo fuera de los muros de la ciudad y la rasgadura del velo del Templo no significa que ahora todo espacio sea templo o que absolutamente nada lo pueda ser ya. Esto solamente ocurrirá en la nueva Jerusalén. Estos acontecimientos significan, más bien, que con la muerte de Jesucristo los muros entre Israel y los pueblos gentiles han sido destruidos. Significan que la promesa de Dios superando el estrecho marco de la Antigua Alianza y de su Templo se ha proyectado al amplio horizonte de todos los pueblos de la tierra. Significan que en lugar de la santidad solo aparente de las imágenes del Antiguo Testamento, se ha alcanzado lo realmente sagrado, que es el Señor, santo en su amor encamado. Significan, finalmente, que ahora la tienda de Dios, la nube de su presencia, se encuentran allí donde se celebra el misterio de su cuerpo y de su sangre, allí donde hay hombres que se despojan de sus propias obras y se incorporan a la comunidad suya. Ello quiere decir, que ahora la sacralidad es mayor y más potente, porque es más auténtica de lo que lo era en la Antigua Alianza; y también quiere decir que se ha hecho más vulnerable y requiere de mayor atención y respeto por nuestra parte: no solamente pureza ritual, sino también una completa preparación del corazón.

Ello requiere de nosotros vivir orientados hacia la nueva Jerusalén; conducir al mundo a la cercanía de Jesucristo purificándolo para ello; e introducir la presencia de Jesucristo en la vida diaria transformándola adecuadamente. Y el respeto no se convierte en algo más superficial, sino en algo aún más expresivo. Y como el hombre está formado por cuerpo y alma, y además es un ser sociable, también necesitamos siempre la expresión visible del respeto, las reglas de juego de su carácter colectivo, de sus signos visibles en este mundo todavía no salvado y no-santo. El hombre no solamente está constituido de dentro a fuera, sino que también hay una línea de fuerza de fuera a dentro, y negarla o pasarla por alto es un espiritualismo que siempre se toma su venganza con extraordinaria rapidez. Lo santo, el Santo, existe en este mundo, y si la fuerza pedagógica de su expresión visible desaparece, esto conduciría también a la superficialidad y al embrutecimiento de la humanidad y del mundo.

En su carta a los sacerdotes el Santo Padre ha recordado un signo particularmente expresivo de respeto de la liturgia Romana: las manos del sacerdote son unguidas. Quizás en ninguna parte del cuerpo se expresa tanto la peculiaridad humana respecto al resto del mundo como en las manos: despegadas del suelo ellas muestran la verticalidad de su esencia: con la mano damos y tomamos, con nuestras manos sanamos y golpeamos. A lo largo de todos los pueblos los hombres elevan sus manos cuando rezan dirigiéndose a aquel que está por encima de ellos. Nuestras manos son unguidas: están comprometidas con el Señor. Podemos tocarlo. Qué sagrada obligación para todo nuestro ser y nuestra voluntad, qué cambio podría y tendría que darse, si nosotros día tras día nos supiéramos exigir de acuerdo con ese signo y dirigir por él. Pidamos al Señor que este signo de la unción de las manos se haga realidad cada vez más en nuestra vida, que nuestras manos sean cada vez más instrumento de bendición, que nosotros por su misericordia seamos una bendición y así recibamos la bendición.

7. El Señor está cerca de nosotros: en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal en la Eucaristía

HOMILÍA SOBRE DT 4, 7

En la lectura de hoy encontramos un texto maravilloso, en el que se contempla toda la alegría que experimentaba Israel por su salvación:

*¿Qué nación hay tan grande,
que tenga dioses tan cercanos a ella,
como lo está de nosotros el Señor, nuestro Dios,
siempre que lo invocamos? (Dt 4,7)*

Santo Tomás de Aquino tomó este texto para la meditación de la fiesta del Corpus Christi. Quiso mostrar así que nosotros, los cristianos, en la Iglesia de la Nueva Alianza podemos expresar nuestro agradecimiento con mayor razón y alegría que Israel; y también mostró así, que el sentido de estas palabras ha experimentado en la Iglesia de Jesucristo una profundización nunca imaginada antes: Dios en la Eucaristía llega a ser realmente compañero de nuestra vida. Se hizo carne, para poder ser pan. Se ha introducido en el «fruto de la tierra y del trabajo del hombre»; se ha puesto en nuestras manos y se ha introducido en nuestro corazón. Dios no es el gran desconocido, al que sólo podemos confusamente vislumbrar. Nosotros no hemos de temer, como los gentiles, que él tal vez sea caprichoso o cruel, demasiado grande o demasiado lejano para escuchar a los hombres. Él está ahí y nosotros sabemos siempre dónde podemos encontrarlo, dónde se deja encontrar y nos espera. Hoy nos debe penetrar de nuevo en el alma esto: Dios está cerca de nosotros. Dios nos conoce. Dios nos espera en Jesucristo, presente en el santo sacramento. ¡No le hagamos esperar en vano! No pasemos de largo ante lo más importante y grandioso que se nos ha ofrecido en nuestra vida, debido a nuestra distracción y a nuestra pereza. Con esta lectura de hoy hemos de dejarnos recordar de nuevo el misterio admirable que esconden los muros de nuestros templos. No pasemos descuidadamente de largo por ellos. Tomémonos también algún tiempo durante la semana, entremos al pasar y permanezcamos un momento ante el Señor, que está tan cerca. Nuestras iglesias no deberían ser durante el día casas muertas, que están ahí, vacías y aparentemente sin ninguna finalidad. Siempre sale de dentro de ellas una invitación de Jesucristo.

Siempre habita en ellas esa santa vecindad nuestra, que siempre nos está llamando e invitando. Lo más hermoso de las iglesias católicas es justamente que en ellas siempre hay liturgia, porque en ellas siempre permanece la presencia eucarística del Señor.

Y una segunda cosa: no olvidemos nunca que el domingo es el día del Señor. Y no es capricho de la Iglesia que reclame de nosotros la asistencia a la misa dominical; no se trata de una obligación impuesta desde fuera, sino que participar con el Señor de la reunión pascual, del misterio pascual, es el derecho regio de los cristianos. El Señor convirtió el primer día de la semana en su día, en el cual él viene hasta nosotros, pone la mesa para nosotros y nos invita a llegamos a él. Del fragmento del Antiguo Testamento que hoy nos ocupa deducimos que los israelitas consideraron la cercanía de Dios no como una carga, sino como la razón de su orgullo y de su alegría. De hecho la reunión dominical con el Señor no es una carga, sino gracia, regalo, que ilumina toda la semana; y nos engañamos a nosotros mismos si nos privamos de ella.

«¿Qué nación hay tan grande, que tenga unos dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros el Señor nuestro Dios siempre que le invocamos?» Este pasaje de la Antigua Alianza ha encontrado su definitiva y profunda realidad en la presencia eucarística del Señor. Pero con ello no ha perdido su anterior importancia, sino que solamente se ha purificado y se ha ampliado. Vamos a observarla todavía ahora para comprender lo que el Señor quiere decimos con ella. En el capítulo del libro del Deuteronomio al que pertenece este fragmento la cercanía admirable de Dios se descubre, por encima de todas las cosas, en la Ley, que ha dado a Israel por medio de Moisés. Por medio de la Ley también se

somete constantemente a todas las preguntas de su pueblo; y por medio de ella está siempre dispuesto a hablar en favor de Israel: le puede llamar y él dará respuesta. Por la Ley da a Israel la posibilidad de instaurar un orden político y social, que le oriente; por la Ley concede sabiduría a Israel y le muestra cuál debe ser el horizonte de la vida si se quiere vivir rectamente. En la Ley Israel experimenta la proximidad de Dios; él, a la vez, ha retirado el velo del enigma de la vida humana y han recibido respuesta las preguntas que inquietan a los hombres de todos los tiempos: ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Qué hemos de hacer?

A nosotros nos maravilla este gozo por la Ley, porque nos hemos acostumbrado a verla como una carga que oprime al hombre. Pero Israel, en sus mejores tiempos, vio en la Ley precisamente la liberación que le conducía a la verdad; la liberación del peso de la ignorancia, la gracia del camino seguro. Y, de hecho, hoy sabemos que el hombre moriría si tuviera que forjarse continuamente a sí mismo, si tuviera que crear de nuevo el ser humano. La voluntad de Dios respecto al hombre no es un poder extraño, que llega desde el exterior, sino el sentido de su propia esencia. Por eso la revelación de la voluntad de Dios es la revelación de aquello que es el deseo de nuestra propia esencia, y es gracia. Debemos, pues, aprender de nuevo a ser agradecidos porque en la palabra de Dios nos ha sido dado a conocer tanto la voluntad divina como el sentido de nuestra propia esencia. La presencia de Dios en su palabra y su presencia en la Eucaristía se implican mutuamente de modo inseparable. El Señor de la Eucaristía es también, él mismo, la palabra viva. Sólo cuando vivimos en el ámbito de la palabra de Dios podemos también comprender rectamente el don de la Eucaristía y recibirlo adecuadamente.

El evangelio de hoy nos lleva a fijar nuestra atención todavía en un tercer punto: la Ley se convirtió en una carga desde el momento en que ya no fue vivida desde dentro, sino que fue tomada como una serie de obligaciones externas y de cara al exterior. Así, el Señor nos dice con firmeza: La auténtica Ley de Dios no es algo externo, sino que vive en nosotros mismos. Es el sentido íntimo de nuestra vida, creada por voluntad de Dios y fundamentada en él. Y nos habla en la conciencia. La conciencia es la cercanía interior del Señor, que sobre todo nos dispone para recibir la cercanía eucarística. Por eso dice también el mismo libro del Deuteronomio, del que está extraída nuestra lectura de hoy, en otro lugar: «Pues la palabra está muy cerca de ti; está en tu boca, en tu corazón, para que la pongas en práctica» (30,14 cfr. Rm 10, 8). La fe en Jesucristo no hace más que traernos de nuevo a la expresión oral lo más íntimo de nuestro ser, la conciencia. El Santo Padre Juan Pablo II dice al respecto: «En la obediencia del hombre a su conciencia se encuentran las llaves de la grandeza moral del hombre y el fundamento de su “dignidad real”... La obediencia a la conciencia es ... participación del cristiano en el “oficio real de Cristo”. La obediencia a la conciencia ... hace que “servir a Cristo” signifique de verdad “reinar”...» .

El Señor está cerca de nosotros en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal en la Eucaristía: Esto es honra y alegría para los cristianos. Por eso queremos estar contentos y esta alegría se expresa en la alabanza a Dios. Hoy vemos que la cercanía de Dios también conduce a los hombres unos a otros y los acerca: porque tanto en Munich como en Roma tenemos al mismo Señor Jesucristo; formamos, por encima de las fronteras un único Pueblo de Dios, unidos en la voz de la conciencia, unidos en la Palabra de Dios, unidos con Jesucristo por medio de la comunión, unidos en la alabanza a Dios, que es nuestra alegría y nuestro salvador.

8. Estar ante el Señor -ir con el Señor- arrodillarse delante del Señor

EN LA FIESTA DEL CORPUS CHRISTI

Cuando queremos comprender el significado de la fiesta del Corpus Christi, es recomendable dirigir sencillamente nuestra mirada hacia la forma litúrgica, por medio de la cual la Iglesia expresa y celebra el sentido de esta fiesta. Muy por encima de lo que es común en todas las fiestas cristianas hay, por encima de todo lo demás, tres elementos de construcción que constituyen la particularidad de la celebración festiva de este día.

Está en primer lugar eso que nosotros hacemos en ese momento de la reunión general alrededor del Señor: ese estar delante del Señor, a su disposición, y, de esa manera, estar unos al lado de otros. Está, a continuación, como un paso más, el ir con el Señor, la procesión; y, finalmente, lo que en todo lugar se piensa que constituye el centro y el momento culminante de ella: el arrodillarse delante del Señor, la adoración, el homenaje y la alegría por su cercanía. Estamos delante del Señor, vamos con el Señor

y nos arrodillamos delante del Señor, éstos son los tres elementos que construyen este día, lo que ahora vamos a considerar con más detalle.

Un cuerpo

Estar delante del Señor: la Iglesia primitiva lo expresaba con la palabra *statio*. Y al pronunciarla yo ahora, tocamos también las más primitivas raíces de lo que celebramos en el Corpus y de lo que el Corpus nos dice. Cuando el cristianismo se extendió por todo el mundo, sus misioneros concedieron desde el principio el mayor valor al hecho de que en cada ciudad hubiera un único obispo, solamente un altar. Ello debía ser expresión de la unidad del único Señor, que en el abrazo de la cruz nos reúne a todos superando las barreras de nuestra vida corporal para que lleguemos a formar un solo cuerpo. Y éste es sin duda el sentido más profundo de la Eucaristía: que nosotros, cuando recibimos el pan *único*, entremos a formar parte de ese *único* medio y así constituyamos un organismo vivo, que sea *el único* cuerpo del Señor.

La Eucaristía no es un asunto privado en el círculo de amigos que forman un club de personas afines y en el que se buscan unos a otros recíprocamente; no se trata, por tanto, de algo entre personas que ya están de acuerdo entre ellas y se reúnen unas con otras; sino que, del mismo modo que el Señor se sometió a la cruz públicamente, fuera de los muros de la ciudad, ante la vista de todo el mundo, y sus manos se extendieron abrazando a todos, así también la celebración de la Eucaristía es la pública asamblea cultural de todos aquéllos a quienes convoca el Señor, sin que le importe cuál sea su composición. A este culto pertenece, ciertamente, lo que el Señor vivió anteriormente en su vida humana, es decir, que los hombres de cualquier partido, de cualquier posición y de cualquier opinión sean congregados al momento culminante de su palabra y de su amor. Así pues, en el mundo mediterráneo en el que se introdujo originariamente el cristianismo, fue propio de la Eucaristía el que en ella tomaran asiento, uno al lado del otro, el aristócrata, que ha descubierto el cristianismo, y el estibador del puerto de Corinto, el esclavo pobre que, según el derecho romano no es considerado plenamente persona, sino que está sometido al estatuto de «cosa». Es propio de ella el que el filósofo tome plaza junto al analfabeto, la prostituta convertida y el publicano arrepentido junto al asceta, que ha encontrado su camino hacia Jesucristo. Y, a partir de los textos del Nuevo Testamento, todavía podemos observar, cómo continuamente hubo personas que se oponían a esto y pretendían mantenerse en su círculo. Sin embargo, se mantuvo este sentido de la Eucaristía: su sentido de reunión, de superación de barreras y de conducir a los hombres a una nueva unidad, anclados en el Señor.

Cuando el cristianismo creció en número, ya no se mantuvo en las ciudades esta forma externa. Ya en los tiempos de persecución fueron construidas las iglesias titulares alrededor de Roma como anticipo de lo que posteriormente serían las parroquias. Es cierto que aquí también se mantuvieron unidos la dimensión pública y el carácter indiscriminado de los hombres que tomaban parte en el culto, pues de lo contrario no hubieran llegado a reunirse. Pero la apertura de un recinto ya no era suficientemente visible. Se procedió por ello a la fundación de las *Statio*. Es decir, el Papa, como único obispo de Roma,

especialmente a lo largo de la cuaresma, celebraba la Misa para todos los romanos sucesivamente en cada una de las iglesias titulares. Los cristianos se reunían, iban juntos hacia la iglesia, y entraban en una sola iglesia; todo resultaba visible y todos se congregaban en una. Esta idea original es recogida en el Corpus Christi. Es *statio urbis*: abrimos las iglesias parroquiales, abrimos todos los diversos rincones y los extremos de esta ciudad para reunirnos junto al Señor, para ser uno con él. También aquí estamos uno al lado del otro, eliminando los límites establecidos por los partidos y por la posición de cada uno, gobernantes y gobernados, trabajadores manuales e inquietos intelectuales, hombres con una u otra orientación. Y esto es justamente lo esencial, que nosotros estamos aquí reunidos por el Señor, que él es quien nos ha conducido a unos hacia los otros. De este momento ha de surgir la llamada a aceptamos mutuamente de corazón, a abrimos, a caminar unos hacia otros, a que también en la dispersión de la vida cotidiana, y a pesar de ella, mantengamos a través del Señor ese interno sentido de unidad.

Todos sabemos que nuestras ciudades se han convertido en lugares de soledad, de una soledad que nunca se conoció antes; y en ninguna parte están tan solos los hombres y tan abandonados como en esos grandes bloques donde la mayor parte se ven empujados a vivir colectivamente. Me contaba un amigo cómo él, que vivía en una gran ciudad en el Norte, al salir de su bloque saludó a un vecino suyo del bloque, que le miró sorprendido y solamente le dijo: «¡Usted se equivoca!». Allí donde los hombres no son más que masa, el saludo se convierte en un error. Pero el Señor nos reúne y nos hace capaces de aceptamos unos a otros, de escucharnos unos a otros, de aprender a estar con los demás al estar con él. También la *Marienplatz* experimenta de esta manera su destino más profundo. Cuántas veces nos odiamos unos a otros pasando por aquí. Hoy esta plaza debe ser lugar del encuentro que se nos encomienda llevar adelante como tarea y como regalo. Ciertamente se dan muchos encuentros, pero sin embargo muy a menudo se refieren más a decidir contra quién se está, que a determinar con quién. Y casi siempre se hacen de manera que recogen un interés dirigido contra otros intereses. Pero hoy a nosotros no nos une ningún interés privado de uno u otro grupo, sino el interés que Dios se toma por nosotros, en el cual ponemos nosotros todos nuestros intereses. Estamos delante del Señor. Y cuanto más acudimos al Señor y estamos delante de él, más estamos los unos con los otros y vuelve a surgir la fuerza para entendernos, para reconocemos unos a otros como personas, como hermanos y hermanas, y de ese modo fundar y hacer posible una humanidad y una vida en unidad.

El estar unidos junto al Señor y con el Señor ha hecho surgir desde el principio, como por necesidad intrínseca, el ir hacia el Señor. Pues en sí mismo no están unidos. La *statio* podía llevarse a cabo solamente porque previamente se reunía la gente y caminaba en procesión, uno al lado del otro. Ésta es la segunda convocatoria del Corpus: sólo podemos estar juntos si previamente caminamos unidos bajo la guía del Señor. Solamente podemos llegar hasta el Señor a través de este *procedere*, en este salir y caminar hacia adelante, en el que superando nuestros propios prejuicios, nuestras barreras y bloqueos, partimos y llegamos hasta él; y nuestro objetivo es llegar allí donde nos podemos encontrar reunidos. Esto vale tanto en el ámbito eclesial como en el civil. Hoy conocemos también en la Iglesia -y Dios lo lamenta- el desgarramiento, el enfrentamiento, la desconfianza. *Processio*, *procedere*, debe ser para nosotros una invitación a que vayamos adelante, a que le precedamos y, unidos, nos ajustemos a su norma, y con una fe compartida en Aquel que se hizo hombre y que se nos ofrece como pan, volvamos también a confiar unos en otros, nos abramos unos a otros y, unidos unos con otros, nos dejemos conducir por él.

La procesión, que pertenecía al culto estacional ya en la antigua Roma, ciertamente ha recibido una nueva dimensión y una mayor profundidad en el Corpus Christi, pues la procesión del Corpus ya no es un mero ir hacia el Señor, acudir a la fiesta de la Eucaristía, sino que ahora es incluso una parte de esa celebración festiva, una dimensión del acontecimiento eucarístico. El Señor, que se ha convertido en pan nuestro, es así precisamente señal, es justamente así también nuestro camino, el que nos guía. La Iglesia, de esta manera, ha interpretado de modo nuevo la historia del Éxodo, la peregrinación de Israel por el desierto, cuya lectura escuchábamos previamente. Israel avanza por el desierto y puede encontrar camino en el desierto porque El lo dirige como nube y como luz. Puede vivir en el desierto y en lo inhabitable, porque no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. De ese modo en esta historia de Israel por el desierto se pone al descubierto lo más profundo de cualquier historia humana. Este Israel encontró una tierra y pudo volver a poseerlo después de haberlo perdido, porque no vivía solamente del pan, sino que encontró en la Palabra la fuerza de una vida, que le condujo a través de los siglos superando toda falta de camino y toda falta de patria. Y por eso es permanentemente un signo levantado para todos nosotros. El hombre encuentra el camino solo cuando se deja conducir por aquel que es Palabra y pan en uno. Sólo caminando con el Señor podemos mantener el peregrinaje de nuestra historia. Así, el Corpus expresa en qué consiste toda nuestra vida, toda la historia de este mundo: peregrinación hacia la tierra prometida, cuya dirección solamente se puede mantener cuando se camina con Aquel que está en medio de nosotros como pan y como Palabra. Sabemos hoy, mejor que en los tiempos antiguos, que de hecho toda la vida de este mundo y la historia de la humanidad es movimiento, un incesante transformarse y seguir caminando. A la palabra progreso se la ha dotado de una aureola casi mágica. Pero también sabemos que progreso sólo puede ser un concepto razonable si sabemos hacia dónde queremos ir; el mero movimiento sin más no supone ningún progreso. Porque puede significar un súbito descenso al abismo. Para que sea progreso tiene que preguntarse cuál es su escala de referencia y cuál su meta; y, en cualquier caso, ciertamente, no puede serlo el simple crecimiento en productos materiales. Corpus desarrolla la historia: le da a nuestra

peregrinación por el mundo la referencia de Jesucristo, el encamado, el *eucaristizado*, que nos muestra el camino. Ciertamente que con ello no están resueltos todos los problemas. Tampoco es ésta la pretensión del obrar de Dios; para eso nos da nuestra libertad y nuestras fuerzas: para que nos esforcemos, luchemos y encontremos. Pero la referencia fundamental ya está puesta. Y cuando nosotros encontramos en él la medida y la meta de nuestros caminos, entonces recibimos la medida que nos permite distinguir el camino verdadero del falso: vamos con el Señor como signo y como tarea de este día.

Y llegamos, finalmente, al arrodillarse delante del Señor: la oración. Como es Él mismo quien se hace presente en la Eucaristía, en ella se dio siempre, por necesidad, la oración. Incluso aunque esta gran formulación festiva sólo se llegó a desarrollar en la Edad Media, no hay, sin embargo, ningún cambio ni ninguna pérdida, ningún elemento extraño, sino sólo el completo desarrollo de aquello que ya estaba ahí. Pues si el Señor se nos entrega, recibirlo solamente puede significar inclinarse ante él, adorarlo, invocarlo al mismo tiempo. Y tampoco hoy está en contra de la dignidad, de la libertad ni de la grandeza del hombre el inclinar la rodilla, ser obediente frente a él, suplicarle y adorarle. Pues si, para no tener que rezarle, lo negamos, entonces ya solo queda la eterna necesidad de la materia; y entonces careceremos realmente de libertad, seremos únicamente una porción cualquiera de polvo cósmico, que es molida en el gran molino del universo e intenta en vano convencerse de su libertad. Solamente si El es el creador, el fundamento de todas las cosas, será la libertad y podremos ser libres. Y en la medida en que nuestra libertad se incline ante él, no será suprimida, sino verdaderamente aceptada y dotada de definitividad. Pero en este día acontece todavía algo: aquél a quien nosotros rezamos -ya lo decía antes- no es una fuerza lejana. Él mismo se ha arrodillado delante de nosotros para lavarnos los pies; y esto le da a nuestra oración plenitud, esperanza y alegría. Porque nosotros nos arrodillamos ante aquel que se ha arrodillado él mismo; porque nosotros nos arrodillamos ante el amor que no esclaviza, sino que transforma. Así queremos pedirle al Señor que se digne concedernos tal conocimiento y tal alegría, y que a partir de hoy nos ilumine lejos indicándonos el horizonte de nuestra tierra y de nuestra vida cotidiana.

9. Todos formamos un solo cuerpo, un mismo pan (1 Co 10,17)

EUCARISTÍA E IGLESIA

En un sermón a los nuevos bautizados en la vigilia pascual, san Agustín resume la comprensión de lo que es la Eucaristía, de modo escueto, con las siguientes palabras: «Debe quedaros claro lo que es esto que habéis recibido. Escuchad, pues, brevemente, lo que el apóstol o, aún mejor, Cristo por medio del apóstol dice sobre el sacramento del cuerpo del Señor. “Todos formamos un solo cuerpo, un mismo pan” (1 Co 10,17). Daos cuenta: esto es todo. Os lo he dicho muy brevemente; pero sopesad las palabras, no las contéis!»

En esta única frase del apóstol se encuentra a su parecer la totalidad del misterio que reciben. No son muchas palabras, pero son de mucho peso. Aquí es evidente dónde se sitúa el centro de gravedad de la doctrina sobre la Eucaristía: la Eucaristía es el acontecimiento a través del cual Cristo reedifica su cuerpo y nos incorpora a nosotros mismos a un único pan, a un único cuerpo. El contenido, el acontecimiento de la Eucaristía supone la reunión de los cristianos desde su separación en la unidad del único pan y del único cuerpo. La Eucaristía se comprende, por tanto, como plenitud dinámico-ecclesiológica; es el acontecimiento vivo a través del cual la Iglesia renueva constantemente su carácter de iglesia.

La Iglesia es comunidad eucarística. Ella no es simplemente un pueblo: constituida por muchos pueblos se transforma en *un solo* pueblo gracias a *una sola* mesa, que el Señor ha preparado para todos nosotros.

La Iglesia es, por así decirlo, una red de comunidades eucarísticas y permanece siempre unida a través de un *único* cuerpo, el que todos comulgamos.

10. La paz del Señor

LA PAZ COMO UNO DE LOS NOMBRES DEL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA

La gracia y la paz de Dios, nuestro padre, y de Jesucristo. Ésta es la tarea de sacerdotes y obispos: invocar continuamente la gracia y la paz del Señor para nuestros tiempos. Es, primeramente, una llamada plenamente humana el que nosotros seamos unos con otros hombres portadores de la gracia y de la paz, personas que no pretenden estar pidiéndose cuentas eternamente, sino que de una vez por todas pueden marcar un punto final; que no están mirando las deudas insatisfechas, que no se dejan dominar por el veneno del resentimiento, sino que no tienen en cuenta nada de eso y buscan un nuevo comienzo. La palabra griega gracia «charis» procede de la palabra alegría y también significa ser feliz, alegría, e incluso belleza, satisfacción, simpatía. Donde exista esto: en primer lugar, dejar de lado aquello que tal vez podríamos aún legítimamente conseguir; comenzar de nuevo; generosidad de corazón, que no se limita a algo que reside en un rincón de la memoria para poder aplicarlo en ocasiones posteriores; allí crece la alegría, surge la belleza, se irradia la luz de la bondad al mundo, y se consigue la paz.

Es cierto que nuestro humano querer y actuar nunca llega hasta el final; pero el sacerdote tampoco es nunca solamente un predicador de moral, sino que anuncia lo que nosotros, los hombres, no podemos concedernos: la nueva realidad, que llega a nosotros desde Dios por medio de Cristo y que es más que una simple palabra o una declaración de intenciones. Detrás de la palabra paz la iglesia primitiva percibía el misterio de la Eucaristía, y «paz» se convirtió muy pronto en uno de los nombres del sacramento eucarístico, pues en él sucede que Dios nos sale al paso, nos libera y, aunque somos culpables ante él, nos toma en sus brazos y se nos ofrece. Y mientras nos conduce hacia él en la comunión de su cuerpo, nos introduce en la misma morada de su amor, nos nutre con el mismo pan, y también nos entrega los unos a los otros como hermanos. La Eucaristía es la paz que proviene del Señor.

La fe cristiana como movimiento de paz

Al comienzo de la era cristiana los creyentes formaban un grupo marginal sin ninguna importancia política. Ni siquiera podían colaborar activamente en la gestión de los asuntos públicos. Sin embargo, la paz de Cristo no era para ellos algo exclusivamente interno ni algo solo perteneciente al futuro. Las primeras palabras del resucitado a sus desconcertados discípulos fueron: «Paz a vosotros» (Jn 20, 19). En cada asamblea eucarística se repetía para ellos el acontecimiento de la tarde de Pascua: el resucitado entraba donde estaban reunidos sus discípulos y les decía: Paz a vosotros. En esta celebración pascual de ellos, de la que propiamente vivía la Iglesia, experimentaron que la palabra del apóstol era cierta: Cristo es nuestra paz (Ef 2, 14). Aquí encontraban el nuevo espacio de paz, en el que la fe les había introducido: la reconciliación entre esclavos y libres, griegos y bárbaros, judíos y gentiles (cfr. Ga 3, 28). Ellos, que en la sociedad de entonces, estaban profundamente separados, formaban aquí una unidad: el nuevo hombre Jesucristo, que los unía unos a otros con la fuerza del Padre (cfr. Ga 3, 17.28). Por eso la celebración de la Eucaristía muchas veces era denominada, simplemente, como «Paz»: porque ella era la presencia de Cristo y, con ello, espacio de una nueva paz, espacio de una hospitalidad superadora de todas las barreras, y en la que cualquiera se encontraba en casa. Los obispos de toda la tierra anunciaban unos a otros su elección por medio de cartas de paz. Quien en cualquier lugar iba a los cristianos con una carta de paz, se encontraba en familia en todas partes, como hermano entre hermanos. De ese modo, precisamente con lo más profundo de su fe, con la asamblea eucarística, hicieron los antiguos cristianos algo que también tiene una gran importancia política: crearon espacios de paz y, igualmente, sendas de paz en un mundo carente de paz .

11. Iglesia de todos los lugares y de todos los tiempos

***C*ELEBRACIÓN EN COMUNIÓN CON EL PAPA**

En la oración fundamental de la Iglesia, la Eucaristía, no solamente se expresa el centro de su vida, sino que se consume día tras día. En la Eucaristía se trata, en profundidad, sólo de Cristo. Él pide por nosotros y pone su oración en nuestros labios, ya que solamente él puede decir: esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre. Él nos introduce así en su vida, en el acto del amor eterno, en el que él se entrega al Padre, de modo que nosotros, con él, somos ofrecidos al Padre, y por medio de él llegamos a ser ahora, junto al mismo Jesucristo, ofrenda a él. La Eucaristía es sacrificio de este modo: es entrega a Dios en Jesucristo y con ello, igualmente, ofrenda junto al don de su amor; porque Cristo es, a la vez, el oferente y la ofrenda: por él, con él y en él celebramos nosotros la Eucaristía.

En él se hace presente constantemente y de modo verdadero lo que hoy nos dice la epístola: Cristo es la cabeza de la Iglesia, que él ha adquirido por su sangre. Simultáneamente, en cada celebración de la Eucaristía pronunciamos las palabras de una tradición antiquísima: celebramos, juntamente con nuestro Papa... Cristo se da en la Eucaristía y está enteramente en cualquier lugar, por tanto en cualquier lugar en que se celebra la Eucaristía está presente el completo misterio de la Iglesia. Pero Cristo es también, en cualquier lugar, un único Cristo, y por eso no se le puede recibir al margen de los otros, no se le puede recibir sin los otros. Justamente porque en la Eucaristía se trata del Cristo total, el que ni está dividido ni es divisible, justamente por eso, la Eucaristía solamente puede celebrarse correctamente, si se celebra con toda la Iglesia. A El solamente lo tenemos si lo tenemos con los demás. Y porque en la Eucaristía solamente se trata de Cristo, precisamente por eso, ella es el sacramento de la Iglesia. Y por el mismo motivo sólo puede ser celebrada en unidad con toda la Iglesia y contando con su autorización.

Por eso aparece el Papa en la plegaria eucarística, en la celebración de la Eucaristía. La comunión con él es comunión con la totalidad, sin la cual no se puede dar la comunión con Cristo. Es propio de la oración cristiana y del acto de fe cristiano la referencia a la totalidad, la superación de las barreras de lo particular. La liturgia no consiste en celebraciones de un club, de un círculo de amigos; nos llega desde la totalidad y hemos de celebrarla desde la totalidad y hacia la totalidad. Nuestra fe y nuestra oración sólo son correctas, cuando en este acto pervive sin interrupción la autosuperación, la autorrenuncia a aquello que nos es propio, la cual nos conduce hasta la Iglesia de cualquier lugar y tiempo: ésta es la esencia de la catolicidad. De eso se trata cuando nosotros, por encima del terreno de lo propio, nos unimos al Papa y, de ese modo, nos incorporamos a la Iglesia de todos los pueblos.

12. La Iglesia subsiste como liturgia y en la liturgia

HOMILÍA SOBRE HCH. 2, 42

Señor, Dios nuestro, tú que nos has fortalecido con este santo sacramento, concédenos que, perseverando en la fracción del pan y en la doctrina de los apóstoles, tengamos un solo corazón y una sola alma, arraigados firmemente en tu amor. Por Jesucristo nuestro Señor.

(Oración final de la Misa de la solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo)

La oración final de la liturgia de hoy recoge la imagen de la Iglesia naciente que Lucas ha esbozado en los Hechos de los Apóstoles y la convierte en oración. Pedimos que la Iglesia, hoy y siempre, llegue a ser de nuevo tal como ella comenzó a ser entonces. Ello está en consonancia con la voluntad original de este texto, que muestra el modelo de Iglesia para todos los tiempos y simultáneamente quiere decirnos que la Iglesia surge cada vez de nuevo a partir de la oración, quiere que el Señor se complazca en ella nuevamente cada vez.

¿Qué se dice ahí sobre la Iglesia? Leemos: «Perseveraban en la doctrina de los apóstoles y en la vida común, en la fracción del pan y en la oración» (Hch 2,42). En ello podemos ver una descripción de los fundamentos del culto cristiano primitivo, que se inicia con la enseñanza del apóstol, es decir, con el anuncio y la escucha de la fe de la Iglesia, de la Palabra de Dios que vive en ella y a partir de la cual se construye una comunidad litúrgica y viva. Su punto culminante lo encuentra en la asamblea eucarística con el Señor, que se nos da en el pan y concluye con el canto de alabanza. La Iglesia es oración. El texto viene a decirnos que la Iglesia subsiste como liturgia y en la liturgia. Ella es el templo vivo que, tras la destrucción del sagrado templo de Jerusalén, edificado sobre roca, crece sobre la piedra angular que es Cristo.

Sin embargo aquí no se trata, de ningún modo, de una ilusión estética o litúrgica y de una consideración estrecha de la condición y de la esencia de la Iglesia. Pues la forma del culto cristiano es también modelo para el camino y para un modo de vida humano. La vida humana es por encima de todo búsqueda de sentido, búsqueda de una palabra que pueda mostrarme un camino y ofrecerme una orientación. Y la vida es, en su sentido propio, búsqueda de comunidad que nos sostenga, pues el hombre está creado orientado hacia un nosotros. La vida es ansia de amor, que lleva a compartir, enseña a confiar y es fiel hasta las últimas consecuencias de la entrega mutua. Y, así, es anhelo de que el mundo, por medio del amor, se convierta en un canto de alabanza: la oración incluye al mundo entero y el mundo está comprendido en la oración.

Pero con esto está ya claro de igual modo que la Iglesia vive como comunidad a partir de la oración y del servicio fraterno del oficio sacerdotal, tal como Cirilo de Jerusalén remarcó muy bellamente, cuando se refirió a que la palabra «ecclesia», Iglesia, se encuentra en la Biblia por vez primera allí donde Aarón es investido del oficio sacerdotal. Sacerdocio e Iglesia han nacido a la vez y están en referencia mutua, son inseparables. Esta descripción de la Iglesia es también, por idéntico motivo, una aclaración de aquello que es el germen y el sentido de la tarea sacerdotal: *Perseveraban en la doctrina de los apóstoles y en la vida común, en la fracción del pan y en la oración.*

Si queremos considerar estas palabras más de cerca, vemos que en ellas se muestran los dos puntos candentes del ministerio sacerdotal: el servicio a la palabra y el servicio al sacramento; pero en ambos se trata de servicios que van de Dios al hombre y, simultáneamente, del hombre a Dios.

Está, en primer lugar, el servicio a la Palabra. Al sacerdote le es encomendado presentar a los hombres constantemente las señales de la Buena Noticia, para que se mantenga la verdad de las palabras del Salmo, que dice: «Tu palabra es luz para mis pasos». Pero es importante ver cómo Lucas denomina aquí a esta Palabra de Dios, que ha de ser anunciada en la Iglesia. Probablemente deberíamos esperar que la llamara Evangelio; pero aquí no lo hace así, quizás porque él ya conociera entonces el abuso de esta palabra, que nosotros hoy encontramos tan a menudo. Pues allí donde se reclama con énfasis el Evangelio en contra de la Iglesia, con ello se apropia uno de Dios para sí mismo, y hace de su palabra un asunto privado y, con frecuencia, al final, lo convierte en rechazo de la voluntad de Dios. Pues se dice: como Evangelio significa Buena noticia, tiene que serlo, y, en consecuencia, no puede contener nada que me sea desagradable, incómodo o demasiado exigente y difícil.

Con ello se olvida que esta palabra «evangelio» en el mundo antiguo significaba el anuncio del

emperador, el cual era, en sí mismo, buena noticia, porque procedía del Señor del mundo, porque todo lo que procede del Señor del mundo es salvación para el mundo. Referido a los antiguos emperadores, resultaba ser la mayor parte de las veces puro cinismo; pero cuando es aplicado a Jesucristo la palabra alcanza entonces su auténtico sentido: el «evangelio» es anuncio imperial, por medio del cual el verdadero Señor del mundo, el creador desciende hasta nosotros y habla con nosotros. Que el auténtico Señor, el Creador, no es realmente tan grande como para no humillarse descendiendo hacia nosotros, que él nos conoce, que es capaz de aceptarnos a nosotros, y quiere hacerlo; solamente esto es «mensaje de salvación», solamente esto supera el aislamiento, la niebla de la incertidumbre, la oscura soledad, y deja penetrar la luz. Pero como este Señor del mundo, que es su verdad y es amor, incluso ha llegado a morir por los hombres, el mensaje que procede de él es la verdadera buena noticia, buena incluso cuando nos arranca de nuestra comodidad burguesa, de nuestra obstinación y de nuestro recluimos en nuestras propias ideas, para encaminarnos hacia la grandeza de la verdad y del amor auténticos, que a menudo son dolorosos en su comienzo.

Pero Lucas no ha empleado aquí la palabra «evangelio», sino que habla de la perseverancia en la doctrina del apóstol. El Señor ha cedido la palabra a los apóstoles, a los Doce, por eso su palabra es ahora palabra apostólica, palabra de aquellos que únicamente como grupo, como «los Doce», han recibido de él su misión de servicio y nos la han transmitido como grupo. Los apóstoles representan, por un lado, el futuro pueblo de Dios, pero, simultáneamente, también su estructura futura. Así, llega a sernos claro que la palabra de Dios nunca puede ser propiedad privada, posesión particular mía, sino que siempre pervive en el «nosotros» de la Iglesia, en el Pueblo de Dios edificado sobre los apóstoles. La Palabra no nos llega nunca en privado, la recibimos a través de la tradición viva de la Iglesia, en la que nosotros creemos y vivimos juntamente con ella y en el seno de una comunidad viva.

Solamente cuando la Palabra vive en el seno de la comunidad viva, está a salvo de hundirse en la simple literatura y en el mero pasado; solamente entonces permanecen unidas la confianza y el dinamismo, solamente entonces puede llegar más lejos, puede mantenerse como palabra viva, sufriendo y experimentada, y puede mantener la confianza hacia lo que no nos es posible conseguir por nosotros mismos, sino que nos es regalado. Recibimos la palabra de Dios de la Iglesia apostólica por medio de su fe. Perseverar en la doctrina de los apóstoles, ésta es vuestra tarea, queridos candidatos al sacerdocio: mantener la Palabra viva que procede de la Iglesia viva, y transmitirla. Y esto sólo puede hacerse si se convive con ella, se vive orientado a su propio centro, si en ella se encuentra el sustrato de su propia vida y desde ahí puede transmitirse siempre de nuevo a los hombres.

Muchas veces he tenido la impresión, y hoy mantengo la sospecha, de que junto a una pastoral de la fe, o incluso frente a ella, hay que poner una pastoral de la mera inteligencia humana, que, en realidad, ya no confía en que la fe atraiga al hombre de hoy y pueda convocarlo a la unidad.

Como ella, pues, ya no cree que la fe sea capaz de nada, tiene entonces, por así decirlo, que ganar con su propia astucia a Dios y a los hombres, y partiendo de lo propio construir colectivamente algo. ¿Cómo puede mantenerse esto? Porque al principio quizás pueda parecer más fácil; pero se queda en nuestro propio yo y permanece en la debilidad de lo propio humano. En una ocasión un obispo de un país gobernado por el marxismo me dijo: lo propio y característico de este mundo que ya no se permite el estar abierto a ningún tipo de trascendencia, es su increíble aridez, el tedio de un mundo, que ya no puede esperar nada distinto a sí mismo, el horror de una vida cotidiana siempre plomiza y sin aliciente, en el que finalmente no puede darse nada distinto, porque lo único que hace el ser humano es reproducirse a sí mismo. En tal aridez, en tal horror de una vida sólo orientada a sí misma, aflora ahora la nostalgia porque se manifieste lo «totalmente otro». Wladimir Maximow, el emigrante ruso, partiendo del mismo sentimiento dijo: «Ya hemos hablado demasiado sobre el hombre, dejadnos, finalmente, volver a hablar sobre Dios».

El mundo no se necesita sólo a sí mismo. Los hombres no necesitan una dispersión en el desierto, que en último término les vuelve a causar desazón, sino que ansían el misterio, incluso cuando no lo reconocen en sí mismo. Necesitan la señal del «totalmente-otro», de la Palabra viva de Dios, que penetra activamente en este tiempo nuestro de un modo fiable y sin falsificaciones. Éste es el gran encargo que vosotros aceptáis en estos momentos, enraizados en la estructura apostólica de la Iglesia, perseverar en su Palabra, y hacerlo así para producir frutos: introducir en el mundo la grandeza, la capacidad de transformarse y todas las demás cosas, sin las cuales sólo podría convertirse en un horrible tedio.

Y, junto a la Palabra, se encuentre el sacramento. Lucas lo pronuncia derivándolo también de su centro: ellos perseveraban en la fracción del pan. La Iglesia vive, en última instancia, de la Eucaristía, de esta presencia real del Señor que se le regala. Sin este encuentro, siempre nuevo, con él, se marchitaría sin remedio. Por eso nuestro sacerdocio vive también de la comunión eucarística con el Señor, ya que la Eucaristía es el centro constante y la fuerza de nuestra vida. Quien se entregue siempre a ella, y en ella confíe, será transformado. No se puede ser constante en el caminar con el Señor, ni decir siempre de nuevo esas palabras infinitas *Esto es mi cuerpo y éste es mi sangre*, no se puede tocar constantemente de nuevo el cuerpo del Señor, sin dejarse llamar y encontrar por él, sin ser transformado y conducido por él. Ciertamente, puede uno volver a quedarse detrás de él y hacerlo siempre así una y otra vez, pero a la larga sólo hay dos posibilidades reales: o renunciar a la Eucaristía y a la exigencia y fuerza que ella insta en la vida, o bien entregarse a ella, apoyarse en ella. Quien se

vincula al Señor, no es abandonado por él. Quien combate constantemente a su lado con serenidad y paciencia, humilde y confiadamente, será guiado por él, y no le negará su luz.

Perseveraban en la fracción del pan. Un párroco de nuestra diócesis, que murió este año, me contó una vez de un modo excitante, cómo esta palabra se convirtió para él en una experiencia personal. Había participado como soldado en la invasión de Creta y buscaba alojamiento en una casa. Allí notó cómo el hombre que estaba enfrente de él luchaba consigo mismo, porque sufría por esta invasión de su casa y porque sabía que él mismo se ponía en peligro si en tal situación mantenía la hospitalidad. Pero, finalmente, vio cómo el hombre se venció a sí mismo en esa lucha, le ofreció un puesto en la mesa, tomó un trozo de pan, lo partió y le ofreció el pan partido. Y notó cómo esto era más que un simple gesto y que realmente significaba esto: yo te acepto como huésped, como hermano; ésta es mi vida, y tú estás ahora protegido por mi vida, del mismo modo que acepto mi propio peligro. El notó, cómo aquel hombre en el partir el pan realmente daba participación en su propia vida, le daba la suya sin considerar el propio riesgo. Y todavía, después de cuarenta años, cuando contaba esto, temblaba de emoción por esta experiencia de la vida compartida en el pan.

Cristo, verdaderamente, se ha repartido, se ha dado en el pan partido. Es esto lo que constituye un acontecimiento inaudito, y que siempre sucede de nuevo: el hecho de que su vida sea la nuestra. En ello estriba la grandeza de la Eucaristía y por eso ella no es un juego, sino una realidad. Donde penetra la muerte se termina el juego. El hombre está situado ante la verdad; pero solamente cuando este encuentro se enfrenta con la muerte puede aflorar la verdadera esperanza para los hombres. Cristo se reparte a sí mismo entre nosotros. Tengamos siempre presente esto en nuestro corazón, para que podamos compartirlo; simultáneamente será visible que sólo podemos perseverar en la fracción del pan si nosotros mismos nos convertimos en quienes rompen el pan en el sentido más pleno de la palabra. Partiendo de aquí la Eucaristía es también el motor de toda transformación social del mundo. Desde Isabel de Turingia, pasando por Klaus de Flüe y Vicente de Paúl, hasta la madre Teresa es bien visible: en cualquier lugar donde la acción del Señor rompiendo el pan ha sido asumida, el pan ha de ser partido en la vida cotidiana. Entonces ya no hay un forastero que no me pide nada, sino hay un hermano que me llama y que espera que parta el pan, para encontrar alojamiento en su mismo amor.

Lucas, en su relato de la Iglesia naciente, añade todavía: ellos perseveraban en la oración. Esto quiere decir: tomaba parte a lo largo del día en la recitación de los Salmos que hacía Israel, lo cual significa también que en este sentido la oración del Breviario tiene un origen apostólico. La Eucaristía, la puerta abierta de nosotros a Dios y de Dios a nosotros, no se puede limitar a una exigua media hora en la mañana. Tiene que tener consecuencias en la vida; tiene que alumbrar a lo largo del día. No puede haber una planificación horaria que fuera tan fija, tan inalterable, que no quedara espacio en ella para incluir siempre el aliento vital de la oración, que procura la salud del cuerpo y del alma y, con ello, la adecuada transformación de este mundo.

Por eso yo os pido que acojáis este aliento vital de la oración en vuestra actividad sacerdotal de cada día tal como vosotros debéis también ser importunados, no llegar a un estado de reposo. Necesitamos de la oración como respirar; veréis lo fructuosa que es. Extended la oración a las comunidades; porque, para que la Eucaristía sea viva, ellas necesitan este espacio de la oración, que se abre por medio de la alabanza divina, que nos hace posible el rezo común de las vísperas. Rezo del Rosario y Vía Crucis, necesitamos de nuevo todo lo que en la riqueza de la fe cristiana ha florecido como forma de oración. Lo necesitamos precisamente en un mundo que se aburre a pesar de lo sofisticado de sus entretenimientos, y que no solamente es una cuestión de sí mismo, sino que quiere ser tocado por aquel que es el único capaz de dar sentido a nuestra vida.

Perseveraban en la doctrina de los apóstoles y en la vida común, en la fracción del pan y en la oración. Amor, mis jóvenes amigos, retened esta palabra de la liturgia de hoy, es lo que hoy os pido que introduzcáis como una consigna en vuestra vida sacerdotal. Sed verdaderos servidores de la Palabra, vivid de ella y de acuerdo a ella, para que pueda actualizarse. Sed servidores de la Eucaristía y del amor del Señor contenido en ella, y sed así servidores de la alegría, que revertirá en vosotros. Pero todos nosotros, que nos hemos reunido aquí, que con vosotros podemos celebrar este sacramento, en estos momentos pedimos de corazón por vosotros: el Señor, que os ha conducido hasta aquí, no os abandone, que el os guíe, os penetre con su palabra y su amor y os conceda la plenitud del evangelio, la plenitud de la alegría, que procede de la Buena Noticia.

13. Mi gozo es estar a tu lado

SOBRE LA FE CRISTIANA EN LA VIDA ETERNA

Espero en la resurrección de los muertos y en la vida del mundo futuro. Esto decimos cada domingo en la liturgia tal como lo expresa el Credo apostólico de la Iglesia. Pero, ¿esperamos realmente esa resurrección? ¿Y la vida eterna? Las estadísticas nos dicen que muchos cristianos, incluso muchos feligreses, han abandonado la fe en la vida eterna o cuanto menos la tienen por algo en verdad dudoso. Las cifras todavía serían más dignas de consideración si nos refiriéramos a preguntas como por ejemplo: ¿tal esperanza tiene alguna incidencia práctica en nuestra vida? ¿Consideramos la posibilidad de la vida eterna como algo hermoso y consolador o permanece para nosotros como algo demasiado nebuloso e irreal, tal vez no del todo tan deseable? Hans Urs von Balthasar presentó la cuestión de esta manera: «Es como si al hombre moderno la hubiera sido cortada una amarra, de forma que ya no pudiera correr más hacia la antigua meta, como si le hubieran cortado las alas, como si se hubiera atrofiado en él el órgano espiritual para la trascendencia. ¿Dónde está el origen de esto?» Ciertamente una ausencia tan completa, como parece a primera vista, al considerar la vida más allá de la muerte, tampoco se da hoy. El deseo de volver a ver a las personas queridas también hoy permanece vivo; la aspiración de que pueda haber un juicio y de que mi vida tendrá que someterse a él definitivamente, nos viene inevitablemente ligada a la cuestión del sentido, cuando estamos tentados a hacer algo que nosotros mismos reconocemos como injusto.

Fe en Dios y esperanza en la vida eterna

Cada vez más, se insiste en que el sentido de la vida eterna en el hombre moderno, también en el cristiano actual, ha llegado a ser sorprendentemente débil: sermones sobre el cielo, el infierno y el purgatorio sólo difícilmente alcanzamos hoy a escucharlos. Preguntemos de nuevo: ¿Dónde está el origen de esto? Yo creo que tiene que ver de un modo esencial con nuestra imagen de Dios y de su relación con el mundo, que se ha infiltrado también a partir de una conciencia generalizada en aquellos que quieren ser cristianos y hombres de fe sin renunciar a ella. Apenas podemos ya imaginarnos que Dios haga realmente algo en el mundo y en los hombres, que él mismo sea un sujeto que actúa en la historia. Eso nos parece algo mítico y premoderno. Hoy se ha convertido en completamente normal considerar los milagros del Nuevo Testamento no como tales milagros, sino reinterpretarlos como percepciones de sucesos condicionadas por el tiempo en que surgieron; y también el nacimiento virginal de Jesús y su resurrección real, que privó a su cuerpo de la descomposición, son, en el mejor de los casos, privados de importancia, vistos como proposición de cuestiones marginales: parece molesto que Dios deba haber intervenido en fenómenos biológicos o físicos. El mundo una vez hecho está concluido, firme en sí mismo y en sus cadenas causales, incluso aunque la imagen que de él tiene la física moderna ya no posea la evidencia definitiva, que en anteriores siglos se creía posible alcanzar. Hoy pensamos que el acontecer del mundo se explica exclusivamente por medio de factores internos a él. Nadie se ocupa de él al margen de nosotros mismos, y por ello tampoco esperamos nada de nadie, al margen de nosotros mismos, que nos sabemos, ciertamente, de nuevo en completa dependencia de las leyes de la naturaleza y de la historia. Dios ya no es -digámoslo ya- un sujeto que actúa en la historia; es, en el mejor, de los casos una hipótesis al margen.

El abandono de la esperanza en la eternidad es, pues, simplemente la otra cara del abandono de la fe en el Dios vivo. La fe en la vida eterna sólo es la aplicación a nuestra propia existencia de la fe en Dios. Y, en consecuencia, solamente podrá revitalizarse si encontramos una nueva relación con Dios, si de nuevo aprendemos a comprender a Dios como alguien que actúa en el mundo y en nosotros mismos. «Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro», esta expresión no es una exigencia de fe, yuxtapuesta a nuestra afirmación de fe en Dios y que nos lleva más lejos que ésta; sino que se trata, simplemente, del desarrollo de lo que significa creer en Dios, en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La vida eterna no la descubrimos a través del análisis de nuestra propia existencia, ni observándonos a nosotros mismos, con nuestras esperanzas y con nuestras necesidades; al hombre que está centrado en sí mismo siempre se le escapa la vida eterna. Es en la entrega a Dios donde se

muestra por sí mismo, que él, en quien Dios se ha fijado, y a quien ama, tiene parte en su eternidad. Orígenes expresó una vez esta convicción de forma bellísima, cuando dijo «que cada una de las esencias que participan de aquella naturaleza eterna permanece continuamente en su ser..., para que la eternidad de la bondad divina pueda expresarse...» Y añade: «¿No parece impío suponer que un espíritu que es susceptible de ser divinizado, pueda morir según su sustancia?».

Esta interna interrelación entre la imagen de Dios y las representaciones de la vida más allá de la muerte también se confirma cuando echamos una mirada a la historia de las religiones, por breve que sea. Tan lejos como seamos capaces de observar en la historia humana, apenas se ha dado alguna imagen de que con la muerte todo llegue a su fin. Prácticamente encontramos en todas partes alguna idea de juicio y de vida posterior; e incluso donde todavía no se considera el poder del Dios único que transforma el mundo, sin embargo también existe la imagen vaga y nebulosa de la otra vida. Hay un ser en el no-ser, una existencia en un mundo de sombras, que es interpretada estableciendo una relación misteriosa con el mundo de los vivos. Por una parte, los espíritus en el reino de las sombras necesitan la ayuda de los todavía vivos para poder subsistir; se les tiene que alimentar, preocuparse de ellos para hacerles posible, cuanto menos, una inmortalidad limitada en el tiempo. Pero, por otra parte, como espíritus han llegado a poseer poderes, que son propios del mundo sobrenatural, que trasciende todo. Pueden ser amenaza, y también ayuda. Se teme el regreso de los espíritus y se busca protegerse de ellos con todo tipo de ritos. Por otro lado, son también, sin embargo, precisamente los espíritus de los antepasados, que defienden su clan y que son venerados para asegurarse su ayuda. El culto a los antepasados es un fenómeno originario en la vida común de las tribus; expresa la conciencia de una comunión humana que no es interrumpida ni siquiera por la muerte.

La doctrina de la reencarnación que se ha desarrollado sobre todo en el mundo asiático, tiene que ser considerada como un intento de explicar el enigma de la injusticia en este mundo de una forma no-teísta: en una existencia plagada de sufrimiento la primitiva injusticia es expiada, y de ese modo, tras la aparente injusticia de un mundo en el que triunfan los culpables y padecen los inocentes, se manifiesta la implacable justicia que reconcilia todo y lo arregla todo. Pero allí donde absolutamente toda la existencia de este mundo se experimenta como infortunio, tales escapatorias del alma no son suficientes: la meta de todas las purificaciones y transformaciones es entonces el liberarse de las cadenas del aislamiento, del completo y falso círculo del ser, el sumergirse y regresar a la identidad del origen, que es simultáneamente la nada y el todo. Y no es, ciertamente, ningún azar el hecho de que hoy, con el debilitamiento de la fe en el Dios vivo, regresen todas estas imágenes arcaicas que ciertamente han perdido su inocencia y su grandeza moral. La reencarnación, que hoy nuevamente es afirmada por muchos, ya no es plenitud de un poder absolutamente misterioso de justicia, sino más bien una forma de aplicación de la ley de conservación de la energía: la energía del alma no puede sin más disolverse, sino que necesita otras realidades corporales en las que encamarse. En la continua reaparición de tales modelos interpretativos y otros similares se expresa la firme conciencia del hombre de que la muerte no es la última palabra de nuestra existencia; esta conciencia busca otros caminos, a menudo bastante extraños, donde el poder del Dios que ama, y que nos impide caer, se pierde de vista. Y por eso se describe paulatinamente lo que tiene que suceder, para que podamos decir de nuevo con convencimiento: espero la vida eterna. Simplemente, hemos de dejarnos penetrar de nuevo por el Dios vivo y por su amor; y entonces comprenderemos que este amor, que es eterno y es poderoso, no nos deja caer. Pero antes de que desarrollemos con más detalle esta idea y así veamos cómo ella recoge también los fragmentos individuales de las esperanzas humanas, tenemos que fijarnos todavía en las dificultades del hombre moderno, ése que somos nosotros mismos.

Hay, pues, aparte del motivo principal, que es la extinción de la imagen de Dios, también otras causas de nuestras dificultades con la esperanza en la resurrección. Lo primero que nos impide tener una esperanza viva en la vida eterna, es que ya no somos capaces de imaginar nada al respecto. En tiempos antiguos era más sencillo llegar a tener una serie de referencias, imaginando el cielo como un lugar donde encontrar la plenitud de la belleza, la alegría y la paz; pero la imagen moderna del mundo ha eliminado sin contemplaciones tales pilares de la imaginación. Pero de aquello que uno no puede tener una imagen, tampoco puede poseer esperanza, porque el pensamiento humano necesita alguna forma de visibilidad. Se añade, finalmente, el que un horizonte eterno para nuestra existencia no nos parece deseable: ella ya es bastante lastimosa, y si todo fuera bueno, entonces la idea de eternidad nos parece como una condenación al aburrimiento; en pocas palabras, como demasiado para soportarlo el hombre. Pero frente a esto hemos de poner ahora la pregunta contraria: ¿Es cierto que no esperamos nada más? Porque si fuera así, entonces el «principio esperanza», que Ernst Bloch sitúa como la esencia del marxismo, no habría podido encontrar tantos seguidores; entonces no se habrían sumado tantos hombres a la fe en las utopías políticas. Un hombre que no espera nada, tampoco puede vivir. La existencia humana está por su propia esencia impulsada a algo más grande.

Pero, en realidad, ¿qué esperamos? La esperanza originaria que anida en el hombre y que no le puede ser arrebatada, puede expresarse de muchas formas. Una de sus manifestaciones esenciales es que tenemos esperanza en la justicia. No podemos, simplemente, conformarnos con que siempre tenga razón el fuerte y someta al débil; no podemos contentarnos con que el inocente tenga que padecer, con frecuencia de un modo espantoso, y que al culpable parezca caerle en suerte toda la dicha del mundo. El ansia de justicia, que tan intensamente se ha manifestado a lo largo de la historia en la lucha del

hombre que piensa y que sufre, tampoco puede sernos arrebatada. Tenemos ansia de justicia, y por eso tenemos también ansia de verdad. Vemos cómo la mentira se extiende, se introduce, y que apenas es posible salirle al paso; pero esperamos que esto no permanezca así, que la verdad alcance su derecho. Pretendemos que la habladuría sin sentido, la crueldad y la miseria desaparezcan; deseamos que las tinieblas de la incompreensión que nos divide, que la incapacidad para el amor se extinga y que sea posible el auténtico amor que libera toda nuestra existencia de la cárcel de su soledad, la abre a los demás, a lo infinito, sin destruimos a nosotros. Podríamos decir también: ansiamos alcanzar el verdadero gozo. Todos nosotros.

¿Qué significa «vida eterna»?

Justamente todo esto es lo que queremos decir cuando hablamos de «vida eterna», que no expresa tanto una larga duración sino una cualidad de la existencia, en la que la duración entendida como una infinita sucesión de momentos desaparece. Quiere esto decir también, naturalmente, que si el anhelo de eternidad se convierte en obstinación en contra de la eternidad, manteniendo una terca finitud; que cuando alguien de tal modo se identifica con la injusticia, con la mentira y con el odio, que para él la llegada de la justicia, de la verdad y del amor sería negación de su existencia; entonces, puede sentirse amenazado por ella hasta lo más hondo; entonces, donde se diera una existencia tal, tenemos que denominarla perdición. Donde la mentira y la injusticia han llegado a ser marcas de identidad de una vida, la vida eterna, es, ciertamente, la negación de esta identidad negativa. La salvación se convierte en condena, porque el hombre se ha amarrado a la perdición y su vida íntegra se derrumba en la negación.

Volvamos a esta consideración del último interrogante del hombre, formulándolo en forma positiva: la vida eterna no es una sucesión infinita de instantes, en los que se tendría que intentar superar el aburrimiento y el miedo a lo infinito. Vida eterna es aquella nueva categoría de existencia, en la que todo confluye simultáneamente en el ahora del amor, en la nueva cualidad del ser, que está rescatada de la fragmentación de la existencia en el suceder- se de los instantes. En esta vida temporal nuestra, por un lado, cada momento es demasiado corto porque con él parece escapárenos la vida misma antes de que podamos comenzar a vivirla; pero igualmente, cada momento es para nosotros demasiado largo, porque sus múltiples instantes, siempre repetidamente iguales unos a otros, nos llegan a ser penosos. Es, pues, evidente, que la vida eterna no es simplemente «lo que viene después» y de lo que nosotros ahora no podríamos formarnos ni la más remota idea; pues, como se trata de una forma de existencia, puede ya estar presente en el seno de nuestra vida material y de su fluyente temporalidad como lo nuevo, lo otro, lo mayor, si bien siempre sólo de modo fragmentario e incompleto. Pero los límites entre vida temporal y eterna no son de ninguna manera exclusivamente de naturaleza cronológica: nosotros, por lo general, pensamos que los años previos a la muerte serían la vida temporal y el tiempo infinito posterior sería lo eterno. Pero como la eternidad no es simplemente tiempo sin fin, sino otra forma de existencia, entonces una tal diferencia, meramente cronológica, no es suficiente. La vida eterna existe en medio de la temporalidad, allí donde nosotros alcanzamos el «cara a cara» con Dios; a través de la contemplación del Dios vivo se puede llegar a algo así como el fundamento originario de nuestra alma. Como un amor poderoso, ya no nos puede ser arrebatado a través de las vicisitudes de la vida, sino que constituye un centro indestructible, del que procede el impulso y la alegría para ir avanzando hacia adelante, incluso cuando las condiciones externas son dolorosas y difíciles. Tal como lo habíamos imaginado, podemos dirigir nuestra atención muy plásticamente al Salmo 73 (72), en el que de modo fulminante y con una apropiada fuerza turbadora es plasmada tal experiencia de sufrimiento y de lucha en un creyente. El salmo es la oración de un hombre «que sufre en su vida tormentos y enfermedad», un hombre de fe que siempre se ha preocupado de vivir de acuerdo con la Palabra de Dios, pero al que ahora toda su existencia se le ha convertido en dolor y en pura contradicción. La antigua Sabiduría del Antiguo Testamento había enseñado que Dios premia a los buenos y castiga a los malos; pero el mundo en el que vive el salmista habla con despecho de tales imágenes: la experiencia que encuentra su expresión aquí es la experiencia de Job, la experiencia del Qohelet, la experiencia de todos los justos sufrientes del Antiguo Testamento. La vida parece premiar a los cínicos, los orgullosos, que dicen: Dios no se ocupa de los sucesos de este mundo; no reacciona ante ellos. Estos hombres, que se constituyen a sí mismos en dioses, hablan del mismo modo del cielo, que está muy alejado por encima de ellos. El pueblo acepta ávidamente sus palabras jactanciosas y sus explicaciones del mundo. Ellos no padecen ningún sufrimiento; tienen buena salud, están orondos; no conocen las preocupaciones de la vida. El justo sufriente está en peligro de extraviarse: ¿acaso el mundo no le da la razón al cínico? ¿Carece realmente de sentido seguir manteniendo la confianza en Dios vivir según sus leyes? ¿Es en verdad cierto que él no reacciona respecto a nosotros? La solución conduce al orante al ámbito de lo sagrado, es decir, a la entrega en la oración al Dios vivo, en la que él supera el carácter privado de sus preguntas y de su lucha. En su acceso a lo sagrado se orienta a la comunidad de fe, a los signos de salvación, a la comunidad itinerante de la historia divina, y, desde ahí, alcanza la visión del mismo Dios. Y entonces cambian las perspectivas: la visión del mundo procedente de una actitud envidiosa pierde toda razón de ser, e igual sucede con las pretensiones de los arrogantes. Resulta patente el carácter engañoso de tal felicidad, la cual desaparece como un sueño al despertarse.

Es entonces cuando surgen de nuevo las verdaderas perspectivas de la realidad: «Yo estoy siempre contigo, me has agarrado de mi mano derecha; con tus consejos me diriges y me llevas hacia un final glorioso. ¿A quién tengo yo en el cielo sino a ti? Si estoy contigo, no me gusta ya la tierra. Mi cuerpo y mi corazón ya languidecen; el sostén de mi corazón, mi patrimonio, es Dios por siempre... Para mí lo mejor es estar con Dios» (Sal 73, 23- 26.28). Por medio del contacto del alma con Dios el hombre aprende a ver las cosas en forma adecuada. Aunque tuviera todas las propiedades posibles en el cielo y en la tierra, ¿de qué le servirían? La satisfacción del simple éxito, del mero poder, del sólo tener, es siempre una satisfacción engañosa; una simple mirada al mundo actual, a las tragedias de esas personas triunfadoras y poderosas, cuyas almas y cuyos bienes han sido comprados y están vacíos, nos muestra la profunda verdad de esta afirmación. Pues los grandes interrogantes, para combatir a los cuales en vano son dirigidas todos los refinamientos de las pasiones y de sus satisfacciones, no se dan ente los pobres y los débiles, sino entre aquellos que aparentemente no conocen el infortunio en la vida. Todo quedaría vacío en el cielo y en la tierra si Dios no existiera, y él se ha puesto para siempre de nuestra parte. «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo», dice el Señor en el evangelio de Juan (17, 3). Es, justamente, la experiencia del salmo 73. El salmista contempla a Dios y tiene la experiencia de que ya no necesita nada más, porque en el contacto con Dios le es dado todo aquello en lo que consiste realmente la vida. «Sin ti nada me alegra, ni en el cielo ni en la tierra, pues aunque mi cuerpo languidezca, mi gozo es estar en tu presencia». Donde tiene lugar ese encuentro, hay vida eterna.

La línea de separación entre vida temporal y eterna atraviesa nuestra vida temporal. Juan distingue el *bios*, como la vida incesante de este mundo, de *zoé*, el contacto con la vida auténtica, que irrumpe en nosotros cuando nos encontramos con Dios dentro de nosotros mismos. En este sentido dice Jesús en el evangelio de Juan: «Quien escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna...y ya ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24s.). En el mismo sentido se pronuncian las palabras de la historia de Lázaro: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá, y el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11, 25). La misma experiencia se expresa de múltiples formas en las cartas paulinas, así cuando Pablo, prisionero y encadenado, escribe a los filipenses: «Para mí la vida es Cristo, y la muerte una ganancia». Él prefería morir y estar con Cristo, pero reconoce que es más necesario para su comunidad que permanezca (1, 21-24). «Si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor. Así que, vivamos o muramos, somos del Señor» (Rm 14,8s.).

«Todo lo mío es tuyo»

El carácter comunitario y la actualidad de la vida eterna

Vemos, por tanto, que la vida eterna es aquella forma de vida, en el centro de nuestra existencia terrena actual, que no es afectada por la muerte, porque se extiende más allá de ella. En medio del tiempo vive lo eterno, y éste es, por tanto la primera invocación del artículo del Credo del que hemos partido. Si vivimos de esa manera, la esperanza de la comunión eterna con Dios llegará a ser una gozosa espera que caracterice nuestra existencia, porque entonces también crece en nosotros una representación de su realidad, y su belleza nos transforma interiormente. Se hace, pues, evidente, que en este cara a cara con Dios no hay nada egoísta, ningún retorno a lo mero privado, sino precisamente aquella liberación del «yo», que da plenitud de sentido a la eternidad. Una sucesión infinita de momentos puntuales sería insoportable; la concentración de nuestra existencia en el único instante del amor de Dios no solamente transforma la finitud en eternidad (en el hoy de Dios), sino que, simultáneamente, significa la comunión con todos aquellos que son acogidos por ese mismo amor. En el Reino de amor del Hijo no existe, según un texto de san Juan Crisóstomo, «la fría palabra mío y tuyo». Como el amor de Dios nos es común a todos, todos nos pertenecemos unos a otros. Donde Dios es todo en todos, también nosotros estamos todos en todos y todos en uno, somos un único cuerpo, el cuerpo de Cristo, en el que la alegría de uno de los miembros es la de todos los miembros restantes, del mismo modo que el sufrimiento de un miembro es sufrimiento de todos los miembros. Y esto significa dos cosas:

a) Presente y eternidad no se encuentran uno junto al otro y en mutua oposición, como el presente y el futuro, sino que se interpenetran. Esta es la verdadera diferencia entre utopía y escatología. Durante mucho tiempo se nos ha ofrecido un horizonte de utopía, es decir de espera de un mundo futuro mejor, en lugar de escatología, en lugar de vida eterna. La vida eterna sería irreal, solamente nos arrancaría del tiempo; sin embargo, la utopía sería una meta real, a la que nos podríamos dedicar con todas nuestras fuerzas. Pero esta idea es una conclusión errónea, que nos conduce a la destrucción de nuestra esperanza. Pues este mundo futuro, para cuya construcción se utilizaría el presente, nunca nos afecta a nosotros mismos; únicamente existe para una futura generación todavía desconocida, que nunca llega. Algo así como el agua y los frutos ofrecidos a Tántalo: el agua le llegaba al cuello y los frutos estaban siempre delante de su boca; pero si llevado por la sed que le atormentaba quería beber, el agua se retiraba y le resultaba inaccesible; y si quería probar los frutos, martirizado por el hambre, sucedía lo mismo. Esta antigua representación de la condenación del orgullo como el pecado propiamente humano, refleja bien aquella *hybris*: la sustitución de la escatología por una utopía autoconstruida, es decir, pretender llevar a plenitud la esperanza humana por sus propias fuerzas y sin

la fe en Dios.

La utopía siempre parece estar al alcance de la mano, pero no llega nunca, porque el hombre sigue siendo siempre libre y por ello nunca puede detenerse en un estado definitivo. La lucha que mantiene al mal dentro de sus límites

tiene que ser mantenida de nuevo por cada generación y ninguna puede privarse de ella por medio de una institución creada por generaciones anteriores. La afirmación de una lógica interna en la historia, que al final, inevitablemente hiciera surgir la sociedad perfecta (por tanto para todos los hombres), es un mito primitivo, que quiere sustituir la idea de Dios por la de un poder anónimo, cuya creencia de ningún modo puede estimarse como algo ilustrado, sino como palmariamente ilógico. En el mundo moderno, la fe en la utopía puede sustituir tan extensamente a la esperanza en la vida eterna porque cumple las dos condiciones fundamentales de lo moderno: se trata de algo hecho por nosotros mismos, por lo que no requiere de ningún Dios trascendente (aunque, ciertamente, sí de una historicidad divina inmanente). Como se trata de algo realizable, este mundo futuro también es imaginable: siempre tan cercano como los frutos de Tántalo y a la vez siempre tan lejano como ellos. Deberíamos despedirnos definitivamente, como de un mito, de la pretensión de construir en el futuro una sociedad ideal, y, en lugar de ello, trabajar con todo nuestro empeño en fortalecer las energías que se oponen al mal en el presente, y que, de ese modo, también pueden ofrecer una primera garantía para el futuro más próximo.

b) Pero esto sucede precisamente, cuando la vida eterna llega a tomar impulso en el seno del tiempo. Pues eso significa, que se haga realidad la voluntad de Dios «en la tierra como en el cielo». La tierra llega a ser el cielo, el Reino de Dios, cuando la voluntad de Dios se hace realidad en ella como sucede en el cielo. Por eso lo pedimos, porque sabemos que no está en nuestro propio poder hacer descender el cielo. Pues el Reino de Dios es *su* Reino y no el nuestro, no nuestro dominio; y por eso es fiable y

definitivo. Pero, en todo caso, siempre está muy cerca del lugar donde se acepta la voluntad de Dios; pues allí surge la verdad, la justicia y el amor. El Reino de Dios está mucho más cerca que los frutos de Tántalo de la utopía, porque no es ningún futuro cronológico, ningún «más tarde» en el tiempo, sino que describe lo completamente distinto a todo tiempo, que precisamente por ello se puede introducir en el tiempo asumirlo por completo en sí mismo y hacerlo puro presente. La vida eterna, que comienza aquí y ahora en la comunión con Dios, rasga este aquí y ahora y lo abre al terreno de lo que nos es propio, y ya no será dividido por el fluir del tiempo. En ella tampoco puede ya darse la impenetrabilidad entre el yo y el tú, que está estrechamente ligada al tiempo. De hecho, quien incluye su voluntad en la voluntad de Dios, lo hace presente allí donde tiene su lugar cualquier voluntad buena; nuestra voluntad se funde además con la voluntad de todos los demás.

Y allí donde sucede esto se hacen verdad estas palabras: «Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí». El misterio de Cristo, que según las bellas palabras de Orígenes, es el Reino de Dios en persona, es el centro determinante para la comprensión de la vida eterna.

Antes de seguir más lejos con esta idea, quisiera todavía añadir una referencia final al realismo de la esperanza cristiana en lo absolutamente otro, en el Reino eterno de Dios. La fuerza con que la fe en la vida eterna opera en el presente, quizás no pueda observarse en ningún autor de un modo tan impresionante como en Agustín, que tuvo que experimentar el hundimiento del imperio romano y de todas sus normas civilizadoras, y por tanto, una historia llena de angustia y de sobresaltos. Pero él supo y vio, que una nueva ciudad iba creciendo, la ciudad de Dios. Cuando él habla de eso, se nota cómo le quema en su interior: «Si la muerte ha sido absorbida por la victoria, entonces ya no existen estas cosas; y habrá paz, completa y eterna paz. Estaremos en una especie de ciudad. Hermanos, cuando yo hablo de esta ciudad, y también cuando las contrariedades aquí son grandes, puedo entonces pedirme a mí mismo ya no habitarla más...». La ciudad futura lo lleva porque en cierto modo es también ya una ciudad actual, allí donde el Señor nos reúne en su carne y hunde nuestra voluntad en la voluntad divina.

La vida compartida con Dios, la vida eterna en nuestra vida temporal, es posible, porque la convivencia de Dios con nosotros se ha dado: Cristo es Dios compartiendo su ser con nosotros. En él Dios ha experimentado la temporalidad por causa nuestra, el suyo es para nosotros tiempo de Dios, y así también es la apertura del tiempo a la eternidad. Dios ya no es el Dios lejano e indeterminado al que ningún puente puede dar acceso, sino que es el Dios cercano: el cuerpo de su Hijo es el puente para nuestras almas. Por medio de él, la relación con Dios de cada uno de nosotros se funde en una única relación con Dios, de forma que dirigir nuestra mirada hacia Dios ya no supone retirar nuestra vista de los demás hombres y del mundo, sino fusión de nuestra mirada y de nuestro ser con la única mirada y el único ser del Hijo. Como él ha descendido a las profundidades de la tierra (cfr. Ef 4,9s.), Dios ha dejado de ser un Dios de las alturas, y ahora nos rodea desde arriba, desde abajo y desde dentro: él es todo en todos, y por eso formamos parte todos de todos: «Todo lo mío es tuyo». El que Dios «sea todo en todos» ha comenzado con el vaciamiento de Cristo en la cruz; y será completo cuando el Hijo entregue definitivamente al Padre el Reino, es decir la humanidad reunida y la creación asumida por ella (cfr. 1 Co 15,28).

Por eso ya no puede darse más la simple privacidad del yo aislado, sino que «todo lo mío es tuyo». Esas palabras conmovedoras del padre al hijo perdido (Le 15,31), con las que más tarde describió en la oración sacerdotal su propia relación al Padre (cfr. Jn 17,10), es válida para todos nosotros y

mutuamente en la persona de Cristo. Todo el sufrimiento asumido y todavía oculto, toda resistencia firme al mal, la superación interna, cualquier iniciativa del amor, toda renuncia para la dedicación seria a Dios, todo esto será realmente incluido en el todo: nada bueno se perderá. El poder del mal, que invade por completo la estructura de nuestra sociedad como los tentáculos de un pulpo, y amenaza con ahogarla en un abrazo mortal, se enfrenta ahora a esta serena revolución de la auténtica vida como fuerza liberadora, en la que el Reino de Dios, aunque todavía no ha asumido todo, tal como dice el Señor, ya está en medio de nosotros (cfr. Le 17, 21). Es por medio de esta revolución como se hace presente el Reino de Dios, porque la voluntad de Dios se realiza en la tierra como en el cielo.

Interrogantes específicos de la escatología cristiana

Después de todo lo dicho, hemos de esbozar ahora en grandes líneas, lo que expresa la fe cristiana con las palabras cielo e infierno. También la importancia del «purgatorio» se puede comprender fácilmente desde ahí. El lugar del purgatorio es, en último término, el mismo Cristo. Si nos encontramos con él sinceramente, llegará a suceder por sí mismo de tal manera que toda la miseria y la culpa de nuestra vida, que en la mayoría de los casos habíamos mantenido cuidadosamente oculta, aparece punzante ante nuestra propia alma en ese instante definitivo de presencia de la verdad. La presencia del Señor transforma todo lo que en nosotros es complacencia en la injusticia, en el odio y la mentira, y actúa como una llama ardiente. Ella se convertirá en dolor purificador, que consume en nosotros todo lo que es irreconciliable con la eternidad, con la vitalidad transformadora del amor de Cristo. Y también nos es así comprensible el significado del juicio. Podríamos decir otra vez: el juicio es el mismo Jesucristo, que es la verdad y el amor en persona. El ha entrado en este mundo como la íntima referencia para toda vida individual. Que el juicio lo constituye el encarnado, crucificado y resucitado, incluye dos aspectos mutuamente dependientes: significa, en primer lugar, lo que nosotros ya hemos considerado: todo lo vil, desviado y pecaminoso de nuestra existencia es puesto al descubierto por este centro de referencia; y a través del dolor de la purificación hemos de liberarnos de ellos. Pero hay también una segunda parte. Romano Guardini, que en su predisposición a la melancolía con frecuencia experimentó dolorosamente lo temible y lo triste de este mundo como una carga que le había sido impuesta a él de forma completamente personal, dijo a menudo que él sabía que Dios le preguntaría por su vida el día del juicio. Pero él esperaba el juicio, para, también a su vez, hacer preguntas a Dios: la pregunta por el por qué de la creación y por todo lo incomprensible que, como consecuencia de la libertad para el mal, ha surgido en ella. El juicio significa que se hace a Dios esta pregunta. Han Urs von Balthasar lo expresa así: Los defensores de Dios no convencen, Dios tiene que defenderse a sí mismo. «El hizo esto una vez, cuando el resucitado mostró sus llagas... Dios mismo tiene que plantear su teodicea. Tiene que haberla formulado ya, cuando ha dotado a los hombres de libertad (y con ello de tentaciones) no para él, para proclamar su ley». El día del juicio el Señor, en vista de nuestras preguntas, mostrará sus llagas y nosotros comprenderemos. Pero, entretanto, él espera simplemente que nosotros vayamos hacia él y confiemos en el lenguaje de esas heridas tuyas, incluso si no somos capaces de comprender la lógica de este mundo.

Nos queda todavía una última pregunta: ¿Qué ocurre propiamente con el alma? Y: ¿debemos esperar una resurrección realmente corporal de los muertos y un nuevo mundo? La palabra alma ha sido relegada durante los últimos 25 años a la lista de palabras prohibidas; se intenta evitarla siempre que es posible.

Se nos ha intentado convencer de que se trata de una invención gentil (griega), que no puede tener un lugar en el cristianismo, porque con ella se supone una división del ser humano, que no es conciliable con la unidad del creador y de su creación. Ambos supuestos son igualmente falsos. La palabra alma existe en todas las culturas, con una tendencia general semejante en todas, pero con un desarrollo distinto en cada una. Tal como es empleada en la tradición cristiana, es fruto de la fe, que de esta forma no es posible que quede ajena al mensaje de Jesucristo y nunca sucede así. Expresa la peculiaridad del ser humano querida por el Creador: el hombre es aquel ser de la creación en el que coinciden espíritu y materia y se reúnen en un conjunto único. Si dejamos de lado la palabra alma, caemos inevitablemente en un materialismo craso, que no acrecienta el valor del cuerpo, sino que le arrebató su dignidad. Cuando dicen muchos que un alma sin cuerpo entre la muerte y la resurrección sería algo absurdo, hay que decir que ellos no han atendido correctamente a la Sagrada Escritura. Porque después de la Ascensión de Cristo ya no existe el problema del alma sin cuerpo: el cuerpo de Cristo es el nuevo cielo, desde ahora abierto para siempre. Si nosotros mismos nos transformamos en miembros del cuerpo de Cristo, entonces nuestras almas están sujetas a ese cuerpo, que se convierte en cuerpo *de ellas*, y así están a la espera de la resurrección definitiva, en la que Dios será todo en todos. Esta resurrección al final de la historia es, sin embargo, algo realmente nuevo. No podemos imaginárnosla, porque no conocemos ni las posibilidades de la materia ni las del Creador. Pero desde la resurrección de Cristo sabemos que no sólo se salvan las individualidades, sino que Dios quiere salvar toda su creación y puede hacerlo. La creación, que fue sometida por Adán y progresivamente por él trabajada, está en espera de las criaturas de Dios. Donde están ellas, la creación también se renueva. Quiero acabar con unas palabras de un sermón de san Agustín, en el que me parece extraordinariamente claro la dinámica interna de lo que significa esperar la vida eterna en medio de la

vida actual: «Una joven dice tal vez a su prometido: “No te pongas ese abrigo”. Y él no se lo pone. Le dice durante el invierno: “Preferiría que fueras con una túnica corta”, y entonces él prefiere helarse antes que ofenderla. Sin embargo, ¿es seguro que ella no tiene ningún poder para obligarlo?...No, porque, ciertamente, él únicamente teme una cosa que ella le diga: “De lo contrario no quiero verte nunca más”. Esperar la vida eterna significa esto: no querer perder ya más la mirada de Dios, porque Él es nuestra vida.