



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

Document Version

Published versión

Citation

Millán Romeral, F. (2005). Pan y vino: símbolos de la entrega. En *Vida y muerte a la luz de la Pascua* (9-42). Servicio de Publicaciones, Universidad de Deusto.

General rights

This manuscript version is made available under the CC-BY-NC-ND 4.0 licence (<https://web.upcomillas.es/webcorporativo/RegulacionRepositorioInstitucionalComillas.pdf>).

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact Universidad Pontificia Comillas providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim

Pan y vino: símbolos de la entrega

Fernando Millán Romeral OCarm

U.P. Comillas

A lo largo de este año, la Iglesia en muy distintos niveles y con diversas formas, vuelve su mirada una vez más hacia la eucaristía. El Papa Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Mane Nobiscum Domine* invitaba a la Iglesia universal a reflexionar de una forma especial e intensa sobre este misterio en el *año de la eucaristía* que transcurre desde octubre de 2004 a octubre de 2005 (*Mane Nobiscum Domine*, 4). Para ello, el mismo Papa sugería una serie de pistas y de claves que pudieran suscitar y alimentar esa reflexión. En esta misma línea los organizadores de estas Jornadas de Teología han querido incluir entre las diversas ponencias dedicadas al tema genérico *Vida y Muerte a la luz de la Pascua*, una dedicada de forma específica a la eucaristía, sacramento en el que se vive y se actualiza de forma muy especial la muerte y la resurrección de Jesucristo, el misterio pascual, misterio central de nuestra fe.

Este tema puede ser planteado desde muy diversos puntos de vista, dada la enorme riqueza teológica del mismo y el calado de las posibles cuestiones que este tema sugiere. Me propongo en esta ponencia algo más modesto: volver nuestra mirada a los dos «elementos» básicos que utilizamos en nuestras eucaristías (el pan y el vino), símbolos que tienen una gran expresividad, fuertemente evocativos en su misma sencillez, cargados además de un trasfondo bíblico importante y cuyo redescubrimiento litúrgico (aunque pueda parecer paradójico o sorprendente) es uno de los posibles retos que nos podríamos marcar para este año de la eucaristía. Espero que esta sencilla ponencia pueda ayudar a esa tarea.

1. El marco teológico de esta reflexión

1.1. *El «triple origen de la eucaristía»*

Tradicionalmente la teología cristiana ha situado el origen de la eucaristía (o, en un lenguaje de escuela, «la institución de la Eucaristía»)

en la última cena de nuestro Señor Jesucristo con los apóstoles. Y esto es así. La «última cena» es un momento de una especial densidad (incluso literaria) en el marco del Nuevo Testamento. En esta cena se condensa de algún modo la enseñanza de Jesús, su misión, su destino, el sentido de su vida. Más aún, Jesús mismo (en la versión de Lucas y de Pablo en I Corintios 11) invita a sus discípulos a hacer memoria de El siempre que hagan «esto», con lo que parece evidente que Jesús instituye algo e invita a los suyos a repetir, celebrar, actualizar lo que están viviendo en aquel momento especial e intenso. Sin embargo, la teología actual tiende a no reducir el origen de la eucaristía a la «última cena» (sin negar la importancia y la centralidad de este momento). El mismo hecho de que hablemos de «última cena» nos está ya indicando que ha habido otras cenas, otros banquetes, otras comidas anteriores que, de algún modo, culminan en aquella cena última. Por ello, se habla hoy de un «triple origen» o de la «triple raíz» de la eucaristía que comprendería las comidas del Jesús histórico o prepascual con los pecadores, la «última cena» (que no desaparece sino que adquiere una importancia y una centralidad más definida), y los banquetes del Resucitado con sus discípulos¹.

No podemos detenernos mucho en esta cuestión en un trabajo de estas características. Solamente debemos destacar que los banquetes del Jesús prepascual tienen una importancia tremenda que va mucho más allá de lo meramente redaccional o del recurso literario (situar a los personajes de una obra literaria en torno a una mesa). Las comidas de Jesús, en las que los comensales suelen ser pecadores (invitados o anfitriones), vienen a ser un signo de la presencia escatológica del reino, simbolizado y presencializado en los banquetes de Jesús, tal y como lo anunciaron los profetas, especialmente Isaías (Is 25,6; 26,19). Aquel banquete idealizado y escatológico del día del Señor está ya aquí, aunque con unas características sorprendentes. Una vez más actúa en el Nuevo Testamento la dinámica continuidad-discontinuidad. Jesús asume una tradición y la abre y la orienta a un horizonte nuevo e insospechado. Es el banquete mesiánico que anuncia la llegada del reino esperado, pero el banquete se presenta de forma novedosa y desconcertante: los invitados (o los anfitriones) son los pecadores; Jesús asume y alaba la actitud del *diakonein*, del servicio (que se convierte así en servicio al banquete del reino que en el caso de Jesús llega hasta el extremo); estos

1. Laverdiere lo enuncia de otra manera: comidas en la mesa de Jesús el profeta; comidas en la mesa de Jesús el Cristo y comidas en la mesa de Jesús el Señor. Cf. E. LAVERDIERE, *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas* (Santander 2002) 45.

banquetes no aparecen en forma de promesa o de futuro idealizado, sino que son banquetes reales, actuales, palpables, en los que Jesús parece indicar que el reino escatológico se ha hecho presente y ha irrumpido «en nuestra realidad» en el doble sentido de la expresión: el reino se hace presente en nuestra historia pero no de una forma extraña a nuestra realidad sino desde nuestra realidad misma, respetando los condicionantes de esa realidad (historia, cultura, lenguajes) y convirtiéndose así estos banquetes en una hermosa metáfora de la encarnación misma.

El segundo origen (en sentido cronológico) sería la última cena. El relato de la «última cena» nos ha llegado a través de las dos tradiciones que suelen diferenciar los biblistas: la tradición jerosolimitana o petrina (a la que pertenecen los relatos de Marcos y Mateo) y la tradición antioquina o paulina (a la que pertenecen los relatos de I Corintios y de Lucas). Son relatos ya un tanto «liturgizados», (es decir, tratados desde la misma experiencia eucarística de la comunidad primitiva), pero no por ello —según muchos exegetas— alejados de lo sucedido en aquella noche previa a la muerte de Jesús. Hoy se tiende a subrayar mucho el carácter de «gesto profético» (*ôṭ*) que tuvo aquella cena en la que Jesús, como los profetas del Antiguo Testamento expresa gestual y simbólicamente lo que va a ocurrir, dotando así a los sucesos posteriores de todo su sentido e implicando a los que presencian el gesto (en este caso, los apóstoles) en el mismo, invitándoles así (de forma «provocativa») a participar de su destino y de su misión, a comulgar con El y con todo lo que ello conlleva.

Es un momento de tal densidad que se ha llegado a afirmar que la última cena (como expresión simbólica que anticipa la cruz) viene a ser el quicio sobre el que gira todo lo anterior a Jesucristo y todo lo que viene después. Por ello, incluso para entender plenamente el sentido último de esta cena, es necesario tener en cuenta las comidas anteriores y posteriores.

Por último, el «tercer origen» de la eucaristía habría que buscarlo en los banquetes del Resucitado con sus discípulos, banquetes de los que encontramos frecuentes menciones en los evangelios, aunque a veces puedan pasar un tanto desapercibidas. En todos ellos, Jesucristo Resucitado se hace presente en el marco de una comida. Más aún, cuando Pedro en el famoso discurso de Hch 10 con motivo del bautismo de Cornelio y su familia hace referencia a la resurrección de Cristo (utilizando la fórmula de sabor arcaico), se expresa en los siguientes términos:

Dios le resucitó al tercer día y le dio manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con El después de Resucitado de entre los muertos (Hch 10, 40-41).

La comida (el comer y beber juntos) se ha convertido en el ámbito privilegiado de la presencia novedosa del Resucitado. Ello se hace patente (y lleno de expresividad y de fuerza teológica) en dos textos procedentes de ámbitos muy diversos (dentro del complejo mundo del Nuevo Testamento) y escritos con lenguajes muy diversos. Nos referimos al texto de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35) y a la aparición del Resucitado en el Lago (Jn 21). En el primer texto, los discípulos descubren la presencia de Jesús en la fracción del pan (*te klaseis tou artou*), de modo que aquellos discípulos que se alejaban de Jerusalén (siguiendo el camino inverso al que había seguido Jesús a lo largo de todo el evangelio de Lc) y que caían en la tentación del desánimo y del abandono, vuelven llenos de gozo a Jerusalén para anunciar lo que les había ocurrido. Igualmente en el texto de Jn 21 (muy idealizado, casi idílico, lleno de simbolismos), los discípulos que estaban pescando entre dos luces encuentran al Resucitado que les ha preparado un almuerzo y que mantiene con ellos un diálogo intenso y lleno de referencias tanto a su pasión como al futuro de la comunidad.

De estas comidas con el Resucitado hay dos rasgos que merece la pena destacar para entender en toda su hondura la teología de estos textos. En primer lugar, el hecho de que en los relatos de apariciones haya una aparente confusión en cuanto a cómo captan los discípulos al Resucitado (le ven pero no le reconocen, le reconocen, pero entonces ya no le ven, no se atreven a preguntarle quién es porque saben que es el Señor...). Bajo esta aparente confusión hay un mensaje claro: se trata de la nueva presencia de Cristo: es El, el mismo, pero no de la misma manera; es una presencia nueva que sólo se capta desde la fe.

En segundo lugar, debemos destacar que estos relatos tienen un cierto tono de reencuentro o incluso (valga la expresión) de reproche. Los discípulos (se intuye, aunque no se dice) están en mayor o menor medida avergonzados. Ellos son los que le habían prometido fidelidad al maestro y los que luego le habían abandonado y dejado solo. Los banquetes del Resucitado son como el restablecimiento de aquella comunidad de mesa que quedó rota con la pasión, con el pecado del mundo. Jesucristo Resucitado vuelve a sentar a los suyos a su mesa y los acoge de nuevo. Indudablemente en ambos textos late una catequesis eucarística muy hermosa.

Más aún, podemos preguntarnos si no encontramos esa dinámica muerte-vida en el «juego de luces» que se produce poniendo juntos (con cierta libertad exegética) estos dos textos, pese a provenir de ámbitos muy diversos del Nuevo Testamento y estar escritos en lenguajes muy diferentes. En Emaús los dos discípulos decepcionados piden al

personaje misterioso que se quede con ellos porque se hace tarde, porque oscurece, o con las bellas palabras de la *Vulgata: quoniam advesperascit et inclinata est iam dies...* En el lago de Galilea los discípulos descubren al personaje misterioso en la orilla, al amanecer, casi entre dos luces, en esa hora pálida del crepúsculo en que la luz está a punto de irrumpir plenamente². En ambas situaciones tiene lugar un banquete con Jesús, una comida en la que los suyos vuelven a reconocerle y sienten viva su presencia en medio de ellos.

Esta explicación del origen escriturístico de la eucaristía —de la que hemos hecho una somera descripción³— anuncia ya la dinámica muerte-vida que, en cierto modo, late tras este sacramento. Es la dinámica pascual de la entrega total (sacrificial si se quiere) al banquete del reino del Jesús diácono que congrega a los pecadores y les invita a participar del banquete. Pero esa comunidad de mesa queda rota por el pecado. Jesús lleva hasta las últimas consecuencias su entrega y esa misma entrega (simbolizada y anticipada en el pan y el vino, expresión no cruenta de la cruz) se convierte en semilla de vida, de modo que el Resucitado vuelve a convocar a los suyos, vuelve a congregarlos en la comunidad de mesa restablecida que se convierte así en máxima expresión de reconciliación.

1.2. El carácter sacrificial de la eucaristía

El tema del carácter sacrificial de la eucaristía ha sido siempre un tema controvertido y problemático y, sin embargo, creo que encierra una de las claves más hermosas para entender la cena del señor, nuestras eucaristías y la dinámica misma de la salvación. Es cierto que en nuestro tiempo «lo sacrificial» no tiene buena prensa. Es cierto también que, a veces, nuestra presentación de esa clave no ha sido muy acertada y que hemos podido transmitir la imagen de un Dios que pide

² Ese sentido de la eucaristía como tenue luz en medio de las tinieblas de la existencia lo supo captar con maestría San Juan de la Cruz en las últimas estrofas de su poema *La fuente: Aquesta eterna fonte está escondida/ en este vivo pan por darnos vida,/ aunque es de noche (...)/ Aquesta viva fuente que deseo,/ en este pan de vida yo la veo,/ aunque es de noche.*

³ Para una buena síntesis de esta explicación cf. Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión* (Salamanca 1992) 23-163 (especialmente 77-78). Sobre las comidas de Jesús, especialmente en el evangelio de Lucas, cf. R. AGUIRRE, *La mesa compartida* (Santander 1994); E. LAVERDIERE, *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas* (Santander 2002). Sobre la última cena la bibliografía es enorme; es un clásico: J. JEREMÍAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980).

sangre para aplacar su justa ira⁴. El término «sacrificio» puede sonar hoy en muchos ambientes a algo macabro, a divinidades sedientas de sangre, a instrumentos de autocastigo o simplemente a algo negativo y desagradable, algo traumático que es mejor evitar en nuestras catequesis y predicaciones. Se perciben serías dificultades para aceptar hoy lo sacrificial que tiende a rechazarse desde un planteamiento hedonista de la existencia. En ambientes teológicos no han faltado tampoco los cuestionamientos de esta categoría que se habría introducido en el cristianismo de forma tardía y que en el fondo vendría a ser una pervisión del mensaje amoroso y vitalista de Jesús⁵.

Es el prejuicio que parece encontrarse —por poner un ejemplo tomado del mundo de la literatura— en *La última tentación de Cristo* de N. Kazantzakis⁶. En esta novela (cuya versión cinematográfica de Martin Scorsese produjo un gran escándalo algo desenfocado) un ángel tentador⁷ invita a Jesús a bajarse de la cruz utilizando un argumento que casi cautiva y convence al lector de la novela o al espectador de la película:

Tu Padre es el Dios de la misericordia, no del castigo (...). ¿Recuerdas cuando le dijo a Abraham que sacrificará a su hijo? Abraham estuvo a punto de matarlo con un cuchillo y Dios le detuvo. Si Dios salvó al hijo de Abraham ¿crees que no querrá salvarte a ti? (...). No quiere tu sangre.

De hecho, en la versión cinematográfica de Scorsese el contraste entre la sangre, la cruz (un tronco retorcido), el polvo, la suciedad y el ruido que rodean la figura de Jesús... y la niña que se presenta como un ángel de la guarda y que insiste en que Dios es el Dios de la misericordia y no del castigo, un Dios que no quiere la sangre ni el sufrimien-

⁴ Por ello, hay autores que con acierto se muestran contrarios a abordar este tema partiendo de la descripción fenomenológica o antropológica de los sacrificios en diversas religiones, como si el sacrificio eucarístico fuera un sacrificio más. Habría que partir de la cruz, del sacrificio de Cristo en su total especificidad, del que la eucaristía es prolongación. Este error (que sólo comenzó a darse tras el Concilio de Trento de forma controversista) llevó a plantear la cuestión de forma desenfocada. Cf. J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico* (Madrid 1986) 257-259.

⁵ Aunque sin ser estrictamente teólogo, es conocida la tesis de Girard, según la cual hay que eliminar del cristianismo esa tonalidad sacrificial que, además, no le es propia sino añadida (mera canalización y legitimación sacral de la violencia) y que produce un efecto negativo.

⁶ N. KAZANTZAKIS, *La última tentación de Cristo* (Madrid 1995).

⁷ Siguiendo una vieja tradición de la literatura monacal oriental en la novela el tentador pasa a ser un «negrito», mientras que en la versión cinematográfica se convierte en una niña rubia, casi asexual, llena de dulzura y de encanto.

to, y que lleva de la mano a Jesús desde la polvorienta colina del Gólgota a una serie de pasajes idílicos, es realmente impresionante y cautiva totalmente al espectador que, casi confundido, se decanta inconscientemente hacia la tentación-niña a la que incluso considera como un heraldo divino o algo así. Se trataría, en definitiva, de quitar a la figura de Jesús el elemento sacrificial o, si se quiere, las últimas consecuencias de su misión y de su predicación⁸.

Sin embargo, también es verdad que en ciertos ámbitos culturales (y esto habría que matizarlo mucho más) parece añorarse lo sacrificial (al menos en un sentido amplio y pese al rechazo que provoca la terminología), es decir, la entrega desinteresada, la donación de la vida, etc. No me refiero a las oleadas pasajeras de solidaridad ni a una entrega de 0,7 por ciento, sino a algo mucho más profundo y hondo: la donación de uno mismo, la entrega de la propia vida. Quizás en este sentido podríamos presentar como paradigmáticas dos películas del cineasta danés Lars von Trier: *Rompiendo las olas* y *Bailar en la oscuridad*. En ambas, un personaje femenino (algo desencajado psicológicamente) hace un sacrificio de la propia vida por amor a una persona concreta: en el caso de *Rompiendo las olas* por amor del joven marido herido gravemente en las plataformas petrolíferas del norte de Escocia y en el caso de *Bailar en la oscuridad*, renunciando a la defensa de un buen abogado porque el dinero que habría empleado en la misma lo tenía destinado a una cara operación para los problemas de vista de su hijo. Es la entrega total que, además, solamente es entendida desde el amor. Sólo quien ama entiende el sacrificio que va contra toda lógica humana⁹.

Es verdad que la concepción de sacrificio que a veces se ha manejado en la historia del cristianismo ha podido ofrecer una imagen de un

⁸ En el mismo sentido se podría citar el alegato antimartirial o antisacrificial de J. SARAGO, *El Evangelio según Jesucristo* (Madrid 1998), novela en la que el autor, con gran maestría va presentando todo lo relacionado con Jesús y luego con el cristianismo como una historia de sangre, de muerte, de sacrificios y martirios. Desde las primeras reflexiones basadas en una típica tabla flamenca de la pasión, hasta la propia muerte de Jesús, pasando por las páginas dedicadas a los martirios de todo tipo que se han dado en el cristianismo, toda la novela tiene algo de alegato contra una religión que tiene mucho que ver con la sangre. En ambos casos se sugiere, en cierto modo, un cristianismo libre de la idea de sacrificio.

⁹ Cf. S. HEATH, *God, Faith and Film: Breaking the Waves: Literature and Theology* 12 (1998) 93-107. En el mismo sentido se podría citar la célebre film *La vida es bella* de R. Benigni. Ya en la primera parte del film se le ha dicho al protagonista que servir es el arte supremo y que Dios sirve, pero no es siervo de los hombres. En la segunda parte, Guido lleva esa idea la práctica y dedica sus fuerzas a hacer feliz a su hijo en la terrible situación del Lager.

Dios colérico, ahito de sangre, que necesita la muerte expiatoria para calmar su cólera. Pero, más allá de estas desviaciones, también es cierto —aunque quizás en nuestros días no sea políticamente correcto— que la dimensión sacrificial (bien entendida) forma parte de la esencia de la economía misma de salvación y que un cristianismo sin sacrificio es un cristianismo desmedulado. Nada funciona en la vida humana sin una cierta dosis de entrega, de donación, de renuncia... de sacrificio.

Por ello, la presencia de Cristo en la eucaristía (el sentido último de la misma) es una presencia donada, entregada, amorosa. Cristo no está presente en la eucaristía de forma pasiva y estática. Cuando hacemos memoria de la última cena, hacemos memoria y actualizamos la entrega del servidor (diácono) al banquete del reino. En ese sentido, la eucaristía tiene un sentido sacrificial íntimo, esencial, ineludible.

No obstante, la forma concreta en la que hablamos de la eucaristía como sacrificio ha sido algo mucho más problemático en la historia de la teología y no han faltado desviaciones en diversos sentidos. Resumiendo y simplificando mucho, podemos decir que se han dado dos tendencias extremas (y toda una gama intermedia de posicionamientos): o bien convertir a la eucaristía en un sacrificio «autónomo» (independiente del sacrificio de Cristo en la cruz) o reducirla a un mero recuerdo vacío sin eficacia salvífica. El Concilio de Trento habló de que por este sacrificio, se hace presente (*raepresentaretur*) el único sacrificio de Cristo. Este «re-presentar» debe ser entendido en toda su riqueza, es decir, como representar litúrgicamente (*teatralizar*, en el mejor sentido de la expresión) y como re-presentar, es decir, como volver a hacer presente, actualizar, presenciar. Con ambos significados se entiende mejor el sentido último del sacrificio eucarístico unido indisolublemente a la cruz (sacrificio único, *semel pro semper*), pero al mismo tiempo eficaz y salvífico en el aquí y ahora de la comunidad cristiana.

El Papa Juan Pablo II en su encíclica *Ecclesia de Eucharistia* ha vuelto a insistir en continuidad con el Magisterio anterior, en el verdadero sentido del sacrificio eucarístico:

La misa hace presente el sacrificio de la cruz, no se le añade y no lo multiplica. Lo que se repite es su celebración memorial, la «manifestación memorial» (memoralis demonstratio), por la cual el único y definitivo sacrificio redentor de Cristo se actualiza siempre en el tiempo. La naturaleza sacrificial del Misterio eucarístico no puede ser entendida, por tanto, como algo aparte, independiente de la Cruz o con una referencia solamente indirecta al sacrificio del Calvario¹⁰.

Por tanto, y sea cual sea la interpretación que hagamos del carácter sacrificial, no cabe duda de que la eucaristía tiene un sentido esencial que hace referencia al sacrificio. Cristo se entrega a la causa del reino (representada en el banquete) y lo hace hasta el extremo, hasta la donación total *para la remisión de los pecados* (Mt 26,28), *para que comáis y bebáis a mi mesa en el reino* (Lc 22,30), *para que tengan vida y la tengan en abundancia* (Jn 10, 10). El pan y el vino de la eucaristía representan maravillosamente esa donación y se convierten así en símbolos de muerte (donación, entrega, sacrificio) y de vida (perdón, reino, banquete definitivo).

1.3. La recuperación del símbolo

Muchos estudiosos de la cultura moderna (técnica, pragmática, científica) han señalado una cierta depreciación de lo simbólico. Frente a los saberes tecnológicos, precisos, exactos, concretos, el lenguaje de lo simbólico parece algo etéreo, impreciso, un lenguaje de poca importancia y valor. Un teólogo de la talla de P.J. Tillich definió nuestra sociedad como *simboloclasta*, destructora de símbolos. Otros estudiosos, sin embargo, piensan que lo simbólico atraviesa una crisis pero no puede desaparecer porque es inherente al ser humano. Lo más importante de la vida, lo más esencial, lo expresamos simbólicamente. Quizás lo simbólico se disfraza o se desplaza hacia otros ámbitos de la vida (la publicidad, el fútbol), pero no desaparece, no puede desaparecer.

También en la teología católica, por motivos muy diferentes, hemos vivido una cierta depreciación de lo simbólico que afecta muy especialmente al ámbito de lo sacramental¹¹. Habría que remontarse, por una parte, a la baja Edad Media y a un concepto algo desenfocado de causalidad sacramental, según el cual los sacramentos causan la gracia «por sí mismos», «por el signo realizado» (*ex opere operato*), pero entendiendo por ello que es el sacramento (un rito realizado por un sacerdote potestado) el que inmediata y mecánicamente (independientemente de otros factores como la fe, la comunidad, la celebración) causa la gracia. En segundo lugar, habría que remontarse al siglo XVI y a

¹¹ Hablamos indistintamente de «signo» y «símbolo». La precisión de diferenciar ambos términos nos llevaría muy lejos y además depende mucho del planteamiento filosófico que se tome como punto de partida. Una síntesis muy clarificadora puede consultarse en: J. MARTÍN VELASCO, *El hombre, ser sacramental. Raíces humanas del simbolismo* (Madrid 1988); así como: A. FERRÁNDIZ GARCÍA, *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica* (Barcelona 2004).

¹⁰ JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 12.

la concepción de sacramento que, en términos generales, manejaron los reformadores. Para Lutero, por ejemplo, el sacramento es fundamentalmente un signo que acompaña a la Palabra (*sola Scriptura*) y que sirve para alimentar nuestra fe. Reducidos a dos (bautismo y cena), el sacramento como tal no causa nada, no produce nada por sí mismo (*ex opere operato*), sino que anima al creyente en su fe y solamente la fe (*sola fides*) provoca la gracia de Dios que es el único medio de salvación (*sola gratia*). Así, la ley del péndulo funcionó de nuevo y frente al reduccionismo luterano, la teología y la praxis postridentinas (no tanto Trento mismo) olvidaron el carácter de signo que tiene el sacramento lo que se traduce (paulatinamente y con la intervención de otros muchos factores) en un descuido del sentido celebrativo del sacramento, en un validismo sacramental que se limita a señalar lo mínimo estrictamente necesario para la validez del sacramento, en una pobreza expresiva y gestual y, en definitiva, en un déficit simbólico.

Fue fundamentalmente el denominado movimiento litúrgico (Dom Gueranger, R. Guardini, O. Casel, etc.) el que llamó la atención en este sentido: es necesario recuperar el carácter celebrativo de los sacramentos y su fuerza expresiva. Tanto el Vaticano II como la reforma litúrgica posterior han intentado plasmar en la liturgia posconciliar ese espíritu, pero aún falta mucho por hacer y la inercia de siglos nos hace tender a una pobreza simbólica, celebrativa y gestual bastante aguda. Es cierto que hay muchas excepciones, que —en términos generales— la reforma litúrgica conciliar ha producido muy buenos frutos, que hemos avanzado bastante en esta línea de redescubrimiento de lo esencial de los sacramentos, pero también es cierto que aún los símbolos no han recuperado su visibilidad y su fuerza expresiva. Para complicar aún más la cuestión, la reforma litúrgica posconciliar no siempre ha sido bien entendida y, a veces, ha producido una liturgia plana, sobrecargada de palabras y de moniciones, sin misterio. Todo ello hace necesario, casi urgente, la recuperación de eso que autores de muy diversa índole (R. Guardini, J. Ratzinger, O. González de Cardedal o incluso Juan Pablo II) han llamado «sujeto litúrgico», es decir, el *hombre abierto, ejercitado en la adoración y alabanza de Dios, capaz de gratuidad y de juego, ocupado con el sentido y no sólo con la eficiencia*¹². Dicho de otra manera, sólo puede celebrar quien tiene qué celebrar, quien se siente agraciado, tocado por la gracia, quien intuye en los misterios de la existencia (nacimiento, crecimiento, enfermedad, pecado, amor, muerte...) el Misterio de la salvación.

¹² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Introducción a la edición española*, en: J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia* (Madrid 2001) 26.

Baste para ejemplificar lo que estamos diciendo el comentario de una autora lejana de la teología académica y curricular, María Zambrano, quien reconocía —ya en 1933— que falta en nuestros *tiempos desengañados* esa sensibilidad de tipo litúrgico:

*Supone la liturgia una fe previa, no sólo en la religión en que se aloja, sino en otras cosas, supuestos mágicos de la existencia, para llamarlas de alguna manera, no expresas, pero que están bajo ella, más todavía, bajo el ánimo del que es capaz de ajustar dimensiones de su existencia a modos litúrgicos*¹³.

Aplicando esta cuestión general al caso concreto de la eucaristía y frente a ese *eficacismo* postridentino que reduce los sacramentos a una causalidad mecánica de la gracia, debemos volver nuestra mirada a los signos/símbolos del pan y el vino, llenos de riqueza y expresividad, llenos de fuerza y de poder de evocación. Sólo desde ahí se entiende el título de esta ponencia, el gesto profético que realiza Jesús en la última cena y el sentido último de la eucaristía¹⁴: el pan partido y compartido como el cuerpo entregado y el vino distribuido como la sangre derramada en la cruz:

*Cristo ha instituido la eucaristía bajo los signos de pan y vino. Estos signos, cuyo valor y riqueza simbólica son tan grandes, deben ser verdaderamente significantes para los que participan en la mesa del señor. No se puede comprender del mismo modo la eucaristía si el pan aparece como verdadero alimento, se parte y se comparte, a si el pan aparece como una mistificación simbólica, suficiente, sí, para posibilitar el cumplimiento de un rito, pero insuficiente para expresar toda su riqueza significativa. El signo del pan debería recuperar todo su valor, de modo que apareciera como pan para ser comido*¹⁵.

2. Pan y vino: símbolos de la entrega

2.1 *Este pan, fruto de la tierra y del trabajo del Hombre...*

Tanto en el mundo antiguo en general como en el mundo bíblico el pan tiene una significación bastante amplia, dado que se trata de un alimento tan básico, tan fundamental, que es muy apto para ser usado

¹³ M. ZAMBRANO, *Renacimiento Litúrgico*: Cruz y raya (3/1933) 161-164.

¹⁴ Se podría también aplicar a otros sacramentos: pensemos en la expresividad perdida con la inmersión en el bautismo, en la pobreza simbólica de nuestras unciones o en el contrasentido que suponen los signos penitenciales (estola, imposición de manos, gestos) escondidos en el mueble confesionario y, por tanto, invisibles, no-signos.

¹⁵ D. BOROBIO, *La Eucaristía* (Madrid 2002) 205.

como uno de esos «símbolos radicales» o «protosímbolos» de los que hablan los estudiosos de las culturas y sus dinamismos¹⁶. Nos limitaremos a destacar algunos de los usos y de las connotaciones que el pan tenía en aquella cultura o, mejor, en aquella «conjunción cultural» que se dio en tiempos de Jesús¹⁷.

En primer lugar, habría que señalar que el pan en la Biblia es a la vez don de Dios y tarea humana. Como sinónimo del alimento básico¹⁸, el pan es un símbolo de la vida que nos es dada. Dios hace nacer las hierbas para las bestias y *para sacar de la tierra el pan (...) que sustenta el corazón del hombre* (Sal 104,14). Yahvé introduce a Israel en una tierra buena *donde comerás pan en abundancia y no carecerás de nada* (Dt 8,8-9). Por ello, el autor sagrado invita a Israel a bendecir a Yahvé por la tierra que le ha dado, a ser agradecido y reconocer el don expresado en la tierra y el pan. Por ello también el «dar pan» forma parte tanto de los deberes sagrados de la hospitalidad (Gn 18,5) como de la caridad debida hacia los pobres (Pro 22,9; Tob 4,16). Ya en el Nuevo Testamento, cuando Jesús quiere expresar que Dios es como un padre bueno, providente que da el pan (el alimento, la vida, el don) a sus hijos, hace la siguiente comparación:

Si vosotros que sois malos sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos ¡cuánto más vuestro padre que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pide!...(Mt 7,11)

No obstante, tanto el pan (como el vino), pese a ser don de Dios, conlleva un largo y duro proceso de elaboración, de trabajo, de riesgos, un proceso que hoy, con la mecanización del trabajo del campo, no podemos casi ni imaginar¹⁹. El «castigo» bíblico tras el pecado conlleva el *comer el pan con el sudor de la frente* (Gn 3,19). El mismo Jesús parece hacerse eco cuando en Mt 9,38 pide operarios para la mies (que es mucha y requiere operarios). Jesús elige esta comparación, conocedor

¹⁶ No obstante, algunos serían contrarios aplicar la categoría *protosímbolo* u otras equivalentes al pan y al vino, ya que prefieren limitar esa categoría a aquellos símbolos naturales que no suponen ninguna elaboración: ni mental (por ejemplo, un número) ni manual (el pan y el vino). Así, los *protosímbolos* quedarían reducidos a: agua, fuego, ríos, aire, sueño, luz, árbol...

¹⁷ Para profundizar en el sentido bíblico del pan y del vino, pueden consultarse entre otros muchos, la *Enciclopedia de la Biblia V* (Barcelona 1963) 831-840 (voces «pan», «pan de vida», «panadero») y *VI*, 1212-1223 (voces «vino», «viña-vid»); así como *The Anchor Bible Dictionary I* (New York 1992) 777-781 (voces «bread» y «bread of the Presence»).

¹⁸ Generalmente se trataba de pan de cebada. El pan de trigo estaba reservado para familias ricas o para períodos de prosperidad.

¹⁹ Cf. A. MORENO, *Pan de eucaristía* (Madrid 2002) 20,24,25,30.

de la dureza del trabajo que hay detrás del pan y del vino. Por ello, pan y vino expresan muy bien esa aparente paradoja que late tras la vida cristiana: el don y la tarea, la gratuidad y el compromiso²⁰. Por ello también, la eucaristía tiene una dimensión que podríamos denominar «ecológica» (estos dones del campo, de la tierra, de la naturaleza, se convierten en signos de la nueva creación) y una dimensión que podríamos denominar «antropológica», en el sentido de que la eucaristía recoge también la acción de los seres humanos sobre la tierra, el trabajo, el esfuerzo, la capacidad de transformación (no siempre bien orientada) de hombres y mujeres sobre este mundo. Dicho de otro modo, en el pan y el vino que consagramos, se hace presente de una manera muy expresiva la acción de Dios y la acción de los hombres, la gracia y la actividad humana que confluyen y que apuntan hacia la tierra nueva y los cielos nuevos (Is 65,17) y que, de algún modo —frágil y misterioso todavía—, los hacen presentes en medio de nuestro caminar histórico.

El pan, además, estaba muy presente en la cultura y en las manifestaciones religiosas judías en tiempos de Jesús. Una buena prueba de ello es la etimología de ciertos lugares muy ligados a la vida de Jesús que nace en Belén (la casa del pan) y que termina su predicación cerca el templo de Jerusalén que está construido sobre una era (2 Sam 24, 18 ss.)²¹. A lo largo del Antiguo Testamento, el pan va adquiriendo, además, una serie de significados religiosos o culturales. Pensemos, por ejemplo, en los panes consagrados o panes de la proposición, reservados para los sacerdotes (Ex 25, 23-30; Lv 24,5-9; I Sam 21, 5; I Re 7, 48) con los que el pueblo de Israel expresaba su ofrenda y su gratitud perpetua a Yahvé. Pensemos en el pan ácimo que recuerda a la Pascua (Ex 12-13), comido con prisa para huir de Egipto y que tiene una hermosa connotación de éxodo, de liberación, de pascua²². Por último, el pan recuerda también el maná del desierto, con el que Dios alimentó a su pueblo (Ex 16), del que Israel guarda un gran recuerdo (Sal 78, 23-25; 105, 40) y al que se denomina a veces como «pan del desierto» (así lo hace Jesús mismo en el discurso del pan de vida de Jn 6). Por último —aunque no tanto como el vino— la abundancia de pan se asocia a los tiempos mesiánicos, a la venida de *aquel día* (Jr 31,12).

²⁰ Un célebre juego de palabras en alemán lo expresa muy bien: *Gabe und Aufgabe*.

²¹ Todavía hoy el pan tiene una significación simbólica en las comidas judías. A veces se hacen signos (a modo de trenzas) con diversas significaciones sobre los panes de una determinada comida.

²² Si bien la tradición de las iglesias orientales, quizás partiendo inconscientemente de la cronología joánica (que disocia la última cena de Jesús de la cena pascual de los judíos) celebra la eucaristía con pan normal, fermentado.

Pero, además, el pan como símbolo «meramente» antropológico es muy rico en el marco de las culturas mediterráneas. El pan es sinónimo (connota, evoca) de fuego del hogar, de pan amasado en casa²³, de mesa, de mantel... Es el pan partido y compartido, que denota unos lazos de familiaridad, una mesa común. Por ello tras el pan (y el vino) se esconde el *convivium*, la comunidad de mesa. El comer no es ni puede ser un acto meramente fisiológico, saciar una necesidad biológica. Es mucho más. El comer juntos ha creado siempre en todas las culturas una serie de lazos, unas relaciones humanas especiales. En el Madrid castizo se dice todavía a una persona que se toma ciertas libertades o una confianza exagerada: *¿Cuándo hemos comido tú y yo juntos?*, como dando a entender que entre nosotros no existe todavía la familiaridad ni la confianza propias de los que han compartido el plato o la mesa. Por ello la mesa es tan expresiva, tan significativa socialmente; muestra los lazos existentes entre los comensales²⁴. Jesús partiendo y compartiendo el pan asume el rol del anfitrión, del padre de familia que congrega en torno a sí una comunidad con unos lazos especiales.

Por último —y no conviene olvidarlo— cuando hablamos del pan partido y repartido, hay que tener en cuenta que *partir* tiene una tonalidad algo sacrificial en el Antiguo Testamento (Gn 15,9-11.17) y que con ello Jesús se muestra como el alimento, el que se parte, el que se entrega y se da para dar vida. Una vez más, la dinámica vida-muerte se hace muy presente en el rito eucarístico.

2.2. *Este vino, fruto de la vid y del trabajo del Hombre...*

El vino tiene también una amplia gama de connotaciones tanto en el mundo grecolatino como en el mundo judío en tiempos de Jesús. El cultivo de la vid era conocido prácticamente en todo el mundo antiguo. Israel no era ajeno a ello como muestra la existencia de muchos toponímicos relacionados con la viña o la vid, la variedad de palabras arameas y hebreas (después unificadas por los LXX y por el Nuevo Testamento en *oinos*) y el hecho de que, en diversos momentos, se compare metafóricamente a Israel con la «viña del Señor» (Is 5,1-4). Se tra-

²³ Sólo en momentos de lujo y esplendor o en ámbitos sofisticados (la corte de Egipto) se daban panaderos profesionales, «de oficio».

²⁴ Afirma en este sentido K. GIBRAN en sus *Dichos espirituales: Los vi comiendo y supe quienes eran*. Véase en: *Obras completas III* (Barcelona 1982) 845. Y G. Steiner —en un hermoso artículo en el que compara la última cena de Jesús y el banquete final de Sócrates en casa de Agatón— afirma que «comer solos» implica una tristeza, una soledad propia del animal o de la divinidad. Cf. G. STEINER, *Due cene*: Micro Mega (1996/3) 97-125.

taba generalmente de un vino rebajado con agua (para evitar que fuera demasiado espeso o agrio²⁵). A veces se combinaba con miel o con hierbas aromáticas produciendo así combinaciones diversas. El conocer bien las proporciones de estas mezclas era una cualidad muy apreciada por los romanos, más aún, era un rasgo que se exigía al *simposiarca*, al *rex convivium*, al encargado de «conducir» el banquete y la sobremesa²⁶.

En el mundo bíblico, el vino era normal, no era algo exótico, pero tampoco un alimento básico (como el pan o el aceite), sino festivo, apropiado para señalar una celebración especial, un banquete extraordinario²⁷. Por ello, siempre fue signo de alegría, de fiesta (Sal 104,14; Ecl 31,27) y, por ello también, signo de los tiempos escatológicos (Is 25,6; Jer 31,12). Este sentido es especialmente importante, teniendo en cuenta que Jesús, con sus banquetes, quiso en cierto modo significar la llegada de los tiempos mesiánicos, la plenitud de la promesa que acaece en El mismo. Sin embargo, el vino siempre se identificó con la sangre (con un simbolismo algo trágico que contrasta con lo visto anteriormente). Así, a veces, se le denomina «sangre de uva» (Gn 49,11) y el misterioso personaje que anuncia la venganza de Yahvé viene con los vestidos manchados de rojo como el lagarero (Is 63,1-3).

A todo ello habría que añadir el simbolismo de la copa-cáliz: en una copa se recogía la sangre de los sacrificios (Ex 24,6); beber la copa significa aceptar la voluntad de Dios hasta el final, hasta las últimas consecuencias (Sal 80,6). Ahí radica la fuerza expresiva que tiene la invitación de Jesús, en la antesala de su pasión, a compartir la copa, a compartir en definitiva su destino y asociarnos a él.

Pero, además, el vino (como ocurría con el pan) tiene una serie de significaciones de tipo religioso o cultural en el Antiguo Testamento que subyacen en la celebración de la última cena. Pensemos, por ejemplo, en las libaciones que tenían lugar tanto en el ambiente judío como en las religiones paganas.

En otros momentos, el campo semántico de la viña y de la vid, tiene connotaciones eróticas o esponsales. No debemos olvidar que a veces en la Biblia la bodega-viña viene relacionada con la intimidad de los amantes (Ct 2,4; Os 2,17), lo que ha inspirado posteriormente en di-

²⁵ Aunque Isaías parece alabar el vino sin mezcla (Is 1,22).

²⁶ Cf. A. HAMMAN, *La vita quotidiana dei primi cristiani* (Milano 1996) 286; J. GUILLÉN, *Urbs Roma II (la vida pública)* (Salamanca 2002) 275-276. También la Biblia conoce estas mezclas; cf. II Mac 15,39 y I Tim 5,23.

²⁷ Aunque algunos textos (Dt 24,26; Prov 9, 2.5) parecen indicar que, al menos en ciertos periodos, pudo utilizarse en las comidas cotidianas.

versas ocasiones a los comentaristas y autores místicos. Este tema nos llevaría muy lejos, pero debemos señalar que el vino está relacionado con ese matrimonio, con ese encuentro amoroso que recorre toda la Escritura y que se convierte en último término en una de las grandes metáforas de la encarnación y la salvación.

No conviene dejar de lado otra connotación de tipo negativo que acompaña al vino en la Escritura: es símbolo de fiesta y alegría, pero siempre se han destacado sus efectos perniciosos y con lenguajes muy diversos se advierte constantemente del mal uso del vino y del peligro de la embriaguez, desde los profetas (Am 2,8; Is 5,11; Is 24,9) a los sabios de Israel (Prov 31,4-5) y a los hagiógrafos cristianos (Rom 13,13; I Pe 4).

Por último, habría que decir que el binomio pan-vino sirve para simbolizar la alianza con Melquisedec (Gn 14,18) y son los frutos prometidos a los discípulos de la sabiduría (Prov 9,1-6).

Sin duda, el pan y el vino, en su amplísimo simbolismo, encierran una serie impresionante de connotaciones y una fuerza evocativa que nos lleva a pensar que su uso en la última cena de Jesús con sus discípulos no es casual, no es accesorio, sino que apunta muy directa y certeramente al misterio de muerte-vida, al misterio pascual que están a punto de vivir. Ignorar la fuerza evocativa del pan y del vino, incluso a dos mil años de distancia y desde una cultura que ha evolucionado mucho, supondría una grave pérdida pastoral y litúrgica y un empobrecimiento del misterio que celebramos.

3. Eucaristía y banquetes funerarios

A principios del siglo pasado empezó a darse la idea de que la eucaristía cristiana estuvo en sus orígenes vinculada a los banquetes funerarios paganos. Fue H. Leclercq el primero en lanzar esta idea, nada menos que en el prestigioso *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, dirigido por el conocido liturgista F. Cabrol. Esta idea fue defendida más adelante con matices por H. Lietzmann entre otros (J. Weiss, C. Clemen, A. Friedrichsen, R. Bultmann, etc.)²⁸, y se ha venido repitiendo ininterrumpidamente a lo largo del siglo xx. El origen de esta sospecha estaría en el hecho de que el mandato de la anámnesis aparece solamente en los relatos de la cena pertenecientes a la llamada «tradicón antioquena» o «paulina» (es decir, Lucas y I Corintios), tradi-

²⁸ Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión*, 430-434; J. JEREMIAS, *La última cena*, 262-274.

ción que generalmente se ha considerado (aunque esto esté hoy muy cuestionado) más helenizada, más lejana de los hechos, frente a la tradición llamada «petrina o jerosolimitana» (Marcos y Mateo) que estaría más cercana a los acontecimientos mismos de la noche en que Jesús celebró la última cena con sus discípulos.

Esta «sospecha» fue expresada de diversos modos y con diversas intensidades: desde quienes pensaban que la eucaristía cristiana primitiva fue una copia del banquete funerario pagano, hasta los que reducían la vinculación entre ambos fenómenos religiosos a algunas influencias o «contaminaciones» puntuales o meramente léxicas. Esta tendencia a vincular (cuando no a identificar) eucaristía y banquete funerario se acrecentó con el mayor conocimiento de las actas institucionales por las que se dejaba una cantidad de dinero a una «congregación» para que ésta organizase actos conmemorativos y banquetes funerarios en recuerdo de una persona fallecida. Estas congregaciones tuvieron su origen en el culto a los héroes a los que progresivamente se fue considerando los causantes de las alegrías y las desgracias de la existencia y a los que, por tanto, se ofrecían sacrificios y se intentaba aplacar o agradar. Más adelante la consideración de héroe se fue ampliando y, así, se vació tanto de sentido, que se degradó en un título honorífico atribuible a casi todos los difuntos²⁹. Poco a poco, el culto fue degenerando de modo que perdió su vigor primitivo y acabó convirtiéndose en un recuerdo memorial generalmente marcado con un banquete anual organizado en los locales de la misma congregación y para el que el difunto o su familia habían donado un dinero. Es a este tipo de banquete funerario al que la eucaristía cristiana habría copiado o imitado de algún modo.

El texto más conocido en este sentido es el celeberrimo testamento del filósofo Epicuro que se suele fechar en torno al 270 a.C. y que fue recogido por Diógenes Laercio. En dicho testamento el filósofo legaba sus bienes con una serie de recomendaciones, entre las que se encontraba el mandato expreso de que todos los años se haga:

*la celebración anual acostumbrada de mi cumpleaños, el undécimo día de Gamelión, así como para la reunión de nuestros colegas de escuela que se celebra el día vigésimo de cada mes en memoria de Metrodoro y mía, según lo dispuesto al respecto*³⁰.

²⁹ G. HAUPE, *El culto de los héroes y de los muertos*, en: AA.VV., *El mundo del Nuevo Testamento I* [J. Leipoldt y W. Grundmann, eds.] (Madrid 1973) 106-109.

³⁰ Puede verse en: AA.VV., *El mundo del Nuevo Testamento II (Textos y documentos)* [J. Leipoldt y W. Grundmann, eds.] (Madrid 1973) 84. Cf. el comentario de J. JEREMIAS, *La última cena*, 263-264.

Sin embargo, y pese a las posibles semejanzas innegables, hoy son más los teólogos y exegetas que se inclinan a rechazar esta identificación³¹. En primer lugar, se suelen poner objeciones respecto a la distinta terminología que se utiliza en estos textos y la terminología centrada en torno a la *anámnesis* (que probablemente hereda y traduce más bien la raíz hebrea *zikkaron*³²) que usan los relatos neotestamentarios. Los textos griegos suelen utilizar la raíz *mneme*, que si bien tiene conexiones etimológicas con *anámnesis*, no coincide plenamente como se esperaría de una fórmula acuñada y conocida, una fórmula técnica para las legaciones de bienes para la celebración de banquetes funerarios. Para colmo, en los principales textos paganos que se conservan la misma presencia de la palabra resulta problemática y se duda de que sea un posible añadido posterior³³.

En algunos textos no está clara la referencia al banquete y no se especifica qué tipo de celebración es la que solicita el que hace su testamento. Aunque se puede conjeturar que se trate de un banquete (atestiguado claramente en otros textos), no siempre la referencia al mismo es explícita.

Asimismo, el ritmo de estos banquetes o celebraciones funerarias en recuerdo de un difunto es muy diverso al ritmo que tuvieron las eucaristías cristianas prácticamente desde el primer momento. Mientras los banquetes funerarios se celebran anualmente (bien en la fecha del nacimiento del difunto, bien en la fecha de su defunción o en una fecha general para el recuerdo de los difuntos, según los testimonios), la eucaristía cristiana sigue un ritmo totalmente diferente: se celebra semanalmente, el primer día de la semana según el testimonio de varios autores o el día que llaman del sol, según San Justino en su I Apología³⁴. Parece, por tanto, evidente, que los cristianos primitivos (al menos en cuanto a la frecuencia temporal se refiere) no identifican en absoluto sus eucaristías con los banquetes funerarios paganos³⁵.

³¹ El más destacado (y del que beben casi todos) es J. Jeremias a quien también nosotros seguimos de cerca en esta primera parte sobre los argumentos en contra de la identificación eucaristía-banquete funerario. Cf. J. JEREMIAS, *La última cena*, 263-268.

³² De hecho, un autor de la talla de G. von Rad considera que el *zikkaron*, el «memorial de Yahvé» es la fórmula que mejor resume el sentido último del culto veterotestamentario que en cierto modo heredan los judíos en tiempos e Jesús. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1986) 237.

³³ Lógicamente no nos podemos detener en una cuestión textual tan compleja. Nos remitimos al análisis de J. Jeremias.

³⁴ Puede consultarse una buena parte de la descripción eucarística de Justino en el *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*, números 1435, 1351, 1355. El texto completo puede consultarse en: J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos I-II* (Madrid 1996) 61-64.

³⁵ Curiosamente este argumento sirve también para aquellos que niegan que la última cena de Jesús fuera la cena pascual judía, ya que el ritmo semanal de las eucaristías

Otro motivo que parece marcar las distancias entre ambos fenómenos viene dado por el hecho de que los banquetes funerarios, en la evolución que sufrieron a lo largo de los siglos y a la que hemos hecho referencia más arriba, fueron convirtiéndose en celebraciones mundanas, desvinculados de un verdadero sentido religioso. De hecho, sabemos que un decreto del Senado romano prohibió nuevas congregaciones por desconfiar de los fines de las mismas y por considerar que dichos banquetes servían, más que para honrar la memoria de un difunto, para conspirar políticamente³⁶. En otros casos, estas celebraciones fueron adquiriendo un carácter orgiástico que llevó a afirmar algún autor de la época que aquellas celebraciones «eran más para los vivos que para los muertos».

En definitiva, todos estos rasgos y factores separan y diferencian los banquetes funerarios de las eucaristías cristianas primitivas, sin negar por ello que, en determinados momentos y comunidades haya podido darse una influencia puntual³⁷. No debemos olvidar que los cristianos primitivos eran también ciudadanos, pertenecientes a una cultura muy arraigada, inmersos en una cosmovisión y en unas costumbres y por ello no formaron (porque era imposible) una burbuja aséptica e impermeable para su cristianismo, sino que lo vertieron en los moldes culturales (lenguaje, costumbres, cosmovisión) propios de un determinado momento cultural.

Dicho esto, conviene señalar que quizás la diferencia fundamental entre el banquete funerario y la eucaristía cristiana pueda estar en el eje sobre el que se articulan cada uno de estos fenómenos religiosos, a saber, mientras el banquete funerario gira en torno al eje *ausencia-fatalismo-aviso*, la eucaristía cristiana pivota sobre el eje *presencia-gozo-anuncio*. Esta diferencia fundamental puede ser aplicada a otro tipo de banquetes funerarios (es decir, no sólo a los de la época grecolatina) que se han dado en diferentes culturas y que incluso siguen dándose hoy³⁸. Asimismo, puede ser aplicada a aquellos banquetes de la Anti-

cristianas parece señalar una desvinculación inconsciente por parte de la comunidad primitiva respecto de la celebración de la Pascua judía.

³⁶ Cf. J. JEREMIAS, *La última cena*, 268. Este autor llega a hablar de «secularización» y de «indiferentismo religioso» (págs. 267-268) para expresar la degeneración que sufrieron estos banquetes. Aunque se nos antojan términos un tanto anacrónicos, no dejan de resultar significativos para expresar la evolución del sentido de dichos banquetes y, por tanto, su diferencia esencial con la eucaristía cristiana primitiva.

³⁷ Podría quizás pensarse en una cierta influencia de estos banquetes u otros similares en la cena de la comunidad de Corinto que provoca la dura reacción de Pablo en I Cor 11.

³⁸ Véase, por ejemplo, M. GONDAR PORTASANY, *Os banquetes fúnebres en Galicia: Encrucillada 6* (1982) 197-210. También en países musulmanes se come y se bebe sobre las tumbas de los seres queridos en determinadas fechas.

güedad que, sin ser estrictamente funerarios, tenían una referencia más o menos directa a la muerte. Parece ser que ésta era una costumbre relativamente frecuente y cuya enseñanza fundamental era la llamada a los comensales a disfrutar de la buena mesa y de los placeres de la vida teniendo en cuenta la brevedad de la misma. Así —según Herodoto— en los banquetes en Egipto se solía pasar de mano en mano un pequeño ataúd de madera con la inscripción: *mirándolo bebe y diviértete; porque, muerto, serás como él*³⁹. Un ejemplo muy conocido es el del banquete de Trimalción en *El Satiricón* de Petronio, en el que, tras una serie de platos delicados, de vinos exquisitos y de sorpresas varias, aparece una mención directa a la muerte que espera a los seres humanos:

*No faltó de improviso la nota triste en medio de aquella alegría o, por lo menos, el recordatorio de la muerte, cuando nadie lo esperaba. Un esclavo puso sobre la mesa un esqueleto de plata, tan bien hecho y movido por resortes, que parecía dotado de vida. El esqueleto se inclinaba, saludaba extendiendo el brazo, andaba, y hasta la calavera parecía reír. El esclavo, que conocía perfectamente su manejo, le hacía adoptar posiciones grotescas*⁴⁰.

En el banquete funerario se celebra, se conmemora una ausencia; se recuerda a un difunto, al que se quiere honrar, al que se echa de menos, con el que se compartieron momentos que se rememoran quizás con emoción, con añoranza, pero siempre desde la idea implícita de la ausencia. Por ello, el banquete funerario se celebra en un cierto ambiente fatalista. Este fatalismo estaba muy extendido en las diversas culturas del Mediterráneo en la época del Imperio⁴¹. Pensemos en la terrible frase de Séneca: *Post mortem nihil est ipsaque mors nihil...* Quizás este fatalismo formase parte de la mentalidad helenizante que impregnaba todo el mundo antiguo y de la que se hacen eco incluso algunos libros del Antiguo Testamento como el Qohelet: *Todos van al mismo lugar; todos han salido del mismo polvo, y al polvo vuelven todos* (Ecl 3,20). Quizás ese fatalismo esté presente en mayor o menor medida en todas las culturas y sea algo inherente a la reflexión humana

³⁹ Este y otros muchos ejemplos en: J. GUILLÉN, *Urbs Roma II (la vida pública)* (Salamanca 2002) 273-274.

⁴⁰ Uso la traducción de A. Espina en: PETRONIO, *El Satiricón* (Caracas-Madrid 1966) 46. Muchos otros ejemplos en: J. GUILLÉN, *Urbs Roma II (la vida pública)* (Salamanca 2002) 273-274.

⁴¹ Todavía hoy está presente en diversas manifestaciones populares. Valga como ejemplo el refrán de origen posiblemente napolitano y que se aplica a aquellos que se engríen o se consideran superiores: *Sopra avrai un marmo, e sotto oscurità... che ve vuoi far?*.

acerca de su finitud. En cualquier caso, esa ausencia y ese fatalismo producen un cierto aviso de tipo sapiencial: si «la vida es breve», si «no somos nada»... entonces *comamos y bebamos que mañana moriremos* como postula el refrán recogido por el mismo Pablo en su carta a los Corintios (I Cor 15,32)⁴². Este recuerdo de la muerte en el marco de los banquetes (no funerarios) debió ser frecuente en la Antigüedad. En el fondo se trata de un aviso sabio, de una llamada a la *frónesis* de los epicúreos: valoremos la vida en su justa medida, vivamos tranquilamente, disfrutemos de la existencia como nos viene dada, no nos disgustemos por cosas que no tienen verdadero valor. Nos pueden servir de ejemplo las palabras del mismo Trimalción tras mostrar el esclavo el esqueleto a los comensales:

*Ved, amigos míos, y considerad lo que somos. ¡Cuán débil es el hilo de nuestra existencia! Por eso es de sabios gozar de la vida lo mejor que podamos ya que cada minuto que pasa nos acerca a la sepultura*⁴³.

Sin embargo, la alegría, el vitalismo, el gozo de la vida que parecen transmitir estas palabras se nos antoja un tanto superficial y, en último término, ficticio. No es una alegría ni serena ni esperanzada, sino casi temerosa, una alegría que se basa en nublar la vista ante el trasfondo último de la realidad y centrarla en lo que está delante de nuestros ojos. Es un dato importante para compararlo con el gozo de la eucaristía, del que hablaremos a continuación. De hecho, el mismo Trimalción, afirma más adelante:

*De esta manera marchamos siempre de una desgracia, que es el nacer, a otra desgracia, que es el morir*⁴⁴.

O incluso, más cercano a nuestros ámbitos, el libro de la Sabiduría hace toda una llamada al vitalismo y al disfrute —aparentemente alegre y gozosa, pero en el fondo triste— cuando afirma:

*Nuestro tiempo es una sombra fugaz
y nuestra muerte, irrevocable,
porque se ha puesto el sello y nadie regresa.
Venid, pues, y disfrutemos de los bienes presentes,
gocemos de la realidad con impaciencia juvenil;
embriaguémonos de vinos exquisitos y perfumes,
que no se nos escape la flor primaveral;*

⁴² También fue citado mucho antes por Is 22,13 e implícitamente (más sofisticado) por Sab 2,7-9.

⁴³ PETRONIO, *El Satiricón* (Caracas-Madrid 1966) 46.

⁴⁴ PETRONIO, *El Satiricón* (Caracas-Madrid 1966) 52.

*coronémonos de rosas antes que se marchiten;
que ninguno de nosotros se pierda nuestra orgía,
dejemos por todas partes huellas de la alegría;
que ésta es nuestra suerte y nuestra herencia (Sab 2, 5-9).*

Frente a todo ello, la eucaristía cristiana primitiva pivota en torno a otro eje muy distinto; se mueve en otros parámetros que podemos resumir en el postulado *presencia-gozo-anuncio*. En primer lugar, los cristianos primitivos no constatan resignadamente una ausencia, ni recuerdan a un difunto, sino que celebran la presencia del Viviente. Por ello, la eucaristía primitiva —tal y como nos recuerda el libro de los Hechos— se celebraba con *agalliasis* (con gozo, con exultación):

Acudían diariamente al Templo con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y gozando de la simpatía de todo el pueblo. Por lo demás, el Señor agregaba al grupo a los que cada día se iban salvando (Hch 2, 46-47).

De hecho —como muy bien señaló O. Cullmann⁴⁵— solamente desde la convicción plena de la presencia del Resucitado se explica ese ambiente de gozo, de alegría, de exultación que rodea a la eucaristía primitiva. Un grupo del tipo que sea, cuyo líder ha fracasado estrepitosamente y ha muerto de forma ignominiosa, no puede celebrar un banquete funerario con ese sentido gozoso (tan hondamente gozoso) si no es desde otra convicción, si no hay algo más y algo suficientemente importante como para contrarrestar la sensación de fracaso y el dolor por la pérdida.

Por ello, el eje sobre el que pivota la eucaristía no concluye en el aviso sapiencial sino en el anuncio gozoso, en la proclamación, en el *kataggellein*⁴⁶. No aceptamos resignadamente la muerte sino que anunciamos la victoria de Cristo, la presencia del Viviente en medio de nosotros, presente en la eucaristía. Por ello, deberíamos tener cuidado en nuestra pastoral eucarística, sobre todo en los funerales, cuando —quizás inconscientemente y, sin duda, con la mejor intención— identificamos a Dios con la muerte. Así, cuando hacemos la monición al *Padre nuestro* señalamos lo difícil que es decir a veces la frase *Hágase tu*

⁴⁵ O. CULLMANN, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Madrid 1971). Citado por: M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión*, 78-80.

⁴⁶ Ha sido E. Käsemann el que más ha subrayado la importancia de este término como elemento diferenciador con los banquetes funerarios paganos. Cf. E. KÄSEMANN, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, en: *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1970). Citado por: M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión*, 431.

voluntad. Convertimos así esa hermosa oración en una fórmula de resignada aceptación de la voluntad de Dios que queda implícitamente identificada con la muerte. Esta frase no es una aceptación (por otra parte, forzosa) sino un deseo, un grito que brota de los hondones del alma. Pedimos que se haga la voluntad del Dios de la vida, que no quiere la muerte, que está del lado de la vida. Queremos que Dios (y no el tanatorio, ni el cementerio, ni la caducidad) tenga la última palabra. Deseamos fervientemente (no resignadamente) que el tercer día sea del Dios de la vida que resucitó a Nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos⁴⁷.

4. La eucaristía como lenguaje «total»

Terminaremos esta reflexión haciendo referencia a las «posibilidades comunicativas» de la eucaristía, entre las cuales se encuentra la riqueza simbólica del pan y el vino. Hemos visto más arriba que, por un cierto déficit simbólico que la sacramentaria cristiana viene sufriendo desde Trento (aunque se venía fraguando desde mucho antes), el pan y el vino no son percibidos en muchas ocasiones en su expresiva sencillez, en su riqueza significativa. Pan y vino, «símbolos de la entrega», no son percibidos muchas veces como tales; no evocan, no sugieren, no provocan. Resulta curioso que, en ciertos ambientes pastorales, hayan sido los «monumentos» del Jueves Santo (cuando estos buscan la sencillez expresiva y no el barroquismo) los que han recuperado la expresividad del pan (a veces rodeado de espigas, partido, apoyado sobre un mantel) y del vino (en una copa de barro, a veces rodeado de uvas, etc.). Es como si, al contemplar el monumento, en el ambiente de adoración de esos días de la Semana Santa, los fieles, especialmente niños o jóvenes, se dieran cuenta de golpe de que están ante pan y vino y de lo expresivos y comunicativos que estos, en su sencillez, pueden llegar a ser.

Ello nos lleva a una última reflexión en la que tocaremos algunas cuestiones que merecerían un análisis mucho más pormenorizado y riguroso y que sintetizaremos en algunas breves afirmaciones. Hemos asistido a lo largo del siglo xx al nacimiento de eso que se ha venido en llamar «crisis del lenguaje religioso». Junto a las grandes posturas acer-

⁴⁷ Algunos autores han querido ver algo de ese sentido «vital» y «revitalizador» de la eucaristía en el texto de Hch 20, 7-12, en el que el joven Eutico (¿una joven comunión?) cae por la ventana y muere, si bien revive después de que Pablo parta el pan y coma.

ca de «lo de Dios» (la creencia, el ateísmo, el agnosticismo y, si queremos, el indiferentismo), se ha generado otra postura que ha sido denominada como «ateísmo semántico» y que vendría a decir que la misma palabra «Dios» es una anti-noción, no dice nada, o lo dice todo, lo que viene a ser lo mismo. No designa nada y por ello, tan absurdo es decir que Dios existe como afirmar que no existe o que no sabemos si existe o no existe. Lógicamente el trasfondo filosófico de esta postura es importante (y variopinto) y debe ser tenido en cuenta: estamos en el ambiente del neopositivismo lógico (en sus diversas ramificaciones), del llamado Círculo de Viena y de las diversas «alas» de Oxford⁴⁸, filosofías que sólo aceptan lo empíricamente «señalable» o lo que responde a una formulación lógica (aunque las afirmaciones de este orden serían tan sólo tautologías). Evidentemente, en el marco de estos planteamientos, nociones como «el ser», «la nada», «eternidad», etc. correrían una suerte similar a la de la palabra «Dios»; pasarían a ser, en palabras del Círculo de Viena, *Scheinbegriffe*, conceptos aparentes pero, en el fondo, pseudoconceptos. En cualquier caso, y teniendo en cuenta las sensibles diferencias entre grupos y escuelas filosóficas que abordan esta cuestión, el resultado ha venido a ser una especie de crisis del lenguaje religioso que hace que el teólogo (el que precisamente se dedica a hablar «de» o «sobre» Dios) y, en definitiva, el creyente se vea abocado al mutismo.

Curiosamente esa misma incapacidad del lenguaje para expresar la experiencia religiosa la han vivido los místicos de forma muy honda y hasta en ocasiones angustiosa. Por poner ejemplos de ambientes y momentos históricos muy diversos, podríamos citar a Hadewijch de Amberes que afirma:

*Pueden encontrarse argumentos y neerlandés suficiente para lo que pertenece a la tierra, pero para estas cosas no conozco ni neerlandés ni argumentos...*⁴⁹

O Teresa de Jesús, que en el *Libro de la Vida* manifiesta en varias ocasiones esa incapacidad. Así, cuando intenta describir el cuarto grado de oración, afirma con cierta gracia:

*Y es así que, cuando comencé esta postrera agua a escribir, que me parecía imposible saber tratar cosa más que hablar en griego, que así es ello dificultoso; con todo esto lo dejé y me fui a comulgar*⁵⁰.

⁴⁸ Una buena síntesis de estos planteamientos puede consultarse en: D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1974).

⁴⁹ Puede verse en: *Flores de Flandes* (Madrid 2001) 103.

⁵⁰ *Libro de la Vida*, 18,7. La obra de la Santa de Avila está plagada de referencias en este sentido.

Por último, Teresa de Lisieux, con un lenguaje delicado y aparentemente adolescente, afirma en una de sus cartas: *sur la terre d'exil les paroles sont impuissantes à rendre toutes les vibrations de l'âme*⁵¹.

Frente a esa dificultad intuida siempre, pero convertida ahora en negación intelectual de toda posibilidad de discurso sobre Dios, la teología cristiana (en el sentido más amplio de ambas expresiones) ha echado mano de ciertos lenguajes «alternativos», lenguajes que no han sido inventados en nuestros días, sino que se encuentran en la más antigua y honda tradición cristiana, tales como el silencio, la teología negativa, la teología narrativa, el símbolo... y también la teología humilde. Los repasaremos muy brevemente.

Una posibilidad de lenguaje sobre Dios es —aunque pueda parecer paradójico— el silencio. Lógicamente no nos referimos al silencio como mera negatividad, como ausencia de sonido o de palabras (eso sería, más bien, mutismo). Nos referimos al silencio como lenguaje, como expresión, como capacidad de escucha que se convierte en capacidad de mostrar la enormidad del misterio, su grandeza y, consecuentemente, la incapacidad humana para traducirlo en palabras⁵². Es el silencio de los místicos, el silencio convertido en adoración y respeto del misterio, es *la música callada y la soledad sonora* de San Juan de la Cruz. Es en definitiva una actitud espiritual con la que se dice mucho: dejar a Dios ser Dios, más allá de nuestras categorías siempre estrechas. Es una forma de orar. Valgan los versos de una canción de Juan Peña «el lebrijano» que, aunque provenientes de un ambiente no estrictamente teológico, esconden una honda sabiduría:

*Unos le rezan a Dios;
otros le rezan a Alá;
y otros se quedan callaos...
que es su forma de rezar.*

Otra posibilidad de lenguaje alternativo vendría ser la llamada «teología negativa» que también goza de una antiquísima tradición en la cultura cristiana, que se remonta a Nicolás de Cusa y hasta el Pseudo Dionisio, pasando por otros muchos. Tendría dos versiones o modalidades. La primera consistiría en reconocer que no podemos afirmar nada sobre Dios (lo que es, dónde está, su voluntad), pero sí podríamos indicar (denunciar) lo que Dios no es, dónde Dios no está, lo que Dios no

⁵¹ LT 109-v.

⁵² Sobre las posibilidades y los límites del silencio como lenguaje, es muy esclarecedora la reflexión de H.U. VON BALTHASAR, *Palabra y silencio*, en: *Ensayos teológicos I (Verbum Caro)* (Madrid 1964) 167-190.

quiere. Este método late implícitamente en algunos planteamientos de la teología de la liberación, la denuncia continua y valiente del anti-reino (aunque, lógicamente, estas teologías tienen sus presupuestos y su concepción previa de los valores del reino).

La segunda vertiente (a la que históricamente se ha denominado propiamente teología negativa o apofática) consistiría en presentar a Dios como la superación de los contrarios, es decir, como lo que está siempre más allá de nuestras categorías humanas. De este modo —y aunque pueda parecer sorprendente— podemos afirmar de Dios una cosa y su contrario, «A» y «no A», porque Dios es más que «A». De hecho el creyente sensato intuye que esta teología negativa puede actuar —al menos en ciertos momentos y discursos— como una buena vacuna para medir nuestras afirmaciones sobre Dios y en definitiva para no pronunciar el nombre de Dios en vano. De Dios podemos afirmar que es justo (parece innegable desde la Revelación), pero podemos decir también que no es justo en el sentido en que nosotros muchas veces empleamos esta palabra. O que es bueno, pero no en la acepción que a veces tiene la palabra «bueno». O incluso que es «padre» (en este caso parece algo más evidente, ya que nace de la autoridad de Jesús mismo que se dirige así a Dios). Sin embargo somos conscientes de que Dios no es «padre» en sentido humano y de que la palabra «padre» puede inocular una imagen horrible de Dios en un niño que ha vivido experiencias traumáticas en este sentido, algo tan frecuente por desgracia en nuestros días. Por ello, el Antiguo Testamento evitó en ciertos momentos esta denominación. Por ello, el *Padrenuestro* (en la versión de Mateo), la oración sencilla, honda, que resume las claves fundamentales de una actitud religiosa honesta, tras llamar a Dios Padre, inmediatamente nos recuerda que es un Padre «que está en los cielos» (*en tois ouranois*), un Padre trascendente, un Padre que está más allá de las categorías y de las imágenes humanas. Así pareció entenderlo también Santa Teresa cuando señala comentando esta oración que:

*hanos de consolar en nuestros trabajos como lo hace un tal Padre, que forzado ha de ser mejor que todos los padres del mundo; porque en El no puede haver sino todo el bien cumplido*⁵³.

En tercer lugar, la teología cristiana ha prestado en los últimos decenios bastante atención a la llamada teología narrativa⁵⁴, teología que

hunde sus raíces en la Escritura misma, en el mundo semítico en el que lo narrativo tiene una importancia especial. Así, el «credo» judío empieza recordando una historia: *mi padre fue un arameo errante...* (Dt 26, 1-12). Es una teología más vital que pone el acento en la intervención de Dios en la Historia (y en las historias), en su presencia y en su acción salvífica entre nosotros. El mismo Jesús la utiliza con frecuencia a lo largo del Evangelio. Así, ante la pregunta: *¿quién es el prójimo?* Jesús no responde con un tratado, ni con una definición entrecorrida de la palabra «prójimo» (*plesion*), sino con una narración, con una historia: *Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de salteadores* (Lc 10,29-37).

Otro posible lenguaje alternativo que goza de cierto prestigio en determinados ambientes es lo que podríamos denominar «teología de la praxis», entendiéndola no como una reflexión teórica sobre el concepto «praxis» (una teología regional o de genitivo en definitiva), sino más bien como un discurso sobre Dios que emerge de la praxis liberadora, de la acción por la justicia y la paz, del trabajo por los más desfavorecidos. Esta praxis liberadora puede convertirse así en un estupendo lenguaje que al subrayar y mostrar la fraternidad humana, nos hable también (quizás implícitamente) de la paternidad/maternidad divina y de la filiación: «si somos hermanos, hay un Padre»; o mejor aún: «somos hermanos porque hay un Padre».

Indudablemente, un lenguaje lleno de expresividad, de riqueza, de poder evocativo es el lenguaje del símbolo. Lo simbólico forma parte esencial no ya de lo sacramental, sino incluso de la entraña misma del cristianismo y de la experiencia religiosa. Es un tema sobre el que se ha escrito mucho y sobre el que la teología (especialmente católica) arrastra, como veíamos al inicio de este trabajo, un cierto déficit debido a causas muy variadas. Pues bien, la teología (sobre todo en el ámbito de lo sacramental) ha redescubierto las infinitas posibilidades del símbolo como lenguaje⁵⁵. Por sus características el símbolo llega a los ámbitos de la realidad a los que no llegan otros lenguajes más técnicos o unívocos, menos evocativos. Asimismo, el símbolo no destruye el misterio, no lo explica, sino que lo revela sutilmente (desvela velando); el símbolo es tendencialmente comunitario (agrupa, congrega, aglutina en torno a una posibilidad de sentido); se complementa con la palabra (que lo orienta para que no se disperse peligrosamente); tiene un cierto sen-

⁵³ *Camino de Perfección*, 44, 2.

⁵⁴ Una buena síntesis en: M. SCHNEIDER, *Teología Como biografía; una fundamentación dogmática* (Bilbao 2000).

⁵⁵ Basten tres enfoques bastante lúcidos: L.M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona 1991); A. FERRÁNDIZ GARCÍA, *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica* (Barcelona 2004); J. MARTÍN VELASCO, *El hombre, ser sacramental. Raíces humanas del simbolismo* (Madrid 1988).

tido profético (ya que señala lo que verdaderamente tiene valor) y, por ello, es generador de esperanza (hay sentido o hay, al menos, posibilidad de sentido). Por estas características y por otras muchas, el símbolo se convierte en un lenguaje teológico especialmente importante y significativo, un lenguaje que apunta hacia los hondones de la realidad misma donde se produce el encuentro con el misterio de la existencia que para el cristiano es también el Misterio de la salvación.

Por último, entre estos posibles lenguajes alternativos nos atreveríamos a incluir uno que en principio puede sonar como una *apología pro vita sua* o como un último y desesperado intento de defender el discurso racional y conceptual sobre Dios, pero no es así. Se trata, más bien, de recuperar el estilo que la verdadera teología, la gran teología ha tenido siempre y que podríamos calificar como (valga la expresión) «teología humilde», o usando las palabras de dos grandes teólogos de nuestro tiempo, como *teología que dobla las rodillas*⁵⁶ o como *teología orante y arrodillada*⁵⁷, es decir, como una teología (que sin renunciar a serlo⁵⁸) se hace en obediencia a la Palabra, a la Revelación, es decir, al Misterio. Más aún, nosotros como cristianos consideramos que el centro de nuestra fe, la piedra angular (y también la piedra de escándalo) es la afirmación de Jn 1,14: la Palabra se ha hecho carne (*Ho Logos sarx egéneto*). Siendo ese axioma (esa persona) el centro y el sentido de nuestra fe, no podemos dejar de ser teólogos, es decir, de hablar sobre el Dios que se nos ha revelado; no podemos dejar de ser ecos de la Palabra, del Verbo, del Logos...

Con originalidad denuncia J.I. González Faus la tendencia posmoderna (incluso entre creyentes) a citar acríticamente el adagio de Wittgenstein (casi como una pose intelectual que bajo apariencia de serena tolerancia y sabiduría, acaba cerrando las puertas a todo discurso teológico o metafísico) con el que éste concluía el capítulo VII de su *Tractatus: de lo que no se puede hablar se debe callar* (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*). González Faus da la vuelta a dicho adagio y recuerda a un «amigo agnóstico» que *de lo que no se puede hablar, a veces es preciso intentar hablar*⁵⁹.

⁵⁶ K. RAHNER, *Siervos de Cristo. Meditaciones en torno al sacerdocio* (Barcelona 1970) 80.

⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teología y santidad*, en: *Ensayos teológicos I (Verbum Caro)* (Madrid 1964) 266-267.

⁵⁸ Es una teología arrodillada y obediente, pero no acomplejada, ni una teología que renuncia a su propio método y características. Cf. en este sentido el lúcido análisis de A. CORDOVILLA, «Teología es pensar». *La relación entre teología y filosofía en K. Rahner*. Estudios Eclesiásticos 79 (2004) 395-412.

⁵⁹ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Carta a un amigo agnóstico* (Barcelona 1991) 4.

Y este lenguaje, que no pierde su carácter de lenguaje alternativo (al menos frente a una teología soberbia, que se pone por encima del Misterio y no a su servicio, *teología sentada* en expresión también de von Balthasar y en contraposición a la *teología arrodillada* de la que hablábamos antes), no ha sido exclusivo de los teólogos profesionales, académicos o de teólogos de «laboratorio», sino que ha estado presente en experiencias muy profundas de Dios, en trayectorias vitales y existenciales, alejadas en principio de la mera especulación teológica abstracta. Valgan dos ejemplos de muy diversa procedencia e índole: Gregorio Magno en su *Regla Pastoral* (II, 4) afirma: *Así como el hablar imprudente conduce al error, también el silencio imprudente deja en el error a los que tendrían que ser instruidos*. Y Ana Magdalena Bach, en su maravillosa *Pequeña Crónica*, refiriéndose a la música y a la experiencia religiosa de su marido, señalaba: *las palabras no pueden expresar lo que dice la música. Más no por eso despreciaba Sebastián la palabra*⁶⁰. En ese marco y con esas condiciones, es posible, es deseable, es un imperativo cristiano el hablar de Dios, el hablar sobre Dios.

Lógicamente ninguno de estos lenguajes por sí solo puede dar razón plenamente de la experiencia cristiana. Ninguno debe ser absolutizado (quizás lo que en ciertos momentos le ha ocurrido al lenguaje conceptual discursivo) porque entonces se pervierte y se convierte en «peligroso». Un silencio que no pretende nada más puede convertirse con facilidad en un escapismo egoísta, en la huida del que no quiere escuchar el clamor de los pobres, de los necesitados, de la realidad y convierte la experiencia cristiana en una experiencia estética vacía, en un cómodo silencio que nos aísla de los ruidos de este mundo y que nos evita la fastidiosa tarea de tener que decir algo. La narración o el símbolo pueden deslizarse hacia lo indefinido, pueden pervertirse y convertirse en instrumentos de algo muy distinto al sentido cristiano. El símbolo requiere la palabra y —sin que ésta lo asfixie (el «monicionismo» que a veces empobrece nuestra liturgia)— necesita de un logos que evite que lo que puede ser icono se convierta en ídolo. Nadie como los grandes autoritarismos de todo tipo ha sabido de este poder tremendo de los símbolos (banderas, himnos, trajes, bailes, emblemas). Por ello los han ensalzado y manejado astutamente, supliendo en muchos casos una carencia total de andamiaje intelectual. Tampoco el lenguaje de la praxis está exento de riesgos y perversiones. Una praxis que, por ejemplo, se limite al objeto material de su acción se convierte

⁶⁰ Ana Magdalena BACH, *La pequeña crónica de Ana Magdalena Bach* (Barcelona 2000) 161-162.

con facilidad en mera ideología, en activismo comprometido pero desorientado (en el sentido más genuino de esta palabra).

En definitiva estos lenguajes no sólo se complementan entre sí, sino que además se requieren, se necesitan, se corrigen. Juntos apuntan hacia lo esencial del misterio que es inefable pero que no es un absurdo, ni un sinsentido.

Pues bien, toda esta reflexión (que, repitámoslo, necesitaría un análisis mucho más riguroso y preciso) nos lleva a sugerir que la eucaristía se presenta como «lenguaje total» como un acto de comunicación (en el sentido fuerte de la expresión, como acto perlocutivo o performativo) en el que confluyen todos estos lenguajes y que, por ello, tiene una fuerza expresiva y transformadora extraordinaria. Es aquella *lex orandi* que tanto fecundó la *lex credendi* en tiempos de los Padres. Veamos someramente (y sin la menor intención de exhaustividad) de qué forma están estos lenguajes presentes, aun reconociendo que luego la concreción litúrgica y pastoral puede dejar mucho que desear o que en ciertos momentos han podido descuidarse unos «lenguajes» u otros.

En primer lugar hay que subrayar la importancia que la liturgia eucarística concede al silencio en diversos momentos de la misma. En otro foro hemos señalado la dificultad que la comunidad cristiana actual —en términos generales— siente para integrar el silencio en sus celebraciones. Se trata probablemente de un problema más amplio y general que afecta a cuestiones hondas de la vida de los seres humanos en nuestra sociedad actual. En cualquier caso, el silencio ocupa o debería ocupar un lugar importante en la celebración. Es el silencio que posibilita la Palabra, la escucha, la petición, la adoración, la petición de perdón. Es el silencio que enmarca y hace posible la experiencia de Dios. Valga como colofón la opinión de J. Aldazábal al respecto:

El silencio —callar y escuchar— es uno de los gestos simbólicos menos entendidos (y practicados) de nuestra liturgia. Hasta parece poco coherente con la consigna general de la reforma litúrgica: ¿no se trata de «participar activamente» en la celebración? Sin embargo la Constitución de liturgia (SC 30) ya ponía como uno de los medios «para promover la participación activa», además de las respuestas, cantos y gestos, también el silencio⁶¹.

También está presente en la eucaristía, aunque ello pueda sorprender, una cierta teología negativa, ya que al pedir al pedir perdón y al pedir por las necesidades del mundo, por la paz, por la justicia, por los marginados y enfermos, por todos aquellos que son víctimas del mal o

de la negatividad de la historia en sus diversas formas, estamos también denunciando esa negatividad, señalando que vivimos gozosa y agradecidamente en el «ya», pero sometidos dolorosamente al «todavía no» que no se puede ni se debe banalizar si no queremos caer en un pseudopentecostalismo desencarnado e iluso. Más aún, está también presente, en determinados momentos de la celebración, una cierta teología negativa en el sentido más clásico (como teología apofática) ya que reconocemos que «no somos dignos» de entrar en el misterio de comunión, en la casa del señor, pero que solamente su Palabra nos sana, su Palabra que está más allá de nuestras categorías. En varios momentos de la eucaristía (ya desde el principio: *antes de celebrar estos sagrados misterios*) reconocemos que el Misterio nos desborda, que entramos en tierra sagrada y que debemos hacerlo en una actitud determinada, descalzos de nuestras seguridades y certezas. Ese espíritu debería impregnar de algún modo nuestras homilias en las que remitimos a la Palabra (y la aplicamos a la vida) pero sin convertirlas en charlas, en opiniones personales, en conferencias...⁶²

Muy presente está en nuestra eucaristía el lenguaje narrativo. La reforma litúrgica que arranca del Concilio Vaticano II ha insistido sobremanera en la importancia de las lecturas (la proclamación de la Palabra) intentando subsanar un déficit importante que se ha venido dando durante siglos. La Palabra está unida íntimamente a toda la liturgia eucarística. No es un apéndice o una preparación de tipo catequético. Como señala la Constitución *Sacrosanctum Concilium: palabra y eucaristía están tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto* (SC 56). Pero el lenguaje narrativo presente en la eucaristía no se limita a la proclamación de la Palabra, está también presente en muchos momentos de la celebración que tienen ese carácter fuertemente anamnético, que actualizan y hacen presente «lo que pasó» (que sigue pasando y que llegará a su plenitud en el banquete definitivo); se trata de la dinámica del *zikkaron* hebreo, del tiempo salvífico ondulante que se entremezcla con la urdimbre del tiempo histórico o físico. Indudablemente, el momento estelar de esa memoria (que se remonta al mandato mismo del Señor en Lc 22,19 y en I Cor 11, 24-25) es el llamado «relato de la institución» en la Plegaria eucarística, en el momento más solemne y denso de nuestra celebración.

⁶² Es muy significativo que en algunos países de fuerte tradición protestante (Islandia) el sacerdote se quite la casulla para predicar y se la vuelva a poner para continuar con la celebración eucarística. Es un gesto que muestra cómo la predicación nace de la Palabra y remite a la Palabra... pero no es la Palabra; nuestras palabras humanas no pueden ser confundidas con la Palabra de Dios que nos trasciende.

⁶¹ J. ALDAZÁBAL, *Gestos y símbolos* (Barcelona 2000) 159.

Aunque aparentemente no sea tan evidente su presencia, no está (o no debería estar) ausente de nuestras celebraciones eucarísticas el lenguaje de la praxis. Quizás en cuatro momentos especiales se puede detectar su presencia. Primero en las peticiones de perdón que, si son bien vividas, con autenticidad, deben suponer un compromiso de vida. En segundo lugar, en todo lo relacionado con la comunión (y, por tanto, como algo inherente a toda la celebración), ya que al creer, confesar y proclamar que la salvación se hace presente en la comunión o, al revés, que la comunión es ya salvación, entonces nos ponemos al servicio de esa comunión y nos comprometemos con un estilo de vida fraterno, comunal. También las preces, en las que tenemos presentes a los más necesitados (de pan, de justicia, de cultura, de salud, de ánimo...) nos ponemos implícitamente al servicio de la causa del reino. Sería una burla macabra el pedir por los más necesitados y fomentar en nuestras vidas (activa o pasivamente) todo aquello que produce necesitados. Por último, el envío final de la misa (aunque quizás no esté muy bien reflejado en nuestras fórmulas litúrgicas) debería percibirse como un verdadero envío. Todo sacramento, pero especialmente la eucaristía, tiene ese carácter misional: se nos manda al mundo con una misión. El sacramento no se cierra sobre sí mismo en una especie de burbuja aséptica de lo sagrado (separado de lo mundano, de lo profano, de la historia) sino que nos envía a ser semillas de lo celebrado, precisamente ahí: en lo mundano, en lo profano, en la historia...⁶³ Sin caer en un activismo de sabor pelagiano, ni en una piedad del compromiso que asfixie el carácter de don, de fiesta, de gracia que tiene la eucaristía y toda la historia de salvación, prescindir de este carácter misional y transformador de los sacramentos supondría caer en todo lo que los profetas denunciaron del culto vacío.

En cuanto a la presencia del lenguaje simbólico, no debemos insistir mucho en ello, puesto que lo hemos tratado ampliamente al abordar las connotaciones y evocaciones del pan y del vino, «símbolos» principales de la eucaristía. Pero quizás sí convendría insistir en la necesidad de que esos símbolos vayan insertos en un contexto gestual. El pan y el vino (como la presencia de Cristo en la eucaristía) no son símbolos estáticos; es pan bendecido, elevado, partido, repartido y comido; es vino

⁶³ Es célebre en este sentido la hermosa explicación de San Juan Crisóstomo que habla de una doble conversión eucarística: la de los dones en el cuerpo y sangre de Cristo y la conversión de los bienes de este mundo en bienes compartidos. Mientras que la primera conversión compete fundamentalmente al sacerdocio ministerial, la segunda corresponde fundamentalmente al sacerdocio común de los fieles. Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión*, 653-654.

bendecido, elevado, distribuido y bebido. Sin ese marco de gestualidad (serena, sin aspavientos ni teatralismos), los símbolos del pan y el vino pierden parte de su fuerza y de su expresividad, se devalúan como lenguaje simbólico. En el mismo sentido, también convendría redescubrir y cuidar más otros gestos que tienen lugar a lo largo de la eucaristía y que, según los contextos y las situaciones, deberían ser más puestos de manifiesto. Pensemos en el gesto de la paz (heredero de una rica tradición litúrgica y antropológica), en la *proskinesis* y en otras posturas orantes a lo largo de la celebración (por ejemplo en el *Padrenuestro*), tanto del presidente como de la comunidad. Hay liturgistas que consideran que este ha sido uno de los fracasos de la reforma litúrgica del Vaticano II: una litúrgica hierática, gestualmente atrofiada, inexpresiva, chata.

Por último, también en la celebración eucarística se hace presente eso que hemos venido en llamar teología humilde, es decir, *teo-logía* y, por tanto, discurso sobre Dios, pero discurso hecho a la luz de la Palabra y en obediencia a la Palabra —emitida y recibida desde el silencio—, discurso que se rinde en actitud de adoración ante el Misterio que proclama, que anuncia, que balbucea; esa teología humilde no debe estorbar a los otros lenguajes presentes en la celebración eucarística, más bien los ilumina, los articula, los orienta. Es la vieja intuición escolástica, expresada en las aparentemente rancias categorías hilemórficas de la «materia» y la «forma». Esa teología humilde se hace especialmente presente en la homilía, en las moniciones y en otros momentos de la celebración.

Todos estos lenguajes actúan conjuntamente, se iluminan mutuamente, se articulan entre sí de modo que apuntan y orientan a la comunidad hacia el Misterio que, a su vez, se hace presente a través de la mediación celebrativa, comunitaria (eclesial) y ministerial. Es la presencia de Cristo como presencia donada, entregada, vivificante... pascual. Es la actualización de la muerte y la resurrección de nuestro Señor, Misterio que celebramos y que nos da la vida y que nos revela, a su vez, el proyecto de Dios para el ser humano. Es la maravillosa intuición que esconde la aparentemente inocente frase de Pilato en el Evangelio de Juan, cuando éste, quizás con la intención de provocar la compasión de los presentes y de salvarle, exclama *Ecce homo*. He aquí al hombre, al hombre perfecto, al hombre entregado, donado, casi desangrado. Este es el hombre que ha dejado en manos del Padre su voluntad y su destino. El hombre que no ha sido dueño de sí, sino que lo ha dado todo (su cuerpo y su sangre) por nosotros. A nosotros nos toca, con la gracia de Dios, parecernos a ese hombre perfecto (ser imágenes de la Imagen) o cerrarnos en el hombre cerrado en sí mismo, dueño de sí,

idolatrado en su pequeñez y estéril en su egoísmo. Ese hombre, en definitiva que tan bien supo reflejar el poeta Manuel Altolaguirre en un breve poema titulado precisamente *El egoísta*:

*Era dueño de sí, dueño de nada.
Como no era de Dios ni de los hombres,
nunca jinete fue de la blanca
ni nadador ni aguilá (...).
Era dueño de sí, dueño de nada*⁶⁴.

⁶⁴ En M. ALTOLAGUIRRE, *Poesías completas* (Madrid 21987) 154.