

LA EUCARISTÍA

Sacramento del Dios que se parte



MEMORIA DE SÍNTESIS PARA LA OBTENCIÓN DEL BACHILLER EN TEOLOGÍA

AUTOR: MANUEL RAMOS LÓPEZ

DIRECTOR: PROF. DR. D. GABINO URÍBARRI BILBAO

JUNIO 2016

INTRODUCCIÓN

“Me saciaré como en espléndido banquete, mi boca te alabará con júbilo” (Sal 63,6)

“Alimentaste a tu pueblo con manjar de ángeles, proporcionándoles gratuitamente desde el cielo pan a punto, de mil sabores, a gusto de todos; y este sustento tuyo, que demostraba a tus hijos tu dulzura (...), estaba al servicio de tu generosidad que da alimento a todos, a voluntad de los necesitados (Sab 16, 20-24)

Era verano, agosto, fiesta del pueblo. Después de la eucaristía y de la procesión, alrededor de la mesa, nos reuníamos todos: ocho hermanos, hijos, cuñados y cuñadas, respectivos sobrinos y resobrinos. Desde Francia, Bilbao, Madrid, todos en torno a la mesa. Las relaciones entre ellos no eran especialmente cordiales; el tiempo, la distancia, los desencuentros, siempre producen un poco de brecha, pero un día al año es un día al año... alrededor de la mesa.

Ana no falla en nada. Hacía sentir a todos “en casa” a pesar de los desencuentros. *“Son mis hermanos, ¿cómo puedo dejar de tratarlos bien aunque no lo hayan hecho conmigo? ¡Son mis hermanos!”* Va de un lado para otro, cocina, sirve, trae, quita, pone, sonrío feliz viendo a los suyos, intentando que a ninguno le falte de nada; quita platos, los pone, friega...

Todos compartíamos de la misma bandeja los alimentos típicos que Ana había preparado, entre anécdotas, historias que traían al hoy las aventuras de ayer guardadas en la memoria del corazón.

Éramos muchos pero cabíamos todos y Ana... no dejaba de atender, de servir a todos, incluso a los que a nuestros ojos no se lo merecían.

Esta experiencia que relato de mi infancia, me parecía hasta hace unos años un mero recuerdo de unos años francamente buenos, pero durante mi crecimiento como creyente y como religioso, especialmente en los estudios de teología, me he dado cuenta de que estos acontecimientos que he vivido eran preludeo y fundamento de la llamada que el Señor me hizo a servir y fuente de la vida

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

cristiana a la que fui invitado. La eucaristía, sacramento de un Dios que se parte, que es gratuito, que se da sin miramientos y sin límites y que en su Hijo, nos abre la mesa del banquete a todos.

La eucaristía, *sacramento de nuestra fe*, sacramento que, junto con el bautismo, tiene más densidad que el resto, condensa y resume todo el misterio cristiano, revelándonos en ella la imagen del Dios de Jesús, el sentido de la vida y pasión de Cristo y un proyecto de vida para los cristianos, que desde la comunión con Él y con los hermanos, nos dejemos transformar en presencia real suya para los demás, siendo pan partido y repartido para todos.

Por esto, me parecía que la eucaristía era una categoría óptima para realizar la síntesis teológica. Se puede percibir desde la eucaristía la conexión con los tratados de teología, como intentaré abordar a lo largo del trabajo.

Dos razones fundamentales me han llevado a realizar esta síntesis desde la eucaristía, una pastoral y la otra existencial.

La eucaristía, alimento de la vida cristiana, ha ido perdiendo significatividad para los creyentes de nuestro tiempo. Desde mi experiencia en la pastoral juvenil, veo cada día lo complicado que resulta convocar a los destinatarios y a los agentes de pastoral para celebrar la fe en las celebraciones parroquiales. Se aburren, no entienden lo que allí se está celebrando, no les dice nada a su vida cotidiana, se puede tener una relación con Dios en privado sin necesidad de la celebración comunitaria... Además la vida cotidiana y la eucaristía están fracturadas, la una no dice nada a la otra y viceversa... ¿para qué? ¿Por qué? Son preguntas que esta síntesis me puede ayudar a resolver. La síntesis teológica desde la eucaristía, puede ser una herramienta para ayudar a presentar este sacramento no como un rito vacío al que hay que asistir como cumplimiento, sino como una celebración en la que se hace memoria de la gracia de Dios, de su entrega incondicional por nosotros, por nuestra salvación. Una celebración y memorial que no está desgajado de nuestra vida cotidiana si la ponemos junto con el pan y el vino, ofreciéndonos con ellos con todo lo bueno y lo malo que hay

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

en nosotros para que el Espíritu la transforme *en ofrenda permanente* por los demás, desde el servicio y así ser hombres de comunión.

La segunda cuestión es existencial. La llamada al sacerdocio ministerial, dentro de la llamada a la vida religiosa salesiana, implica una configuración con este sacramento y con todo lo que hay detrás de él. *Ser eucaristía* para los hermanos, especialmente para los más jóvenes, no desde un proyecto pelagiano, sino por su gracia, porque la fe en un Dios-que-se-da, lleva consigo a vivir la vida como don y como donación. La experiencia del Dios de Jesús revelado en su persona como aquél que se entregó por mí en Cristo, lleva a una respuesta de amor, a ser pan partido para otros. Esta síntesis puede implicarme existencialmente y puede ser un itinerario de profundización en la fe, y en las motivaciones para crecer en la llamada al ministerio sacerdotal.

¿Cómo estructuraré este trabajo? En nueve capítulos: el primero se hará una presentación de la categoría. Es la base de donde partirá el resto del trabajo. El segundo nos hablará de la eucaristía como sacramento, es continuación del primero, pues en él se verá su teología y cómo se ha ido presentando a lo largo de la historia, cómo se presenta actualmente. Un tercer capítulo presentará la teología fundamental desde la eucaristía, desde el punto de vista de la revelación gratuita de parte de Dios y cómo el hombre *capax dei* puede recibir esta revelación. También trataremos el carácter sacramental de la misma. El cuarto presenta los fundamentos bíblicos, patrísticos y antropológicos de la eucaristía que sirve como marco para la exposición de los capítulos siguientes donde se exponen los capítulos donde se presentan de una manera más sintetizada los tratados de teología: la fuente de la eucaristía, que es la Trinidad, capítulo quinto. Seguidamente trataremos la visión del hombre que se deduce de la eucaristía y que no se desdice con la antropología cristiana desde la gracia, desde el don. Ese don recibido lleva al ser humano a convertirse en don para otros, siendo constitutivo del ser humano *ser entregándose* (K. Rahner). Además en este capítulo de la antropología haré un apartado sobre el comportamiento moral del cristiano desde la antropología expuesta y la vida cristiana vivida desde la fe, esperanza y

caridad. Los capítulos posteriores serán una cristología eucarística, presentando al Señor Jesús como pan partido y la visión de la Iglesia desde la eucaristía incluyendo en él a María como madre de la Iglesia y que vivió su vida como pan que se parte. Finalizaré el trabajo con un capítulo dedicado al banquete escatológico como banquete nupcial.

Capítulo 1. Éste es el sacramento de nuestra fe

“Nuestra manera de pensar armoniza con la Eucaristía y a su vez la Eucaristía configura nuestro modo de pensar. (Ireneo, Haer, 4, 18, 5)”

Dulce coincidencia es que la categoría que ejercerá de nexo de unión entre los contenidos de esta síntesis teológica sea la eucaristía; sacramento de la comunión de los creyentes con Dios y entre ellos mismos. Será, por tanto el faro que guiará cada capítulo, cada tratado, para que converjan juntos en el puerto de esta síntesis de teología.

Su acercamiento a la misma no será desde la liturgia, ni desde el aspecto celebrativo, que también es importante, sino más bien de lo que se revela en la eucaristía, de qué Dios hay detrás del sacramento, de las consecuencias eclesiales y existenciales para cada cristiano que de ella se siguen.

La fracción del pan es el sacramento fuente y culmen de la vida cristiana (LG 11), el sacramento en el que se *compendia y se suma nuestra fe* (CDC n. 1327), se sigue por tanto que, como compendio de nuestra fe, puede ser una categoría óptima para sintetizar los tratados teológicos, que dan razón de nuestra fe.

1.- Atisbo de la vivencia de la eucaristía actualmente

Siguiendo las reflexiones de Anselm Grün¹ afirmamos que la participación en la eucaristía se ha visto disminuida en los últimos años hasta ahora. Se percibe una “crisis” de la celebración de la eucaristía dominical, donde la comunidad cristiana se reúne en torno a la mesa del pan y de la Palabra semanalmente.

Para la mayoría de los jóvenes y también para los adultos “la eucaristía no dice nada”, sus lenguajes y los de la celebración de la misma no son fácilmente reconocidos y aceptados.

¹ Cf. A. GRÜN, *La celebración de la eucaristía. Misión y transformación*, San Pablo, Madrid, 2002², 2-9.

La eucaristía ha dejado de ser necesaria, como otros sacramentos, para el encuentro con Dios. Dicho encuentro se quiere potenciar desde fórmulas intimistas, individuales. No hacen falta momentos celebrativos comunitarios, pues el fiel puede encontrarse con Dios en otros lugares, con otros medios, solo, sin necesidad de ningún rito, sin necesidad de la comunidad eclesial

Además es clara la distancia entre la vida de los creyentes y la eucaristía, que no alimenta ni fundamenta su vida cotidiana. Basta, por ejemplo, escuchar las moniciones de entrada, moniciones a las lecturas, que no aterrizan en la vida de la asamblea².

La celebración eucarística no es el momento de ofrendar mi vida junto al pan y el vino, convirtiéndola también en Cuerpo de Cristo para otros, no es recibir la gracia de Dios que se parte y reparte hoy de nuevo por mí y por mis hermanos (memorial), sino un acto ritual, de culto, en donde se llevan a cabo palabras y gestos que no me dicen nada ni me provocan para nada.

Señalar estos aspectos puede dejar una visión negativa de la presencia de la eucaristía en la vida de los cristianos. No es la intención alarmar o llamar al pesimismo, porque la realidad eclesial es más rica y en ella no deja de encontrarse personas de todas las edades y condiciones que acuden como comunidad a alimentarse del pan de la Palabra y de la mesa del Cuerpo y Sangre de Cristo.

Más bien quiere señalar este punto que en el debate de la secularización en Europa, de manera singular, siempre aparece la disminución de la práctica religiosa. Y en ella, como dato principal, se señala la asistencia a la eucaristía, que desde una perspectiva sociológica se ha considerado como el indicador principal de la religiosidad de los cristianos³. Podemos subrayar de esta observación sociológica el papel central que tiene la eucaristía en la Iglesia y la necesidad que

² Cf. G. URÍBARRI, *El mensajero. Perfiles del evangelizador*, UPComillas- Descleé de Bouver, Madrid-Bilbao, 2006, 96.

³ Cf. A. JIMÉNEZ ORTIZ, *La fe en tiempos de incertidumbre. Teología para dar que pensar*, CCS, Madrid, 2015, 319-320.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

los miembros de la misma tienen de profundizar en el sacramento de su fe, sacramento central de la vida cristiana.

2.- Este es el sacramento de nuestra fe

La eucaristía, sacramento de nuestra fe, nos revela el Dios de Jesucristo, el Dios que se auto-dona, se parte y reparte por nosotros, porque en sí mismo no puede hacer otra cosa. Ese es el Dios-Amor: Padre, Hijo, Espíritu Santo. La eucaristía dimana de esa fuente, de la vida intratrinitaria en sí misma, de donde proviene todo el misterio de la salvación⁴. Donde el Padre se derrama hacia el Hijo (dándole el ser) en el Espíritu y desde éste retorna de nuevo al Padre en la autodonación del Hijo⁵. No sólo en el aspecto de la autodonación sino también desde la comunión. La eucaristía es sacramento de comunión, su fuente es la comunión de las tres personas en Dios.

En la eucaristía, sacramento de nuestra fe, está condensado e interpretada lo que fue la vida del Señor Jesús, el hombre pro-existente. Entendiéndolo como pan partido y repartido para todos, una vida desde el servicio y la diaconía. Jesús el siervo humilde, obediente hasta el final a la voluntad del Padre, consume su servicio en la muerte en cruz. La eucaristía es actualización, es memoria de este sacrificio, y de su resurrección. De la entrega de la vida del Señor Jesús, brota la salvación.

La eucaristía, sacramento de nuestra fe, nos recuerda que el hombre es entregándose, como afirmaría Karl Rahner. El hombre es entregándose porque primeramente recibe la gracia. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. El Hijo en el seno trinitario, recibe su ser del Padre y a la vez tiene su ser propio y libre. También el hombre recibe de Dios su ser de parte de Dios como una gracia, pues es una realidad dada y regalada. El hombre es gracia, es capacidad de ser él mismo para darse y ofrecerse, para ser pan partido y

⁴ Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca, 1992, 674.

⁵ *Ibid.*

repartido⁶. Acoge su ser como don y lo realiza entregándose. Vivir la eucaristía es entregarse a los otros, para los demás, pues hemos recibido la gracia eficaz del memorial de un Dios que se parte y reparte. Así nuestra moral, nuestra existencia cristiana, fluye desde la gracia que se da, desde el amor agápico que se revela en la eucaristía.

La eucaristía, sacramento de nuestra fe, hace la Iglesia y la Iglesia hace la eucaristía. El cuerpo y la sangre del Señor son la fuente de donde mana la Iglesia como cuerpo de Cristo, pero no hay que olvidar que la Iglesia, como cuerpo de Cristo, es generadora y principio de la eucaristía, por ser sacramento primordial que da sustento y base a toda la celebración. La comunidad eclesial en su conjunto es la matriz donde brotan los sacramentos, que por ello son sacramentos de la Iglesia y de modo especial el sacramento central, que es la eucaristía. Hay, por tanto, una relación muy íntima entre Iglesia y eucaristía, pues ninguna puede existir sin la otra⁷. Además la eucaristía nos anima a vivir desde la comunión en la Iglesia y a tomar esta categoría como algo fundamental y constitutiva de la misma, e invita a la Iglesia, cuerpo de Cristo, a la diaconía y al servicio.

La eucaristía, sacramento de nuestra fe, es un anticipo en el hoy del banquete del reino que se dará en el tiempo futuro. Anticipo de un banquete nupcial⁸, imagen bíblica del cielo.

El banquete representa la comunión de los hombres entre sí y donde parece que la vida se reconcilia: de hostil, difícil y dura en alegre. Es banquete nupcial pues resalta el acto humano de la mutua entrega en el amor. El cielo se puede describir como un banquete nupcial sin amenazas, es el banquete en el gozo de la comunión fraterna sin las limitaciones que la historia terrena nos impone.

⁶ Cf. Á. CORDOVILLA, *Gracia sobre gracia. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado*, en G. URÍBARRI (Ed.), *Teología y nueva evangelización*, UPComillas- Desclée de Bouwer, Madrid-Bibao, 2005, 99-100.

⁷ *Ibidem*, 259-262.

⁸ Cf. L. BOFF, *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander, 1978, 80-81.

El sacramento de la eucaristía nos hace visible el rostro de un Dios que se parte y se reparte generando comunión; el proyecto y el ser pro-existente de Cristo; el ser y quehacer de la Iglesia; una antropología y proyecto de ser humano en el que recibir la gracia, el amor de Dios no encontrando límite en nosotros mismos, sino que nos impulsa a partirnos y repartirnos para otros; la esperanza de lo que al final de nuestra peregrinación en esta tierra encontraremos y que nos motiva a andar, un puesto en el banquete nupcial... fuente de vida cristiana y compendio de nuestra fe, como afirmaba al comienzo de estas líneas.

El sacramento de la eucaristía nos hace visible el rostro del Dios de Jesús, revelado en su vida y en su mensaje. Nos hace visible el rostro de un Dios que se da, que ama, que se dona porque es su misma esencia y de no ser así, se negaría a sí mismo. El sacramento de la eucaristía actualiza la muerte y resurrección de Cristo, por las cuales nos alcanzó la salvación, *por mí* dándose para alimentar y colmar con su amor mi vida hoy, de nuevo, una y otra vez, día a día, todos los días... convirtiéndose en fuente de vida cristiana comprometida y puesta al servicio de los otros.

El sacramento de la eucaristía se convierte en alimento de la fe de los creyentes, sostén de la esperanza y fundamento de la caridad hacia el prójimo. Donde se actualiza la vida pro-existente y muerte en cruz del Señor Jesús, Hijo de Dios, en que se nos revela el rostro de un Dios que es Amor, donación, entrega. Pan que se parte.

Capítulo 2. Sacramento del Dios que se parte

“Los demás sacramentos, como también todos los ministerios eclesiales y las obras de apostolado, están unidos a la eucaristía y a ella se ordenan” (PO 5).

La eucaristía sacramento del Dios que se parte es el título de este trabajo y también el hilo conductor de este capítulo que ahora exponemos una vez desarrollado el fundamento de cómo la eucaristía es nexo y categoría que va a unir los hilos de esta síntesis personal de la teología.

La eucaristía es un sacramento. No un sacramento más, sino el fundamental de del septenario. ¿Qué relación tienen el resto de sacramentos con la eucaristía? ¿Qué es lo propio de la misma? A lo largo del capítulo daremos respuesta a estas cuestiones.

A lo largo de la historia se ha ido pensando la eucaristía de diferentes maneras o mejor dicho, subrayando diferentes énfasis en su definición, en su comprensión. La eucaristía como sacrificio, como memorial, la presencia real del Señor en ella, cómo de qué manera... Son maneras de entender el sacramento que a lo largo de la historia que han evolucionado hasta nuestros tiempos actuales. Finalizaremos este apartado con la reflexión del Vaticano II sobre la eucaristía y cómo actualmente podemos entenderlo.

La eucaristía es un sacramento, sacramento del Dios que se parte. Nos hace presente esa realidad y la actualiza: la de un Dios que se dona hasta dar la vida por nuestra salvación.

Profundizaremos en este aspecto de la eucaristía como sacramento de autodonación basándonos en la propuesta que hace Philip J. Rosato⁹; con el que daremos una primera mirada a lo que quiere significar la segunda parte del título de la memoria: La imagen de Dios que nos deja revelada en la fracción del pan. Con esto habremos caminado por la sacramentalidad de la eucaristía siendo más

⁹ Cf. P.J. ROSATO, *Introducción a la Teología de los Sacramentos*, Verbo Divino, Estella, 1994, 91-106.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

conscientes de la importancia de la misma en la vida de los creyentes y en la vida de la Iglesia.

1.- La Eucaristía es Sacramento

1. 1.- La eucaristía y los demás sacramentos¹⁰

En la cima de la economía de los sacramentos está la eucaristía. No constituye por tanto un sacramento más entre los otros, sino el primer sacramento de donde brotan y donde retornan los restantes sacramentos de la Iglesia. El sacramento primordial está constituido por Cristo-Iglesia-eucaristía como una unidad que no se puede separar. Esto último se podría afirmar de otra manera, que el sacramento fundamental es el cuerpo de Cristo, que abarca al Señor como cabeza, por un lado, y, por el otro, su cuerpo que es a su vez eclesial y eucarístico.

a) Un único misterio de salvación bajo diversos signos

Aunque afirmemos que la eucaristía es fuente y culmen, no sólo de la vida cristiana sino también del resto de los sacramentos, cabe señalar que en los principios de la era cristiana se tenía una percepción unitaria de todos los misterios/sacramentos de la salvación. No había, por tanto, una división de sacramentos. Esto ocurrirá en el siglo XII con Pedro Lombardo.

Como consecuencia de la concepción unitaria del "misterio" en los Padres se presentaba la no separación de la redención llevada a cabo por Jesús y la aplicación de esta redención en los diversos sacramentos, es decir, todo era un único sacramento que podía adoptar distintas modalidades y por el que acaecía la salvación como comunión con la persona y obra de Jesús y como participación en su vida, muerte y resurrección, y por esto el paso del pecado a la gracia.

Por lo tanto los Padres comparan e incluso hasta equiparan con total libertad los sacramentos con la eucaristía, teniendo como fundamento su unidad fundamental con el cuerpo, tanto eclesial como eucarístico, de Cristo.

¹⁰ Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca, 1992, 661-672.

b) La pluriformidad sacramental a partir del s. XII

Como ya antes apuntábamos en el posterior período medieval, más concretamente en el siglo XII a partir de Pedro Lombardo, se fija el septenario sacramental.

A pesar de la estructuración de la realidad sacramental en siete ritos diferenciados, Sto Tomás de Aquino insistirá en que la salvación dada es unitaria, aunque resida en distintos modos según los momentos históricos de la existencia humana. Por lo que si la salvación es la comunión con Dios y el hombre a través de la comunidad, que es cuerpo de Cristo, todos los sacramentos implican un misterio de comunión en la medida en que manan de la eucaristía y remiten a ella.

Sto Tomás se aplicará en recoger la tradición anterior (Ireneo, Ignacio de Antioquía, Justino) que afirma que hay sacramentos más importantes que los otros: bautismo y eucaristía.

La pluriformidad que hemos encontrado en la época medieval un tanto heterogénea conducirá a una yuxtaposición de los sacramentos sin jerarquización alguna entre ellos, ordenándose pues siguiendo una enumeración arbitraria o bien según las etapas de la existencia humana. Posteriormente surgirá la necesidad de vincular los sacramentos que otorgue unidad al conjunto a través del tratado de "los sacramentos en general", en busca de un concepto genérico que aglutine la pluriformidad sacramental.

Donde se puede concretar mejor este intento de unir la pluriformidad de los sacramentos es en la eucaristía, como sacramento principal en el que acaece la conjunción entre Cristo y la Iglesia. Es la eucaristía el mayor y principal entre los sacramentos desde donde nacen, parten y hacia donde confluyen, encontrando en la misma su plenitud y consumación por dos razones: porque su contenido es el mismo Cristo (en los demás sacramentos se contiene la gracia o eficacia que deriva de él) y, en segundo lugar todos los sacramentos confluyen y se ordenan

en la eucaristía porque todos orientan a la comunión con Dios por Cristo, donde se encuentra más densidad en el sacramento de la eucaristía.

Siguiedo a Yves Congar¹¹ podemos decir que sí que se pueden justificar una jerarquía en los sacramentos y una centralidad de la eucaristía. La eucaristía junto con el bautismo son, evidentemente, sacramentos privilegiados desde el punto de vista escriturístico, pues, podemos encontrar un mandato de Cristo atestiguado de su institución: desde su propio bautismo (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3, 21-22) o desde el envío en Mt 28, o bien desde la comida con sus apóstoles (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22,19-20; 1 Cor 11, 23-25). La institución es más inmediata, explícita y formal que la de los restantes sacramentos. Además que en el organismo sacramental, ocupan un lugar particular y excelente pues son sacramentos que por su significación, y en consecuencia, por su contenido propio, se refieren a la Pascua de Cristo, cuya realidad en cierto sentido reproducen.

Además, en relación al efecto como sacramentos, se puede subrayar que si el bautismo es un sacramento constitutivo del Pueblo de Dios, la eucaristía es creadora y expresión de la unidad, la comunión de los cristianos en Jesucristo. Los restantes sacramentos santifican a los hombres en situaciones concretas: enfermedad, pecado, proyecto de vida, la eucaristía, junto con el bautismo son fundamentales pues constituyen a los cristianos en su ser.

c) La centralidad del sacramento eucarístico. El "*proprium eucharistiae*"

La eucaristía se destaca como el sacramento fundamental porque en el mismo se prolonga la presencia y la actuación del Señor en su cuerpo en un misterio de comunión, que es gracia y reconciliación, es decir, un momento culminante de la salvación.

Aunque todos los sacramentos manan de la eucaristía, cabe hablar de una presencia real (actual) de Cristo en todo sacramento, ya que él es el verdadero

¹¹ Cf. Y. CONGAR, *La idea de los sacramentos mayores o principales*, Concilium, 31 (1968): 24-37.

agente de toda acción sacramental (cuando la Iglesia bautiza, es el mismo Cristo el que bautiza. En consecuencia es importante subrayar que no se diferencia la eucaristía del resto de los sacramentos por la presencia o no presencia de Cristo sino porque existen diversas formas o grados de presencia. El resto de sacramentos tienen de presencia real de Cristo en tanto en cuanto su participación central en el cuerpo de Cristo, es decir, la Iglesia como

¿Qué es lo propio de la eucaristía? ¿En qué se diferencia con el resto de los sacramentos?

La eucaristía es superior a los otros sacramentos porque en ella se da la presencia de la plenitud del Resucitado y por ello la constitución de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Esto no se realiza en ningún otro sacramento. El resto de sacramentos como por ejemplo en bautismo pueden incorporar al hombre al cuerpo de Cristo ya constituido; pero no constituyen, lo presuponen. Por esto es que la eucaristía es el sacramento de la *koinonía*.

En segundo lugar en la eucaristía está Jesús no sólo como dador de salvación, sino además como el don mismo. Es decir, la presencia eucarística tiene de peculiar el ser de la presencia oblativa o sacrificial de Cristo en su entrega en la Cruz por nosotros en las manos del Padre. Por eso la eucaristía compendia la vida entera del Jesús en su dimensión más profunda: su diaconía o servicio al hombre como culto y servicio al Padre. Esta donación de Jesús acaece para nosotros bajo el signo del alimento.

Y el tercer punto que distingue a la eucaristía del resto de los sacramentos es su carácter escatológico. Como ya apuntaba en el capítulo anterior el banquete de la cena que celebramos ahora proseguirá en el banquete del reino de Dios. La eucaristía es prefiguración y anticipación más profunda y plena de lo que será el Reino.

1. 2.- Presencia real, sacrificio, memorial¹².

A lo largo de la historia se han subrayado y profundizado diferentes aspectos de la eucaristía. El aspecto más significativo o que en primer lugar se debatió fue la presencia real de Cristo en la eucaristía. Los padres de la Iglesia, cuya postura veremos en capítulos posteriores, no harán problema de la afirmación de la presencia real.

a) Controversias medievales.

Será a partir de la Edad Media cuando todo esto se empiece a intensificar el debate de la presencia real de Cristo en la eucaristía. En general podemos distinguir dos posturas claramente diferenciadas: una sería la del realismo exagerado, que postula que en cada eucaristía se repite el sacrificio de Cristo en la cruz; y la postura del simbolismo que expone que cada eucaristía es un recuerdo y una evocación del mismo.

La tensión entre ambas posturas alcanzó su culmen en la controversia de Berengario de Tours. Tomando como punto de referencia las obras de S. Agustín, llega a negar la presencia real de Cristo en la eucaristía. Recurriendo a los conceptos de substancia y accidente, quiso demostrar que la consagración en nada modifica la apariencia externa del pan y del vino que, por lo tanto, eran tan solo figuras del cuerpo de Cristo y su recepción un medio para unirse espiritualmente con el Resucitado. Había un cambio de significación de los elementos.

Las ideas de Berengario de Tours fueron confrontadas por Lanfranco de Bec cuyas ideas y terminologías fueron adoptadas por el IV Concilio Lateranense en 1215. Se dio una nueva comprensión de la presencia real de Cristo en la eucaristía. El término importante es el adverbio *substantialiter* referido a la conversión del

¹² Cf. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, *Los sacramentos de la Iglesia*, en: Á. CORDOVILLA (ED.), *La lógica de la fe*, UComillas, Madrid, 2013, 565-579.

pan y del vino “substantialmente” después de la consagración en el cuerpo y sangre de Cristo.

El cuerpo de Jesús no está presente según su apariencia natural sino según su substancia, es decir, en una presencia de soporte metafísico. De tal modo que solo la substancia del pan y del vino se convierte en el Cuerpo y Sangre del Señor. Los accidentes externos (apariencia sensible) se mantienen sin cambios ni alteración.

Sto. Tomás de Aquino sintetiza la discusión medieval sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía¹³.

Para Sto Tomás la eucaristía es símbolo de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo. Cristo está realmente presente en estos signos sagrados. El pan y el vino en cuanto “materia”, unidos a la “forma” (palabras), constituyen un signo sacramental, que por la consagración se transforma (transubstanciación) en el cuerpo y en la sangre de Cristo. A la cuestión de cómo es posible, Tomás no responde con argumentos sistemáticos sino con el argumento de la fe, ya que no es algo que se pueda comprobar empíricamente, ni se pueda descubrir por los sentidos, sino solo por la fe.

El pan y el vino no sufren ninguna transformación física. Por la consagración dejan de ser dones en sí mismos subsistentes; su ser y su sentido consisten ahora, por la palabra de Cristo, en ser sólo para él. La consagración transforma los dones de tal modo que cambian su substancia creatural y son elevados a la categoría de ser sacramento de Cristo, cuerpo y sangre de Cristo. Los dones pasan a subsistir no ya en sí mismos, sino en el mismo Cristo, viniendo a ser la *res sacramenti* de su cuerpo y sangre.

b) Lutero y Trento.

Introducido el pensamiento Luterano sobre la “sola fe” para la justificación del ser humano y la “sola gracia” como consecuencia también se ve cuestionada la vivencia y la definición de la eucaristía.

¹³ CF. D. BOROBIO, Eucaristía, BAC, Madrid, 2000, 74-75.

El pensamiento teológico daba explicaciones complicadas sobre la presencia de Cristo en la eucaristía (transubstanciación) y además la práctica eucarística con multiplicación de misas, estipendios, la no frecuente comunión; se tendía más a la adoración que a la misma comunión... éstas cosas hacen plantear a Lutero tres cautividades por las que la eucaristía había sido sometida por parte de los católicos: cautividad de los sacerdotes por negar el cáliz a los laicos (en contra del sacerdocio común y de la institución por el mismo Jesús), reducción de la eucaristía a la transustanciación encerrándola al pensamiento aristotélico, la última consideración es que la eucaristía era tomada como una buena obra y sacrificio, desvalorizando el único y singular acontecimiento de la cruz. Desde esta óptica se valoriza la óptica desde mis méritos más como un don del Señor.

En cuanto a la doctrina de la presencia real, no todas las figuras protestantes del momento (Calvino y Zwinglio) estaban de acuerdo con Lutero. Lutero rechaza la transubstanciación y postula la impanación afirmando una presencia real sacramental de Cristo. Zwinglio niega la presencia real afirmando es sólo espiritual y no real. Calvino, en cambio, niega las explicaciones de Lutero y de Zwinglio y elige una vía media, de la presencia virtual en la que acentúa la fuerza espiritual que al pan y al vino confiere el Espíritu Santo, en la medida en que es aceptada y recibida por la fe; por lo que admite la presencia en uso.

Trento responde a la eucaristía en diferentes momentos y subrayando siempre una reflexión eucarística unitaria:

Presencia real. Los padres conciliares confirmaron la doctrina de la presencia real de Cristo en la eucaristía. Revalidaron la doctrina de la transformación esencial del pan y el vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo, es decir, la transubstanciación; distinguiendo entre la verdad de fe y la forma de expresarla.

La eucaristía es el verdadero sacrificio. No un mero banquete. Pero este sacrificio no supone un detrimento del sacrificio redentor de Jesucristo. Éste ofreció una sola vez el sacrificio de su muerte y con ello bastó para conseguir una redención eterna. La eucaristía, por tanto, es el memorial sacramental del sacrificio de la

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

cruz. De este modo se continúa el sacerdocio de Cristo. Cristo lega la eucaristía a su Iglesia como sacrificio visible y aplica la virtud salvadora de la cruz para la redención de los pecados.

c) Concilio Vaticano II: memorial del sacrificio perpetuado en la Iglesia.

Sin duda alguna el Concilio Vaticano II supuso un giro renovador en la liturgia y de un modo especial en la celebración de la eucaristía la cual sufrió modificaciones con respecto a su modo de celebración.

La SC que impulsó esta renovación litúrgica, marcó un cambio con respecto a la presencia real de Cristo en la eucaristía. Ésta no quedaba reducida sólo al pan y el vino consagrados, sino que se subrayaba también la presencia real de Cristo en el resto de los sacramentos, en el ministro, en la Palabra cuando es proclamada en la Iglesia, y también en la misma Iglesia, reunida para alabar al Señor, confiando en que donde hay dos o tres reunidos en su nombre Él se encuentra en medio de ellos (SC 7).

Además de este nuevo concepto de la presencia real de Cristo, en Concilio Vaticano II aportó novedades en lo que respecta a la comprensión teológica de la eucaristía:

1.- La eucaristía como memorial:

“Nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el Sacrificio Eucarístico de su Cuerpo y Sangre, con lo cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el Sacrificio de la Cruz y a confiar a su Esposa, la Iglesia, el Memorial de su Muerte y Resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera.” SC 47.

2.- Subrayado de la dimensión pascual y pneumatológica. De un modo claro y evidente recogida en PO 5: “En la santísima eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia a saber, Cristo mismo, nuestra pascua y pan vivo, que da la vida a los hombres, vivificado y vivificante por medio del Espíritu Santo”.

3.- Dimensión eclesiológica de la eucaristía:

“Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella. Y así, sea por la oblación o sea por la sagrada comunión, todos tienen en la celebración litúrgica una parte propia, no confusamente, sino cada uno de modo distinto. Más aún, confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del Pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento.” LG 11

2.- Sacramento del Dios que se parte

¿Por qué la eucaristía es sacramento que nos hace visible a un Dios que se parte?

Sigo a Philip J. Rosato¹⁴.

Rosato propone una clasificación distinta de los sacramentos. Los divide en dos bloques. Un primer bloque los llamados sacramentos de justificación: bautismo, confirmación, reconciliación y unción; en un segundo bloque propone los sacramentos de donación: matrimonio, ministerio y eucaristía.

Los sacramentos de justificación se refuerzan y profundizan si llevan al creyente y al conjunto de creyentes a los sacramentos de autodonación; es decir a sentirse amados por Dios y amar a los demás.

El orden sacerdotal, matrimonio y eucaristía son los sacramentos relacionados con la autodonación de Jesucristo, siendo para el cristiano una invitación a la autodonación del cristiano en el servicio al Padre y a los hombres al igual que Jesús, fundamento de este servicio. Dentro de estos sacramentos la eucaristía tiene la finalidad para los cristianos de reactualizar y comunicar el amor sacrificial de Jesús al Padre y a los hombres mediante el signo del banquete sagrado.

Esta perspectiva de la eucaristía como sacramento de la autodonación de Jesús, nos ayuda a ver el enfoque de este trabajo. La eucaristía es sacramento que nos hace presente al Dios que se autodona, que se parte, revelado en Cristo por sus palabras y sus obras. Un Dios que nos invita y ayuda con su gracia en otros sacramentos de donación a prolongar su entrega amorosa por los demás, hacia

¹⁴ Cf. P.J, ROSATO, *Introducción a la Teología de los Sacramentos*, Verbo Divino, Estella, 1994, 91-106.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

donde están orientados el resto de los sacramentos; ofreciéndose como alimento para ayudarnos en nuestro camino de respuesta a orientar nuestra vida cristiana, cada uno según su condición, desde la autodonación de nosotros mismos, fundamentada en el Dios en que profesamos nuestra fe, siendo nosotros sacramento del Dios partido, alimento de aquellos hermanos nuestros que tienen hoy en día sed y hambre de Dios y sed y hambre de pan.

Capítulo 3. El Dios que se parte revelándose

“Ellos por su parte contaron lo que había pasado por el camino y como lo reconocieron al partir el pan” (Lc 24,35)

“Porque os hago saber hermanos, que el evangelio anunciado por mí no es de orden humano, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno sino por revelación de Jesucristo” (Gal 1,12)

En la eucaristía se nos revela cuál es la identidad de Dios de cuyo rostro es revelador Jesucristo, el Hijo. En la eucaristía se condensa todo el sentido de la vida y de la muerte de Jesucristo, sacramento del Padre, palabra hecha carne de Dios (DV 4) y actualiza su único sacrificio redentor para el bien del pueblo cristiano. Se nos revela quién es Dios porque en Cristo, contenido de la revelación cristiana, se nos ha manifestado el rostro del Padre.

La cuestión es que Dios quiere revelar al hombre el misterio de su propia vida y de su designio sobre sus criaturas. Se comunica para darse, para partir y compartir su vida con nosotros¹⁵: *“Dios invisible, movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos y mora con ellos para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía”*. (DV 2) El que Dios se revele responde a su ser entrega y donación, comunicarnos su vida para que tengamos vida en abundancia en comunión con Él.

Además Dios ha creado al ser humano para que sea capaz de recibir esta revelación, que sea existencialmente religioso y abierto a la trascendencia y a la divinidad. Referido a la eucaristía el ser humano está abierto a ella por ser la comensalidad un hecho de la vida comunitaria y social del ser humano presente en todas las culturas y también en distintas religiones.

Centraremos la exposición de este capítulo en estas claves que desarrollaremos a continuación.

¹⁵ Cf. B. SESBOÜÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid, 1999³, 171-173.

1.- Qué es la revelación

Desde la perspectiva filológica y de exégesis bíblica, el término revelación viene del latín *revelatio*, que traduce el vocablo griego *apokalýpto* y significa mover un velo para poder ver una realidad con claridad.

En la Sagrada Escritura encontramos tres dimensiones asociadas al campo semántico de revelación: 1.- Escucha, que exige una respuesta en orden a la opción del pueblo (AT) y a la conversión (sinópticos), 2.- alusión al Misterio de Dios, 3.- al acontecimiento de salvación realizado en Cristo (Pablo Ef 1,10) el Hijo que revela al Padre, como el Espíritu revela al Hijo (Jn). Si afirmamos que Dios se comunica libre y amorosamente por medio de su Hijo, entendemos que la revelación cristiana es un acto de libertad, de iniciativa divina y de gratuidad.

Desde una perspectiva teológica-sistemática, se puede hablar de una triple dimensión de la Revelación: revelación como palabra de Dios, (alude a la comunicación, y como el sujeto se comunica a sí mismo, hablamos de auto-comunicación), como misterio (entendido no solamente como realidad que está más allá de nuestro conocimiento sino también como realidad que nos sostiene y fundamenta, al tiempo que nos desborda y que se despliega en la historia de salvación); y finalmente la revelación en Jesucristo del que hablaremos más adelante.

2.- Sentidos de la revelación

2.-1.- Sentido estético

Uno de los autores que ha aportado la definición de Revelación en sentido estético es A. Gesché, que la entiende como un principio de irrupción mediante el cual podemos percibir lo invisible en lo visible. La Revelación en sentido estético va más allá del ámbito religioso, por ello es aplicada desde la analogía.

El sentido estético de la Revelación es lo primero, es el principio de la aparición de algo o de alguien que irrumpe de forma sorpresiva y donde el sujeto puede

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

recibir a través de todos sus sentidos la presencia de lo divino, del "Tú" de Dios, de lo totalmente Otro. Afecta a la totalidad de la persona y facilita su apertura a la Trascendencia a partir de la Belleza misma, de la evocación.

Lo invisible se hace visible. La Revelación es manifestación de lo Otro en un sujeto que percibe, escucha, se abre y a través de los sentidos acoge y experimenta lo trascendente que es constitutivo de la condición humana.

Revelar es mostrar lo incondicionado en lo condicionado. Orienta todo el ser a su fundamento último y lo vuelve hacia el fondo de su ser. Es "desvelamiento" de sí mismo: aquello que sobrepasa en poder y significación y dirige nuestras miradas más allá de las estructuras ordinarias de conocimiento. Se revela como Misterio (y en cuanto tal, absolutamente oculto) pero no contradice la estructura racional sino que la lleva más allá de sí misma.

2.-2.- Sentido de la Ciencia de las religiones

Las Ciencias de las religiones se encargan del estudio científico, neutral y multidisciplinar de las religiones, abarcando sus creencias, comportamientos e instituciones. Para las ciencias de las religiones la revelación forma parte esencial de todas las religiones en cuanto que: todas se consideran obra de creación divina y no del esfuerzo del hombre; todas se comprenden como respuesta a una Presencia que les precede.

En este modo de comprender la Revelación y la relación con Dios: el centro deja de ser el Yo y se constituye Dios como único centro y fin, el Misterio se muestra como experiencia de *absoluta Trascendencia* (totalmente otro) *en la más íntima inmanencia* (consintiendo libremente desde lo más íntimo de mi ser) y esta relación entre Dios-Misterio y persona-misterio siempre se da a través de unos medios concretos: espacios, tiempo, contextos-paisaje o entorno, personas, acontecimientos,...

2.3.- Sentido teológico

La Constitución dogmática *Dei Verbum* (especialmente en DV 2 y DV 4) presenta una Revelación divina no ya como un cuerpo de verdades doctrinales comunicadas por Dios, sino como la automanifestación de Dios en la historia de la salvación, de la que Cristo constituye la cima.

Al hablar de la revelación desde un punto de vista teológico hay que poner atención especialmente en la persona de Jesucristo (Jn 15). Jesús es la palabra última y definitiva del Padre. DV 2 expresa este misterio afirmando que Cristo es, al mismo tiempo, mediador y plenitud de la revelación (Heb 1,1-2).

Podemos afirmar por tanto, desde la perspectiva fundamental de la teología de K. Rahner que asume la constitución *Dei Verbum*, sostiene que la revelación de Dios al hombre se realiza en su Palabra inmanente (es decir, en el propio Hijo), pues Dios no nos comunica algo sobre sí mismo, sino a sí mismo. Concluimos, así, que la historia de la salvación y de la revelación son la historia de su auto-comunicación, de su autodonación para que nosotros al conocerle entremos en comunión con él.

3.- Carácter sacramental de la revelación¹⁶

La sacramentalidad de la revelación tiene varias perspectivas. En primer lugar, coloca a la teología en una posición de humildad, a la escucha y servicio de la Palabra de Dios (DV 1). Frente al lenguaje de la confianza racional o las pruebas (*mostratios*) de la apologética clásica, la sacramentalidad de la revelación pone el énfasis en los signos o gestos que iluminados por la Palabra se convierten en significativos. En segundo lugar, subraya el elemento mediador de la revelación en vez de expresar un cuerpo de verdades doctrinales. Es decir, el hombre recibió, sigue recibiendo, la revelación a través de una serie de realidades sensibles (hechos y palabras) que debe acoger e interpretar personalmente y con la ayuda y en continuidad con la tradición eclesial. La revelación cristiana tiene carácter

¹⁶ CF. S. PIÉ-NINOT, *La Teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2001⁴, 303-323.

sacramental porque se trata de la autocomunicación de Dios en la historia de la salvación y en su eterna esencia trinitaria, de la cual Cristo constituye la cima y su plenitud. La revelación es el acto de Dios que se revela a sí mismo. El fundamento sacramental de la revelación es Jesucristo: Él es la expresión visible del amor de Dios a los hombres; es el mediador por el que Dios se comunica con el mundo (DV 2). El elemento mediador de esta revelación viene señalado porque se realiza mediante hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí. Las obras y las palabras se interpretan mutuamente. Dios no se da a conocer en un cuerpo de verdades abstractas, sino en una historia significativa. En la experiencia de Israel, Dios actúa (patriarcas, éxodo, destierro) y habla (profetas). Los acontecimientos están llenos de inteligibilidad religiosa y las palabras tienen la misión de proclamarla y esclarecerla. Así, DV subraya el carácter preparatorio, profético y tipológico del AT y, por tanto, su sentido cristiano.

En tercer lugar, el carácter sacramental de la revelación también hace referencia indirectamente al misterio de Dios. Dios invisible se hace visible en Cristo.

3.1.- Jesucristo palabra definitiva del Padre

El cristianismo se diferencia de otras religiones, entre otras cosas porque no tiene el fundamento de sí mismo en una palabra revelada sino en una persona, en Jesús, el Cristo. Al identificar la Palabra con la persona de Cristo (la Palabra hecha carne - DV 4), libera la comprensión de la fe de reducirla a la palabra escrita, es decir, que no se limite a lo que quede escrito. Se evita así reducir el cristianismo a una "religión del libro", aunque la Palabra no pasa a un segundo paso en la vida de la misma, todo lo contrario, lo que aquí subrayamos es el fundamento mismo de la religión.

Como encontramos afirmado en DV 4, Jesucristo revela al Padre de una manera irrepetible con su mera presencia pues lo que él dice y hace, su manera de vivir y de morir, nos dice quién es Dios: "*Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre*" (Jn 14,9). Toda la vida de Jesús es reveladora pues "el destino humano de Cristo es la revelación absoluta y pura de Dios" (Rahner). También lo revela con sus

palabras y obras intrínsecamente conexos entre sí. A través de la unión entre palabras y obras, Dei Verbum supera una visión intelectualista o dualista de la teología tomando en consideración la dimensión histórica, corporal y sensible del ser humano, de modo que la revelación afecta a éste en todas las dimensiones y niveles que le constituyen. La revelación de nuevo como un acontecimiento dialógico de encuentro entre Dios y los hombres mediante una economía de signos (palabras, obras y acontecimientos) que culminan en el signo que es Cristo, en el que resplandece la verdad profunda de Dios y del hombre y es mediador y plenitud de toda la revelación. No queda sólo en meras palabras sino que estas van acompañadas por signos y milagros que también revelan al Dios de Jesús.

Pero lo que de una manera singular habría que destacar es que Jesucristo revela al Padre en su muerte y en su resurrección, actualizado en la eucaristía; donde se manifiesta la identidad divina de Jesús, la fidelidad porque en la entrega de Jesús se hace realidad histórica el amor incondicionado de Dios que se actualiza en la eucaristía, por el ser humano: “Nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos” (Jn 15,13).

4.- Homo capax Dei¹⁷

Desde las primeras obras de Blondel abarcaremos la cuestión ineludible del sentido y del destino de la vida humana en la que el hombre se encuentra embarcado sin haberlo pedido, y muchas veces sin saberlo. ¿Tiene entonces la vida un sentido y un destino? Hasta poder afirmar en la última página que tal sentido “existe”, Blondel iniciará un largo recorrido para comprobar cómo el indicio originario aparece en todos los niveles y dimensiones de la existencia humana, desde las percepciones sensibles hasta los más elevados sentimientos y valores humanos, en una verdadera *série intégrale*.

Aunque el pensamiento moderno está muy inclinado a la inmanencia, Blondel afirma que un cristianismo que fuera tan sólo el cumplimiento de los deseos del

¹⁷ Cf. P. PANIZO, *Teología fundamental*, en Á. CORDOVILLA (ED.) *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, oc, 36-40.

corazón humano, sería mero humanismo que dejaría en la sombra la gratuidad de la gracia y la sobrenaturalidad de la revelación. No se trata, por tanto, de yuxtaponer al análisis de los diferentes ámbitos de la vida humana y la presentación paralela del dogma cristiano, como si con ello se afirmara demasiado o demasiado poco. Lo primero, porque la revelación como don gratuito va más allá de lo que el ser humano puede desear y “la necesidad del don, la petición del don, así como el don mismo son ya una gracia”. El cristianismo al reconocer la impotencia frente a las exigencias del Evangelio, deja entrever que esta insuficiencia deja una huella, unos indicios o algún eco; o, mejor todavía, un indicio originario en el hombre concreto como terreno común de encuentro entre el cristianismo y la filosofía. La dialéctica de la acción está según Blondel: en el desajuste entre el deseo de nuestra voluntad y el ímpetu de la transcendencia. Se trata de saber si la síntesis de este querer en desproporción encontrará respuesta en la revelación cristiana, por más que ésta desborde todo cuanto el hombre es capaz de esperar.

La vida humana es así una tensión incesante, un inacabamiento radical, una desproporción insatisfecha. El indicio originario, en su ambigüedad, puede ser para una persona el signo de una Presencia y, para otra, la señal de que la existencia está mal hecha, pero no se puede olvidar que ambas cosas se ven a la luz que da la insuficiencia de lo puramente dado. Es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; es imposible encontrar en uno mismo el modo de satisfacer esta necesidad religiosa. Si no lo encontramos en nosotros mismos hay que reconocer que no somos nosotros en fundamento de nosotros mismos. Tendremos que abrirnos a la revelación que se nos dé por parte de las religiones o encerrarnos sobre nosotros mismos.

Ese indicio originario nos lanza a la entrega por medio de la fe y a la acogida de la revelación, que en el caso del cristianismo es El Dios Trino determina el contenido y la índole de esa relación salvadora y agraciante que hace del hombre un hijo de Dios en el Hijo como cabeza de su cuerpo. Esta relación de filiación y

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

de gracia, de respuesta teológica, implica también una transformación en la misma antropología: Dios es el fundamento del ser personal del hombre, creado en Cristo para el diálogo con Él.

5.- El Dios que se parte, el Dios que se revela

El Dios revelado en el sacramento de la eucaristía es un Dios que se dona, que se parte y que ha dado la vida en su Hijo por nosotros y por nuestra salvación, un Dios que se da en la revelación, que se quiere dar a conocer para que le podamos acoger mejor en nuestras vidas.

El Dios que se revela está en perfecta consonancia con el Dios que se parte y se reparte de un modo sacramental en la eucaristía.

El hombre es capaz de Dios pues esa insatisfacción y huella internas producidos por tomar conciencia de su finitud y de la poca relación entre sus deseos más profundos y lo que lleva a cabo le impulsa a buscar el fundamento de sí mismo en Dios, el ser humano es *capax eucaristiae* primero por ser un ser relacional con capacidad de entrega de sí mismo por el otro, que aunque no siempre sea efectivo no quiere decir que no se tenga tan inclinación, un ser social y un ser comensal.

Como hemos apuntaremos en el capítulo siguiente en el que veremos el significado antropológico de las comidas y de los banquetes la comida tiene un significado social y cultural. El ser humano celebra todo con una comida de por medio, en otras religiones, además del cristianismo, tienen connotaciones religiosas. La comida es un ámbito de encuentro con los demás, con la divinidad, de compartir vida, por tanto Dios que en la eucaristía es anfitrión, alimento, servidor y mesa puede ser encontrado por el hombre que es capaz del banquete, capaz de la eucaristía.

Capítulo 4. Fundamentos bíblicos, patristicos y antropológicos de la eucaristía

Si todo estudio teológico parte siempre del dato revelado, este trabajo también quiere iniciar su estudio desde la Sagrada Escritura, alma de la teología, y cómo la Eucaristía ha estado presente en ella. Este es el objetivo de este capítulo, la base o marco de referencia para el desarrollo del mismo.

Además de la Escritura queremos acercarnos a la Tradición, especialmente cómo los Padres de la Iglesia han pensado la Eucaristía desde los primeros siglos del cristianismo y cómo se han referido a ella.

Un aspecto importante es el aspecto antropológico. Las comidas, en la cultura judía, y para todo ser humano, también son momentos anecdóticos o lugar de encuentro pero no sólo sino expresión de una imagen de Dios y una imagen del hombre.

Estos tres apartados servirán como marco de referencia y como base para poder desarrollar mi trabajo¹⁸.

1.- Fundamentos escriturísticos de la Eucaristía

1.1.- La Eucaristía en el AT

Deseo empezar este apartado afirmando que el AT no tiene una mención explícita a la eucaristía, pero en él atisbo algunas referencias que nos apuntan a la eucaristía.

Los textos más significativos o en los que viene reflejado serían: el sacrificio del sacerdote Melquisedec (Gn 14,17) que ofrece pan y vino a Abrahán mostrando un sacerdocio superior al oficial. Además este sacerdocio superior al sacerdocio

¹⁸ Para la reflexión de este apartado se ha hecho la síntesis de la siguiente bibliografía: J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, CPL, Barcelona, 2000², 19-48; L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir*, Sal Terrae. Santander. 1997. 11-137; R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del nuevo testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae., Santander, 1994, 18-133. D. BOROBIÓ, *Eucaristía*, BAC, 2000, 3-60.

oficial no está ligado a ninguna de las tribus del pueblo de Israel, ni a ningún lugar determinado¹⁹. Y el de la profecía de Malaquías (1, 10-11). En este texto se anuncia un sacrificio agradable a Dios, universal, que tendrá lugar en la era mesiánica.

Otras figuras y tipos eucarísticos que encontramos en el AT son:

- Los sacrificios del AT. Éstos son figura del sacrificio del NT. La mesa o el altar eucarístico quedaba figurado por las diversas semejanzas de sacrificios, como perfección y consumación de todos ellos. En concreto las oblações de pan y libaciones de vino que acompañan los sacrificios cruentos, eran imagen del sacrificio futuro del pan y del vino eucarísticos, sacrificio incruento de la misa. También encuentro los sacrificios expiatorios y de reparación, imagen del sacrificio expiatorio de Cristo. Los sacrificios de acción de gracias que alcanzan su pleno desarrollo en la eucaristía cristiana.
- El cordero pascual. Este cordero pascual que tantas veces es mencionado en el NT (Jn 19) no deja de estar en relación con la inmólación cruenta de Cristo en la cruz, y con la última cena en la que se instituyó la eucaristía.
- Una de las figuras más significativas que podemos encontrar en el AT y que luego también tendrá sus repercusiones en el evangelio de Juan y en las cartas de Pablo, será el maná. Don de Dios, alimento para el pueblo de Israel en momentos de hambre, en la dura travesía hacia la tierra prometida (Ex 16), símil del pan de vida de la eucaristía que se lee como regalo de Dios para los cristianos²⁰. Referencia de ello en el Sal 16,20 que lo caracteriza como pan bajado del cielo. El maná, como don dado por Dios es por tanto, tipo de la eucaristía.

¹⁹ Este texto influirá posteriormente en la redacción de la carta de los Hebreos (7, 10-19) donde la figura de Melquisedec y su sacerdocio serán predicados de la figura de Jesucristo.

²⁰ El maná será utilizado por Jn 6. Haremos referencia a ello en el siguiente apartado del capítulo.

- Hay expresiones sapienciales del AT que también han sido recuperadas por la liturgia y como referencias veterotestamentarias a la eucaristía: Prov 9, 1-5 e Is 55, 1-3.
- Otras menciones que encuentro son: el pan cocido que Elías, fatigado y deprimido, vio junto a la cabecera y comió por mandato del ángel y posteriormente rehizo el camino con la fuerza de aquella comida durante cuarenta días hasta el Horeb, 1Re 19, 4-8. También alusiones en el Sal 80,17; en el que el Señor se muestra dispuesto a saciar el hambre con *flor de trigo*, es decir, con lo mejor. También se ha dado sentido eucarístico a las palabras de Zacarías (9,17) situadas en un contexto mesiánico: “¡Qué prosperidad y hermosura! El trigo hará crecer a los jóvenes y el mosto a las doncellas”. Cabe señalar aquí el texto de la ofrenda de Abel Gn 4, 3-4 y el sacrificio de Isaac Gn 22, 1-19 textos donde se prefigura la eucaristía como sacrificio de Cristo.

1.2.- La Eucaristía en el NT

En este apartado quiero esbozar un panorama general de la presencia de la eucaristía en el nuevo testamento. No voy a entrar en los relatos de la institución de la eucaristía, lo dejo para un capítulo posterior, sino que me centraré en el contexto eucarístico implícito en los evangelios. Posteriormente expondré con brevedad la eucaristía en la comunidad primitiva (Hch) y después en las cartas paulinas. Con esto tendré un panorama neotestamentario que me servirá, como el conjunto del capítulo, de base del trabajo.

1.2.1.- La eucaristía en los Evangelios

1.2.1.1.- La eucaristía en el evangelio de Mc: El pan de los hijos, el pan de todos

En el evangelio de Mc encontramos la sección de los panes. Esta sección está enmarcada por los dos relatos de multiplicación de los panes (6,30-44 y 8, 1-10), seguidas de otros textos paralelos a éstos.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

Uno de éstos es el de la curación de la muchacha sirofenicia. En las palabras que Jesús dirige a su madre en Mc 7,27 encontramos la clave hermenéutica: *“el pan de los hijos”*, refiriéndose al pan de las multiplicaciones. Este pan mesiánico está destinado para los judíos (1ª multiplicación) y para los paganos (2ª multiplicación). Este pan mesiánico es, por tanto, semilla de unión y de reconciliación.

El hecho de dar de comer, hace a Jesús portador de salvación superando a todos los profetas del AT. En la acción de Jesús, pan único, está actuando la misericordia y la bondad de Dios.

En las dos multiplicaciones del pan, los gestos de Jesús son los mismos que se describen en la Última Cena, cuando entrega su cuerpo. Son textos por tanto claramente eucarísticos.

1.2.1.2.- La eucaristía en el evangelio de Mt: La mesa común

El número de referencias a la eucaristía fuera del relato de la Última Cena es mayor en Mateo que en Marcos, aunque menos que en Lucas como ya diré más adelante.

En el evangelio de Mt encontramos “noes” a la persona de Jesús dentro de un sector importante del pueblo de Israel. En contraposición, encontraremos un “sí” grande por parte del sector de los pecadores, de muchos paganos, aquellas personas que el pueblo de Israel no acepta en su seno y que se convierten a Jesús.

Mateo hace una invitación a su comunidad a que se abra a la misión del exterior, proponiendo un sentido de la eucaristía como el lugar de encuentro y de comunión entre los de dentro y los de fuera, para ir formando de ese modo el único cuerpo que Dios quiere que sea la humanidad. Una invitación a que la comunidad se abra a los pecadores a la oferta del don de la misericordia de Dios.

Mateo lo narra de manera especial en los capítulos 8-9, y donde mejor se expresa lo anteriormente dicho es en la perícopa de la llamada a Mateo 9, 10-13; donde

increpa a los puros que cuestionan su acción citando a Os 6,6; afirmando que de nada le servirán los sacrificios rituales, si no viven de la misericordia.

En resumen, y atendiendo al título del apartado, la eucaristía es el signo del perdón, la acogida, la misericordia, y todas las normas legales deben estar subordinadas a este fin.

1.2.1.3.- La eucaristía en el evangelio de Lc: Las comidas del camino

Lucas es el evangelista en el que las comidas de Jesús ocupan un lugar relevante. Esas comidas tienen unas conexiones claras con la eucaristía. Lo peculiar de Lucas es que nos presenta la eucaristía en forma de historia, dentro de otra historia más amplia, la de las comidas y los viajes de Jesús.

Toda la vida de Jesús fue un largo camino en el que las comidas y la hospitalidad juegan un papel importante tanto para él como para sus seguidores. El sacramento de la eucaristía es expresión suprema de esa hospitalidad, sostiene a toda la Iglesia peregrina en su camino hacia el reino de Dios. La fe cristiana es un peregrinar, largo, a veces complicado, en el que se requiere parar y reponer fuerzas con el *"viático"*. La Iglesia en el libro de los Hechos es denominada como la comunidad de los seguidores de ese camino (Hch 19, 9.23; 22,4; 14.22) y tienen un sacramento, que es la eucaristía.

Donde mejor queda expresado esto último es en el viaje a Jerusalén, en el que Lucas va desplegando la historia de las comidas de Jesús como hitos fundamentales que lo jalonan y estructuran.

De igual manera que el gran viaje es más un itinerario vital en compañía de Jesús, que un recorrido geográfico, también las comidas son algo más que alimento físico. Ofrecen salud y fuerza, tanto física como espiritualmente.

El núcleo de las comidas de Jesús, especialmente de la comida pascual, es la conversión y el perdón, el encuentro con el Resucitado, y la alegría que por este encuentro se produce, debe ser llevado afuera. La eucaristía cristiana culmina fuera de ella, en la misión.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

1.2.1.4.- La eucaristía en el evangelio de Jn: “Yo soy el pan de vida”.

Como marco de este apartado cabe decir que es significativo cómo el evangelio de Jn inicia la narración de la vida pública de Jesús con la asistencia del mismo a un banquete de bodas (Jn 2, 1-12).

El relato de Caná está descubriendo por su simbología que a través de Jesús, de su comunidad, de su comida eucarística, se cumplen las promesas de los profetas en torno a una comida abundante y al banquete de bodas. Juan nos entreabre el sentido de la eucaristía como un signo que anticipa los tiempos mesiánicos en cuanto tiempo de plenitud, de superación de la escasez, el hambre, la tristeza...; tiempos de profunda unión de Dios y la humanidad.

Dentro del evangelio de Jn, el capítulo 6 tiene un gran contenido teológico, referido a la eucaristía.

Es evidente que el gran tema de este capítulo es la relación fe-eucaristía y viceversa. La variedad de los verbos y términos empleados indica la progresividad del creer al comer-beber, y del comer-beber al creer en la esperanza de la vida eterna.

En este capítulo también se nos presenta la temática, de una unión con Cristo en la totalidad de su vida y de su misterio: encarnación-redención- glorificación, por el comer y beber el pan y el vino. El pan que ha bajado del cielo se radicaliza en la entrega de su cuerpo *por muchos* o por la vida del mundo y culmina en el ascenso por el que subirá a donde estaba antes (v. 57. 62-63). La comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo es comunión con el misterio total de su vida, que se hace presente. Esta participación en el misterio de la vida de Cristo supone una fe en aquel a quien nos unimos y del que participamos al “comer su carne y beber su sangre”.

Los frutos de ese encuentro y comunión con Cristo por el pan y el vino los señala bien el evangelista:

- Participación ya en la tierra de la vida eterna y garantía de resurrección final (v.54).
- Unión permanente, como los sarmientos a la vida (Jn 15,1-7) que se fundamenta en el amor (v. 56).
- Disposición a una entrega de la vida por Cristo y para el bien de los demás, en continuidad con el mismo envío de Cristo por el Padre (v. 57).

Otro pasaje que no podemos dejar de comentar es el capítulo trece de Juan. Sabemos que Juan no relata las palabras ni los gestos de la institución de la eucaristía, sin embargo recoge con sumo detalle un rito de la Cena: el lavatorio de los pies. Parece que todo el relato de la Cena se resumiera en este gesto. Esto se comprende bien sabiendo que esta especie de escoramiento se trata de un servicio, y que todo el banquete es un servicio, por eso se le denomina “servicio de la mesa”. Si la parte sustituye al todo es por recalcar un aspecto importante de las comidas de Jesús: la humildad y la entrega del anfitrión.

El gesto de lavar los pies es una actitud de entrega al otro hasta el rebajamiento, una alusión a su *kénosis* última y total que va a ser su pasión y muerte en cruz. Esto aparece también en los sinópticos (Mt 18,34; Mc 9,35; Mt 20, 28). Se trata pues de una actitud fundamental de humildad y de **servicio** que se debe de resaltar en la celebración de la eucaristía donde el presidente es el último y servidor de todos.

Lavar los pies también es símbolo de recibir una comunidad de vida. En este texto Jesús quiere manifestar la comunión con el Padre, al que Él revela y hacia donde quiere llevar a los suyos.

Otras referencias en el evangelio de Jn:

- La alegoría de la vid y los sarmientos, por la insistencia en la unión que hace permanecer y participar en la vida de Cristo, al modo en que se afirma en Jn 6.

- La lanzada en el costado (19,34) del que mana agua y sangre, además de significar la muerte física, indica la donación del Espíritu, verdadero fruto y don escatológico pascual en relación con el bautismo (agua) y la eucaristía (sangre).
- Finalmente la aparición del resucitado a orillas del lago de Tiberíades (21,9-13) donde Jesús prepara la comida para los pescadores que acababan de sacar las redes; una alusión a la comida eucarística al estilo de la multiplicación de los panes.

1.2.2.- La fracción del pan en el libro de los Hechos

El libro de los Hechos nos da más información de la celebración de la eucaristía en medio de una vida comunitaria que tiene también otras manifestaciones cúllicas como la oración, la escucha de la palabra.

En Hch 2, 42-46 la eucaristía no aparece como un rito aislado, sino formando parte del conjunto de la vida eclesial. La vida de esta comunidad se describe en cuatro rasgos, dos de dirección horizontal: la enseñanza de los apóstoles (*didaché*) y la comunión de vida (*koinonía*); los rasgos verticales: la fracción del pan (*klasis tou artou*) y las oraciones (*proseuchai*).

En Hch 20 encontramos una descripción más concreta de unas de esas celebraciones cristianas: las de Tróade. Tiene un claro ambiente eucarístico: reunidos el primer día de la semana para la fracción del pan. Se añade un tercer elemento que es la plática de Pablo. Se habla del *consuelo* de la comunidad en el contexto de la resurrección de un joven, que más que hacer referencia a la misma, lo orienta a la fracción del pan. Dentro de la sala hay luz, símbolo de la fe cristiana, fuera hay oscuridad.

En Hch 27 hay un largo episodio en el que naufraga la nave de Pablo cuando era trasladado a Roma, que también tiene una cercanía con la eucaristía. En los vv 33-38 Pablo urge a los marineros a que coman, lo que fue un factor decisivo para la salvación de todos. El relato, aunque parece una narración normal, nos lleva a

darnos cuenta de una intención catequética por parte del autor. Al narrar cómo al final se salva la nave, quiere que sus lectores recuerden la eucaristía.

1.2.3.- La eucaristía en Pablo

La eucaristía es para Pablo la “llave” de la doctrina sobre la Iglesia, el centro de toda la realidad cristiana de salvación, y sin embargo la encontramos tratada en dos pasajes de la carta a los Corintios; no de forma directa, sino aludiendo a los problemas que existían en dicha comunidad:

- a) 1 Cor 10, 14-22: Cena del Señor y cena de los ídolos. Se pregunta de ¿Se puede comer carne inmolada a los ídolos, participando así de sus comidas sagradas? La respuesta es que se puede comer carne en la comida con los amigos con tal de que no se escandalice a los que en la comunidad son débiles en la fe, es decir, a los judíos convertidos; mas no se participe en los banquetes sagrados profanos pues supone comunión con el ídolo, el cristiano sólo puede comulgar con el pan y el cáliz del Señor con el que se da la verdadera *koinonía* en el mismo Cristo, incompatible con la *koinonía* de los ídolos.
- b) 1Cor 11, 17-34: Eucaristía y fraternidad en la justicia. La comunidad se reunía para celebrar la Cena del Señor. Seguramente la comunidad se reuniría en casa de un cristiano rico. Los ricos que llegan primero empiezan a comer y a beber sin esperar a los pobres, que llegan más tarde por cumplir con su trabajo. Pablo critica este comportamiento con razones cristológicas, pues lo que Jesús hizo en la Cena se opone a lo que hacen, pues la entrega de Cristo por los demás no se puede compaginar con la actitud de pensar en sí mismo.

1.3-. La Eucaristía en la patrística²¹

Los Santos Padres hablarán de la eucaristía no en grandes tratados sino más bien en catequesis y en sermones. Recogen afirmaciones bíblicas y a estas las leen desde el platonismo, para dar razón de la fe mediante los recursos de la filosofía y los contextos populares.

El esquema de copia/imagen dará lugar a la teoría del *símbolo real* importante para la teología eucarística posterior. La posibilidad de la presencia de Dios y su mundo, se debe a la acción del Espíritu. Este planteamiento se acopló a la mentalidad hebraica que traía a la presencia real de hazañas pasadas realizadas por YHWH a favor de su pueblo. Más adelante el término *anámnesis* vendrá a ser el concepto central para explicar la presencia de Cristo en imagen, en símbolo, al que se refieren los Santos Padres sin quitarle un ápice de fuerza a la realidad de dicha presencia.

Más tarde, el tema de la presencia real antes mencionada se seguirá tratando. Según los Padres alejandrinos (Clemente, Orígenes, Cirilo de Alejandría) desde su cristología descendente que piensa la venida del Logos al pan, la eucaristía será comunión con la carne del Logos situando en un segundo plano la memoria de su muerte. Los Padres de Antioquía, desde su cristología más atenta a la humanidad de Cristo, centran su atención en los acontecimientos de la vida histórica de Cristo. La eucaristía se denominará memorial de la cruz. Juan Crisóstomo utilizará el término *anámnesis* como la actualización del acto redentor en la cruz, cosa que acontece en la eucaristía. A partir de aquí la celebración de la eucaristía se denominará sacrificio.

Posteriormente, no dudando de la presencia real de Cristo en la eucaristía surgen dos grandes corrientes. Una primera representada por San Ambrosio y su teoría de la transformación de los elementos, en virtud de la eficacia de las palabras de la consagración, eclesialmente pronunciadas, transforman el pan y el vino

²¹ CARLOS MARTÍNEZ OLIVERAS EN ANGEL CORDOVILLA (ED). *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*. UPCO. Madrid. 2013. 570-571.

dotándolos de una nueva realidad (identifica Cuerpo de Cristo con el nacido de la Virgen María). En segundo lugar San Agustín utiliza por un lado terminología simbólica presentando la eucaristía como signo, sacramento de la realidad divina y con el fin de distinguirlo del cuerpo histórico. Por otro lado reconoce que el pan y el vino, santificados por la Palabra de Dios, se hacen Cuerpo y Sangre de Cristo. Afirma por tanto la presencia en la eucaristía del *totus Christus caput et corpus*, es decir, presencia completa de Jesús, cuerpo individual y cuerpo místico universal (Iglesia).

1. 4-. Fundamento antropológico

Con la exposición de la teología patristica y todo el análisis de la escritura, tendría ya un marco suficiente para introducir mi trabajo. Sin embargo, es necesario añadir un punto más, no sólo para enmarcar las comidas de Jesús, de las que hablaré más adelante; pues no hay que olvidar que la eucaristía es una comida humana. Si analizamos lo que es comer, podremos percibir la posibilidad de la encarnación sacramental, pues, el hecho de comer, deviene sacramento dentro de una vivencia de la fe. La eucaristía arraiga en el simbolismo que ya posee la comida humana, por lo que remite a lo Transcendente y a la apertura al Misterio.

En la comida se despliega un triple significado:

- 1.- Expresa una comunicación con la tierra de la que proviene el manjar y la bebida. Comer es entrar en comunión con las energías y fuerzas cósmicas vehiculadas por lo que se digiere.
- 2.- La comida es expresión de dependencia, de creaturidad. Por esta acción manifestamos que necesitamos salir de nosotros mismos para subsistir. Encontramos algo que viene de fuera y de lo que tenemos necesidad vital.
- 3.- El comer es signo eficaz de comunicación interhumana, pues se tiende a comer con, no a solas. Cuando falta esta dimensión comunitaria, podemos decir que comer queda reducido a nutrición, no es el acto humano integral. Comer con otros es signo de la solidaridad en la condición humana, somos criaturas de Dios

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

unas con otras. Comer es un resultado de convidar, que tiene dos vertientes: DAR de comer y RECIBIR. Es un compartir donando. El que recibe hace posible este don y el que da hace posible el que se reciba. Comer juntos no es comer dos personas solas, sino grupalmente, comunitariamente.

Estos tres aspectos los podemos encontrar como marco también de la eucaristía como encuentro de comunidad, como UN DON QUE SE NOS DA, y que estamos abiertos a recibir y es un entrar en comunión. Aspectos de la comida humana dan luz para que la eucaristía esté enmarcada también desde lo antropológico en un banquete.

Capítulo 5. La Eucaristía y la Trinidad

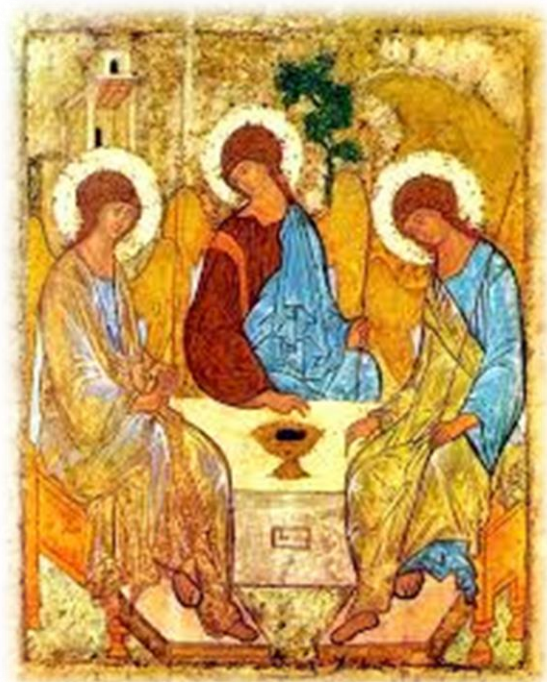
“Mi Padre es quien os da el verdadero pan del cielo” (Jn 6,32)

Me gustaría empezar este capítulo contemplando un icono. El icono de la Trinidad de Andrei Rublev. Esta pintura datada aproximadamente en el 1411 es un compendio de teología trinitaria que me dio que pensar para proponer el sacramento del banquete como categoría para el trabajo. ¿No nos revela la eucaristía un Dios que se dona? Un Dios que se dona (que se parte y reparte) porque su esencia misma es donación y amor entre las distintas personas de la Santísima Trinidad. Un Dios que se dona en su vida intratinitaria (trinidad inmanente) y que se dona en la historia haciéndola historia de salvación (trinidad económica). La eucaristía, sacramento de autodonación, tendrá en el misterio de del Dios Trinitario su fundamento, pues este Dios es que se revela en Jesucristo en sus palabras y en su vida donada y entregada por los demás, condensado en el sacrificio de la Cruz, anticipado y actualizado en la eucaristía. La eucaristía es el don de la Santísima Trinidad como diría el Papa Benedicto XVI en su exhortación apostólica *Sacramentum Caritatis*:

“En la Eucaristía se revela el designio de amor que guía toda la historia de la salvación (cf. Ef 1,10; 3,8-11). En ella, el Deus Trinitas, que en sí mismo es amor (cf. 1 Jn 4,7-8), se une plenamente a nuestra condición humana. En el pan y en el vino, bajo cuya apariencia Cristo se nos entrega en la cena pascual (cf. Lc 22,14-20; 1 Co 11,23-26), nos llega toda la vida divina y se comparte con nosotros en la forma del Sacramento. Dios es comunión perfecta de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ya en la creación, el hombre fue llamado a compartir en cierta medida el aliento vital de Dios (cf. Gn 2,7). Pero es en Cristo muerto y resucitado, y en la efusión del Espíritu Santo que se nos da sin medida (cf. Jn 3,34), donde nos convertimos en verdaderos partícipes de la intimidad divina. Jesucristo, pues, que, en virtud del Espíritu eterno, se ha ofrecido a Dios como sacrificio sin mancha » (Hb 9,14), nos comunica la misma vida divina en el don eucarístico. Se trata de un don absolutamente gratuito, que se debe sólo a las promesas de Dios, cumplidas por encima de toda medida. La Iglesia, con obediencia fiel, acoge, celebra y adora este don. El misterio de la fe es misterio del amor trinitario, en el cual, por gracia, estamos llamados a participar. Por tanto, también nosotros hemos de exclamar con san Agustín: “Ves la Trinidad si ves el amor.” SC 8

Esta donación “eucarística” de la Trinidad, como donación y comunión de mesa, la encontramos reflejada en el icono de Ruvlev apoyado en antecedentes bíblicos del libro del Génesis como más adelante veremos.

Si traemos a la mente el cuadro veremos un movimiento circular. Un círculo exterior los enmarca y un círculo interior, señalado por el borde de la manga de la Persona central, reitera y profundiza el movimiento circular de la imagen. Esta organización circular hace que el cuadro tenga un movimiento propio, la mirada del que está contemplando la pintura es conducida de una Persona a otra, en un camino infinito. Es la vida del Dios trino que se pone ante nuestros ojos. Dios no es un puro permanecer en sí mismo, un absoluto quieto y muerto, sino que el ser de Dios es un permanente salir de sí una dinámica eterna de donación y comunión en la que nos va introduciendo la circularidad del cuadro.



Además del movimiento circular, vemos que las tres personas del cuadro están sentadas en torno a una mesa en la que una copa se sitúa en el centro de la mesa y en el centro del cuadro. Esto hace referencia a la eucaristía. Además las figuras que representan al Padre y al Espíritu, se encuentran a izquierda y derecha formando una línea en forma de copa en torno al Hijo. Las manos de las Tres Personas convergen en el signo de la eucaristía: ésta es el punto de aplicación del amor divino: las Tres Personas Divinas realizan conjuntamente la salvación del hombre, y este es el tema de su diálogo, evocado

en la centralidad de la copa.

Contemplando el icono vemos la estrecha relación entre Trinidad y la eucaristía, siendo esta el sacramento que nos hace visible la comunión de las Tres Personas Divinas y la entrega y donación que entre ellas se dan. Éste es el Dios que se nos revela en Cristo y el que se nos revela en la eucaristía. Éste es el Dios de Jesús que

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

al profesar nuestra fe en él nos invita a generar comunión, para ello nos invita a aceptar un proyecto de vida desde la donación de sí. Eso es amar, eso es el amor. Dios es amor, un amor que se da.

1.- Dios es amor, un amor que se parte y se reparte²²

1.1.- El Dios que sale de sí mismo: las misiones

Si el Dios trinitario se parte y se reparte siendo fundamento de la eucaristía es porque es un Dios que sale de sí mismo para la salvación de los hombres, tal como hemos podido comprobar en la historia de la salvación. La manifestación de las personas divinas en el tiempo tiene el único fin de la salvación del hombre. Dios sale de sí mismo (se parte) por nuestra salvación.

Las misiones que se han dado en nuestra historia han sido dos: el Hijo y el Espíritu Santo, éste no de una manera única sino que sigue acompañando a la comunidad de creyentes y a cada creyente para hacer de nuestra historia, historia de salvación.

Las misiones, ¿han sido fruto del azar? ¿Han surgido por su iniciativa? ¿De dónde vienen?

El origen de las misiones está en el Padre que realiza el envío del Hijo (Gal 4,4; Jn 3,17; 5,23) y del Espíritu Santo (Gal 4,6; Jn 14,26) y también el envío del Espíritu por el Hijo de parte del Padre (Lc 24, 49; Jn 15, 26).

Podemos concluir que las misiones son un don del Padre que se parte y se reparte gratuitamente por nuestra salvación, por nosotros.

Nos suscita también una cuestión sobre si esta manifestación salvífica de Dios en nuestra historia de salvación nos apunta a la vida intratrinitaria, es decir, para que Dios Padre envíe al Hijo y al Espíritu, apunta a que entre el Padre, Hijo y

²² Para exponer el desarrollo del tratado de Misterio de Dios descubriendo en él las fundamentaciones eucarísticas me he basado en: A. CORDOVILLA (ED.), *La lógica de la fe: Manual de Teología Dogmática*, UComillas, Madrid, 2013, 150-169 y en Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios Trinitario*, BAC, Madrid, 2012, 469-480.

Espíritu Santo hay una relación de amor y donación mutuas y que ente ellos el Padre ha originado al Hijo y al Espíritu y, por eso, puede enviarlos para nuestra salvación.

1.2.- Las procesiones y las relaciones en Dios

Podemos dar fe de dos procesiones en el ser de Dios porque existen dos misiones que se han manifestado en la economía de la salvación y éstas revelan cómo es el ser de Dios, revelándonos como donación de Palabra y de Amor, porque él internamente es don, palabra y amor.

El Padre es el origen y fuente de la historia de la salvación, a él le corresponde ser el origen y la fuente de las otras dos personas. Esto es importante para nuestro trabajo y como significación teológica pues supone la concepción de la esencia de Dios como amor, como donación. El Padre es origen sin origen y además el centro de la unidad de las tres personas como unión esencial y no sólo moral.

En consecuencia con lo anteriormente expuesto, el Hijo y el Espíritu no tienen la fuente de su ser en ellos mismos, sino en el Padre, aunque ambas de distinta manera: el Hijo por generación (Jn, 1,18; 3,16; 8,42) y el Espíritu por procesión (Jn 15,26).

Términos, por otro lado, que hay que aplicar a Dios con la necesaria prudencia para no caer en crasos antropomorfismos. Nuevamente nos encontramos con la doctrina católica de la analogía. En la historia de la teología hemos descubierto la dificultad para asumir una procesión en el ser de Dios. Los gnósticos por exceso y los arrianos por defecto, coincidían en concebir la procesión o generación en Dios desde un punto de vista material. Por lo que si Dios es simplicidad suma e inmutabilidad, no podemos introducir en él la división ni la mutación. En efecto, la procesión en Dios implica una acción y una relación de origen. Esta es la gran aportación que hizo Tertuliano. La gran aportación de Tertuliano es intuir, frente al modalismo y posteriormente frente al arrianismo, que en Dios mismo hay movimiento, acción, economía y disposición, sin que esta realidad y actividad en Dios implique mutación, división, pérdida o mengua de su divinidad (frente a

los gnósticos). Una actividad que no es pérdida, mutación o cambio, sino plenitud de vida, de acción y de movimiento. Es la plenitud de vida en un hoy permanente. Por otro lado, Nicea, y la teología después del Concilio, es capaz de distinguir claramente entre una procesión *ad extra*, para referirse a la creación y una procesión *ad intra*, para referirse al movimiento interno en Dios. Un movimiento que no hay que entender en un sentido local o temporal, sino como un acto y movimiento puro y eterno. La acción *ad intra* en Dios es un dinamismo inmanente o acción espiritual, que no implica un movimiento temporal o acción transeúnte. Lo que se quiere decir con este tipo de lenguaje es que la vida de Dios es plena. Dios es plenitud de vida y de ser. Él es pura fecundidad en sí mismo y no necesita la creación o la procesión *ad extra* para su plenitud. Porque es plenitud de vida *ad intra* (procesión), puede comunicar esa vida *ad extra* con absoluta gratuidad y libertad (creación-encarnación).

A lo largo de la historia de la teología ha habido diferentes maneras de comprender las analogías:

En la historia de la teología ha habido diferentes modos de comprender esta fecundidad interna de Dios. La teología oriental ha preferido mantenerse en su apofatismo, y así, no ha utilizado ninguna analogía de la vida humana para tratar de explicar las procesiones en Dios. Esta tradición teológica ha preferido mantener el respeto y temor reverencial ante la generación y la procesión del Espíritu. En la tradición occidental, por el contrario, ha habido dos corrientes diferentes: la agustiniana tomista, que utiliza la analogía de la mente humana que a su vez conoce y ama, y la tradición de la escuela de Hugo y Ricardo de San Victor, que han preferido una analogía más personalista, explicando estas procesiones desde las relaciones interpersonales: el amante, el amado y el amor o el fruto de ese amor mutuo, anticipada ya por Agustín (*De trinitate* VIII). Nos podemos dar cuenta de que cada una de las analogías expuestas para comprender las procesiones divinas son inadecuadas. El propio Agustín reconoce la limitación de su planteamiento, subrayando la distancia entre la realidad divina y sus imágenes en el alma humana. Si la imagen de Agustín no

ilumina suficientemente la trinidad de las personas, la de Ricardo la unidad de sustancia. Por esta razón tanto para Agustín como para Ricardo la *imago trinitatis* en la criatura sólo puede reflejar la imagen originaria con la inversión de un espejo. Por último, la crítica que actualmente se hace a ambas analogías, es que no expresan con mucha claridad su conexión con la revelación concreta de Dios en la historia y el testimonio que de esa revelación nos ha quedado en el NT. Estas analogías son insuficientes para explicar las procesiones. En la actualidad pensadores como Greshake, Pannenberg y Moltmann han sido críticos con las posiciones tradicionales. Desde la concepción de la monarquía paterna en la Trinidad se da mucha importancia al Padre pudiendo caer en el subordinacionismo. Esto ha llevado a pensar a Dios desde la comunión entendida como ámbito de relaciones personales totalmente simétricas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu.

Desde el punto de vista litúrgico, bíblico y eclesial esta igualdad no es suficiente. Lo ha expresado confesando al Padre como origen, fuente inagotable de amor, desde quien se inicia el proyecto de salvación. El Hijo imagen perfecta suya (1Col 1,15) enviado por él para revelar su rostro (Jn 1,18) y realizar su voluntad (Ef 1, 3-5). El Espíritu es su aliento de amor derramado en el corazón del creyente (Gal 4,6; Rom 8,16) y del mundo para llevar la creación a su plenitud (Rom 8, 23-30).

La monarquía del Padre no implica subordinacionismo, ni mengua al Hijo o al Espíritu. El Padre es capacidad de amor infinito y de donación (de partirse y repartirse) de la plenitud de ser comunicada al Hijo y al Espíritu. Todo él es autodonación.

De las procesiones podemos pensar cuatro relaciones: el Padre con el Hijo, llamada de generación activa o paternidad; la relación del Hijo con el Padre que llamamos generación pasiva o filiación; el Padre y el Hijo con el Espíritu Santo llamada espiración activa y en último lugar la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo llamada también espiración pasiva.

De estas cuatro son tres las que podemos establecer como distintas entre sí pudiendo afirmar diferencias en Dios: generación, filiación y espiración pasiva.

Gracias a las aportaciones de S. Agustín sobre las relaciones en Dios, afirmando que las relaciones en él no son accidentales, descubrimos que, si no son accidentales son esenciales, es decir, no es que Dios en su vida interna se reparta proporcionalmente entre las diferentes personas, Dios es esencialmente relación, comunicación. No sólo se comunica y ama, Él es todo amor que se regala y se entrega como el pan que se parte. Lo definitivo por tanto no es en Dios su ser para sí sino que es ser para otro.

El ser en Dios nos habla de eucaristía y del atisbo de Dios que en ella encontramos. Un sacramento que nos revela lo que es el corazón de Dios que se ha revelado en Cristo Jesús, cuya vida fue eucaristía para otros, como veremos en capítulos posteriores.

Este ser de Dios relacional no está formado por relaciones abstractas o de cosas. Llamamos relaciones porque lo que se relacionan personas distintas aunque esencialmente idénticas. Atendiendo al concepto de persona, podemos también encontrar en la comprensión del Misterio de Dios fundamento para la eucaristía.

1.3.- La persona es donación y comunión

En la actualidad el concepto “persona” se ha convertido en el concepto trinitario fundamental. Detrás del concepto moderno de persona, tenemos tres términos clásicos con sentidos diversos: *persona*, en latín, y *prosopon* e *hypostasis*, en griego. Porque antes que concepto técnico para referirse a Dios, a Cristo y al hombre, era un término de uso habitual de significados distintos, no necesariamente excluyentes. Mientras que *persona* y *prosopon* resultan términos parecidos, el de *hypostasis* rompe de alguna forma este parentesco. Los primeros tienen que ver con la visión y la forma de aparecer ante otro, mientras que el segundo tiene que ver con la realidad concreta que nos sostiene y hace que una realidad sea precisamente lo que es. A partir del siglo I d. C. cuando el término comienza a tener el sentido abstracto de existencia, que rápidamente se va a convertir en el

significado habitual del término. La literatura cristiana antigua asumirá este segundo sentido, más abstracto.

Su uso en la teología patristica. El término griego *prósopon*, aunque ya lo podemos encontrar en Justino, es utilizado por primera vez por Hipólito en sentido estrictamente trinitario para indicar la subsistencia individual del Padre y del Hijo. Orígenes, por su parte, es quien da valor teológico al término *hypostasis* para referirse al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En su Comentario al Evangelio de Juan habla por primera vez de tres *hypostasis*, “tres realidades subsistentes, el Padre, el Hijo y el Espíritu”. Tenemos tres conceptos para el término persona: dos griegos, *hypostasis* y *prosopon*; y uno latino, *persona*. En la teología griega triunfará *hypostasis* contrarrestándolo con la idea incluida en *prosopon*; y en la teología latina se utilizará el término persona.

En el periodo medieval después de su uso en la teología trinitaria y en la cristología, vino el intento de clarificación terminológica a través de una definición: Boecio, Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino. Para Boecio lo distintivo de la persona es su singularidad e irreductibilidad. Ricardo de San Víctor conoce la definición de Boecio, la utiliza como base de su pensamiento, pero la transforma desde las claves de su propia teología trinitaria. Para Ricardo si Dios es el Bien en su máxima plenitud y consumación, también ha de ser la plenitud y consumación del Amor. Un amor que sólo puede ser entendido desde una realidad dialógica y finalmente trinitaria. Es decir, el amor a sí mismo no es la figura plena del amor. Ésta se alcanza sólo en la relación con un tú. Por esta razón, el amor divino exige que haya dos personas divinas para que pueda ser considerado amor en plenitud. Tenemos que añadir, aún, que esta comprensión dialógica del amor de Ricardo no es el modelo de la plenitud del amor. Para que se de este en plenitud es necesario la presencia de un tercero que es amado en la comunión de los dos y donde la inclinación de ambos late al unísono en la llama de amor por el tercero.

Sto Tomás confiesa y reconoce con la fe de los Concilios de la Iglesia que en Dios hay tres subsistentes distintos en unidad de la sustancia divina. Para decir esos

tres subsistentes, la Iglesia ha utilizado los términos *hypostasis* y *persona*. ¿Qué significa esta expresión cuando la aplicamos a Dios? Las personas divinas son en cuanto se relacionan. La relación une y distingue a la vez. La unidad de Dios no es la del solitario sino una comunión perfecta. El ser de Dios se identifica con la relación, es un eterno intercambio de amor.

El ser de Dios es amor. Esto presupone una con-dignidad de las tres personas; un mismo amor que es poseído de forma diferente por cada uno de ellos; y, por último, presupone la distinción. Con Tomás de Aquino aparece absolutamente claro que en Dios no hay un sustrato previo al Padre, Hijo y Espíritu, a su ser donación recíproca o comunión en el amor.

El debate sobre el concepto de persona aplicado a la Trinidad fue reabierto en la teología del siglo XX por Karl Barth y Karl Rahner. Desde esa comprensión psicológica del concepto de persona, Barth primero y Rahner después, piensan que si se aplica tal cual, la doctrina trinitaria estaría acercándose de forma peligrosa al triteísmo. Desde la reducción moderna de persona a individuo o a sujeto consciente, libre y responsable de sus actos, se hacía bastante difícil utilizar esta terminología aplicándola a Dios. Por esta razón, tanto Barth como Rahner, ofrecieron volver al sentido original del concepto *hipóstasis*, proponiendo cambiar el concepto de persona por “modos de ser” y “modos de subsistencia”. En Dios hay una unidad de ser y de conciencia que subsiste en tres modos diversos de ser y subsistir. Ambas posiciones teológicas fueron acusadas de modalistas (Moltmann)

Si nos decantamos por una definición de persona que por analogía se puede dirigir a Dios y al hombre es la de autodonación. La persona significa ser sí mismo, para darse, serse dándose. Esta definición de persona tiene los dos polos: el yo (conciencia de ser en sí mismo) y la entrega (relación).

Esta definición tiene sus efectos en la concepción antropológica, en la que profundizaremos en el siguiente capítulo, pues el hombre a imagen de Dios está llamado a ser hombre entregándose poniendo como fundamento de su vida al

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

Dios trinitario cuyo ser es donación. La persona divina es persona no siendo para sí y en sí, sino, como antes apuntábamos, su ser es donación.

En esta postura cabe señalar la importancia de Han Urs von Balthasar que destacando el misterio pascual como revelador del misterio trinitario, afirma que el amor manifestado en el misterio pascual, que a su vez se actualiza en el sacramento de la eucaristía, nos revela las relaciones intratrinitarias como expresión de absoluta gratuidad en el don otorgado: el Padre, don de sí mismo; el don recibido: el Hijo (existencia en recepción) y el Espíritu Santo como relación de glorificación mutua. Esta donación es el fundamento del misterio divino, es fundamento de la eucaristía, sacramento del Dios que se parte y se dona.

Cabría destacar aquí la definición de persona como comunión. No como una definición aparte o distinta, sino como una definición que es consecuencia, o mejor dicho, está interrelacionada con la anterior. Definir a la persona como comunión nos lleva a que las relaciones las enfoca o mejor dicho, las fundamenta desde la autodonación, porque la comunión es un don que se recibe y una tarea: convertirse en don para el otro.

De alguna manera creo, que es la postura del teólogo griego Ziziulas que definiría el ser de Dios como amor y comunión, desde la comprensión del misterio del Padre como origen y fuente de la divinidad y de toda la realidad. El amor (donación y entrega) se descubre como la dimensión fundamental del Padre y en él y desde el a toda la Trinidad. El autor, a pesar de defender la comunión de las tres personas, destaca al Padre que como causa, es la persona que general alteridad desde su ser que le identifica con el amor y la donación, que permite la entrega entre las tres personas creando comunión entre ellas.

1.4.- Perijóresis: la comunión perfecta en el amor²³

Esta expresión es el concepto fundamental que resume el resto y que actualmente está muy de moda para expresar la unidad en Dios, respetando a su vez la

²³ El resumen de este apartado lo tomamos de nuevo de Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios*, en: Á. CORDOVILLA (ED.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, oc, 164-165.

diferencia de las personas. El concepto significa una presencia mutua permanente, de inhabitación recíproca, un estado de co-inherencia entre las personas divinas. Éstas no sólo se relacionan entre sí (bien sea en relación de origen o por oposición), sino que unas personas están en las otras. El término parece expresar un movimiento circular rotatorio de diferenciación.

El análisis de la vida interna de Dios nos llevó a la conclusión de que el ser de Dios puede ser definido como comunión en el amor. Las categorías trinitarias no hacen sino decirnos de una u otra manera que Dios es en sí mismo plenitud de vida y amor. Dios no es un ser solitario. Dios es amor que se dona. Y lo es de una manera diferenciada dentro de sí mismo, dentro de lo que podemos denominar una lógica personal. La trinidad antes que formula de fe es acontecimiento que se cuenta y experiencia de la que se da testimonio. Este acontecimiento, en el que Dios se da y se revela, nos manifiesta que Dios es, en su misterio íntimo y personal, comunión de vida en el amor. El misterio trinitario tiene una lógica profunda que podemos acoger, pensar y representar: es la lógica del amor. Del amor del Padre que es misterio insondable del darse, del Hijo que es existencia en recepción y del Espíritu que une al Padre y al Hijo y hace que la vida de estos se desborde. Desde esta lógica del amor (dar-recibir-devolver) podemos descubrir la eficacia y la significación concreta que esta verdad de fe (antes acontecimiento de comunión de vida en el amor) tiene para la vida en general y en la vida cristiana en particular es clave para entender a la persona humana como donación y entrega como veremos en el capítulo posterior.

1.5.- Dios Trinidad: El Dios que se parte

Dios es amor, es donación, es entrega por ello el ser humano es capaz de donación y de entrega, pues el fundamento de sus existencia así es, puro don.

La trinidad se nos da y se nos revela como donación y como entrega. Del amor del Padre, del Hijo y del Espíritu y desde su lógica de autodonación (dar-recibir-devolver) podemos descubrir la significancia para la vida cristiana como donación para los otros y para contemplar el Dios que se nos revela en la fracción

del pan; en el sacramento de la eucaristía que actualiza la vida, pasión, muerte y resurrección del Hijo como pan partido para la salvación del mundo. Todo entra en la lógica del don, todo es don, Dios es don, Dios es mesa gratuita donde el Padre, el Hijo y el Espíritu están convidados juntos, se sirven entre ellos y nos invitan a entrar en comunión de mesa y en la misma lógica del amor que se parte, de la lógica eucarística desde la lógica trinitaria: amor, don, entrega.

2.- Eucaristía y Trinidad

A lo largo del apartado anterior hemos mostrado la relación de aspectos del tratado de la Trinidad con la eucaristía como sacramento del Dios que se parte y se reparte. Hemos trazado un mapa que nos configura que cuando hablamos de Trinidad, como Dios que es amor y comunión entre personas que se relacionan desde la autodonación generando comunión.

En este apartado pongo más en relación la eucaristía con la Trinidad. El sacramento del pan que se parte es sacramento revelador de la esencia de Dios mismo: autodonación gratuita y amorosa.

Para la exposición de este punto nos inspiramos en las reflexiones de Manuel Gesteira²⁴.

a) Antecedentes en la Sagrada Escritura

Aunque el texto no pueda tratarse como una revelación directa de la Trinidad, sí nos muestra una aparición de YHWH bajo la figura de tres caminantes que se aproximan a la tienda de Abrahám en hora de mucho calor y a los que éste se dirige como Señor y los invita a un banquete donde entre otras cosas aparecen unos panes cocidos. Es la cita evangélica que ilumina el icono de Ruvlev con el que inaugurábamos este capítulo de Gn 18, 1-8.

En el NT el libro que más destaca la vertiente trinitaria es el evangelista Juan. En el capítulo seis de este evangelio Jesús nos habla del pan de vida como un don

²⁴ CF. M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca, 1992², 673-675.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

gratuito que proviene del Padre (Jn 6,32). Este pan del cielo, don del Padre, se identifica con la persona de Jesús, el Hijo único de Dios que entrega su vida hasta la muerte, prolongada en la donación de sí mismo (su carne y su sangre) como alimento (Jn 6, 35. 48. 51). Por eso no basta con comer la carne de Cristo sino además, como viene indicado en 1Cor 12, 12-14: “beber del mismo Espíritu” para “constituir así un nuevo cuerpo, formado de muchos miembros”. Sabemos la dialéctica de 1 Cor en la que se pone en relación la variedad de carismas y un mismo Espíritu, diversidad de ministerios y un solo Señor, diversidad, por tanto, de operaciones y un solo Dios y Padre.

b) La vida intratrinitaria fuente de la eucaristía

Según los antecedentes bíblicos encontrados en la primera carta a los Corintios, la eucaristía, sacramento del Cuerpo de Cristo y de su Espíritu dimana de la vida intratrinitaria siendo ésta su fuente y de donde proviene todo el misterio de la salvación.

Vida intratrinitaria que como hemos visto anteriormente, teniendo origen en el Padre, se derrama hacia el Hijo dándole su ser en el Espíritu y desde éste retorna de nuevo al Padre en la autodonación del Hijo. Esta vida se desborda “ad extra” hacia la humanidad y el mundo mediante la encarnación del Hijo y la efusión del Espíritu Santo. Aquí es donde se puede encontrar el doble dinamismo que integra la eucaristía como autodonación del Padre y su gracia a nosotros, a través de la entrega de su Hijo, verdadero pan de vida (Jn 6, 51-58) y por el envío del Espíritu Santo.

c) Eucaristía, sacramento de la comunión trinitaria

Además de revelarnos la autodonación del Padre por su Hijo en el Espíritu podemos afirmar que lo que la eucaristía nos revela como sacramento es la comunión. Pues comunión es la Trinidad y es la Iglesia y comunión es la eucaristía.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

La Trinidad es misterio de comunión por excelencia: comunión esencial, que une a las tres personas divinas de manera radical en una misma vida y en un mismo ser. De esta comunión intradivina es donde deriva la comunión de los santos.

La eucaristía, por tanto, es sacramento eficaz, no sólo de la presencia viva de Cristo, sino además de la Trinidad santa, de su autodonación, de su comunión y de nuestra incorporación a este misterio de comunión salvadora.

La Trinidad es con relación a la eucaristía su fuente y culminación de todo el misterio eucarístico.

Capítulo 6. El hombre es entregándose

*“Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis lo que yo acabo de hacer con vosotros”
(Jn 13,14-15)*

La esencia del Dios trino, que acabamos de reflexionar en el capítulo anterior entrega y donación, pan que se parte y se reparte, ilumina la visión del hombre creado a imagen suya, dándole la posibilidad de ser pan partido, de que su ser no pueda ser otra cosa que donación y entrega gratuita.

El ser humano recibe la vocación y propuesta de ser sacramento del Dios que se parte en la entrega y la autodonación a los demás, de modo especial de aquellos que más lo necesitan expresado en el servicio desinteresado, el amor gratuito en el compromiso por las necesidades del prójimo. La razón de su ser será por tanto donación como apuntaba en el capítulo anterior al hacer referencia a la definición de persona como autodonación.

El hombre creado por Dios a imagen y semejanza suya, a imagen de su Hijo, como profundizaremos más adelante en la estrecha relación de antropología y cristología, y, al igual que él, recibe su ser de parte de Dios como GRACIA, pues es una realidad dada totalmente y de forma gratuita. Recibiendo la gracia, el ser humano también está llamado a ser gracia, capacidad de ser sí mismo para darse y ofrecerse, para ser pan que se parte, para ser eucaristía. No es algo impuesto evidentemente, sino una propuesta gratuita que se tiene que ir escogiendo continuamente en la vida.

Comprobamos que el hombre no puede ser donación y pan partido, sacramento del Dios que se parte, por sus propias fuerzas e intenciones, necesita de la gracia para vivir desde la entrega. En muchas ocasiones experimentamos como nos centramos sobre nosotros mismos, buscando nuestras “recompensas” en lo cotidiano: afectivas, productivas, en nuestras relaciones. Creamos una espiral situándonos en el epicentro de la misma haciendo que toda la realidad gire sobre

nosotros mismos apartando a Dios y a los demás del centro, no viviendo desde la lógica eucarística y la lógica del don que nutre el corazón del Dios en el que creemos y del Dios que quiere ser don para nosotros.

Si no dejamos espacio a su gracia en nosotros no podremos descentrarnos de nosotros mismos, pues tendemos a centrarnos como veremos más adelante, y descentrarnos hacia el amor de Dios revelado en Cristo y al servicio de los demás.

La eucaristía es expresión de una antropología de descentramiento, de donación y de gracia. Es lo que más vamos a profundizar a lo largo de este capítulo. Además veremos que esta visión de hombre desde el corazón de Dios tiene sus consecuencias en la manera de comportarnos y de entender la vida cristiana como donación vivida desde la eucaristía y cómo ésta es fuente y alimento para vivir la vida cristiana desde la fe, esperanza y la caridad.

1.- El hombre en el don de la Creación

Desde la experiencia de contingencia y de límite que el ser humano experimenta en su vida con la muerte, la enfermedad le surge la pregunta por el sentido de lo que existe, por el sentido del ser y de su significado; el sentido último de la realidad a la que me encuentro religado ¿quién soy yo? ¿Qué es el mundo que me rodea? ¿Por qué la existencia?

En respuesta a esta pregunta por el ser y sentido, el ser humano se encuentra atravesado de gratuidad, pues descubre en esta experiencia de contingencia y de límite el carácter gratuito de su propia existencia y del mundo donde ella se desarrolla y vive, dándonos cuenta de que lo que existe, el ser humano como parte de lo que existe, podría existir y también podría no existir. Sin embargo existe por la gratuidad efectiva del amor de Dios Creador, que no se confunde con las realidades creadas, ni forma parte de lo creado, ni se mantiene alejado de la creación. El Creador del que recibimos por don el ser, la existencia, está presente no de manera ubicua, sino omnipresente, es decir, sin ser limitado por las condiciones espacio temporales. Su presencia está en toda la creación y en todo lo creado sin confusión.

1.1.- La creatio ex nihilo

Hemos sido creados por la gratuidad del Creador. La manera de nombrar esta experiencia de la creación desde el amor gratuito de Dios, desde el don de Dios es esta expresión creación de la nada. Esta expresión se ha podido malentender como si fuera antes la nada y después lo creado, pero, ¿es posible que primero haya habido la nada y después lo creado? Nuestra manera de observar y definir la realidad desde el espacio y el tiempo nos lleva a situar primero la nada y después lo creado, pero no es posible, pues si el tiempo nace con la creación, no podremos situar una cosa primero y la otra después cronológicamente.

Es cierto que relatos míticos de todas las religiones parten de un estado primordial, ordenado o caótico, siempre al principio de lo que experimentamos actualmente en la creación²⁵ pero el objetivo de los mismos era etiológico, es decir, explicativo de las causas originarias. Las condiciones de la existencia actual han de ser entendidas desde las condiciones del estado primordial. Por tanto no quieren ser una explicación de la creación desde la nada, o desde un caos informe al que se le da forma. De este modo ser daría a la nada categoría ontológica. Algo imposible según veíamos anteriormente²⁶.

La creación de la nada significa que la totalidad de lo existente ahora y por siempre se encuentra en una radical relación ontológica de dependencia con respecto al fundamento de todo lo que existe, con el Creador, y que la totalidad de lo existente surge de la omnipotencia gratuita del Creador y, por supuesto, se puede afirmar que nada de lo que existe queda fuera de este amor gratuito y creador (Rm 8, 38-39), pues el fundamento de todo lo creado, también del ser humano que debe vivir según este don.

²⁵ Podemos situar aquí el relato judío de Gn 1,1ss. En ninguno de los dos relatos genésicos de la creación aparece la afirmación de que Dios haya creado todo de la nada, es más, la posición sería la contraria, la creación como formación del cosmos a partir de un caos.

²⁶ La teología prenicena fue percibiendo con más claridad que la creencia en un Dios creador implicaba necesariamente que esta creación fuese total y absoluta y no mediante la estructuración de algo previo. No se podía admitir materia preexistente ni la “nada” entendida como materia primordial.

1.2.- Creación en Cristo y creación continua

¿Qué relación existe entre la *creatio ex nihilo* y la creación en Cristo que se afirma en el Nuevo Testamento?

En el NT se produce una concentración cristológica de la creación. En los sinópticos se nos presenta a Dios de Jesús cuidando y manteniendo en el ser la creación (Mt 6,25-33; 5,43-48) pero donde se haya más concentrado la afirmación de la creación en Cristo es en la teología paulina y el corpus joánico.

La clave para poder afirmar la relación de Cristo en la creación está en la resurrección por la que Jesús de Nazareth, el crucificado, ha sido incorporado de una vez para siempre a la vida plena de Dios afirmando con esto que Jesús es *Kyrios*, Señor. El reconocimiento del señorío de Cristo conlleva una confesión implícita de su incorporación a Dios y se confiesa el dominio sobre todo lo existente que sólo es predicado de Dios.

Desde aquí se pueden comprender las afirmaciones del himno de Colosenses (1-15.17) y la lógica que se desprende de las preposiciones usadas: en él, por él, y para él²⁷.

En estos himnos neotestamentarios encontramos que Cristo aparece como instrumento originario de la creación, como poder sustentador y como recapitulación de todo lo existente. Todas las cosas tienen en Él su consistencia, su razón de ser. Esta consistencia nos hace pensar no sólo en el origen sino en el carácter continuo de la creación. Una acción creadora que no puede verse separada de la culminación de todo lo creado.

La *creatio continua* es por tanto la afirmación de que la creación no es un acto puntual, sino que debe de ser entendida como una relación entre el Creador y todo lo existente que posibilita la existencia de todas las criaturas en el espacio y el tiempo.

²⁷ Encontramos también referencias parecidas en Rom 11,36; Ef 1, 10.20-22; 4,6; Heb 1,2.

Nos alerta también de una mala comprensión de la creación de la nada entendiéndola que ésta nos traslada a un momento pasado acontecido al inicio de los tiempos. Ya anteriormente lo hemos apuntado pero cabe subrayar la creación de la nada no como un momento de inicio absoluto sino como una relación permanente entre el Creador y la creatura. Esta postura se encuentra refrendada por Orígenes, San Agustín y Tomás de Aquino. Orígenes entiende la *creatio continua* fundamentándola en que todo lo que había de ser en el futuro ya existió desde siempre en la Sabiduría del Padre como germen de la creación material. Desde la visión de S. Agustín deduce que puesto que el ser de las criaturas procede absolutamente de Dios, no hay momento en el curso del tiempo en el que la acción de Dios no mantenga el ser de las criaturas y posibilite con ello su existencia. Sto. Tomás de Aquino expone que el hecho de que Dios haya creado el mundo de la nada no implica que el no-ser haya precedido en el tiempo a la existencia del mundo porque la creación de la nada no ha sido hecho de algo, no que antes haya sido nada y después fuese algo. Es una afirmación ontológica no cronológica.

1.3.- Eucaristía y Creación

En lo referente al hilo conductor de esta síntesis podemos afirmar la estrecha relación entre la eucaristía y la Creación. Ésta es sacramento de un Dios que se parte, que sale de sí mismo por amor por, gratuidad, creando y sosteniendo lo creador para llevarlo a su plenitud en Cristo²⁸.

En el sacramento de la eucaristía se actualiza la entrega del Hijo, que desde el amor gratuito da su vida por nuestra salvación. Una gratuidad que se comparte y se relaciona con la eucaristía, en Cristo y en la Creación. Además de que en este sacramento de una manera particular, la materia, lo creado; nos pone en contacto con la realidad divina. No cabe una separación entre lo creado y lo espiritual o lo

²⁸ La idea de la Creación y de su sacramentalidad la recoge el Papa Francisco en la encíclica *Laudato Sí* nº 235.

inmutable; pues la gracia del Señor tiende a manifestarse de modo sensible. En Palabras del Papa Francisco:

“En la Eucaristía lo creado encuentra su mayor elevación. La gracia, que tiende a manifestarse de modo sensible, logra una expresión asombrosa cuando Dios mismo, hecho hombre, llega a hacerse comer por su criatura. El Señor, en el colmo del misterio de la Encarnación, quiso llegar a nuestra intimidad a través de un pedazo de materia. No desde arriba, sino desde adentro, para que en nuestro propio mundo pudiéramos encontrarlo a él. En la Eucaristía ya está realizada la plenitud, y es el centro vital del universo, el foco desbordante de amor y de vida inagotable. Unido al Hijo encarnado, presente en la Eucaristía, todo el cosmos da gracias a Dios. En efecto, la Eucaristía es de por sí un acto de amor cósmico: « ¡Sí, cósmico! Porque también cuando se celebra sobre el pequeño altar de una iglesia en el campo, la Eucaristía se celebra, en cierto sentido, sobre el altar del mundo». La Eucaristía une el cielo y la tierra, abraza y penetra todo lo creado. El mundo que salió de las manos de Dios vuelve a él en feliz y plena adoración. En el Pan eucarístico, «la creación está orientada hacia la divinización, hacia las santas bodas, hacia la unificación con el Creador mismo». Por eso, la Eucaristía es también fuente de luz y de motivación para nuestras preocupaciones por el ambiente, y nos orienta a ser custodios de todo lo creado”. (LS 236)

Contemplar la creación, la naturaleza nos debe de llevar a la acción de gracias por tanto don recibido, y a reconocer y alabar a un Dios que se parte y reparte saliendo de sí mismo para ser don para nosotros en lo creado. Contemplar lo creado nos urge a la entrega por los demás, de modo especial en los más necesitados. El Papa Francisco lo subraya también cuando propone el domingo, día de la nueva creación, como día de descanso para incluir en nuestros trabajos y en nuestros quehaceres la dimensión receptiva y gratuita y así poder desechar el activismo desenfrenado reconociendo la gratuidad de Dios para con nosotros²⁹.

El hombre por tanto está transido de gratuidad y de entrega desde su origen y desde el fundamento último de su existencia. El hombre responderá al porqué de su vida, al proyecto de su vida, en tanto en cuanto se entregue, custodiando el don de Dios en la creación y el don de Dios en los hermanos creados a su imagen y semejanza.

No siempre el hombre está en esta disposición de entrega, de custodia, de gratuidad, sino que se centra sobre sí mismo dando la espalda a Dios y a los

²⁹ *Laudato Sí* nº 237.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

demás, queriéndose poner en el lugar de Dios en vez de respetando su condición de criatura.

2.- El hombre centrado en sí mismo. El pecado original.

La vida del hombre es drama porque en ella la libertad tiene un papel central. Desde esta libertad el hombre puede hacer o no hacer el mal, pero no puede dejar de tener la posibilidad siempre a mano.

Este lado oscuro del hombre y del mal uso de la libertad tradicionalmente se le ha denominado pecado. Pecado designa el múltiple fenómeno de los yerros humanos, que llegan desde la más insignificante trasgresión de un mandato hasta la ruina de toda la existencia.

No es el incumplimiento de un mandato divino o de una prescripción religiosa, sino que más bien sería el atentado contra el bien creado por parte de la libertad humana, pues corrompe al hombre y al mundo, motivo por el que Dios rechaza el pecado.

2.-1 Una experiencia de ruptura originaria

Según se expresa en la *Gaudium et Spes* nº 13 el hombre está inclinado al mal y se encuentra inmerso en males que no pueden proceder del Creador. El ser humano experimenta una ruptura interna que le duele y que por sí mismo no puede sanar. Además de esta sensación el hombre se encuentra incapaz de superar por sí mismo los ataques del mal. Es la experiencia de Pablo al decir: “no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero” (Rom 7, 19; 7, 14-24).

De esta experiencia de ruptura que el hombre sufre en su interior habla el relato genesíaco (Gn 2, 16-17), un relato etiológico en el que al crear YHWH al hombre dotado de libertad se daba la posibilidad de una respuesta contraria del hombre a sus planes. En el relato, el hombre, decidido a seguir las indicaciones de la «serpiente», dejó de escuchar al Dios y decide darle la espalda colocándose a sí mismo como su fundamento (de ahí su egoísmo), es decir, quiere vivir como Dios

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

y no asumir su condición de creatura que recibe gratis su ser y existir, en definitiva el amor gratuito de Dios, subrayando su orgullo egoísta.

2.2.- El pecado original

¿Cuándo tuvo lugar el pecado? Según el capítulo tercero del Génesis se narra la primera situación de pecado en el hombre dada en Adán. De éste, como afirma San Pablo, hemos heredado precisamente nuestra condición pecadora “todos pecaron” (Rm 5,12) y como hemos afirmado antes con la cita de *Gaudium et Spes* 13 el hombre se sabe inclinado al mal.

A lo largo de la historia del pensamiento teológico se ha querido dar una definición de lo que es el pecado original.

Quien comienza a pensar el pecado original es San Agustín definiendo como *massa damnata* la realidad del hombre, de modo que, por acción de Adán, todos nos convertimos en una masa de barro que es una masa de pecado. Agustín entrará en controversia con Pelagio, que reivindicaba el *bonum naturae* del hombre, resultando incompatible con el *peccatum naturae*. Este problema del pecado original implicará las primeras intervenciones del magisterio. En el Concilio de Cartago (418) aparece por primera vez en los documentos del magisterio la expresión “pecado original” (can. 2), y asumirá la muerte como pena del pecado original –con Agustín–, heredado de Adán. Un siglo más tarde, por la controversia semipelagiana, en el Concilio de Orange II (529), se revalidará la doctrina del pecado original, afirmando los efectos malignos del pecado de Adán en el hombre (can. 1) y condenando la doctrina pelagiana como había hecho Cartago (can. 2).

De la visión un tanto pesimista de San Agustín (no por sí mismo sino por querer dar respuesta a los maniqueos, pelagianos y gnósticos) bebe la postura que Lutero asumirá como propia, entendiendo que el pecado original, y la concupiscencia por él producida, afecta al hombre entero sin dejar ninguna zona del mismo libre, por lo que todas nuestras acciones provienen de la concupiscencia. El bautismo no borra el pecado original, por lo que el pecado

corromperá al hombre permanentemente. El hombre es a la vez justificado y pecador. No es que el bautismo no tenga ningún efecto. Después del bautismo, el ser humano sigue siendo pecador, mas, con el bautismo al ser humano no se le imputa el pecado original.

En respuesta a Lutero y a la Reforma, el Concilio de Trento en la sesión V³⁰ llama al pecado la muerte del alma y defiende que por el sacramento del bautismo se perdona el delito del pecado original (can.5) , y la vida nueva que genera contrarresta la corrupción y la muerte, frutos del pecado.

El Concilio Vaticano II dará un paso más en la reflexión teológica sobre la experiencia del pecado y del mal. No utilizará la expresión pecado original ni hablará de su esencia o de cómo y cuándo se produjo, sino que expresará lo común en la experiencia humana entre nuestra miseria y todo lo positivo que tenemos en nosotros. He aquí sus términos:

“Por eso toda la vida humana, singular o colectiva, aparece como una lucha, ciertamente dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Además, el hombre se encuentra hasta tal punto incapaz de vencer eficazmente por sí mismo los ataques del mal, (...) el pecado disminuye al hombre mismo impidiéndolo la consecución de su propia plenitud” (GS 13).

Para que el hombre pueda llegar a su plenitud y pueda superar los ataques del mal, el hombre no se encuentra solo, la gracia de Dios, él mismo dándonosos, será la fuerza y el apoyo para esto. El amor que Dios nos tiene es el origen de toda la gracia: Dios concede su gracia porque nos ama.

3.- El hombre, un ser desde la gracia

La gracia de Dios es Dios mismo, su mismo ser entregado, donado al hombre. Por amor, Dios destina, llama y conduce al hombre a tener parte en su vida divina. Por eso, en lo que atañe a su salvación, el ser humano depende enteramente de la gracia de Dios.

³⁰ Cf. DH 1512, 1515

Todo es gracia, todo ser y distinto de Dios, todo tiene su orientación al amor constitutivo de Dios. Dios ama todo cuanto existe y constituye la naturaleza de todo cuanto es. El amor creador de Dios (como ya hemos apuntado anteriormente al tratar la *creatio ex nihilo*) da el ser y constituye el ser de lo que ama. Esto ya es gracia. Una gracia de Dios presente en el ser humano y un don sobrenatural por el que le ama. Y el amor eterno que Dios mismo es. Gracia creada (don sobrenatural en el ser humano) y gracia increada (el propio ser de Dios mismo).

El contenido teológico del término “gracia” se comprende claramente al comprender el trasfondo antropológico de una relación de amor. La gracia de Dios se comprende en el marco antropológico de la relación.

3.1.- Gracia, conversión y justificación³¹

La fe cristiana sostiene que la gracia de Dios reorienta la existencia del hombre en la conversión y lo incorpora al proceso de la salvación en la justificación. Para poder reflexionar sobre esto haremos hincapié de forma especial en la teología paulina.

Pablo, judío cumplidor de la Ley, tiene la experiencia de la imposibilidad de cumplir la Ley precepto por precepto. Esta experiencia le hace caer en la cuenta de sus miserias e impotencias. Nos ilustra para darnos cuenta de la incapacidad que nos rodea para hacer lo que verdaderamente deseamos y para evitar lo que no queremos. La Ley será un pedagogo que nos lleve al encuentro del verdadero camino de la salvación (Gal 3,24).

Una vez que desconfiamos de nuestras propias fuerzas solo nos queda aceptar que hemos sido aceptados (Hch 9,17) sabiéndonos inaceptables. Nadie puede confiar en sus fuerzas. Lo que se busca en la vida no se alcanza corriendo, porque ya se te ha dado incondicionalmente antes de hayas comenzado tu frenética carrera. Se alcanza recibéndolo, reconociéndolo, agradeciéndolo. En verdad no

³¹ CF. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología teológica*, en A. CORDOVILLA (ED). *La Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*. o.c. 261-264.

se alcanza, sino que uno resulta alcanzado por ello, porque, en el fondo, de lo que se trata es de una realidad que, en sí misma, ni se puede reclamar ni se puede exigir. Se da, se te ofrece, se te presenta sin más, antes de que tú lo pidas o lo implorés. Se trata del amor creador y salvador de quien es la verdad misma. Lo mismo cabe decir —y aun con mayor razón— de la relación respecto de Dios. Se nos ha dado el Espíritu Santo (Rm 5,5). Se nos ha concedido aquello sin lo cual no podemos alcanzar lo que más queremos. Este don no nos humilla, sino que es, precisamente, aquello único que puede ensalzarnos. No para gloriarnos, sino para todo lo contrario. Para hacerlo fructificar en el servicio humilde y desinteresado. Es el descentramiento que nos saca de nosotros mismos.

¿Qué es entonces justificación? Ser justificados por Dios no es más que aceptar que somos aceptados por Él sabiendo que, por nosotros mismos, somos inaceptables, como antes hemos hecho mención. En Ga 2,16: *“conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino sólo por la fe en Jesucristo”*. Ser justificados es, pues, creer que Dios nos quiere sin mérito alguno por nuestra parte y que su amor incondicional precede absolutamente todo cuanto nosotros podamos hacer, porque si nosotros amamos es porque *“Él nos amó primero”* (1Jn 4,19). Esto es lo esencial de la experiencia paulina de la gracia. Una experiencia que no sólo *“declara”* el amor de Dios, sino que experimenta su real transformación, elemento que distingue de la visión luterana. Conversión significa, pues, ser sacado de sí mismo para ser convertido en seguidor de un nuevo centro de existencia. Justificación es la aceptación de que somos agradados por una iniciativa absoluta de Dios que nos quiere sin condiciones. Gracia significa, en consecuencia, que todo esto ha acontecido en plenitud en Jesucristo y que todos los hombres estamos llamados a participar de este evento salvador que, si por un lado señala los límites de las fuerzas del hombre, por el otro, abre una potencia insospechada de realización. Sabernos agradados también implica sabernos no merecedores de este don. En Dios no hay acepción de personas y también implica que no es estéril (1Cor 15,10) que no nos podemos quedar con los brazos cruzados al recibir la gracia, sino que éste opera por la caridad (Gal 5,69).

3.2.- Una vida desde la gracia

La gracia que cada hombre recibe le lleva a vivir respondiendo a esa gracia recibida. Los dinamismos fundamentales que sostienen esta experiencia de acogida de la gracia y que sostienen esta respuesta son las llamadas virtudes teologales. Esta experiencia cristiana de acogida y respuesta a la gracia es definida por estas virtudes teologales, que son fe, esperanza y caridad.

La iniciativa parte siempre de Dios que es el que se autocomunica al dar la gracia desde su inefable gratuidad. El único don de Dios que se da como Revelación, como Amor y como Promesa, alcanza al hombre en su tripe dimensión fiducial, expectante y amorosa, generando en el justificado los dinamismos a través de los cuales se concreta esta nueva relación de la criatura con Dios.

La fe, la esperanza y la caridad son en primer lugar dones de Dios que penetran como luz de Dios en la vida del hombre iluminándolo en todo su ser.

Dios se revela, promete y dona, llevándonos más allá de todas las posibilidades exigibles de nuestra naturaleza, pero sin prescindir de ella. Es decir, la vida divina que se nos otorga, se adentra en la existencia creatural a través de las fisuras de su propia estructura antropológica para dilatar el horizonte de sus posibilidades hacia un destino inalcanzable para ellas: la comunión con la vida divina. El deseo de perfección de la criatura se va a ver colmado por un paradójico camino. No el de los logros de sus capacidades, sino precisamente el del despojo, del vaciamiento y desistimiento de sí, como la disposición que le permite ser incorporada en la corriente de la vida divina, en ese modo de existencia al que es llamada y que consiste fundamentalmente en un creer, esperar y amar que, en último término, le ha de ser dado.

3.2.1.- La capacidad de respuesta humana en el acto: la fe³²

Si la gracia tiene una estructura dialógica, acontece pues en un contexto de relación interpersonal que opera teniendo Dios la iniciativa y en el que el hombre

³²CF. JL. RUIZ DE LA PEÑA. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. oc. 328-333.

responde y en el que se reconoce la humanidad del interlocutor al que no puede violentar, sino siempre ganar en amistad. En esta relación es importante la fe, pues tiene un papel fundamental en el proceso de justificación, siendo ésta un acto complejo en que se da la alineación de la interpelación divina y la respuesta humana.

La fe por tanto será una respuesta en la que el hombre entregue su ser personal al ser personal que Dios es; una entrega libre al mismo (DV 5). El asentimiento, por tanto brota de la entrega y no al revés. La entrega que constituye la fe es la entrega a una persona en cuanto esta persona se hace vulnerable de verdad. Es por tanto un acto de amor: creer es amar como amar es creer; el hombre creyente es creyente por tanto entregándose. Se puede dar esta entrega amorosa precisamente porque la fe también es confianza, confianza en Él, confianza en su promesa, es decir, la esperanza. Por lo que en la fe se coimplican el amor y la esperanza.

La fe es más que un mero asentimiento porque es adhesión y entrega, pues si creer es amar y confiar en quien creo, tal acto, que embarga y compromete mi ser entero, no puede menos de incluir la firmeza. Hacer de la adhesión personal algo inseguro o incierto es no haber llegado en dicha adhesión hasta la actitud de entrega que consiste la fe.

3.2.2.- La dimensión praxica de la gracia: teología de la caridad³³

La existencia según Cristo tiene repercusiones en nuestra praxis, como seguiremos profundizando posteriormente. El que es como Cristo tiene que sentir, vivir, y obrar como él.

Estando en este proceso de filiación que la gracia nos va ayudando a ser, da lo que somos y queremos ser: hijos en el Hijo participada por la comunión en su existencia filial, de modo sacramental por la eucaristía, debemos vivir desviviéndonos *“sirviendo por amor los unos a los otros”* (Ga 5,14), de igual modo

³³ Ídem 384-388

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

que aquél que “no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos” (Mc 10,45).

Tal es así que antes de sentirnos hermanos unos para con los otros, somos hijos, somos hermanos unos de otros porque todos somos hijos, por lo que lo único modo que tenemos de vivir en verdad nuestra condición filial es vivir nuestra condición fraterna.

A conclusiones análogas llegamos si, en vez de partir de la filiación, partimos de la divinización, otro efecto de la gracia. La gracia nos hace partícipes de la naturaleza divina, es decir, del modo de ser de Dios, un Dios que es amor, como hemos podido reflexionar en el capítulo anterior. Participar de Dios es amar lo más radicalmente posible ¿cómo? Amor como autodonación, como entrega (=participación de Dios).

Todo acto de amor y de entrega al hermano posee una valencia salvífica porque denota una real comunión con él, la única acreditación por tanto de la fe. Así pues quien ha sido agraciado no puede limitarse a recibir amor, tiene que devolverlo, por lo que el hombre es entregándose, la vida de la gracia comporta la opción por el agradecimiento de los hermanos y si la gracia es amor abnegado el agraciado tiene que ser amor abnegado para otros, ser entrega para el otro, ser eucaristía, pan partido y repartido para todos y entrar así en comunión con Dios y con los hermanos.

La gracia lleva al ágape, pues para poder darse hay que comprenderse como enteramente dado: “*gratis recibisteis, dad gratis*” (Mt 10,8). Solo quien llega a la humildad de entender su vida como don recibido, como gracia, puede vivirla como entrega y autodonación.

3.2.3.- La dimensión escatológica de la gracia: la esperanza³⁴

El proceso de la gracia en la vida cristiana no es un suceso puntual sino más bien un itinerario orientado al fin de la consumación, culmina por tanto en el *escathon*.

³⁴ Ídem, 389-394.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

El agraciado es un *homo viator* y es en el camino de su vida donde se irá conformando a imagen del Señor hasta que Cristo se forme en nosotros por la resurrección (1Cor 15,49; Rm 8,23).

El carácter progresivo de nuestro ser cristiforme lleva aparejada a idea de crecimiento en gracia, es decir, expansión de la vida de Cristo en nosotros.

Esta idea de crecimiento en la gracia y su dimensión escatológica nos lleva a hablar y pensar la idea de los méritos y las buenas obras como recompensas escatológicas y autoafirmaciones que han sido tan denunciadas por los protestantes y mientras que los católicos han tomado la postura de ir purificando ciertas concepciones.

Podemos afirmar que nos es el hombre el que hace méritos. Es Dios el que hace hacer méritos al hombre, contando siempre con su libertad. El hombre que se va haciendo hijo suyo mediante la gracia va inscribiendo sus acciones en la esfera de lo perpetuamente válido, no se pierde nada de lo que nosotros hemos realizado, sino que cuando lleguemos al final, encontraremos toda nuestra vida y sus verdaderas posibilidades y el sentido de las mismas.

El deseo de la plenitud, la virtud de la esperanza mantiene al creyente activo en el camino que va haciendo hacia su plena configuración con Cristo, que no llegará por sus propias fuerzas, sino con la gracia que le ha sido dada. El deseo de la plenitud nos tiene que llevar a confiar en las promesas de Dios y no tener los brazos cruzados, sino comprometerse con el mundo y los hermanos para que el Reino de Dios prometido se pueda hacer presente hoy, mediante nuestro servicio y entrega a los que más lo necesitan (caridad) nuestra espera es activa y el deseo nos lleva al compromiso.

3.2.4.- El dinamismo de las tres virtudes fe, esperanza y caridad

El desarrollo de la vida cristiana desde la gracia tiene cuatro momentos:

- a) El primer momento es un momento de acogida en la que se pone de manifiesto dimensiones significativas de la fe: disponibilidad absoluta,

consintiendo radicalmente su infinitud y de la dependencia creatural y asentimiento de su voluntad y el rechazo a vivir desde el prometeísmo de auto-salvación, el reconocimiento adorante de su presencia, disponibilidad...

- b) Un segundo momento de apropiación personalizadora.
- c) Un tercer momento que podemos definir como de expansión y plenificación de las estructuras humanas en las que se ha expresado la gracia. El crecimiento en la vida de la gracia es crecimiento de la persona en su configuración e inserción en Cristo, lo que propicia un salto cualitativo en las posibilidades de sus estructuras humanas. Si en toda relación siempre hay un proceso en el que uno se acostumbra al otro, análogamente también la gracia se va adaptando al carácter histórico y procesual. A través de estas dinámicas de inhabitación la fe se abre camino a través de la propia incredulidad, la esperanza sorteando la desesperanza y el amor venciendo al egoísmo y al desamor. Esta transformación que se va dando en nosotros se lleva a cabo en dos aspectos: ad intra en la que se nos da una generación de unos nuevos ojos que nos permitan ver otra luz en medio de la duda y la oscuridad y poder así captar un nuevo horizonte de sentido; y ad extra; estas nuevas posibilidades que brotan de la caridad actuándose en nuevas formas de vida y en acciones humanizadoras y liberadoras de la historia; de la fe una nueva relación personal con el Fundamento de mi ser reconocido como amor absoluto expresada en la oración, celebrada en la liturgia y alimentada y sostenida por los sacramentos y plasmada en la vida en el amor a los demás, en la acción. La esperanza como nueva apertura al futuro se encarna en utopías históricas concretas encarnadas en el aquí y ahora.
- d) Cuarto momento en el que se convergen finalmente en el hombre la fe, esperanza y caridad mostrándose como inclinaciones naturales.

3.2.5.- La Eucaristía y la existencia cristiana en fe, esperanza y caridad³⁵

En la eucaristía acontece nuestro ser en Cristo, puesto que en ella somos transformados en Cuerpo de Cristo, por ello el sacramento de nuestra fe nos posibilita vivir y actuar como Cristo y nos compromete, nos envía con esa misión al mundo y a la historia. De modo sacramental en la eucaristía el creyente que tiene en proyecto el seguimiento de Cristo, su imitación, se identifica, empapa del modo de ser, sentir.

La existencia cristiana, marcada por las tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, entran en juego en la celebración de la eucaristía.

Como en el resto de los sacramentos la fe desempeña un papel fundamental en la eucaristía y ésta se convierte también en alimento para la misma, pues se convierte en invitación para vivir desde la fe. Decir eucaristía es decir sacramento del amor, pues en ella el amor lo llena todo. Celebramos el amor de Cristo, que se entregó a sí mismo por nosotros y por nuestra salvación. La comunidad eclesial, por su parte, si quiere celebrar el sacramento del amor del Señor, tiene que ser una comunidad de amor, unida en el amor, que genere comunión. Una comunidad dividida no es apta para la celebración del pan que se parte y se reparte. La actuación cristiana en el mundo está sostenida por este mismo amor; de tal manera que la eucaristía refuerza nuestra unión con Cristo y hace presente su amor a nosotros, refuerza la unión interna de la comunidad y nos hace capaz de amar más y mejor al estilo del Señor Jesús: desde el servicio y la autodonación de uno mismo.

La esperanza sostiene y alimenta al creyente por todo lo que ya ha acontecido en Cristo y gracias a Cristo y que en la eucaristía se hace presente. En la eucaristía el Resucitado nos convoca a su mesa. En la eucaristía se espera, proclama y desea la venida del Señor para que reine sobre todo el universo y todo lo someta. Por eso la mirada cristiana del futuro y a la historia parte de Dios para resucitar a los

³⁵ Cf. G. URÍBARRI. *Escatología y Eucaristía*. Estudios Eclesiásticos. Vol 80. Nº 312. (2005) 65-66.

muertos se concreta en la esperanza de llegada de Cristo como recapitulador de todo.

Así pues las tres virtudes están presentes en la eucaristía y se refuerzan en su celebración.

3.3.- La vida del creyente, desde una moral del amor y la entrega

La vida de aquél que ha sido agraciado y que vive su vida desde los dinamismos de la fe, la esperanza y la caridad, y que se abre y se dispone a la gracia, encuentra en su vida cotidiana un modo de orientar su ética y su comportamiento.

El creyente está llamado a no centrarse en sí mismo y entrar en esta lógica de la donación por la que está atravesado desde la dimensión constitutiva de su ser mismo, pues ha sido creado desde la gratuidad y el amor, es sostenido en el ser desde el amor y la gratuidad, se le ha dado la gracia para vencer al pecado y desde esta experiencia de justificación y de conversión se siente agraciado por

La fe no se vive al margen del comportamiento ético, ni la misma se puede reducir a una serie de imperativos morales que se imponen o se cumplen. La fe en Cristo, que es un don, se plasma en una praxis moral determinada y en una escala de valores concreta. No tiene sentido una fe que no conlleve una serie de decisiones éticas. El sentido moral para el cristiano debe brotar de la vivencia religiosa y, al mismo tiempo, debe servir de mediación entre la religión y el compromiso en el mundo. Por lo que la vida cristiana y su comportamiento moral confluyen en una opción fundamental de vida que rijan todas nuestras dimensiones vitales y, en este caso concreto, desde el seguimiento de Jesús, el Señor, que se convierte en principio moral para la vida del creyente (DV 2; GS 46). No estamos rechazando la autonomía de la razón humana que puede llegar a principios morales aceptables y buenos, sino que esta racionalidad humana está iluminada por la fe (VS 41).

La primera clave que tenemos que tener en nuestra vida moral práctica, si la queremos vivir desde el seguimiento del Señor Jesús, es una vida de

discernimiento sobre nuestras acciones. Un discernimiento que nos permite no centrarnos en nosotros mismos, sino que nos invita a salir al bien de los demás, a lo que Dios nos pide, a una verdadera entrega por amor de el Señor. De ahí la importancia de la conciencia. Descubrir en ella la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal. Por eso, como afirma el Concilio Vaticano II, la conciencia es el núcleo más secreto del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (cf. GS 16). Este amor nos llevará a la entrega del otro, sin buscar nuestro beneficio. Nos ayudará a ser pan partido y repartido que no buscará el bien propio sino el bien de los demás.

La ética del seguidor de Cristo le llevará a la defensa del valor de la vida como don entregado de Dios para que nosotros lleguemos a la plenitud entregándola. También estamos llamados a defender y proponer el evangelio de la familia y del matrimonio como entrega y servicio uno al otro. Tal y como viene enunciado en el documento de la Conferencia Episcopal Española del año 2006 en el que marcaba unas orientaciones morales ante la situación del momento en los números 41 y 42³⁶ afirmando la importancia de la unión de vida y amor entre un varón y una mujer abierta a la vida y educación de los hijos y la importancia de reconocer el matrimonio como sacramento del amor de Dios que se dona e invita a los matrimonios a ser transmisores de la fe animados por el amor de Cristo a su Iglesia promoviendo una sociedad vivificada por la presencia del amor de Dios en los corazones de los hombres.

Afirmar esto llevará al creyente a orientar la vivencia de su sexualidad no desde la vacía satisfacción de sus necesidades fisiológicas sino como una manifestación de amor sincero y gratuito de un amor que se entrega hasta el extremo dando

³⁶ <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/OrientacionesSituacionActual.htm>
(13-04-16)

fruto, dando gracia y gratuidad a más vida, a más don, a un nuevo proyecto de entrega para otros, como se menciona en el documento antes citado en los números 77 y 78.

En este mismo documento se dan unas pistas de que el seguidor de Jesús haciendo suyos su kénosis, su servicio y entrega a los demás es empujado por la eucaristía al compromiso por la justicia social. Los cristianos son llamados a la práctica de la justicia en un mundo marcado por la desigualdad y la primacía del yo sobre el nosotros.

“En cada lugar y en cada época hay necesidades diferentes. En cada momento son distintas las urgencias. En estos momentos de la sociedad española, nos parece que los inmigrantes necesitan especialmente la atención y la ayuda de los cristianos. Y, junto a los inmigrantes, los que no tienen trabajo, los que están solos, los jóvenes que pueden caer en las redes de los explotadores de la prostitución, las mujeres humilladas y amenazadas por la violencia doméstica, quienes no tienen casa ni familia donde acogerse: todos son nuestros hermanos. La práctica de la solidaridad y del amor fraterno en la vida política nos lleva también a trabajar para superar las injustas distancias y diferencias entre las distintas comunidades autónomas, tratando de resolver los problemas más acuciantes como son el trabajo, la vivienda accesible, el disfrute equitativo de la naturaleza, compartiendo dones tan indispensables para la vida como el agua. En este tiempo, en el que la Iglesia necesita mostrar más claramente su verdadera identidad y nuestros hermanos tienen también necesidad de signos que les ayuden a descubrir el verdadero rostro de Dios y la verdadera naturaleza de la religión, pedimos a todos los católicos que se esfuercen en vivir intensamente el mandato del amor a Dios y al prójimo, en el que se encierra la Ley entera. Al ver a los demás con los ojos de Cristo podremos darles mucho más que la ayuda de cosas materiales, tan necesarias: podremos ofrecerles la mirada de amor que todo hombre necesita” (CEE. oc, nº 80)

3.3.1.- De la eucaristía brota una ética del servicio nutrida por el Pan de vida³⁷

La Comunión de la cena entre los invitados y Cristo exige la participación en su destino: el destino del Siervo. En la última Cena hay influencias del Canto del Siervo del Deutero Isaías, que se confirman en la versión de Lucas que incluye en

³⁷ Cf. B. FORTE. *La transmisión de la fe*. Sal Terrae. Santander. 2014. 114-115.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

la Cena dos instrucciones sobre el servicio de quienes tienen la autoridad (Lc 22, 24-27) y por Juan que en el episodio del lavatorio de los pies.

En virtud de la fraternidad de la comensal, la comunidad eucarística debe comulgar con la suerte del Siervo, convirtiéndose ella misma en sierva: comiendo el cuerpo dado debe llegar a ser por la fuerza que le es comunicada cuerpo eclesial dado, cuerpo para los demás. En el memorial pascual, la Iglesia nace como pueblo siervo, comunidad de servicio.

De lo anterior derivan importantes consecuencias para su misión con respecto a la sociedad: celebrar el memorial del Señor es un servicio y por eso exige siervos.

La solidaridad con el Siervo sufriente del Señor ilumina otro aspecto de la misión eclesial: la misión bajo la cruz. Servir a la causa de Dios y a la renovación de la sociedad desde la luz del Evangelio es un camino de cruz no de conquistas. La transformación de la sociedad es un servicio y participación en la cruz del Señor. Por tanto no se producirá una renovación de la sociedad si no hay operarios valientes dispuestos a vivir la política y el compromiso por los demás como caridad inspirada en una lógica rigurosa de gratuidad y servicio con la disposición de pagar el precio más alto antes que ceder al compromiso egoísta de un poder perseguido por sí mismo.

4.- El hombre es entregándose³⁸

A lo largo de este capítulo hemos visto como el ser humano está transido de amor y gratuidad. Una lógica que tendrá que ir desentrañando y personalizando a lo largo de su vida.

Desde la Creación, pasando por la autocomunicación gratuita del don de Dios que nos ayuda a convertirnos del pecado al ser justificados por Cristo el ser humano se inserta en una lógica del don y de la entrega en la que tendrá que seguir insertado si anhela su plenitud.

³⁸ Cf. A. CORDOVILLA. *Gracia sobre gracia. El hombre a la luz del misterio encarnado*. En: G. URÍBARRI (ED.), *Teología y nueva evangelización*. UComillas y Descleé de Bouwer. Bilbao. 2005. 97-143.

Si la Creación está realizada en Cristo y el hombre ha sido creado a su imagen, podemos afirmar que esta imagen es la capacidad del hombre de acoger la vida como don y de darse en acción. El hombre ha sido creado a imagen del Hijo, que en el seno trinitario, como veíamos en el capítulo anterior, recibe todo el ser del Padre; el hombre recibe su ser de Dios como una gracia por parte de Dios y porque el hombre es a su vez capaz de salir de sí mismo, es libre para darse.

Desde la afirmación de Rahner que da título a este capítulo, de que el hombre es entregándose, se afirma que el hombre es definido desde Cristo y desde Dios, por esto podemos decir que el hombre es entregándose. Una entrega que no es una opción más de las que puede hacer, sino que ese acto de sí mismo es el acto en que el Creador opera al crear la naturaleza humana. Por lo que el hombre no puede elegir realizar su esencia de otra manera, es entregándose y de manera particular al misterio absoluto. Dios mismo es capacidad de entregarse y darse fuera de sí mismo y por esta razón puede crear. La imagen de Dios en el hombre consistiría en entregarse y, desde ahí, se puede entender su capacidad de dominio de la creación, por lo que la persona no es un ser llamado a ser para sí sino se comprende en, desde para los otros. La autoposición de sí mismo, será en la entrega y donación de sí, partirse y repartirse al ser creada a imagen del Dios trinitario. El hombre es entregándose a imagen de Dios cuyo ser es donación y entrega permanente en el amor. Esto es lo que se hace presente y lo que se revela en el sacramento de la eucaristía que estamos llamados a comulgar con él para vivir desde él. El pan partido y repartido sacramento del amor de Dios que dio su vida en rescate nuestro en su Hijo Jesucristo.

El hombre será hombre, si es eucaristía, sacramento de la autodonación y entrega de Dios. Si el hombre se sabe agraciado y creado por y desde este amor. Si la plenitud del ser humano es la entrega de la vida, como el pan que se parte, la plenitud para el hombre se dará en Jesucristo (GS 22) que con su vida partida por los otros, su muerte en la que entregó su vida y su resurrección confirmación que el amor entregado vence a la muerte, nos trajo la plenitud, la salvación.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

En el siguiente capítulo nos abriremos a la reflexión del el Señor Jesús, pan partido y repartido *por nosotros*.

Capítulo 7. El Señor Jesús, pan partido

“El Señor Jesús la noche en que era entregado, tomó pan dio gracias, lo partió y dijo: Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros, haced esto en memoria mía” (1Cor 11,23-24)

Hemos visto en los capítulos anteriores que Dios es amor, por su entrega en la historia y porque en sí mismo es amor que se dona, que se parte y se reparte. En el anterior hemos visto que por puro don Dios se da en la creación y crea al hombre a imagen y semejanza suya, el cual llegará a su plenitud realizando en proyecto radical de Dios para el mismo, la entrega, el amor autodonación, el amor gratuito.

En este capítulo veremos como Jesús, el Señor, es el revelador de Dios que se parte por ser el Hijo. Así lo encontramos en Dei Verbum nº 4

“Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los Profetas, últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo. Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios; Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, "hombre enviado, a los hombres", "habla palabras de Dios" y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió. Por tanto, Jesucristo -ver al cual es ver al Padre con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos; finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive en Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna.”

Jesús es el narrador y la mejor narración de Dios. Narración de un Dios que se parte en sus palabras y acciones, en sus signos confirmando su anuncio del Reino, en su modo de comer con los pecadores haciéndoles partícipes de la salvación y del rostro misericordioso del Padre, condensando su vida pro-existente y el significado soteriológico de su vida y de su entrega en cruz y como se muestra tras la resurrección una nueva manera de presencia que nos permite hacer memorial de su vida, muerte y resurrección en el sacramento de la eucaristía.

Siguiendo en continuidad con el capítulo anterior podemos afirmar que el Señor Jesús además de la mejor narración de Dios es la mejor narración del hombre, es

decir, que Jesús no se comporta como verdadero hombre sino también como un hombre verdadero, es decir, alguien que realiza la perfección de la vocación de ser hombre. El Señor Jesús es la verdad del hombre, revela quién es Dios, un Dios que se parte, y revela el misterio del hombre, una vida que se parte como subraya de manera singular en el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* 22.

1.- “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”

Esta pregunta que el Señor Jesús plantea a sus discípulos en Cesarea es la pregunta que nos sigue haciendo a nosotros aún hoy y que la cristología ha querido responder a lo largo del tiempo.

La respuesta de Pedro confesándole como Mesías e Hijo de Dios no puede quedar completa si no es desde la vivencia de la pasión y de la resurrección como exaltación y confirmación por el Padre de la vida, mensaje y obras del Señor Jesús.

Es necesario que en primer lugar en nuestra exposición cristológica hagamos referencia al misterio pascual como punto de referencia único para entender la identidad de Jesús como el Señor y como el pan que se parte.

1.1.- La muerte y la resurrección de Jesús como desvelación esencial de su persona y su obra³⁹

Hemos de ver en su conexión la muerte de Jesús con el resto de su vida. Una vida pro-existente se consume o mejor dicho llega a su plenitud en la entrega de la propia vida “*por nosotros*”. Las palabras de la última cena, en las que más adelante profundizaremos, nos llevan a interpretar la cruz como entrega de su vida, como pan que se parte desde una comprensión soteriológica. Su vida pro-existente, por tanto, no está desligada de su muerte en cruz. En las palabras de la última cena se da una condensación de lo que ha sido su vida en la que se ha revelado el corazón del Padre, un corazón que se dona, se parte y reparte. Su muerte es, por

³⁹ Sigo en el este punto y en el de la resurrección: G. URÍBARRI, *Cristología-Soteriología-Mariología*, en A. CORDOVILLA (ED.), *La Lógica de la fe, manual de teología dogmática*. 287-309.

tanto, consecuencia de su vida. El ministerio de Jesús se ha desarrollado acompañado de un conflicto importante con algunos grupos destacados del judaísmo contemporáneo. H. Schürmann opina que Jesús hubo de ser muy consciente de su posibilidad de fracaso muy pronto, pues su mensaje sobre el reino chocaba frontalmente con prácticamente la totalidad de los grupos judíos de su época y, por lo tanto, con el judaísmo de su tiempo. Los vemos claramente en el pasaje de la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48; Jn 2,13-22) cuyo sentido va más allá del anecdótico y literal, sino a un significado claramente teológico en el que se defiende la imagen de un Dios que es gratuidad, que es donación y que no se consigue su favor en relación con los animales que se puedan o no se puedan comprar para su posterior sacrificio, o desde los criterios de pureza o impureza o si se es extranjero o no. En los sinópticos se encuentran citados estos textos del AT: Is 56,7 y Jer 7,11; Is 56,1-7. Los textos hacen referencia al día en que llegue la salvación, los tiempos mesiánicos. En esos tiempos tanto el extranjero, a quien no le estaba permitida la entrada en el Templo, como los eunucos, impuros, podrán presentar sacrificios. La llegada de los tiempos mesiánicos va asociada a un derribo de las fronteras entre israelitas y gentiles; entre puros e impuros (Jer 7,1-11). En el En Juan se cita el Salmo 69,10: *"el celo por tu casa me devora"*. Se trata de un salmo con el que se interpreta la pasión de Jesús (Jn 2,17). La fidelidad de Jesús a la misión le conduce hasta la muerte. En Zac 14,21. La alusión a *"aquel día"* es una alusión a los tiempos mesiánicos, al día de Yahveh, al momento del cumplimiento escatológico. Donde todo quedará consagrado a Yahveh. Lo que Jesús dice es que estos tiempos ya están aquí y, por lo tanto, la función del templo ha terminado. Los evangelios sinópticos lo recogen desde otra perspectiva, indicando que con la muerte de Jesús el velo del templo se rasgó (Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 23,45)⁴⁰.

⁴⁰ Es importante aclarar un aspecto metodológico. Aunque para comprender la continuidad del ministerio de Jesús con su muerte es importante hacer mención a los relatos de la cena, lo haremos en un apartado posterior en el que analizaremos y presentaremos las comidas en Jesús.

1.2.- La resurrección

La experiencia pascual de los discípulos es fundamental para entender la identidad de Jesús.

En los textos neotestamentarios encontramos el testimonio de estas experiencias en diferentes lugares de la Escritura.

Un primer grupo de textos serían las confesiones de fe y los himnos siendo los testimonios más antiguos de la resurrección. En este género literario se afirma ante todo la resurrección de Jesús como una realidad, sin que predomine un interés específico por aclarar cómo se ha alcanzado el conocimiento o la certidumbre de la verdad de la resurrección de Jesús.

Una primera característica de estas fórmulas radica en su formulación frecuentemente antitética, del estilo “vosotros lo matasteis; Dios lo resucitó” (Hch 2,23.32-33; Rm 10,9; 8,1). Se recalca de esta manera la acción de Dios, como un Dios de vida y de vivos; que ahora ha concedido a Jesús esa capacidad de donar la vida, al poseerla de un modo nuevo y radical (Jn 5,36).

Como otra característica que tenemos que señalar, es que en estas fórmulas no aparece por lo general la expresión *al tercer día*. En tercer lugar, manejan un lenguaje de exaltación o resurrección. La resurrección mira más al estadio anterior del que Jesús ha salido o ha dejado atrás. Por lo tanto se orienta más al pasado. La exaltación y, sobre todo, la glorificación, preferida por Juan, miran más a la realidad hacia la que Jesús va, no solamente el lugar o el estado de donde sale, en consecuencia, la ascensión se ha de entender en continuidad y como radicalización de la exaltación a la derecha del Padre. Con la ascensión podemos afirmar que termina un periodo extraordinario en la vida de la Iglesia y comienza la larga etapa de la normalidad, en la cual el Resucitado sigue presente y actuando, pero de otra forma. Expresa de una manera plástica cómo la humanidad de Jesús pasa a morar junto a Dios. De esta manera, la humanidad, con Cristo como cabeza, pasa a ingresar en la esfera y el ámbito de Dios.

El siguiente texto de referencia por su antigüedad y por lo que en él se contiene es el texto de 1Cor 15. En él se encuentra una fórmula kerigmática: “*que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras*” (1Cor 15,3b-4).

Comienza por la muerte de Cristo conteniendo una interpretación soteriológica muy fuerte. Nos encontramos con una fórmula *hypér*: Cristo muere por nuestros pecados, para liberarnos de nuestros pecados, en el sentido fuerte de la *hamartía* como magnitud escatológica capaz de alejarnos de Dios y llevarnos a la desgracia.

Otro elemento a destacar es lo que sigue: *Fue sepultado*. La sepultura indica el carácter real de la muerte de Cristo, no subrayando el aspecto del sepulcro vacío como las tradiciones narrativas ni qué pasó con el cadáver, sino más bien que Cristo sigue vivo ahora.

Resucitó se formula con el verbo *egeíro*, un perfecto pasivo que indica una acción pasada cuyo efecto se sigue dando en el presente. También se subraya la continuidad, es decir, que el mismo que murió salvíficamente es el mismo que ha sido resucitado por el Padre.

Con la expresión *al tercer día según las Escrituras* estamos afirmando con la primera expresión se refiere al día de la actuación salvífica de YWHW en el sentido de consumación; con la segunda afirmación se subraya no la prueba escriturística sino que se entiende que el conjunto de la vida de Jesús es cumplimiento de la profecía veterotestamentaria.

En el texto de 1 Cor 15 se hace referencia a las apariciones del resucitado. El término griego utilizado es *ópthe*, está en forma de aoristo pasivo y como fórmula técnica su significado es el de dejarse ver. La iniciativa es por tanto del Cristo Resucitado y no de la persona que lo está viendo, no puede ser por tanto una elaboración de los discípulos, e implica una nueva forma de vida de Jesús como Señor que impulsa a los discípulos a una forma de vida nueva. La nueva realidad del Señor Jesús se percibe con los ojos de la fe en relación con él, no objetivamente.

En las tradiciones narrativas encontramos la expresión del sepulcro vacío, cuestión que hoy en día sigue siendo debatida.

Jesús fue sepultado y el lugar de su sepultura resultaba conocido para la primitiva comunidad de Jerusalén. La tradición evangélica coincide en mencionar el sepulcro y a José de Arimatea. Era posible en la época que Pilatos cediese el cadáver y que un judío piadoso le diera sepultura (cf. Dt 21,22-23). Parece más consistente defender que el sepulcro realmente estaba vacío. Si nos situamos en la mentalidad de la época podemos entender mejor esta cuestión. ¿Pudieron anunciar con la mentalidad de la época y en la situación de la época que el sepulcro estaba vacío, si no lo hubiera estado? Asimismo, ¿hubiera sido creíble el anuncio de la resurrección de Jesús en esta época y para este ambiente cultural si el cadáver estuviera en el sepulcro? De esta manera podemos entender que las principales razones para sostener que el sepulcro realmente estaba vacío son: Si se hubiera querido inventar o construir esta historia, habría sido muy poco hábil habérsela adjudicado a las mujeres, como quienes descubren la tumba vacía. Su testimonio no tenía valor judicial. La acusación de robo del cadáver (Mt 28,15) no tiene sentido si fuera posible constatar la presencia del cadáver en la tumba.

De todas las maneras tenemos que apuntar que nuestra fe no depende de este dato. Pues tal dato es ambiguo: la razón de que esté vacío se puede deber a un robo o a otras razones. El sepulcro vacío es un signo, pero el signo en cuanto tal no es concluyente, aunque sirva de apoyo a la fe. Nuestra fe se centra en que Jesús está ahora vivo, vivifica, está entronizado a la derecha de Dios, es el Señor, que ha vencido a la Muerte para siempre y por nosotros.

Los relatos de las apariciones también son unos textos significativos para entender la resurrección como ya hemos apuntado anteriormente estos textos contienen un carácter de revelación ligado a la presencia en ellas del término técnico *óphthe*. La cuestión de la corporalidad que se manifiesta en estos relatos nos señalan en primer lugar la continuidad del Resucitado con el ajusticiado en cruz y el segundo aspecto que nos señalan es que no podemos entender, sin caer

en docetismo un resucitado sin corporalidad. Si bien cabe decir que su corporalidad es distinta. Se da transformación, tal y como Pablo subraya (1Cor 15,35-54). No se trata de una mera continuidad sin transformación, pues “La carne (*sárx*) y la sangre no pueden heredar el reino de los cielos; ni la corrupción hereda la incorrupción” (1Cor 15,50). Pero tampoco de un partir de cero, sin recoger la identidad corporal anterior.

Las apariciones se dan en el marco de la fe y en el marco de las mismas se da un impulso y envío a los discípulos de ser testigos de la misma.

Por todo lo anteriormente esbozado, se comprende que, en la unidad de la pascua, la resurrección tenga una gran importancia teológica, pues es la que dictamina propiamente quién es Jesús, el Hijo de Dios vivo, y cuál es el alcance de su ministerio y de su obra. Con la resurrección y mediante ella Jesús ha sido glorificado mostrando así la verdad de su pretensión escatológica y su verdadera cualidad como último profeta escatológico. La resurrección supone la legitimación y la confirmación de Jesús y de su pretensión. Aquel que fue crucificado por las autoridades judías y romanas, ha sido levantado de entre los muertos por parte de Dios. Por lo tanto, todo lo que había en la predicación y en la praxis de Jesús, hasta su muerte en cruz, ha sido declarado como santo y verdadero por parte de Dios. Por lo tanto, toda la pretensión de Jesús y todo su ministerio recibe un sí absoluto, radical de parte de Dios; y, sobre todo, la misma persona de Jesús, que encarnaba de tal manera su pretensión y estaba tan unido a la misma que le costó la vida.

1.3.- El ministerio de Jesús⁴¹

La experiencia de la resurrección como antes hemos apuntado plenifica, legitima todo el ministerio público de Jesús y su pretensión.

Por medio de sus acciones, signos, palabras la salvación es ofrecida a todos los hombres, preferentemente a los pobres, a los pecadores, a los excluidos y a todos

⁴¹ CF. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2007, 178-192.

los que sufren. Su solidaridad con ellos, más que una revolución o una reforma de la sociedad, es una anticipación del banquete escatológico. La comunión con Jesús es una comunión anticipada con Dios, pues Jesús obra en lugar de Dios. Por esto exige un seguimiento radical (Lc 12, 8).

La conciencia de Jesús y de su misión se refiere sobre todo a su relación con Dios. Jesús llama a Dios, Abba, Padre. Su relación con Él es única y no está nunca en el mismo plano que la de los discípulos (Jn 20, 17). Su modo de hablar implica que él es el Hijo de Dios por antonomasia. Él se considera a sí mismo como portador de una definitiva revelación de parte de Dios y como iniciador de una nueva y definitiva etapa salvífica. La correspondencia de Jesús al amor del Padre se manifiesta en el cumplimiento total de la voluntad del Padre en la obediencia de Jesús hasta la muerte y muerte de cruz, que significa el grado máximo del vaciamiento de sí, de entrega, de donación, de pan partido.

A partir de esta conciencia y esta pretensión de Jesús, se comprende también la autoridad pretendida por Él. Jesús predica con una autoridad (*pero yo os digo* Mt 5, 18,) que supera totalmente la de los maestros, profetas y sabios judíos. Además, Jesús no sólo predica el Reino, sino que lo trae (Lc 11,20), por ser el Reino de Dios en persona. Habla con autoridad y actúa con autoridad; así lo percibe la gente que lo escucha.

El punto central de la predicación de Jesús es el anuncio del Reino de Dios, su llegada inminente y sus consecuencias (Mc 1, 14-15). Este mensaje de la llegada del Reino en la predicación de Jesús, tenía que provocar el conflicto entre Jesús y los poderosos de su tiempo. La consecuencia de ello fue su muerte violenta y la posterior legitimación por parte del Padre con la resurrección como ya hemos mencionado.

Lo que en su vida estaba implícito ha llegado a su plenitud. Por esto se puede confesar ahora abiertamente: Él es el Hijo de Dios. Verdadero hombre y verdadero Dios. Jesús es por tanto el Hijo de Dios Vivo.

1.4.- Los títulos cristológicos⁴²

La realidad histórica de Jesús es releída posteriormente bajo multitud de expresiones que hablan del Señor resucitado, así queda de manifiesto en los títulos referidos a Jesús que se utilizaban para poder hablar de su identidad. Así queda de manifiesta la cristología del NT

1.- *Mesías*. La palabra de origen arameo significa “ungido” que en griego se traduce como cristo. En el AT aparecen diferentes personajes ungidos, se habla de unción del rey, de los sacerdotes y alguna vez de los profetas. Jesús por su parte tuvo una conciencia mesiánica, pero sin atribuirse el título de Mesías. Jesús constantemente corrigió las expectativas mesiánicas que despertaba, eso lo refleja muy bien el llamado secreto mesiánico de Marcos: por una parte el mesianismo no se puede ocultar y todos lo pregonan, pero Jesús prohíbe siempre que se pregone su mesianidad, pues no se entiende bien si no se asocia estrechamente a la cruz. Así, Jesús rechazó un mesianismo político, ligado a la restauración terrena de Israel. Se entendió más bien desde un mesianismo de corte escatológico como el mesías que iba a restaurar al pueblo de Israel, pero ligado a la pasión, al sufrimiento y la humillación, al abajamiento. Para entender el mesianismo de Jesús contraponiéndolo con la imagen de mesías que tenía el pueblo de Israel y los discípulos, cabe hacer mención de otro título que aparece puesto en boca de Jesús, *Hijo del hombre*.

El Hijo del hombre es la figura del salvador escatológico esperado, según la apocalíptica. Es un ser celestial, que reside junto a Dios, que ya desde antes de la creación del mundo está junto a Dios y no es un hombre como nos lo describe Dan 7, 13-14. En los evangelios se da una continuidad con la visión apocalíptica del Hijo del Hombre (Mc 13, 26; Mt 25, 31). Pero hay una discontinuidad en otros textos evangélicos que se refieren al Hijo del hombre terreno (Mt 11, 19). Es muy probable que Jesús se denominara *Hijo de hombre*, para hacer referencia a su misión escatológica y a su singularidad; sin embargo, siempre con un sentido

⁴² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología-Soteriología-Mariología*, en Á, CORDOVILLA (ED) oc, 325-347.

sufriente con el fin de que fuera tergiversado su mesianismo. La comunidad primitiva recogió estos datos y entendió que Jesús se consideraba a sí mismo como el Hijo del hombre, en su versión terrena y sufriente, pero después de la resurrección no dudaron en asociarlo a la visión del Hijo del hombre referido al juicio y la parusía.

2.- Jesús es Señor (*Kyrios*). Una de las confesiones de fe más primitivas (Rom 10, 9) afirma: *si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo*. El título *Kyrios*, muy antiguo en la Iglesia, expresa la participación de Cristo en el señorío de Dios. Este título permite profundizar en la relación que existe entre Jesús y el Padre: son distintos, pero tienen la misma divinidad. Este título solamente se entiende en toda su intensidad después de la pascua, con la exaltación y la entronización a la diestra de Dios. Esto pone de manifiesto el papel que la pascua jugó en la génesis de la cristología. El título manifiesta también la diástasis que atraviesa la escatología cristiana. Se espera la venida en poder para juzgar del *Kyrios*-Hijo del hombre celestial, la parusía. Por tanto hay un elemento de consumación de la obra redentora de Cristo que está *in fieri*. Sin embargo, él mismo ya está con su humanidad completamente pneumatizado (1Cor 15,45) y escatologizado, pues la sesión a la diestra de Dios y el nombre sobre todo nombre no son superables por nada. Jesús queda así caracterizado no solamente como Mesías universal y escatológico, sino también como Señor cósmico y universal. Es cierto que su señorío se manifiesta en signos, como durante la vida pública, y que a la comunidad cristiana no le ahorra ni la persecución ni las penalidades ni los sufrimientos. Pero también que en este señorío se arraiga la firmeza de la fe, la esperanza que no defrauda y se espolea a vivir según el mandamiento del amor recibido directamente del mismo Señor.

3.- Hijo de Dios. De todos los títulos cristológicos quizá este sea el más importante. Se pone de manifiesto la pertenencia de Jesús a la esfera divina y el entronque trinitario de la cristología. Cuando el AT utiliza la expresión Hijo de Dios se refiere a alguien que tiene una gran familiaridad y cercanía con Dios.

Tiene especial importancia 2 Sam 7, 14, donde se promete un Mesías regio y davídico, de quien se dice que Dios será para él un padre y el será para Dios un hijo. Para el NT la confesión de Jesús como Hijo de Dios tiene gran importancia, aparece en el bautismo, en la transfiguración, en la confesión de fe de Pedro (Mt 16, 16) y en boca del centurión (Mc 15, 39). Está ampliamente representado en la tradición joánica, en Pablo (Rom 1, 4) y en Hebreos. Es el título que mejor expresa a Jesús: por un lado su relación con Dios como Hijo que trasmite su palabra y su voluntad, y por otra parte tiene un tono mesiánico y regio (ligado a 2 Sam 7, 14 y a Sal 2).

La filiación divina expresa con mayor amplitud y profundidad la identidad de Jesús, el Hijo eterno enviado por el Padre, encarnado por obra del Espíritu Santo, muerto y resucitado; y su misión: la transmisión de la revelación divina, el don del Espíritu que nos hace hijos adoptivos y la filiación. Con este título se abre con toda suavidad el entronque trinitario de la cristología: Dios revelado por Cristo y Cristo revelador de Dios terminan por ser dos miradas diferentes sobre un único acontecimiento simultáneamente trinitario y cristológico.

Las conexiones con la antropología (somos imagen del Hijo) y el pensamiento mismo de la encarnación (expresado con mayor rotundidad en el prólogo de Jn), penden muy estrechamente de este título. La encarnación nos muestra que Dios es capaz de entrar en la historia y hacerse historia sin que esto repugne con su dignidad. Nos habla de un Dios que se entrega y se parte para entrar en nuestra historia y traernos la salvación.

1.5- La cristología de los primeros siglos⁴³

La respuesta a la pregunta por la identidad de Jesús fue reflexionada en los primeros siglos del cristianismo por la Iglesia. En sentido amplio se puede decir que el primer milenio fue el de la constitución de unas afirmaciones claras sobre

⁴³ Para este apartado nos hemos basado en la obra de B, SESBOÛÉ, *Creer, invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*. San Pablo, Madrid, 1999, 425-432 y también el apartado correspondiente escrito por G, URÍBARRI, *Cristología-Soteriología- Mariología*, en Á, CORDOVILLA oc, 349-358.

el modo de entender la divinidad de Jesús y de cómo en él se unen la humanidad y la divinidad, es decir, se constituyen los dogmas cristológicos en diferentes concilios. Ofrezco a continuación una síntesis de los mismos.

1.5.1.- Concilio de Nicea (325)

En los concilios de Nicea y Constantinopla I se da un discernimiento de la ontología trinitaria, Nicea se puede afirmar como primer concilio ecuménico que sea a la vez claramente trinitario y cristológico. Se dieron respuestas a estos problemas por el antecedente de las teorías heterodoxas del subordinacionismo que intentaba hacer comprensible la unicidad de Dios subrayando la soberanía del Padre y afirmando la divinidad del Hijo y del Espíritu, subordinados al Padre, que es el único que posee la divinidad en sentido pleno.

Este concilio respondió a la teoría arriana según la cuál el Hijo, el Logos, era el primer ser creado y el más excelso de la creación, pero no pertenecía al mismo rango de ser que el Padre. El primer asunto que se solventa en un concilio trinitario es que el ser de Cristo pertenece al mismo rango de ser del Padre (*homoousios*); la ontología trinitaria incluye, en su primera formulación conciliar, un elemento ya irrenunciable y constante de la ontología cristológica: Jesucristo es Dios de Dios (DH 125).

1.5.2.- Constantinopla I (381)

El primer concilio de Constantinopla va a establecer las líneas maestras de la ontología trinitaria: un único Dios, una única sustancia divina (*ousía*), poseída por tres personas (*hipóstaseis*) distintas, pero con el mismo rango divino, a pesar de la taxis trinitaria que se ha conservado en los símbolos: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En este mismo concilio se rechazó y condenó el apolinarismo (DH 151). Ya se anticipa la gran problemática cristológica en torno a la encarnación: ¿cómo se puede pensar de manera congruente la encarnación sin abandonar lo rubricado por el *homoousios* niceno en torno a la divinidad de Cristo?

Apolinar planteó la cuestión de fondo, proponiendo un monofisismo (una única naturaleza en Cristo) simple, más fácil de identificar y condenar. Apolinar quería a toda costa defender la unidad de la persona de Cristo, al mismo tiempo que mantenía la presencia de la humanidad y de la divinidad en Cristo. ¿Cómo hacerlo? En su opinión la única salida era considerar que el alma de Cristo no era un alma humana. Su puesto lo habría ocupado el Logos, convertido así en el auténtico intelecto (sede de la libertad, el conocimiento y la voluntad de Cristo). De esta manera, la humanidad de Cristo quedaba recortada. De esta manera podemos afirmar que nuestra humanidad en cuanto tal no habría sido salvada, sino solamente sus aspectos más pasivos (la carne). Este recorte de la humanidad de Cristo imposibilita una verdadera salvación de los seres humanos, pues deja completamente fuera nuestra alma.

1.5.3.- Éfeso (431)

Pasamos ahora a dos concilios donde se van a tocar los temas relacionados con la ontología cristológica. Si con Nicea se ha reafirmado su divinidad irrestricta, del mismo rango que la del Padre, y con el canon primero de Constantinopla, más la documentación próxima (sínodo de Roma del año 382, DH 159), se ha insistido en la integridad de la humanidad, la siguiente cuestión a dilucidar era la unidad del sujeto cristológico o, tomando la terminología que se impondrá más adelante, de la persona de Cristo.

Éfeso no produjo una terminología técnica precisa, sino una orientación básica clara, con la defensa de la maternidad divina de María (*theotókos*), que es Madre de todo el sujeto cristológico en su unidad (DH 251). Nestorio, patriarca de Constantinopla, se negó a aceptar que María fuera madre de Dios, pues pensaba que era más acertado hablar de *Christotókos* (madre de Cristo). En una mirada benévola a su planteamiento, está insistiendo en que el Logos eterno, divino, no es sin más el Logos encarnado. El Logos encarnado sería Cristo, en quien se dan las dos naturalezas, humana y divina, y de quien María es madre. Ahora bien, incluso en esta mirada se percibe la disociación entre el Logos eterno y el encarnado. Lo que la fe cristológica va reconocer es la identidad entre el eterno y

el encarnado. Por lo tanto, si el Logos eterno divino se encarna, naciendo de María, María ha de ser considerada Madre de Dios. Cirilo de Alejandría, en su segunda carta dirigida a Nestorio, que fue aprobada en el Concilio de Éfeso, defiende la maternidad divina de María. Defensa de la identidad entre el Hijo eterno del Padre y el hijo de María nacido según la carne. Ambos elementos guardan una estrecha relación entre sí: la negación de la *Theotókos* era resultado de una separación excesiva de las dos naturalezas. La afirmación de la verdadera unidad entre ambas conduce a la maternidad divina de María e incluye lo que técnicamente se denomina la comunicación de idiomas. Jesucristo es por tanto verdadero Dios y verdadero hombre

1.5.4.- Calcedonia (451): Unidad en la persona en diversidad de naturalezas.

La fórmula cristológica del Concilio de Calcedonia ha quedado como el referente básico para el dogma cristológico. Este concilio fue convocado por la motivación de dar respuesta a las teorías monofisistas de Eutiques. La teología de Eutiques niega explícitamente la diversidad de naturalezas después de la unión. En este sentido es claramente monofisita. En la fórmula se defiende con claridad la dualidad de las naturalezas (difisitismo), que ya venía de atrás, pues se trataba simplemente de mantener en vigor lo ya afirmado por Nicea y Constantinopla I. Sin embargo, sobre este aspecto se avanza en un doble sentido. Se establece un criterio claro que permite discernir si la integridad de las naturalezas se está manteniendo: si se salvaguardan las propiedades que les son propias.

1.5.5.- Constantinopla II (553) y Constantinopla III (681)

En estos dos concilios de Constantinopla es donde se clarifica la ontología cristológica. Con fines políticos, se originó una polémica con los nestorianistas (Teodoro de Mopsuesta, Teodoro de Ciro e Ibas de Edesa) por parte de los monofisitas. Para resolver tal cuestión se convoca el Concilio de Constantinopla II. Lo que conviene retener de este Concilio es que en los diez primeros cánones se hace una síntesis del discurso teológico, reconocido como válido, hasta la fecha. Siglos después ocurrió una polémica similar a la ya mencionada con

Apolinar, con el problema del monotelismo (defendía que Jesús era como una marioneta manejada por su naturaleza divina). A esto respondió el Concilio de Constantinopla III afirmando que la voluntad divina es común a las tres personas divinas, en tanto que la voluntad humana no es una marioneta en manos de la divina, sino que la voluntad humana y la voluntad divina en Jesús son propias de cada naturaleza. Por ello, Jesús también quiere como humano y puede ser tentado como tal, aunque siempre sometido al querer divino.

Con el repaso esquemático y breve, por la naturaleza del trabajo, de los diferentes concilios que en los primeros siglos de cristianismo concluimos cómo se ha dado respuesta a la identidad del Jesús, el Señor, el Hijo de Dios y cómo se ha ido perfilando la respuesta a lo largo de la historia.

Voy a dar una respuesta a la pregunta de Jesús en Cesárea, *¿quién dices que soy yo?* Tú eres eucaristía, eres el pan que se parte y se reparte. Jesús como sacramento del Padre nos hace descubrir en su vida, en sus acciones y en su entrega incondicional el corazón de Dios que no es otra cosa que autodonación y entrega gratuita. Jesucristo, rostro del Padre, condensa en la eucaristía, sacramento del Dios que se parte su vida, el sentido de la misma y de su entrega en cruz, que es actualizada en el memorial eucarístico por su presencia de resucitado. Jesús es pan partido y repartido para todos. Su ser es eucaristía.

“El ser de Jesús es inseparable de su misión y su servicio. Él es existencia de Dios para los demás. Ser y misión, cristología esencial y cristología funcional no pueden ser contrapuestos aquí, más aún, ni siquiera pueden ser separados, se condicionan mutuamente. La función de Jesús; su existencia para Dios y para los demás, es al mismo tiempo su esencia; y a la inversa, la cristología funcional implica una cristología esencial”⁴⁴.

2.- Jesús es eucaristía

La Eucaristía, como la van a entender los primeros cristianos, trae una novedad respecto a las prácticas judías y paganas religiosas, dada la novedad que se

⁴⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sal Terrae, Santander, 2013, 174.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

encuentra en Jesús mismo como Hijo de Dios. Pero también se puede establecer una relación entre estos ritos y la celebración eucarística.

Primero en el judaísmo tanto como en el culto helenista, el comer y beber (por ejemplo en el templo) establecía también una relación con la divinidad. La comida tiene por tanto que ver con la experiencia de Dios.

En el AT encontramos también la referencia a que el compartir la mesa y la comida implicaba una relación de confianza y de paz, porque implicaba al mismo tiempo una comunión de vida. Por eso los judíos no comían con impuros ni con paganos, ya que significaría el compartir de vida y de creencias.

La vida, la última cena y la Pascua de Jesús están estrechamente relacionadas, en eso coinciden la Escritura, la Tradición y el magisterio. Por eso, no se puede explicar la Eucaristía solo con los relatos de la vida histórica de Jesús, ni tampoco sólo con la última cena, sino que todos estos momentos de la vida y muerte y resurrección de Jesús forman un todo que da sentido y significado a la celebración eucarística.

2.1.- Las comidas del Jesús histórico

A lo largo de su vida pro-existente el banquete, la mesa, la fracción del pan, es una práctica común en él. En los relatos evangélicos vemos como en muchas ocasiones Jesús participa en comidas y banquetes, hasta que le llaman incluso "*comilón y borracho*" (Mt 11,19). Eso además le diferencia de su precursor Juan Bautista y de sus discípulos que ayunaban (Lc 7,33s)

Igualmente Jesús come con los pecadores y publicanos y entra con esa praxis en conflicto con la costumbre judía. Con estos gestos (como en Mc 2, 15-17; Mt 9,10-13), Jesús quiere mostrar la misericordia de Dios para con los débiles y ser un signo de la acogida gratuita de Dios para con todos. La experiencia de Dios que se vive en el banquete con Jesús es una experiencia de un Dios que se da sin mirar los méritos, se da gratuitamente para todos. Admitir a los pecadores en su compañía en torno a la mesa es la expresión más gráfica del mensaje del amor

redentor de Dios⁴⁵ que se entrega en su Hijo para que lleguemos a la comunión con él. Además de esto cabe señalar que es Jesús el que los convida a la mesa y introduce a los pecadores en la comunión con Dios, es él por tanto el que perdona los pecados. La conducta de Jesús por tanto tiene una inaudita pretensión cristológica. Jesús actúa como alguien que ocupa el lugar de Dios⁴⁶

También podemos entender este gesto como un signo y la anticipación del banquete del Reino de Dios. Así se le da un sentido mesiánico, como lo encontramos también en Is 25,6-8 que habla de un futuro banquete mesiánico de Dios. Por tanto las comidas de Jesús tienen un sentido simbólico.

2.-2 La Última Cena. Condensación de su vida, de su sentido

El sentido que Jesús da a su última cena con los discípulos es la de una cena de despedida, sabiendo que veía la posibilidad de su muerte próxima. Por eso se entiende también como el compendio y la culminación de su vida y proexistencia.

La presencia de los Doce, hace referencia al pueblo de Israel, pero en un sentido nuevo, refiriéndose a la totalidad del pueblo (con el número 12), pero elegidos nuevamente por Dios.

A la cena se le puede atribuir un carácter pascual, aunque no todos los evangelios coinciden en el momento y sentido de la misma.

Para los Sinópticos: es la cena pascual y en ella se realiza una nueva alianza por medio de la sangre de Jesús (derramada por nosotros). Jesús hace por tanto memoria de la liberación del pueblo de la esclavitud de Egipto, como es propio de la fiesta judía, pero introduciendo nuevos gestos en el ritual judío y dando un nuevo sentido al sacrificio.

Para el evangelista Juan: la cena es previa a la fiesta, y la muerte de Jesús acontece cuando se sacrifican los corderos en el templo para posteriormente comerlos. Así

⁴⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sal Terrae, Santander, 2013, 159.

⁴⁶ *Ibid.*

Jesús aparece como el verdadero cordero pascual, que quita el pecado del mundo (cf. Jn 1,29.36; 19,36).

Por tanto hay una divergencia en el significado que los evangelistas atribuyen a la cena, que también está relacionada con la procedencia y la comunidad de los mismos. Pero coinciden que la cena tiene un contexto pascual y es una acción simbólica de Jesús.

El sentido que los judíos dieron a la fiesta de Pascua era el de hacer memoria de la liberación del pueblo de la esclavitud de Egipto. Tenía así un sentido liberador-soteriológico de memorial vivo de aquel acontecimiento (Ex 12,1-50). Significa que no solamente se recordaba, sino que también se hacía en cierto sentido presente. Eso también va a ser importante en la celebración eucarística.

2.-2.-1 Lo que el NT nos dice la Cena

En el Nuevo Testamento nos encontramos principalmente con dos tradiciones mayores sobre la última cena y las palabras de Jesús sobre el pan y el vino. Estas dos tradiciones se hallan en cuatro fuentes diferentes:

- 1) Mc (14,22-25) y Mt (26,28-29)
- 2) Pablo (1 Cor 11,23-25) y Lc (22,15-20)

Es difícil de comprobar cuál es la tradición más antigua y qué palabras ha pronunciado directamente Jesús, pero seguro es que Jesús toma el pan, lo parte y lo distribuye, acompañado de alguna explicación o interpretación por su parte. Después pronuncia la bendición sobre la copa y da a beber a sus discípulos de la misma copa, que no era habitual en el rito judío. Ese gesto también lo comenta Jesús o le da una interpretación.

La primera gran tradición (Mc y Mt) se caracteriza más por un tono semítico, mientras la segunda (1Cor y Lc) incluye la anamnesis y tiene un carácter más ritual.

El evangelio de Juan no habla directamente de la última cena y las palabras y gestos de Jesús, pero en el capítulo 6 del evangelio encontramos un texto importante con el discurso del pan de vida. Aunque el sentido del texto es

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

discutido entre los teólogos, muestra una relación entre la fe en Jesús y la Eucaristía (Jn 6,35.49-51).

Nos centramos ahora en las palabras y en los gestos de Jesús en la última cena.

Previas a la cena:

El lavatorio de los pies de Jesús a sus discípulos, sólo está transmitido en el evangelio de Juan (Jn 13, 1-15), pero guarda íntima relación con la eucaristía y su sentido. Dado que Jesús siente la proximidad de su muerte, transmite a sus discípulos con un gesto peculiar (que en ese tiempo solo hacían los esclavos) la importancia del servicio. Resume con ello toda su vida y su muerte, que ha estado en esta clave de *diaconía*.

En la cena

Podemos decir con bastante certeza que Jesús relacionó la última cena con sus discípulos con su muerte que esperaba. Da al pan el sentido de “cuerpo entregado” y al vino, el de la “sangre derramada” que expresa un nuevo contenido salvífico.

En los cuatro relatos destacan también los gestos comunes sobre el pan y el vino que son:

- “tomó, partió, dio gracias, repartió”,
- palabras de bendición (*eucharistein, eulogein*).

Estos dos ritos forman también parte de los ritos de comida típico judío.

El rito del Pan:

Jesús al pronunciar las palabras sobre el pan, destaca que “esto es mi cuerpo” y así identifica el pan partido con su misma persona. En el texto de 1 Cor 11, 23 podemos ver explícitamente la referencia a la muerte de Jesús, que iba a suceder pronto y establecer la relación entre el pan que Jesús parte y reparte y su vida (cuerpo) que entrega en la muerte.

Esa entrega tiene una *doble finalidad*. Por un lado se entrega “por vosotros” (*hypèr hymón*) que tiene efectos salvíficos para los discípulos y toda la humanidad y por otro lado se hace de esta manera alimento y don para la comunidad.

Aquí hallamos también la *fórmula hypèr* que refleja una gran densidad soteriológica. Se señala con ella el sentido salvífico de la muerte de Jesús como entrega sacrificial.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

Haciendo alusión al siervo sufriente de Yahvé en Isaías (Is 53,3-5.10, se entiende que su muerte es en sustitución del hombre que por el pecado tiene que morir.

En el evangelio de Lucas y en la primera carta a los Corintios pronuncia Jesús además el mandato de *anamnesis*: “haced esto en recuerdo mío”, que invita a los discípulos a celebrar estos gestos recordando a Jesús e indica ya algo de la presencia especial de Jesucristo en esta celebración.

El rito del Vino:

En ese rito nos encontramos con la novedad respecto al rito tradicional judío que todos beben del mismo cáliz. Ese gesto quiere expresar la unidad fraterna y también la disposición a unirse al mismo destino de Jesús compartiendo su misma suerte. El vino que se identifica con la *sangre derramada*, tiene el significado de la vida en continuidad con el AT donde uno de los significados que tenía la sangre era la vida

En Mateo y Marcos destaca que para el rito del pan se usa un verbo diferente que para el vino, para el pan es *eulogesas* y para el vino *eucharistesas*. Además en Mateo se nos transmite el mandato de Jesús “bebed todos”, mientras Marcos narra la realización de este mandato: “todos bebieron de él”

Jesús sella con su sangre una nueva Alianza, como expresan en especial Lucas y Pablo, que viene a dar plenitud a la antigua. En Marcos y Mateo mientras tanto se habla solo de alianza que en Mateo acontece para el perdón de los pecados. Los exegetas descubren la alusión al sacrificio de Moisés en Ex 24,8: “Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras.”

	Pan	Vino	
1 Cor 11,23b-25	Que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan; y después de dar gracias [<i>eucharistesas</i>], lo partió y dijo: “Este es mi cuerpo que se da por vosotros [<i>hypèr</i>	Asimismo, también la copa después de cenar, diciendo: “Esta copa es la <u>nueva alianza</u> en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, <u>hacedlo en recuerdo mío.</u> ”	La muerte de Jesús es presentada como el martirio

	<i>hymón</i>]; <u>haced esto en recuerdo mío.</u> "	Cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga.	sustitutivo y expiatorio del siervo de Yahvé (cf. Is 53) (se podía entender las palabras en esta clave) (cf. H. Schürmann)
Lc 22,19-20	Tomó luego pan, y, dadas las gracias [<i>eucharistesas</i>], lo partió y se lo dio diciendo: "Este es mi cuerpo que se da por vosotros [<i>hypèr hymón didómenon</i>]; <u>haced esto en recuerdo mío.</u> "	De igual modo después de cenar, la copa, diciendo: "Esa copa (es) la <u>nueva alianza</u> en mi sangre que es derramada por vosotros [<i>hypèr hymón</i>]."	
Mc 14,22-24	Y mientras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo [<i>eulogesas</i>], lo partió y se lo dio y dijo: "Tomad, éste es mi cuerpo."	Tomó luego una copa y, dadas las gracias [<i>eucharistesas</i>], se la dio, y bebieron todos de ella. Y les dijo: "Esta es mi sangre de la <u>alianza</u> que es derramada por muchos [<i>hypèr pollon</i>]." Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en lo beba nuevo en el reino de Dios.	La muerte de Cristo aparece a la luz del sacrificio cultural de Ex 24,8; Cuerpo y sangre son consideradas como elementos del sacrificio en el sentido de la concepción sacrificial judía.
Mt 26,26-28	Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo [<i>eulogesas</i>]; lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: "Tomad, comed; éste es mi cuerpo."	Tomó luego una copa y, dadas las gracias [<i>eucharistesas</i>], se lo dio diciendo: "Bebed de ella todos porque ésta es mi sangre de la <u>alianza</u> que por muchos [<i>perì pollon</i>] se derrama par el perdón de los pecados." Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el reino de mi Padre.	(cf. H. Schürmann)

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

Las expresiones en sentido escatológico, como las encontramos sobre todo al final del relato en Marcos y Mateo, guardan la conexión entre la última cena y la cena final del reino de Dios.

2.-3 Las comidas con el Resucitado

La Resurrección de Jesús aporta un significado importante a su vida y muerte. Desde allí se entiende además la nueva presencia de Jesús, que no es tanto corporal, sino gloriosa y se hace presente a través de la eucaristía.

Esa experiencia hacen por ejemplo los discípulos de Emaús, que no reconocen a Jesús hasta que parte con ellos el pan (Lc 24,13-35).

En el evangelio de Juan es Jesús resucitado quien invita a la comida en el lago (Jn 24,1-14) y come con los discípulos sin que ellos se atrevan a preguntarle quién es, porque sabían que era el Señor.

La resurrección es una experiencia nueva para los discípulos, pero les lleva a entender que celebrando los gestos y palabras de Jesús, hacen presente no solo el recuerdo, sino a Él mismo. Esa comprensión se fue formando progresivamente, hasta llegar a celebrar la cena eucarística como un memorial de Jesús y su resurrección.

Las comidas postpascuales son ocasión decisiva para la automanifestación del Resucitado. Él está en medio de ellos, entre los que se reúnen en su nombre. Por eso la Eucaristía, comida de acción de gracias, memorial de la Pascua, reviste gran importancia, constituyendo el centro de unidad e identidad de la comunidad (1Cor 10, 16ss; 11, 17-34).

Capítulo 8. La Eucaristía y la Iglesia

“Haced esto en memoria mía” (1Cor 11,24)

1.- Contextualización: antropológica, teológica, litúrgica

Para poder contextualizar el tema que queremos abordar, la estrecha relación que hay entre la eucaristía y la Iglesia tenemos que situarnos en un contexto antropológico, pues el ser humano es un ser simbólico el cuál puede expresar mediante los signos de la vida más que una realidad sensible. La eucaristía pertenece al ámbito del signo y su primer elemento signal es la asamblea, a través de la cual se expresa otra realidad más grande, la Iglesia universal, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. En la asamblea se reúne una comunidad local concreta pero en ella está presente la Iglesia universal. Reunirse en asamblea no es extraño al hombre, pues éste es un ser relacional. Para los cristianos tiene un sentido religioso de memoria y presencia de salvación, de solidaridad, de encuentro con el Señor.

Desde la perspectiva teológica podemos preguntar por la relación entre eucaristía e Iglesia, en qué dependen la una de la otra. Si el misterio de la eucaristía nos introduce en el misterio autodonante de Dios (como pan partido) en Cristo y en el Espíritu Santo, la participación de la Iglesia como sujeto, mediación y objeto nos habla de una coimplicación extraordinaria de la Iglesia como comunidad que actúa, recibe y se edifica en el cuerpo de Cristo desde la eucaristía, por lo que interroga cómo se lleva a cabo esta comunión desde la autodonación en las personas-ministerios, en las palabras que dice, en sus signos.

Desde una perspectiva litúrgica, podemos señalar que la eucaristía es una verdadera celebración del pueblo de Dios. Por eso no se celebra en solitario, sino compartiendo con los demás. La eucaristía es para la Iglesia de comunión de unidad y de un amor que se da.

¿Pero qué es la Iglesia? ¿De dónde viene? ¿Cómo o por qué ha surgido? ¿Cómo se entiende? ¿Cuáles son sus características esenciales?

Antes de hacer la reflexión sobre la Iglesia y la eucaristía y de la relación tan estrecha que hay entre ambas, sintetizo a continuación la respuesta a los interrogantes que antes nos hemos hecho para poder presentar lo que es la Iglesia para en un segundo momento, hacer una reflexión teológica sobre la relación entre ambas realidades.

2.- Origen⁴⁷

“Cristo elevado de la tierra atrajo a sí a todos los hombres (Jn 12,32). Al resucitar de entre los muertos (Rom 6,9), envió a su Espíritu de vida a sus discípulos y constituyó a su cuerpo, la Iglesia, como sacramento universal de salvación” (LG 48). Si bien, en el Pueblo de Israel surge la realidad de la Iglesia por la acción salvífica de Dios, la comunidad de los seguidores de Jesús se hace comunidad de testigos del Resucitado a partir de los acontecimientos de la Pascua (cf. Mc, 16; Mt 26; Lc 22; Jn 13 ss.) y Pentecostés (Hch 2).

La Pascua es el fundamento cristológico de la Iglesia. Si hay algún acontecimiento que revele en plenitud la intención de Jesús, ese es la última cena. En ella se une la comensalidad, tan característica del Jesús histórico, con la ultimidad. Es la *“hora de pasar de este mundo al Padre” (Jn 13,1)*. Los sinópticos insisten en subrayar la presencia de los Doce (Mc 14, 17. 20): son el pueblo de la nueva alianza, símbolo del Israel renovado. No está claro si fue una cena pascual, pero en todo caso, el ambiente era claramente pascual, con todo lo que ello implica: igual que el pueblo de Israel había nacido de la Pascua, así también lo hará el nuevo Israel. Hay pues una reactualización de la Alianza.

Después de la Cena pascual y de la muerte-resurrección de Jesús, las apariciones del Resucitado y la efusión del Espíritu hicieron brotar la fe de los discípulos.

⁴⁷Cf. L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1999 y S. MADRIGAL, *La Iglesia y su misterio*, en Á. CORDOVILLA (ED.) *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, oc, 415-425.

Generando así la comunidad de seguidores del Resucitado: la Resurrección de Jesús reunió en una comunidad de fe a aquellos que le reconocieron como Señor.

Pentecostés es el fundamento pneumatológico de la Iglesia. Es ahí donde ésta adquiere su figura histórica. Dejando aparte los problemas históricos que plantea el pasaje de Pentecostés, puede verse en él, cómo la comunidad de discípulos —el verdadero Israel— recibe el Espíritu de Dios, dando cumplimiento a las promesas escatológicas (Jl 3, 1-5), y empieza a atraer al pueblo (Hch 2, 41). Con la venida del Espíritu arranca el anuncio del Resucitado y se cierra el tiempo de la espera y preparación de la comunidad (cf. Hch 1,12s). Con este acontecimiento se abre una nueva época.

3.- Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo

En el testimonio del NT, de modo particular en las cartas paulinas encontramos dos nombres que nos indican la autocomprensión que la Iglesia puede tener de sí misma para poder profundizar en el significado de su identidad de su misterio.

3.1.- La Iglesia como Pueblo de Dios

El concepto de «pueblo de Dios» acoge la descripción de la Iglesia desde el trasfondo de la historia de Israel. Al hablar de Pueblo de Dios, estamos refiriéndonos en primer lugar a una categoría bíblica que indica que la voluntad salvífica universal de Dios se realiza históricamente constituyendo un pueblo de su propiedad, el Israel de las promesas, para hacerlo objeto de su bienaventuranza. *“Pero todo esto- precisa LG II, 9 - sucedió como preparación y figura de su alianza nueva que iba a realizar en Cristo y de la revelación plena que iba a hacer por el mismo Verbo de Dios hecho carne”.*

Como no podía ser de otra manera, el Concilio interpretó la unidad de la Historia de la Salvación cristológicamente y lo expresó en el concepto de “pueblo mesiánico”, cuyo núcleo es la institución de la nueva alianza en la sangre de Cristo (cf. 1 Cor 11,25). Este nuevo pueblo de Dios, ha nacido del Espíritu y no de

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

la carne, acoge a judíos y gentiles y tiene a Cristo por cabeza. La Iglesia de Cristo es ese nuevo Israel, que peregrina en busca de ciudad permanente.

3.2.- La Iglesia como Cuerpo de Cristo

Pablo utilizaba la imagen de cuerpo de Cristo para dar una interpretación de la comunidad eclesial concreta, de modo que nunca hay una aplicación a la Iglesia como totalidad, sino que esta noción hacía referencia a la comida eucarística para expresar la unidad y comunidad entre todos los miembros de la Iglesia (local) con el Cristo crucificado y resucitado. De ese modo lo encontramos en la carta a los Efesios y en la de los Colosenses.

4.- Propiedades esenciales de la Iglesia. Koinonia, diakonia, leitourgia y martyría

4.-1 Koinonia

En lo referente a su fundamento bíblico cabe señalar que el NT no aplica nunca directamente a la Iglesia la idea de koinonia/comunión. No se encuentra nunca en los evangelios; por consiguiente, nunca estuvo en boca de Jesús, pero procede sin duda de la comunidad primera. Este término griego juega un papel importante en las cartas auténticas de Pablo, documentado hasta 13 veces, y estando al servicio de la interpretación del acontecimiento del misterio eucarístico en su relación con el acontecimiento salvífico de la cruz: la participación común en los dones de la salvación genera una especial relación de comunión entre las personas. Los muchos que comen un mismo pan forman un solo cuerpo (1Cor 10,16-17). Este es el trasunto que da unidad a los diversos usos del término *koinonia*.

De hecho cabe señalar que la eclesiología paulina gira en torno a la *koinonia* con las siguientes características: la primera, el amor y la fidelidad de Dios Padre son principio y fundamento de la comunión: «Fiel es Dios, por quien

habéis sido llamados a la comunión de su Hijo Jesucristo, Señor nuestro» (1Cor 1,9). Es Dios quien llama y elige a los creyentes a la comunión con su Hijo, de modo que el autor primero de esa comunión es Dios que muestra su fidelidad (1Cor 10,13).

La segunda, la *koinonia* con el Hijo entraña una comunión eucarístico-sacramental y una comunión eclesial. La participación en la sangre y cuerpo de Cristo, es decir, la comunión en la vida y en el sacrificio de Cristo, su fracción y su quebranto, genera comunión entre los que beben de la misma copa y comen el mismo pan (1Cor 10,16-17; Rom 12,5; 1Cor 12,27). Para Pablo, comunión tiene un sentido salvífico, comunitario, corporativo, de modo que el concepto global de *koinonia* aproxima la eclesiología a la soteriología: comunión con Cristo es salvación; al mismo tiempo, comunión de unos con otros en Cristo, es la comunidad cristiana ideal. Este es el fundamento de una eclesiología sacramental basada en la eucaristía.

El término de *koinonia* es el principio directriz del Concilio Vaticano II encontrándose de forma difusa en los diferentes documentos del mismo. Entre las variadas maneras de significado en que aparecen en los documentos (como comunión de iglesias locales entre ellas y con la Iglesia universal LG III, 23; comunión trinitaria, etc) señalo la que más hace hincapié con el hilo conductor del trabajo, con el aspecto del sacramento de la eucaristía.

La eucaristía, fuente y culminación de la vida cristiana, realiza vitalmente la comunión de los fieles con Dios y entre sí, mediante la nueva alianza en la comunión sacramental del Cuerpo y la Sangre de Cristo (1Cor 10,16-17). A partir de esa base sacramental de la comunión se edifica la Iglesia. Como *communio* eucarística, la Iglesia es no sólo copia de la *communio* trinitaria, sino también su actualización; signo-medio de salvación, y fruto de salvación (LG 7; UR 22; SC 47; LG 11; AG 9).

Como consecuencia de esto el Concilio Vaticano II hizo un subrayado especial de la Iglesia local diciendo que Iglesia de Cristo se hace presente en las Iglesias locales (LG III, 26); la Iglesia universal existe en y a partir de las Iglesias locales, y las Iglesias locales están hechas a imagen de la Iglesia universal (LG III, 23). La comunidad eclesial local es el punto de encuentro de la historia trinitaria de Dios y de la historia humana. No se rompe la comunión con la Iglesia universal sino que se mantiene en la comunión en la Iglesia local. Además se hace un subrayado de la colegialidad de los obispos y la nueva perspectiva de primado del Papa. El Vaticano II recupera el fundamento de la antigua eclesiología de comunión: por la ordenación episcopal una persona pasa a ser miembro de un cuerpo llamado colegio episcopal y recibe así su poder directamente de Cristo, no del papa, aunque el papa, como cabeza del colegio, tiene el derecho de indicarle dónde y cómo puede ejercer esa autoridad. Además, reunidos como colegio y en su calidad de sucesores de los obispos, todos los obispos son corporativamente responsables de la Iglesia y de la evangelización del mundo entero (LG III, 22).

4.-2 Diakonia

¿Cuáles son los fundamentos bíblicos, cristológicos y pneumatológicos, de la noción «Iglesia servidora»? La tradición ha buscado el carácter evangélico de la diaconía cristiana en estos tres pasajes: el lavatorio de los pies según la narración joánica (Jn 13,12-17); las palabras sobre el servicio que Lucas inserta en medio del relato de la última Cena (Lc 22,24-27), donde Cristo se designa como *diakonos*, en acto de servicio; y la respuesta de Jesús a la petición de los hijos de Zebedeo (Mc 10,42-45), cuando dice que el Hijo del hombre no ha venido a ser objeto de *diakonía*, sino para ejercerla. Es decisivo, por tanto, que el NT haya expresado el núcleo del acontecimiento cristológico en términos de diaconía. Aquí el “servicio” designa el hecho de dar la vida en rescate por muchos según la misión recibida del Padre (Mc 10,45). Partirse y repartirse pues estos textos presentan la diaconía de Cristo como la actitud existencial

total y como la donación de la propia vida al servicio del Reino. Por lo que la Iglesia como sacramento universal de salvación deberá hacer con su palabra, sus obras su ser eucaristía viva en medio del mundo y que todos sus miembros vivan desde estas claves.

Esta radical diaconía de la salvación o servicio del Reino se diversifica en estas tres diaconías matrices en las que toma cuerpo la misión de la Iglesia bajo la guía permanente del Espíritu Santo: servicio de la palabra (anuncio y testimonio), servicio del culto divino (oración y sacramentos), servicio del amor caritativo (LG III, 29). La única misión recibida de Cristo será actualizada, asumida y efectuada desde la pluralidad de los carismas del Espíritu en la forma de diaconías, de servicios o ministerios concretos entendiéndolo desde el sacerdocio de todos los bautizados de entre los cuáles unos han sido llamados a seguir actualizando en la comunidad el único sacrificio redentor de Cristo y otros desde la ofrenda existencial de sus vidas, viviendo así su sacerdocio como pueblo de Dios.

4.- 3. Leitourgia

En una comprensión de la Iglesia como sacramento universal de salvación, la dimensión litúrgica exhibe una dimensión misionera. Por medio de la liturgia, sobre todo en la eucaristía, “se ejerce la obra de nuestra redención”, y la liturgia contribuye a que los fieles expresen y manifiesten a los otros “el misterio de Cristo y la naturaleza de la Iglesia” (SC 2). La constitución conciliar inscribe la raíz de la liturgia en la obra redentora de Cristo y así ofrece una comprensión teológica de la Iglesia en clave de sacramento a la luz del misterio pascual (SC 5).

La liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y la fuente de donde mana toda su fuerza (SC 10), si bien no agota toda la acción (apostólica) de la Iglesia (SC 9). Porque los trabajos del anuncio evangélico y de la

predicación (*martyria*) y los esfuerzos de la caridad (*diakonia* del amor) son genuinas realizaciones «misioneras» de la Iglesia inseparables, por lo demás, de esta dimensión del culto (*leitourgia*), como viva expresión de la conexión interna entre *lex credendi-lex agendi-lex orandi*.

4.3.1.- El ministerio ordenado y el laicado

La eclesiología vivida y enseñada antes del Vaticano II establecía una rígida distinción clérigos-laicos; ahora bien, no se trata de abolir una polaridad inscrita en la estructura de la Iglesia, sino de rechazar una bipolaridad que excluya la reciprocidad. Así queda reflejado en los capítulos de LG II donde expone la teología de la comunidad.

En realidad, el capitulario de *Lumen gentium* obedece a este otro esquema: Cristo-Espíritu Santo → pueblo de Dios → ministerio jerárquico, desfondando el esquema descendente y lineal que situaba el sacerdocio ministerial como anterior y exterior a la comunidad; en ese caso, la construcción de la comunidad queda reducida a la acción del ministerio jerárquico. Sin embargo, es Cristo quien por su Espíritu no cesa de construir la Iglesia.

Una de las adquisiciones del Concilio Vaticano II es la recuperación de la doctrina sobre el sacerdocio común de todos los bautizados: Cristo ha hecho participar de su único sacerdocio a la Iglesia mediante el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico; se trata, no obstante, de dos formas del sacerdocio que difieren esencialmente y no sólo en cuanto al grado (*essentia non tantum gradu*), si bien se ordenan recíprocamente en la comunión eclesial (LG II, 10).

En el NT el término «sacerdocio» nunca designa al ministerio o ministro ordenado, sino que esta denominación se reserva, por un lado, para el único sacerdocio de Jesucristo (Carta a los Hebreos), y, por otra, para el sacerdocio

real y profético de todos los bautizados. Cristo es el Pontífice de la nueva y eterna alianza, que asocia a su sacerdocio y conforma al pueblo de Dios (Hb 7,20-22.26-28)

La adopción de los títulos sacerdotales para los ministerios presupone, por tanto, un cambio profundo en la manera de entender el culto y el sacrificio: en lugar de poner en primer plano la expresión ritual, se resalta ante todo las realizaciones existenciales, ya que el sacerdocio de Cristo no se condensa en una ceremonia ritual, sino que consiste en el acontecimiento de la ofrenda de la propia vida, ser pan partido y repartido para todos.

La distinción y la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial encuentra su pleno sentido y se percibe -así lo hace LG II, 10b- en la celebración de la eucaristía: El sacerdote ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, realiza el sacrificio eucarístico representando a Cristo, ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo. El sacerdocio ministerial, en la celebración eucarística, actúa *in persona Christi et Ecclesiae*. En esta doble determinación aparece claramente la condición sacramental del sacerdocio ministerial: el ministro ordenado de la Iglesia es símbolo real sacramental tanto del sumo sacerdocio de Cristo como del pueblo de Dios sacerdotal. Él representa, en el plano del rito sacramental, lo que realmente acontece: la *communio* de cabeza y miembros en su ofrenda al Padre, la entrega salvífica de Cristo y la entrega de los hombres en su seguimiento; en otras palabras: ahí encuentra su expresión sacramental la unidad del *totus Christus*, cabeza y cuerpo. Por eso, el ministerio sacerdotal, que es necesario en la Iglesia y para la Iglesia, pertenece a su estructura fundamental desde los orígenes. El sacerdocio común bautismal se inscribe en el dinamismo de una cristología existencial, donde Cristo es el modelo de vida para toda vocación cristiana ejercida luego en distintas formas.

4.- 4. Martyría

Otra característica de la Iglesia es la *martyría*. Desde esta categoría se quiere expresar que la Iglesia se sabe esencialmente portadora del mensaje del Evangelio de la salvación que ha de anunciar.

Nuestra reflexión se circunscribe al problema de la transmisión de la Palabra como ese servicio eclesiológico a la verdad que se encuadra en la categoría bíblica del testimonio o *martyría*, y que la configura internamente como tradición viviente. El proceso de actualización de la revelación divina acontece en el testimonio de la Iglesia universal expresado en el *sensus fidei fidelium*. En el ejercicio de esta función profética ocupa un lugar específico el magisterio.

El magisterio debe ser entendido más como la garantía de que la palabra salvífica de Cristo está dirigida a la situación concreta de un tiempo y va realmente dirigida a la vida cristiana, que como potestad de adoctrinar acerca de verdades abstractas por razón de sí mismas. A la Iglesia, por su mandato y asistencia en fidelidad a Cristo, le pertenece la potestad y el servicio a esta verdad infalible revelada en Cristo. La Iglesia desarrolla su magisterio como actualización y concreción histórica del mensaje de Cristo; participa de su potestad y de su infalibilidad.

Cabe señalar distintos tipos de magisterio: el magisterio solemne o extraordinario: se trata de los pronunciamientos *ex cathedra* del papa o de un concilio ecuménico cuando pretenden definir una verdad revelada en materia de fe y costumbres; el magisterio ordinario y universal: se trata de la enseñanza del colegio de los obispos dispersos por el mundo y unidos al papa cuando, convergentes en una misma opinión, dan lugar a una enseñanza definitiva, que tiene esa cualidad de magisterio infalible y en último lugar el magisterio ordinario auténtico: es esa enseñanza del magisterio ordinario que incluye doctrinas no definidas ni definitivas, y cuyo mejor exponente pueden ser las encíclicas papales; a ello habría que añadir la doctrina emanada de los sínodos locales de obispos y de las conferencias episcopales.

5.- Eucaristía e Iglesia

Desde los documentos del Concilio Vaticano II podemos estructurar una visión en primera perspectiva de la relación entre la eucaristía y la Iglesia.

Desde la constitución *Sacrosantum Concilium* destacamos: la presentación de la eucaristía como la manifestación privilegiada de la naturaleza de la Iglesia (SC 2) porque es su culmen y fuente como toda liturgia, porque expresa la acción de los fieles, porque implica la acción de Cristo y de los fieles y porque en la liturgia se expresa de modo singular el misterio de Iglesia-sacramento por su ser visible e invisible (SC 5; LG 8); y porque ese misterio se expresa de forma especial en la actualización que en la liturgia se realiza el misterio de la salvación, y especialmente el sacrificio, la entrega de Cristo. En segundo lugar cabe señalar la eucaristía como un pueblo participante, concepto catalizador de una concepción de Iglesia, toda ella sujeto, mediación y objeto de la acción litúrgica según la diversidad de ministerios y oficios (SC 26) y esta participación se da de manera especial en la eucaristía cuando se da la presidencia del obispo, con el presbiterio concelebrando, la participación de otros ministerios y de la asamblea. Por tanto la eucaristía también es manifestación de la jerarquía de la Iglesia.

Si ponemos la visión en *Lumen Gentium* se expresa en la eucaristía de forma privilegiada la sacramentalidad de la Iglesia. Desde el principio se afirma que la Iglesia es en Cristo como un sacramento signo e instrumento de la unidad de todo el género humano (LG 1). La Iglesia como sacramento integrada en ella el elemento humano y divino, depende de Cristo como sacramento original a cuya semejanza debe orientarse la Iglesia (LG 8). En la Iglesia se expresa y realiza la comunión con Dios de toda la humanidad.

En la LG encontramos también que la eucaristía representa y realiza la unidad de la Iglesia. La eucaristía es signo realizante y exigitivo de la unidad de la Iglesia.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

5.1.- La asamblea eucarística es Iglesia⁴⁸

La asamblea eucarística es una manifestación temporal privilegiada de la Iglesia. En ella no sólo reconocemos que es el Señor sino también lo que es la misma Iglesia.

a) La Iglesia “hace” la eucaristía

La Iglesia es sujeto de la celebración porque no es sólo una celebración del ministro o de los participantes sino que también es un acto de la Iglesia universal. Es la Iglesia entera la que está de algún modo presente, como pueblo sacerdotal. Esta acción de la Iglesia se expresa y ejerce de modo diferenciado haciendo en ella lo que a cada uno solo le pertenece (SC 28). El que preside la celebración por tanto tampoco debe pensarse que presidir es estar por encima o a parte de la asamblea, sino estar dentro y delante. El presidente de la celebración actúa en nombre de Cristo y de la Iglesia.

b) La Eucaristía hace la Iglesia

Se puede decir que la Iglesia es efecto de la Eucaristía, objeto de la misma pues la actualización en ella del misterio pascual este se expande y se hace eficaz en la Iglesia, porque de ella toma conciencia de su naturaleza y misterio, de su identidad y de su misión.

Se puede afirmar por tanto que entre Eucaristía e Iglesia hay una relación constitutiva, ambas se exigen y se corresponden.

6.- Iglesia pan partido

Podemos sacar algunas consecuencias de lo que acabamos de reflexionar para hilarlo con el hilo conductor, eucaristía como pan que se parte.

La Iglesia no es dueña de la eucaristía; es actualizadora, mediadora, servidora... Ella misma se hace en la eucaristía, se recibe a sí misma de la donación de su

⁴⁸ CF. D, BOROBIO, *Eucaristía*, BAC, Madrid, 2000, 344-348.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

Jesucristo. No cabrá entonces más que una actitud de profunda humildad y gratitud.

El sacrificio de Cristo insta a la Iglesia a entregarse, partirse, derramarse... en una acción misionera incesante, como sacramento universal de la salvación (LG 48, GS 45, AG 1) que ella misma recibe. La Iglesia ha de situarse en el mundo como sierva, transparentando permanentemente la entrega de Cristo, “que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido” (GS 3).

7.- María madre de la Iglesia⁴⁹

El Concilio Vaticano II trata a María desde una perspectiva cristológica y eclesial. No es posible entender la figura de María si no es en referencia a Jesucristo y a su Iglesia. La Iglesia ha descubierto siempre en María a la primera creyente y a la primera discípula, en medio de un pueblo de creyentes.

7.1.- María Madre de Jesús, madre de Dios

Es constatable los pocos datos biográficos que la Escritura ofrece sobre María. Lo fundamental de su persona es el ser madre de Jesús (Lc 1,31-33; Ga 4,4-5). María representa la realización de las promesas que, respecto a la madre del Mesías, se anunciaban desde antiguo “Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva” (Ga 4,4-5). Este texto de Pablo es el testimonio más antiguo del NT en lo que se refiere a la relación entre Jesucristo y María. Junto a Jesucristo, plenitud de los tiempos, encontramos la figura de una mujer que es elegida por Dios para ser madre del Hijo.

Los misterios y dogmas marianos son, sobre todo, misterios cristológicos. Basta pensar que si decimos que María es madre, su maternidad hace referencia inexcusable al Hijo, si decimos de ella que es virgen, lo es en razón del que va a

⁴⁹ Para este apartado de mariología hemos tomado referencia en: B. FORTE, *María, la mujer icono del Misterio*, Sígueme, Salamanca, 2001, 113-178 y en G. URÍBARRI, *Cristología- Mariología- Soteriología*, en: Á. CORDOVILLA (ED.), *La lógica de la de*, o.c., 375-387.

nacer; si creemos que es inmaculada, lo es por la tarea encomendada por Dios de ser madre del Salvador; si de ella afirmamos que es la mujer creyente, podemos hacerlo sólo en razón del seguimiento de su Hijo. Desde aquí podemos afirmar que no habrá una comprensión profunda del misterio de la Virgen Madre si no es en referencia explícita a la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús.

7.2.- María Madre de la Iglesia y modelo de creyente

María es el gran modelo de creyente. Refleja tipológicamente con sus actitudes el ser propio de la Iglesia. En ese sentido se la considera también madre de los creyentes y madre de la Iglesia.

María es la Hija de Sión, la mujer que representa al pueblo elegido, del que nacerá el mesías (Ap 12). Se denomina a sí misma esclava en el sentido de sierva. En el magníficat se insiste en la humildad (Lc 1,48). Siervo, en la Escritura, es quien pertenece al Señor. Su servicio será su maternidad. La aceptación se expresa con un optativo: *génoito*, que en esta forma no se encuentra en ningún otro lugar en el NT. Expresa un deseo, que es lo típico del optativo, alegre y esperanzado. Por lo tanto el fiat de María es algo más que mera pasividad, es disposición activa, alegre y esperanzada para participar en el plan de Dios y para que se cumpla en ella el deseo de Dios.

La meditación desde la fe, viendo en María a la Hija de Sión, la madre del Mesías (Ap 12) y la nueva Eva, considera que también es la madre de los creyentes en el orden de la gracia (LG 61). A este resultado se llega considerando que es “madre de los miembros de Cristo por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que “son miembros de aquella cabeza” (LG 53). La maternidad espiritual de María se alimenta de la escena de las bodas de Caná, donde ella como mujer-madre nos dice a todos: “Haced lo que él os diga” (Jn 2,5). Pero sobre todo de la escena en la que María, al pie de la cruz, recibe al discípulo amado: “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Luego dijo al discípulo: “Ahí tienes a tu madre”» (Jn 19,26-27). En este momento nace la Iglesia, para el evangelista Juan. En su

nacimiento interviene María, la mujer, la Hija de Sión, que acoge al discípulo, al creyente, como madre.

Por la maternidad virginal, María está estrechísimamente vinculada al misterio de Cristo y a su redención. La lógica interna de la misma, que se enuncia en la Escritura y la Iglesia ha celebrado en su liturgia, ha sido el caldo de cultivo propicio para descubrir cómo esta realidad exige la inmaculada concepción y la ascensión de María en cuerpo y alma, pues implica que ella es la primera y más perfecta redimida por su Hijo, con la cual está asociada de modo personal y singular. La maternidad virginal también sitúa a María en un órbita de carácter eclesial y antropológico, pues manifiesta que es la nueva Eva, la Hija de Sión, modelo discípulo, realización del ser eclesial, modelo de la Iglesia, madre de los creyentes, figura en la que se cumple nuestra esperanza de redención.

7.3.- María es eucaristía

“Pongámonos, sobre todo, a la escucha de María Santísima, en quien el Misterio eucarístico se muestra, más que en ningún otro, como misterio de luz. Mirándola a ella conocemos la fuerza transformadora que tiene la Eucaristía. En ella vemos el mundo renovado por el amor. Al contemplarla asunta al cielo en alma y cuerpo vemos un resquicio del cielo nuevo”⁵⁰

Con estas palabras de Juan Pablo II empezamos este breve apartado viendo como María vivió como el pan que se parte.

En el relato de la anunciación vemos como su disponibilidad total y su sí hacen una vida entregada al Señor y a su plan salvífico. Se entrega a él y a la misión encomendada olvidándose de sí y volcándose en el Otro.

“En cierto sentido, María ha practicado su fe eucarística antes incluso de que ésta fuera instituida, por el hecho mismo de haber ofrecido su seno virginal para la encarnación del Verbo de Dios. La Eucaristía, mientras remite a la pasión y la

⁵⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistía*, nº 62.

resurrección, está al mismo tiempo en continuidad con la Encarnación. María concibió en la anunciación al Hijo divino, incluso en la realidad física de su cuerpo y su sangre, anticipando en sí lo que en cierta medida se realiza sacramentalmente en todo creyente que recibe, en las especies del pan y del vino, el cuerpo y la sangre del Señor”⁵¹ (Ecclesia de Eucharistía n° 55).

También en la vida de María, siguiendo la encíclica de nuevo en su número 56, hizo vida en su vida la dimensión sacrificial de la eucaristía pues: “Preparándose día a día para el Calvario, María vive una especie de « Eucaristía anticipada » se podría decir, una « comunión espiritual » de deseo y ofrecimiento, que culminará en la unión con el Hijo en la pasión y se manifestará después, en el período postpascual, en su participación en la celebración eucarística, presidida por los Apóstoles, como memorial de la pasión.” La renuncia a sí misma y a su Hijo por amor, como servicio y como donación es la mejor imagen de la eucaristía hecha vida en María.

⁵¹ Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistía*, n° 55.

Capítulo 9. El Banquete Celestial

“Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos” (Ap 3,20)

1.- El Banquete mejor nombre para el cielo

La eucaristía, sacramento de nuestra fe, es un anticipo en el hoy del banquete del reino que se dará en el tiempo futuro. Anticipo de un banquete, imagen bíblica del cielo.

El banquete representa la comunión de los hombres entre sí y donde parece que la vida se reconcilia: de hostil, difícil y dura en alegre. Es en el banquete donde se resalta el acto humano de la mutua entrega en el amor. El cielo se puede describir como un banquete, es el banquete en el gozo de la comunión fraterna sin las limitaciones que la historia terrena nos impone. Por tanto nos parece, siguiendo al profesor Uríbarri⁵² que la imagen del banquete celestial es la imagen más adecuada para hablar hoy del cielo.

El símbolo del banquete se encuentra en bastantes textos bíblicos. Dentro del AT destaca Is 25, 6-8 donde se enuncia el festín preparado para todos los pueblos. En este texto encontramos las siguientes características de la salvación escatológica:

- Reunión de todos los pueblos en Sion, donde han ido peregrinando.
- Un festín con abundancia de manjares.
- Abundancia del vino, como señal de alegría y símbolo de los tiempos mesiánicos.
- Desvelamiento de la realidad verdadera y última de las cosas (aspecto característico del juicio)
- Victoria sobre el gran enemigo: la muerte.
- Consuelo del dolor y del sufrimiento.

⁵² CF. G. URÍBARRI, *Hablar del cielo. Una anécdota, cinco pistas y una propuesta*, ST 94 (2006) 261-270.

Bajo este trasfondo se entiende la comensalidad de Jesús y las alusiones al banquete escatológico (Mc 14,14; Mt 26, 20; Lc 16, 22-26). En el momento central de la vida de Jesús, éste se despidió de sus discípulos e interpretó el conjunto de su vida en el marco de un banquete e incluso asoció al Reino a un banquete futuro (Mt 14,25 y paralelos).

El banquete cercano a las bodas (Jn2, Mt 25, 1-13) en las que no es posible ayunar ni entrar sin vestido de fiesta (Mt 22, 11-12) conjuga el aspecto individual y colectivo. Cada uno es invitado a disfrutar de modo individual del banquete pero no tiene sentido celebrar el banquete a solas. El banquete es asociado a música y al baile, al regocijo, a la comunión con otras personas.

Para terminar este apartado mencionar el texto de la parábola del hijo pródigo, o del Padre Bueno Lc 15, 11-32 la cual finaliza en un gran festín con los mejores manjares, las mejores galas, en el que todos han sido invitados y pero al que nadie ha sido forzado (hijo mayor).

Si algo podemos intuir de nuestro destino final, de nuestra consumación, de aquello que Dios tiene preparado para los que ama, será algo parecido a lo que se describe en esta parábola. El banquete escatológico es lo que anhelamos y lo que deseamos, un banquete del reencuentro es la mejor imagen de Dios y del cielo que se puede ofrecer. Además guarda mucha conexión con los otros conceptos bíblicos que utilizamos para definir el cielo, como por ejemplo la visión de Dios.

La visión de Dios, vida eterna no se queda en un simple mirar por mirar o un mero conocimiento será la compenetración vital entre el cognoscente y el conocido, es decir, la visión genera semejanza. La vida eterna es visión de Dios y esa visión genera semejanza como afinidad ontológica con Dios, es decir, divinización. Es una comunión con Dios en Cristo, en que el grado de participación e intimidad serán extremos. Por eso otra fórmula bíblica para hablar de la vida eterna es ser con Cristo. Esa comunión de vida sólo es posible en Cristo. Es en él en quien nosotros entramos en comunión con Dios.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

Esto queda reflejado cuando hablamos de banquete como comunión de vida, de armonía en la comunión festiva. Dios se da como gracia y como oferta salvífica para nosotros y debemos aceptar su propuesta y su invitación a la misma.

Además de la comunión con Dios tenemos que añadir la comunión de los santos a esta vida eterna.

La Comunión de los santos es la culminación de la fraternidad universal. Un ámbito en el que poder percibir que vivir en plenitud es convivir, que verdaderamente somos hermanos, y que el gozo sólo puede ser total cuando abarque a toda la humanidad. En esta situación todos se desvelarán a cada uno como una parte del propio yo en la comunión del nosotros, y cada yo, se experimentará y será tanto más yo, cuanto más abierto al tú. Así el yo más absoluta y totalmente abierto a todos será el yo más totalmente logrado. La vida eterna abre al yo solitario y egoísta a la gran familia de Dios. No será el único deseo ver de nuevo a los seres queridos sino a todos, precisamente también a los no queridos, en el acercamiento a los distantes de la comunión de los santos. Si esto se va a realizar, implica que es realizable, y por ello la esperanza en la sociabilidad plena de la vida eterna emerge como instancia crítica ante la realidad actual.

2.- El infierno, la no participación de la mesa⁵³

Podemos citar para la exposición posterior la cita de Lc 14, 15-24. En este fragmento del evangelio un amo invita a su banquete a ciertas personas que rechazan la invitación en apariencia por ocuparse de actividades de su vida ordinaria. No quisieron/pudieron ver la gratuidad de la invitación de entrar en comunión de vida y de mesa con el amo que sí pudieron ver aquellos que menos poseían. En su paralelo en Mt 22, 2-14 el amo les da muerte y termina haciendo referencia a las tinieblas y al rechinar de dientes.

⁵³ Para la síntesis he utilizado: N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, en: Á. CORDOVILLA (ED.), *La Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, o.c, 646-710.

El infierno no forma parte del *kerygma* cristiano no podemos afirmar su no existencia pues estaríamos cayendo en apocatástasis, pero no es ni puesta por Dios como condena ni es Dios quien lo impone sino la libertad del ser humano de querer sentarse en el banquete o de quedarse en las tinieblas donde será el rechinar de dientes.

Las características de esta muerte eterna o infierno basadas en el AT (*gehena*) son: la exclusión de vida entendida como no comunidad, no solo muerte. La vida no pensable individualmente sino que la vida se comprende en relación con los otros. 2.- Carácter penal expresado metafóricamente. 3.- Carácter irrevocable paralelamente con la vida eterna. No habría posibilidad de cambiar de opción. La muerte, por tanto, se entiende como eterna. Además cabe señalar otra dimensión: el pecado sería un no a la imagen de Dios, si el cielo se define como comunión de los santos, el infierno es no comunión, para el que quiere ser solo para sí. Se tiene solo a sí mismo en la más absoluta soledad. 4.- La ausencia de los otros, apareciendo también como no comunicabilidad. Se pierde el lenguaje con los demás, solo le queda el llanto y el ruido.

Llama la atención en relación con el hilo conductor del trabajo, que en estas situaciones en las que la libertad humana elige la no participación en la mesa con Dios, Dios se entrega limitando su omnipotencia respecto a la criatura y respetando su libertad. Cabe la posibilidad, desde esta libertad, que la criatura pueda decir no a Dios y a la comunión con él. El respeto a la respuesta humana va acorde con lo *kénótico* del amor de Dios manifestado en Cristo. Un amor que se abaja que se da gratuitamente posibilitando una respuesta.

El infierno no es un castigo de Dios, no tiene que ver con Dios. Es una opción humana. El castigo de Dios en la Biblia da categoría a que la dinámica de la culpa lleve su efecto. Dios lo que nos da es libertad. Los castigos bíblicos son un intento pedagógico para que el pueblo vuelva a YHWH para que el pecado no nos destruya. Pero no es Dios el que busca la muerte eterna, pues la oferta de Dios es salvífica. El pecado lleva consigo la pena, el pecador tiene lo elegido por el mismo.

Cabría aquí la pregunta por el juicio. Si el infierno o muerte eterna no es fruto de una decisión externa de un juez que pone en una balanza tus méritos y tus faltas ¿qué entendemos por juicio?

3.- Juicio

3.1.- Juicio y *parusía*

¿El juicio se refiere a nuestros actos históricos? Hay que entender desde la pregunta por el sentido del proceso histórico y no por acciones concretas detalladas, sino por el sentido de todo un proceso que es opaco, pues las acciones libres que lo conforman proceden de un pasado desconocido, y tienen repercusiones imprevisibles en el futuro; y es también ambiguo porque aunque las acciones registradas en la historia tiendan a reflejar la interioridad de los sujetos que las realizan, la expresión externa traiciona siempre la interioridad. En términos ranherianos la última cualidad de la libertad es irrefleja, por tanto ni la propia persona puede erigirse en juez infalible de sus propias motivaciones y, en consecuencia, mucho menos de las de los otros o de la historia.

El juicio es por tanto la mostración de sentido de la historia como totalidad. De ahí que podamos explicar la fe en la *parusía* y en la consumación del mundo como la convicción de que nuestra historia se dirige al punto omega, donde será definitivamente claro y visible que lo estable que a nosotros nos parecía el suelo que soportaba la realidad, no es la materia pura, inconsciente de sí misma, sino la inteligencia que mantiene el ser, le da realidad; más aún, es la realidad: el ser no tiene consistencia desde abajo, sino desde arriba⁵⁴.

La fe en la *parusía* supone que la historia es un proceso finalizable, no interminable. Sin entrar en la compleja problemática del tiempo, lo que está de fondo es la pregunta por el sentido. La *parusía* concluye la historia porque sólo así puede consumarla, es decir: mostrar su sentido y ser su cumplimiento definitivo. Si la *parusía* es revelación, mostración de sentido de todo el proceso

⁵⁴ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, o.c., 266.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

histórico, no menos demanda de alguna manera un *novum* último donde el proceso se abra a algo nuevo a lo anteriormente conocido.

3.2.- Juicio escatológico

Parusía y juicio aparecen unidos en el artículo de fe que concluye la parte cristológica del Símbolo. Sin embargo, el gozo de la expectación y la alegría de la espera vinculadas a la venida en gloria, parecen haber sido ensombrecidas e incluso fagocitadas por la idea de juicio que lo ha traducido más que como culminación y consumación; más que como una entrega gratuita de Dios desde su amor que se parte que colma nuestros deseos más profundos se tiene todavía algunas visiones preconciarias de un Dios que juzga las acciones y si hemos llegado a diferentes metas o no.

La afirmación del juicio escatológico es la confesión de fe en una irrupción final de Dios en la historia, de carácter salvífico, que culminará todos los actos salvíficos precedentes (juicios de Dios) con el acto salvífico por excelencia (el juicio final). Por lo tanto lo primero que hay que aseverar es que Dios juzga en tanto en cuanto salva. De ahí que el venir en gloria y poder de Cristo, el venir como rey, sea lo mismo que venir a juzgar, y comporte el gozo del triunfo. Cuando la Iglesia primitiva confesaba su fe en Cristo juez, lo que resonaba era el mensaje de la gracia vencedora y la plenitud del amor alcanzándonos: *“en esto ha llegado el amor a su plenitud con nosotros; en que tengamos confianza en el día del juicio...”* (1 Jn 4,17-18). No se trata de un juicio de ajusticiamiento sino de justificación, de otorgamiento de justicia. Lo que los cristianos confesamos en el Credo es que creemos que la historia conocerá este acontecimiento: un juicio de justificación, y que será escatológico, es decir fuera de la historia.

3.3.- El juicio de crisis

Hay una línea de interpretación en el NT en la que se recalca la responsabilidad moral de los individuos, y por tanto la discriminación y el efecto de su comportamiento en su destino (Mt 25, Mt 24). Recoge fundamentalmente la idea del pensamiento profético-apocalíptico, que también resaltaba la responsabilidad

(Am 5,18-20; Is 13-27). Es en este marco de comprensión donde es posible situar el juicio de crisis. A diferencia del escatológico, se trata de un acontecimiento y no escatológico. No obstante, tampoco se trata de un proceso judicial. No es la sentencia divina la que constituye al hombre en salvado o condenado, la que le emplaza en el estatuto jurídico de inocente o culpable ni tampoco nada sobreañadido desde el exterior. El juicio de crisis significa decisión y discriminación, e incluye responsabilidad, pero todo ello como algo inmanente a la actuación del ser humano en historia.

El lugar donde más nítidamente nos encontramos con esta idea de juicio de crisis en la historia es el evangelio de Juan: *“Dios no ha enviado a su Hijo a juzgar el mundo, sino a que se salve por medio de él... el que no cree, ya está juzgado”* (Jn 3,17). Para el evangelista es claro que Cristo no viene a juzgar, y menos a condenar, sino a salvar. Lo que me juzga es mi actitud actual frente a Cristo, aceptándolo en la fe o rechazándolo en la incredulidad. Parecería, sin embargo, que todo esto se contradice con el texto clásico del juicio de Mt 25,31 ss. No es así. El texto mateano nos ubica en el juicio universal ante las naciones, es decir, se trata del juicio escatológico. Y curiosamente, lo que se pondrá en evidencia en este texto es que el juicio escatológico da publicidad a una decisión que tiene lugar en el ahora de la confrontación personal con Jesús. También aquí es la actitud presente, actual, la que decide nuestro destino. Pero ahora, en otra clave. Ya no se trata de la adhesión a Jesús y a su Palabra (fe), sino del el amor o desamor como referente. El juicio, en cuanto decisión, acontece en el aquí y ahora de la responsabilidad, y así posibilita la índole personal del ser humano. Ésta no puede concebirse al margen de la responsabilidad, y la responsabilidad a su vez sólo es auténtica allí donde se impone una rendición de cuentas. El juicio de crisis nos recuerda que nuestros actos presentes son los que están grávidos de eternidad. No hay razón para temer la amenaza de un juicio final que no será sino desbordamiento de gracia y verdad, la verdadera preocupación del creyente debería estar en su día a día, en cada una de sus decisiones cotidianas, porque todas ellas están transidos de eternidad, y le van configurando no sólo en lo que es, sino en lo que será.

3.4.- Juicio, misericordia, justicia

Una acentuación excesiva y unilateral de la comprensión del juicio como castigo y espacio temible donde se decide la condenación o la salvación de los individuos, condujo a la escatología a una reducción moralizante de la esperanza, limitada a la espera del premio o del castigo en el más allá. La idea forense de juicio ensombreció la de juicio-salvación, y la del juez implacable la de Cristo como mediador. El proyecto de intervenciones salvíficas de Dios con el mundo, que es un proyecto de iniciativas de vida y de benevolencia, una preferencia, una voluntad y una elección, que privilegian una línea histórica y no otras: la elección de los pequeños, la relación de Alianza sostenida por la fidelidad, la justicia como modo de ser y relacionarse y el amor gratuito, traducido en entrega de sí, como pan que se parte como último criterio de vida. Dicho juicio no sólo es compatible con la misericordia sino entraña misericordia; pero esto no puede traducirse en ceguera, negligencia o indiferencia ante el mal, la injusticia, el odio y la destrucción de la vida. En consecuencia, las líneas históricas que se opongan al amor y a la justicia se autoexcluyen de este plan en cuanto rechazables por el proyecto divino. Aquí encuentra su lugar la discusión sobre la posibilidad de condenación (infierno) como el resultado de una auto-exclusión del señorío del reino. De ahí que la esperanza nos invita a un compromiso de vivir desde la entrega y la donación, el vaciamiento de sí y el Amor gratuito, línea histórica en la que Dios nos invita a estar día a día y nos alimenta para estar en ella en su actualización diaria de su donación en la eucaristía.

4.- Prepararse para el banquete: el purgatorio

Dios se nos da en todo momento. También en el momento después de la muerte cuando no hemos alcanzado por nuestra finitud aquello que él nos ha propuesto como proyecto vital. Por tanto se hace necesario un plus de gracia postmortal para alcanzar el grado de plenitud al que estamos destinados y deseamos a lo largo de la vida. Aquí cuenta lo que hemos deseado ser, la orientación dada a nuestra vida. Tras la muerte lo recibimos como gracia, no como un segundo

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

infierno ni como un castigo. El Purgatorio es un plus de gracia que se recibe y lleva a plenitud, nos lleva en la dirección de nuestro deseo esencial. Aquí toma cuerpo la misericordia de Dios. Se trata, por tanto, de un proceso de maduración de la gracia y ordenación de todas las dimensiones de nuestra vida. El purgatorio supone reorientar las dimensiones desorientadas de nuestra vida.

Aunque no se encuentre una fundamentación bíblica explícita si encontramos indicios bíblicos en: 2 Mac12,4ss. En este pasaje de la Escritura encontramos por primera vez la mención de una eventual efectividad de la oración para los muertos. Una acción cultual puede ayudar a los muertos que murieron en pecado. En el NT, más concretamente en 2 Timoteo 1,16 - 18, también se menciona la praxis de oración por los difuntos siendo posible, por tanto, agradecimiento postmortal.

El purgatorio ha sido además refrendado por el magisterio: año 1274, Lyon; año 1439, Florencia; año 1563, Trento.

5.- Vivir la muerte como pan que se parte

El hombre de la humanidad pecadora que vive centrada en sí misma poniéndose como fundamento de su vida se vive como esclavo de la muerte. No acepta la muerte, se revela. Pero un hombre vivió como un acto supremo de libertad (dar la vida, entregarla, donarla). Como un acto de liberalidad (la dio por los amigos). Un acto de confianza en el Padre, un acto de esperanza en el Dios de la vida, un acto de amor por los hermanos.

La muerte de Jesús instauro un nuevo paradigma del morir. Con Jesús entendemos que la muerte no solo es violencia sufrida, sino como acto de fe, esperanza y caridad que culmina nuestra existencia. La muerte es un acto de libertad y liberalidad, consentir nuestra finitud y asumirla con generosidad. La muerte se convierte en un tránsito a la forma definitiva de existencia. Toda muerte cristiana es un con morir con Cristo. Una muerte en la actitud que asumió la muerte de donación de entrega, de gratuidad.

Desde esta óptica podemos entender qué queremos decir con que con el pecado entró la muerte. Pablo y el magisterio afirman la muerte como consecencial del pecado. El pecado hace que el ser humano viva la muerte como enajenación, esclavitud, violencia. La salvación que Jesús nos trae al salvarnos de la muerte. Morimos igual, pero nos salva de esta manera de asumir la muerte, típica de la condición de pecado. Nos salva de asumir la muerte como una esclavitud impuesta. Se abre la posibilidad de vivir la muerte con Cristo, como acto definitivo de fe, esperanza y caridad. Estamos invitados a vivir y asumir la muerte como finitud, como un acto de libertad y liberalidad (generosidad).

El teólogo alemán Rahner se pregunta si este morir con Cristo, si toda existencia cristiana es proceso de conformación con Cristo comenzado en el bautismo, culmina con la resurrección. La muerte sería el penúltimo paso. Anticipado en el bautismo, concierne la existencia cristiana en un proceso de mortificación, en el sentido de que nuestra vida es similar la muerte y resurrección de Cristo. Nuestra tarea será aprender a morir con Cristo. El cristiano vive el morir con Cristo en la participación de la eucaristía. Aprender a morir con Cristo para vivir con él. Así se vivirá la muerte como Cristo la vivió.

6.- La eucaristía prenda de la vida eterna⁵⁵

Presentamos a continuación la dimensión escatológica de la eucaristía, aspecto que ha cobrado importancia en la teología en los últimos años.

En las comidas de Jesús, se da una anticipación del reino de Dios. También las comidas aparecen en los relatos de la institución de la eucaristía aunque es el evangelista Lucas el que lo recoge de modo más significativo (Lc 22, 15-18).

El que la Cena no sea un acontecimiento familiar sino de un grupo de Doce ya destacaría el carácter escatológico de la misma, porque hace mención al festín de nupcias al que son invitados los amigos del novio (Mt 19,17) y al que se refieren

⁵⁵ Cf. D. BOROBIO, *Eucaristía*, BAC, Madrid, 2000, 375-384.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

las parábolas del reino (Lc 14,16ss) e incluso los Doce ya significan la realidad escatológica de la Iglesia (Ap 21,12ss).

La eucaristía encuentra aquí su contexto escatológico. Por otro lado también significa la afirmación de la presencia del reino, la actualización memorial de este reino realizado en Cristo y del compromiso por la extensión y anuncio del mismo y el anuncio de un cumplimiento definitivo (1 Cor 11, 26).

Todos estos aspectos escatológicos encuentran su explicación y eficacia en la *epiclesis* y *anámesis* por las que se comprende el pasado, el presente y el futuro. No son momentos separables sino dimensiones de la misma eternidad del *escathon*. En la eucaristía, el Espíritu don escatológico del Señor resucitado, penetra en la realidad histórica y la transforma actualizando aquí y ahora el *escathon*. Por eso la eucaristía es un alimento espiritual (1Cor 10,3-4) que nos hace suspirar por la venida del Señor. La eucaristía es el lugar donde la Iglesia profesa y alimenta su esperanza escatológica, pidiendo al Padre que las promesas del reino se lleven a cumplimiento: “(...) *mientras esperamos la venida gloriosa de nuestro Señor Jesucristo (...)*”.

6.1.- Presencialización de la escatología

Se pone el acento en este punto que el memorial pascual, es el acontecimiento salvador escatologizado por la resurrección de Cristo Jesús, que más allá del marco espacio-temporal, es presencia dinamizadora y salvadora para la comunidad creyente y celebrante. Cristo, Alfa y Omega, no estaba antes ausente de la realidad creada pero en la eucaristía de modo especial acentúa esta presencia, la intensifica, la totaliza, la significa eficazmente. Esta presencialización no supone vaciar o sustituir una realidad por otra sino impregnar la misma realidad del *escathon*, que lleva a cumplimiento la plenitud del ser en el Ser.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

6.2.- Escatologización de la presencia

La intensidad escatológica presencial de Cristo en la eucaristía transforma la misma realidad signal-material eucarística de forma tan radical, que viene a ser como elevada a plenitud escatológica, siendo así el comienzo de una escatologización para aquellos que participamos del banquete pascual.

6.3.- La eucaristía crea una comunión escatológica con Cristo⁵⁶

Cristo resucitado se hace presente en la eucaristía y entramos en comunión con Él en el Espíritu Santo. El resucitado nos dona lo que él es: su cuerpo (persona) y su sangre (su vida) y así nos unimos a él. En la eucaristía la comunidad se transforma en Cuerpo de Cristo, del que él es la cabeza.

Destaco dos notas fundamentales de esta comunión con Cristo:

No sólo es comunión con Cristo sino también con todos aquellos que están en comunión con Cristo, con la Iglesia celestial. La presencialización del resucitado en la eucaristía supera los límites de la historia mundana, y de modo sacramental, también nos hace superar esos límites.

La segunda nota a subrayar, como hemos apuntado anteriormente, es que esta comunión toma forma de banquete. En la eucaristía Jesús de nuevo se encuentra en un banquete, donde se da a sí mismo como alimento escatológico.

⁵⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Escatología y eucaristía*, Estudios Eclesiásticos, Vol 80, nº 312, (2005), 63-64.

CONCLUSIÓN

En septiembre del año 2013, el primer día que entré en la Facultad de Teología, anoté en mi libreta personal dos fragmentos de la Escritura: *“Contestó Moisés a Dios: Si cuando vaya a los israelitas y les diga: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros, ellos me preguntan: ¿Cuál es su nombre? ¿Qué les responderé?”* (Ex 3, 13) y el siguiente fragmento del salmo: *“Oigo en mi corazón: ¡Buscad mi rostro! Tu rostro buscaré Señor, ¡no me escondas tu rostro!”* (Sal 86,8).

Dos versículos que han orientado estos años de estudio y de trabajo y la motivación de estas páginas. Poder mostrar a los jóvenes no sólo con el testimonio de la vida, que ya es mucho, sino dando razón de nuestra esperanza (1 Pe 3, 15-16) con fundamento y también encontrar y profundizar en el rostro del Dios en el que creo, el Dios de Jesús.

Podría afirmar que el Dios de Jesús es un pan que se parte, que se dona porque no puede hacer otra cosa. Es un hogar abierto donde espera a sus hijos a mesa puesta, con un banquete que él ha preparado y que él mismo es alimento, servidor y el que invita a todos. Un pan que se parte que se ofrece a todos sin distinción, que es gratuito, que se da de balde⁵⁷.

El Dios que se hace visible en el sacramento de la eucaristía se parte y reparte para que entremos en la comunión con él y en él con los hermanos.

Es su nombre: pan partido, que ama y sirve, que acoge y alimenta, que se ofrece gratuitamente y nos invita a todos a abrir lo ojos y reconocerle cuando se parte el pan. (Lc 24, 35).

⁵⁷ Cf. D. ALEIXANDRE, *Dame a conocer tu nombre* (Gn 32,30). *Imágenes bíblicas para hablar de Dios*, Sal Terrae, 1999⁴, 54-58.

BIBLIOGRAFÍA

Biblia

Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

Magisterio

Documentos del Concilio Vaticano II, Mensajero, Bilbao, 19ª edición.

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, 1992.

Libros de consulta

ALEIXANDRE, D; Dame a conocer tu nombre. Imágenes bíblicas para hablar de Dios, Sal Terrae, 1999⁴.

ARNAU, R; Tratado general de los sacramentos, BAC, Madrid,1998.

BERNARD, S; Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI, San Pablo, Madrid, 1999³.

COLLANTES, J; La fe de la Iglesia Católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio, BAC, Madrid, 1995.

CORDOVILLA, Á; (ED.) La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática. UPComillas, Madrid, 2013.

CORDOVILLA, Á; El Misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros, BAC, Madrid, 2012.

FORTE, B; La transmisión de la fe, Sal Terrae, Santander, 2015.

JIMÉNEZ ORTIZ, Á; La fe en tiempos de incertidumbre, CCS, Madrid, 2015.

RATZINGER, J., Introducción al cristianismo, Sígueme, Salamanca, 2005¹².

ROSATO, P. J; Introducción a la Teología de los Sacramentos, Verbo Divino, 1994.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L, El don de Dios. Antropología teológica especial, Sal Terrae, Santander, 1991³.

URÍBARRI BILBAO, G (Ed.); El corazón de la fe. Breve explicación del credo, Sal Terrae, Santander, 2013.

URÍBARRI BILBAO, G (Ed.); Fundamentos de Teología Sistemática, UPComillas-Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

URÍBARRÍ BILBAO, G (Ed.); Teología y nueva evangelización. UPComillas-Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005.

Eucaristía

AGUIRRE R. La mesa compartida. Estudios del nuevo testamento desde las ciencias sociales, Sal Terrae, Santander. 1994.

ALDAZÁBAL, J; La eucaristía. CPL. Barcelona. 2000².

ALEIXANDRE, D; Relatos desde la mesa compartida, CCS, Madrid, 2000⁴.

BACIOCCHI, J; La eucaristía. Herder; Barcelona; 1969.

BOROBIO D, Los sacramentos fuente de caridad. BAC. Madrid. 2015.

BOROBIO D. Eucaristía. BAC. Madrid. 2000.

DURRWEL F-D; La eucaristía sacramento pascual, Sígueme, Salamanca, 1982.

ESPINEL J L; La eucaristía del nuevo testamento, S.Estebab-Edibesa, Salamanca-Madrid. 1997².

GERKEN A; Teología de la eucaristía, Ed Paulinas, Madrid, 1991.

GESTEIRA, M.; La eucaristía, misterio de comunión. Sígueme. Salamanca. 1992².

LAVERDIERE E, Comer en el reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas, Sal Terrae, Santander, 2002.

LÉCUYER J; El sacrificio de la Nueva Alianza, Herder, Barcelona. 1969.

LÓPEZ, J; La celebración de la eucaristía, centro de la vida cristiana, CPL, Barcelona, 2005.

MALDONADO L; Eucaristía en devenir, Sal Terrae, Santander. 1997.

MESTRE, M; Los sacramentos de la eucaristía, orden y penitencia, Casa de la Biblia, Madrid. 1965.

NICOLAU, M; Nueva Pascua de la Nueva Alianza. Actuales enfoques sobre la Eucaristía, STUDIUM, Madrid, 1973.

Artículos

CONGAR, Y; La idea de sacramentos mayores o principales. *Concilium* 31 (1968).

URÍBARRI BILBAO, G; Escatología y Eucaristía. Notas para una escatología sacramental. *Estudios Eclesiásticos*, Vol 80, nº 312, (2005).

URÍBARRI BILBAO, G; *Hablar del cielo. Una anécdota, cinco pistas y una propuesta*, ST 94 (2006) 261-270.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Capítulo 1. Éste es el sacramento de nuestra fe	5
1.- Atisbo de la vivencia de la eucaristía actualmente	5
2.- Este es el sacramento de nuestra fe	7
Capítulo 2. Sacramento del Dios que se parte	10
1.- La Eucaristía es Sacramento.....	11
1. 1.- La eucaristía y los demás sacramentos	11
1. 2.- Presencia real, sacrificio, memorial.	15
2.- Sacramento del Dios que se parte	19
Capítulo 3. El Dios que se parte revelándose	21
1.- Qué es la revelación	22
2.- Sentidos de la revelación	22
2.-1.- Sentido estético	22
2.-2.- Sentido de la Ciencia de las religiones.....	23
2.3.- Sentido teológico	24
3.- Carácter sacramental de la revelación.....	24
3.1.- Jesucristo palabra definitiva del Padre	25
4.- Homo capax Dei	26
5.- El Dios que se parte, el Dios que se revela.....	28
Capítulo 4. Fundamentos bíblicos, patrísticos y antropológicos de la eucaristía	29
1.- Fundamentos escriturísticos de la Eucaristía.....	29
1.1.- La Eucaristía en el AT	29
1.2.- La Eucaristía en el NT	31
1.2.1.- La eucaristía en los Evangelios	31
1.2.2.- La fracción del pan en el libro de los Hechos	36
1.2.3.- La eucaristía en Pablo.....	37
1.3.- La Eucaristía en la patrística	38
1. 4.- Fundamento antropológico	39
Capítulo 5. La Eucaristía y la Trinidad.....	41
1.- Dios es amor, un amor que se parte y se reparte.....	43
1.1.- El Dios que sale de sí mismo: las misiones.....	43
1.2.- Las procesiones y las relaciones en Dios.....	44
1.3.- La persona es donación y comunión.....	47

1.4.- Perijóresis: la comunión perfecta en el amor	50
1.5.- Dios Trinidad: El Dios que se parte	51
2.- Eucaristía y Trinidad	52
Capítulo 6. El hombre es entregándose	55
1.- El hombre en el don de la Creación	56
1.1.- La creatio ex nihilo	57
1.2.- Creación en Cristo y creación continua.....	58
1.3.- Eucaristía y Creación	59
2.- El hombre centrado en sí mismo. El pecado original.....	61
2.1 Una experiencia de ruptura originaria.....	61
2.2.- El pecado original.....	62
3.- El hombre, un ser desde la gracia	63
3.1.- Gracia, conversión y justificación.....	64
3.2.- Una vida desde la gracia	66
3.2.1.- La capacidad de respuesta humana en el acto: la fe	66
3.2.2.- La dimensión praxica de la gracia: teología de la caridad	67
3.2.3.- La dimensión escatológica de la gracia: la esperanza	68
3.2.4.- El dinamismo de las tres virtudes fe, esperanza y caridad	69
3.2.5.- La Eucaristía y la existencia cristiana en fe, esperanza y caridad	71
3.3.- La vida del creyente, desde una moral del amor y la entrega.....	72
3.3.1.- De la eucaristía brota una ética del servicio nutrida por el Pan de vida	74
4.- El hombre es entregándose	75
Capítulo 7. El Señor Jesús, pan partido	78
1.- “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”	79
1.1.- La muerte y la resurrección de Jesús como desvelación esencial de su persona y su obra	79
1.2.- La resurrección.....	81
1.3.- El ministerio de Jesús	84
1.4.- Los títulos cristológicos	86
1.5- La cristología de los primeros siglos	88
1.5.1.- Concilio de Nicea (325)	89
1.5.2.- Constantinopla I (381).....	89
1.5.3.- Éfeso (431)	90
1.5.4.- Calcedonia (451): Unidad en la persona en diversidad de naturalezas.....	91
1.5.5.- Constantinopla II (553) y Constantinopla III (681)	91

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

2.- Jesús es eucaristía	92
2.1.- Las comidas del Jesús histórico	93
2.2 La Última Cena. Condensación de su vida, de su sentido	94
2.2.-1 Lo que el NT nos dice la Cena	95
2.3 Las comidas con el Resucitado	99
Capítulo 8. La Eucaristía y la Iglesia	100
1.- Contextualización: antropológica, teológica, litúrgica	100
2.- Origen	101
3.- Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo	102
3.1.- La Iglesia como Pueblo de Dios	102
3.2.- La Iglesia como Cuerpo de Cristo	103
4.- Propiedades esenciales de la Iglesia. Koinonia, diakonia, leitourgia y martyría	103
4.1 Koinonia	103
4.2 Diakonia	105
4.- 3. Leitourgia	106
4.3.1.- El ministerio ordenado y el laicado	107
4.- 4. Martyría	109
5.- Eucaristía e Iglesia	110
5.1.- La asamblea eucarística es Iglesia	111
6.- Iglesia pan partido	111
7.- María madre de la Iglesia	112
7.1.- María Madre de Jesús, madre de Dios	112
7.2.- María Madre de la Iglesia y modelo de creyente	113
7.3.- María es eucaristía	114
Capítulo 9. El Banquete Celestial	116
1.- El Banquete mejor nombre para el cielo	116
2.- El infierno, la no participación de la mesa	118
3.- Juicio	120
3.1.- Juicio y <i>parusía</i>	120
3.2.- Juicio escatológico	121
3.3.- El juicio de crisis	121
3.4.- Juicio, misericordia, justicia	123
4.- Prepararse para el banquete: el purgatorio	123
5.- Vivir la muerte como pan que se parte	124
6.- La eucaristía prenda de la vida eterna	125
6.1.- Presencialización de la escatología	126

La Eucaristía. Sacramento del Dios que se parte

6.2.- Escatologización de la presencia.....	127
6.3.- La eucaristía crea una comunión escatológica con Cristo	127
CONCLUSIÓN	128
BIBLIOGRAFÍA.....	129